

La filosofia africana e il mondo che verrà

- *Jamila Mascot, 18.03.2022*

Souleymane Bachir Diagne Una intervista con il filosofo senegalese e direttore dell'Institute for African Studies alla Columbia University di New York. «Alcune cosmologie, come quella Dogon o Serer, suggeriscono di ricollocare l'umano in seno al vivente»

Filosofo senegalese, direttore dell'Institute for African Studies alla Columbia University di New York, Souleymane Bachir Diagne riflette sul ruolo della filosofia africana nel villaggio globale dei saperi e spiega come sia possibile decolonizzare l'universalismo risignificandolo a partire dall'esperienza della traduzione.

Da alcuni anni l'Africana Philosophy ha acquisito una certa visibilità nel panorama filosofico angloamericano. Cosa designa questa etichetta e in che misura la si può considerare come l'espressione di una rinnovata etnofilosofia, ovvero, secondo la definizione del filosofo beninese Paulin Hountondji, un mito filosofico fondato sull'idea di una presunta visione del mondo comune a tutti i popoli africani, di cui, secondo Hountondji, ci si dovrebbe piuttosto sbarazzare?

Africana Philosophy è prima di tutto il nome di un progetto che ambisce a pensare insieme la filosofia africana e la filosofia afro-americana, includendo un cospicuo numero di autori di provenienza diversa. Per farsene un'idea, basta dare un'occhiata al programma della grande conferenza di Africana Philosophy che si è tenuta alla City University of New York lo scorso anno, organizzata dal filosofo afro-americano Charles Mills, l'autore de *Il contratto razziale* (1997) e dalla filosofa latino-americana Linda Martín Alcoff. Negli Stati Uniti, l'etichetta di Africana Philosophy è servita ritagliare uno spazio visibile in ambito accademico per le filosofie africane e della diaspora che così sono state ufficialmente ammesse nel novero delle discipline filosofiche.

L'Africana Philosophy però ha una vocazione molto più ambiziosa, che condivide con altre scuole di pensiero, quale la teoria postcoloniale e decoloniale: si tratta di contribuire alla decostruzione del canone filosofico egemone. Nella maggior parte delle università abbiamo dipartimenti e insegnamenti di filosofia, in cui di fatto vengono insegnate soltanto la filosofia europea e nordamericana: non sarebbe più corretto parlare di filosofia occidentale? L'esistenza della filosofia africana ci obbliga allora a ripensare la storia e la geografia della filosofia alla luce del suo incontrovertibile pluralismo di lingue, culture e civiltà.

Ora proprio a proposito di pluralismo, ci si potrebbe chiedere che senso ha parlare di filosofia africana, se non c'è un contenuto specifico che la contraddistingue. Su questo ci sono opinioni divergenti. Quando il padre francescano belga Placide Tempels nel 1945 scriveva la *Filosofia bantù* alludeva all'idea presunta di una filosofia comune a tutti i popoli subsahariani, accomunati, secondo Tempels, da un'identica maniera di pensare. La filosofia africana non vuole essere una nuova etnofilosofia in questo senso, ma un tentativo di contribuire alla pluralizzazione della filosofia a partire da un posizionamento concreto e situato che però non presuppone l'esistenza di un pensiero collettivo africano condiviso, piuttosto una costellazione di problemi specifici che fanno appello a risorse epistemiche diverse da quelle mobilitate nella tradizione del pensiero europeo.

A questo proposito, in che cosa la filosofia africana si distanzia e si distingue dalla tradizione epistemica occidentale?

La filosofia africana non è un ghetto. Anche quando mobilita epistemologie e cosmologie

non occidentali e si avvale di risorse concettuali diverse da quelle europee canoniche, non concepisce le proprie fonti come incommensurabili rispetto al pensiero occidentale. Ci sono temi e problemi assolutamente universali, come la domanda sull'essere o sull'essere umano, che però possono essere affrontati in modi distinti. Alcune cosmologie dell'Africa occidentale, come la cosmologia Dogon o la cosmologia Serer che ha tanto ispirato il pensiero di Léopold Sédar Senghor, poeta e primo presidente del Senegal indipendente, propendono per situare l'umano in seno al vivente. Perciò possiamo dire che questi saperi africani si collocano agli antipodi della metafisica dualistica di stampo cartesiano, che distingue l'uomo dalla natura e conferisce all'uno il dominio sull'altra. Possiamo dire perfino che Cartesio è un'eresia dal punto di vista della cosmologia Serer.

Ed è importante cogliere queste differenze non per polarizzare artificialmente gli orientamenti filosofici, ma per sottolinearne le implicazioni. Le epistemologie della tecnica ci stanno portando a schiantarci contro un muro. Di qui l'urgenza di una nuova coscienza ecologica, l'idea di un "contratto ecologico", per dirla con il filosofo francese Michel Serres, o l'idea di un patto mondiale con la natura che stabilisca che i fiumi hanno il diritto di non essere inquinati, le montagne di non essere distrutte e le foreste di non essere saccheggiate. Le filosofie africane sono portatrici di visioni del mondo che permetterebbero di edificare una nuova ecologia capace di rincantare la natura e contrastare lo sfruttamento capitalista selvaggio.

Ne L'invenzione dell'Africa (1988), il filosofo congolese Valentin Mudimbe sottolineava l'influenza del canone europeo sulla filosofia africana, e il rischio paradossale per quest'ultima di ridursi a mera istanza di negazione del sapere occidentale nello sforzo vano di contrapporvisi. Esiste una via di scampo per il pensiero africano?

Nel richiamare il peso schiacciante della "biblioteca coloniale" sui saperi africani, Mudimbe solleva un problema fondamentale. Come evitare allora quella che sembra essere l'unica alternativa possibile tra imitazione e opposizione, entrambe le quali poi finiscono per produrre una ventriloquizzazione delle filosofie africane?

Una risorsa e forse una via di scampo può essere reperita nelle lingue africane, in cui hanno investito Paulin Hountondji e il filosofo ghanese recentemente scomparso Kwesi Wiredu. Filosofare nelle lingue africane, ovvero mobilitare queste lingue in quanto strumenti della creazione e della concettualizzazione filosofica è un compito cruciale.

È per questa via che la parola ubuntu, di lingua bantu, grazie all'opera di Nelson Mandela e Desmond Tutu, è diventata un concetto filosofico importante ben oltre i confini del Sudafrica. Ubuntu indica un legame di reciprocità e, in senso più propriamente filosofico, designa quel legame di reciprocità a partire dal quale si costituisce l'umanità. Ubuntu però non nasce come termine filosofico, è piuttosto un costrutto teorico-politico che ha esercitato un ruolo importante nella transizione sudafricana verso il post-apartheid. Da quel contesto specifico è emerso un concetto prezioso per ripensare l'umanesimo contemporaneo nel segno di un'umanità concepita non come dato di partenza empirico, ma come progetto da realizzare.

Adottando una prospettiva comparativa ho riflettuto a lungo su un concetto di lingua wolof che ha molte risonanze con il concetto di ubuntu. Mi riferisco al concetto di nité che allude al divenire umano nella relazione e nella reciprocità. Nit nitay garabam (l'uomo è il rimedio dell'uomo) è un proverbio wolof che viene evocato spesso nella vita di tutti i giorni e a volte tramutato in nit nitey garabam, cosicché cambiando una vocale il proverbio recita: "il rimedio per gli umani è diventare umani". Non è nient'altro che un proverbio, come ce ne sono tanti, in ogni cultura, che dicono tutto e il contrario di tutto. Agli occhi dei filosofi però i proverbi acquistano un significato particolare. Nité, ad esempio, ci invita a soffermarci sul

senso dell'umano.

Ripartendo dalle lingue africane, la filosofia africana non rischia d'incappare lo stesso in un nuovo essenzialismo filosofico su base linguistica?

Mi sembra che la strada da percorrere sia proprio quella di ripartire dalle lingue africane per sviluppare un discorso filosofico situato e locale. E il comparativismo in questo senso acquista un significato importante anche tra le lingue e le filosofie africane, senza bisogno di misurarsi sempre e solo con il canone occidentale. Certo ci sono dei rischi, e il rischio è sempre quello di inventare nuove essenze concettuali pur di distinguersi a tutti i costi. Penso alla riflessione del filosofo keniano John Mbiti sul concetto africano di tempo ("The Concept of Time", 1996) che identifica e rivendica un tempo africano concreto e imperniato sul presente, diverso dal tempo occidentale, astratto, lineare, matematico e tutto proiettato sul futuro. Mi sembra che la dicotomia sia tracciata un po' semplicisticamente a partire da una caratteristica della lingua bantu, in cui la coniugazione verbale del futuro è pressoché irrilevante.

L'idea che le lingue esprimano un'essenza specifica non mi convince, anzi è un problema. Come direbbe Leibniz, credo che le lingue "inclinino senza necessitare", cioè consentono solo in parte di spiegare causalmente un dato elemento culturale o concettuale, ma non sono determinanti in modo assoluto. Émile Benveniste ha dimostrato che le categorie aristoteliche devono molto ai molteplici usi del verbo essere in lingua greca. Ma le lingue non sono barriere del pensiero di per sé, perché esiste la traduzione. E se la traduttibilità è infinita, ciò significa che le lingue non predeterminano alcuna chiusura, e per questo non vanno essenzializzate. La traduzione al contrario ci permette di muoverci tra universi linguistici distanti, scoprendo come le parole viaggiano da una lingua all'altra, e così i concetti.

Un luogo comune ben radicato a proposito della cultura africana in generale enfatizza il cosiddetto primato dell'oralità che distinguerebbe radicalmente la filosofia africana dalla filosofia europea. Quanto c'è di vero in questo luogo comune?

Di oralità e scrittura nella cultura africana ho scritto ne L'encre des savants (2013). Quello del primato dell'oralità in effetti è un topos di lunga data. Si cita spesso lo scrittore maliano Amadou Hampâté Bâ, strenuo difensore dell'oralità, e il detto africano che recita "un vecchio che muore è una biblioteca che brucia". Io penso che il ruolo della oralità nel patrimonio intellettuale africano vada ridimensionato sia per le premesse che implica - per esempio l'idea che l'oralità sia immune al cambiamento, immutabile, e quindi destinata unicamente a perire - sia per le conseguenze che comporta - in primo luogo la drammatizzazione della perdita irrimediabile della tradizione orale. Molti elementi storici ci aiutano a riconsiderare il presunto primato dell'oralità, a cominciare dai manoscritti delle biblioteche di Timbuctu che testimoniano del fatto che l'Africa vanta una lunga tradizione di erudizione scritta fin da tempi remoti. Le due estremità, l'Africa occidentale - la regione del Sahel - e l'Africa Orientale - la regione dello Swahili - due universi speculari accomunati dall'Islam, sono mondi della scrittura che meritano di essere integrati nella storia intellettuale del continente africano.

Da un lato è importante ricordare che la scrittura appartiene storicamente all'Africa; dall'altro si tratta di sottolineare che l'oralità non è irreversibilmente condannata a morte e ad essere fagocitata dalla scrittura: l'oralità semplicemente muta e si tramuta. Penso a L'os de Mor Lam, una parabola tragicomica sull'avarizia trascritta dallo scrittore e poeta senegalese Birago Diop negli anni Settanta. Questo racconto tradizionale ha avuto dapprima una circolazione orale, poi una nuova vita dopo la sua trascrizione, e ancora una

nuova vita orale quando il testo si è trasformato in una pièce teatrale messa in scena da Peter Brook al Théâtre des Bouffes du Nord a Parigi nel 1979. Insomma, non bisogna feticizzare l'essere, ma interessarsi al divenire di ogni cosa. E questo vale anche per la tradizione orale.

La filosofia europea è tornata a interessarsi alla querelle degli universalisti. Penso ad esempio alle riflessioni di Etienne Balibar e di Alain Badiou sul tema dell'universalismo. Come è possibile fare appello all'universalismo da una prospettiva decoloniale africana?

È vero, c'è un ritorno dell'universalismo, che nella filosofia francese in particolare assume forme molto diverse. Penso a Balibar e a Badiou, ma anche al *Pledoyer pour l'universel* (2019) di Francis Wolff. In Francia, peraltro, l'universalismo viene spesso sbandierato contro alla teoria postcoloniale, tacciata di essere un prodotto d'importazione made in USA e incompatibile con la cultura politica francese. In realtà la teoria postcoloniale ci costringe a pensare il mondo attraverso il prisma della pluralità, come un tessuto di lingue e culture diverse per nulla omogeneo. Alla luce della condizione postcoloniale viene spontaneo chiedersi se sia possibile parlare ancora di universalismo. Io credo sia possibile concepire un'universalità autenticamente plurale e decoloniale. Dal mio punto di vista si tratta di risignificare l'universale a partire dal paradigma della traduzione. Alla maledizione di Babele, alla proliferazione di tante lingue diverse, l'umanità ha reagito con la traduzione. Possiamo sempre tradurre e tradurci. Ci saranno comunque incomprensioni e forse anche ostacoli intraducibili, ma la traduzione istituisce una relazione orizzontale e plurale in cui non c'è più un unico logos, un'unica lingua della ragione universale, bensì tante lingue in cui tutti possiamo parlare, filosofare e tradurci. Lo scrittore keniano Ngũgĩ Wa Thiong'o diceva che la traduzione è la lingua comune di tutte le lingue. Ecco la traduzione ci serve per pensare un universale orizzontale e comune. Questo non significa che vada tutto liscio: la traduzione è negoziazione, mediazione ma anche divergenza, conflitto e rapporti di forza tra lingue e culture che non hanno tutte lo stesso peso. Mi è stato rimproverato spesso questo mio attaccamento all'universale. Edouard Glissant, per esempio, mi suggeriva di abbandonare l'universale per pensare il pluralismo a partire dalla relazione, un concetto a lui caro. Io invece penso che l'universale ci serva per segnalare l'orizzonte comune del nostro vivere insieme, per non arrenderci al relativismo dei tanti punti di vista indifferenti, all'individualismo dei tanti interessi giustapposti. L'universale ci riporta, senza alcun essenzialismo, al nostro essere umani, ad una condizione condivisa. E pluribus unum: questa è la strategia che difendo senza mai sacrificare il pluralismo né le differenze.

Il marxismo suscita interesse nella filosofia africana contemporanea?

Il pensiero socialista rappresenta a mio avviso una componente importante della filosofia africana del Novecento e credo si possa propriamente parlare di una "via africana al socialismo" dotata di spessore filosofico oltre che politico. Diversi pensatori africani si sono profusi nell'impresa di pensare il socialismo da una prospettiva continentale africana. Contrariamente a ciò che auspicava il mio maestro, Louis Althusser, i filosofi africani hanno sempre avuto un debole per il giovane Marx, quel Marx il cui pensiero è fortemente condizionato da preoccupazioni etiche, insomma quel Marx per cui la critica del capitale e la lotta contro il capitalismo sono innanzitutto un gesto di rivolta etica. Senghor è stato tra quelli che hanno studiato l'alienazione nel Marx dei Manoscritti economico-filosofici del 1844 per descrivere la reificazione dello spirito dei popoli colonizzati. Come lui, altri filosofi africani si sono spesso appassionati a questo giovane Marx spirituale con cui era possibile immaginare l'insorgenza del socialismo contro la gabbia del capitalismo coloniale. In un'epoca in cui si tratta di ripensare lo spirito del

socialismo facendo leva sulla sua valenza etica e utopica, la tradizione del socialismo africano mi sembra poter offrire un contributo significativo per reinventare il mondo che verrà.

© 2022