
Paulin Hountondji

LA CONOSCENZA COME SCOPO E RISULTATO DELLO SVILUPPO

La critica dell'etnofilosofia, sviluppata da numerosi filosofi africani, incluso me stesso, da almeno trent'anni, è stata in molti casi fraintesa o distorta. Mi propongo in questa sede in primo luogo di esporre di nuovo l'argomento centrale di questa critica, in poche parole e nel modo più lineare, e quindi mostrare quale sia la sua posta in gioco. Questo ci porta oltre lo scopo specifico della natura e delle esigenze della filosofia come disciplina, verso lo scopo delle condizioni odierne di una crescita economica autonoma e sostenibile, sia in Africa sia in altre società.

1. *La critica dell'etnofilosofia*

Non molto tempo fa, era ampiamente diffusa la convinzione che l'unico modo per gli africani di fare filosofia fosse di filosofare sull'Africa. Più esattamente, si riteneva in primo luogo che tutti gli africani (o a un livello più ridotto di generalizzazione tutti i Wolof o gli Yoruba o i Bantu etc.) condividessero una visione del mondo collettiva; in secondo luogo, che tutte queste visioni del mondo collettive potessero essere definite filosofie; in terzo luogo, che bisognasse solo riscoprire queste filosofie collettive, studiarle il più accuratamente possibile e metterle in mostra a uso degli intellettuali e per il piacere del pubblico. Migliaia di scritti di tutte le dimensioni, inclusi libri, articoli, tesi, dissertazioni dottorali e testi di conferenze hanno tentato per oltre cento anni o più – specialmente nel Novecento, dalla seconda guerra mondiale in poi – di descrivere in questo senso la filosofia africana. Secondo me questo genere di indagine è stata lanciata in un primo momento in Occidente, a un certo punto dello sviluppo dell'etnografia occidentale. Quanto ho tuttavia meno accettato è il modo in cui gli stessi studiosi africani perseguirono acriticamente questo progetto, come se fosse stato trasmesso loro dalla tradizione. Anche loro iniziarono a scrivere su soggetti come la filosofia rwandese dell'essere, la nozione luba dell'essere, la dialettica burundi, l'idea di vecchiaia tra i Fula, il senso dell'onore tra i Wolof, la concezione della vita tra gli Yoruba, il concetto africano di tempo, i chiarimenti metafisici africani etc. Tutto questo senza chiedersi quale fosse l'uso di tali indagini, quale potesse essere il loro significato per loro stessi e se tali indagini fossero fruibili per qualcosa d'altro che saziare la curiosità e altri bisogni intellettuali o non intellettuali dei lettori occidentali. Non accetto dunque il modo in cui questa tradizione ha implicitamente definito l'obiettivo dei filosofi africani oggi. Perché sia chiaro che questo modo di fare filosofia non era l'unico, l'ho descritto come etnofilosofia, vale a dire un ramo dell'etnologia confuso con la filosofia. Più esattamente, ho voluto render chiaro che questo stile di indagine equivaleva a creare un nuovo standard di pratica filosofica specifica per

l’Africa e per quelle altre aree che sono considerate tradizionalmente ambiti di ricerca per etnografi e antropologi. Questo nuovo standard era destinato a impedire al filosofo africano o, in quel caso, al cosiddetto filosofo primitivo o semi-primitivo di impegnarsi in obiettivi di portata e significato universali¹.

Accadde che il mio collega del Camerun Marcien Towa usasse casualmente la stessa parola con lo stesso significato sprezzante, in un piccolo libro pubblicato nel 1971, un anno dopo il mio articolo su questo tema. Più specificamente, Towa usò il termine per descrivere quanto definiva “la filosofia africana sotto il segno della negritudine”. Era dunque focalizzato sull’etnofilosofia africana più che sull’etnofilosofia in generale². A partire da queste premesse, il mio interesse si incentrò su questioni di tal genere. In che condizioni l’etnofilosofia emerge in Occidente come una sotto-disciplina dell’etnologia e dell’antropologia? Quali sono i rapporti dell’etnofilosofia con discipline come l’etnobotanica, l’etnozoologia e in genere le etnoscienze? Quali sono le origini della stessa antropologia? Cosa accade quando studiosi di società considerate fino a quel momento *terreni* di studi antropologici intraprendono loro stessi l’antropologia? Come si sono regolati questi studiosi rispetto agli standard metodologici, ai paradigmi epistemologici e agli assunti politici, sociali, economici, culturali trasmessi loro globalmente dalla tradizione antropologica occidentale? In breve, come si sono comportati in genere e come dovrebbero regolarsi oggi? Quale è la situazione in altre discipline? Cosa accade quando si occupano di matematica, fisica, chimica, biologia, informatica, astronomia o qualunque altra tra le cosiddette “scienze dure”? Rispetto ad alcune di queste questioni ho abbozzato tentativi di risposte o almeno di ipotesi. La riflessione sull’etnofilosofia mi ha indotto a concludere che questo tipo di approccio fosse basato quantomeno su un concetto fallace, che ho chiamato *unanimismo*. Questo consiste nella sopravvalutazione dell’unanimità a spese del dibattito tra le popolazioni studiate dall’antropologia. Questo atteggiamento, di fatto, si spinse tanto avanti fino ad assumere che nelle culture cosiddette “primitive”, “arcaiche”, “tradizionali” o “semplici” tutti sono d’accordo con tutti. In quel senso, l’unanimismo³ mi sembrava una forma adulterata di uno dei significati originali dell’antropologia, vale a dire l’iper-semplificazione delle società e delle culture non-occidentali. L’alternativa all’unanimismo era dunque il pluralismo. Per quanto riguarda l’antropologia, un approccio pluralistico consisterebbe in primo luogo, nel riconoscere la diversità come dato di fatto in ogni società umana, inclusa la diversità di opinioni e convinzioni, e in secondo luogo di valutare la diversità come un segno di salute culturale o di ricchezza, come una condizione per una creatività più intensa anche nelle società non-occidentali, invece di

1 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, sul testo originale curato da A. Smet, Présence Africaine, Paris 1949 (tr. it. *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, che si basa sull’edizione a cura di A. Rubbens: P. Tempels, *Philosophie Bantoue*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1979). P. Hountondji, *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*, in «Diogène», 1970, n. 71, pp. 120-140.

2 M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé 1971.

3 Ho chiarito altrove da dove ho ripreso questo termine. Lo scrittore francese Jules Romain difendeva, all’inizio del XX secolo, lo spirito di solidarietà con tutti gli uomini, in un modo molto simile al lirismo sociale di Walt Whitman. Chiamava questo senso di solidarietà “vita unanime” e la sua dottrina fu subito conosciuta come “unanimismo”. Nel riprendere questo termine, tuttavia, lo ho connotato in senso spregiativo, piuttosto che elogiativo (cf. P. Hountondji, *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio University for International Studies, Athens 2002; J. Romain, *La vie humaine*, Gallimard, Paris 1908).

considerarla come un disagio culturale o una forma di povertà spirituale.

Un'altra falla dell'etnofilosofia e per estensione dell'antropologia mi sembrava tuttavia più grave. Non si tratta più di un fraintendimento ma dell'inserimento sociale di questo tipo di discorso. A chi si rivolge? A chi è destinato? Ovviamente i destinatari non sono le popolazioni di cui parla. Il lavoro antropologico è rivolto alla comunità scientifica e si assume che nessun membro della società di cui tratta appartiene a quella comunità. Alcuni autori esprimono questa prospettiva in modo molto ingenuo e schietto. Ad esempio:

Non attendiamoci che il primo nero venuto (e segnatamente persone giovani) ci faccia un'esposizione sistematica della sua ontologia. Questa ontologia, tuttavia, esiste: penetra e informa di sé tutta la mentalità dei primitivi, domina e orienta ogni loro comportamento. Con il metodo di analisi e di sintesi delle nostre discipline intellettuali noi possiamo, e pertanto dobbiamo, rendere ai "primitivi" il servizio di ricercare, classificare e sistematizzare gli elementi della loro ontologia [...]. Non pretendiamo certamente che i bantu siano in grado di presentarci un trattato di filosofia esposto con un vocabolario adeguato. Solo la nostra formazione intellettuale ci permette di farne lo sviluppo adeguato. Noi potremmo dir loro in maniera precisa qual è il contenuto della loro concezione intima degli esseri, in modo tale che si riconoscano nelle nostre parole e acconsentano dicendo "tu ora ci hai compreso e ci conosci completamente", tu "sai" nel modo in cui noi "sappiamo"⁴.

Ho perciò ipotizzato che il discorso antropologico occidentale fosse basato su una sorta di esclusione, l'esclusione delle popolazioni trattate dalla discussione che le riguarda. Ora, quando l'antropologia è fatta da studiosi appartenenti alle società "trattate", questa circostanza non tocca in realtà la natura, lo status e il funzionamento del discorso antropologico. La gran massa della gente resta esclusa e l'antropologo non-occidentale viene semplicemente *cooptato* in una discussione occidentale o centrata sull'Occidente. Perciò il suo discorso, come ho detto, è *estrovertito*, ossia orientato all'esterno, dipendente dalle questioni poste dall'Occidente e indirizzato a soddisfare esigenze teoriche e infine anche pratiche espresse dall'Occidente⁵. Sono giunto così a definire la mia critica all'unanimità, nel corso della discussione sviluppatasi in Africa e fuori dall'Africa sull'etnofilosofia. Ho riconosciuto chiaramente che ogni gruppo umano potrebbe vivere su un insieme di assunti condivisi da tutti i suoi membri, sia che questo insieme di asserti si presenti abbastanza sistematico da poter essere considerato un "sistema di pensiero", come spesso accade, sia che manchi di tale qualità. Per me questi assunti rappresentano solo il materiale iniziale *in relazione* a cui la filosofia si può sviluppare come una struttura di pensiero critico e personale⁶. D'altra parte, non ho mai rinunciato al concetto polemico e critico di estroversione. Al di là del caso specifico dell'etnofilosofia, questo concetto è diventato anzi sempre più operativo nei miei tentativi di diagnosi critica della pratica scientifica in Africa o del lavoro intellettuale alla periferia⁷.

4 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, cit., p. 37, pp. 47-48.

5 P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris 1977.

6 P. Hountondji, *Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste*, in «Les Etudes Philosophiques», 1982, 4, pp. 393-406.

7 P. Hountondji, *Scientific Dependence in Africa Today*, in «Research in African Literatures», 1990, 3, pp. 5-15.