

# Etnofilosofie. Africa, Africa!

Unul dintre efectele globalizării este descentrarea. Sau, complicat spus, reteritorializarea centrului. Economic, lumea e demult policentrică. Cultural, policentrismul ei nu poate fi probat decât dacă aducem istoria în sincronie. În modernitate însă, Occidentul este încă centrul la care tot ce nu este Occident se raportează. Globalizarea culturală nu doar că descentrează, dar revendică o descentralizare: ușor de declarat, greu de înfăptuit. Motivele sînt evidente: dacă potențial artistic și științific există pretutindeni, instituțiile care să-l actualizeze se află tot în Occident. Reducînd discuția la spațiul academic, evidența sare în ochi: deși universități există pretutindeni în lume, cele care produc și mențin cadrele discursive profesionale sînt tot cele occidentale. Aici trebuie să mai operăm o distincție. Occidentul însuși nu mai e uniform demult. Pentru ca circulația ideilor să crească, pentru ca mobilitatea lor să se înteească, e nevoie de o limbă comună și de un cadru constitutiv. Într-un fel, centralismul comunist avea dreptate: nevoia de centru există, dar ea trebuie creată, iar centrul trebuie făcut să devină obiectul nevoii, nu impus cu sila. Față de țările europene de tradiție, Statele Unite au avantajul de a se fi deschis, în ultimele decenii, tuturor formelor de discurs produse în lume, tuturor mizelor regionale la nivel continental sau mondial, cu condiția redactării în limba engleză și conform unui set de protocoale care trebuie respectate. Și nu doar atît: intelectualii care predau la universitățile lor produc acum, profesionist, toate formele de discurs despre care am vorbit. E greu să fii american în Franța – în măsura în care rămii american, nu există un loc integrator al „americanului” aici, dar e ușor să fii francez în America: *French theory* spune tot.

Faptul că America – și, prin extensie, tot ce înseamnă spațiu anglo-saxon dotat cu un nivel de trai superior – produce orice discurs de tip intelectual ne priește și nouă, unora care stăm în interstițiul dintre Margine și Centru, fără a fi nici Ceilalți, nici Aceiași. Ne priește pentru că, difuzat de releul american, un discurs cum este cel al „filosofiei africane” ajunge pînă la noi și are de ce să ne pună pe gînduri. În curînd, Editura Idea din Cluj va inaugura o colecție de filosofie africană, în care va fi publicat un filosof senegalez, Souleymane Bachir Diagne, iar la Editura Tact se pregătește traducerea unui volum semnat de filosoful camerunez Achille Mbembe. Cei doi intelectuali și-au publicat cărțile în franceză, dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați: primul

predă la Columbia University, celălalt în Johannesburg. Cărțile lor au fost scrise acolo. Nici în Africa, nici în Franța. Dar nu despre Franța va fi vorba acum, ci despre „filosofia africană” și despre mizele ei care reverberează în ceea ce un intelectual român simte că ar fi „cultura română” contemporană.

Avantajul de a nu fi nici Occidental, nici african mi se pare important. Încerc așadar să evit capcana de a vorbi despre filosofia africană ca despre un discurs pur și simplu *post-colonialist*, de a tematiza alteritatea, de a înșfăca revoluționar uneltele de lucru pe care un Occident tot mai generos cu celălalt i le pune la dispoziție pentru a vorbi despre el însuși (fapt pentru care Achille Mbembe, în *Critica rațiunii negre*, mi se pare mai degrabă previzibil în imagologia pe care o întreprinde). Pe de altă parte, observ în ce măsură gîndirea politică africană a intrat în jocul undelor seismice ale istoriei recente a Europei. De la marxismul dominant al anilor 60, atunci cînd majoritatea coloniilor africane devin independente, rămînînd totodată în aria de influență a fostelor puteri colonizatoare (Anglia și Franța în primul rînd, dar și Belgia, Portugalia, Italia, SUA), la tematica democrației și a drepturilor omului din anii '80, *Africa a urmat Europa*, preluîndu-i revelațiile, greșelile, speranțele și încercînd să le transpună acasă.

Dincolo deci de mizele de import ale colonialismului și marxismului – care continuă să aibă o importanță covîrșitoare, dar care mi se par secătuite acum – cartea lui Diagne pe care am tradus-o pentru Idea, ca și numărul din revista „Critique” pe care același Diagne îl coordonează în august-septembrie 2011 (*A filosofa în Africa*) pun pe o tarabă aparte cîteva idei într-o piață altfel bogată, dar tot mai atomizată și cu produse tot mai perisabile. O să aleg două: perechea cultură orală versus cultură scrisă și problema „etnofilosofiei”.

A trebui să scrii filosofie pentru a o putea vinde ca atare nu e cel mai fericit lucru pentru intelectuali care-și trag rădăcinile din înțeleciunea vorbelor. Mamousse Diagne, un filosof senegalez (care predă chiar la Dakar!) și mai ales Jean-Godefroy Bidima (care predă în State, la Universitatea Tulane din New Orleans) așază oralitatea în centrul gîndirii lor. Exercițiul de a gîndi filosofia ca scenariu dramatic direct legat de o prezență enunțiativă – și nu ca retorică a perenității ale cărei enunțuri se fac odată pentru totdeauna – apare inedit din două puncte de vedere.

Primul ține de importanța ludicului ca tactică de transmitere a unor moralități. În felul acesta, ceea ce trebuie transmis nu sînt doar enunțuri pe care o mașină de copiat și multiplicat le pune la dispoziția oricui și lasă întrebuintărea la latitudinea opțiunii individuale, ci un cadru ritualic și o substanță afectivă fără de care enunțurile respective n-ar mai exista și care le conferă sens. Fie spus în paranteză, oralitatea culturilor africane este cea care le face refractare la teorie. Importanța vocii în această economie discursivă are de ce să facă ecou și pe plaiuri mioritice – unde refuzul „teoriei” este patent de asemenea. Mai mult: tot ceea ce acuză „oierii” la „boieri” – adică acea premodernitate a difuzării cunoașterii ca inițiere în secret și protecție asigurată celui care reușește accesul înăuntru – nu trebuie socotită vină individuală, ci tradiție culturală. „Legea supremă a inițierii este deci cea a secretului, a cunoașterii neîmpărtășite.” („Critique”, no. 771-772, p. 634). Este legea opusă celei luministe, a universalității accesului la cunoaștere. Tensiunea dintre acces interzis și acces liber este una care traversează istoria gândirii și care poate fi discutată prin recursul la stil. Aici, *French theory* ar avea câte ceva de spus, atîta vreme cît, deși demistificatoare, „filosofia” ei este turnată într-un limbaj a cărui descifrare ține de o anume inițiere. Lacan mi se pare exemplul cel mai bun.

Bidima pare mai atent la ceea ce apare iarăși esențial atunci cînd vorbim despre filosofie: caracterul obiectivant al distanței față de propriile practici. Filosoful african nu poate nici să îl imite pur și simplu pe cel occidental, pentru că locul din care vorbește și publicul cărui i se adresează sînt diferite, dar nici să se considere un păstor al asuprașilor negri, pentru că el a ajuns la practici culturale și economice de tip occidental care se cer explicitate (altfel apus, el e negru, dar trăiește ca un alb, predînd filosofie și scriind cărți contra unei remunerații de care africanii nu beneficiază, pentru că aceste practici sînt rare și de import). Nu voi insista asupra figurii filosofului-etnolog, pe care Bidima o găsește la Wittgenstein și care apare astăzi la Bruno Latour, și nu pentru că nu mi se pare esențială pentru oricine face teorie astăzi, în era hipercriticismului post-ideologic. Dar o astfel de discuție nu se poate epuiza într-un paragraf. Observația lui Bidima, „ne lipsește o istorie socială a filosofiei în Africa” (p. 678), este la fel de adevărată pentru România. Și, în continuarea ei, mă opresc asupra unui termen care autorului i se pare, în contextul predominanței unui spațiu public al oralității în Africa, pe nedrept neglijat: *reputația*. Dincolo de tot ceea ce stă scris, o societate ale cărei valori se construiesc din gură-n gură este una pentru care reputația (cea a „opinie”) depășește fapta. Că reputația era importantă în Europa medievală, nu discut acum. Bidima scrie însă că astăzi, în Africa, „anchetele de moralitate” care se poartă în cazul numirii unor persoane în funcții publice înalte reiau practici

judiciare medievale europene. *Fama* este „vorba ne-argumentată și preconceptuală care structurează spațiul public” (686) african, dar cît de importantă rămîne ea pentru spațiul public românesc! Cît de fertilă ar putea fi o discuție despre importanța reputației în spațiul public românesc, discuție care ar porni de la premisa lui Bidima, și anume că acest spațiu public nu este (cu totul) unul occidental. Astfel, pentru un intelectual român, lectura filosofiei africane reprezintă o punere în perspectivă care îi demonstrează că nici el nu este, așa cum poate se crede, un intelectual occidental.

Problema *etnofilosofiei* îmi apare importantă mai ales pentru că regăsesc în ea mizele protocronismului de la noi. Ceea ce se numește „naționalism cultural”, cu termenul filosofului ghanez Kwasi Wiredu apare sub o lumină dublă: pe de o parte, ceea ce cultura africană are specific trebuie păstrat și cunoscut. Superstiția de pildă este o forță, o „agency” fără de care practicile culturale africane pot fi cu greu înțelese. La fel, oralitatea culturilor africane este imposibil de omis atunci cînd încerci să practici „filosofie africană”. Wiredu crede că, pentru a progresa, filosofia africană trebuie să renunțe la superstiții și la preeminența „vorbei” asupra cuvîntului. Ceea ce Wiredu numește „gîndire acritică” trebuie să înceteze să rămînă metadiscursul dominant al culturii africane. Dar, mai tîrziu, același Wiredu recunoaște că este imposibil să faci filosofie africană fără să iei în calcul formele specifice de comunicare și de construcție a valorilor de aici. De fapt, Wiredu împarte discursurile culturale în două niveluri și încearcă să prescrie o adoptare a metadiscursului european de către cel african –, în vreme ce „filosofia africană” tradițională ar rămîne cu statutul de „obiect al cunoașterii”. Obiecte ale cunoașterii ar fi astfel limbile vernaculare (akan, de pildă): această „filosofie lingvistică” mi se pare una dintre cele mai bogate ramuri ale etnofilosofiei practicate „în cunoștință de cauză”. Pentru că, atîta vreme cît filosofia începe cu structura limbii în care se scrie / vorbește, reflecția asupra acesteia poate duce, în studii comparatiste, la puneri în perspectivă inedite a propriilor practici filosofice (faptul că, în akan, de pildă, nu există termenul de „adevăr” în sensul „adevărului general valabil”). Filosofia revine astfel la etnologie, ieșind astfel din cadrele unui universalism „central” (stabilit de greci), pentru a descoperi universale „laterale” care vin să demonstreze această ipoteză cu care lucrăm prea puțin: filosofia nu se termină și nu începe la Atena.

Tacticile de semnificare a discursului oral, elementele unei axiologii construite de către acesta, rețelele de cunoaștere specifice limbilor vernaculare și punerea lor în antiteză cu cele ale paradigmei arabo-greco-romană pe care s-a fundamentat gîndirea occidentală sînt axele unei filosofii în care intelectualul român se va regăsi chiar fără să vrea.