

Filosofia moderna occidentale e colonialismo africano*

Emmanuel Chukwudi Eze

Con “colonialismo” intendiamo l’indescrivibile crisi sproporzionatamente sofferta e sopportata dai popoli africani nel loro tragico incontro con il mondo europeo, dagli inizi del quindicesimo secolo attraverso il diciannovesimo e fino alla prima metà del ventesimo. È questo un periodo segnato dall’orrore e dalla violenza della tratta transatlantica degli schiavi, dall’occupazione imperiale di grossa parte dell’Africa, dall’amministrazione forzata dei suoi popoli e dalle tenaci e durevoli ideologie e pratiche della superiorità culturale europea (etnocentrismo) e della supremazia “razziale” (razzismo). Inutilmente cerchiamo di limitare il periodo coloniale ai “brevi” settant’anni trascorsi tra la Conferenza di Berlino del 1884, che ha ripartito e legittimato l’occupazione europea dell’Africa, e i primi anni ‘60, quando la gran parte dei paesi africani ha raggiunto la decolonizzazione costituzionale¹.

* Emmanuel C. Eze, ‘Modern Western Philosophy and African Colonialism’. In *African Philosophy: An Anthology*. A cura di E.C. Eze, 213-221. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. Traduzione italiana a cura di Claudia Cavaliere.

¹ Ali Mazrui si riferisce a questo punto di vista come alla teoria del

Gli inizi del colonialismo vanno fatti risalire sia alle sporadiche, che alle sistematiche incursioni commerciali marittime in Africa da parte dei cercatori di fortuna europei iniziate nel corso della metà del quindicesimo secolo. Questi interessi commerciali, tanto individuali quanto istituzionali, erano finalizzati all'estrazione e al commercio di oro, avorio e altre risorse naturali e materie grezze, ma si espansero presto all'esportazione di africani di sana costituzione e dei loro bambini come schiavi nelle Americhe e in altre parti del mondo. Erano la ricchezza e il capitale accumulati dai mercanti europei e dalle istituzioni (Barclays, Lloyds ecc.) nella Tratta Triangolare che finanziavano innovazioni tecnologiche nelle armi e nell'equipaggiamento navale. Queste, a loro volta, rendevano possibili successive spedizioni militari su larga scala che infine "pacificavano" i regni africani. La maggior parte di queste compagnie commerciali erano dotate di armate stipendiate e finanziavano, attraverso le tasse, le amministrazioni di governo (europee) dei territori conquistati. L'osservazione di Aijaz Ahmad sulla Gran Bretagna è, sotto questo aspetto, accurata:

innovatori commerciali e avventurieri come Cecil Rhodes in Africa meridionale, Frederick Luggard in Nigeria e Hugh Cholmondeley Delamere in Kenya ebbero ruoli importanti nella successiva colonizzazione inglese del continente africano. Sebbene il governo

colonialismo africano "episodico". Questa teoria sostiene che [l'occupazione] europea dell'Africa sia stata più superficiale che profonda, più transitoria che duratura. Come prova, i suoi teorici argomentano: «Non viene spesso realizzato quanto breve fu il periodo coloniale» e offrono, a mo' di esempio: «quando nacque Jomo Kenyatta, il Kenya non era ancora una colonia della Corona. Kenyatta visse esattamente durante l'intero periodo della dominazione britannica e superò la dominazione britannica di quindici anni». Conclusione: «Se l'intero periodo del colonialismo può venire ridotto alla vita di un singolo individuo, quanto profondo ne fu l'impatto?» (Mazrui 1986, 14). La posizione da me sostenuta, e i miei argomenti, sono contro questa "teoria".

britannico mantenne inizialmente una distanza di sicurezza da questi avventurieri e dai loro discutibili scopi e prassi, più tardi fece propri molti dei loro sogni e ambizioni iniziali per giustificare l'espansione coloniale [...]. E il governo inglese nella maggior parte dei casi garantiva protezione alle compagnie assicurando loro diritti di libero commercio. Infine, il governo fece il passo naturale di insediare un controllo amministrativo e coloniale sulle aree nelle quali le compagnie commerciali britanniche avevano affari².

In relazione all'Africa, dunque, uso il termine "colonialismo" come un concetto a grappolo per indicare le realtà storiche di: (a) le incursioni imperiali europee in Africa, iniziate tra la fine del quindicesimo e l'inizio del sedicesimo secolo e cresciute nell'abnorme tratta transatlantica di schiavi; (b) la conquista violenta e l'occupazione delle varie parti del continente da parte delle diverse forze europee che ebbe luogo tra la fine del diciannovesimo e gli inizi del ventesimo secolo; (c) l'amministrazione forzata di territori e popoli africani che seguì queste conquiste e perdurò fino all'indipendenza degli anni '50 e '60 – e, nel caso di Zimbabwe e Sudafrica, fino agli anni '80 e '90. Tratta di schiavi, conquista, occupazione e amministrazione forzata dei popoli furono tutte parti, in quest'ordine, del dispiegarsi di una storia del colonialismo.

Filosofia, modernità e colonialismo

Il "periodo coloniale" in senso ampio dovrebbe dunque venire a corrispondere, grosso modo, con ciò che Cornel West ha correttamente caratterizzato come "l'Età Europea". Questo, secondo West, è il periodo «tra

² Ahmad 1995, 7. Corsivo dell'autore.

il 1492 e il 1945», un periodo segnato da «progressi europei in materia di trasporto oceanico, produzione agricola, consolidamento statale, burocratizzazione, industrializzazione, urbanizzazione e *dominio imperiale* [che] plasmarono l'emergere del mondo moderno»³. E dal momento in cui dominazione imperiale e coloniale furono, alla radice, elementi costitutivi nella formazione storica delle espressioni economiche, politiche e culturali dell'Età Europea, incluso l'Illuminismo, è imperativo che nello studio della natura e della dinamica della modernità europea si esaminino le produzioni intellettuali e filosofiche del tempo per capire come, in troppi casi, esse giustificassero l'imperialismo e il colonialismo. Significativi aspetti delle filosofie prodotte da Hume, Kant, Hegel e Marx sono stati dimostrati avere origine e risultare comprensibili solo se intesi come sviluppo organico all'interno di più grandi contesti social-storici di colonialismo europeo e dell'idea etnocentrica per la quale l'Europa è *il* modello di umanità, cultura e storia in se stessa. È precisamente questo ri-esame critico delle intenzioni coloniali organiche alla filosofia moderna occidentale ad animare almeno un'ala della contemporanea filosofia africana/Africana. Si tratta di un progetto filosofico adeguatamente colto dall'espressione di Serequeberhan, "la critica dell'eurocentrismo".

In *Africa. Storia di un continente* e nel recente *The African Genius* (così come nelle sue altre numerose pubblicazioni sulla storia africana), Basil Davidson fa notare come i primi incontri ad essere registrati agli inizi del quindicesimo secolo tra europei e regni africani rivelassero notevoli testimonianze di relazioni tra pari: lo scambio di consultazioni diplomatiche era la norma e i fervidi resoconti europei delle prospere e vivaci nazioni

³ West 1993, 5. Corsivo dell'autore.

di Bini, Dahomey, Ashanti ecc. vedevano accostare favorevolmente la loro organizzazione e influenza tra poteri a quelle proprie del papato romano. Ciò nonostante, con lo sviluppo delle piantagioni nelle Americhe e lo slittamento della domanda commerciale da materiale grezzo a manodopera umana, si registrò anche uno slittamento nelle caratterizzazioni letterarie, artistiche e filosofiche europee degli africani. In particolar modo all'interno della filosofia, gli africani vennero identificati come una "razza" sub-umana e congetture sulla natura "selvaggia" e "inferiore" dello "africano" e della "mente africana" si diffusero e si radicarono nei testi dell'*univers de discours* dei pensatori illuministi francesi, inglesi e tedeschi. David Hume, per esempio, che prestò servizio presso l'ufficio coloniale britannico, scrisse nella famosa nota al suo saggio *I caratteri nazionali*:

Sono disposto a sospettare che i ne*ri, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero. Fra di loro, non troviamo né abili artigiani, né arti, né scienze. Al contrario, anche fra i più rozzi e barbari popoli bianchi, come gli antichi germani o i tartari moderni, c'è pur sempre qualcosa che eccelle [...]. Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi [...] se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane⁴.

⁴ Sto citando da una più tarda versione di questa dichiarazione, che riporta correzioni fatte da Hume in risposta alle critiche e obiezioni sollevate contro l'originale da James Beattie (*An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Skepticism*, 1770). Per una discussione dettagliata delle differenze tra la prima e le successive versioni, si vedano le mie note editoriali a Eze 1997 oppure il mio saggio "The Idea of 'Race' in Hume's Social Philosophy and Its Impact on Eighteenth-Century America" [NdT: quest'ultimo saggio

Ciò che è filosoficamente significativo qui, penso, è l'assegnazione di Hume della "differenza" tra europei e africani, "bianchi" e "ne*ri" (*negre*, neri), come una "costante" (leggi: permanente) e "originaria distinzione" stabilita dalla "natura". È questa assegnazione filosofica "naturale" delle differenze razziali che proiettava l'Africano al di fuori della umanità "vera e propria" (leggi: europea). E poiché per i filosofi illuministi l'umanità europea era non solo universale ma addirittura incarnazione di, e coincidente con, l'umanità *in quanto tale*, proiettare l'Africano come essere appartenente ad una specie differente e sub-umana sanciva filosoficamente e antropologicamente lo sfruttamento degli africani in modi barbarici che non erano consentiti verso gli europei.

Queste formulazioni di pregiudizi filosofici contro l'Africa e gli africani (e altri popoli non-europei in genere) venivano facilmente circolate e riciclate tra i filosofi europei moderni, con poca originalità. Nel suo saggio *Delle diverse razze di uomini*, Immanuel Kant ampliava e completava le note fatte su "il Ne*ro" in altre parti (*Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*) con la seguente classifica gerarchica delle differenti "razze".

Ceppo originario: Bianchi dai capelli scuri
 Prima razza: molto bionda (Nord Europa)
 Seconda razza: rosso-rame (America)
 Terza razza: nera (Senegambia)
 Quarta razza: giallo-olivastra (indiani)⁵

risulta tuttora non pubblicato. La traduzione italiana del brano da *I caratteri nazionali* è tratta da Hume 1971. *Opere*, vol. II, Bari: Laterza, 618].

⁵ La più estesa discussione del ruolo che l'idea di "razza" gioca nel pensiero di Kant è probabilmente il mio saggio Eze 1994. Altre valide risorse sono: Neugebauer 1990; Judy 1991 [NdT: la traduzione della classificazione delle razze è tratta da Kant 1995. *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari: Laterza, 86].

Come in Hume, l'assunto dietro a questa disposizione è precisamente il colore della pelle: bianco, nero, rosso, giallo; e il colore di pelle ideale è il "bianco" – il bianco dai capelli scuri, rispetto al quale gli altri sono superiori o inferiori in base a quanto gli si avvicinano. Non è scorretto, quindi, riportare nuovamente la dichiarazione di Kant: «Questo ceffo era nero dalla testa ai piedi, una ragione sufficiente per affermare che ciò che sosteneva era sciocco» come chiara testimonianza del fatto che Kant ascriveva al colore della pelle (bianco o nero) l'evidenza o l'assenza di facoltà razionali (e quindi umane). Ma quando egli ha bisogno di giustificare la sua dichiarazione e le sue posizioni sulla questione, egli si appella direttamente alla già citata nota di Hume⁶.

Se il commercio e le pratiche di schiavitù transatlantica erano, dal punto di vista filosofico, minuziosamente costruite sulla supposta sub-umanità della "razza" africana, la pratica del colonialismo veniva parallelamente asserita sulla base del diniego metafisico della storicità dell'esistenza africana. In nessun luogo questa linea di pensiero moderna è tanto evidente quanto nei trattati hegeliani gemelli: *Lezioni sulla filosofia della storia* e *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Nel primo, Hegel colloca l'Africa *al di fuori* della Storia, come l'assoluto e a-storico movimento iniziale dello Spirito. Di conseguenza, gli africani sono dipinti come incapaci di pensiero razionale o condotta morale. Essi dunque non hanno leggi, né religione o ordine politico. L'Africa, in termini di umano, è secondo Hegel una terra

⁶ Con le parole di Kant: «Il signor Hume sfida chiunque a trovare un solo esempio di ne*ro dotato di talenti e afferma che, tra centomila negri che vengono deportati dai loro ad altri paesi [...] non se ne è mai trovato uno che sia emerso in modo significativo nell'arte o nella scienza [...]. Così sostanziale è la differenza tra queste due stirpi umane da essere tanto grande quanto la differenza di colore» (Kant 1989, 134).

desolata popolata da “assenza di diritto”, “feticismo” e “cannibalismo” – una terra in attesa di soldati e missionari europei che la conquistino e impongano “ordine” e “moralità”⁷. Per Hegel, gli Africani *meritavano* di venire schiavizzati. Inoltre, argomentava Hegel, la schiavitù sotto gli europei era di beneficio *agli africani*, in quanto provvedeva loro di “educazione” morale! Di conseguenza, il colonialismo era un beneficio anche per l’Africa nella misura in cui l’Europa la disseminava con la sua ragione, etica, cultura e altro ancora, storicizzandola.

Sebbene egli fosse già discretamente consapevole del fenomeno coloniale nella *Filosofia della storia*⁸, è solo nella *Filosofia del diritto* che Hegel espone in modo elaborato

⁷ Nel giro di poche pagine della *Filosofia della storia*, Hegel ha utilizzato i seguenti termini per descrivere i popoli africani: “selvatichezza e sfrenatezza”, “ferocia barbara”, “orde spaventose”, “barbarie”, “uomo-animale”, “l’esser selvaggio e privo di diritto”, “primitivo”, “animalità”, “la più terribile manifestazione della natura umana”, “confusione selvaggia” e “Spirito non storico e non sviluppato”. Uno studente del primo anno della Bucknell, Sean Gray, che ha studiato questo linguaggio come parte di un compito per il mio corso “Hegel, la modernità e il mondo africano”, ha detto questo: “Questo linguaggio [di Hegel] è essenzialmente polemico e tenta di shockare il lettore invitandolo a seguire ciò che dice. Queste parole compaiono ben prima che Hegel fornisca specifiche descrizioni di un qualunque popolo africano. Formulando un linguaggio tanto eccessivo precocemente nel testo, il lettore è psicologicamente orientato ad aspettarsi il peggio e dunque non verrà sconvolto da alcuna fantasia o esagerazione sull’Africa Hegel scelga di apportare” (Sean Gray, “The Notions of Barbarism and Savagery in Hegel’s Treatment of Africa”). La letteratura critica sulle idee di Hegel sull’Africa include Serequeberhan 1989; Bernasconi 1998. Ho preso in considerazione la *Filosofia della storia* e la *Filosofia del diritto* di Hegel anche nel secondo capitolo della mia tesi di dottorato (Eze 1993) e approfondirò questo studio in un volume in preparazione per Blackwell (Eze 1997).

⁸ Hegel, per esempio, scrive nello stesso volume che “I liberi stati nord-americani furono...colonizzati completamente da Europei” (Hegel 2003, 74). [NdT: l’edizione dalla quale cita Eze è Hegel, G.W.F. 1975. *Lectures on the Philosophy of the World History*. Traduzione di H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 167].

le strutture teoretiche che giustificano direttamente e al contempo spiegano il colonialismo come logica inevitabile dello Spirito dispiegantesi nella storia (europea). Sviluppando le strutture metafisiche esposte nella *Logica* e nella *Filosofia della storia*, nella *Filosofia del diritto* Hegel spiega accuratamente e scrupolosamente perché e come la moderna organizzazione dello stato e dell'economia capitalisti in Europa conducano necessariamente a imperialismo e colonialismo.

Per Hegel, l'espansione imperiale e coloniale dell'Europa è lo sbocco necessario e *logico* per risolvere il problema della povertà inerente al capitalismo. Quando la divisione capitalista di lavoro e commercio, intesa a soddisfare il "sistema dei bisogni" di una società civile, genera allo stesso tempo una classe di poveri e di segmenti emarginati di popolazione, ci sono, per Hegel, solo due modi per risolvere questa contraddizione. La prima opzione è il welfare, mentre la seconda è la generazione di più posti di lavoro. Le conseguenze di entrambe le opzioni, tuttavia, violano quelli che Hegel considerava i principi basilari della società civile. Il welfare depriva l'individuo (il povero) di iniziativa e rispetto di sé e indipendenza, mentre il secondo – la creazione di più lavori – secondo Hegel, causerebbe una sovrapproduzione di beni e servizi in rapporto al mercato disponibile. Questo è il modo in cui Hegel dipinge lo scenario:

Se alla classe più ricca viene imposto il carico diretto [ad esempio attraverso le tasse - *aggiunta dell'autore*], o se in altra proprietà pubblica fossero disponibili i mezzi diretti [...] per mantenere la massa che si avvia alla povertà nella situazione del suo ordinario modo di vita, in tal caso la sussistenza dei bisognosi verrebbe assicurata senza esser mediata dal lavoro – ciò che sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno

alla loro autonomia e al loro onore –, oppure se essa venisse mediata dal lavoro (dall'occasione per questo), verrebbe accresciuto il volume delle produzioni, nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male [...]. Vien qui in evidenza che malgrado l'eccesso della ricchezza la società civile non è ricca abbastanza, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe⁹.

Allo scopo, perciò, di risolvere il problema della povertà della “plebe” risultante dalla iniqua distribuzione di ricchezza intrinseca alle moderne società capitaliste europee, la soluzione, raccomanda Hegel, è la generazione di maggiore ricchezza per l'Europa dal di fuori dell'Europa, attraverso l'espansione del mercato di destinazione dei beni europei così come attraverso le espansioni coloniali e colonialiste. Da povertà e bisogno di mercato, dice Hegel,

[la società europea capitalista “matura” – *aggiunta dell'autore*] viene spinta oltre sé [...] per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza fuori di essa in altri popoli, che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria ecc.¹⁰

Le espansioni coloniali e capitaliste sono dunque una necessità logica per la realizzazione dell'Idea europea ovviamente universale, ed etichettando i territori e i popoli non-europei come “arretrati” nella “industria” essi diventano prede legittime delle attività coloniali e colonialiste. Secondo Hegel: «Tutte le nazioni grandi [...] si affollano verso il mare», perché

⁹ Hegel 1999, 188 [NdT: L'edizione originale dalla quale Eze trae questa e le seguenti citazioni è Hegel G.W.F. 1967. *Philosophy of Right*. Tradotto da Knox, T.M. Oxford: Oxford University Press].

¹⁰ Hegel 1999, 189.

[il mare] *offre anche il mezzo della colonizzazione*, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura, e grazie alla quale essa procura vuoi a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, vuoi a se stessa con ciò una nuova domanda e un nuovo campo della sua laboriosità¹¹.

Nell'articolare questo assalto dell'Europa a ricchezza e territori presso altre lande, Hegel non solleva alcun dubbio etico o considerazione morale precisamente perché, oltre a Hume e Kant, egli stesso ha designato l'Africano come sub-umano: l'Africano manca della ragione e dunque di contenuto morale ed etico. Questo status "naturale" dell'Africano filosoficamente articolato preclude automaticamente la possibilità che la relazione tra Europa e Africa, europei e africani, colonizzatori e colonizzati, possa essere governata o regolata da qualunque sorta di legge o etica. Con le parole di Hegel:

Dalla medesima determinazione consegue che nazioni civilizzate [l'Europa – *aggiunta dell'autore*] considerino e trattino altre [gli africani, per esempio – *aggiunta dell'autore*] come barbari, con la coscienza di un diritto diseguale, e la loro autonomia come qualcosa di formale¹².

È chiaro, dunque, che in nessun luogo la diretta intersezione di interessi filosofici ed economico-politici nella denigrazione e nello sfruttamento degli africani da parte europea è così evidente e spudorata come in Hegel. Poiché l'Africa, per Hegel, «è la terra dell'oro, concentrata dentro di sé», il continente e i suoi popoli diventano, al contempo, un'isola del tesoro e una *terra nulla*, un territorio vergine traboccante di grezzo materiale naturale e umano

¹¹ Hegel 1999, 190. Corsivo dell'autore.

¹² Hegel 1999, 269.

che attende l'Europa per essere sfruttato e trasformato in piccole repliche di territori europei¹³.

È sulla base di buone ragioni, dunque, che la “critica all'Eurocentrismo” è diventata un momento significativo, sebbene “negativo”, della pratica della filosofia africana¹⁴. Perché è con l'autorità di Hume, Kant, Hegel e Marx alle loro spalle, e con la perdurante immagine dell'“Africano” come “nero”, “selvaggio”, “primitivo” e così via, unitamente a ben articolati interessi politici ed economici coloniali, che gli antropologi europei del diciannovesimo e ventesimo secolo sono piombati sull'Africa. E *quelle surprise!* I vari Lévy-Bruhl e Evans-Pritchard riportano che “la mente africana” è “prelogica”, “mistica” e “irrazionale”. Queste produzioni antropologiche, spesso commissionate dopo l'invasione militare di un territorio africano o dopo una ribellione contro i poteri europei occupanti¹⁵, erano pensate per fornire alle amministrazioni europee e ai lavoratori missionario-culturali informazioni sui “primitivi” che garantissero tanto un'efficiente amministrazione, quanto una conoscenza della “mentalità africana” tale per cui,

¹³ Come sappiamo, successivi grandi filosofi europei re-inscrissero queste intenzioni colonialiste hegeliane sull'Africa all'interno dei loro propri sistemi filosofici. Edward Said ha fatto notare in Said 1978 che, sebbene Marx possa aver “capovolto Hegel sulla propria testa”, le sue visioni sulla colonizzazione europea di India e Africa non erano affatto diverse.

¹⁴ Si tratta, tuttavia, di un momento “negativo” solo contingentemente. Positivamente, è un modo per sbloccare la coscienza filosofica africana oscurata da scritti eurocentrici e razzisti, un modo di criticare che rifiuta le parti nocive delle tradizioni filosofiche che ereditiamo ambigualmente dalla modernità europea, riconoscendo al contempo in esse elementi umani e umanizzanti che possono parlare anche attraverso (diverse) culture e con meno sfruttamento, meno razzismo e meno etnocentrismo.

¹⁵ Rimando all'eccellente Asad 1973 e ad alcuni saggi contenuti in Achebe 1988.

demonizzando e reprimendo nello stesso tempo le pratiche africane, i “superiori” valori e attitudini europei potessero venire efficacemente inculcati nella loro coscienza. Dalle trasformazioni delle economie e politiche africane alla religione e agli istituti educativi, il fine era massimizzare il profitto europeo, assicurare la dominazione e la soggezione totale del territorio coloniale alla metropoli e riprodurre l’Europa e i valori Europei non solo nelle vite materiali, ma anche nelle espressioni culturali e spirituali dell’Africano.

Filosofia africana come pratica anticoloniale

(a) È all’interno del contesto coloniale che dobbiamo sondare il significato di un libro il quale, più di ogni altro ha influenzato, a livello del continente, lo sviluppo e l’auto-comprensione della storia della filosofia africana del ventesimo secolo. Sto parlando di *Filosofia Bantu* (1945) di padre Placide Tempels. Come asserito dall’autore, scopo del libro è quello di servire da manuale sulla “filosofia” indigena africana per il colonialista europeo. Secondo la tesi del libro, gli europei dovevano comprendere le visioni del mondo e i sistemi di credenze africani affinché il messaggio missionario e i progetti “civilizzanti” potessero insediarsi nei nodi vitali delle strutture della fede e dell’interiorità esistenziale degli africani. Così la colonizzazione poteva avere successo, e avere successo in modo auto-rigenerantesi. Il lavoro di Tempels è dunque prevalentemente un’esposizione dei sistemi ontologici dei Baluba, un gruppo etnico nello Zaire presso cui Tempels, un missionario belga, lavorò molti anni. Tempels era convinto che l’ontologia Baluba fondasse e regolasse l’esistenza quotidiana etica, politica ed economica degli africani. Per elevare l’esistenza “pagana” dell’Africano

alla “civilizzazione”, si doveva lavorare su questo sistema ontologico che fonda la soggettività dei Bantu.

Ma l’esplosiva rilevanza storica del lavoro di Tempels non è necessariamente collocata nelle sue intenzioni. È collocata altrove: nel titolo del libro, e specificatamente nell’uso esplicito da parte dell’autore del termine “filosofia” per caratterizzare un prodotto intellettuale associato all’Africano. Laddove gli antropologi parlavano di “mentalità da selvaggi” o “pensiero primitivo”, Tempels parlava di *filosofia*, e poiché la filosofia, per una mente occidentale, è un termine onorifico che simbolizza il più alto esercizio della facoltà della ragione, il titolo del libro consisteva nell’ammissione dell’esistenza di una filosofia africana, di una ragione africana, e dunque – seguendo la logica logocentrica europea – di un’umanità africana. Questa nozione contrastava apertamente l’intero edificio intellettuale di schiavitù e colonialismo costruito precisamente sulla negazione di questa possibilità.

Il libro di Tempels, dunque, divenne involontariamente fruttuosamente ambiguo. L’autore lo intendeva come “manuale” per il lavoratore missionario-culturale: un appello all’amministratore colonialista europeo o al missionario a comprendere e rispettare la “filosofia” e la cultura africane affinché la missione “civilizzatrice” avesse successo. Ma l’ambigua combinazione di “filosofia” come implicito sistema ontologico che origina e sostiene una comune visione africana del mondo e l’onorifica nozione di “filosofia” in occidente come la più alta conquista (umana) razionale non erano indifferenti all’intelligenza africana occupata in progetti anticoloniali. Il libro di Tempels per loro faceva collassare l’impalcatura ideologica che supportava e sosteneva razzismo e colonialismo, e il

libro divenne per questi africani un manuale di rivolta culturale e politica¹⁶.

Con la “scoperta” della filosofia Bantu in Africa e l’emergere del rinascimento di Harlem negli Stati Uniti – con i suoi filosofi e intellettuali: Alain Locke, Claude McKay, W.E.B. DuBois e altri – dove gli africani della Diaspora erano già impegnati nella critica del colonialismo africano e del razzismo del Nuovo Mondo, nacque un terzo momento nella storia della filosofia africana: la *Négritude*¹⁷. In quanto movimento letterario, artistico

¹⁶ Non fu solo che molto più tardi che filosofi africani come Aimé Césaire (1972) e Frantz Fanon iniziarono a puntare esplicitamente e pubblicamente l’attenzione critico-negativa sulle intenzioni colonialiste e ideologiche della *Filosofia bantu* di Tempels. L’immediata e più comune risposta fu simile a quella di Alexis Kagame e alcune altre ora identificate nelle scuole “etno-filosofiche”: essi revisionarono ed espansero ma di fatto continuarono l’orientamento metodologico di Tempels, ovvero la documentazione e l’analisi dell’evidenza di pensiero filosofico nelle lingue africane e nelle tradizioni non scritte di vari popoli d’Africa.

¹⁷ Non intendo fare di Tempels o dei tre “momenti” qui discussi l’inizio assoluto della pratica filosofica africana. Oltre alle produzioni filosofiche nelle tradizioni “orali” (per esempio il Corpus “Ifa” [o “Afa”] tra gli Yoruba e gli Igbo dell’Africa occidentale), esistono raccolte di lavori filosofici antischiavistici e anticoloniali che risalgono al sedicesimo secolo. Nel continente, l’ermeneutica razionale dell’abissino Zera Yacob (1599-1692), per esempio, aveva a che fare con il problema della natura della ragione e della fede nel contesto dell’acuta crisi dell’integrità culturale e politica abissina “nel confronto con il lavoro sovversivo dei missionari gesuiti e del cattolicesimo aggressivo” (Serequeberhan 1994, 18). Nel contesto della diaspora, nel 1732, William Amo, nativo di una piccola cittadina dell’attuale Ghana, ricevette a 27 anni l’equivalente di ciò che è oggi il titolo di dottore in filosofia dall’università di Wittenberg. Egli insegnò nelle università di Halle e Jena e, oltre a lavori di epistemologia e psicologia filosofica tuttora esistenti, scrisse e forse pubblicò anche un trattato perduto intitolato *Sulla libertà degli africani in Europa*. Amo fece ritorno in Ghana nel 1747 e visse il resto della sua vita da eremita (la data della morte è sconosciuta). Similmente, l’autobiografia del gentiluomo Igbo Oludah Equiano, sebbene scritta dal punto di vista del suo coinvolgimento nei movimenti abolizionisti inglesi del diciottesimo e diciannovesimo secolo,

e filosofico originatosi a Parigi da studenti africani e afrocaribici, la Négritude, attraverso Aimé Césaire e Leopold Sedar Senghor, trovava nella *Filosofia Bantu* e nelle antropologie pluraliste di Frobenius, Herskovits e Delafosse, così come nei movimenti culturali del rinascimento di Harlem, nuove energie e risorse per una lotta perdurante contro la denigrazione e la corruzione europea degli africani, in Africa ed Europa. L'idea di una "filosofia africana" come terreno d'indagine ha così le sue radici contemporanee nello sforzo dei pensatori africani di combattere lo sfruttamento politico ed economico e di esaminare, valutare e contestare le identità a loro imposte dagli europei. Le rivendicazioni e contro-rivendicazioni, giustificazioni e alienazioni che caratterizzano tali proteste e contestazioni storiche e concettuali segnano indelebilmente la disciplina della filosofia africana.

(b) Un importante e perdurante dilemma per la filosofia africana è, dunque, il suo tentativo di

è un'eccellente testimonianza del pensiero sociopolitico razzista e colonialista degli Europei sull'Africa nell'Europa moderna. Gli esempi di Amo ed Equiano sono solo una spia di quanto presente nell'imprescindibile Harris 1983, che narra l'enorme ampiezza della produttività filosofica tra gli afroamericani dagli inizi del nostro secolo. Oggi, come sappiamo, uomini e donne di cultura africani e soggetti della Diaspora africana come Chinua Achebe, Wole Soyinka, Toni Morrison, Cheick Amidou-Kane, ecc. – oltre agli sforzi di coloro la cui vocazione professionale è più strettamente "filosofia" – stanno producendo risorse letterarie di insuperabile profondità filosofica che articolano e narrano potentemente le nostre esperienze contemporanee. Infine, dovremmo menzionare specificatamente i numerosi tentativi di successo di Osabutey (1936), G. James (1954), Diop (1974), Henry Olela (1980), Onyenwuenyi (1994), Th. Obenga (1973; 1990) e Martin Bernal (1991) di (ri)scrivere le origini africane della filosofia greca ed europea. Al di là delle forti funzioni ideologiche di *alcuni* di questi lavori, altri sono antidoti fondamentali alle insensatezze razziste che troppo a lungo sono state declamate riguardo ad un supposto "miracolo greco" a-storico, come modo per marginalizzare o sopprimere i contributi africani e semitici alla filosofia antica.

comprendere e articolare l'esperienza africana della "età Europea". Come, viene chiesto, la stessa modernità e illuminismo europei che promuovevano "preziosi ideali come la dignità delle persone" e la "democrazia" poterono essere così intimamente ed inestricabilmente coinvolti nella schiavitù e nei progetti coloniali?

Confrontandosi con questa duplicità al cuore della modernità europea – la sottoscrizione a ideali di umanità e democrazia universali da una parte, e la soggiogazione imperiale e coloniale di popoli non europei e il razzismo dall'altra – alcuni critici sono soddisfatti ad attribuire le contraddizioni, come suggerisce Cornel West, ad un'inevitabile «discrepanza tra genuina retorica e realtà vissuta», tra «scintillanti principi e vere pratiche»¹⁸. Abiola Irele, per esempio, riconoscendo al contempo che «molti sono stati traditi [...] dagli ideali illuministi di ragione universale ed equità universale [...] dalla differenza tra la parola e i fatti», raccomanda di "separare" l'ideale dal reale, aggrappandosi ad uno e rigettando l'altro. Secondo Irele:

Gli africani hanno sofferto enormemente degli insulti spregiati dell'Illuminismo. Io credo che dobbiamo separare gli ideali di ragione universale e uguaglianza dalla loro realizzazione storica. Dobbiamo, in qualche modo, credere alla storia e non al narratore, perché per quanto il messaggero sia corrotto, il messaggio non deve esserlo¹⁹.

Ma come si possono, anche solo concettualmente, separare chiaramente gli "ideali" della modernità europea, l'Età Europea, dalla sua concretezza o "realizzazione storica"? Le idee dei filosofi europei su "umanità" e "libertà" erano pure e "genuine" e perfette

¹⁸ West 1993, 6.

¹⁹ Irele 1995, 296.

come questo argomento assume – nel qual caso le imperfezioni (razzismo, colonialismo ecc.) emersero solo nella “realizzazione”? Non è evidente che queste “imperfezioni” erano concettualizzate come integranti e costitutive della logica di una modernità capitalista, etnocentrica e razzista?

L’esortazione di Irele per la quale «dobbiamo separare gli ideali [europei] di ragione universale» da un’imperfetta «realizzazione storica» crea una falsa dicotomia che può portare a fraintendere che possiamo separare chiaramente lo “ideale” dal “reale” (la storia dal narratore, il messaggio dal messaggero ecc.). Come sappiamo che cosa costituisce l’“ideale” al di là del modo in cui e attraverso cui era ed è stato praticato? Inoltre, parlare di ideali o idee come di schemi o modelli universalmente neutrali che realizziamo storicamente in modo più o meno perfetto oscura il fatto che questi ideali e idee e modelli sono da sempre parte integrante di, ovvero da sempre fusi con, pratiche e intenzioni storiche delle quali gli ideali sono costituiti in primo luogo – e giudicati degni di venire perseguiti. Gli ideali non hanno significato in un vuoto storico.

È più appropriato, io credo, considerare l’esperienza africana della “Età Europea” come il *costo* della modernità occidentale. Questa idea di “costo”, introdotta ma non sviluppata dall’Occidente, è dunque da intendersi letteralmente come qualcosa che aveva da essere *sacrificato* per ottenere e perseguire i vari “ordine”, “progresso”, “cultura”, “civilizzazione”, ecc. della modernità europea. *Negando* l’Africa, l’Europa era in grado di porre e rappresentare se stessa e la sua storicità contingente come la cultura ideale, l’umanità ideale e la storia ideale. Mentre la “ragione”, l’“umanità” e la “luce” rimasero in Europa, la “irrazionalità”, la “selvatichezza” e la “oscurità”

venivano convenientemente – e forse inconsciamente – proiettate sull’Africa, il Grande, Cattivo e Primordiale Male, il “continente nero”. La stessa condizione di possibilità della modernità europea in quanto Idea fu l’esplicita negazione metafisica ed esclusione teoretica dell’Africa e dell’Africano, congelati archetipicamente come “selvaggi” e “primitivi”.

Per avere una comprensione generale della funzione storica di questa “Africa” nell’immaginario europeo, non si ha che da studiare approfonditamente i lavori più recenti di V.Y. Mudimbe: *L’invenzione dell’Africa* e il successivo *The Idea of Africa*²⁰. Ma per apprezzare la sua continua profondità e perduranza all’interno della filosofia europea professionale, si possono indicare semplicemente i lavori di coloro che declamano di essere i più radicali critici della modernità, per esempio Martin Heidegger o il filosofo critico-riformista della modernità europea Jürgen Habermas. A questo scopo, si considerino i recentissimi commenti di Heidegger: “Anche la natura, quella animata come quella inanimata, ha la sua storia. Come facciamo però a dire che i Bantu siano fuori dalla storia? [...] O forse terra, piante e animali non hanno affatto storia? Per quanto sia incontestabile che qualcosa che trascorre non appena è trascorso faccia parte del passato, tuttavia non tutto quel che trascorre e fa parte del passato deve entrare nella storia”²¹. Oppure le fantasiose tipologie di Africa e

²⁰ Mudimbe 2017 e Mudimbe 1994.

²¹ Heidegger prosegue illustrando la sua affermazione con il seguente esempio: “Che ne è delle rotazioni dell’elica? L’elica potrebbe ruotare per giorni interi, senza che con questo ruotare accada propriamente nulla. Se però l’aereo porta il *Führer* da Monaco a Venezia per incontrare Mussolini, allora accade storia” (Heidegger 1998, 119-20). Speriamo che questo aereo possa fare un viaggio di ritorno per Abacha, Mobutu, Idi Amin e l’imperatore Bokassa – così che la “storia” si “compia” finalmente! [NDT: l’A. non riporta l’origine della citazione. L’ho rintracciata in GA38, *Logik als Die Frage Nach dem Wesen der*

la visione del mondo africana di Habermas nel suo *Teoria dell'agire comunicativo*²² in due volumi. Gli scopi e le intenzioni, le questioni e i problemi che preoccupano la filosofia africana del ventesimo secolo sono perseguiti attraverso un singolare e incisivo modello occidentale di uomo.

Quando la filosofia occidentale parla di “ragione”, essa non parla semplicemente di “scienza” e “conoscenza” e “metodo” e “critica” o addirittura “pensiero”. In e attraverso questi codici è la stessa questione dello “anthropos”, dell’umano, ad essere fondamentale in gioco, in quanto questioni di conoscenza e identità, di logos e di anthropos stanno sempre insieme. È all’interno di questa cornice dell’*anthropos* come *logikos*, dell’intreccio di umana comprensione e comprensione dell’umano, che gli europei hanno introdotto originariamente la nozione di *differenza di specie* tra loro stessi e gli africani come modo per giustificare l’indicibile sfruttamento e denigrazione di questi ultimi.

La filosofia e il (post)coloniale

La filosofia africana opera all’ombra di questo sfruttamento e denigrazione dell’umanità africana che ancora devono finire. Essa sfida la lunga storia di esclusione dell’Africa o, per meglio dire, la sua inclusione come

Sprache, tradotta in italiano in Heidegger 1998, dalla quale ho tratto la traduzione. Il brano riportato dall’A. non corrisponde pienamente all’originale, segno che sta probabilmente citando a memoria. Lo riporto: “Nature has its history. But then *Negroes* would also have history. Or does Nature then have no history? It can enter into the past as something transitory, but not everything that fades away enters into history”].

²² Rimando specialmente ai primi capitoli del volume I, intitolati *Reason and the Rationalization of Society* (Habermas 1984).

“altro” negativo della ragione e del mondo occidentale nelle maggiori tradizioni filosofiche moderne occidentali. E poiché è questo un compito in corso, così come alla luce di molti altri fattori non estranei alla natura coloniale e neocoloniale della relazione dell’occidente all’Africa, il “post” della filosofia africana “postcoloniale” deve venire scritto barrato o, più convenientemente, tra parentesi. Scrivere il “post” del postcoloniale barrato o tra parentesi serve come segnale e indicatore dei sogni non realizzati delle conquiste di indipendenza degli anni ‘60.

Esso sottolinea anche la natura paradossale e produttivamente “decostruttiva” di un lavoro critico filosofico (post)coloniale consapevole di sé. Riportando un significativo passaggio da Gayatri Spivak:

Il postcolonialismo – l’eredità dell’imperialismo nel resto del globo – è una tesi decostruttiva. In questo senso: quelli di noi provenienti da paesi prima colonizzati sono in grado di comunicare l’un l’altro e con le metropoli per scambiare e costruire società e transnazionalità perché abbiamo avuto accesso alla cultura imperialista. Dovremmo dunque assegnare a quella cultura, per dirla con il filosofo etico Bernard Williams, una misura di “fortuna morale”? Credo non ci siano dubbi sul fatto che la risposta sia “no”. Questo “no” impossibile ad una struttura che si critica, ma dentro alla quale al contempo si inabita intimamente, è la posizione filosofica decostruttivista, e l’attuale qui e ora del “postcolonialismo” ne è un’istanziamento¹.

Il “no” impossibile” di Spivak conferma ciò che ho sempre saputo dalla sempreverde verità del proverbio Igbo: *Okuko bere na ngugu na-azo isi, na-azokwa odu*. Come la proverbiale gallina Igbo su una corda, che deve tenere in considerazione sia la testa che la coda, sfiduciosa di una visione unidimensionale, il “(post)coloniale” in

¹ Spivak 1993.

filosofia è anch'esso un luogo di pericolosa potenza, e, in quanto progetto critico, deve necessariamente restare un progetto a doppia indicazione².

Sappiamo che i primi africani in America ed Europa erano in gran parte deportati forzatamente attraverso la schiavitù, e che la generazione successiva, venuta dopo l'abolizione della tratta di schiavi, ha imparato abbondantemente le vie dell'occidente in preparazione alle rivoluzioni che si sarebbero cristallizzate nelle decolonizzazioni costituzionali (Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Senghor, ecc). Oggi, tuttavia, per la prima volta nella storia gli africani raggiungono l'Europa e l'America alla ricerca – ironicamente – di un posto dove trovare rifugio, un rifugio sempre precario a causa del razzismo e delle leggi d'immigrazione discriminatorie. Questo triste e ironico sviluppo recente risulta dal fatto che la transizione dell'Africa da colonia a moltitudine di stati nazionali non è riuscita a tradursi in libertà. Un commentatore ha asserito recentemente:

L'oppressiva configurazione di classe incarnata dal colonialismo, nell'essenza, rimane intatta, in quanto la presenza coloniale diretta è stata efficacemente rimpiazzata da cloni indigeni. Non solo il conflitto prosegue, in parte in virtù delle modalità presuntuose in cui è avvenuto il ritiro coloniale, ma la repressione ha fatto ritorno e l'opposizione politica è stata di nuovo condannata, spesso con una crudezza e brutalità pari alla barbarie del colonialismo.³

Con migrazioni e instabilità come elementi onnipresenti nella storia dell'Africa moderna, la filosofia

² Outlaw 1996 è una tesi elaborata sull'argomento; Serequeberhan 1994 e Cabral 1973 sono esemplari nel lavorare con "strumenti" coloniali per smantellare l'edificio costruito dal colonialismo, nella direzione di un rinnovato senso di umanità e valori nell'ordine sociale.

³ Oguiibe 1994, xiv-xv.

africana/Africana deve trovare modi per rendere sensate e per discutere le molteplicità e i pluralismi di queste esperienze storiche “africane”.

“L’esperienza africana”, tuttavia, non è mai stata davvero un monolite, né in Africa, né al di fuori. Da Amo a Nkrumah fino a Dubois, da Equiano a Locke fino a Senghor, gli africani moderni, sia nel continente che diasporizzati, trovarono un “linguaggio” – largamente basato sulla loro consapevolezza di una relazione intricata alla storia dell’occidente moderno e alla loro oggettificazione e reificazione da parte di questo stesso occidente, e così hanno da sempre combattuto individualmente e collettivamente contro le tendenze oppressive all’interno della cultura capitalistica europea, e contro le illegittime strutture coloniali che smantellano le iniziative africane sul continente.

Bibliografia

- Achebe, C. 1988. *Hopes and Impediments*. New York: Doubleday.
- Ahmad, A. 1995. ‘The Politics of Literary Postcoloniality’, *Race and Class*, vol. 36, 3.
- Asad, T. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- Bernasconi, R. 1998. Hegel at the Court of the Ashanti. In Barnett, S. (ed.), *Hegel After Derrida*. Routledge, 41-63.
- Cabral, A. 1973, *Return to the Source: Selected Speeches of Amílcar Cabral*, edited by Africa Information Service, New York, Monthly Review Press.
- Césaire, A. 1972. *Discours on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Eze, E.C. 1993. “Rationality and the debates about African philosophy”. ETD Collection for Fordham University.

- (Ed.) (1997). *Race and the Enlightenment: A Reader*. Blackwell.
- 1994. “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology” in Faull, K. ed., *Anthropology and the German Enlightenment*, London: Bucknell and Associated University Presses.
- Harris, L. 1983. *Philosophy Born of Struggle*. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt.
- Habermas, J. 1984. *Theory of Communicative Action*, tradotto da McCarthy, T. Boston: Beacon Press.
- Hegel, G.W.F. 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza.
- 2003, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari: Laterza.
- Heidegger, M. 1998. *Logica e Linguaggio*. Traduzione e curatela di Ugazio, U., Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Irele, A. 1995. “Contemporary Thought in French Speaking Africa” in Moseley, A. ed., *African Philosophy: Selected Readings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Judy, R. 1991. “Kant and the Negro”. *Surfaces*, vol. 1. <https://www.erudit.org/en/journals/surfaces/1991-v1-surfaces04926/1065256ar/>
- Kant, I., 1989. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Milano: Bur, p. 134.
- Mazrui, A. 1986. *The African: A Triple Heritage*, Boston: Little, Brown and Company.
- Mudimbe, V.Y. 2017. *L’invenzione dell’Africa*, Milano: Meltemi.
- 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Neugabauer, C., 1990. “The Racism of Kant and Hegel” in Oruka, O. ed., *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. New York: Brill, 259-72.
- Oguibe, O. 1994 ed., *Sojourners: New Writings by Africans*

- in Britain*. London: Africa Refugee Publishing Collective.
- Outlaw, L. 1996, "African "Philosophy"? Deconstructive and Reconstructive Challenges" in *On Race and Philosophy*, New York: Routledge.
- Serequeberhan, T. 1989. "The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right" in *International Philosophical Quarterly*, vol. no. 3, Sept. 29.
- . 1994, *The Hermeneutics of African Philosophy*. New York: Routledge.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Spivak, G. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Tempels, P. (1945). *Bantu Philosophy*.
- West, C., 1993. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.