
Kwasi Wiredu

LA NECESSITÀ DI UNA DECOLONIZZAZIONE CONCETTUALE NELLA FILOSOFIA AFRICANA

Nel giugno 1980, in occasione della conferenza dell'UNESCO a Nairobi su "Insegnamento e ricerca in filosofia in Africa", difesi un programma di decolonizzazione concettuale nella filosofia africana¹. Scrivo ora con un senso di urgenza ancora maggiore, vedendo che il decennio trascorso non sembra aver apportato alcun indizio di una realizzazione capillare di questa necessità. Per decolonizzazione concettuale intendo due operazioni complementari. In senso negativo: evitare l'assimilazione senza verifiche nel nostro pensiero (vale a dire nel pensiero dei filosofi africani contemporanei) di schemi concettuali fissati nelle tradizioni filosofiche straniere che hanno avuto un impatto sulla vita e sul pensiero africani, oppure ribaltare tali schemi con consapevolezza concettuale critica. In senso positivo: nelle nostre meditazioni filosofiche sfruttare al massimo, pur con la dovuta prudenza, le risorse dei nostri schemi concettuali originari, anche in settori altamente specialistici della filosofia contemporanea. L'aspetto negativo è ovviamente il rovescio di quello positivo ma lo menziono per primo, perché la necessità di decolonizzazione si è imposta innanzitutto a causa della sovrapposizione storica di categorie di pensiero straniere sui sistemi di pensiero africani, provocata dal colonialismo. Questa sovrapposizione si è attuata attraverso tre canali principali. Il primo è il linguaggio, in quanto la nostra formazione filosofica è stata effettuata generalmente con la mediazione di lingue straniere, le lingue dei nostri colonizzatori. È questa la condizione fondamentale della colonizzazione mentale, la più sottile, pervasiva e ingestibile. Benché più platealmente evidenti, anche gli altri due canali sono stati tuttavia altrettanto insidiosi. Mi riferisco qui alla religione e alla politica. Per loro tramite ci sono state trasmesse come un'eredità permanente l'evangelizzazione religiosa e la tutela politica. In questa discussione posso appena sfiorare la punta di questi tre tremendi iceberg storici.

Si prenda innanzitutto la situazione linguistica. Per definizione, i concetti fondamentali della filosofia sono le categorie più essenziali del pensiero umano. I modi peculiari di pensiero che producono questi concetti possono tuttavia riflettere le specificità della cultura e dell'ambiente del popolo interessato, e perfino le sue idiosincrasie accidentali. L'idiosincrasia concettuale, sebbene sia una complicazione imponderabile nelle faccende umane, probabilmente spiega in ampia misura le disparità concettuali tra differenti tradizioni filosofiche, specialmente quelle in cui siano profondamente implicati i singoli filosofi di professione. Pensate, dunque, all'enorme massa di zavorra filosofica evitabile, che probabilmente ci stiamo trascinandoci dietro a causa dell'acquisizione di una formazione filosofica in un linguaggio

1 Cfr. K. Wiredu, *Philosophical Research and Teaching in Africa: Some Suggestions [Toward Conceptual Decolonization]*, in *Teaching and Research in Philosophy: Africa*, UNESCO, Paris 1984, pp. 1-36, consultabile nel sito dell'UNESCO, sezione *Documents and Publications*: <http://unesdoc.unesco.org>.

straniero, forzata storicamente. Un esame di coscienza analogo, altrettanto pessimistico, vale naturalmente per gli appartenenti a qualunque tradizione filosofica data, rispetto alla propria eredità storica. Questo dato di fatto è molto evidente ad esempio nella filosofia occidentale contemporanea. Nella nostra situazione, tuttavia, la posizione è ancora più grave, perché anche il comune buon senso disapproverebbe questo trascinare la spazzatura di altri popoli senza alcuna necessità. A che concetti sto pensando qui esattamente? Ce ne sono molti, ma lasciatemi menzionare solo i seguenti: realtà, essere, esistenza, cosa, oggetto, entità, sostanza, proprietà, qualità, verità, fatto, opinione, convinzione, conoscenza, fede, dubbio, certezza, enunciato, proposizione, sentenza, idea, mente, anima, spirito, pensiero, sensazione, materia, ego, sé, persona, individualità, comunità, soggettività, oggettività, causa, accidente, ragione, spiegazione, significato, libertà, responsabilità, punizione, democrazia, giustizia, Dio, mondo, universo, natura, sovra-natura, spazio, tempo, nulla, creazione, vita, morte, al di là, morale, religione. Rispetto a tutti questi concetti la ricetta semplice della decolonizzazione per gli africani è: cercate di pensarli nel vostro linguaggio africano e, sulla base dei risultati, riconsiderate l'intelligibilità dei problemi associati o la plausibilità delle soluzioni apparenti, che vi hanno tentato mentre stavate riflettendoci in uno dei vostri linguaggi metropolitani. Gli enunciati in questione possono concernere soggetti privi di qualunque riferimento all'Africa ma anche i nuclei più propri di un sistema di pensiero africano.

Per il semplice fatto della nostra educazione istituzionale, è probabile che abbiamo pensato almeno alcuni di questi concetti e dei problemi formulati nei loro termini, servendoci dell'inglese o del francese o di altre lingue imposte dai colonialisti. Il problema è che pensando *in inglese* si finisce inevitabilmente col pensare *all'inglese*. Certo è ovvio, almeno in filosofia, che per ciascuno sia naturale pensare nel linguaggio della propria formazione e competenza. Ma nel nostro caso ciò significa pensare secondo intelaiature concettuali che possono essere significativamente differenti da quelle proprie dei nostri idiomi nativi. Per via di questo fenomeno, siamo costantemente in pericolo di un'involontaria de-africanizzazione, a meno che non ricorriamo consapevolmente e deliberatamente alle nostre lingue (e culture). Dato che questa forma di autocoscienza non è facile da conseguire, non è raro imbattersi in africani dotati di un alto livello di formazione che, ad esempio, dissertano con orgoglio sulle glorie della religione africana tradizionale in un idioma concettuale di origine metropolitana, interiorizzato, che distorce le strutture del pensiero originario fino a renderle irriconoscibili. Non si pretende certo che il ricorso alle lingue locali africane debba risolversi in rivelazioni filosofiche istantanee. È probabile, al contrario, che gli errori filosofici siano equamente distribuiti tra le varie razze dell'umanità. Poniamo, ad esempio, che un concetto molto utilizzato nell'inglese filosofico sembri perdere ogni significato quando sia reso in una determinata lingua africana. Questa conseguenza può essere dovuta comprensibilmente a un'insufficienza nel linguaggio africano più che a un difetto intrinseco alla concettualizzazione della lingua o della cultura straniera di cui si tratta. Come si determina tuttavia se si tratta o no di questo? L'unica via, a mio parere, è tentare di esaminare la questione su *basi indipendenti*. Con questo intendo che si dovrebbe argomentare in un modo comprensibile in entrambi i linguaggi, quello africano e l'altro di cui si tratta. In tal modo, sarebbe chiaro che le considerazioni adottate non sono *dipendenti* dalle peculiarità del linguaggio africano in questione. In generale, il mancato rispetto di questa esigenza è una delle ragioni basilari di quei tipi di idiosincrasie concettuali che differenziano, in parte, le tradizioni culturali di pensiero.

Si noti che se si possono addurre tali ragioni indipendenti, il relativismo è falso. In molti dei miei scritti ho argomentato contro il relativismo². In questo testo darò quindi per ammesso che tale teoria sia falsa e proseguirò a presentare in modo più generale alcune esemplificazioni della procedura di decolonizzazione concettuale di cui ho parlato. Atteniamoci, per cominciare, al gruppo di concetti epistemologici nella lista di concetti basilari già data. Abbiamo menzionato: Verità, Fatto, Certezza, Dubbio, Conoscenza, Convinzione, Opinione e molti altri. Ora, un motivo molto potente dello scontro permanente su questi concetti nell'epistemologia occidentale è stato il desiderio di superare lo scetticismo e in particolare quella forma molto autorevole di scetticismo espressa in modo chiaro e semplice nello scetticismo metodologico di Descartes. È interessante notare che lo scetticismo greco classico era più complesso nella sua argomentazione, rispetto alla sua versione cartesiana. Quest'ultima, tuttavia, è diventata forza trainante dell'indagine epistemologica, probabilmente anche per il fascino della sua semplicità e lucidità: in quanto la mia intelligenza è soggetta alla possibilità di errore è incerta; e in quanto è incerta, non riesce a ottenere conoscenza. Questo, in sintesi, è il problema scettico *à la* Descartes. Nelle *Meditazioni* il programma del dubbio comincia con l'osservazione che i sensi si sono già dimostrati ingannevoli e conseguentemente non possono essere ritenuti affidabili nel fornirci la conoscenza. Questa considerazione è corroborata con la riflessione per cui, in ogni caso, ogni nostra convinzione basata sulle percezioni potrebbe essere benissimo solo un'illusione onirica. Questi due gradi di dubbio non toccano tuttavia le semplici proposizioni *a priori*, come quelle dell'aritmetica elementare. Non per molto, però, giacché ben presto Descartes evoca l'ipotesi di un Dio onnipotente o, per timore dell'empietà, l'idea di «un qualche demone maligno potente al massimo» che potrebbe «trascinarci in errore ogni volta che sommo due più tre o conto i lati del quadrato»³. A parte il dramma immaginario dell'ipotesi, quanto intende è semplicemente che nessuna delle nostre cognizioni è esente dalla possibilità dell'errore, o almeno nessuna di quelle prese in considerazione fino a questo punto. E questa è l'unica ragione per cui si deve sospendere ogni pretesa di certezza. Come è ben noto, l'unico argomento che si dimostra atto a interrompere questa sospensione è il *Cogito*, che sostiene: «Penso dunque sono» il che, nell'ottica di Descartes, non solo garantisce dall'errore ma perfino dalla sua possibilità. È importante notare che nella filosofia occidentale questa concezione della certezza non è propria solo di Descartes ma ha esercitato tradizionalmente un grande potere sulle menti di filosofi di convinzioni diverse, prima e dopo di lui. Ad esempio, la posizione del positivismo logico secondo cui la conoscenza empirica è incapace di certezza è stata basata sulla singola considerazione che cognizioni di quel tipo sono costantemente aperte alla *possibilità* dell'errore. Nella filosofia contemporanea questa nozione è stata trattata (molto bene) anche da Clarence Irving Lewis, «pragmatista concettuale», e da altri autori non-positivisti⁴. Tuttavia, già a una semplice ri-

2 Cfr. ad esempio: K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Id., *Canons of Conceptualizations*, in «The Monist», 1993, 76, 4, pp. 450-476; Id., *Knowledge, Truth and Fallibility*, in I. Kucuradi / R.S. Cohen (a cura di), *The Concept of Knowledge*, Kluwer Academic, Boston 1995, pp. 148-172. Cfr. anche K. Wiredu, *Are There Cultural Universals?* in Id., *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., pp. 21-33.

3 Cartesio è citato così nell'edizione inglese: R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, New York 1984, vol. II, p. 14.

4 Cfr. la critica di Norman Malcolm Black a Clarence Irving Lewis e altri autori su questo tema, nel suo

flessione, questa comprensione della certezza è o dovrebbe sembrare per lo meno sorprendente, in quanto l'essere esente dalla possibilità dell'errore non è altro che l'infallibilità. Di conseguenza, la ricerca della certezza diventa la ricerca dell'infalibilità – una ricerca da sempre quanto mai chimerica⁵. Certamente né Descartes né i positivisti logici e gli altri sono noti per aver esposto pretese esplicite di infalibilità in alcuna parte della loro scienza. Come mai, dunque, questa ricerca di infalibilità è continuata di fatto così a lungo e ha esercitato un potere così forte nell'epistemologia occidentale? La risposta è che ciò è dovuto probabilmente al fatto che essa ha continuato ad essere perseguita quasi sempre occultamente – ma non sempre, perché in Platone⁶ è esplicita – sotto la designazione della certezza⁷.

Oggi, tuttavia, questa occultazione sembra possibile al più solo in un linguaggio come l'inglese. Trovo difficile pensare che qualcuno possa mai essere in grado di avviare una tale operazione nella mia lingua, l'akan. In questa lingua per dire “*I'm certain* (sono certo)” dovrei dire qualcosa che in inglese si ritradurrebbe come “*I know very clearly* (so molto chiaramente)” (*Minim pefee* o *Minim koronyee*) o “*I very much know* (so moltissimo)” (*Minim papaapa*). Per la locuzione più impersonale “*Is is certain* (è certo)” noi diremmo piuttosto “*It is indeed so* (è proprio così)” (*Ampa*) o “*It is true* (è vero)” (*Eye nokware*) o “*It is right very much so* (è così, proprio così)” (*Ete saa potee*)⁸. Nessuna di queste circonlocuzioni tende minimamente a evocare alcuna indicazione di infalibilità. Sugerire che per dire che qualcosa “è così, proprio così” *ete saa potee* devo pretendere l'esclusione della possibilità dell'errore, colpirebbe ogni Akan in età matura o anziano quantomeno come un'estrema bizzarria (minimizzare è un tipico metodo akan). Già a un livello pre-analitico del discorso, ogni Akan vi direbbe che proprio perché è possibile sbagliarsi, non segue che non si può mai avere ragione. Un adagio popolare recita: «Se cerchi con attenzione, troverai (*Wo hwehwe asem mu a wuhu mu*)». Ciò non implica affatto che lo scetticismo sia sconosciuto nella società akan. Ma in quell'ambiente uno scettico non è qualcuno che sia mosso dal dubbio sulla possibilità della conoscenza in quanto considera la certezza con pretese di infalibilità. Costui/costei è solo un *akinyegyefo*, alla lettera uno che discute, in altri termini chi sia in grado di mettere in discussione o di contestare le credenze ricevute. Le sfide, inoltre, sono quelle ispirate da cri-

saggio *The Verification of Argument*, in N.M. Black (a cura di), *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, Books for Libraries Press, New York 1950, pp. 229-279.

- 5 Tra i grandi filosofi dell'Occidente nessuno, forse, fu più sarcastico su tale ricerca della certezza di John Dewey. (Cfr. J. Dewey, *The Quest of Certainty*, Minton-Bloch, New York 1930). Tuttavia, nell'apparente rinascita del pragmatismo in tempi recenti, non è chiaro quanto abbiano resistito bene e fedelmente le attrattive di questo ideale, malgrado gli anatemi contro il “fondamentalismo”.
- 6 Cfr. Platone, *Repubblica*, ad esempio V, 478.
- 7 L'infalibilità ha proseguito il suo cammino anche sotto altri travestimenti, come l'Indubitabilità, l'Inconfutabilità, la Validità Assoluta etc. Per esempio, alcuni positivisti logici come Moritz Schlick (diversamente da Otto Neurath), hanno insistito che una “proposizione osservativa” (dunque una proposizione analitica) è indubitabile o assolutamente certa nel senso che «non avrebbe molto senso chiedersi se ci si potrebbe ingannare riguardo alla sua verità». M. Schlick, *The Foundation of Knowledge*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe Illinois 1959, p. 225 e ss.; cfr. O. Neurath, *Protocol Sentence*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, cit., pp. 199-208.
- 8 Ancora molto utile è la definizione di un dizionario redatto nel 1874 da studiosi tedeschi: «Certain, it is -----, ewom ampa; Certainly, adv., ampa, nokware, potee» (J.G. Christaller / C.W. Locher / J. Zimmermann, *A Dictionary, English, Tshi (Asanti), Akra*, Evangelical Missionary Society, Basel 1874, p. 46).

teri di giustificazione più stringenti di quanto non sia consueto (sia in discorsi percettivi sia in discorsi concettuali). Questa forma di scetticismo è affine a quella variante che si presenta quando si mette in discussione la fede in Dio, sulla base della mancanza di buoni motivi. Quest'uso del concetto di scetticismo è ben consolidato nel discorso inglese. A confronto, lo scetticismo di Descartes sembra alquanto frainteso, anche come spunto metodologico. Il motivo essenziale non dipende dal fatto che non può essere sostenuto con le categorie linguistiche o con le intuizioni epistemologiche akan, piuttosto dal fatto che implica una fallacia; vale a dire, quella confusione della certezza con l'infallibilità, che ogni pensare assennato dovrebbe evitare, sia in akan sia in inglese sia in esquimese. Il riferimento alla lingua akan a questo proposito è pertinente, in quanto (nella mia opinione) ogni Akan che riflette sulla questione dal punto di vista della sua lingua difficilmente potrà essere indotto in questa fallacia.

Illustrerò questa attinenza con un esempio ulteriore, che riguarda sempre Descartes. Il suo *Cogito* ha già acquistato un posto di rilievo nella filosofia africana, in termini dialettici. Mbiti ha commentato, per implicazione, che «Penso dunque sono» tradisce una prospettiva individualistica, a cui ha contrapposto quanto egli considera essere un assioma comunitarista africano: «Sono perché siamo»⁹. Prima di Mbiti, Senghor ha espresso una caratteristica reazione “partecipativa” al *Cogito*, nell'interesse dell'africano: rifiutando «la congiunzione logica “dunque”» come non necessaria, «il Nero Africano», secondo Senghor, «potrebbe dire “io sento, io danzo l'Altro; io sono”»¹⁰. Il commento più interessante sul piano concettuale alla pretesa di Descartes fu tuttavia quello di Alexis Kagame, che sottolineò come in tutta l'area bantu una nota del tipo “penso dunque sono” sarebbe inintelligibile in quanto «il verbo “essere” è sempre seguito da un attributo o dall'indicazione di un luogo: sono buono, sono grande etc., sono in questo o quest'altro posto, etc. per cui l'espressione “dunque sono”, susciterebbe subito la domanda “Sei cosa?” o “Sei dove?”»¹¹. L'argomento di Kagame si sostiene con grande esattezza anche in lingua akan, perciò vorrei ampliarlo, esplorando alcune delle sue conseguenze per il *Cogito* e per altre congetture filosofiche. Per il nostro proposito attuale il fatto più rilevante, che concerne il concetto di esistenza in akan, è che esso è intrinsecamente spaziale, anzi, locativo; esistere è essere qui, in qualche posto¹². “*Wo ho*” è la resa akan per “esistere”. Senza la sillaba “*ho*” che significa “là”, ovvero “in qualche luogo”, si perderebbe ogni significato. “*Wo*” da solo non corrisponde in nessun modo al senso esistenziale del verbo “essere”, che non ha posto nella sintassi o nella semantica akan. Si torni ora al “penso dunque sono” e si consideri come si rende in akan la componente esistenziale di tale messaggio. In quel medium linguistico l'informazione comunicata può essere solo

9 J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1991, p. 108; tr. it. *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, SEI, Torino 1992, p. 114.

10 L.S. Senghor, *La voie africaine du socialisme. Nouvel essai de définition* (1960), in *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Éditions du Seuil, Paris 1971, p. 289 (citato nell'edizione inglese: *Nationhood and the African Road to Socialism*, Présence africaine, Paris 1962, p. 95).

11 A. Kagame, *Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Thought*, in P. Ricœur (a cura di), *Cultures and Time. At the Crossroads of Cultures*, The UNESCO Press, Paris 1976, p. 95.

12 Kwame Gyekye insiste molto correttamente sul carattere locativo del concetto akan di esistenza: K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 179-181.

che sono là, in qualche posto; il che significa che l'ubicazione spaziale è essenziale all'idea della mia esistenza. Non è neppure necessario rilevare che ciò è opposto diametralmente al costruito cartesiano del pensiero particolare che stiamo esaminando. Per Descartes, infatti, il fatto che si potrebbe dubitare di qualunque esistenza spaziale e tuttavia essere insieme assolutamente certi della propria esistenza è implicato dal principio del *Cogito*, per cui l'*Ego*, l'"Io" esiste come entità spirituale, non-spaziale, immateriale. L'incongruità di questa sequenza di pensiero, a prescindere del tutto da ogni *non sequitur*, è necessariamente lampante per un Akan. Naturalmente non c'è nulla di sacrosanto nelle categorie linguistiche del pensiero akan. Tuttavia, data l'incoerenza *prima facie* della proposta cartesiana all'interno dello schema concettuale akan, un pensatore/pensatrice akan che esaminasse la questione nella sua lingua riterrebbe necessario un numero infinito di ulteriori prove di intelligibilità rispetto a quante richiederebbe la sua formulazione in inglese o in qualche altro linguaggio affine. D'altra parte, se a seguito di una riflessione ponderata il pensatore akan si persuadesse della solidità dell'argomentazione cartesiana, ciò non comporterebbe necessariamente un danno alla decolonizzazione mentale, in quanto questo programma non implica il rifiuto automatico di qualunque apporto straniero al pensare. Dovrei però aggiungere, seppur ne valga la pena, che per quanto mi riguarda, quest'esercizio si dimostra completamente negativo. Negative o no, le implicazioni della concezione akan dell'esistenza per molte importanti dottrine della metafisica e della teologia occidentali richiedono l'esame più rigoroso. È ben noto che le indagini sulla spiegazione dell'esistenza dell'universo sono tenute in alta considerazione da molti metafisici occidentali e sono uno dei soggetti di studio preferiti dalla teologia filosofica. Tuttavia un argomento semplice, ispirato alla concezione locativa dell'esistenza, propria della lingua akan, sembra sovvertire in modo abbastanza radicale un tale progetto. Avere un'ubicazione significa essere nell'universo. Perciò, se esistere significa avere una qualche ubicazione, pensare l'esistenza dell'universo è perdersi in chiacchiere. Questo ragionamento non significa certo che sia falso dire che l'universo esiste. Più drasticamente, significa che non ha senso dire dell'universo né che esiste né che non esiste. Questa stessa scorrettezza deve necessariamente segnare ogni idea di un ente che ipoteticamente abbia portato l'universo all'esistenza. Se non si può dire dell'universo né se esiste né se non esiste, non si può neanche dire alcunché di un suo esser stato portato all'esistenza. Dato che gli Akan credono generalmente in un Ente Supremo, chi ne studia il pensiero riterrà inevitabilmente che la concezione akan di questo Ente non può essere del genere del creatore *ex-nihilo* proprio del cristianesimo ma che piuttosto avrà il carattere di un architetto cosmico, semi-demiurgico¹³.

Qui si pone la sfida della decolonizzazione concettuale. Gli Akan cristiani, ve ne sono molti, hanno confrontato la disparità concettuale così manifesta e optato per la nozione cristiana a seguito di una riflessione critica o forse se la sono resa plausibile inconsciamente o, peggio ancora, hanno assimilato le concezioni akan a quelle cristiane o viceversa? Rispondere che le questioni religiose non sono un soggetto di argomentazione o di analisi ma di fede, come potrebbero fare alcuni, sarebbe estremamente sconsiderato, poiché, dove siano presenti due fedi incompatibili, l'una appartenente alla cultura locale e l'altra sostenuta dagli

13 Cfr. K. Wiredu, *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., cap. 5: "Universalism and Particularism in Religion from an African Perspective", pp. 45-60, cap. 9: "African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan", pp. 113-135.

sforzi del proselitismo straniero, passare a quest'ultima per ragioni non coscienti sarebbe una quintessenza di cieca irrazionalità. Tradirebbe inoltre una mentalità colonizzata. Ancora, il suggerimento non è che professare una credenza cristiana da parte di un africano sia automaticamente un segno di mentalità coloniale. Io stesso non credo né nell'Ente supremo akan né in quello cristiano né in alcun altro Ente supremo, sebbene: (a) trovo il concetto akan più intelligibile del concetto cristiano (che, in verità, per me ha zero intelligibilità), e (b) sono dell'opinione che il concetto locativo dell'esistenza riscontrato nel linguaggio akan sia più affine alla metafisica dei concetti concorrenti¹⁴. Sebbene le mie convinzioni su questi soggetti siano piuttosto salde, non mi appartiene alcun sentimento di infallibilità e non escludo la possibilità di essere persuaso a ricredermi in un senso o nell'altro. Posso tuttavia sottolineare nel caso presente, che in ogni occasione appropriata sono pronto ad adoperarmi con ogni cura per offrire le giustificazioni razionali delle mie prese di posizione intellettuali. Mi auguro di essere in grado di conseguire io per primo qualche piccolo progresso nella liberazione della mia mente da ogni traccia di mentalità coloniale. La necessità di una valutazione critica radicale della presenza di idee basate sul credo religioso, nella filosofia africana contemporanea, è impellente e non può essere sottovalutata, in quanto l'adozione indiscriminata di religioni straniere, giustapposte ai credi indigeni, è la causa di alcune delle più gravi distorsioni della coscienza africana.

È altrettanto ovvio che l'Africa ha sofferto indicibilmente per le eredità politiche del colonialismo. Disgraziatamente, continua a sopportare in questa sfera la tutela politica dell'Occidente, in modo diretto o indiretto. Ciò è dovuto a una varietà di cause, che spesso non dipendono dall'Africa. È tuttavia impossibile non includere nell'inventario di tali cause la sospensione della fiducia nelle tradizioni politiche africane, apparentemente volontaria, da parte di molti opinionisti di punta dell'Africa contemporanea. Dopo anni di soggezione alle incalcolabili violenze delle dittature del partito unico in Africa, c'è ora un entusiasmo visibile tra molti intellettuali e politici africani per una democrazia multipartitica. In effetti, per molti la democrazia sembra essere sinonimo di sistema multipartitico. Palesemente questo entusiasmo non è scollegato dalle pressioni straniere; nei circoli intellettuali africani comincia tuttavia a notarsi qualche traccia di una valutazione critica della teoria particolare della democrazia, comportata dall'approccio multipartitico al governo. Nonostante tutto quella dottrina sembra antitetica rispetto alla filosofia del governo alla base dell'arte politica tradizionale. I difensori di un sistema monopartitico, per lo meno fecero uno sforzo per collegare quel sistema con forme tradizionalmente africane di governo. Quel collegamento fu costantemente spurio e in alcuni casi forse anti-indigeno¹⁵, ma quantomeno era mosso da un intento di armonizzare la pratica contemporanea della politica in Africa con quanto era considerato vitale nella controparte tradizionale. La mancanza di evidenza di un tale intento in tempi più recenti non può che suscitare timori legittimi di un nuovo rivitalizzarsi della mentalità coloniale nel pensiero politico africano contemporaneo.

14 Sono consapevole dell'obiezione per cui una concezione locativa dell'esistenza sarebbe muta riguardo all'esistenza di oggetti astratti, come ad esempio i numeri. Rispondo che questi oggetti astratti sono oggetti solo in senso figurato e che non è difficile ottenere ubicazioni in senso figurato.

15 Cfr. G.-C.M. Mutiso/S.W. Rohio, (a cura di), *Reading in African Political Thought*, Heinemann, London 1975, un'antologia che include nella VII parte alcune tra le migliori argomentazioni a favore e contro il sistema monopartitico.

Cosa possiamo imparare dunque dalla filosofia tradizionale del governo, che possa essere rilevante nella richiesta contemporanea di democrazia? I governi tradizionali africani mostravano un'interessante varietà di forme ma in tale varietà, se ci si può regolare sulle evidenze antropologiche, c'era una certa unità di approccio, in ogni caso in un loro ampio numero¹⁶. Quest'unità consisteva nell'insistenza sul consenso come base dell'assunzione di decisioni politiche. Ora, questa concezione è molto diversa da quella che rende decisiva generalmente la volontà della maggioranza. In quanto le maggioranze sono più facili da ottenere rispetto al consenso, si deve assumere che la netta preferenza per il consenso fosse un deliberato superamento del principio di maggioranza. Sicuramente non fu una preferenza non meditata. Il più fondamentale di questi principi può essere fissato così: in ogni consiglio di rappresentanti – i consigli tradizionali consistevano solitamente di rappresentanti eletti da gruppi legati da rapporti di parentela – lo stato di rappresentante di un membro è reso nullo per qualunque decisione in cui costui/costei non mostri né coinvolgimento né interesse al suo impatto. Tale vuoto di volontà fa decadere il diritto alla rappresentanza e insieme il diritto dell'elettorato a essere rappresentato nel processo decisionale che riguarda i propri interessi (in senso lato). È o dovrebbe essere ben noto che una democrazia maggioritaria, ossia quella forma di democrazia che comporta più di un partito e in cui, per principio, il partito che conquista la maggioranza dei seggi in parlamento forma il governo, non tiene affatto o tiene minimamente in conto la volontà di qualunque minoranza significativa, nei processi decisionali che riguardano i suoi interessi. Da un punto di vista orientato al consenso, è dunque un sistema spesso deleterio per la rappresentatività genuina, vale a dire la rappresentatività dietro la facciata parlamentare. È ovvio, per lo stesso motivo, che una democrazia basata sul consenso deve necessariamente presentare il carattere del non-partito: non nel senso che le associazioni politiche devono essere proibite, il che, ovviamente, sarebbe autoritarismo, ma semplicemente nel senso che una maggioranza elettorale non è sufficiente per formare il governo. Forse alcuni fautori o professionisti del sistema monopartitico hanno confuso il partito unico con il concetto del non-partito. È fortemente auspicabile che costoro non tornino mai più in Africa! Nel mondo contemporaneo, ben diverso dalle situazioni dei tempi andati, a paragone più semplici, tradizionali, l'elaborazione particolareggiata e sistematica di un tale sistema, qui appena accennato, non può che incontrare molte difficoltà, ma una seria investigazione nel merito potrebbe quantomeno attestare una disponibilità rispetto all'esigenza di decolonizzazione mentale nella vita politica africana e indurre inoltre, ragionevolmente, un sistema più favorevole alla pacificazione e alla prosperità¹⁷.

Molte delle considerazioni che riguardano la necessità della decolonizzazione raccomandata nella discussione sono derivate da fatti linguistici. Di conseguenza sono stato costretto a concentrarmi sulla sola lingua africana che padroneggio. Africani di altre aree linguistiche sono invitati a confrontarsi e, se è il caso, a scontrarsi nei loro linguaggi. Il principio della decolonizzazione resterà comunque il medesimo. La mia speranza è che se questo programma

16 Per esempio: M. Forstes/E.E. Evans-Pritchard (a cura di), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford 1940.

17 Cfr. K. Wiredu, *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., cap. 13: "Philosophy and the Political Problem of Human Rights", pp. 172-181, cap. 14: "Democracy and Consensus. A Plea for a Non-Party Polity", pp. 182-190.

è effettuato adeguatamente e rapidamente, non sarà più necessario a lungo parlare in termini di concezioni filosofiche degli Yoruba, dei Luo o degli Akan. Piuttosto, ci sentiremo in grado di avanzare le nostre vedute filosofiche su fondamenti indipendenti. Il processo di decolonizzazione non è privo di interesse per pensatori non-africani, poiché ovunque ogni aumento di opzioni concettuali contribuisce a potenziare la mente umana.