



Ziglobitha,
Revue des Arts, Linguistique,
Littérature & Civilisations

Université Peleforo Gon Coulibaly - Korhogo

Philosopher en Afrique aujourd'hui

Papa Abdou FALL

Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Sénégal

Département de philosophie

Spécialité : philosophie africaine et philosophie de la culture

fallpapaabdou@gmail.com / papaabdou1.fall@ucad.edu.sn

Résumé : Il ressort de cette étude que, de nos jours, philosopher en Afrique consiste fondamentalement à penser les problèmes africains et à contribuer à la construction de l'universel. Ces deux exigences entretiennent, sur plusieurs plans, des rapports dialectiques. Penser les problèmes africains, c'est appréhender les réalités de l'Afrique et promouvoir son développement et construire l'universel vraiment universel revient à œuvrer pour un monde de justice, d'échanges équitables et d'humanisme intégral.

Mots-clés : philosophie africaine, universel, développement, créolisation.

Philosophizing in Africa today

Abstract: This study concludes that, nowadays, philosophizing in Africa fundamentally involves pondering African issues and contributing to the construction of the universal. These two requirements maintain dialectical relationships on several levels. Reflecting on African issues means understanding the realities of Africa, promoting its development, and building a truly universal universal involves working towards a world of justice, fair exchanges, and integral humanism.

Keywords: African philosophy, universal, development, crealization.

Introduction

Les origines de la philosophie remontent, selon certains – qui ont plus en vue la tradition occidentale – au VI^{ème} siècle avant J.-C., en Grèce, tandis que d'autres les situent bien avant et considèrent l'Égypte comme le lieu de leur expression. Dans cette perspective, T. Obenga (1990, p. 13, 16 ; voir aussi 1986 ; 1978) fait remonter les origines de la philosophie (africaine) en Égypte pharaonique, en 2780 avant J.-C. et soutient la thèse selon laquelle « la tradition philosophique africaine qui instaure magistralement sur le continent africain la réflexion systématique sur le monde, la nature et l'homme lui-même, constitue en même temps, et d'un même mouvement, les fondements de la philosophie grecque. »¹

Au-delà de cette controverse sur les origines de la philosophie, force est de reconnaître que *La philosophie bantoue* du Révérend Père P. Tempels publiée en 1945 occupe une place privilégiée dans les pratiques philosophiques africaines. Un tel intérêt pour cet ouvrage doit être surtout pensé par rapport aux positions de son auteur. L'indice de ces positions tempelsiennes se donne à lire derrière le titre de l'ouvrage dont la logique énonciative pousse à penser une philosophie bantou (africaine) comme allant de soi. Autrement dit, la grande réception de cet ouvrage s'explique par le message délivrant qu'il livre : l'existence d'une philosophie africaine. S. B. Diagne rend compte de l'importance d'un tel ouvrage dans l'histoire de la philosophie africaine en la justifiant fondamentalement par l'affirmation de l'existence d'une philosophie africaine. En ce sens, S. B. Diagne (2015, p. 385) soutient la thèse selon laquelle « cette histoire est pour l'essentiel celle d'un livre dont l'auteur [...] est en effet l'un des premiers à avoir écrit un ouvrage dont le titre, *La Philosophie bantoue* accréditait l'idée de l'existence d'une philosophie africaine »².

¹Dans cet ordre d'idées, T. Ntumba écrit, dans la préface de *La philosophie africaine de la période pharaonique* de T. Obenga (1990, p. 9), ces propos : « Non seulement les textes philosophiques de la période pharaonique soutiennent la comparaison avec des textes bien plus récents, mais Obenga, comme bien d'autres avant lui, montre que les premiers philosophes grecs furent “les élèves des Égyptiens et des Chaldéens” dont ils ont subi une influence considérable. L'on peut donc, sans emphase, dire que c'est la mère Égypte et non la Grèce qui fut le premier berceau connu de la philosophie. » I. Sow (2010, p. 78), lui aussi, a exprimé sa position par rapport à l'épineux problème des origines de la philosophie en faisant allusion aux modes et aux modalités d'acquisition du savoir en Afrique traditionnelle : « Il faut dire que dans la tradition négro-africaine, le savoir doit se mériter par le postulant qui aura été “docile” et qui aura subi privations et épreuves diverses pour tester ses aptitudes à recevoir le don du savoir, comme il en fut des disciples grecs auprès des initiateurs égyptiens. Platon, Eudoxe, Pythagore et tant d'autres qui sont passés par là. »

² T. Ntumba insiste sur le fait que, pendant longtemps, des penseurs ont prétendu, souvent par méconnaissance, que la philosophie ne peut être qu'occidentale : « Naguère encore parler de philosophie africaine semblait nécessiter l'usage de guillemets. Ceux-ci entouraient soit le mot “philosophie” soit l'épithète “africaine”. Dans les deux cas, on entendait *alerter* le lecteur en lui “rappelant” qu'en son sens

Quand on sait combien l’Afrique était victime de préjugés préjudiciables³, on s’étonne moins que beaucoup d’Africains s’emparent de *La philosophie bantoue* et l’instrumentalise pour redorer leur blason. Pourtant ce souci d’affirmation ou de réaffirmation d’une philosophie africaine ainsi que la volonté de valorisation des Africains et de revalorisation de leurs valeurs et de leurs modes d’être, de penser, de croire, etc. contrastent avec les critiques et les contestations de certaines vues tempelsiennes et, de manière générale, de la démarche ethnophilosophique. Ces divergences donnent lieu à un débat d’autant plus houleux qu’il est marqué du sceau des passions⁴. Même si certains penseurs, à l’instar de M. P. Hebga, (2002, p. 171) considèrent que l’un des intérêts de ce débat entre ethnophilosophes et anti-ethnophilosophes est de permettre les « premières passes d’armes d’une discipline qui cherche sa voie », il n’en demeure pas moins qu’il n’a pu, comme le reconnaît B. D. Sine (1977), être dépassionné et dépassé que lorsque les uns et les autres ont cherché à voir ou à savoir, pour reprendre le thème de la journée de la philosophie de l’UNESCO en 2004 (cf. M. Goucha, 2006 ; voir aussi M. Towa, 1981), « comment philosopher en Afrique aujourd’hui ».

L’hypothèse de cette étude est que, de nos jours, les nouvelles orientations qui sont privilégiées pour philosopher en Afrique permettent de penser les problèmes africains et de contribuer à la construction d’un vrai universel. Alors, comment comprendre ces deux exigences ? Comment ceux qui philosophent en Afrique les concilient-ils ?

1. Penser les problèmes africains

Dans le chapitre II du *Consciencisme* intitulé « Philosophie et société », K. Nkrumah montre que celles-ci s’influencent d’autant plus qu’il existe des rapports dialectiques entre les modes d’être et de penser. Selon K. Nkrumah (1976, p. 47), les transformations et les changements des modes d’être affectent les modes de penser et inversement : « Mais l’interaction entre la modification des conditions sociales, d’une part, et le contenu de la conscience des peuples,

propre, dans son usage technique et “informé”, la philosophie est, comme les sciences, grecque et occidentale. » (T. Obenga, 1990, p. 7) Aussi, reconnaît-il que parler de philosophie africaine, après les travaux de P. Tempels et surtout de T. Obenga, n’est plus perçu comme un malentendu : « Certes, les historiens de la philosophie abandonnent de plus en plus le mythe de l’origine grecque de la philosophie et reconnaissent l’influence des philosophies égyptienne et orientale. Mais, sauf tout récemment, parler de *philosophie africaine* et donc *d’histoire de la philosophie africaine* était considéré comme un abus de langage. » (T. Obenga, 1990, p. 8)

³ Cf., entre autres, I. Sow, 2010, p. 29-102.

⁴ Pour ce débat, on consultera utilement « De l’ethnophilosophie à la construction de l’universel » (P. A. Fall, 2019) ; *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire* (M. Diagne, 2006).

d'autre part, ne se fait pas à sens unique ». Ces vues du philosophe ghanéen⁵ montrent, entre autres, que chaque philosophe doit, avant tout, s'occuper de sa société et se préoccuper de ses problèmes.

Dans cette optique, les philosophes africains doivent penser les réalités africaines. Ils doivent s'occuper des problèmes et des préoccupations de l'Afrique comme y invitent, entre autres, S. B. Diagne (2006, p. 5), M. Diagne (2006, p. 11), P. Hountondji (2001, p. 59), M. P. Hebga (1995, p. 127), I. Sow (2010, p. 23). De ce point de vue, philosopher en Afrique aujourd'hui, c'est dépasser le débat entre ethnophilosophes et anti-ethnophilosophes sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine. L'activité philosophique en Afrique doit, de nos jours, consister à dénoncer les diverses diversions et les différentes formes de domination, à interroger, ainsi que le prônent M. Towa⁶ et T. Ntumba⁷, avec l'objectivité et la neutralité qui siéent à la science, le passé, les valeurs ainsi que les pratiques sociales de ce continent et à s'affirmer.

S'affirmer, c'est faire face aux problèmes actuels et à venir de l'Afrique, c'est, comme le recommande M. Towa aux Africains, œuvrer et manœuvrer pour le développement de ce continent. Un tel développement est souvent entendu au

⁵ De telles vues donnent une idée de la complémentarité entre la réflexion (la théorie) et l'action (la pratique). La première, loin d'être un frein pour la seconde, doit la précéder et l'accompagner pour la rendre plus efficace et la seconde l'enracine dans la réalité et l'empêche d'être simplement spéculative. Dans cette optique, K. Nkrumah (1976 p. 97) écrit : « La pratique sans théorie est aveugle ; la théorie sans pratique est vide. » Voilà pourquoi, aux yeux de K. Nkrumah (1976, p. 47), les vraies révolutions sont menées par des « hommes qui pensent en hommes d'action et agissent en hommes de pensée. » Ces vues permettent aussi de comprendre la nécessité de placer ou de replacer les philosophies dans leurs contextes d'émergence ou d'apparition pour mieux les comprendre : « Je crois que, quand nous étudions une philosophie qui n'est pas la nôtre, nous devons la replacer dans le contexte de l'histoire intellectuelle à laquelle elle appartient et du milieu où elle est née. » (K. Nkrumah, 1976, p. 71)

⁶ La critique du passé et des traditions africaines que M. Towa (1979, p. 41) préconise est d'autant plus acerbe qu'elle implique une révolution et permet de se départir des valeurs caduques et de revoir certaines manières de voir et de faire qui retardent l'Afrique : « Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à nous affirmer dans le monde actuel ; nous, séculairement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affirmer à notre propre service, nous dont l'autre a si longuement disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes. Et naturellement la décision de nous assumer, de nous affirmer, d'être fiers (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers. Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé. »

⁷ Dans cet ordre d'idées, T. Ntumba fait remarquer : « Le temps n'est donc plus où l'on se demandait s'il existe une philosophie africaine. La plus ancienne est la pharaonique. La plus récente est celle de nos traditions orales, tandis que la plus actuelle est celle que nous créons face aux problèmes d'aujourd'hui et de demain. S'adressant à ses fils et filles philosophes d'aujourd'hui, la mère Afrique pourrait les adjurer en ces termes :

« Recréez-moi, mais surtout créez votre propre avenir ! » « Recréer » l'Afrique ne signifie d'ailleurs pas se réfugier dans un *passé dépassé et mort*, mais bien plutôt faire revivre *ce qu'il y a de vivant dans ce passé* en ensevelissant à jamais ce qui est caduc et mort. » (T. Obenga, 1990, p. 10)

sens large. Il intègre le développement de la culture, des sciences et des techniques. Il est socioculturel, politico-économique, environnemental, etc. La promotion de ce type de développement est l'une des préoccupations principales des philosophes africains. Cette thèse est d'autant moins contestable que C. R. Mbele (2011, p. 420-421 ; voir aussi T. Boni, 2010 ; S. B. Diagne, 2010) a raison de soutenir, dans son article « L'actualité du développement, ou notre plus grand défi », cette thèse : « Du Libérien Edward Wilmot Blyden au courant dit "postcolonialiste" ou postmoderniste de la pensée africaine en passant par Kwame Nkrumah, Ebénézer Njoh-Mouelle, Fabien Eboussi Boulaga, Paulin Hountondji et Marcien Towa, etc., la philosophie africaine moderne tourne autour de la question du développement. »

2. Construire un vrai universel

La nécessité de penser les réalités africaines ou de prendre en charge les problèmes et les préoccupations de l'Afrique ne doit pas détourner de l'exigence d'appréhender et de construire l'universel⁸. Il existe des rapports dialectiques entre ces deux exigences, si bien que lorsque l'on œuvre convenablement pour l'une quelconque on consolide l'autre. Voilà pourquoi P. Hountondji (2001, p. 59), en parlant du chercheur africain, écrit : « Il doit contribuer à l'émergence d'une communauté scientifique locale délibérément tournée vers la résolution des problèmes locaux – ce qui n'exclut pas, mais bien au contraire, suppose l'effort pour domestiquer, apprivoiser l'universel. » Selon P. Hountondji, il s'agit, pour le philosophe africain, moins de prendre en charge distinctement ces deux exigences que de les penser et de les accomplir ensemble, voire de mettre la seconde au service de la première. L'inverse est soutenable. Toujours est-il que P. Hountondji considère, à l'instar de T. Obenga (1990, p. 29)⁹, qu'il importe de penser l'universel et particulièrement les enjeux philosophiques mondiaux pour la résolution des problèmes africains¹⁰.

⁸ Pour l'universalité de l'activité philosophique qui ne nous préoccupe guère ici, voir C. M. Ba, 2019.

⁹ En ce sens, il écrit : « Le travail de notre génération ne doit donc pas s'articuler exclusivement autour de l' "ethnophilosophie" et de l'œuvre tempelsienne. C'est au contraire un travail difficile et complexe qui doit explorer toutes les aires culturelles du monde noir africain, examiner les liens unitaires de toutes ces aires, rétablir la tradition philosophique africaine elle-même en elle-même, rénover en conséquence l'enseignement de la philosophie en Afrique noire, développer une philosophie favorable à la liberté et au progrès en Afrique, prendre part activement aux grands problèmes philosophiques et scientifiques du monde contemporain. » (T. Obenga, 1990, p. 29)

¹⁰ Dans la préface de l'ouvrage de M. Diagne *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, il décrit : « Pour être plus précis, la responsabilité du philosophe africain lui imposait au minimum, à mes

Ces différentes vues montrent que la construction de l'universel préoccupe beaucoup de philosophes africains. Un tel universel doit être distingué de ce que S. B. Diagne (2017, p. 74-75) appelle, à la suite d'E. Levinas, l'universel vertical dont les promoteurs œuvrent et manœuvrent, comme le reconnaît aussi M. Diouf (2017, p. 35), pour la domination, la colonisation et la subordination. Le vrai universel est différent de l'universalisme dans l'espace colonial décrit par M. Diouf ou de l'universalisme abstrait que S. B. Diagne (1985, p. 151) déplore. Il recoupe ce que M. Merleau-Ponty, I. Wallerstein et S. B. Diagne (2014, p. 19 ; 2017, p. 73) appellent « un universel vraiment universel » ou un « universel latéral ».

L'universel latéral doit être l'œuvre de toute l'humanité. Il n'est pas donné d'emblée et définitivement. Il vise une humanité libre où il y a d'autant moins d'injustice, d'assujettissement, de domination, de colonisation que les hommes font de leurs différences une source d'enrichissement et de partenariat équitable. Autant cette visée relève, à bien des égards, de l'idéal, autant l'universel latéral est à penser et à repenser (à construire et à reconstruire) en permanence en fonction de chaque époque et selon les préoccupations de toute l'humanité. Dans l'optique de ce grand dessein, ce qui semble s'éloigner des exigences de l'universel latéral peut, par la ruse de nous ne savons quelle force, contribuer à sa réalisation progressive comme la lutte engendre souvent la paix, la libération et la liberté. C'est dans cet ordre d'idées que S. B. Diagne soutient que « l'universel n'est pas donné, il s'éprouve dans les luttes multiples et la manière, encore à déchiffrer, dont elles convergent et se mènent ensemble, solidairement, dans la visée d'un horizon commun d'émancipation. » (S. B. Diagne et J.-L. Amselle, 2018, p. 85)

L'universel latéral ne se laisse pas enfermer dans une seule perspective. Il échappe à la tyrannie de l'uniformisation et de l'unanimité. Il suppose l'autonomie des personnes, des peuples et des pays. Il s'oppose à la domination qui est souvent une manière d'imposer ses perspectives, ses manières de voir, sa vision du monde, ses intérêts, etc. L'image d'une disposition latérale, par opposition à celle verticale, rend compte, comme le montre S. B. Diagne, de

yeux, les trois tâches suivantes : une tâche de critique et de clarification idéologique dont relève, entre autres, l'indispensable critique de l'ethnophilosophie ; deuxièmement, l'étude rigoureuse, l'assimilation, l'approfondissement de ce qu'il y a de meilleur dans la tradition philosophique internationale, en vue de se doter des moyens conceptuels de faire face aux problèmes actuels de l'Afrique elle-même ; enfin, troisièmement, « une tâche paradoxal consistant à sortir de la philosophie, à en transgresser ... les limites ... de manière à contribuer à une solution positive des problèmes véritables masqués par les pseudo-problèmes de la mystification ambiante » ». (M. Diagne, 2006, p. 5 ; voir aussi, P. J. Hountondji, 1981, p. 68 ; S. B. Diagne, 2013.)

plusieurs sens et de nombreuses vertus de l'universel vraiment universel¹¹. Aussi, est-il significatif, selon S. B. Diagne (2014, 17), qu'I. Wallerstein explique l'universel latéral en explicitant l'expression senghorienne de « rendez-vous du donner et du recevoir ». Expliquer l'universel latéral par le « rendez-vous du donner et du recevoir », c'est faire comprendre que le premier est une condition de possibilité et l'un des buts du second. L'un et l'autre sont au service d'un monde plus juste et plus humain qui, selon la terminologie d'É. Glissant, se créolise constamment¹² et doivent être réinventés en permanence en fonction des exigences de ce que J. Maritain (1945, p. 15) et L. S. Senghor (1964, p. 316), appellent l'humanisme intégral.

Conclusion

La publication de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels en 1945 constitue un avènement dans l'histoire de la philosophie africaine. L'un des intérêts de cet ouvrage est de fournir le contexte d'un débat entre ethnophilosophes et anti-ethnophilosophes sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine. Le dépassement de ce débat a permis une réorientation de l'activité philosophique en Afrique dont les deux exigences fondamentales consistent à appréhender les problèmes africains – ce qui revient, à bien des égards, à penser le développement de l'Afrique – et à contribuer à la construction de l'universel.

Les rapports dialectiques qui existent entre ces deux exigences font que œuvrer pour l'une quelconque consolide l'autre. Il est question ici de l'universel latéral qui s'oppose à l'universel vertical. La base et la finalité de celui-ci sont la domination, la colonisation et l'assujettissement, alors que l'universel latéral ne saurait être donné définitivement. Ce qu'il vise relève plus de l'idéal et, à défaut de l'atteindre, le seul fait de s'en approcher toujours plus est une voie de salut pour toute l'humanité : un monde de justice, d'équité, de créolisation et, par conséquent, d'humanisme intégral. Autant dire que philosopher en Afrique aujourd'hui, c'est fondamentalement penser et construire l'Afrique-monde.

Références bibliographiques

¹¹ S. B. Diagne (1985, p. 151) explicite cette image et l'universel latéral en ces termes : « La notion d'universalité latérale recouvre celle, à penser, d'un universel tel que des cultures placées côte à côte et sur un même plan, pourraient conspirer à le produire. Elle indique par conséquent une tâche, pour une époque comme la nôtre, qui est de décolonisation, de substituer à l'universalisme abstrait un nouvel universel. »

¹² A en croire E. Glissant (1997, 25), « la créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en-aller) d'avec les figements bouleversants de l'Être ».

- BA, Cheikh Moctar, 2019, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », Bruxelles, Domuni Press, *La philosophie africaine*, *Telos*, Revue en ligne de l'Université Domuni, numéros 6-2019, p. 66-80, <https://telos.domuni.eu/telos/issue/view/2>, (page consultée le 10 octobre 2021).
- BONI, Tanella, 2010, « Penser l'Afrique ou notre part d'humanité... », *Africultures* | « Africultures » 2010/3 n° 82 | pages 10 à 15, <https://www.cairn.info/revue-africultures-2010-3-page-10.htm>, (page consultée le 22 mars 2022).
- DIAGNE, Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, préface de Bonaventure Mvé-Ondo, Karthala, Paris, 600 p.
- , 2006, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, préface de Paulin J. Hountondji, Karthala, Paris, 115 p.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, 1985, « Difficultés de la notion d'universalité latérale », *Revue sénégalaise de philosophie*, revue semestrielle - N°s 7-8 - Janvier-Décembre 1985, deuxièmes journées annuelles, actes du colloque droit - morale et société, université de Dakar, 17 - 18 - 19 Décembre 1984, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, p. 151-159.
- , 2006, « Comment philosopher en Afrique ? », in GOUCHA, Moufida (dir.), *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?* journée de la philosophie à l'UNESCO 2004, UNESCO, Paris, p. 5-11 ; UNESDOC Database, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146017fo.pdf>, (page consultée le 02 septembre 2010).
- , 2010, « Notre présence africaine au monde », *Africultures* | « Africultures » 2010/3 n° 82 | pages 60 à 70, <https://www.cairn.info/revue-africultures-2010-3-page-60.htm>, (page consultée le 03 janvier 2022).
- , 2013, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Présence Africaine / CODESRIA, Paris / Dakar, 2013, 120 p.
- , 2014, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique* 2014/2 (N° 19), p. 15-21, <http://www.cairn.info/revue-raison-publique-2014-2-page-15.htm>, (page consultée le 27 juin 2017).
- , 2015, « "Philosophie africaine" : histoire d'une expression », *International Journal of Francophone Studies*, 18 : 2&3, pp. 385-394, doi: 10.1386/ijfs.18.2&3.385_1, (page consultée le 05 mars 2022).
- , 2017, « Pour un universel vraiment universel », Éditions Jimsaan, Dakar, *Écrire l'Afrique-Monde*, Ateliers de la pensée, p. 71-78.
- DIAGNE, Souleymane Bachir et AMSELLE, Jean-Loup, 2018, *Enquête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale*, préface d'Anthony Mangeon, Albin Michel (coll. « Itinéraires du savoir »), Paris, 309 p.

- DIOUF, Mamadou, 2017, « L'universalisme (européen ?) à l'épreuve des histoires indigènes », Éditions Jimsaan, Dakar, *Écrire l'Afrique-Monde*, Ateliers de la pensée, p. 17-50.
- FALL, Papa Abdou, 2019, « De l'ethnophilosophie à la construction de l'universel », Bruxelles, Domuni Press, *La philosophie africaine*, Telos, Revue en ligne de l'Université Domuni, numéros 6-2019, p. 81-89, <https://telos.domuni.eu/telos/issue/view/2>, (page consultée le 10 octobre 2021).
- , 2021, *Paroles et pouvoirs : Logiques discursives, stratégies de domination et enjeux de mémoire en Afrique noire*, préface de Souleymane Bachir Diagne, Hermann Éditeurs (PENSER EN TOUTES LETTRES), Paris, 332 p.
- GARAUDY, Roger, 1973, « Apport de la culture africaine à la civilisation universelle », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1973/1 N° 85 | pages 113 à 125, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1973-1-page-113.htm>, (page consultée le 13 octobre 2021).
- GLISSANT, Edouard, 1997, *Traité du tout-monde, Poétique IV*, Éditions Gallimard, Paris, 262 p.
- GOUCHA, Moufida (dir.), 2006, *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?* journée de la philosophie à l'UNESCO 2004, UNESCO, Paris, p. 37-45 ; UNESDOC Database, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001460/146017fo.pdf>, (page consultée le 02 septembre 2010).
- HEBGA, Meinrad Pierre, 1995, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Karthala (Chrétiens en liberté), Paris, 206 p.
- , 2002, « Eloge de l'« ethnophilosophie » », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 2002/1 N° 165-166 | pages 165 à 182 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2002-1-page-165.htm>, (page consultée le 15 septembre 2010).
- HOUNTONDJI, Paulin Jidenu, 1981, « Que peut la philosophie ? », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1981/3 N° 119 | pages 47 à 71, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1981-3-page-47.htm>, (page consultée le 27 octobre 2021).
- , 2001, « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation critique des savoirs endogènes », *Notre librairie*, n° 144, Avril - Juin 2001, *La question des savoirs*, p. 52-59 ; CulturesFrance, <http://www.culturesfrance.com/librairie/derniers/pdf/00nl144.pdf>, (page consultée le 12 septembre 2010).
- MARITAIN, Jacques, 1945, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Éditions Aubier-Montaigne, 334 p.
- MBELE, Charles Romain, 2011, « L'actualité du développement, ou notre plus grand défi », *Syllabus Review* 2 (3), 2011: 420 - 444 ;

- https://www.ens.cm/files/syllabus_lettres/SyllabusLettresV2I3_2011_4_20_444.pdf (page consultée le 15 septembre 2021).
- MBEMBE, Achille et SARR, Felwine (dir), 2017, *Écrire l'Afrique-Monde*, Ateliers de la pensée, Éditions Jimsaan, Dakar, 397 p.
- NKRUMAH, Kwame, 1976, *Le Consciencisme*, traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Hozlett, Éditions Présence africaine, Paris, 141 p.
- OBENGA, Théophile, 1978, « Cheikh Anta Diop et les autres », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1978/1 N° 105-106 | pages 29 à 44, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1978-1-page-29.htm>, (page consultée le 12 avril 2022).
- 1986, « La philosophie pharaonique », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1986/1 N137-138 | pages 3 à 24, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1986-1-page-3.htm>, (page consultée le 12 avril 2022).
- , 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, L'Harmattan, Paris, 567 p.
- SENGHOR, Léopold Sédar, 1964, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris, 439 p.
- SINE, Babacar D., 1977, « Ethnophilosophie, philosophie et identité africaine », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1977/4 N° 104 | pages 105 à 113, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1977-4-page-105.htm>, (page consultée le 15 avril 2022).
- SOW, Ibrahima, 2010, *La philosophie africaine. Du pourquoi au comment*, IFAN Ch. A. Diop, Dakar, 360 p.
- TEMPELS, Placide, 1965, *La philosophie Bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Éditions Présence Africaine, Paris.
- TOWA, Marcien, 1979. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Édition CLE (point de vue), 2^e édition, Yaoundé, 77 p.
- , 1981, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1981/1 N° 117-118 | pages 341 à 353, <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1981-1-page-341.htm>, (page consultée le 11 décembre 2021).