

Souleymane Bachir DIAGNE

## L'ENCRE DES SAVANTS

Réflexions sur la philosophie en Afrique

© Présence Africaine Éditions, 2013  
ISBN : 978-2-7087-0865-5

© CODESRIA, 2013  
ISBN : 978-2-86978-584-7

Présence Africaine Éditions  
25 bis, rue des Écoles — 75005 Paris

CODESRIA  
Avenue Cheikh Anta Diop x Canal IV — Dakar

DU MÊME AUTEUR

- Boole, l'oiseau de nuit en plein jour*, Belin, Paris, 1989.  
*Les Lois de la Pensée de George Boole*, Vrin, Paris, 1992.  
*Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la philosophie d'Iqbal*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.  
*L.S. Senghor : l'art africain comme philosophie*, Paris, Editions Riveneuve, 2007.  
*Comment philosopher en Islam ?* Paris, Panama, 2008.  
*Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Editions, 2011.

B5320  
.D53  
2013

*Les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers, et se construisent comme rencontre.*

Séverine Kodjo-Grandvaux

## INTRODUCTION

L'année 1996 fut celle du quatrième centenaire de la naissance de René Descartes considéré, on le sait, comme le père de la philosophie moderne. Tout naturellement, pour marquer cet important anniversaire, l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, l'ASPLF, fit du XXVI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie un important colloque sur le sujet « L'esprit cartésien<sup>1</sup> ». Tout naturellement aussi, la prestigieuse Sorbonne mit salles et amphithéâtres au service de l'événement. L'honneur m'échut de donner en amphithéâtre l'une des conférences plénières. Je présentai une réflexion intitulée « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit » où il était question de l'algèbre cartésienne d'une part, et de l'autre de l'algèbre, leibnizienne puis booléenne, de la logique<sup>2</sup>. Les questions et commentaires qui suivirent étaient de ceux qu'appelait le propos lorsque quelqu'un, un Africain, depuis le balcon prit la parole : « Bachir, m'interpella-t-il, est-ce que dans ton université, à Dakar ou ailleurs en Afrique tu aurais traité pareillement le même sujet de conférence ? »

La question suscita de nombreuses réactions de désapprobation, l'auditoire l'ayant entendue comme une accusation : j'aurais « oublié », semblait vouloir dire l'intervenant, de parler de Descartes depuis ma position de philosophe *africain*, depuis ma *différence*, m'étant au contraire confortablement installé *dans* Descartes, Leibniz et Boole, au sein d'une histoire de la philosophie et des mathématiques dont il était convenu tacitement qu'elle était la nôtre, à nous tous dans l'amphithéâtre qui partageons ainsi une *même identité* de philosophes.

Ceux qui croyaient me défendre d'une accusation mal venue en manifestant par des murmures de désapprobation ce qu'ils pensaient de la question, commettaient à son propos un contresens, sans doute inévitable. Que demandait *vraiment* l'intervenant ? Savoir qu'il n'était autre que le philosophe béninois Paulin Hountondji est déjà une indication qu'il ne s'agissait pas pour lui d'invoquer quelque chose comme un devoir de présenter un sujet qui aurait alors eu un titre du genre « Descartes d'un point de vue africain » ou « Esprit cartésien et pensée africaine » : parmi les thèses de Paulin Hountondji, on le sait, figure en bonne place l'affirmation que la philosophie africaine, en dernière analyse, est simplement l'ensemble des textes philosophiques écrits par des philosophes qui *se trouvent être* des Africains. J'ai pensé que Paulin Hountondji voulait *à la fois* que ma présentation fût ce qu'elle avait été et qu'à l'occasion de sa discussion il fût aussi question du fait qu'à propos de « l'esprit cartésien » justement (parce qu'il est souvent convenu qu'il s'agit de l'esprit même de la modernité européenne), il pouvait y avoir lieu d'évoquer des traditions de pensée *d'ailleurs*. Je crois me rappeler avoir répondu dans ce sens à l'amicale et provocatrice interpellation de P. Hountondji<sup>3</sup>.

Ce qu'elle voulait vraiment dire, c'était plusieurs choses. La première est celle que la philosophe Catherine Malabou a exprimée en réponse à la question de la possibilité de faire fi de sa situation d'être une femme lorsque l'on écrit de la philosophie. « Comment peut-on, demande-t-elle en réponse à cette question, s'approprier, sans autre forme de procès les protocoles techniques et symboliques d'un discours et d'une culture dont on a été durant des siècles le point zéro<sup>4</sup> ? » Ce que dit ainsi Catherine Malabou de la philosophe femme est bien ce que disait l'interpellation de P. Hountondji adressée à un philosophe africain : oui, il faut une présence des Africains sur toutes les grandes questions, celles d'histoire de la philosophie parmi elles, mais il n'est guère simple pour eux de s'installer dans le *même*, dans *l'identique* d'une histoire commune, « sans autre forme de procès » : il y a aussi la conscience que ce « discours » et cette « culture » dont parle Catherine Malabou ont, durant des siècles, fait de « l'autre », souvent représenté sous les traits de l'Africain, son « point zéro ».

De manière générale, les philosophes, dont Roger-Pol Droit dit fort justement qu'« ils sont, dans la culture occidentale, chargés de veiller aux grands partages (entre vrai et faux, être et néant, juste et injuste, même et autre) » sont ceux qui ont effectué un premier grand « partage entre 'soi' et 'le reste' » entre une humanité du *logos* et les *barbares*<sup>5</sup>. Hors de cette humanité à qui le *logos* fut confié il n'y a alors que des « points zéro » de la philosophie qui toujours, pour rester elle-même, doit les maintenir hors de la demeure de la pensée, comme Descartes refermant la porte de son poêle sur le monde disparate, bariolé, non fondé en raison, pour mieux appliquer son attention aux vérités éternelles. Ainsi Kant insiste-t-il sur « le pur » en matière de philosophie morale qu'il faut prendre bien soin de nettoyer complètement de tout élément empirique, lequel ne saurait appartenir qu'à son dehors qu'est l'anthropologie. Et lorsque Kant cesse de penser en philosophie pour justement se promener en anthropologie, dans la « géographie » des peuples et de leurs cultures, on sait qu'il tient en effet sur « les autres » des propos indignes de celui qui a donné de l'impératif catégorique les sublimes formulations que l'on connaît.

Il ne faut toutefois pas simplifier et se donner l'image d'une histoire de la philosophie occidentale (c'est-à-dire d'abord en langue grecque, puis latine, puis dans les langues européennes) qui se serait toujours continûment constituée dans le geste d'exclure les autres « humanités » de la réflexion philosophique. Ce serait oublier que les Grecs eux-mêmes ne se sont pas proclamés les inventeurs de la philosophie<sup>6</sup> ou que Descartes a déclaré sans problème que l'algèbre, et ce qu'elle permet de penser, vient, comme son nom l'indique, de l'étranger de langue arabe. En réalité la clôture sur soi de la philosophie européenne s'est réalisée surtout aux dix-huitième et dix-neuvième siècles. Roger-Pol Droit qui insiste sur ce point, cherche dans la compréhension même qu'ont de leur discipline les philosophes les raisons de ce qui lui apparaît alors comme un « rétrécissement du champ d'application du terme 'philosophie'<sup>7</sup> ». Sans doute la question de ce que recouvre le terme de 'philosophie' est-elle importante en effet quand il s'agit de se demander, par exemple, si les spiritualités indiennes, chinoises, soufies, etc. sont de la philosophie. Mais il y a surtout et d'abord que les missions civilisatrices dont se sont senties

investies les puissances coloniales européennes ont imposé un grand partage séparant du « reste » une Europe porteuse, dans son essence même, de la plus haute manifestation de l'esprit qui est la philosophie, de laquelle ne sauraient donc avoir participé ceux qui sont voués à s'euro-péaniser grâce à la colonisation pour effectuer la transmutation de leur *mentalité* en pensée. Avant les raisons sémantiques, la question des « philosophies d'ailleurs » a partie liée avec la situation coloniale et avec le discours ethnologique, où elle se traduit, sur cet « ailleurs » qui ne saurait être philosophique sans contradiction.

Mais pourquoi, d'abord, reconnaître aux philosophes de l'exclusion qu'évoque Roger-Pol Droit le privilège de définir et de refermer sur soi, sur ce qui s'est inventé au dix-neuvième siècle comme la trajectoire unique d'une humanité européenne qui ne serait née que de soi et ne se serait développée que par son *telos* propre, le « champ d'application » du mot « philosophie » ? En d'autres termes, pourquoi les histoires intellectuelles produites par les philosophies développées dans les différentes sociétés humaines ne s'écriraient-elles pas simplement sans s'en référer à leur statut de « point zéro » sous un certain regard colonial qui s'est posé sur elles ? Il faut donc, concernant la philosophie en Afrique, examiner justement ce qu'est cette histoire intellectuelle qui reste largement à écrire et quels en sont les aspects les plus importants.

Comment se présente la philosophie en Afrique ? Si la question de ce qu'est 'la philosophie' est soulevée dès lors que l'on parle de « philosophies d'ailleurs », la question de la signification du mot « Afrique » n'est pas non plus sans se poser. Faut-il considérer que le Sahara sépare deux mondes, l'arabo-berbère et le noir ? Faut-il, poussant les divisions plus avant, considérer que le continent est fragmenté en d'innombrables terroirs culturels sans qu'il soit possible de caractériser quoi que ce soit (l'art, la religion, etc.) d'*africain*, le discours qui est valide pour un terroir donné cessant de l'être à la frontière de celui-ci ? Ainsi, par un intéressant mouvement de balancier, le discours sur le continent est passé des généralisations insouciantes concernant une africanité partout identique à la juxtaposition scrupuleuse jusqu'à l'absurde de singularités territoriales impossibles à subsumer sous *une* notion de l'Afrique. Ainsi, malgré

les indéniables airs de famille, on se retrouve à dire, comme Picasso mais dans un tout autre sens que ce qu'il a voulu dire : « l'art *africain* ? Connais pas ! »

Alors, l'Afrique ? Dans un entretien publié en 2001<sup>8</sup>, le philosophe congolais Valentin Y. Mudimbe indique ainsi que son livre *The Invention of Africa* est justement basé sur la question : « Qu'est-ce que l'Afrique ? Et qu'entendons-nous par l'Afrique lorsque nous utilisons ce terme ? » Et Mudimbe d'expliquer :

Poser la question, c'est faire place à des distinctions sémantiques qui s'imposent subrepticement. Ainsi nous avons l'Afrique du Nord, l'Afrique saharienne, l'Afrique subsaharienne et l'Afrique australe. Des catégories d'ordre linguistique sont parfois utilisées et déterminent une autre géographie dans laquelle notamment on distingue l'Afrique arabophone, l'Afrique anglophone, l'Afrique lusophone, l'Afrique francophone<sup>9</sup>.

On sait, pour ce qui est de ces dernières catégories linguistiques, qu'elles posent le problème des autres langues parlées sur le continent et qui se retrouvent alors ainsi marginalisées : il s'agit des différents parlers berbères et des langues africaines qu'on dit parfois « endogènes ». On sait aussi, pour ce qui est de la première série de divisions, quelle justification « philosophique » elle a trouvée dans les *Leçons de Hegel sur la Philosophie de l'Histoire*.

La géographie a, selon Hegel, une importance cruciale pour l'histoire de l'esprit, en particulier et surtout le fait, pour une terre, d'être pénétrée de toutes parts par les eaux et d'être ainsi ouverte sur l'infini de la mer qui n'est autre que celle de l'esprit. Or, croit devoir constater Hegel sur la carte où se donne à lire l'identité du continent, l'Afrique est une masse repliée sur elle-même et refermée, comme l'on se blottit pour dormir, sur une véritable nuit de l'esprit. Alors, sur la carte se détachent de ce qu'il va appeler « l'Afrique proprement dite » d'une part l'Égypte, rattachée à l'Asie, et d'autre part le Maghreb dont le tracé manifeste la destinée de prolonger l'Europe en devenant sa colonie. L'une des conséquences que tire Hegel de ces considérations pressées sur l'Afrique (il faut, indique-t-il, en dire rapidement le peu qu'il faut lui consacrer afin de n'y plus revenir) est que l'esclavage,

celui du trafic triangulaire, qui, en soi, est bien un mal, peut cependant représenter la sortie hors de la nuit de l'esprit ; ce commerce d'humains ouvre à des Africains la possibilité de voir s'épanouir leur intelligence et leurs talents sur un théâtre plus favorable. Et, pour illustrer ce point, Hegel cite le cas d'un médecin africain qui, placé dans les conditions radicalement autres du Nouveau Monde, s'est signalé comme l'inventeur d'un médicament contre certaine maladie.

On fera ici deux remarques dont une appelée par cette évocation de l'esclavage qui ajoute une dimension supplémentaire à la question « Qu'est-ce que l'Afrique ? » Car la création, dans le Nouveau Monde, de diasporas de populations d'origine africaine signifie également que l'Afrique n'est pas seulement en Afrique. C'est ce que l'Union africaine a du reste affirmé en prenant la décision, symbolique, d'ajouter aux cinq « régions » du continent appelées à constituer des espaces intégrés sur les plans culturel, social, économique et politique, une sixième région africaine, celle des diasporas. Et sur le plan philosophique, le concept d'*Africana Philosophy*, où le latin « *africana* » traduit à la fois une africanité continentale et une africanité diasporique, est censé donner corps à une certaine continuité et communauté entre les deux<sup>10</sup>.

La seconde remarque concerne la conséquence de cette partition hégélienne de l'Afrique qui est d'empêcher précisément de penser l'histoire intellectuelle de ce continent. Couper l'Afrique du Nord de l'Afrique subsaharienne est faire du Sahara le mur qu'il n'a jamais été, transformer en frontière, pis, en barrière infranchissable cet espace qui fut au contraire toujours ouvert et parcouru par des flux divers : humains, commerciaux, intellectuels... Ainsi, en particulier, l'islamisation d'une grande partie de l'Afrique subsaharienne est en rapport étroit avec l'existence de réseaux commerciaux reliant cette région à l'Afrique méditerranéenne et, au-delà, au reste du monde musulman. Ces réseaux ne pouvaient manquer, dès lors, de constituer aussi des voies de transmission des savoirs islamiques. C'est ce dont attestent d'importants centres d'enseignement qui se sont développés, dans l'Ouest africain par exemple (aussi appelé *Bilâd-as-Sudân*, « le pays des Noirs », ou simplement *Sudân*), sous les empires du Mali et du Songhay. La ville légendaire de Tombouctou, carrefour com-

mercial de voies transsahariennes, est sans doute le parangon de ces centres<sup>11</sup>. Tombouctou est aujourd'hui un témoin et un symbole nous rappelant ce fait important, trop souvent ignoré lorsque la question de l'histoire intellectuelle de l'Afrique est examinée et, en particulier, celle de la philosophie africaine : qu'il n'est tout simplement pas vrai que les cultures africaines soient en leur essence des cultures de l'oralité. Avant de replier la question de la philosophie en Afrique sur celle d'une « raison orale<sup>12</sup> » africaine, il faut aussi, il faut d'abord, prendre toute la mesure de ce qui s'est écrit et enseigné dans les disciplines philosophiques en Afrique, par exemple dans le domaine de la logique de tradition aristotélicienne, et cela bien avant l'arrivée de l'école qui sera qualifiée d'« européenne ». L'histoire de la pensée philosophique en Afrique, hier comme aujourd'hui et comme partout, est une histoire de rencontres. Comme écrit Séverine Kodjo Grandvaux :

les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers, et se construisent comme rencontre<sup>13</sup>.

Toutes les questions qui viennent d'être évoquées l'ont été parce qu'elles ne peuvent manquer d'être posées comme autant d'aspects du problème général d'un « philosophe africain ». On ne saurait donc manquer de les examiner, chemin faisant, mais sans trop y insister ici. En effet, le présent ouvrage se veut plutôt un « memento » ou un « précis » de l'activité philosophique en Afrique. Cela veut dire d'abord qu'il n'a pas la prétention d'être exhaustif sur le sujet, même s'il poursuit, bien entendu, le but d'en éclairer les aspects essentiels. Cela signifie ensuite que l'on ne s'épuisera pas ici en préalables sur la question, naturellement interminable, de ce qui a valeur de philosophie africaine. Le mouvement se démontrant en marchant, il faut simplement commencer par s'aviser du fait qu'aujourd'hui, dans plusieurs universités, américaines surtout il est vrai, un enseignement de philosophie africaine ou *africana*<sup>14</sup> existe, qui connaît un développement de plus en plus important, lequel se traduit aussi par des publications de plus en plus nombreuses y

compris d'ouvrages de référence<sup>15</sup>. Le meilleur point de départ est donc celui-là qui pose l'existence d'un champ de questions, d'un espace de débat que l'on dira « africain » ou « *africana* », centré autour de problématiques dont Lewis Gordon a proposé que trois en soient considérées les principales : celle de l'anthropologie philosophique, d'une philosophie de la libération, de l'évaluation métacritique de la raison<sup>16</sup>.

Il m'a alors semblé qu'une bonne approche, celle qui correspondrait le mieux à la volonté de faire « précis » justement, était de considérer les quatre grandes questions suivantes :

1. Celle d'une philosophie de la force de vivre et du discours esthétique. Il s'agit d'examiner l'idée que les religions africaines dites traditionnelles par différence d'avec les religions du livre que sont le christianisme et l'islam sont fondées sur une ontologie particulière de forces vitales qui trouve aussi expression dans différentes traditions artistiques sur le continent.
2. Celle du temps et de la prospective en relation avec les langues africaines. Il s'agit ici d'analyser la controverse qui oppose des philosophes qui ont cru pouvoir conclure des manières d'exprimer le temps et les calendriers dans certaines langues africaines à une conception africaine du temps qui serait concrète, sans véritable dimension du futur à d'autres qui disent exactement le contraire sur la bases de considérations concernant d'autres langues africaines.
3. Celle de l'oralité et de l'écriture en relation avec la pensée philosophique.
4. Celle de la pensée politique, en particulier la manière dont les socialismes africains se sont présentés comme des doctrines à la fois ancrées dans une certaine philosophie africaine de la communauté, et porteuses d'une modernité dans laquelle le continent devrait trouver les voies de son développement. Cette question débouchant alors tout naturellement sur celles des droits humains et de la démocratie en Afrique.

1. Voir les Actes du colloque: B. Bourgeois et J. Havet (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001.
2. S.B. Diagne, « Esprit cartésien et mathématique de l'esprit » in B. Bourgeois et J. Havet (sous la direction de), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Paris, Vrin, 2001, p. 73-81.
3. Ce que ne pouvait pas savoir non plus le public c'était la complicité intellectuelle que j'ai avec Paulin Hountondji qui a clarifié pour beaucoup d'entre nous la « question » du philosophe en Afrique.
4. Entretien publié dans *La Nouvelle Revue Française*, avril 2010, n° 593, p. 166.
5. Roger-Pol Droit, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; p. 19.
6. Diogène Laërce se fait ainsi l'écho, au tout début de l'ouvrage qu'il a consacré aux *Vies et doctrines des philosophes illustres*, de l'idée, répandue en son temps ainsi que l'indique Roger-Pol Droit (dans son « Introduction » aux deux volumes de l'anthologie *Philosophies d'ailleurs 1, Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009 ; p. 18), que « l'activité philosophique tient son origine des barbares.
7. *Ibid.* p. 28.
8. Le texte de cet entretien, déjà publié au Congo in *Revue africaine de la science de la mission* n° 14-14, 2001, par Hippolyte Mimbu Kilol sous le titre « Mudimbe et sa quête méthodique de l'excellence. Entretien avec V.Y. Mudimbe à l'occasion de ses 60 ans » sera prochainement repris dans un volume de contributions dirigé par Alphonse Mbuyamba-Kankolongo à paraître aux éditions Paari.
9. *Ibid.*
10. « Africana Philosophy, écrit Lucius Outlaw, est le nom donné à un champ, émergent et toujours en développement, d'idées, d'espaces d'idées, d'efforts intellectuels, de discours, de réseaux discursifs au sein et au-delà de la philosophie universitaire, et qui a été reconnu comme tel par des organisations nationales et internationales de philosophes professionnels, y compris l'Association Américaine de Philosophie, à partir des années 1980. Ainsi cette appellation ne renvoie-t-elle pas à une philosophie particulière, à un système, une

méthode ou une tradition philosophiques. *Africana Philosophy* est bien plutôt un concept métaphilosophique du troisième ordre, un concept-chapeau qui subsume et organise divers efforts philosophiques – c'est-à-dire d'activités de réflexion, de pensée critique, d'argumentation et d'expression esthétique – où sont engagés des personnes et des groupes africains et d'origine africaine : autochtones résidant sur le continent ou issus des nombreuses diasporas africaines dans le monde. Dans tous les cas, l'essentiel de cet effort de philosopher a été consacré à ordonner et donner sens à une existence individuelle et partagée, et à des mondes naturels et sociaux, tout en trouvant des réponses à des défis récurrents, émergents et qui remettent radicalement en question l'existence même, de manière à survivre, à perdurer et à s'épanouir sur des générations. » Outlaw, Jr., Lucius T., «Africana Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/africana/>>.

11. Voir Shamil Jeppie et Souleymane Bachir Diagne (editors), *The Meanings of Timbuktu*, Human Sciences Resource Council/Codesria, 2008. Voir également l'œuvre qu'a consacrée John Hunwick à la littérature africaine en caractères arabes : *Arabic Literature of Africa*, Leiden: E.J. Brill, (6 volumes publiés entre 1994 et 2004).
12. Voir Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale*, Karthala, 2005 et *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Karthala, 2006.
13. Séverine Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit 'philosophie africaine' ? » in *Critique*, n° 771-772, Août-Septembre 2011, numéro spécial « Philosopher en Afrique ».
14. Voir Lewis Gordon, *Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge, 2000; et *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
15. On citera deux exemples de tels ouvrages : Kwasi Wiredu (Editor) *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2003 ; F. Abiola Irele, Biodun Jeyifo (Editors), *The Oxford Encyclopedia of African Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
16. Voir l'entretien avec Lewis Gordon publié dans le numéro spécial « Philosopher en Afrique » par la revue *Critique* (coordonné par Souleymane Bachir Diagne), n° 771-772, Août-Septembre 2011. L'entretien se trouve p. 626-628.

## LA FORCE DE VIVRE

*Si ma théorie est exacte, tout ce que l'on a jusqu'à présent écrit sur l'ethnologie et tout ce que l'on écrira encore, devra chercher dans les principes de la philosophie des forces son fondement le plus profond et son complément le plus haut.*

Placide Tempels (Lettre à Husltaert)<sup>1</sup>

### La philosophie bantoue : une œuvre contradictoire

On peut soutenir que le livre du révérend père Placide Tempels, *La philosophie bantoue*<sup>2</sup>, est une des œuvres pionnières qui ont fait de la philosophie dite « africaine » une question qui importe à la réflexion philosophique en général. L'ouvrage fut d'abord accueilli avec ferveur, au moment de sa parution, en 1949, par nombre d'intellectuels africains. Tout de suite, Léopold Sédar Senghor le décréta indispensable à toute bibliothèque digne de ce nom et Alioune Diop le salua dans la préface qu'il lui donna comme l'ouvrage le plus important alors écrit sur l'Afrique : essentiel au Noir, avait-il déclaré, ce livre l'était également à ceux qui voulaient comprendre les Africains<sup>3</sup>. On sait la raison de l'enthousiasme ainsi exprimé par L.S. Senghor et par A. Diop mais aussi par Cheikh Anta Diop et bien d'autres : grâce à ce livre du père Placide Tempels, dès son titre, « philosophie africaine » n'était plus un oxymore.