

COLLOQUE
SYMPOSIUM

Organisation
Salim Abdelmadjid
(Université Toulouse - Jean Jaurès)
et **Adrien Delmas**
(Sciences Po Paris)

Actualité de la philosophie africaine of African Philosophy



15-18
janvier 2024

UNIVERSITÉ TOULOUSE - JEAN JAURÈS
& Sciences Po Paris

Partenaires : Le Centre Jacques Berque, la Structure Collaborative de Recherches en Études Africaines, le Département LMCO de l'UT2J et le Center for African Studies de l'UM6P.



SciencesPo



Contact : salim.abdelmadjid@univ-tlse2.fr

Résumés / Abstracts

Philosopher avec toutes mes langues

Tanella BONI

Je me demande si l'Afrique est « ailleurs » quand il s'agit de « philosopher ». Mais où donc ? Est-ce un hasard si, en France, l'Afrique en philosophie est si méconnue ?

S'il y a une étiquette qui dit bien la particularité de toute pensée philosophique à partir du « continent » africain, c'est bien celle de « l'ailleurs ». Nous ne savons si nous philosophons à côté ou hors d'un champ commun appartenant surtout aux Occidentaux. Pourtant, nous semblons connaître ce champ, puisque nous avons côtoyé quelques noms de philosophes et étudié leurs pensées. Mais avons-nous le droit de philosopher comme les Occidentaux ? Et, en prenant conscience de la suspicion qui pèse sur nos pensées, n'avons-nous pas tendance à nous retrancher sur nos propres territoires ? Mais lesquels ?

Nous devrions être libres de pouvoir tracer nos propres chemins en ouvrant des perspectives nouvelles ou en reprenant, à nouveaux frais et de manière critique, ce qu'une tradition ou une histoire de la philosophie occidentale nous a fait connaître. Sommes-nous libres de tracer nos propres voies ? Tout se passe comme si nous étions assignés à résidence et contraints d'habiter ce lieu : faire de la « philosophie africaine ». Mais que signifie cette expression ? A partir d'expériences vécues, je montrerai en quoi consiste la « surveillance » du territoire de la philosophie. Pour ma part, je me donne donc le droit de franchir quelques frontières, de chercher, hors de la philosophie académique et des « langues » et des mots à la mode, des objets de pensée et des sujets qui me parlent infiniment.

Philosophizing with all my languages

I wonder if Africa is "elsewhere" when it comes to "philosophizing". But where? Is it a coincidence that, in France, Africa in philosophy is so little known?

If there's one label that expresses the particularity of all philosophical thought from the African "continent", it's that of "elsewhere". We don't know whether we're philosophizing alongside or outside a common field that belongs mainly to Westerners. And yet, we seem to know this field, since we have known a few names of philosophers and studied their thoughts. But do we have the right to philosophize like Westerners? And, aware of the suspicion that hangs over our thoughts, don't we tend to retreat into our own territories? But which ones?

We should be free to carve out our own paths, opening up new perspectives or revisiting, freshly and critically, what a tradition or history of Western philosophy has taught us. Are we free to chart our own course? It's as if we've been placed under house arrest and forced to inhabit this place: making "African philosophy". But what does this expression mean? Drawing on real-life experiences, I'll show what "surveillance" of the territory of philosophy consists in. For my part, I give myself the right to cross a few frontiers, to seek out, outside academic philosophy and fashionable "languages" and words, objects of thought and subjects that speak to me infinitely.

*

The need for collaborative and interdisciplinary research in/on African philosophy: fieldwork, textual study, and translation – with examples from the Swahili coast.

Kai KRESSE

This presentation focuses on the ongoing need to work on local intellectuals, conduct research in/with African languages, and provide historical, biographical, social and cultural context while working on (oral or written) texts and their authors, and their regional (and possibly wider) relevance.

Nécessité d'une recherche collaborative et interdisciplinaire dans/sur la philosophie africaine : terrain, étude textuelle et traduction – avec des exemples de la côte swahilie.

Cette présentation se concentre sur la nécessité permanente de travailler sur les intellectuel-le-s loca-les-ux, de mener des recherches dans/avec les langues africaines, et de donner un contexte historique, biographique, social et culturel aux textes (oraux ou écrits) sur lesquels on travaille et à leurs auteurs, et à leur pertinence régionale (et éventuellement plus large).

*

« En faire des savoirs qui comptent ». Vers une transformation épistémologique des savoirs islamiques au Sénégal ?

Anouk COHEN

Dans le Sénégal précolonial, comme ailleurs en Afrique, les disciplines considérées comme « islamiques » étaient au cœur de l'érudition (écrite) (Diagne et Jeppie 2008). Les marabouts soufis tels que Cheikh Amadou Bamba, fondateur de la Mouridiya (Dumont 1975 ; Babou 2011), Ibrahim Niass (Sessemann 2011 ; Wright 2015), Haj Malick Sy (Mbaye 2004), Haj Omar Tal (Cissé 2011 ; Robinson 1988), tous trois fondateurs de branches tidianes ainsi que d'autres érudits musulmans comme Cheikh Mousa Camara (Shmitz 1998) ont été les principaux auteurs de cette littérature islamique, plus spécifiquement soufie (mais pas seulement), dès le XIX^e siècle. A partir du XVII^e siècle, la colonisation marqua une rupture dans le système de transmission des savoirs au Sénégal. Au fil des années, la langue française s'imposa, allant de pair avec la formation d'une « bibliothèque coloniale » (Mudimbe 1988). Sans se substituer aux bibliothèques locales élaborées dans les célèbres centres intellectuels de Djenné, Tombouctou (Mali), Coki (Sénégal) et autres lieux d'érudition africains de l'Ouest, la « bibliothèque coloniale » en diminua fortement l'impact sur la production et la diffusion des savoirs locaux. Pourtant, la parole des marabouts ne s'est jamais tue. Durant la colonisation, leur enseignement a continué de se développer dans les daara (écoles coraniques), jouant parfois un rôle central dans la lutte anti-colonialiste. L'éducation religieuse structurée autour des marabouts et de leurs savoirs représentait un lieu majeur de transmission d'une référence locale, authentique et identitaire cristallisée autour de l'islam. Le livre en langue arabe en était un autre, plus subjectif. Chargé de *baraka* (protection divine), il était précieusement gardé, on le portait sur soi en guise de talisman et de porte-bonheur (Séne 1982). Après les indépendances, le schéma scolaire a été poursuivi par l'État et des établissements privés conjuguant, sous diverses formes, école française et enseignement arabo-islamique. Depuis le milieu des années 1990, celui-ci progresse au Sénégal, ainsi que la littérature d'expression arabe, en particulier le livre islamique, en pleine effervescence. Que signifie cette effervescence du livre religieux ? Pour le comprendre, je suis partie d'une question très concrète : comment fabrique-t-on un livre islamique au Sénégal aujourd'hui ? Celle-ci m'a conduite à étudier « le monde du livre islamique » au sens où Howard Becker

entend la notion de « monde de l'art » : comme un réseau d'acteurs coopérant pour concourir à l'existence d'une œuvre.

"Making it knowledge that matters". Towards an epistemological transformation of Islamic knowledge in Senegal?

In pre-colonial Senegal, as elsewhere in Africa, disciplines considered "Islamic" were at the heart of (written) scholarship (Diagne and Jeppie 2008). Sufi marabouts such as Cheikh Amadou Bamba, founder of the Mouridiya (Dumont 1975; Babou 2011), Ibrahim Niass (Sessemann 2011; Wright 2015), Haj Malick Sy (Mbaye 2004), Haj Omar Tal (Cissé 2011; Robinson 1988), all three founders of Tidian branches, as well as other Muslim scholars such as Cheikh Mousa Camara (Shmitz 1998), were the main authors of this Islamic literature, more specifically Sufi (but not only), from the 19th century onwards. From the 17th century onwards, colonization marked a break in the system of knowledge transmission in Senegal. Over the years, the French language came to the fore, and a "colonial library" was created (Mudimbe 1988). The "colonial library" did not replace the local libraries built up in the famous intellectual centers of Djenné, Timbuktu (Mali), Coki (Senegal) and other West African centers of learning, but it greatly diminished their impact on the production and dissemination of local knowledge. Yet the word of the marabouts never died out. During colonization, their teachings continued to develop in daara (Koranic schools), sometimes playing a central role in the anti-colonial struggle. Religious education, structured around the marabouts and their knowledge, represented a major means of transmitting a local, authentic and identity-based reference crystallized around Islam. The Arabic-language book was another, more subjective one. Charged with baraka (divine protection), it was carefully guarded and carried as talisman and good-luck charm (Séne 1982). After independence, the school system was continued by the state and private establishments, combining French schools and Arab-Islamic education in various forms. Since the mid-1990s, the latter has been making headway in Senegal, as has Arabic-language literature, particularly Islamic books, which are in full effervescence. What does this effervescence of religious books mean? To understand this, I started with a very concrete question: how is an Islamic book produced in Senegal today? This led me to study the "world of the Islamic book" in the sense in which Howard Becker understands the notion of the "world of art": as a network of actors cooperating to contribute to the existence of a work.

*

Différence (différance) et répétition. Y a-t-il une place pour l'Afrique dans le philosophe platonicien ?

Momar Désiré KANE

Il nous faut partir d'un constat simple : comme le mythe de l'Atlantide, que certains tiennent encore pour une donnée géographique réelle, la « philosophie » en tant que concept associant amour et sagesse est une création platonicienne. Cependant, le philosophe platonicien lui-même ne devrait-il pas être envisagé comme un geste de fidélité à la mémoire de Socrate, condamné à boire la ciguë par la ville d'Athènes ; Socrate qui n'a rien écrit (ou presque). Nous tenterons de prendre la mesure exacte de ce fait avant d'envisager la question : « Quelle place pour un philosophe "africain" dans une perspective socratique ? »

Difference (différance) and repetition. Is there a place for Africa in the Platonic philosophizing?

We have to start from a simple observation: like the myth of Atlantis, which some still regard as a real geographical fact, "philosophy" as a concept combining love and wisdom is a Platonic creation. However, shouldn't the Platonic philosophizing itself be seen as a gesture of loyalty to the memory of Socrates, condemned to drink the hemlock by the city of Athens; Socrates who wrote (almost) nothing. We'll try to take the exact measure of this fact before considering the question: "What place for an "African" philosophizing in a Socratic perspective?"

*

Feminist African Philosophy: A Philosophical Discourse in a Different Voice.

Abosede Priscilla IPADEOLA

In this presentation, I am introducing and critically examining Feminist African Philosophy, a branch of African philosophy that challenges the androcentric bias of mainstream African philosophy and advocates for the inclusion of women's perspectives, issues, and concerns. I argue that African philosophy, as a decolonizing project, cannot be complete or adequate unless it addresses the marginalization and oppression of women in Africa and beyond. I contend that philosophy, as a discipline and practice, has historically been dominated by masculine voices, excluding or silencing women's contributions and interests. While feminist philosophy has emerged as a significant field of inquiry in the global North, the situation in the global South, especially in Africa, remains dismal. Women's voices are largely absent or ignored in academic philosophy, and their philosophical potential is often denied or dismissed. I propose that it is imperative for contemporary African philosophy to recognize and engage with women's issues, ideas, and concerns. This is crucial to developing an African philosophy that is capable of fostering decolonization and development for an African continent that can design its own blueprints for addressing the myriad of challenges that constantly keep the continent on the margins.

La philosophie africaine féministe : un discours philosophique d'une voix différente.

Dans cette présentation, j'introduis et examine de manière critique la philosophie africaine féministe, une branche de la philosophie africaine qui remet en question le parti pris androcentrique de la philosophie africaine dominante et plaide en faveur de l'inclusion des perspectives, des questions et des préoccupations des femmes. Je soutiens que la philosophie africaine, en tant que projet de décolonisation, ne peut être complète ou adéquate si elle n'aborde pas la marginalisation et l'oppression des femmes en Afrique et au-delà. Je soutiens que la philosophie, en tant que discipline et pratique, a été historiquement dominée par des voix masculines, excluant ou réduisant au silence les contributions et les intérêts des femmes. Alors que la philosophie féministe s'est imposée comme un champ d'investigation important dans le Nord global, la situation dans le Sud global, en particulier en Afrique, reste lamentable. Les voix des femmes sont largement absentes ou ignorées dans la philosophie académique, et leur potentiel philosophique est souvent nié ou rejeté. Je propose qu'il soit impératif pour la philosophie africaine contemporaine de reconnaître et de s'engager dans les questions, les idées et les préoccupations des femmes. C'est crucial pour développer une philosophie africaine capable de favoriser la décolonisation et le développement d'un continent africain qui puisse concevoir ses propres plans pour relever la myriade de défis qui maintiennent constamment le continent dans les marges.

*

Panafricanisme et coup d'État

Mahamadé SAVADOGO

Le panafricanisme impose-t-il de s'aligner derrière les coups d'État, notamment ceux qui sont intervenus sur le continent depuis trois ans maintenant ? On pourrait s'empresse de trouver une réponse à cette question du côté des institutions internationales telles que l'Union Africaine et surtout la C.E.D.E.A.O., représentante d'un panafricanisme « d'en haut » qui s'est dépêchée de condamner les coups d'État et menace de lancer une guerre contre les auteurs du coup d'État de fin juillet 2023 au Niger. Ce projet de guerre de restauration contribue à discréditer davantage la C.E.D.E.A.O. aux yeux de l'opinion africaine qui rejette son panafricanisme des institutions qui s'accommode d'un projet de guerre de punition contre un État souverain. Cependant, au sein de cette opinion panafricaine largement anti-impérialiste, il s'élève des voix qui condamnent le putschisme et invitent les peuples à s'en démarquer pour poursuivre leur lutte contre la domination extérieure. La question soulevée au début du présent propos vise la position de ce courant panafricaniste « d'en bas » qui encourage le combat pour la libération et l'unification du continent africain sans se reconnaître dans les coups d'État. Que reprochent les partisans de ce panafricanisme au coup d'État en tant que chemin de conquête du pouvoir ? En quoi leur refus du putschisme est-il justifié ? Telles sont les principales interrogations auxquelles le propos à venir voudrait se confronter.

Pan-Africanism and coup d'État

Does pan-Africanism require us to get behind coups d'État, particularly those that have taken place on the continent over the past three years? International institutions such as the African Union and especially the C.E.D.E.A.O., representative of Pan-Africanism "from above", are quick to condemn coups d'État and threaten to launch a war against the perpetrators of the coup d'État in Niger at the end of July 2023. This proposed war of restoration further discredits the C.E.D.E.A.O. in the eyes of African opinion, which rejects its pan-Africanism of institutions, which accommodates a proposed war of punishment against a sovereign state. However, within this broadly anti-imperialist pan-African opinion, there are voices condemning putschism and calling on peoples to distance themselves from it in order to continue their struggle against external domination. The question raised at the beginning of this paper concerns the position of this pan-Africanist current "from below", which encourages the fight for the liberation and unification of the African continent without recognizing itself in coups d'État. What do the proponents of this pan-Africanism have to say about coups d'État as a means of gaining power? How is their rejection of putschism justified? These are the main questions that the following paper seeks to address.

*

Réécrire *Le déclin de l'Occident* dans l'Atlantique noir

Matthieu RENAULT

En 1938, le poète et leader indépendantiste portoricain Juan Antonio Corretjer faisait paraître dans les pages du journal national *El Mundo*, un article intitulé « Spengler : una proyeccion criolla » (Spengler, une projection créole). Loin de faire figure de contribution isolée, le texte de Corretjer s'inscrivait dans ce qui était déjà une riche tradition d'appropriations critiques du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler de l'autre

côté de l'Atlantique. Cette tradition avait pris racine en Amérique latine (Argentine, Pérou) de concert avec le développement des pensées indigénistes, avant de gagner le Brésil et la Caraïbe hispanophone, Porto Rico, mais aussi Cuba où le mouvement afro-cubaniste s'était à son tour nourri de la pensée de Spengler. Cette dernière avait également trouvé, de manière en partie liée, en partie indépendante, à s'implanter dans la Caraïbe anglophone, par l'entremise de l'historien trinitadien et auteur des *Jacobins noirs* C.L.R. James, ainsi que dans la Caraïbe francophone, à la faveur des écrits d'Aimé et Suzanne Césaire et en rapport étroit avec la lecture des travaux de l'anthropologue africaniste, Leo Frobenius, père de la morphologie culturelle et dont Spengler avait été un disciple turbulent. C'est une telle projection afro-caribéenne de la philosophie spenglerienne que nous tâcherons de restituer dans cette présentation en rendant compte des effets de transformation-variation théorique que ce déplacement géo-politico-culturel impliquait. Cette étude fera fond sur une interrogation plus générale sur les manières dont des philosophies de l'histoire forgées en Occident mais critiques de la « monoculture » occidentale-évolutionniste du progrès, fussent-elles ouvertement conservatrices, voire réactionnaires comme celle de Spengler, avaient pu, en dehors du monde occidental et en contexte (post)colonial, faire l'objet de traductions émancipatrices, de renversements révolutionnaires.

Rewriting The Decline of the West in the Black Atlantic

In 1938, the Puerto Rican poet and independentist leader Juan Antonio Corretjer published an article in the pages of the national newspaper El Mundo, entitled "Spengler: una proyeccion criolla" (Spengler, a Creole projection). Far from being an isolated contribution, Corretjer's text was part of what was already a rich tradition of critical appropriations of Oswald Spengler's Decline of the West on the other side of the Atlantic. This tradition had taken root in Latin America (Argentina, Peru) in tandem with the development of Indigenous thought, before spreading to Brazil and the Spanish-speaking Caribbean, Puerto Rico, and also Cuba, where the Afro-Cubanist movement had in turn drawn on Spengler's thought. Spengler's thought had also found its way into the English-speaking Caribbean, partly through the intermediary of the Trinidadian historian and author of Black Jacobins C.L.R. James, and into the French-speaking Caribbean, through the writings of Aimé and Suzanne Césaire and in close connection with the work of the Africanist anthropologist Leo Frobenius, father of cultural morphology and of whom Spengler had been a turbulent disciple. It is such an Afro-Caribbean projection of Spenglerian philosophy that we shall attempt to restore in this presentation, by accounting for the effects of theoretical transformation-variation that this geo-politico-cultural displacement implied. This study will build on a more general interrogation of the ways in which philosophies of history forged in the West but critical of the Western-evolutionist "monoculture" of progress – even if they are openly conservative, or even reactionary, like Spengler's – could, outside the Western world and in a (post)colonial context, be the subject of emancipatory translations, of revolutionary reversals.

*

Afro-communitarianism: A case for Relationality as fostering Uniqueness.

Mpho TSHIVHASE

The concept of relationality features dominantly in African thought. It is most prominent in moral debates that are central to the afro-communitarian view of personhood. Herein, one's personhood is a matter of ontological and normative significance, wherein one's personhood is achieved in virtue of relating well with others. The morally praiseworthy behavior in relation to others is what grounds one's personhood. In the African

conceptions of what it means to be a person qua moral being, the focus is on one's moral responsibility toward others so that morality is captured in terms of other-regarding principles and actions. In general, the Afro-communitarian idea of personhood accounts for relationality in various kinds of interactions, i.e. human-to-human; human-to-(nonhuman) animal human-to-environment; human-to-ancestors; with a budding discussion on human-to-technology relations. What is missing in these considerations is the human-to-self relationality which I believe can be captured in my conception of uniqueness. While African scholars mainly champion the other regard in relationality, I want to illustrate that self-regard, understood in terms of radical self-knowledge leads to the necessary selfcare that enables one to live well with others. Moral thinking should endorse one's relationality with oneself as an important aspect of moral duty and moral virtue so that morality can be accounted for as a value one owes oneself and others. I will employ uniqueness to capture relationality with oneself as moral which is integral to self-care – a value I consider a duty to oneself.

L'afro-communautarisme : un argument pour la relationalité comme facteur d'unicité.

Le concept de relationalité occupe une place prépondérante dans la pensée africaine. Il est particulièrement présent dans les débats moraux qui sont au cœur de la vision afro-communautaire de la personne. Dans ce contexte, la personnalité [*personhood*] de quelqu'un est une question d'importance ontologique et normative : la personnalité est accomplie en vertu des bonnes relations qu'elle entretient avec les autres. Le comportement moralement louable en relation avec les autres est ce qui fonde la qualité de personne. Dans les conceptions africaines de ce que signifie être une personne en tant qu'être moral, l'accent est mis sur la responsabilité morale d'une personne envers les autres, de sorte que la moralité est appréhendée en termes de principes et d'actions concernant les autres. En général, l'idée afro-communautaire de la personne tient compte de la relationalité dans divers types d'interactions, c'est-à-dire d'humain à humain, d'humain à animal (non humain), d'humain à environnement, d'humain à ancêtres, avec une discussion naissante sur les relations d'humain à technologie. Ce qui manque dans ces considérations, c'est la relation d'humain à soi, dont je crois qu'elle peut être prise en compte dans ma conception de l'unicité. Alors que les universitaires africains défendent principalement l'autre aspect de la relation, je souhaite illustrer le fait que le respect de soi, compris en termes de connaissance radicale de soi, conduit à la nécessaire prise en charge de soi qui permet de bien vivre avec les autres. La pensée morale devrait considérer la relation de l'individu avec lui-même comme un aspect important du devoir moral et de la vertu morale, de sorte que la moralité puisse être considérée comme une valeur que l'on se doit à soi-même et aux autres. J'emploierai l'unicité pour saisir la relation avec soi-même en tant que morale qui fait partie intégrante du soin de soi – une valeur que je considère comme un devoir envers soi-même.

*

Cheikh Anta Diop et l'existence d'une philosophie africaine

Ibrahim Almanzour MAÏGA

Dans *Civilisation ou barbarie*, la dernière œuvre publiée de son vivant, en 1981, Cheikh Anta Diop qualifiait le débat sur les philosophies africaines comme ethnophilosophies de « faux combat ». Il s'intéressait à ce que pourrait être un concept de philosophie africaine. Le problème de l'existence d'une philosophie africaine n'avait-il pas été faussé, dès le départ, par le récit de l'origine de l'activité philosophique elle-même ? C'est ce que semble suggérer Cheikh Anta Diop pour qui restituer le récit authentique de l'histoire de la philosophie, ou du moins renouer son origine avec le berceau

égyptien, permettrait de dégager « une perspective historique de cinq mille ans qui rend possible l'étude diachronique, sur notre propre sol, de toutes les disciplines scientifiques que nous essayons d'intégrer dans la pensée africaine moderne ». La pensée des origines de Cheikh Anta Diop se présente alors comme le paradigme historique à partir duquel une histoire de la philosophie africaine peut non seulement s'écrire et se conter dans une plus longue chronologie, et redéfinir le concept de philosophie africaine, mais également de dégager l'idée d'une continuité historique de l'activité philosophique en tant que telle dans les temps et les espaces. Dès lors, cette pensée des origines a une valeur philosophique et permet un dialogue entre le corpus de Cheikh Anta Diop et les grands défis de la philosophie africaine moderne, dont l'un serait justement d'en dégager une histoire.

Cheikh Anta Diop and the existence of an African philosophy

In Civilisation ou barbarie, the last work published during his lifetime, in 1981, Cheikh Anta Diop described the debate on African philosophies as ethnophilosophies as a "false combat". He was interested in what a concept of African philosophy could be. Hadn't the problem of the existence of an African philosophy been distorted from the outset by the narrative of the origin of philosophical activity itself? This is what Cheikh Anta Diop seems to be suggesting, for whom restoring the authentic account of the history of philosophy, or at least reconnecting its origins with the Egyptian cradle, would make it possible to release "a five-thousand-year historical perspective that makes possible the diachronic study, on our own soil, of all the scientific disciplines that we are trying to integrate into modern African thought". Cheikh Anta Diop's thinking about origins is thus presented as the historical paradigm from which a history of African philosophy can not only be written and told in a longer chronology, and redefine the concept of African philosophy, but also bring out the idea of a historical continuity of philosophical activity as such in times and spaces. From then on, this thinking about origins has a philosophical value and allows for a dialogue between Cheikh Anta Diop's corpus and the great challenges of modern African philosophy, one of which would precisely be to draw up a history of it.

*

Retour sur les décennies 1935-1965 : entre parrainages et émancipations, la dynamique complexe des positions intellectuelles autour de la Négritude.

Pierre SOUBIAS

Cette communication propose de relier et de relire, avec une sensibilité stylistique, quelques textes connus, qui marquent la reconnaissance de la Négritude par les écrivains et intellectuels français. A une phase de reconnaissance solennelle mais ambiguë (Breton, Sartre), succède une prise de distance des auteurs africains ou afrodescendants (Fanon, Sembène) envers les termes dans lesquels cette reconnaissance a été énoncée, ce qui nous instruit sur la complexité des relations entre les acteurs du monde intellectuel francophone.

A look back at the decades 1935-1965: between sponsorship and emancipation, the complex dynamics of intellectual positions around Négritude.

This paper proposes to link and reread, with stylistic sensitivity, some well-known texts that mark the recognition of Négritude by French writers and intellectuals. After a phase of solemn but ambiguous recognition (Breton, Sartre), African or Afro-descendant authors (Fanon, Sembène) began to distance themselves from the terms in which this

recognition was expressed, revealing the complexity of relations between players in the French-speaking intellectual world.

*

Mariama ou la jeune femme capricieuse

Momar Désiré KANE

Frère d'âme de David Diop se termine sur un conte connu dans l'ouest de l'Afrique : « La jeune femme capricieuse ». Je le raconte en musique depuis des années sous le titre d'une chanson ouest-africaine sur l'amour, l'altérité et la séparation : *Mariama*. Il m'avait été raconté par ma cousine Ngoné Ndiaye. C'est une histoire merveilleuse au double sens du terme : qui parle du choix, du désir et surtout de la cicatrice comme la trace d'une souffrance passée mais aussi comme le signe d'un engagement actif dans la vie.

Mariama or the capricious young woman

David Diop's Frère d'âme ends with a well-known West African tale: "La jeune femme capricieuse" ("The capricious young woman"). I've been telling it in music for years, under the title of a West African song about love, otherness and separation: Mariama. It was told to me by my cousin Ngoné Ndiaye. It's a wonderful story in both senses of the word: about choice, desire and, above all, about scars as traces of past suffering, but also as signs of an active commitment to life.

*

Sous-développement et renaissance dans la pensée philosophique nord-africaine

Adil HADJAMI

Depuis l'indépendance, la pensée nord-africaine n'a cessé de scruter la question du sous-développement, la blessure de la colonisation et, dès lors, la possibilité d'une renaissance. Au sein de cette discussion, le rapport à l'autre, l'Européen, fut paradoxal ; à la fois exemple à suivre et figure à dépasser. Se sont ainsi distinguées plusieurs figures de pensée, qui ont essayé, mêlant philosophie et idéologie, d'inventer les outils d'une émancipation potentielle à la fois vis-à-vis de la tradition riche et pourtant oppressante, et vis-à-vis de la modernité européenne multipliée et hétérogène : Mohamed Abd Al Jabiri, Abdellah Al Aroui, Mohamed Arkoun, etc.

Underdevelopment and renaissance in North African philosophical thought

Since independence, North African thought has never ceased to examine the question of underdevelopment, the wounds of colonization and, consequently, the possibility of rebirth. Within this discussion, the relationship with the other, the European, was paradoxical: both an example to be followed and a figure to be overcome. Several figures of thought have thus distinguished themselves, combining philosophy and ideology to invent the tools of a potential emancipation both from a rich yet oppressive tradition, and from a multiplied and heterogeneous European modernity: Mohamed Abd Al Jabiri, Abdellah Al Aroui, Mohamed Arkoun, and others.

*

L'histoire par cas. Histoire de l'Afrique et histoire en Afrique au sortir de l'histoire globale

A. DELMAS

Qui écrit et pour qui est écrite l'histoire de l'Afrique ? La distinction entre histoire *de* l'Afrique et histoire *en* Afrique n'est pas une simple distinction grammaticale ; elle engage des enjeux épistémologiques et politiques majeurs, que ce papier voudrait participer à identifier.

Il s'agit dans un premier temps de rouvrir le vieux dossier de l'échelle pertinente d'analyse et d'explication en SHS, à partir de la littérature critique sur les aires culturelles et notamment sur celle de l'histoire globale. La proposition consiste à compléter cette littérature par des considérations sur les publics et plus généralement sur la réception de l'histoire globale (H.-R. Jauss). Contrairement à ce que ses ambitions initiales affichaient (S. Subrahmanyam), l'histoire globale consiste jusqu'à présent à écrire non pas l'« histoire de tout le monde », soit l'histoire du monde entier, mais plutôt l'« histoire pour tout le monde », soit une histoire audible par tous.

Ce détour par la réception de l'histoire académique nous invite dans un deuxième temps à réfléchir à nouveaux frais aux conditions de possibilité de l'exercice académique. Là encore, il s'agit d'appliquer des outils méthodologiques et théoriques éprouvés sur d'autres littératures (R. Chartier), pour évaluer la disponibilité et l'accessibilité des collections scientifiques – archives, bibliothèques, assemblages, corpus, data, etc. – nécessaires aux savoirs historiques. Il devient alors possible de ramener ces savoirs, autant que faire se peut, à leurs *matérialités*.

Possible et souhaitable, si cette carte des grammaires académiques permet de dépasser le simple constat d'une production historique essentiellement extérieure au continent (V. Y. Mudimbe) et de réfléchir à des pistes pour y remédier (B. Savoy). Ces allers-retours entre le champ épistémologique et le champ politique se feront à partir de cas particuliers pris dans le champ que nous connaissons moins mal que les autres, à savoir l'histoire précoloniale du continent africain.

History by case. History of Africa and history in Africa after global history.

Who writes the history of Africa, and for whom? The distinction between the history of Africa and history in Africa is not simply a grammatical one; it involves major epistemological and political issues, which this paper aims to help identify.

The first step is to reopen the old question of the relevant scale of analysis and explanation in the social and human sciences, based on the critical literature on cultural areas and, in particular, on global history. The proposal is to supplement this literature with considerations on audiences and, more generally, on the reception of global history (H.-R. Jauss). Contrary to its initial ambitions (S. Subrahmanyam), global history has so far consisted not in writing the "history of everyone", i.e. the history of the whole world, but rather the "history for everyone", i.e. a history audible to everyone.

This detour through the reception of academic history then invites us to reflect afresh on the conditions of possibility of the academic exercise. Here again, we need to apply methodological and theoretical tools that have been tried and tested on other literatures (R. Chartier), to assess the availability and accessibility of the scientific collections – archives, libraries, assemblages, corpora, data, etc. – necessary for historical knowledge. It then becomes possible to bring these knowledges, as much as possible, back to their materialities. Here again, the aim is to apply methodological and theoretical tools proven in other literatures (R. Chartier), to assess the availability and accessibility of scientific collections - archives, libraries, assemblages, corpora, data, etc. - necessary for historical knowledge. - necessary for historical knowledge. It then becomes possible to bring this knowledge back, as far as possible, to its materialities.

This is both possible and desirable, if this map of academic grammars enables us to go beyond the simple observation that historical production is essentially external to the continent (V. Y. Mudimbe), and to consider ways of remedying the situation (B. Savoy). This to-and-fro between the epistemological and political fields will be based on specific cases taken from the field we know less about than the others, namely the pre-colonial history of the African continent.

*

The Particulars and Universals Taking Stock of the Journey to the Present

Dismas A. MASOLO

Except for proper names and titles, nearly everything else I will say herein is arguable, but that is precisely what taking stock is all about: identifying the turns and twists of a cultural, and especially intellectual path over a period of nearly a century in which so much happened or was prevented from happening. And that is because of the games we have played with the meanings and implications of the nouns or adjectives, "universals," and "particulars," to describe power and what those who believed they wielded such power of defining the world wanted to use it for; cultural power, intellectual power, of course, because it assumed to possess the capacity to shape everything else: to determine that which is/was that it is/was so, and that which they deemed not to be that it is/was not. To put the Protagorean dictum in a I form, the world of protagonism over Truth was set in motion. So it is with some irony that this Conference, with its title or theme, should take place in the French context of the general European cultural domain. In this paper, I will discuss how cultural resistance by African intellectuals against European domination conditioned and weakened the path and content of research and knowledge production in African philosophy.

Les particuliers et les universaux : faire le point sur le chemin parcouru jusqu'à aujourd'hui.

À l'exception des noms propres et des titres, presque tout ce que je vais dire ici est discutable, mais c'est précisément ce en quoi faire le point consiste : identifier les tours et détours d'un parcours culturel, et surtout intellectuel, sur une période de près d'un siècle au cours de laquelle tant de choses se sont produites ou ont été empêchées de se produire. Et ce, en raison des jeux que nous avons faits avec les significations et les implications des noms ou adjectifs "universels" et "particuliers" pour décrire le pouvoir, et de ce à quoi ceux qui croyaient détenir ce pouvoir de définir le monde voulaient l'utiliser ; le pouvoir culturel, le pouvoir intellectuel, bien sûr, parce qu'il supposait posséder la capacité de façonner tout le reste : déterminer que ce qui est/était est/était ainsi, et que ce qu'ils considéraient comme n'étant pas n'est/était pas. Pour exprimer le dicton protagoréen sous une forme en « je », le monde du protagonisme l'emportant sur la Vérité a été mis en mouvement. C'est donc avec une certaine ironie que ce colloque, avec son titre ou son thème, se déroule dans le contexte français du domaine culturel européen. Dans cette communication, j'examinerai comment la résistance culturelle des intellectuels africains à la domination européenne a conditionné et affaibli la voie et le contenu de la recherche et de la production de connaissances dans la philosophie africaine.

*

Lire la philosophie féministe africaine pour écrire l'histoire politique des femmes en Afrique

Anaïs ANGELO

Les femmes philosophes et historiennes africaines ont un poursuivi et poursuivent encore une lutte commune : celle de mettre en évidence leur marginalité dans leurs domaines respectifs, la philosophie et l'histoire, et de la combattre. Prises dans l'étau de leurs propres disciplines, la philosophie et l'histoire des femmes africaines se sont développées en deux champs distincts. Récemment cependant, des penseuses telles que Nkiru Nzegwu par exemple, ont tenté de lier les deux, plaidant pour l'historicisation des concepts philosophiques et/ou de l'utilisation de la philosophie pour repenser les événements historiques. Inversement, peu d'historiens se sont penchés sur ce que la lecture de la philosophie féministe africaine peut apporter à l'écriture de l'histoire des femmes en Afrique. Cette présentation est l'occasion de réfléchir à cette question. Je me concentrerai sur deux enjeux spécifiques à l'écriture de l'histoire politique des femmes en Afrique : (1) la reconceptualisation du « politique » et (2) la décolonisation des récits historiques. L'histoire politique des femmes est encore dominée par des récits d'impuissance et d'invisibilité collectives, que les récits de succès individuels peinent à nuancer. De fait, "repenser le politique" s'est imposé comme un enjeu majeur dans l'écriture de l'histoire politique des femmes africaines. Il ne suffit plus de documenter les mouvements politique de femmes comme si ceux-ci évoluaient en marge de la sphère politique dite « publique » dominée par des élites masculines et des institutions politiques profondément patriarcales. Au contraire, les historiens ont montré qu'il est possible de générer des sources historiques alternatives, appelant à « libérer » les archives pour repenser l'histoire de la vie publique (Carolyn Hamilton, 2022). Cet argument fait écho à ceux des philosophes féministes africaines qui ont défendu le pouvoir de la pensée philosophique pour réinventer l'organisation politique des sociétés postcoloniales. Les travaux de la Aminata Diaw sont particulièrement intéressants, car la philosophe a non seulement cherché à repenser le politique et la place des femmes, mais elle a aussi souligné les enjeux éthiques d'une telle philosophie. Ainsi, la philosophie féministe africaine offre des réflexions stimulantes pour penser la « décolonisation » de l'histoire politique des femmes africaines mais aussi raviver le pouvoir démocratique de la production historique, en pensant le postcolonialisme non pas comme un lieu d'impuissance ou de faux espoirs, mais comme un lieu de dialogue et de création.

Reading African feminist philosophy to write the political history of women in Africa

African women philosophers and historians have had, and continue to have, a common struggle: that of highlighting and combating their marginality in their respective fields, philosophy and history. Confined to their own disciplines, African women's philosophy and history have developed into two distinct fields. Recently, however, thinkers such as Nkiru Nzegwu, for example, have attempted to link the two, arguing for the historicization of philosophical concepts and/or the use of philosophy to rethink historical events. Conversely, few historians have explored how reading African feminist philosophy may contribute to the writing of women's history in Africa. This presentation is an opportunity to reflect on this question. I will focus on two issues specific to the writing of women's political history in Africa: (1) the reconceptualization of "politics" and (2) the decolonization of historical narratives. Women's political history is still dominated by narratives of collective powerlessness and invisibility, which narratives of individual success struggle to nuance. In fact, "rethinking the political" has become a major challenge in writing the political history of African women. It's no longer enough to document women's political movements as if they were evolving on the margins of the so-called "public" political sphere, dominated by male elites and

embedded in deeply patriarchal political institutions. On the contrary, historians have shown that it is possible to generate alternative historical sources, calling for the "liberation" of archives to rethink the history of public life (Carolyn Hamilton, 2022). This argument echoes those of African feminist philosophers who have defended the power of philosophical thought to reinvent the political organization of postcolonial societies. The work of Aminata Diaw is particularly interesting, as the philosopher not only sought to rethink politics and the place of women, but also highlighted the ethical stakes of such a philosophy. African feminist philosophy offers stimulating reflections for thinking about the "decolonization" of African women's political history, and for reviving the democratic power of historical production, thinking of postcolonialism not as a place of impotence or false hope, but as a place of dialogue and creation.

*

What is African philosophy? Concept of Africa and African philosophy

Salim ABDELMADJID

In this paper, we would like to raise the question "What is African philosophy?" as a philosophical question. It includes the questions "What was called—" and "What do we call 'African philosophy'?" but is not confused with them. It also involves the questions "What is philosophy?" and "What is Africa?", and the question of their connection. The problem of the definition of African philosophy was central to what was called "African philosophy" in the second half of the twentieth century (Hountondji 1977) but, for reasons that African history explains (Ki-Zerbo 1972), the question "What is philosophy?" was more involved in it than the question "What is Africa?" (Mudimbe 1988). Yet the latter can and must be raised as a philosophical question. We would like to show how the philosophical elaboration of a concept of Africa determines the definition of African philosophy, and how it explains, in particular, the inseparability of the theoretical and practical dimensions of African philosophy (Fanon 1961), the relevance of the singular in African philosophy", and the realization of its universality as "worldity".

Qu'est-ce que la philosophie africaine ? Concept d'Afrique et philosophie africaine

Dans cette communication, nous voudrions poser la question « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? » comme une question philosophique. Elle inclut les questions « Qu'a-t-on appelé » et « qu'appelle-t-on « la philosophie africaine » ? » mais ne se confond pas avec elles. Elle implique aussi les questions « Qu'est-ce que la philosophie ? » et « Qu'est-ce que l'Afrique ? », et la question de leur lien. Le problème de la définition de la philosophie africaine a été central dans ce que l'on a appelé « la philosophie africaine » dans le second vingtième siècle (Hountondji 1977) mais, pour des raisons que l'histoire de l'Afrique explique (Ki-Zerbo 1972), il y a davantage entraîné la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » que la question « Qu'est-ce que l'Afrique ? » (Mudimbe 1988). Or, celle-ci peut et doit être posée comme une question philosophique. Nous voudrions montrer comment l'élaboration philosophique d'un concept d'Afrique détermine la définition de la philosophie africaine, et comment elle explique, notamment, l'indissociabilité des dimensions théorique et pratique de la philosophie africaine (Fanon 1961), la justesse du singulier de « la » philosophie africaine, et la réalisation de son universalité comme mondialité.

*

Éprouver l'appel de la vie, aimer

Séverine KODJO-GRANDVAUX

Cette communication se propose d'explorer quelques-unes des écologies africaines afin d'esquisser des pistes de réflexion régénératives à l'ère de l'anthropocène et du dérèglement climatique. Il sera question notamment de penser à nouveaux frais l'animisme, afin de le délester de ses lectures coloniales mais aussi de certaines lectures occidentales écologiques actuelles et de penser philosophiquement l'animisme comme une éthique relationnelle reposant sur « *un rapport amoureux au monde et aux choses* » (Gaston-Paul Effa). Interrogeant cet amour, dans sa dimension spirituelle, j'en examinerai également l'extension politique.

Feeling the call of life, loving

This paper will explore some of Africa's ecologies in order to sketch out some regenerative avenues for reflection in the age of the Anthropocene and climate disruption. In particular, we'll be taking a fresh look at animism, in order to rid it of its colonial readings, but also of certain current Western ecological readings, and to think philosophically about animism as a relational ethic based on "a loving relationship with the world and with things" (Gaston-Paul Effa). In examining this love in its spiritual dimension, I will also consider its political extension.

*

Des « Socrate » par milliers ?

Paulin HOUNTONDI

Cette communication comporte deux volets : un premier volet consacré à la notion de texte et de textualité, notion qui a surpris plus d'un au début des années soixante-dix, dès lors qu'il s'en est trouvé un pour dire : « J'appelle philosophie africaine un ensemble de *textes* ». On expliquera quelles circonstances ont rendu possible cette conversion du regard qui a fait voir, derrière ce qu'on avait coutume d'appeler philosophie africaine, à savoir le système de pensée collectif des Africains, le texte même qui produisait cette fiction d'une pensée collective, en réservant désormais à ce texte, et à d'autres textes de même niveau, l'appellation « philosophie africaine ».

Le deuxième volet examinera le statut du texte oral, ou plus exactement, d'une certaine catégorie de textes oraux produits par des « sages », des connaisseurs, à la fois gardiens de la tradition et auteurs, à des degrés divers, d'une pensée plus personnelle : Ogotemméli chez les Dogon des années 1940 dans l'actuel Mali, le devin Guèdègbé dans la cour du roi d'Abomey au 19^{ème} siècle, le conteur Bâmore de Kong dans la Côte d'Ivoire contemporaine, les prédicateurs musulmans du Kenya postcolonial, autant de penseurs analphabètes qui n'ont rien à envier à Socrate, et dont la seule chance, par rapport aux dizaines, aux centaines, peut-être aux milliers de penseurs du même niveau, est d'avoir été mis en contact avec des scribes capables de transcrire leurs pensées : Marcel Griaule, Bernard Maupoil, Yacouba Konaté, Kai Kresse respectivement, comme la chance de Socrate a été de compter parmi ses disciples un homme féru d'écriture : Platon. On examinera alors le rôle de la transcription et les rapports entre écriture et oralité dans le développement d'une pensée vivante.

"Socrates" by the thousands?

This paper is divided into two parts: the first deals with the notion of text and textuality, a notion that surprised many people in the early 1970s when someone said: "I call

African philosophy a set of texts". We will explain the circumstances that made possible this conversion of vision, which made it possible to see, behind what we used to call African philosophy, i.e. the collective system of thought of Africans, the very text that produced this fiction of collective thought, by henceforth reserving for this text, and for other texts of the same level, the appellation "African philosophy".

The second section will examine the status of the oral text, or more precisely, of a certain category of oral texts produced by 'wise men', connoisseurs who are both guardians of tradition and authors, to varying degrees, of more personal thought: Ogotemméli among the Dogon of the 1940s in present-day Mali, the soothsayer Guèdègbé in the court of the king of Abomey in the 19th century, the storyteller Bâmorô from Kong in contemporary Côte d'Ivoire, the Muslim preachers of post-colonial Kenya, all illiterate thinkers who have nothing to envy of Socrates, and whose only chance, compared to the tens, hundreds, perhaps thousands of thinkers of the same level, is to have been brought into contact with scribes capable of transcribing their thoughts: Marcel Griaule, Bernard Maupoil, Yacouba Konaté, Kai Kresse respectively, just as Socrates was lucky enough to count among his disciples a man with a passion for writing: Plato. We will then examine the role of transcription and the relationship between writing and orality in the development of living thought.

*

Philosopher à l'épreuve du pluralisme

Bado NDOYE

Nous voudrions partir de l'hypothèse que penser aujourd'hui à nouveaux frais la problématique de l'universel revient à affronter la question du pluriel des cultures, des langues et des civilisations. Ce qui revient à dire que ce qui est premier n'est pas tant la norme – celle-ci n'étant pas une donnée factuelle – que les conditions sociales, culturelles et politiques toujours hétérogènes par lesquelles les hommes habitent le monde. Pour le dire autrement, c'est parce que l'humain est toujours déjà pris dans « *un monde environnant* » qui lui préexiste et qui lui prescrit jusqu'à un certain point ses modes d'être, que son accès à l'universel n'est jamais immédiat. Que l'on ne pense par exemple *qu'en* langue, ainsi que Barbara Cassin aime à le rappeler très souvent, et que par conséquent notre accès à l'intelligible passe toujours par ce biais n'est donc pas un pis-aller. Cela signifie que l'accès – ici la langue – fait partie de la signification, ce qui met en crise une certaine conception de l'universel qui voudrait que ce soit le Ciel des Idées qui dicte sa loi au pittoresque des cultures, des langues et des traditions. Ce sont les implications de cette thèse pour le débat philosophique africain que nous voudrions tirer.

Philosophizing to the test of pluralism

We would like to start from the assumption that to think afresh today about the problem of the universal is to confront the question of the plural of cultures, languages and civilizations. In other words, what is primary is not so much the norm – which is not a factual given – as the always heterogeneous social, cultural and political conditions under which people inhabit the world. To put it another way, it's because human beings are always already caught up in a "surrounding world" that pre-exists them and prescribes their modes of being to a certain extent, that their access to the universal is never immediate. The fact that, as Barbara Cassin often reminds us, we can only think in language, and that consequently our access to the intelligible always passes through this medium, is not a second-best solution. It means that access – In this case, language – is part and parcel of meaning, which puts in crisis a certain conception of the universal that would have us believe that it is the Sky of Ideas that dictates its law

to the picturesque of cultures, languages and traditions. We would like to draw out the implications of this thesis for African philosophical debate.

*

Pour une philosophie pirate

Seloua Luste BOULBINA

Se décoloniser consiste moins, pour un individu, à entrer qu'à sortir. On ne le comprend que rétrospectivement. Les institutions en effet, sont, per se, conservatrices, tout particulièrement dans un pays post-impérial tel que la France et n'intègrent pas celles et ceux qui ne ressemblent pas à ce qu'elles attendent (allégeance, gratitude, esprit de clan si ce n'est esprit de corps, etc.), ou très difficilement. Développer certaines recherches philosophiques ne peut alors avoir lieu que dans les marges, de façon interstitielle, surtout si l'on a vécu auparavant en pays étranger, surtout si l'on a « trahi » la philosophie pour une discipline « inférieure » telle les sciences politiques. Le fossé ne se comblera pas. Ce défaut d'égalité dans les cursus présente, à rebours, l'avantage d'une liberté augmentée qui permet de philosopher hors les murs, en passant les frontières. C'est cela que je nomme philosophie pirate.

For a pirate philosophy

Decolonizing oneself, for an individual, is less about getting in than getting out. This can only be understood in retrospect. Institutions are, per se, conservative, especially in a post-imperial country like France, and do not integrate those who do not resemble what they expect (allegiance, gratitude, clan spirit if not esprit de corps, etc.), or only with great difficulty. Philosophical research can only take place at the margins, interstitially, especially if one has previously lived in a foreign country, and especially if one has "betrayed" philosophy for an "inferior" discipline such as political science. The gap will never close. On the other hand, this lack of equality in curricula offers the advantage of increased freedom, enabling philosophers to think outside the box, across borders. This is what I call pirate philosophy.