

О.М.Корнієнко

O.M.Korniienko

Сумський національний аграрний університет

Sumy National Agrarian University

**АФРИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ. JANZ, B. B. (2023).
AFRICAN PHILOSOPHY AND ENACTIVIST COGNITION: THE SPACE
OF THOUGHT. LONDON, NEW YORK, OXFORD, NEW DELHI,
SYDNEY: BLOOMSBURY ACADEMIC.**

**AFRICA IN THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT.
JANZ, B. B. (2023). AFRICAN PHILOSOPHY AND ENACTIVIST
COGNITION: THE SPACE OF THOUGHT. LONDON, NEW YORK,
OXFORD, NEW DELHI, SYDNEY: BLOOMSBURY ACADEMIC**

Анотація. Огляд Janz Bruce B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Abstract. Review of Janz Bruce B. (2023). *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.

Ключові слова: віталізм, етнофілософія, Джамаа, літературна традиція, Убунту, філософія банту, «Філософська мудрість».

Key words: bantu philosophy, ethnophilosophy, Jamaa, literary tradition, «Philosophic sagacity», Ubuntu, vitalism.

Одним із провідних напрямків у сучасній історії філософії є дослідження африканської суспільної думки. Історія африканської філософії стає все більш присутньою в академічних колах на міжнародному рівні. Філософи читають Африку і читають вони її по-різному. Одним із таких прочитань є дослідження професора кафедри філософії Університету Центральної Флориди, співдиректора Центру гуманітарних і цифрових досліджень Брюса Б. Янца, викладене в книзі «Африканська філософія та енактивістське пізнання: простір думки»¹. Читання класичних текстів африканської філософії

¹ Книга складається з вступу «Простори думки в африканській філософії», восьми розділів: розділ 1. «Віднайдена церемонія та нова людська проблема: Сільвія Вінтер після гуманізму»; розділ 2. «Віталізм і філософія банту: Пласід Темпелс і Джамаа»; розділ 3. «Саса, Замані та міфи майбутнього: Джон Мбіті, пам'ять і час»; розділ 4. «Огінга Одінга як мудрець-філософ: Г. Одера Орука та історичність»; розділ 5. «Ubuntu як енактивізм: Могобе Рамос і буття»; розділ 6. «Літературна традиція думки: Софі Олуволе, Евфраз Кезілахабі та філософська література»; розділ 7. «Як ми говоримо про своє місце? Світ Ахілла Мбембе»;

здійснюється через призму засад енактивізму, який, на думку автора, є іманентним цій філософії. Метою даного огляду є не аналіз енактивістських наративів Янца, а ознайомлення читача з філософією деяких африканських філософів, як відомих так і мало відомих, які репрезентують вузлові ідеї в історії африканської філософії.

Історико-філософська проблематика у даному томі починається у другому розділі книги «Віталізм і філософія банту: Пласід Темпелс і Джамаа», що присвячений бельгійському місіонеру в Конго Пласиду Темпелсу², який на думку автора «для філософів ініціює дискусію у європейському контексті про існування та природу африканської філософії» [Janz 2023: 45]³.

Те, що філософія банту дала потужний поштовх розвитку африканської філософії є безперечним фактом, питання полягає в іншому - чи є власне це вчення філософією? Автор виокремлює дві основні позиції щодо відповіді на це питання в історії африканської філософії. Перша, яку умовно можна назвати лінією Алексіса Кагаме⁴, розглядає філософію банту як оригінальну філософську систему, яка є зразком взаємодії із традиційною Африкою. Друга, яку умовно можна назвати лінією Пауліна Хунтонджи⁵, відмовляє їй бути у статусі філософії, називаючи цей феномен «етнофілософією», «помилковим проєктом» (р.51). Суперечки між філософами щодо розуміння вчення Темпелса багато в чому сприяли розвитку африканської філософії.

На думку самого автора «Філософія банту» не була задумана як внесок у філософську літературу, інакше вона була б написано по-іншому, але цей факт не означає, що книга не має інтересу з боку філософії. У той же час, вона не була задумана і як внесок в антропологічну літературу. Тому існує третя лінія, «лінія, яку безпосередньо проводив сам Темпелс» (р.51), яка пов'язана з його місіонерською практикою, результатом якої став рух Джамаа. Ця лінія залишилася непоміченою у філософській дискусії стосовно філософії банту.

Як зазначає автор, Темпелс почав свою діяльність в Бельгійському Конго як асиміляціоніст, і ніколи не відмовлявся від своєї мети - навернення африканців у християнство, але прийшов до розуміння того, що це не обов'язково має супроводжуватися культурним знищенням.

Темпелс вважав, що у традиційній африканській культурі були елементи, які безпосередньо вели до основних істин християнства, і надання африканцям можливості усвідомити свою істинну природу одночасно означало б, що вони дійшли до розуміння того, що християнство є остаточним

розділ 8 ««Поет стає пророком»: «Негритюд» Сюзанни Руссі Сезер» та Висновку «Майбутні події».

² На сторінках журналу *Sententiae* окремо робився огляд про місце і значення «Філософії банту» П.Темпельса в історії африканської філософії [див.: Корнієнко 2023]

³ Далі посилання на сторінки цієї книги подаються після скорочення р./рр. у круглих дужках, без зазначення прізвища автора і року видання.

⁴ Алексіс Кагаме - руандійський філософ, лінгвіст, історик, поет та католицький священик. Його основним внеском у історію стали дослідження у галузі етноісторії та етнофілософії.

⁵ Паулін Хунтонджи - бенінський філософ, політик і науковець, який вважається однією з найважливіших постатей в історії африканської філософії.

здійсненню цієї природи. Філософія банту була написана саме в цьому контексті (р.46).

На думку Янца, Темпелс був зайнятий не етнографією і не пошуком джерела чи основи африканської філософії, а пошуком концепції, яка дозволяє неафриканцям «проникнути» в Африку і в її думки: «Наше завдання – прослідити елементи цієї думки, класифікувати їх і систематизувати у відповідності з впорядкованими системами та інтелектуальними дисциплінами Західного світу» [Tempels 1959: 15-16]. Тобто у «Філософії банту» не ставиться завдання зрозуміти африканську думку у її власних термінах, у її власній складності чи використовувати будь-які місцеві підходи до знання. Тому й не дивно, що вона не може служити меті пояснення африканської філософії у її власних термінах. Власне Темпелс перевів філософію банту у форму західної філософії, яка в католицькій традиції, в найкращому випадку, вважалася б неортодоксальною (р.49), тим самим зробивши африканський інтелектуальний життєвий світ доступним європейському розуму і оформленим таким чином, щоб дати доступ до африканського життя з метою навернення в християнство.

Однією із тем даного розділу є дослідження філософських джерел вчення Темпельса. На думку Янца, такими джерелами є філософські вчення Анрі Бергсона та Тейяра де Шардена. «Від Бергсона ми отримуємо віталізм, очевидний в описі думки банту Темпелсом, а від Тейяра де Шардена ми отримуємо еволюційну чутливість особливого роду» (р.58). І хоча у самого Темпелса немає ніяких прямих посилань на твори вказаних мислителів, для автора цей вплив є очевидним, особливо коли мова йде про віталізм Бергсона, не дивлячись на те, що Темпелс ніколи не використовує ключовий термін Бергсона «*élan vitale*». Але, на думку автора, відмінність віталізму Темпелса і Бергсона полягає лише у їх термінології, а не у самих концепціях (р.61).

Темпелсу віталізм необхідний для пошуку діалогу між Африкою та Заходом, зокрема західним католицизмом, що є однією з цілей Темпелса під час написання своєї книги. Оскільки він заперечував асиміляційний підхід, йому потрібно було знайти основу для діалогу. Цією основою стала життєва сила, тому що вона була не просто особливістю африканського світу, а й частиною самого існування. Необхідність такого діалогу продиктована наявністю проблеми як для філософії банту, так і для західної філософії: «перша існує як життєва сила і потребує артикуляції, тоді як друга – заморожена і потребує спогаду про свою власну життєвість» (р.61).

Темпелс створює версію філософії, засновану на практиці, мові та щоденних думках людей. Практичним втіленням філософії банту є вже згадуваний вище рух Джамаа, який автор вважає третьою лінією сприйняття вчення банту. Але за великом рахунком, за зізнанням самого ж автора, рух Джамаа є «етнофілософським» феноменом (р.66). Один із аргументів антиетнофілософів на адресу Темпелса полягав у тому, що він запропонував версію філософії, в якій не було філософів, тобто не було індивідуальної відповідальності за аргументи та позиції. Рух Джамаа передбачає шлях

африканської філософії, який «не залежить від індивідуалізму і прогресизму» (р.64), що цілком вписується в етнофілософську парадигму.

Філософське значення руху Джамаа полягає в тому, що він намагається поєднати два непорівнянних вектора думки: християнську практику, яка використовувала засіб доктрини та символізму, але шукала інтуїтивне, інтелектуальне християнство, втілене у любові; та «життєву силу», яку на думку Янца, слід розуміти не в есенціалістських термінах, а як творчий імпульс, що спирається на зв'язки між людьми.

Джамаа був визнанням того, що філософія банту Темпелса була не просто уявленням про те, якою мала бути африканська версія філософії, а, швидше, здатністю жити в любові (що є справжнім віталізмом, справжньою силою, що об'єднує) і використовувати успішні моделі мислення, дій і соціальної структури із минулого та імпровізувати на їх основі для того, щоб сьогодення було багатим та творчим.(р.216)

Одним із продовжувачів традицій «етнофілософської» лінії африканської думки був кенійський християнський філософ і письменник, «батько сучасного африканського богослов'я» Джон Мбіті. Його книга «Африканські релігії і філософія»⁶ стала предметом аналізу третього розділу тому «Саса, Замані та міфи майбутнього: Джон Мбіті, пам'ять і час».

Як зауважує автор, вагомим внеском Мбіті у філософію є його теорія часу. Його тлумачення часу постійно входить у більшість курсів з африканської філософії, і коли філософи на Заході хочуть включити уривок з Африки, багато хто звертається до Мбіті. Його дослідження часу дає відповідь на класичне питання: «що африканського є в африканській філософії і що філософського є в африканській філософії?» (р.69).

Автор звертає увагу на те, що більшість коментаторів зосереджують свою увагу лише на чотирнадцяти сторінках книги «Африканські релігії і філософія», де Мбіті детально розробляє свою теорію часу, хоча вся книга нараховує майже триста сторінок. Автор також спочатку звертається до аналізу вказаних чотирнадцяти сторінок, а потім знайомить читача з тим, що відбувається за їх межами в решті книги.

Як відомо, з точки зору Мбіті у традиційному африканському середовищі час - це двомірний феномен, який має тривале минуле, теперішнє і практично не має майбутнього; «актуальний час - це те, що є теперішнім, і те, що минуло. Він рухається «назад», а не «вперед», і люди думають не про майбутнє, а головним чином про те, що сталося» [Mbiti 1969: 17].

Для пояснення концепції часу Мбіті запропонував два слова на суахілі⁷ - Саса та Замані, які стали центральними поняттями в його теорії часу. В широкому сенсі Саса відноситься до теперішнього або до тих спогадів, які зберігають люди, живучи сьогодні; воно наповнене почуттям «безпосередності, близькості і «даного моменту» [Mbiti 1969: 21]. Саса

⁶ В історії африканської філософії дана книга вважається такою ж класичною, як і «Філософія банту» П.Темпелса.

⁷ *Суахілі* - найбільша з мов банту і одна з найзначніших мов Африканського континенту.

назавжди йде у минуле Замані. Мбіті описує події, які відбуваються в Сасі і зникають у Замані. «Замані — це цвинтар часу, період припинення, вимір, у якому все знаходить свою точку зупинки» [Mbiti 1969: 23]. Саса не претендує на знання майбутнього, тому що саме майбутнє є непізнавальним.

На думку автора цілком ймовірно, що Мбіті у своїй книзі дає не уявлення про час, а опис про існуючі умови. Відсутність орієнтації на майбутнє пов'язана не з відсутністю усвідомлення того, що майбутнє існує, а з визнанням того, що майбутнє є складним і не може бути передбаченим. Іншими словами, опис часу тут може бути ближчим до опису когнітивного процесу, ніж до метафізичної реальності чи феноменологічного досвіду. «Припустити, що існує майбутнє, яке простягається вперед, означає претендувати на деякі знання про нього, принаймні схематично. Картина, яку ми тут отримуємо, можливо, є більш скромним, з епістемологічної точки зору, підходом, ніж версії часу, які роблять заяви про майбутнє» (р.75)

Автор звертає увагу на те, що більшість коментаторів ігнорують контекст, який Мбіті дає для свого обговорення часу, і одразу переходять до його фундаментальних відмінностей у часі в африканському розумінні (р.75). Але саме «контекст надає його аргументам інше забарвлення, а ніж звичайно» (р.74). І цей контекст є власне «етнофілософським».

Сам Мбіті так говорить про те, що спонукало його до розробки версії часу: «Щоб побачити, як ця онтологія вписується в релігійну систему, я пропоную обговорити африканську концепцію часу як ключ до нашого розуміння основних релігійних та філософських концепцій. Концепція часу може допомогти пояснити вірування, відносини, практики та загальний спосіб життя африканських народів не тільки в традиційному устрої, а й у сучасній ситуації (чи то політичне, економічне, освітнє чи церковне життя). [Mbiti 1969: 16].

Мбіті у своїй книзі ставить за мету дати пояснення тим бар'єрам, які притаманні африканській культурі на шляху навернення у християнство і подібно Темпелсу намагається показати, що правильно зрозумілі філософські передумови, які закладені в африканській культурі, незворотно ведуть до християнства (р.71). І завдяки своїм контактам із Заходом африканці «відкривають майбутній вимір часу» [Mbiti 1969: 27].

Таким чином, кінцева мета Мбіті в цій книзі - підготувати підґрунтя для тріумфу християнства в Африці або, принаймні, дати йому рекомендацію про те, що християнство - єдиний шлях, який може дати Африці фокус і мету на майбутнє. (р.81).

Четвертий розділ «Огінга Одінга як мудрець-філософ: Г. Одера Орука та історичність» присвячений філософії кенійського мислителя Генріха Одера Оруки, який репрезентує лінію «професійної» філософії африканської думки. Як відповідь на критику П. Хунтонджи щодо етнофілософичності африканської філософії, Орука на початку 1970-х років започатковує дослідницький проєкт «Філософська мудрість», що покликаний зберегти філософські думки традиційних кенійських мудреців. На відміну від етнофілософії, яка робить наголос на колективному мисленні, «Філософська

мудрість» займається пошуком окремих мислителів у традиційному суспільстві. «Філософія мудреця прагне підкреслити емпіричну точку зору, яка існує і яку не можна звести до етнофілософії, оскільки вона має критичну перевагу і може бути представлена в людях, відомих як мудреці» (р.97). Ці «мудреці» висловлюють і захищають свої філософські думки та думки з різних питань природи та життя людини. Деякі з цих думок, навіть якщо вони й не є філософськими у повному значенні цього слова, можуть бути вихідними даними для технічних філософських роздумів професійних філософів. Орука хотів показати, що в Африці існує і існувала філософія у повному розумінні цього слова (р.94).

Філософія мудреців явно звертається до мудреців і засобом доступу до цих мудреців зазвичай є інтерв'ю (р.97). В рамках проєкту Одера Орука та його колеги рушали з магнітофонами до сіл різних етнічних громад Кенії, щоб залучити тих, кого їхні власні громади вважали мудрими. Розмови проводилися рідною мовою передбачуваних мудреців. Кожен «мудрий вислів» співрозмовники заперечували. Свідченням наявності філософського складу розуму було те, що опитувана людина могла запропонувати раціональні відповіді на заперечення або прохання про роз'яснення; свідченням його відсутності було те, що вона цього не зробила, або дала незадовільні відповіді, або не змогла відповісти. Вважалося, що з допомогою цього істинна філософія може бути відокремлена від народної мудрості. «Різниця між народним мудрецем і філософським мудрецем полягає в тому, що філософський мудрець має критичні здібності» (р.100) - резюмує автор.

Одне із таких інтерв'ю Орука провів з кенійським політичним діячем Огінга Одінга, на основі якого була написана книга «Огіна Одінга», в якій простежується, на думку автора, певна еволюція методу дослідження проєкту, а саме в застосуванні принципу історичності. На думку автора, в Одінгі можна «побачити третю фігуру мудреця, яка доповнює народного мудреця (того, хто є сховищем культурних знань) та філософського мудреця (того, хто досліджує причини цього культурного знання)» (р.111). Цю третю фігуру автор називає «мудрецем-прагматиком», але не в тому сенсі, що він застосовує мудрість, вже встановлену мудрецем-філософом, а в тому сенсі, що мудрість проявляється у культурному контексті, проявляється у непередбачених обставинах життя та розкриває потенційні можливості думки. «Прагматичний мудрець був тим, для кого мала значення історичність, для кого мали значення процес та вбудована мудрість» (р.217).

У п'ятому розділі тому «Ubuntu⁸ як енактивізм: Могобе Рамос і буття» автор аналізує книгу південноафриканського філософа Могобе Бернарда Рамоза⁹ «Африканська філософія через Ubuntu» [Ramose 1999].

⁸ Убунту (зулу *ubuntu* і коса *ubuntu* - людяність) - південноафриканський напрям етики та гуманістичної філософії. Принцип Убунту: «Я є, тому що ми є». Один із варіантів перекладу терміну в мові коса «віра у вселенські узи спільності, що об'єднують все людство». Убунту протиставляється європейському індивідуалізму.

⁹ М.Б.Рамоз вважається одним із провідних мислителів, який популяризує африканську філософію, зокрема філософію Убунту, на міжнародному рівні.

Рамоз у своїй книзі показує версію Ubuntu, яка відрізняється від інших, домінуючих в африканській суспільній думці. Ubuntu розглядається не як онтологічна, етична чи політична система, а як активна когнітивна система. «Його версія – це в певній мірі пізнання на місці і сумісне пізнання, яке передбачає стратегії зустрічі з хаотичним і невизначеним майбутнім, поважаючи минуле, але не будучи пов'язаним з ним» (р.17).

На думку автора Ubuntu у Рамоза можна розглядати як спосіб прийняття рішень, використовуючи досвід спільноти, старійшин, пращурів, казки і прислів'я, а також ряд алгоритмічних особливостей культури (р.127) Тобто функція Ubuntu встановити зв'язок між індивідуальним прийняттям рішень і колективною мудрістю. Автор в енактивістському руслі робить висновок: «Ubuntu – це не стільки вибір правильних дій, скільки управління комплексом сил у світі, використовуючи мудрість місця» (р. 129)

Ubuntu у Рамоса орієнтований на майбутнє, тому він підкреслює важливість ідеї становлення, а отже Ubuntu - це простір творчої думки, а не комплекс стереотипів. Ubuntu не втілює в собі набір абстрактних положень, призначених для обґрунтування практики і розвитку теорії. Ubuntu – це розвиток думки і практики, що створює основу для нових досліджень. (р.132)

Таким чином, Ubuntu у Рамоса передбачає темпоральність, орієнтовану на творчість, а не на репрезентацію. Мова не йде про пошук певних ключових етичних, політичних чи метафізичних принципів, які потім застосовуються до досвіду. На першому місці стоїть досвід, а також усвідомлення того, що нове мислення виникає в результаті зустрічей зі світом, що поєднують ритми минулого з імпровізацією сьогодення. Головна ідея, яку відстоює Рамос у своєму баченні Ubuntu, на думку автора, полягає в тому, що африканська філософія як подія - це орієнтація на створення нового з повагою до старого. (р.134).

У шостому розділі тому «Літературна традиція думки: Софі Олуволе, Евфраз Кезілахабі та філософська література» автор знайомить нас з наративами Софі Олуволе¹⁰ та Евфраза Кезілахабі¹¹ стосовно питання, що означає для філософії базуватися на літературі. Обидва вважають, що література відкриває творчий потенціал африканської культури.

Автор звертається до есе Олуволе «Африканскість філософії»¹², в якій вона веде дискусію з Поліном Хунтонджи стосовно питання про природу та існування африканської філософії. Відповідь на нього вона шукає у літературній традиції. Для Олуволе з'ясування особливості африканської літературної традиції дозволить пов'язати її воедино і сформулювати основу для утвердження африканської філософії, як унікальної царини філософської думки(р.144). Вона вважає, що літературна традиція думки повинна передувати філософській. Її аргументи на користь літературної традиції прямо

¹⁰ Софі Боседе Олуволе - нігерійська професорка і філософиня, а також перша володарка докторського ступеня з філософії в Нігерії.

¹¹ Евфраз Кезілахабі - відомий танзанійський письменник, поет, учений (суахіліст) і педагог.

¹² Дане есе увійшло до збірки «Читання з африканської філософії: антологія» [Oluwole 1989].

суперечать твердженню Хунтонджи про те, що філософія повинна базуватися на науці. Але, як зауважує Янц, її інтерпретацію не слід розуміти як «антинауку» чи «проетнофілософію». «Двері, які відкриває Олевуле – це двері до філософії, започаткованої на просторі, яка ретельно відноситься до форм досвіду, мислення і концептуальної творчості, що відбуваються у культурах» (р.148). Тобто література не є попередньою умовою для того, щоб називати щось філософією, але є основою для створення нових концепцій, адекватних досвіду, укоріненому у певному місці.

У книзі Олевуле, окрім теми літературної традиції піднімає тему, яка є актуальною і для української філософії, а саме тему національної філософської ідентичності, пошуку критерію «африканскості» філософії. Вона дає своєрідний огляд основних підходів з цього питання. Варіантів такого критерію чотири: 1) деякі метафізичні чи епістемологічні особливості, загальні для всіх африканських філософій (Пласід Темпелс розробляє метафізику, яка не усвідомлюється за соціальними нормами і принципами, Алексіс Кагаме визначає африканськість як «швидше мову, ніж соціальне життя банту», Леопольд Седар Сенгор¹³ визначає африканськість філософії в її способі розуміння: африканці - це «чуттєвість», а Захід – «раціональність»); 2) географічне походження автора, і навіть аудиторія, на яку розрахований його твір (Полін Хунтоджи¹⁴); 3) присвоєння та залежність від набору ідей, які виникли або були запозичені з Африки (Квасі Віреду¹⁵); 4) мета кожної філософії, яку можна віднести до африканської (Дж.О.Содіпо¹⁶ вважає, що мета африканської філософії - дати емоційне чи естетичне задоволення, тому вона не може збігатися з філософією Заходу, яка прагне до наукової об'єктивності). (р.143).

Критично аналізуючи позиції своїх колег, сама Олуволе таким демаркаційним критерієм вважає специфіку літературної традиції африканської думки. «Африканськість філософії полягає в тому, що традиційні африканські думки зазвичай являють собою різноманітні форми мудрості, в яких різноманітні аспекти людського досвіду синтезують у формули, призначені для керівництва людською поведінкою і вони повинні бути усвідомленими» [Oluwole 1989: 118]

У той час як для Олуволе африканська філософія повинна мати літературу, для Кезілахабі африканська література повинна мати свою філософію, він веде мову про філософську функцію літератури.

¹³ Леопольд Седар Сенгор - французький та сенегальський політик, поет та філософ. Один із розробників теорії негритюда.

¹⁴ «Під африканською філософією я маю на увазі зібрання творів і, якщо бути точним, зібрання письмових текстів, створених африканцями, які самі себе вважають філософами.» - ця теза стала класичною і майже універсальною у світовій філософії [Hountondji. 1996: 33].

¹⁵ Квасі Віреду – ганійський філософ

¹⁶ Джон Олубі Содіпо - нігерійський філософ.

Кезілахабі аналізує творчий простір африканської писемності як «Квасія»¹⁷. Для Кезілахабі походження назви роду дерева є символічним і він її використовує для позначення сутності африканського. Квасія є принципом очищення і творення. Кезілахабі використовує його для того, щоб дати опис африканської літератури, який не спирається на західну літературно-критичну чи аналітичну мову. Одним із проявів квасії є ритми життя, ритми існування. Африканська література, чи то усна чи письмова, демонструє ці ритми і її слід розуміти саме в цих термінах. Кезілахабі застосовує Квасію до конкретних творів африканської літератури.

Таким чином, Кезілахабі пропонує метафізичну версію справжнього африканського духу, про який він говорить як про Квасію. На думку Янца, він створює не лише невловимий метафізичний ідеал, а й літературу, яка може бути основою та моделлю для дій у невизначеному майбутньому.(р.157)

Шостий розділ книги завершує історико-філософську оповідь, яка розгортається від питань темпоральності, пов'язавши ідеї віталізму, Саси і Замані, історичності в наратив про те, що африканська філософія є філософією творчості до питань літератури, що розкриває цей творчий потенціал. І наповнена ця оповідь переконаністю автора у тому, що «філософія повинна жити дивлячись уперед» (р.219). З такою переконаністю важко не погодитися: майбутнє залишається відкритим для африканської філософії, для дослідження, обговорення та перегляду того, чим вона може стати. І як показує плин подій, африканський слід у світовій філософії із кожним утвердженням множинності філософської справи ставатиме все сильнішим.

¹⁷ Quassia amara – дерево із тропіків, було назване К.Ліннеєм в честь Г.Квасі - першого сурінамського вільновідпущеника, целителя і ботаніка, який показав європейцям застосування цього дерева для лікування лихоманки.