

Louis Mpala Mbabula

La Philosophie
négro-africaine en marche

*Dialogue avec le philosophe camerounais
Hubert Mono Ndjana*

EDILIVRE

*Au Philosophe congolais Olivier NKULU
Kabamba dont nous admirons la profondeur
des écrits philosophiques*

Introduction générale

La philosophie négro-africaine est toujours en marche depuis que les négro-africains existent, car, comme le faisait remarquer Platon, la philosophie existe puisque l'homme existe et si la philosophie est fille de l'étonnement, ce dernier est propre à tout être humain, de tout continent et de toute race. Et pourtant il n'y a qu'une seule race, la race humaine ; le reste, à notre avis, relève de l'idéologie.

La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale publié aux éditions L'Harmattan en 2016, fait suite à *L'histoire de la philosophie africaine* publié aux mêmes éditions en 2009. Entre les deux, il y a une continuité et la marche continue. Son livre de 2016 montre Hubert Mono Ndjana toujours à l'affût pour « entendre l'herbe philosophique » pousser. Et quand il dépose son stylo à bille et relève la tête, il s'aperçoit que la philosophie négro-africaine a fait encore et toujours d'autres pas de par les publications des philosophes africains et non africains (s'y intéressant) et de par les enseignements portant sur elle et qui se dispensent partout dans le monde. Notre livre collectif fait partie de la marche philosophique de la philosophie négro-africaine.

Point n'est besoin de signaler que notre livre collectif est « fils » de celui de *La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale* du philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana. *La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale* est œuvre de Titan et mérite d'être considéré comme un « livre de chevet », car il informe, forme et apprend à philosopher en invitant le lecteur à s'insérer dans le débat philosophique afin d'en prendre une position raisonnée. Quel pari réussi !

Pour contribuer à l'œuvre monumentale du philosophe Hubert Mono Ndjana, le *Cercle Philosophique de Lubumbashi* (CPLU en sigle) a pris la résolution de dialoguer avec Hubert autour de *La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale*. Composé des Docteurs en Philosophie, en Théologie et des Doctorants en Philosophie, le *Cercle Philosophique de Lubumbashi* a pour une de ses ambitions de promouvoir des philosophes africains et non africains publiant des écrits portant sur la philosophie négro-africaine, et ce, en dialoguant avec eux à partir de leurs publications.

Attiré par *La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale*, le *Cercle Philosophique de Lubumbashi* a proposé à ses membres de réfléchir sur l'un ou l'autre chapitre dudit livre afin de faire connaître un peu plus et le philosophe Hubert Mono Ndjana et *La philosophie négro-africaine. Essai d'une présentation générale* et d'autres philosophes.

Le premier texte, celui de Louis Mpala Mbabula fait l'éloge du courage philosophique d'Hubert Mono Ndjana qui ne se gêne pas d'entrer en contradiction avec certains philosophes camerounais dont Daniel Tchaptada, Maurice Kamto et Tana Ahanda qui ont pris le « risque » de crier

haut et fort, de par leurs écrits, que *la philosophie africaine n'existe pas* et qu'elle commencerait à exister avec et par eux.

Par des arguments *ad rem* et *ad hominem* dont Hubert Mono Ndjana, à la suite de Cicéron, connaît le secret, il démonte leurs « machines critiques » et met à nue leur insuffisance notoire dans le domaine de la philosophie africaine. A dire vrai, en Hubert Mono Ndjana, on se trouverait dans un tribunal devant lequel il traîne les détracteurs et négateurs de la philosophie africaine. Il les accuse d'avoir « profané » le « Temple de la philosophie africaine » dont il est le **Gardien**. Voilà *qui* explique le style journalistique qu'adopte le philosophe Louis Mpala afin de faire vivre *in life* le débat qu'engage Hubert Mono Ndjana contre ses « concitoyens philosophes ». A la fin de lecture de son livre, Louis Mpala se rend compte qu' Hubert Mono Ndjana a « gagné » le « procès philosophique » et le juge a demandé à ses contradicteurs de rendre leurs armes et de reconnaître que *la philosophie africaine existe bel et bien*.

Le deuxième texte intitulé *De la place du mythe dans la philosophie d'Hubert Mono Ndjana à la conception intégrale du mythe* est celui Théologien Paul Kalola Bupe, spécialiste en mythe. Intéressé et interpellé par le chapitre consacré au mythe dans *La philosophie négro-africaine*, Paul Kalola Bupe a pris son stylo à bille. Après avoir établi le rapport entre la philosophie africaine et les formes symboliques et parlé d'une certaine transcendantalité du mythe, il s'est posé certaines questions : Le mythe, une pensée symbolique ?.Le mythe est-il la philosophie africaine selon les ethno-philosophes ?.En outre, il a évoqué les formes symboliques comme objet premier et base essentielle de la pensée rationnelle. Jusque-là il exposait la pensée d'Hubert Mono Ndjana.

A la fin il a engagé un dialogue avec Hubert Mono Ndjana, et ce, en vue de contribuer à la compréhension du mythe. De ce fait, il s'est proposé de donner une conception intégrale du mythe. Pour ce faire, il a donné la distinction existant entre le vocable *mûthos* et la chose-mythe, a présenté la conception narrativiste du mythe, a fait voir le dépassement du paradigme narrativiste du mythe, a mis à jour la distinction entre mythe et mythologie et il est allé à la recherche de la définition du mythe en partant *d'une définition objective vers la définition subjective*.

Le troisième texte, celui d'Ignace Kabulo Mwaba a pour titre *Hubert Mono Ndjana et la problématique de la métaphysique négro-africaine*. Après avoir exposé la pensée d'Hubert Mono Ndjana portant sur le rapport corps-esprit, les notions de la temporalité chez les négro-africains (*L'esthétisme du temps d'EnglebertMveng, La conception de la fusion lieu-temps, La conception « zamaniste » du temps*), une théodicée négro-africaine (*KaMana, Hyppolite Ngimbi Nseka, Bilolo Mubabinge, la religiosité du négro-africain*), la problématique de la réflexion sur l'être et une métaphysique sociale, il a engagé avec Hubert une discussion devant déboucher sur une contribution.

Le quatrième texte est de la plume de la Doctorante Flavie Kishiko Banza dont les recherches doctorales portent sur l'émancipation de la femme. Ayant pris connaissance du chapitre consacré à la problématique du genre, Flavie a voulu contribuer à la pensée d'Hubert Mono Ndjana en intitulant son texte *Les contraintes de la femme muntoue face aux valeurs de la postmodernité*.

Après avoir présenté la femme dans la civilisation bantoue (*La dignité de la femme africaine muntoue, Identité de la femme africaine muntoue*), elle a fait voir comment la

Femme muntoue se pose devant la mode postmoderne (*La Mode dans la Postmodernité, Attitudes de la femme muntoue face à la mode postmoderne*). A la fin, elle a pris position, et ce, après avoir parlé des contraintes de la femme muntoue face aux valeurs de la postmodernité (*Contraintes sociales et morales, Contraintes physiques et physiologiques*).

Le cinquième texte de Martin Kayumba Cansa porte sur le *Débat philosophique sur l'ethnophilosophie*. Son exposé sur le débat qu'Hubert Mono Ndjana engage sur l'Ethnophilosophie (La termitière de Kishani, Henry Odera Oruka et son rôle dans l'animation du débat, Les trois écoles et la philosophie-sagesse – La philosophie-sagesse, La sagacité philosophique, Application exemplaire de la philosophie-sagesse) étant fait, Martin Kayumba Cansa a dialogué avec Hubert Mono Ndjana en donnant sa position sur certaines affirmations d'Hubert Mono Ndjana.

Le sixième texte porte la signature de Louis Mpala Mbabula qui soulève la *Problématique de l'histoire de la philosophie africaine. Cas d'Hubert Mono Ndjana*. Dans un premier temps, Louis Mpala Mbabula a présente l'histoire de la philosophie et sa théorie (Aristote, Hegel), l'histoire de la philosophie comme pratique (Une « matière » d'enseignement, Débat sur l'histoire de la philosophie africaine) selon Hubert Mono Ndjana. C'est à la fin que Louis Mpala Mbabula engage une discussion serrée avec Hubert Mono Ndjana afin de contribuer à son œuvre.

Le septième et dernier texte est une œuvre de Patrick MONGA Kasimba et Daniel KALAMB Musung. Ces deux auteurs s'intéressent à la *Morale et politique en Afrique noire selon Hubert Mono Ndjana*. Leur première démarche a consisté à présenter la pensée d'Hubert Mono Ndjana mettant en exergue Antoine Guillaume Amo et les droits de

l'homme, le socialisme africain, la réaction du socialisme scientifique, la problématique du genre (*Pour le droit des femmes, Contre le droit des femmes*), la philosophie du développement, le Problème du pouvoir et de la démocratie et le Panafricanisme (*La renaissance africaine, La Pensée de la mondialisation*). Comme il s'agit du dialogue avec Hubert, les deux auteurs ont donné leur contribution.

Il sied de reconnaître que le travail abattu par les sept auteurs a pris du temps, car il fallait lire et relire les manuscrits et réajuster par-ci par-là le tir. Ceci étant, nous nous remettons à l'appréciation d'Hubert Mono Ndjana quant à ce qui concerne la justesse des exposés portant sur sa pensée. Nous restons convaincus que le texte n'est jamais orphelin après avoir été publié. L'on doit respecter l'intention de l'auteur et savoir se situer dans une communauté de sens comme l'enseigne David Hirsch.

L'écriture étant une œuvre humaine à parfaire, nous restons réceptifs et attentifs à toutes les critiques et suggestions qui nous seront faites. Toute personne qui aimerait faire partie de notre *CPLU* est la bienvenue.

Louis MPALA Mbabula

Lubumbashi, le 27 janvier 2019

**Éloge du courage philosophique.
A propos de « la philosophie négro-
africaine. Essai de présentation
générale » du philosophe camerounais
Hubert Mono Ndjana**

Professeur Abbé Louis MPALA Mbabula

Hubert MONO Ndjana, par son récent ouvrage intitulé *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, se confirme comme un historien de l'histoire de la philosophie africaine francophone.

Je voudrais faire la recension de son livre en allant pas par pas. Que dire de son *introduction* ?¹

Hubert prend l'image de l'oiseau de Minerve qu'il emprunte au « vieux » Hegel comme le dirait Karl Marx, son disciple de gauche. De ma part, cet oiseau qui n'arrive qu'à la tombée du jour est comparable aux « Croix-Rouges » qui arrivent toujours en retard si ce n'est pour compter les cadavres. Or, à mon humble avis, Hubert Mono est un

¹ Cf. H. MONO Ndjana, *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 11-15.

philosophe Veilleur, Gardien du « Temple » de la philosophie africaine ; et pour preuve, il est à l'affût pour faire barrage à Daniel TCHAPDA, alias « le dernier des Mohicans »², l' « avatar inconscient du négativisme anti-africain »³, dont le sous-titre *Prolégomènes aux questions actuelles* relève, selon Hubert, d'« une forme d'escroquerie, ou de contrebande à travers un emballage attrayant ».⁴ Et quand je vois Hubert traiter Tchapda de celui qui était atteint d'une « amnésie »⁵ de celui qui « se montre en retard d'une génération »⁶, je me dis que l'oiseau de Minerve est mal choisi.

Comme on peut le deviner, Hubert Mono, à le lire de près, me fait penser à Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Lénine et Louis Althusser qui prennent au sérieux l'adage d'Emmanuel Kant pour qui la philosophie est un **Kampfbplatz**, un champ de bataille. De ce fait, on prend position pour bien attaquer et contre-attaquer avec la belle et grande arme qui est la **CRITIQUE**. Daniel Tchapda et Maurice Kamto en ont fait les frais pour avoir fait la « fanfaronnade philosophique » en proclamant le « désert » de la philosophie africaine. Tana Ahanda est accusé d'« une autre fanfaronnade philosophique ».⁷ Louis Mpala Mbabula, que je suis, est traité de « moins obséquieux et moins diplomate ».⁸ Hubert est un gardien de la « foi philosophique africaine » et n'hésite pas à jeter l'anathème

² *Ibidem*, p. 21.

³ *Ibidem*, p. 3.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ *Ibidem*, p. 41.

sur celle ou celui qui « profane » la philosophie africaine.

Voilà l'homme qui, dès son introduction qui le montre avançant sans masque, prend la résolution de faire le « démontage de (...) trois tentatives nihilistes [de la philosophie africaine] »⁹, et ce dans la première partie de son ouvrage. Ceci étant, Hubert se donne pour tâche, après le démontage, d'opérer « un recentrage sur la question de l'envol, une réflexion méthodologique, suffisamment élaborée, sur l'essence même de la philosophie ».¹⁰ C'est le versant positif de la deuxième partie de son livre sous examen. Y arrivera-t-il ? Attendons la fin de la recension. La troisième partie dudit livre part de la théorie à la pratique de la philosophie africaine. Il aborde la philosophie africaine, en dernière instance, « dans son existence concrète »¹¹, et ce en faisant voir comment elle se traduit « en acte par des méditations personnelles sur l'essentiel ».¹² Voilà qui conduit, logiquement, à la quatrième partie intitulée *Esquisse d'un panorama de la philosophie africaine* présentant la philosophie en acte et ainsi Hubert le gardien du « Temple » de la philosophie africaine jettera, « pour la première fois, l'indispensable pont [entre le monde africain anglophone et le monde africain francophone] qui faisait défaut entre les deux univers ».¹³ A-t-il réussi son pari ? La recension le dira. *Wait and read ! After you will see !*

De ce qui précède, l'on peut déjà deviner que « l'ensemble des quatre parties de cet ouvrage développe (...) une bien vaste problématique, qui va de la polémique

⁹ *Ibidem*, p.12.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹² *Ibidem*, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 13.

de déblayage la théorie, puis à la pratique et finalement à la présentation de la philosophie **en** Afrique »¹⁴ et non **de** l'Afrique. Il se garde de confondre « **en** » à « **de** ». Contre toute attente, Mono, malheureusement, croit que « cette pensée [philosophie africaine] n'a pas encore véritablement pris sa vitesse de croisière, de sorte à engendrer un Platon, un Descartes, un Hegel, un Kant, un David Hume, un Spinoza ou Jean-Paul Sartre, une Simone de Beauvoir, une Simone Weil, ou une Hannah Arendt, ... ».¹⁵ Non, Hubert, n'oublie pas que tu n'es pas moindre par rapport à Laërce qui a écrit l'histoire de ses frères ! Que dis-tu de nos Amo, Marcien Towa, Ogotemméli, Ngoma-Binda, Steve Biko, Cheik Anta Diop, Zara Jacob, Paulin Hountondji I et II, Imhotep, Emmanuel Maloso Dissakè, Thomas Sankara, Awa Thiam, Marie-Louise Diouf-Sall, Ebenezer Njoh-Mouelle, etc. Je sais, un fait est de commenter et enseigner un philosophe, un fait est de produire sa propre philosophie qui sera enseignée. En te lisant, je me sens en Afrique où tu fais défiler devant moi les grandes figures dont on doit s'inspirer. Alors, trêve de brandir les figures grecques et européennes qui sont devenues des patrimoines de la philosophie universelle et par ton livre et la diffusion des écrits des philosophes africains, on voit certains africains devenir des patrimoines philosophiques mondiaux.

Revenons à la deuxième partie de l'introduction, celle qui a trait à la *Question de méthode*. Hubert y présente « l'esprit » de son ouvrage ou « son orientation épistémologique ». Rejetant « la perspective d'un afrocentrisme revancharde ou celle d'une antériorité

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13.

trionphante et antagoniste »¹⁶ de ceux qui crient la « philosophitude africaine » (accordez-moi ce néologisme qui n'est pas de Hubert Mono), Hubert opte pour « une visée positive et sereine de l'objectivité scientifique, qui consiste seulement à faire connaître une synthèse un peu plus organisée d'une réalité qui existait désorganisée, dans le libre jeu d'un espace sans signaux d'identification ».¹⁷ C'est un travail de longue haleine, et pour nous convaincre il donne l'historique de ses recherches qui remontent dans les années 80 à l'Université de Yaoundé.¹⁸

Méthodologiquement, il s'écarte de Grégoire Biyoyo « faisant confusion dans un élan épistémologique peu commun, entre l'Histoire des faits et l'Histoire de la philosophie et qui tombe dans l'ivresse de « la taxinomie comme méthodologie de présentation ».

D'où il prend la résolution de présenter son corpus « sans polémique et sans parti pris¹⁹, et ce en toute objectivité. Non, Hubert, la polémique est là, mais sous un angle philosophique ; ainsi, tu es le gardien dont je parle et tu as un parti pris, car comme le dit Louis Althusser, on parle toujours à partir d'un lieu théorique et pratique donné. D'où ton humilité scientifique qui apparaît par-ci par-là et je le ferais voir au temps opportun. A ce propos, je te renvoie à la note de bas de page 19²⁰ dans laquelle tu fais appel à Louis Althusser qui convoque ou évoque Lénine pour nous dire que « toute philosophie prend parti, en fonction des tendances fondamentales adverses ».

¹⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 15.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 29.

Je dois souligner, après cette digression (?) qu'Hubert ne s'affole pas de néologisme comme **négrosophie** ou **afrosophie** pour qualifier ses recherches, car il veut s'en tenir à la visibilité recherchée. Toutefois, reconnaît-il par HUMILIITE SCIENTIFIQUE, « cette visibilité n'est malheureusement pas aussi totale, aussi complète qu'on pourrait le souhaiter ».²¹ Oui, Hubert a raison : « c'est la limitation fort compréhensible d'un regard humain, hélas trop humain [ça sent Nietzsche], et non un choix ou une discrimination volontaire ».²² Voilà pourquoi il demande aux lecteurs critiques de « faire preuve d'indulgence »²³ si l'un(e) philosophe n'est pas mentionné dans son livre. Avec le temps, il se rachètera. Je lui fais confiance, car il a tenu compte de certains souhaits émis dans la recension de son livre de *Philosophie africaine* de 2009.

La première partie de son livre incontournable a pour titre *Des renouvellements incertains* et s'ouvre sur un chapitre intitulé *Comment penser le temps ?* de M. **Daniel Tchapda**. Encore une fois, Tchapda, « le dernier des mohicans » revient sur la scène. Que dis-je ? Il est reconduit devant le tribunal de la raison philosophique. Qu'a-t-il fait ? Vous le saurez bientôt ! Plusieurs griefs lui sont reprochés. Le premier porte sur le projet de son ouvrage, celui « de dénoncer le questionnement trop permanent qui porte sur l'existence ou la non-existence, donc sur la nature et la forme de la philosophie africaine ».²⁴ Bref, nous renseigne Hubert, « Tchapda s'assigne donc comme mission

²¹ *Ibidem*, p. 15.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ *Ibidem*, p. 15.

²⁴ *Ibidem*, p. 27.

historique de clore définitivement ce débat stérile ».²⁵

Comme Cicéron, Hubert Mono utilise *l'argument ad rem* et *l'argument ad hominem*. L'ouvrage de Tchapda étant écrit sur la base d'un soupçon, Hubert fait voir que les exemples historiques évoqués par Tchapda le contredisent, et ce à son insu. S'agit-il d'une étourderie philosophique ? Il y a de quoi le croire, surtout que Tchapda, au dire d'Hubert, se livre « à ce qu'il interdit désormais aux autres » (p. 23)²⁶ et « s'octroie à lui-même le droit du mot de la fin »²⁷, celui de prendre « congé de ce débat plus distrayant que combattant ». Et Tchapda fait croire que ses réflexions sont « les prolégomènes » de la lutte. Et par une **ironie** (que je découvre dans le style d'Hubert), Hubert félicite « un joli programme ».²⁸

Oui, Hubert s'en moque, car Tchapda est sur les fausses traces de Dumont qui croyait comme lui que les discussions sur l'existence de la philosophie africaine ont fait manquer à l'Afrique noire le train du développement. « Voilà pourquoi elle est mal partie ». Comme pour enfoncer les clous sur « l'étourderie philosophique » (cette expression est mienne), Hubert fera surgir ou mieux mettra à nu ce que d'aucuns appelleraient les « convulsions philosophiques » (l'expression est mienne), et ce en utilisant la moquerie et l'ironie comme style. Il met en **dérision** « l'affiche géante » annonçant la parution du livre et sa vente dans toutes les « libraeries » (sic) en lieu et place de « librairies ». « Avouons, ironise Hubert, qu'une telle imprécision est aussi

²⁵ *Ibidem*, p. 27.

²⁶ *Ibidem*, p. 23.

²⁷ TCHAPDA, Cité par *Ibidem*, p. 23.

²⁸ H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 23.

embarrassante que repoussante »²⁹ et le comble de tout est qu' « on retrouve les mêmes négligences et les mêmes incertitudes d'écriture, presque dans toutes les pages ».³⁰

Et si réellement il en est ainsi, alors c'est **pathologique** ; mais cette pathologie est plus claire dans cette « convulsion » qui s'exprime ainsi : « la raison est une substance », prétendre que la philosophie est une réflexion sur le temps et écrire un livre « qui se développe sur fond d'ignorance des philosophies – même locales – contenues dans ce temps ».³¹ Ce « paradoxe », argumente Hubert, trahit « la **vanité** du projet affiché avec tant de pédanterie à forte dose ».³² Le mot est lâché et il est accablant : **VANITE**. Et celle-ci est pathologique quand Tchapda, cité par Hubert, écrit : « ... La philosophie africaine... nous apparaît comme un concept futur, un concept qui ne reflète aucun passé et qui appelle un avenir ».³³ (J'entends les paroles d'indignation des gens se trouvant dans la salle d'audience : « Non, Tchapda exagère ! Non, ce n'est pas sérieux ! Non, ça c'est une affirmation gratuite ! Alors Hubert a raison d'être sévère et moins courtois envers lui, car on ne doit jamais cracher sur ses maîtres, africains soient-ils ! Humm. Et dire que cette philosophie africaine a bel et bien un passé assignable ! »).³⁴

Le juge pour mettre fin à ce brouhaha prend le marteau et frappe : « silence ! Hubert, continuez ! On vous écoute ! »).

L'entreprise du « dernier des Mohicans », poursuit

²⁹ *Ibidem*, p. 23.

³⁰ *Ibidem*, p. 23-24.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

³² *Ibidem*, p. 24.

³³ *Ibidem*, p. 24.

³⁴ *Ibidem*, p. 24.

Hubert, est « semblable à celle, tout aussi prétentieuse, de René Descartes »³⁵, ce philosophe français que d'aucuns qualifient de Père du Rationalisme, et pourtant la palme devrait revenir soit à Pythagore soit à Parménide. Et faisant appel à l'autorité critique et éclairée de Jean-François Revel qualifiant Descartes d'**inutile** et d'**incertain**, Hubert traite le livre de Tchapda d'« obsolète, inutile, dangereux ».³⁶ Comme si cela ne suffisait pas, Hubert reproche à Tchapda son « ingratitude intellectuelle vis-à-vis des prédécesseurs à qui l'on doit beaucoup »³⁷ et pour l' « assommer » – scientifiquement sans doute –, Hubert se plaît à relever quelques erreurs tenant à la connaissance même de la philosophie : Tchapda ne connaît rien de la Dialectique ; voilà pourquoi il ose affirmer que « le mouvement de l'histoire est inexorablement prospectif et irréversible »³⁸ et pourtant Héraclite, Platon et tant d'autres ont déjà parlé de la dialectique, mais pas comme l'entend Tchapda.

A dire vrai, la connaissance de l'histoire de la philosophie occidentale et africaine est indispensable pour éviter certaines hérésies philosophiques ; une autre « erreur monumentale »³⁹, dit Hubert, se fait voir quand Tchapda se prononce au sujet de l'authenticité philosophique. Il fait de la « géographie des problèmes un critère de détermination philosophique ».⁴⁰ Qu'est-ce à dire ? Pour Tchapda, « une philosophie européenne authentique » est celle qui « prend en charge les

³⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁶ *Ibidem*, p. 23.

³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³⁸ TCHAPDA, cité par *Ibidem*, p. 33.

³⁹ H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 33.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

problèmes historiques ou théoriques de l'Europe ».⁴¹ Et puisqu'il en est ainsi, pense Tchapda, « cela vaut aussi pour la philosophie africaine qui se veut authentique ». A ce niveau, le débat devient très sérieux, au sens de grave, car je suis invité à me prononcer là-dessus. Qui est philosophe africain authentique ? Si Laburthe-Tolra, philosophe/anthropologue français, écrit-il sur les Beti du Centre-Cameroun, est-il pour cela philosophe africain ? Que dire de Njoh-Mouelle, installé dans la métaphysique bergsonienne ? Est-il philosophe français ? Que penser de Guillaume Amo imbu de la philosophie de l'Europe du XVIII^{ème} siècle ? Est-il pour cela philosophe européen ? Pour Hubert Mono, et en cela je le rejoins, Laburthe-Tolra reste philosophe français écrivant sur les Beti, Njoh-Mouelle comme Antoine Guillaume Amo demeurent des philosophes africains parlant de la philosophie européenne. Oui, c'est l'identité, osé-je penser, qui détermine et non le sujet abordé.

A cet instant j'entends la voix du Reggaeman Peter Tosh qui interpelle : « partout où tu seras (même en philosophie), aussi longtemps que tu es un homme noir tu restes un africain quand bien même tu aurais changé de nationalité ». De ce fait, je prends au sérieux les français qui disent : Tel est un français d'origine africaine. Que dire du métis ? A lui de nous dire qui il est et qui l'adopte. Dans quelle peau se sent-il ? En écriture, qui est-il ? Au moins lui a les choix. J'en parle bien dans mon livre *Philosophie pour tous. Introduction à la philosophie occidentale et à la philosophie africaine* (Paris, Edilivre, 2017). Bref, Hubert a raison « on ne peut pas valablement faire de la géographie des problèmes un critère de détermination

⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

philosophique ». ⁴²

Pour éviter de poser un « geste anti-philosophique » qu'Hubert reproche à Tchapda, je me garde de clore le débat sur ce sujet, « puisque, comme le fait remarquer avec justesse Hubert, en ce domaine [philosophique] précisément, les débats ne sont jamais définitivement clos ». ⁴³

Comme pour mettre la terre sur la tombe de Tchapda, Hubert pourfend le titre et le sous-titre du livre de Tchapda. Il les traite « des titres déroutants » ⁴⁴ et il tranche : « Un livre dont le titre ouvre sur un ailleurs complètement différent et sans parenté avec lui-même est un anti-livre. C'est malheureusement ce qu'il faut retenir du *Comment penser le temps ?* de M. Tchapda, dont le sous-titre, aussi insensé que prétendument savant, est « Prolégomènes aux questions actuelles ». ⁴⁵ Hubert justifie sa critique : « En fait, le temps ne se trouve évoqué que très rapidement, furtivement, allusivement ». ⁴⁶ Si tout est là, sauf la pensée du temps « et encore moins la méthode de penser ce temps, comme le titre le faisait espérer » ⁴⁷, alors comprenez pourquoi ce livre est qualifié d'anti-livre, et de ce fait même il est une « forme d'escroquerie, ou de contrebande à travers un emballage attrayant ». ⁴⁸ Sa vitrine ou le sous-titre *Prolégomènes aux questions actuelles* qui nous fait penser aux *Prolégomènes à toute métaphysique future* de Kant, ne jette pas les bases ou ne pose pas les fondations sur lesquelles se bâtiront les questions

⁴² *Ibidem*, p. 33.

⁴³ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 35.

actuelles. D'où, conclut Hubert, il y a « le caractère incongru de cette association entre « prolégomènes » et « questions » ».⁴⁹

Et Hubert conclut sa plaidoirie en tant que Gardien du Temple de la philosophie africaine : Daniel Tchabda, pour avoir voulu « prouver l'inexistence de la philosophie africaine dont il serait peut-être, lui-même, la seule manifestation tangible »⁵⁰, est un « avatar inconscient du négativisme anti-africain qui caractérisait l'anthropologie du début du siècle dernier ».⁵¹ (Applaudissement dans la salle d'audience.)

Quelle est l'origine de cette pathologie et de différentes convulsions philosophiques portant sur l'orthographe et le contenu ? C'est l'**AMNESIE**. A ce propos, pour faire revenir la mémoire perdue ou trouble de Tchabda, Hubert lui rappelle son livre de 1981, celui d'Ebénézer Njoh-Mouelle (un des Pères de la foi philosophique) de 1983, de Philippe Laburthe-Tolra de 1981, l'article/ l'interview de Claude Summer de 1983. Tchabda a-t-il retrouvé la mémoire pour répondre à Hubert ? Silence. En cette audience de janvier 2016, mois et année de la publication du livre d'Hubert, Tchabda n'a rien dit. Ses avocats ont sollicité une seconde audience, le temps pour affûter leurs armes.

Puisqu'il s'agit des **renouvellements incertains**, Hubert accuse un autre « imposteur » : **Maurice Kamto** pour avoir publié *l'Urgence de la pensée* qui proclame « l'inexistence de la pensée »⁵² et qui sombre dans le

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁵¹ *Ibidem*, p. 35.

⁵² *Ibidem*, p. 27.

totalitarisme intellectuel préparant « le goulag de l'esprit » et qui constitue un danger, celui « de faire croire à la jeunesse africaine qu'elle n'est précédée d'aucune tradition de pensée, et que c'est adossée à ce néant qu'elle doit se précipiter pour combler le vide ». ⁵³ Bref, l'urgence de la pensée ne relève pas de la course de vitesse, ne part pas d'un « starting block ». Et Hubert sonne l'alarme en indiquant que « les manifestations de l'urgence de la pensée ne peuvent que produire des naïvetés philosophiques du genre « bontologie » (science de la bonté !), ou d'autres petits scandales sémantiques similaires dont raffolent les jeunes diplômés camerounais sans expériences philosophique ». ⁵⁴ Ce danger est partout quand les jeunes diplômés rencontrent sur leur chemin des « charlatans » et des « vendeurs » des tomates pourries philosophiques ayant des étiquettes de « bontologie » et que sais-je encore ! Oui, le sensationnel sans sens caresse les émotions des néophytes.

L'Urgence de la pensée de Maurice, au dire d'Hubert, « pèche par un certain dérapage de méthode » ⁵⁵, véhicule « l'erreur métonymique » ⁵⁶, car « la partie ici se prend pour le tout » ⁵⁷, pratique « la pétition de principe » ⁵⁸ et elle est une épiphanie de la subjectivité partisane rentrée par la fenêtre « pour capturer le penseur lui-même, à son insu, ... ». ⁵⁹ Et pourtant, enseigne Hubert, « dans la réalité et de façon générale, la pensée démarre lentement, méthodiquement

⁵³ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 27-29.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.

(...), majestueusement et sans précipitation ».⁶⁰

Comme pour Tchapda, Hubert attrape Maurice la main dans le sac : tous les deux parlent du sujet sans en avoir fait l'état de la question ou sans avoir fait « le point sur la question qu'[ils veulent] traiter ».⁶¹ Et par ironie, Hubert tremble : « **Timeo hominem unius libris** »⁶², car cet homme d'un seul livre fait des contre-vérités monumentales « tant au plan idéologique qu'au point de vue scientifique »⁶³ s'il erre hors de son livre et Hubert, comme par indignation, convie les deux « coupables » à avoir « un peu plus de respect »⁶⁴ quand ils parlent du pays de Marcien Towa, de Njoh-Mouelle et d'Eboussi Boulaga, et de l'Afrique de Nkwameh Nkrumah, de la patrie de Plotin, de Saint-Augustin et d'Antoine Guillaume Amo.

De ce qui précède, on comprendra pourquoi Hubert, le Gardien du Temple de la philosophie africaine barre la route à toute personne ayant « la sottise prétention de disqualifier la question de la théorie d'une philosophie africaine comme question « scélérate », « spéculation oiseuse », « pseudo-problème ».⁶⁵ Ceci étant, soutient Hubert, « il faut considérer positivement l'ethnophilosophie comme une théorie de combat historiquement justifiée, un moment théorique qui a balisé le terrain pour l'avènement et l'autopositionnement de la philosophie africaine ».⁶⁶ Ici j'entends la voix de celui que

⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁶¹ *Ibidem*, p. 30.

⁶² *Ibidem*, p. 31. Souligné par l'auteur.

⁶³ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 32.

j'appelle Paulin Hountondji II, l'auteur d'*Effet Tempels*. Oui, l'humilité scientifique contraint tout philosophe authentique à rebrousser chemin selon E. Kant et à débusquer ses erreurs selon Karl Popper.

Une troisième personne sera accusée par Hubert de « fanfaronnade philosophique ». ⁶⁷ Ainsi, on appela **Tana Ahanda** à entrer dans la salle. Tana Ahanda a mis « les pieds dans le plat en décrétant l'indigence et l'inexistence de la philosophie en Afrique ». ⁶⁸ Comme Tchaptada et Kamto, il a commis le même sacrilège dans le Temple de la philosophie africaine : « mettre le pied dans le plat ». C'est grave !

Tana est allé trop loin, il a dépassé les limites et l'on se demande si le juge se prononcera sur son cas sans faire appel à une circonstance atténuante. En effet, Tana fait preuve de « l'amnésie », du « *lapsus calami* » et de « trouble ou confusion conceptuel ». Tenez ! Il confond **Prologue** à **Epilogue**. ⁶⁹ Il oublie les titres exactes des livres ; il écrit « L'idée sociale de Paul Biya » en lieu et place de « L'idée social chez Paul Biya » ; « Eveil des philosophies africaines » au lieu de « Eveil philosophique africain » ; « Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle » devient « Essai sur la problématique philosophique négro-africaine ». ⁷⁰

Comme il en est ainsi, que pouvons-nous attendre de sa *Contribution à la critique de la philosophie africaine. Préface sur la déontologie professionnelle de l'intellectualité ?* Entre nous, ne pouvons-nous pas penser (sans fondement ?) que cette confusion conceptuelle serait un

⁶⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 37.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 37.

signe visible d'un « dérèglement » au niveau du « cerveau » ? Ceci n'expliquerait-il pas ce comportement « déraisonné » s'exprimant par « une cascade de verdicts qui assomment tout ce qui bouge comme philosophe en Afrique »⁷¹, « une véritable table rase, ou, plutôt, une razzia sans pitié qui ne laisse personne debout, sinon le conquérant de l'espace ainsi ratissé »,⁷² le « parricide philosophique » qui guillotine spéculativement les Marcien Towa et Nkrumah, juvénise Paulin Hountondji « le promotionnaire de ses propres professeurs »⁷³, évacue « *manu militari* de la sphère aristocratique de la pensée »⁷⁴ Englebert Mveng, ridiculise Eboussi Boulaga et liquide sommairement Azombo Menda et Enobo Kosso dont l'ouvrage est traité d' « un amalgame hétéroclite et un fourre-tout... »⁷⁵ ? Quel diagnostic donnerait l'expertise médicale du « Cas Tana » ? Hubert Mono Ndjana l'anticipe et affirme que Tana souffre d'une « vengeresse et démentielle chevauchée fantastique ».⁷⁶ Voilà qui explique la « myopie »⁷⁷ dont il est atteint et qui explique son comportement digne d'un philosophe renégat et apostat qui détruit, dans le « temple de la philosophie africaine » dont Hubert Mono Ndjana est le Gardien, les « statues-statures » de ces philosophes africains, expression de l'expérience de la philosophie africaine.

Au nom de quoi, pouvons-nous nous poser cette question, Tana Ahanda, commet-il ce « sacrilège »

⁷¹ *Ibidem*, p. 38.

⁷² *Ibidem*, p. 38.

⁷³ *Ibidem*, p. 40.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 41.

philosophique ? Au nom d'une certaine philosophie, sans doute la sienne. Laquelle ? A lui de nous le dire. Le fera-t-il devant cette « myopie » provoquée par une « vengeresse et démentielle chevauchée fantastique » ? Ne pouvons-nous pas le « guérir » en caressant son « égo » de mégalomanie en lui disant : « La philosophie africaine commence à exister avec ton fameux livre *Contribution à la critique de la philosophie africaine. Préface sur la déontologie professionnelle de l'intellectualité* » ? Ceci pourrait-il calmer « le déontologue » et « le justicier » Tana ?⁷⁸ Le penser ainsi serait commettre un acte de « crime contre l'humanité philosophique africaine »⁷⁹, crime que le « moins obséquieux et moins diplomatique »⁸⁰ Louis Mpala Mbabula dénonce en lançant un mandat d'arrêt international « avec un humour cinglant et une rhétorique d'Interpol »⁸¹ contre le philosophe belge Bertrand Stevens qui a osé déclarer, *orbi et urbi*, qu'avant le contact avec l'Occident, la philosophie en Afrique noire n'avait jamais existé. Hubert Mono Ndjana ne partage pas, cependant, la « position nettement relativiste »⁸² qu'adopte Louis Mpala Mbabula quant à l'origine de la philosophie.

A la fin du procès, le juge demanda à Hubert Mono Ndjana de conclure son plaidoyer. Il prononça des oracles, voua aux gémonies tous ceux qui se comportent ou se comporteraient comme ses accusés et finit par conclure : « Le livre que nous proposons ici au public n'a pas d'autre but que de montrer, contrairement à la critique ignorante que nous avons placée en son seuil, que cette philosophie

⁷⁸ Commentaire de la note de bas de page 33.

⁷⁹ L. MPALA Mbabula, cité par H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 41.

⁸⁰ Cf. H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 41.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 41.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 42.

[africaine] existe bel et bien ». ⁸³

Le juge s'est tu pendant un moment. A la fin, il prit la parole et majestueusement, il déclara : « Que le peuple averti s'y prononce ! ».

⁸³ *Ibidem*, p. 42.

De la place du mythe dans la philosophie de Hubert Mono Ndjana à la conception intégrale du mythe

**Docteur Abbé Paul KALOLA Bupe / Grand-Séminaire
Saint Paul de Lubumbashi**

Introduction

Le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana a publié un livre qui ne nous a pas laissé indifférent. Voilà pourquoi nous voulons discuter scientifiquement avec lui en présentant notre conception du mythe.

Ceci étant, nous commencerons par exposer sa conception du mythe et à la fin nous engagerons une discussion dans l'espoir de contribuer à sa conception du mythe. Ainsi les chercheurs pourront enrichir leur bagage scientifique sur le mythe.

Le rapport de la philosophie africaine aux formes symboliques

Le contexte immédiat dans lequel le philosophe H.

Mono Ndjana aborde la question du mythe est celui de sa réflexion sur le rapport de la philosophie africaine aux formes symboliques. Il voudrait savoir s'il s'agit d'un rapport de fondation, de référence ou d'un rapport de réduction, d'identification. Autrement dit, la question qui l'intéresse au plus au point est la suivante : « Les images concrètes de la pensée symbolique sont-elles un type spécifique de philosophie ou alors, seulement, une base préalable pour des développements ultérieurs ? »⁸⁴

La première tâche que H. Mono Ndjana se donne est l'identification de l' « arsenal symbolique », qu'il trouve dans la nomenclature de la littérature négro-africaine d'expression orale de J.- I. Noah dans son étude admirable des contes beti du Sud-Cameroun. Toute cette littérature négro-africaine est enrichie « par les proverbes, les énigmes et les devinettes, les satires, les chants sacrés et profanes, la prière, le mythe, la légende, l'épopée, enfin par le nom et la devise »⁸⁵. Tandis que le mythe, dans cette nomenclature de J.-I. Noah, occupe une place quelconque, H. Mono Ndjana lui réserve la *priorité* : le mythe vient avant toutes les autres formes de l' « arsenal symbolique » non exclusivement africain, mais universel.

H. Mono Ndjana recourt à l'expertise de M. Eliade, un des célèbres mythologues contemporains, afin de bien cerner la nature et la fonction du mythe. Faire un tel choix, c'est s'inscrire dans la longue tradition narrative, « qui définit le mythe comme une narration (orale ou écrite), un

⁸⁴ MONO Ndjana, H., *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 144.

⁸⁵ NOAH, J.- I., *Les Contes Beti du Sud-Cameroun, le cycle de Kulu-la-tortue et de Beme-le-phacochère*, Coll. Africana, Yaoundé, CEPER, p. 19.

récit, une histoire racontée, un discours ou un langage au sens narratif »⁸⁶. C'est en fait adopter le paradigme narrativiste du mythe. C'est ainsi que M. Eliade pense que la définition qui lui paraît « la moins imparfaite, parce que la plus large, est la suivante : le mythe *raconte une histoire sacrée* ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des “commencements”. Autrement dit, le mythe *raconte* comment, grâce aux exploits des Etres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le *récit* d'une “création” : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être »⁸⁷. M. Eliade énumère deux aspects importants : d'une part, « le mythe ne parle que de ce qui est arrivé *réellement*, de ce qui s'est pleinement manifesté »⁸⁸. Il est apprécié comme une histoire sacrée, c'est-à-dire une « histoire vraie », étant donné qu'il se rapporte chaque fois à des *réalités*. « Le mythe cosmogonique est “vrai” parce que l'existence du Monde est là pour le prouver ; le mythe de l'origine de la mort est également “vrai” parce que la mortalité de l'homme le prouve »⁸⁹. Le mythe cosmogonique et celui de l'origine de la mort relatent ce qui est advenu *in illo tempore*, et en racontant ces événements, il explique pourquoi le monde existe et pourquoi l'homme est mortel. Il est évident que les

⁸⁶ KALOLA Bupe, P., *La Valeur du mythe*, Edilivre, 2017, 21 ; Cf. Mayele Ilo, J.-P., *Statut mythique et scientifique de la gémellité. Essai sur la dualité*, Bruxelles 2000, p. 126.

⁸⁷ ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p. 16-17.

⁸⁸ *Ibidem*, p.17.

⁸⁹ *Ibidem*

mythes racontent aussi bien l'origine du monde, des animaux, des plantes et de l'homme que les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est ce qu'il est dorénavant. D'autre part, ce sont les Entités surnaturelles qui sont les personnages des mythes. Elles agissaient dans le temps glorieux des origines. « Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité (ou simplement la « sur-naturalité ») de leurs œuvres »⁹⁰.

A en croire H. Mono Ndjana, les mythes sont ainsi des « récits sacrés puisque relatifs à l'histoire primordiale de l'homme dans le cosmos. L'origine de l'homme est sacrée et nécessairement entouré des mystères puisque c'est elle qui constitue l'articulation entre son être et son néant. L'origine du cosmos également comme point d'inflexion entre l'être et le néant absolu. »⁹¹ D'après lui, c'est l'unique raison qui justifie « l'extrême importance accordée au mythe dans toutes les civilisations du monde »⁹². Il confirme par là que le mythe ne fait exception d'aucune culture, d'aucune civilisation, d'aucun peuple. Il tente d'amoindrir le caractère sacré de la Bible, du Coran et de la Thora (qu'il détache de la Bible) en alléguant qu'ils ne sont que des mythes d'origine du monde, « parce que chacun de ces ouvrages contient la parole primordiale, le récit de l'origine absolue du monde à partir du néant absolu »⁹³. De ce fait, selon sa considération, tous les autres mythes sont également des Bibles, à l'exception près, « que ceux-ci ne sont pas universalisés et Imposés »⁹⁴.

⁹⁰ *Ibidem*,

⁹¹ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 145.

⁹² *Ibidem*,

⁹³ *Ibidem*,

⁹⁴ *Ibidem*,

H. Mono Ndjana relève également leur caractère ésotérique : ils ne sont pas à la disposition de tout le monde, qui peut les réciter n'importe quand, n'importe où et n'importe comment. M. Eliade dit autrement : « on ne peut pas raconter indifféremment les mythes »⁹⁵. Dans plusieurs tribus, les mythes ne sont communiqués par les maîtres d'initiation aux néophytes que pendant la période même de leur initiation. Ils ne sont jamais racontés devant les non-initiés, notamment devant les femmes et les enfants. Chez les Karedjeri, observe R. Piddington, les mythes portant sur la cosmogonie et l'institution des cérémonies initiatiques ne peuvent être à la portée des femmes⁹⁶. Dans certaines traditions culturelles, les mythes ne sont racontés qu'uniquement la nuit en hiver ou en automne. A ce propos, H. Mono Ndjana évoque deux aspects qui justifient le caractère mystérieux du mythe : d'une part, il s'avère « que la nécessité de conserver le caractère sacré ou de préserver le secret contre l'indiscrétion profane fait adopter au mythe un code linguistique spécial. De la sorte, et même récité devant le profane, le mythe ne peut être décodé que par un initié »⁹⁷. D'autre part, « le mythe est une révélation terrible qu'on ne saurait laisser à la portée de tous ». Ceux qui connaissent les mythes apprennent le secret de l'origine des choses. Cela signifie qu'ils apprennent autant comment les êtres sont venus à l'existence *ab origine*, que le lieu où les trouver et comment les répéter par la force des rites.

Il est important de souligner que, dans le paradigme narrativiste, le mythe est conçu comme un genre littéraire

⁹⁵ ELIADE, M., *Op. cit.*, p. 21.

⁹⁶ Cf. PIDDINGTON, R., *cité par Ibidem*, p. 22.

⁹⁷ ELIADE, M., *Op. cit.*, p. 21.

spécifique, différent du conte, de la légende, de l'épopée, des proverbes, etc. Une chose est de reconnaître la différence, une autre est de montrer en quoi consiste cette différence. A la suite de plusieurs spécialistes, H. Mono Ndjana se rend compte que la distinction des genres en matière des traditions orales est bien délicate, car les frontières ne sont pas toujours clairement différenciées. D'aucuns mettent un ordre d'importance croissant entre le conte, la légende et le mythe. Au bas de l'échelle se trouve le conte, suivi de la légende, et au sommet se positionne le mythe. M. Mauss le dit on ne peut plus nettement : « On croit moins à la légende qu'au mythe, on croit encore moins au conte, à la fable qu'à la légende (...) »⁹⁸. Dans son effort de démarcation entre la légende et le mythe, J.-P. Bayard maintient le même ordre de valeur. Il définit la légende comme un « *Conte* où l'action merveilleuse se situe avec exactitude ; les personnages sont précis et définis. Les actions se rattachent à des faits historiques connus et tout paraît s'être déroulé positivement. Mais souvent l'histoire est déformée par l'imagination populaire »⁹⁹. Par ailleurs, il définit le mythe comme étant une « *Forme de légende*, mais les personnages humains sont devenus divins ; l'action est alors surnaturelle et irrationnelle. Le temps n'est plus qu'une fiction »¹⁰⁰. Il est évident pour J.-P. Bayard que la légende est plus qu'un conte et le mythe plus qu'une légende.

H. Mono Ndjana évite de s'adonner à un tel exercice. Il ne veut pas citer les formes symboliques selon l'ordre de

⁹⁸ MAUSS, M., *Manuel d'ethnographie*, cité par Deforge, B., *Le commencement est un Dieu. Essence et permanence des mythes*, Paris, Les belles lettres, 2017, p. 81.

⁹⁹ BAYARD, J.-P., *Histoire des légendes*, cité par *Ibidem*,

¹⁰⁰ *Ibidem*,

l'importance. Bien sûr, le mythe prime sur toutes autres formes. Quand il cite le conte avant la légende, il n'a aucunement l'intention de démontrer que le conte dépasse la légende. D'ailleurs, en citant le proverbe à la fin de la liste, il avertit qu' « il ne faut point penser qu'il soit la moindre des formes symboliques. Au contraire, beaucoup d'africanistes s'accordent à voir en lui, s'ils sont enthousiastes, la forme authentique de la philosophie africaine ou, s'ils sont méthodiques, une forme simplement pré-philosophique ».¹⁰¹ Afin de bien distinguer les formes symboliques restantes, H. Mono Ndjana se réfère aux travaux de P. Mviéna, J.-I. Noah (qui se réfère aussi au fameux livre de J. P. Bayard)¹⁰² et de Van Gennep. D'abord, il reprend la définition du conte de P. Mviéna : « le conte se présente comme un foyer d'idées captivantes exprimées sous une forme anecdotique qui appelle l'auditeur à faire un effort de réflexion pour en tirer une leçon pratique de morale ou, tout au moins, de prudence, de respect »¹⁰³. De ce fait, H. Mono Ndjana entrevoit « une certaine distinction dans la typologie de l'imaginaire entre » le conte et le mythe. Tandis que le mythe est ouvertement régenté par « la considération de la transcendance », le conte est spécifié par sa dimension comique ou par l'usage des personnages animaux apprivoisés par les hommes. Il déduit que le conte est le point d'équilibre entre l'histoire profane et le mythe.

Ensuite, la légende est convenablement décrite par J.-I. Noah. Étymologiquement, elle provient du gérondif latin

¹⁰¹ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 148.

¹⁰² Cf. MVIÉNA, P., *Univers culturel et religieux du peuple beti*, Saint Paul, 1970 ; NOAH, J.-I., *Les contes Beti du Sud-Cameroun, le cycle de Kulu-la-tortue et de Bene-le-phacochère*, Coll. Africana, Yaoundé, CEPER, p. 26.

¹⁰³ MVIÉNA, P., *Op. cit.*, p. 53.

legenda, ce qui doit être lu. Ce mot dans son acception première spécifie absolument le récit édifiant de la vie d'un martyr ou d'un autre saint, récit lu à l'intention des moines ou différents membres du peuple de Dieu. Par extension, la légende est un récit populaire traditionnel « où l'action merveilleuse se situe avec exactitude ; les personnages sont précis et définis. Les actions se rattachent à des faits historiques connus et tout paraît s'être déroulé positivement. Mais souvent l'histoire est déformée par l'imagination populaire »¹⁰⁴. D'après J.-I. Noah, la légende comprend un fait historique affabulé par l'imagination du peuple en situation d'édifier un encadrement féérique et mémorable¹⁰⁵. De plus, H. Mono Ndjana évoque aussi l'épopée, issue du grec *epos* dont le sens est parole, récit, poésie. Van Gennep la définit comme un « récit d'une certaine longueur, divisé en parties à peu près égales mettant en scène des personnes remarquables par leur lignage ou par leur ascendant sur les autres, portant un nom ou un surnom personnel, dont l'action est localisée dans l'espace et dans le temps et qui glorifie les qualités dites héroïques : courage, générosité, cruauté, prudence, passion amoureuse, grandeur d'âme et patriotisme »¹⁰⁶. H. Mono Ndjana énumère trois traits de ce récit : « être psalmodié, chanté et mimé »¹⁰⁷.

En outre, H. Mono Ndjana cite un autre genre d'une certaine importance pour la formation de la mémoire, de l'imagination, de la perspicacité et du jugement, c'est la

¹⁰⁴ BAYARD, J.-P., *Op.cit.*, cité par DEFORGE, B., *Op.cit.*, p. 81.

¹⁰⁵ Cf. NOAH, J.-I., *Op.cit.*, p. 26.

¹⁰⁶ VAN GENNEP, *La formation des légendes*, ForgottenBokks, s.l., s.e., 2018, p. 50.

¹⁰⁷ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 147.

devinette, qu'il caractérise comme étant « un jeu de société qui consiste dans un échange d'interrogations où les interlocuteurs, alternativement, demandent les uns aux autres de trouver, avec célérité, la signification d'une énigme, d'un symbole ou d'une série de symboles qu'ils proposent »¹⁰⁸. P. Mviena l'apprécie comme la méthode habilitée pour apprendre à penser, à juger et choisir comme il se doit : « à penser aux objets ou êtres proposés (cases, villages, routes, arbres, oiseaux, animaux, etc.) ; à juger ces mêmes êtres en fonction des qualités, de la valeur ou de l'utilité qu'on leur connaît ; à choisir ensuite, c'est-à-dire, à prononcer son jugement sur eux en connaissance de cause »¹⁰⁹.

Enfin, le proverbe, qui est considéré d' « une extrême importance relativement »¹¹⁰ dans le travail de H. Mono Ndjana, est dans son sens étymologique *pro-verbe* : un verbe prend la place d'un autre. Il est une sentence qui dit la vérité, mais sous forme imagée, cela veut dire qu'il a un sens différent du signe employé. Il se dévoile naturellement comme un raccourci chargé d'évoquer une longue histoire que le public connaît tant bien que mal et pour soutenir la question dont on discute. Le proverbe apparaît comme la conclusion d'un récit que l'on ne raconte pas complètement, mais dont le rappel satisfait pour convaincre l'assistance. Pour ce faire, le proverbe est perçu comme le dépôt, le siège ou le soubassement de la science et de la sagesse ancestrales.

Une certaine transcendance du mythe

En dépit de son effort de marquer la différence entre le

¹⁰⁸ *Ibidem*

¹⁰⁹ MVIENA, P., *Op. cit.*, p. 52.

¹¹⁰ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 148.

mythe et les autres genres littéraires, H. Mono Ndjana évoque la remarque de J.-I. Noah qui constate que « par son côté didactique le mythe négro-africain s'apparente au conte et à la légende »¹¹¹. Il renchérit en disant que le « mythe recèle parfois des éléments du conte et vice versa »¹¹². Ainsi, Le conte peut parfois véhiculer un contenu mythique. Toutefois, il maintient la priorité du mythe devant diverses formes symboliques, en le proposant comme leur concept unifié qui va les représenter toutes. « Une telle unification conceptuelle qui ne vise nullement à niveler les spécificités de sens de chaque forme »¹¹³, vise plutôt à simplifier l'étude de H. Mono Ndjana, de la rendre plus opératoire. Il ne justifie pas pourquoi le mythe bénéficie d'un tel privilège de représentation des formes symboliques autonomes. Il ne s'arrête pas là, parce qu'il attribue encore au mythe la primauté, c'est-à-dire une certaine transcendantalité par rapport aux autres formes imaginaires. Il l'apprécie comme étant « le prototype de l'imaginaire dont les autres formes ne sont, dans une certaine mesure, que des variantes spécifiques. Le mythe dès lors prend ici le sens de toutes ces formes de pensées qui ne racontent pas une vérité *de facto*, mais qui la rapportent ou l'énoncent en utilisant des signes pour d'autres »¹¹⁴. Ainsi, H. Mono Ndjana se réfère ici à l'autre conception transcendantiste du mythe, selon laquelle le mythe sous-tend tous les genres littéraires et ne peut être réduit à aucun d'entre eux. Il peut se dire dans le conte, la légende, l'épopée, le proverbe, la devinette, l'hymne, le nom,

¹¹¹ NOAH, J.-I., *Op. cit.*, p. 25.

¹¹² MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 147 (note en bas de la page n° 225).

¹¹³ *Ibidem*, p. 149.

¹¹⁴ *Ibidem*

etc. Il ne la développe pas suffisamment, parce qu'il opte dès le début pour la conception narrative du mythe, telle que M. Eliade la présente.

Le mythe, une pensée symbolique ?

Avant tout, H. Mono Ndjana définit le symbole comme étant « un élément concret, une image, qui s'adresse aux sens ou à l'imagination en vue d'éveiller ou de suggérer une signification qui n'est jamais immédiate, et encore moins univoque »¹¹⁵. Le symbole se singularise par « une flottaison essentielle de sens qui engendre le malentendu »¹¹⁶, parce qu'il n'exprime jamais immédiatement ce qu'il signifie. Il est plurivoque et susceptible de plusieurs interprétations probables. Il est proche du signe, qui peut être abstrait et a, contrairement à lui, un trait arbitraire. Souvent, « la pensée de l'homme apparaît comme spontanément symbolique puisque c'est par des figures concrètes qu'il s'efforce d'exprimer les choses abstraites et qu'inversement, c'est abstraitement qu'il arrive à exprimer les choses concrètes. Il apparaît normal en effet que le même ne puisse pas expliquer ou s'exprimer par le même, mais par le différent »¹¹⁷. Généralement, pense H. Mono Ndjana, le langage symbolique s'oppose au langage rationnel, qui expose une pensée, une idée sans aucune médiation sensible.

Le mythe, d'après lui, se comprend dans ce cadre symbolique, car « il dit toujours autre chose que ce qu'il veut dire. C'est un essentiel *malentendu* dans la mesure où

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 151.

précisément, on l'entend toujours mal »¹¹⁸. Il est caractérisé par une compréhension partielle en quête d'une herméneutique serrée et radicale, dans laquelle le concept remplace l'image, et le signe se substitue au symbole. Une telle considération du mythe s'inscrit dans une longue tradition d'interprétation mythologique. Tout d'abord, il y a la tradition allégorique qui prétend « découvrir, sous la surface déconcertante du récit, une vérité profonde s'accordant avec les idées nouvelles »¹¹⁹. Autrement dit, l'allégorie déchiffre le sens et la vérité des mythologies « dans un *allos*, un lieu extérieur autre. Si le mythe a transformé cet autre en quelque chose de familier, l'interprétation parcourt la route inverse, en ramenant le mythe à cet autre que lui qu'il a voulu exprimer »¹²⁰. Inventée par Théagène de Rhégion, la méthode allégorique, méthode très répandue, est soit physique, psychologique ou morale, lorsqu'elle est interprétée comme exprimant des réalités physiques, psychologiques ou morales. Plus tard, Evhémère considère les dieux comme des héros et des hommes illustres divinisés après leur mort. Son école est appelée évhémérisme, qui ramène le sens des mythes aux personnes et événements historiques. Platon y joue également un rôle non négligeable. L'intérêt de Platon au mythe a pour but d'en briser le monopole pour imposer le discours philosophique. « Instance de contrôle, le discours

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 150.

¹¹⁹ BRISSON, L., « Mythe », in Auroux, S., *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. II : *Les notions philosophiques*. Dictionnaires, T. 2, Paris, PUF, 1998, col. 1713b-1717b, 1714.

¹²⁰ SPINETTO, N., « Le mythe », in Lenoir, F. et Tardan-Masquelier, Y., *Encyclopédie des religions. T. II. Les thèmes*, s.l., Bayard, 2000², col. 2193-2214, 2208a.

philosophique impose sa norme »¹²¹. La philosophie devient l'instance critique, dont la tâche est de purifier le vrai message livré par les dieux de toutes mythologies mensongères qu'imaginent et racontent Homère, Hésiode et d'autres poètes, qui ont fait de la mythologie « une illusion corruptrice de la pensée échappant au contrôle de la raison »¹²². Une autre tendance, assez récurrente est celle qui prétend qu'avec la naissance de la philosophie, il y aurait eu passage du *mûthos* au *logos*, du prélogique (irrationnel ou illogique) au logique.

H. Mono Ndjana se réfère encore à une autre façon de concevoir le mythe chez Platon « qui, devant l'impossibilité d'expliquer conceptuellement certaines réalités abstraites, recourt parfois à des images concrètes, à des figures symboliques : le mythe d'Er, le mythe de la caverne, la naissance de l'amour, etc. Certaines données de l'effectivité – les sentiments divers et, notamment l'univers du sacré – s'avèrent en effet peu transmissibles par le concept, et c'est le symbole qui intervient à la place de ce dernier. Le *Mythos* vient à la rescousse du *Logos* pour suppléer son insuffisance »¹²³. En effet Platon décrit « le mythe comme un correctif et comme un complément du logos »¹²⁴. Il reconnaît la supériorité du mythe face à la philosophie, qui

¹²¹ JACOB, C., « Luc Brisson. Platon, les mots et les mythes », in *Revue de l'histoire des Religions* 1, 1985, p. 88-90.

¹²² EVRARD, F., *Mythes et mythologies de la Grèce*, Toulouse, Ed. Milan, 1999, p. 54.

¹²³ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 151.

¹²⁴ RUDOLPH, E., « PlatonsWegvom Mythos zum Logos. EinführendeBemerkungen », in Rudolph, E.(Hrsg.), *Mythos zwischenPhilosophie und Theologie*, Darmstadt, WissenschaftlicheBuchgesellschaft, 1994, 95-112, p. 95.

« lui permet de dire le non-dicible en poète ou en mystique »¹²⁵. D'une part, Le mythe est le plus adéquat pour traiter quelques sujets philosophiques importants, spécifiquement la création du monde (*Timaïos*), les éléments de l'organisation et l'histoire du cosmos (*Politicos*), la vie de l'âme après la mort (*Phaidon*, *Gorgias*, *Politeia*), l'applicabilité des principes de la vie commune politique (*Timaïos*). Le mythe intervient là où la raison atteint ses limites pour aborder certaines matières cruciales. D'autre part, le mythe est l'expression d'une réflexion sur les limites de la faculté humaine à connaître la vérité. Il réfléchit sur les conditions aprioriques de la pensée (*Menon*, *Politicos*)¹²⁶. C'est la raison pour laquelle H. Mono Ndjana affirme sans ambages qu'à travers « cette fonction de révélateur de l'indicible, le symbole s'adjuge à la longue une incomparable profondeur et c'est à peine si le concept ne se trouve pas purement et simplement congédié »¹²⁷.

Le mythe est-il la philosophie africaine selon les ethno-philosophes ?

Selon H. Mono Ndjana, on trouve chez certains commentateurs de la pensée africaine « l'affirmation d'une philosophie africaine authentique à travers le mythe ou immanente au mythe »¹²⁸. Ils apprécient positivement la prépondérance du mythe dans la société africaine fondamentalement distinguée par l'utilisation des formes

¹²⁵ EVRARD, F., *Op. cit.*, p. 54.

¹²⁶ Cf. KALOLA Bupe, P., *Unité et pluralité de la christologie. Vers un paradigme mythique en Christologie africaine*, Paris, Edilivre, 2015, p. 42-43.

¹²⁷ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 151.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 152.

symboliques. Le mythe apparaît comme le langage spécifiquement africain ou le langage de la profondeur, plus précisément dit du savoir essentiel. J. Jahn pense que la philosophie traditionnelle est la pierre angulaire de la culture africaine. De même M. Griaule a été surpris agréablement par la maîtrise de la conception du monde dogon par son sage interlocuteur Ogometeli, qui, dans les propos décousus, a su dévoiler « un incomparable symbolisme sur l'univers, la vie, la société, la genèse du monde »¹²⁹. D'après le constat de L.-V. Thomas, M. Griaule et P. Tempels ont tenté de prouver que les philosophies traditionnelles africaines étaient au diapason équivalent et supérieur des métaphysiques grecque et cartésienne.

La conception qui voulut faire équivaloir le mythe à la philosophie africaine ne tarda pas à provoquer une série de critiques des chercheurs. H. Mono Ndjana cite quelques-unes ci-après : la première provient de L.-V. Thomas qui met l'accent sur le fait que la philosophie authentique présuppose une élaboration systématique. Il s'explique en ces termes : « une philosophie véritable exige une justification logique, un recul de la pensée par devers soi afin de se juger : or l'esprit critique n'est pas une qualité essentielle de l'âme africaine, plus sensuelle que réfléchie, plus mystique qu'épistémologique (...) »¹³⁰. En ce sens, le mythe est loin d'accomplir une telle exigence de la philosophie véritable. La seconde, émise par le philosophe M. Towa dans son fameux livre *Essai sur la problématique*

¹²⁹ *Ibidem*, p. 151.

¹³⁰ THOMAS, L.-V., cité par HONORAT Aguessy, « Visions et perceptions traditionnelles », in : *Introduction à la culture africaine*, Paris, 10/18, 1977, p. 152-153.

philosophique dans l'Afrique actuelle, fait partie intégrante de la critique adressée à l'ethno-philosophie, qui rapporte froidement les croyances, les mythes et les rituels. Ensuite précipitamment, ce développement se transforme en « profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine »¹³¹. M. Towa contredit tel quel le fait que les ethno-philosophes osent nommer « philosophie » ce recueil des croyances, des mythes, des rituels, en trahissant par le fait même conjointement la philosophie et l'ethnologie. Selon l'analyse de H. Mono Ndjana, M. Towa montre la démarcation entre la philosophie opérant par démonstration, argumentation et réfutation, recourant à la raison et exigeant un esprit critique, et l'ethnophilosophie faisant fi du débat sur l'absolu en glissant délicatement, avec nonobstant moins de modestie que l'ethnologie admise, dans les appréciations métaphysiques naïves¹³². En conséquence, M. Towa a persisté à vouloir établir que l'ethno-philosophie n'a pas le droit de revendiquer d'être cette philosophie africaine. Elle n'est rien d'autre qu'une pseudo-philosophie, dont le mérite est d'avoir effectué des études anthropologiques ou d'avoir trouvé le bon sens populaire.

La troisième critique est contenue dans le remarquable ouvrage de P. J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, dans lequel il réprimande durement les ethno-philosophes, à qui il reproche de modeler à partir des matières ethnologiques, notamment les contes, les légendes, les

¹³¹ TOWA, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1979², 31.

¹³² Cf. MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p.153.

proverbes, les poèmes dynastiques, etc. en déchiffrant exagérément ces données culturelles, en les torturant et ré-torturant pour en prélever la « substantifique moelle », en les remuant dans tous les sens, avec l'illusion d'en sortir une véritable philosophie¹³³. D'après lui, le but que visent les ethno-philosophes est de dépeindre, pour leurs contradicteurs européens, « les traits essentiels de la civilisation africaine, de faire valoir aux yeux de leurs partenaires leur propre originalité culturelle, en les caractérisant cependant dans les termes mêmes de la civilisation européenne »¹³⁴.

D'après H. Mono Ndjana, les contempteurs, notamment M. Towa, P. J. Hountondji et Kwame Nkrumah se sont vus également reprochés d'une part par le philosophe sénégalais Y. Mbargane Guissé d'être des progressistes bourgeois¹³⁵, et d'autre part par les philosophes ivoiriens Niamkey Koffi et Touré Abdou de prôner un élitisme philosophique¹³⁶. Ces derniers préfèrent faire demi-tour dépassant la période critique pour se placer dans les sociétés africaines précoloniales en voulant savoir qui sont les promoteurs des philosophies ambiantes. Ils répondent indubitablement : « Dans ces sociétés qui occupent officiellement la fonction d'intellectuels, ce sont ceux que nous pouvons appeler les nyctosophes et qu'on

¹³³ Cf. HOUNTONDI, P. J., *Sur la "philosophie africaine"*, Paris, Maspero, 1977, p.45.

¹³⁴ *Ibidem*, p.44.

¹³⁵ Cf. MBARGANE Guissé, Y, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar-Abidjan-Lomé, Nouvelles Editions Africaines, 1979, p. 68-70.

¹³⁶ Cf. NIAMKEY Koffi et TOURE Abdou, « Controverse sur l'existence d'une philosophie africaine », in *Revue ivoirienne de philosophie et de culture*, 3 et 4 (novembre 1976), p. 13.

appelle habituellement, sorciers, devins, guérisseurs, etc. »¹³⁷. Ils produisent « une littérature écrite en langage sémiotique cryptique »¹³⁸, qui est un langage métaphorique consumé de la théorie philosophique de l'interprétation du monde et de l'histoire par les puissances obscures, dont l'accès est double : l'accès ésotérique et l'accès exotérique, mystificateur. L'exercice des nycosophes a pour but principal de servir la pratique sociale.

H. Mono Ndjana résume diverses interventions en deux tendances : d'une part, il y a la tendance de ceux qui soulignent l'importance de l'utilisation des formes symboliques comme la forme exclusive du langage digne des sociétés traditionnelles africaines, à laquelle ils attribuent le caractère philosophique que H. Mono Ndjana interprète comme implicitement conceptuel. Ce qui sous-entend que le caractère philosophique est aussi implicite. D'autre part, il s'agit de ceux qui excluent intégralement l'usage des formes symboliques, parce qu'ils le jugent trop emballant, de telle sorte qu'il empêche l'exercice normal de la critique aussi bien des valeurs occidentales que des valeurs traditionnelles. D'après lui, le nœud du problème des uns et des autres est qu'ils sont conditionnés par des intentions d'ordre idéologique : l'idéologie de l'adoption et l'idéologie de rejet. La meilleure façon de surmonter cette alternative est « surtout d'explorer le domaine de la fonction épistémologique »¹³⁹, qu'il croit découvrir dans l'émergence de la philosophie à partir du mythe, c'est-à-dire dans la formation de la pensée à partir de l'image.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 155.

H. Mono Ndjana s'évertue à comprendre pourquoi certains optent pour l'idéologie du rejet. Ils sont influencés par le procès intenté par la pensée occidentale (plus particulièrement la philosophie française), qui voulut une dépréciation ontologique de l'image et une élimination psychologique de la fonction d'imagination. G. Durant cite quelques auteurs, notamment Brunschvicg, Lévy-Bruhl, Lagneau, Alain et Valéry, qui ont voulu exclure tout ce qu'ils jugent comme « vacances de la raison. Pour Brunschvicg toute imagination – fut-elle platonicienne ! – est “péché de l'esprit”. Pour Alain plus tolérant, “les mythes sont des idées à l'état naissant”, et l'imaginaire est l'enfance de la conscience” »¹⁴⁰. Alain épouse l'idée de l'évolution dans la conception du mythe, qui le place au début de l'humanité, pendant lequel l'homme pensait encore comme un enfant, idée chère à B. de Fontenelle, D. Hume, J. G. Frazer, etc. Ce dernier élabore un modèle évolutif à trois étapes de la pensée humaine, qui partit de l'étape primitive magique, en passant par l'étape religieuse pour aboutir à l'étape scientifique de notre époque. Le mythe ne relevait que de la première étape dépassée (cf. aussi A. Comte, A. Lang, L. Lévy-Bruhl). E. Cassirer défend d'abord le modèle de progrès partant de l'étape magico-mythique vers l'étape finale scientifique. Plus tard, il changera d'avis¹⁴¹. Selon le même G. Durant, l'effort de J.-P. Sartre de revaloriser l'imaginaire échoua, parce qu'il n'atteignit que l'objectif inverse : « l'imaginaire apparaît comme une connaissance

¹⁴⁰ DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1965, p. 15-16.

¹⁴¹ Cf. KALOLA Bupe, P., *La Valeur du mythe*, p. 12-13 et p. 81.

désabusée, une “pauvreté essentielle” »¹⁴². Il use des expressions dévalorisantes pour parler de l’image, telles qu’ « une ombre d’objet », « objet fantôme », « n’est même pas un monde de l’irréel », « sans conséquence »¹⁴³. Ainsi l’image se définit comme *le ne pas être*.

La conception négative de l’image, observe H. Mono Ndjana, a eu un impact sur les auteurs africains et africanistes « qui n’ont vu dans le discours mythique africain que de simples balbutiements de la raison, c’est-à-dire un néant absolu de pensée conceptuelle »¹⁴⁴. Les critiques ci-dessus de L.-V. Thomas, de M. Towa et de P. J. Hountondji en sont la preuve. Toutefois, c’est celle formulée par E. Njoh-Mouelle dans son étude du proverbe qui attire l’attention de H. Mono Ndjana. Par cette étude, il veut devoir scruter « la valeur fonctionnelle du symbolique »¹⁴⁵ et parvient à la conclusion selon laquelle le proverbe est certes un faux support de la sagesse africaine, il n’est nullement son siège, car la sagesse implique à la fois système harmonisé et cohérence. De ce fait, le savoir proverbial est essentiellement opposé à l’esprit philosophique. L’un suppose cette fermeture sur soi des connaissances, le caractère imagé, la concision et la tournure sibylline. C’est pourquoi, il est plus apparenté à la littérature qu’à la science. L’autre révèle un esprit d’ouverture, de nécessaire dépassement des contingences, ainsi qu’un esprit scientifique. E. Njoh-Mouelle reproche trois choses au proverbe : tout d’abord, il est dénué de nuance dans ses

¹⁴² MONO Ndjana H., *Op. cit.*, p. 157.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 156.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 157.

affirmations extrêmement péremptoires ; ensuite, il omet cette rigueur qu'anime la philosophie : « Quand on dit par exemple que cheveux blancs ne font pas l'adulte ou que l'habit ne fait pas le moine, il faut convenir que ce n'est que partiellement vrai. Il arrive que cheveux blancs fassent l'adulte et que l'habit fasse le moine »¹⁴⁶ ; enfin, tous les proverbes ne se correspondent pas sans cesse. H. Mono essaie de relativiser l'opposition stricte entre le proverbe et la philosophie établie par E. Njoh-Mouelle en montrant que Héraclite énonce souvent ses affirmations philosophiques au travers du mode proverbial, auquel Aristote reproche la brièveté et le caractère énigmatique qui empêchent que « ce qui est écrit soit facile à lire et à comprendre »¹⁴⁷. H. Mono Ndjana se réfère à l'analyse serrée et structuraliste de Mme Cl. Ramnoux, qui a démontré le trait particulier du langage héraclitéen comprenant la force du verbe et l'émergence des nominations neutres, s'insérant ainsi dans la singularité du style présocratique¹⁴⁸.

D'après H. Mono Ndjana, le nœud du problème se résume en des questions suivantes : « doit-on s'en tenir à cette dévaluation de l'image telle que nous l'avons suivie depuis le début quoique dans diverses voies, chez Hountondji, Towa, Sartre, Njoh-Mouelle ? Doit-on congédier définitivement le mythe et, par là, épurer totalement la philosophie africaine de sa gangue symbolique considérée comme de l'essentiel ? »¹⁴⁹ Sa réponse ne se fait

¹⁴⁶ NJOH-MOUELLE, E., *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE, 1975, p. 47.

¹⁴⁷ ARISTOTE, *Rhétorique*, 1047b 11.

¹⁴⁸ Cf. RAMNOUX, C., « Re-naissance des Présocratiques », in : *Bulletin de la Société Ligérienne de Philosophie*, 2 (1972), p. 31.

¹⁴⁹ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 158.

pas attendre. Il indique d'abord l'insuffisance de l'analyse d'orientation extrêmement intellectualiste de l'image, voire du symbole, qui a voulu substituer le concept à l'image. Son erreur fondamentale consiste dans l'assimilation de « l'image au signe, c'est-à-dire à quelque chose d'arbitraire et d'inessentiel, alors que l'image en question n'est jamais arbitrairement choisie, mais toujours psychologiquement – et surtout culturellement – motivée »¹⁵⁰. Ensuite, H. Mono Ndjana entérine la position de certains auteurs, en l'occurrence H. Bergson, G. Durant, Pradines, C. G. Jung, sur la nécessité épistémologique de l'image : « ... dans le symbole constitutif de l'image il y a homogénéité du signifiant et du signifié au sein d'un dynamisme organisateur et par là, l'image diffère totalement de l'arbitraire du signe »¹⁵¹. Enfin, il recommande de s'abstenir de mélange qui « consiste à établir une égalité ontologique rigoureuse entre image et pensée. Les deux réalités ne se substituent pas l'une à l'autre. Il y a seulement coopération, cohérence fonctionnelle entre pensée symbolique et sens conceptuel »¹⁵².

Il s'ensuit que H. Mono Ndjana se donne le devoir de confesser le même point de vue que G. Durant qui affirme sans aucun doute « l'antériorité du symbolique par rapport au conceptuel, antériorité aussi bien au plan chronologique qu'au plan ontologique »¹⁵³. Mais il préfère l'appeler « transcendance épistémologique »¹⁵⁴ du symbolique. Par où l'on comprend qu'il s'agit de « ce grand sémantisme de

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 159.

¹⁵¹ DURAND, G., *Op. cit.*, p. 25.

¹⁵² MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 159.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁵⁴ *Ibidem*

l'imaginaire qui est la matrice originelle à partir de laquelle toute pensée rationalisée et son cortège sémiologique se déploient »¹⁵⁵. La question de l'antériorité du symbolique, de la transcendance épistémologique du symbolique étant enfin résolue, la problématique de la philosophie africaine se verra dans des perspectives nouvelles.

Les formes symboliques, objet premier et base essentielle de la pensée rationnelle

H. Mono Ndjana reconnaît que la thèse qu'il défend à la fin du point précédent lui permet d'exclure la thèse dévalorisante des formes symboliques, appelées formes archaïques. Or leur trait archaïque implique plutôt « leur revalorisation comme transcendance fondatrice »¹⁵⁶. Elles constituent la condition de possibilité de l'ethnophilosophie qui est au premier degré de leur interprétation. De plus, la critique de l'ethnophilosophie présuppose que celle-ci, objet de son interprétation, ait pour objet de sa réflexion la pensée symbolique. Cela veut dire que la critique de l'ethnophilosophie est basée également sur les formes symboliques, mais uniquement au second degré. C'est à ce niveau que H. Mono Ndjana ose émettre son avis sur la critique de l'ethnophilosophie, en pensant que les raisons évoquées pour rejeter l'ethnophilosophie se justifient moins sur le plan théorique que sur le plan idéologique. Loin d'étudier minutieusement les carences de l'approche ethnophilosophique, ces raisons ont plus concerné « le principe même de se pencher sur le mythe et de vouloir l'interpréter

¹⁵⁵ DURAND, G., *Op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁶ MONO Ndjana, H., *Op. cit.*, p. 160.

pour en dégager le sens philosophique »¹⁵⁷. Quelles sont alors les raisons valables qui exposent les insuffisances de l'approche ethno-philosophique ? L'auteur répond comme suit : « ces analyses *ethnophilosophiques* se sont montrées insuffisantes parce qu'elles se sont cantonnées dans des affirmations péremptoires non démonstratives, obnubilées par la catégorie de l'*Aussi*. Les *ethno-philosophes* n'ont pas insisté sur la richesse de la fonction symbolique, étape théorique préalable, qui leur eût permis d'élaborer des philosophies, c'est-à-dire des interprétations partielles et partiales qui leur eussent appartenu en propre. Ils ont voulu dégager une philosophie africaine globale et totale. Ils n'ont pas compris que si philosophie africaine il y a, ce ne pouvait être qu'au niveau de leur interprétation personnelle, au niveau de leur propre activité interprétative »¹⁵⁸.

En soutenant la transcendance épistémologique du symbolique ou l'antériorité chronologique et ontologique du symbolique, H. Mono Ndjana désapprouve la critique de l'ethnophilosophie et rallie bon gré malgré la tendance des ethno-philosophes. Il décèle néanmoins une différence d'approches : si l'approche des ethno-philosophes certifie, d'une façon idéologique et empirique, les formes traditionnelles de la pensée traditionnelle africaine, celle de H. Mono Ndjana, reposant sur des fondements strictement épistémologiques, envisage les formes symboliques comme base indispensable et objet primaire de la pensée rationnelle. « C'est sur elles que s'articule la *pensée* qui se développe. C'est par rapport à elles que la pensée

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 160-161

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 161.

conceptuelle s'émancipe en se constituant »¹⁵⁹. Cette émancipation ne spécifie pas un bon débarras des formes symboliques. Il se réfère ainsi à J.-P. Vernant qui, dans son ouvrage, *Mythe et pensée chez les Grecs*, démontre comment la pensée rationnelle se forme par décantation progressive du mythologique, comment le *Logos* s'émancipe péniblement du *Mythos*¹⁶⁰. Toutefois, il n'a jamais été question de sa suppression. « Sa permanence se fait constater au contraire de la façon la plus nette qui soit dans les discours authentiquement philosophiques de la période post-socratique »¹⁶¹. Platon est le célèbre philosophe chez qui la spéculation philosophique est nourrie amplement de mythologie. M. Towa, évoqué plus haut comme l'un des plus grands critiques de l'ethnophilosophie, conçoit « *L'idée d'une philosophie négro-africaine* dans le symbole couplé de Kulu-la-tortue et de Leuk-le-lièvre »¹⁶².

Tout porte à croire que H. Mono Ndjana défend une position ambiguë lorsqu'il s'agit de penser la relation de la philosophie avec les formes symboliques. D'une part, il nous invite, à l'instar d'un grand nombre de philosophes de tout bord, à devoir admettre « que cette convergence dans l'exploitation – ou récupération – philosophique des formes symboliques montre l'absolue nécessité de ces dernières dans toute pensée sérieuse. Cela prouve corrélativement que la pensée collective, s'abreuve également à la source des archétypes, des symboles originaires inconscients »¹⁶³. C'est pourquoi il parle ci-dessus de la transcendance

¹⁵⁹ *Ibidem*

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² *Ibidem*

¹⁶³ *Ibidem*, p. 162.

épistémologique du symbole. En ce sens, la philosophie est conçue impérativement comme étant « développement interprétatif et profane du symbole essentiellement sacré et enveloppé dans son mystère profond et sa polysémie inépuisable »¹⁶⁴. D'autre part, il affirme qu'il « faut définitivement poser nos formes symboliques comme une étape pré-philosophique, une période de gestation »¹⁶⁵. Il envisage de passer de cette étape pré-philosophique, étape symbolique à une étape philosophique à domination purement conceptuelle. C'est ainsi qu'il pense que la période actuelle est celle « où le mythe devient de moins à moins fonctionnel, où les formes symboliques interviennent de moins en moins dans notre discours explicite »¹⁶⁶. Il parvient même à imaginer qu'il y aura une période sans mythe ou formes symboliques, même si la philosophie ne manquerait pas d'objet à interpréter.

Disussion et contribution :

La conception intégrale du mythe

La pensée du mythe de H. Mono Ndjana oscille entre une conception narrativiste dans laquelle le mythe est conçu comme un genre littéraire spécifique et une conception transcendantiste dans laquelle le mythe déborde différents genres littéraires connus et ne saurait se réduire à aucun d'entre eux. Ce va-et-vient est surtout dû au choix des auteurs qui émaillent sa réflexion sur le rapport de la philosophie aux formes symboliques ou à la pensée symbolique. Les uns s'inscrivent dans la tradition millénaire

¹⁶⁴ *Ibidem*

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 164.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 162.

narrativiste. C'est notamment la conception du mythe de l'illustre historien des religions M. Eliade. D'autres par contre préfèrent s'attacher à l'autre tradition, souvent négligée, qui a toujours tenté de surmonter l'impasse de la tradition dominante. Mais la plupart des auteurs n'ont pas su aller jusqu'au bout de leurs intuitions vers des perspectives nouvelles. Ils n'ont pas eu assez de courage pour oser enchérir le paradigme narrativiste du mythe. D'autres encore, moins nombreux, ont eu le courage de sonner la sonnette d'alarme en exhibant les limites du paradigme narrativiste et en suggérant un paradigme intégral du mythe. C'est à tous ces auteurs que nous recourons en privilégiant les auteurs africains et africanistes dans le cadre de cette étude. Ce faisant, le mythe globalement conçu exige d'une part de démontrer l'impasse du paradigme narrativiste du mythe, et d'autre part de se mettre à l'école de la différenciation conceptuelle. Celle-ci est faite selon deux perspectives : objectivement, les distinctions ci-après sont nécessaires : le vocable *mûthos* et la chose-mythe, le mythe et la mythologie. Subjectivement en considérant le mythe comme une démarche de l'esprit humain, une ligne de démarcation entre les concepts fondamentaux suivants est nécessaire, sans oublier néanmoins leur toile relationnelle : le mythique, le mythe, le mythe (ique) et la mythologie.

La distinction entre le vocable *mûthos* et la chose-mythe

J.-P. Mayele Ilo distingue nettement et formellement entre le vocable *mûthos* et la réalité-mythe¹⁶⁷. En Grèce, c'est le mot *mûthos* qui a fini par s'imposer pour exprimer la

¹⁶⁷ Cf. MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, p. 33, 53.

réalité-mythe. Certains mots dans les langues indo-européennes qui expriment cette réalité dérivent de ce vocable grec : *Mythos* en allemand, *mythe* en français, *myth* en anglais, *mito* en espagnol ou en italien, *mif* en russe, etc. La réalité-mythe est certes universelle. Tous les peuples sans exception font l'expérience du mythe et le nomment par des mots équivalents dans leurs langues respectives. « Le mythe ne fait donc acception d'aucune langue, d'aucune culture »¹⁶⁸. Cette distinction peut paraître insignifiante, et pourtant elle est fondamentale, parce qu'elle dénonce l'idéologie défendue explicitement par L. Brisson et implicitement par K. Hübner, selon laquelle c'est à la mythologie grecque que revient le rôle définitionnel du mythe. Celui-ci définit en Grèce vaut pour tous les peuples partout dans le monde. Derrière cette idée se cache la thèse aberrante et ridicule de la suprématie grecque ou du miracle grec, thèse désapprouvée depuis par des hellénistes et historiens comme F.M. Cornford, P.-M. Schuhl, G. Thompson, J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, etc. Il n'est plus possible de soutenir une thèse sur le mythe en se basant exclusivement sur la mythologie grecque et la pensée mythologique occidentale, sans tenir compte de recherches mythologiques de l'ethnologie, de l'anthropologie, de l'histoire des religions, de la psychologie, etc.

La reconnaissance de la nature universelle de la réalité-mythe change d'approche : il ne s'agit plus de chercher à vérifier si les autres cultures se conforment à la réalité-mythe telle que connue en Grèce antique, sinon on va jusqu'à considérer les autres cultures privées de cette

¹⁶⁸ ID., *pensées mythiques*, cité par KalolaBupe, P., *Unité et pluralité de la christologie*, p. 29.

conception comme des sociétés sans mythologies (*Mythenlosen Gesellschaften*). Il s'agit plutôt d'observer et de constater sans idée préconçue du mythe comment cette réalité s'effectue dans telle ou telle autre société. Cette approche a contribué énormément à se rendre compte de la difficulté à maintenir le paradigme narrativiste du mythe. C'est cette impasse de la conception narrativiste qui est le point de départ de recherches fructueuses et prometteuses actuelles sur le mythe.

La conception narrativiste du mythe

Le paradigme narrativiste commence dès l'antiquité grecque et finit par s'imposer comme la conception traditionnelle et classique, dont le principe exclusif est le suivant : « *hors de la narrativité, point de mythe* »¹⁶⁹. Les mythologues n'admettent aucune autre médiation du mythe qu'exclusivement celle du genre narratif, c'est-à-dire ils font « de la narration le modèle exemplaire, quasi exclusif de la mythologie, et de la narrativité l'essence du mythe »¹⁷⁰. Les mythologues, comme le souligne J.-P. Mayele Ilo, sont épris d'une « obsession de la narrativité »¹⁷¹. Platon inaugure la tradition narrative en disant que *le mythe est un récit*. Il veut mettre fin à la situation précaire et dangereuse de la religion grecque créée par Xénophane, qui reprocha aux écrits mythologiques de Homère et de Hésiode l'anthropomorphisme dont les traits essentiels sont autant

¹⁶⁹ ID., « Sauver le mythe », in *Mais raconte-moi en détail*, Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, Bruxelles-Paris, Ousia, 2008, p. 55-68, p. 56.

¹⁷⁰ ID., *Statut mythique*, p. 33.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 71.

le relativisme que l'immoralité. L'anthropomorphisme est caractérisé par le relativisme, parce que les Grecs, les Traces et les Ethiopiens représentent les dieux à leurs images. Et si les animaux pouvaient dessiner, ils auraient fait de même, imitant leur forme et leur démarche. Il est défini par l'immoralité, étant donné que « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les mortels, sont opprobre et honte : vols, adultères et tromperies réciproques »¹⁷². C'est en fait pour sauver la religion que Platon préfère transposer le *mûthos* du niveau ontologique des êtres au niveau du discours, pourtant différenciant du discours argumentatif du *logos*. Plusieurs mythologues ont succombé au charme de cette tradition. M. Eliade, dans sa définition citée plus haut, spécifie le mythe comme une histoire sacrée racontée. G. S. Kirk le définit comme « un récit traditionnel sur les dieux et les héros »¹⁷³. L. Coulobaritsis pense qu'il est « un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible... »¹⁷⁴. D'après P. Bidou, « Les mythes sont des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps des anciens »¹⁷⁵. Cette définition a trois caractéristiques. D'abord, le mythe est un récit en relation avec le temps primordial, relevant d'une temporalité autre que celle de

¹⁷² XENOPHANE de Colophon, cité par COULOUBARITSIS, L., *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003⁴, p. 105.

¹⁷³ Cf. KIRK, G. S., *The nature of Greek Myths*, s.l., Penguin Books, 1974.

¹⁷⁴ COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 68.

¹⁷⁵ BIDOU, P., « Mythe », in BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992, p. 498-500.

l'histoire. Ce temps est exprimé par *in illotempore*, un « au commencement », un « il y a longtemps ». Ensuite, l'auteur du mythe n'est pas un individu, mais la société elle-même. Enfin, le récit mythique se transmet de génération en génération depuis les temps immémoriaux.

S'il y a un tel attachement à cette tradition, c'est parce que l'on croit devoir d'un côté s'appuyer sur le sens étymologique du mot mythe, et de l'autre justifier un certain nombre des rapports tels que le rapport entre mythe et rite, le rapport entre mythe et temps et le rapport entre mythe et vérité. Du sens étymologique, on retient que le mythe est une pensée exprimée et se situe par conséquent du côté du langage. Il signifie mot, parole, rapport (compte rendu), maxime, proverbe, déclaration (affirmation), réponse, proposition, ordre, promesse, discours, racontars (bavardage, verbiage), conversation, rumeur, persuasion, proposition, nouvelle, récit, histoire vraie ou histoire non vraie, légende, conte, fable, etc. Si on ose définir autrement le mythe, on se voit reprocher de se détourner du sens original du mythe, qui exprime « différentes façons de parler, parmi lesquelles figurent des paroles véridiques, mais aussi les fables et des fictions, voire diverses manières d'articuler la parole »¹⁷⁶. Deux aspects sont à retenir : primo, le mythe fait partie de la littérature orale ou écrite. Secundo, il n'est pas un genre littéraire défini.

En 1975, P. Smith publia l'ouvrage *Le Récit populaire au Rwanda*¹⁷⁷ dans lequel il démontra que « le mythe ne

¹⁷⁶ ID., *Aux origines de la philosophie*, p. 58.

¹⁷⁷ Cf. SMITH, P., *Le Récit populaire au Rwanda*, Paris, Armand Colin, p. 1975.

constitue pas, au Rwanda, un genre particulier »¹⁷⁸. Six ans plus tard, M. Detienne écrit *L'invention de la mythologie* dans lequel il défend la thèse selon laquelle, en Grèce antique, « le mythe est une forme introuvable »¹⁷⁹, c'est-à-dire il n'est pas un genre littéraire défini ou un type de récit spécifique¹⁸⁰. A l'instar du dieu marin Protée, qui avait le pouvoir de se métamorphoser à volonté, le mythe se réfère à des réalités d'ordre assez différent : nom propre, épopée, théogonies et cosmogonies, certainement, mais aussi diverses fables, généalogies, contes de nourrices, proverbes, moralités, énigmes et devinettes, sentences traditionnelles ; en gros, tous les on-dit qui se transmettent spontanément de bouche à oreille. Le mythe est cet ensemble de ce que véhicule et diffuse, par communication orale, cette puissance sans visage, anonyme, insaisissable que l'illustre Platon appelle *Phémé* (la Rumeur)¹⁸¹. La même année, E. Ortigues édite l'ouvrage dont une partie est intitulée « le mythe fragmentaire », dans laquelle il atteste que, contrairement aux genres littéraires de conte et de légende, qui sont aisément discernables, le mythe n'a pas une forme fixe ou constante¹⁸². Sa forme « revêt plusieurs états, elle

¹⁷⁸ DE HEUSCH, L., « Mythologie et littérature », in *L'homme*, Revue française d'anthropologie, vol. 17, n° 2-3 (1977), p. 101-109.

¹⁷⁹ DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, p. 1981, 238.

¹⁸⁰ Cf. *Ibidem* ; et ID., « Mythe et Ecriture. Les mythographes », in BONNEFROY, Y. (Ed.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1999, p. 1402.

¹⁸¹ Cf. VERNANT, J.-P., « Présentation », in : VERNANT, J.-P. et VIDAL-Naquet, P., *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990, p. 10.

¹⁸² Cf. ORTIGUES, E., « Le mythe fragmentaire », in : ID., *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 82-96, 82.

oscille depuis le récit jusqu'au simple dit allusif »¹⁸³. L. Couloubaritsis est persuadé que le mythe ne peut être réduit à un récit. Il est plutôt « une architectonique complexe qui met en jeu quatre axes complémentaires : le catalogique, le mythologique, le topologique et le chronologique, dont chacun se compose de diverses variantes »¹⁸⁴. C'est l'axe mythologique qui recueille toutes les différentes formes narratives, en l'occurrence les contes, les légendes, les fables, les proverbes, les paraboles, les hymnes, les épopées, etc. « Il est difficile d'en circonscrire un qui puisse représenter ce qu'on appelle généralement mythe »¹⁸⁵. L. Couloubaritsis cherche à prouver que la réalité du mythe ne peut en aucune façon être réduite exclusivement à l'axe mythologique qui ne peut être non plus défini par un genre littéraire singulier parmi tant d'autres.

De l'autre côté, les rapports entre mythe et rite, entre mythe et temps et entre mythe et vérité supposent bien souvent une conception narrative du mythe. Dans le rapport entre mythe et rite, le mythe est réduit au commentaire narratif en rapport avec l'action rituelle. Il s'avère que ce mytho-ritualisme est devenu l'un des appuis importants de ce même paradigme narratif. Le mythe et le rite sont considérés comme des entités distinctes, qui sont en relation étroite l'une et l'autre. Mais peu de tenants de ce rapport, ont osé remettre en question le paradigme narratif du mythe. Dans ce même paradigme narratif, on affirme

¹⁸³ *Ibidem*

¹⁸⁴ COULOUBARITSIS, L., « Fécondité des pratiques catalogiques », in : *Kernos*19 (2006), p. 249-266, 256.

¹⁸⁵ ID., *Aux origines de la philosophie*, p. 63.

l'implication nécessaire entre mythe et temps. La narrativité qui affecte le mythe exige le temps chronologique, parce que le mythe présuppose un avant et un après à l'intérieur de la narration. On souligne également que le temps chronologique inhérent au mythe est uniquement cyclique. Quant au rapport entre mythe et vérité, elle est basée sur la définition de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei* dans sa double orientation. C'est premièrement l'*adaequatio intellectus ad rem* qui convient au mythe-récit, qui est vrai lorsqu'il correspond aux événements qui ont eu lieu dans le temps primordial, *in illo tempore*. Deuxièmement, c'est plutôt l'*adaequatiorei ad intellectum* qui s'applique au mythe-récit, qui est apprécié comme norme, paradigme et modèle des réalités, des activités et des événements humains récents, étant donné que le mythe, en tant que récit des réalités et des événements du temps primordial, loin d'être purement leur simple souvenir, est « un récit qui fait revivre »¹⁸⁶ ces réalités et événements. Ceux-ci manifestent « des modèles exemplaires... des activités humaines significatives... »¹⁸⁷.

La conséquence de cette tradition narrativiste est que, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine, il a été difficile de distinguer correctement le terme qui caractérise le mythe de ses formes particulières. D'une part, on distingue mythe en général, mythe particulier et le pluriel du mythe particulier. Ceci donne : mythe, mythe et mythes. Mais au fond, on ne sait pas mettre une ligne de démarcation exacte entre mythe pris au sens général et mythe compris au sens particulier. Si le premier est déjà une

¹⁸⁶ MALINOWSKI, B., cité par ELIADE, M., *Aspects du mythe*, p. 34.

¹⁸⁷ ELIADE, M., *Op.cit.*, p. 19.

narration, en quoi peut-il se différencier de ses formes narratives particulières ? Certains mythologues n'ont pas voulu s'adonner à la recherche du mythe universel. Ils ont préféré se contenter d'analyser ses formes narratives concrètes. Selon leur entendement, il n'existe que des mythes. D'autre part, y a-t-il une différence entre mythe et mythologie, surtout lorsqu'on les met au pluriel : mythes et mythologies ? L'intitulé de l'ouvrage de F. Évrard « mythes et mythologies en Grèce » est un exemple criant de la confusion engendrée. La méprise cruciale est d'admettre que les formes narratives singulières du mythe sont encore des « mythes ». Ce ne sont que leur recueil dans une culture donnée, particulièrement la mythologie germanique ou égyptienne, leurs études et leur science qui obtiennent l'appellation de mythologie. Et pourtant, toute expression du mythe, simple ou approfondie soit-elle, est sans aucun doute une mythologie.

Le dépassement du paradigme narrativiste du mythe

Le paradigme narrativiste du mythe est devenu de plus en plus insoutenable dans la littérature contemporaine, qui ne tolère plus l'assimilation du mythe avec la structure narrative. Un certain nombre des chercheurs ont fourni beaucoup d'effort pour étayer que le phénomène « mythe » excède la littérature orale ou écrite. Mais le poids de la tradition narrativiste millénaire a eu raison d'eux, parce qu'ils tentent de sauvegarder la narrativité mythologique ou le récit mythologique en tant que forme complète ou parfaite du mythe. G. Durant entend par mythe « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un

schème, *tend à se composer en récit* »¹⁸⁸. Il affirme la transcendantalité du mythe tout en donnant l'issue entière à la narrativité. Il insinue une certaine *uni-formité* ou *uni-modalité narrative* du mythe, thèse indéfendable, attendu qu'il soutient dans la première partie de sa définition la transcendantalité du mythe, transcendantalité qui ouvre le mythe aux multiples formes ou modalités.

J. Assmann, égyptologue, observe que les mythologies « égyptiennes retiennent le principe des icônes et le principe des histoires, "iconicité et narrativité" »¹⁸⁹. Le mythe s'exprime de façon typique et habituelle dans les formes non-narratives. Les formes narratives se situent « à la périphérie et ont un caractère d'exception »¹⁹⁰. Les reliefs et épigraphes du temple, les reliefs et épitaphes des tombes, ainsi que les desseins écrits ne racontent pas le mythe, mais le présupposent. Pourtant, J. Assmann ne résiste pas longtemps à l'influence prépondérante de la tradition narrativiste. Il pense que la nature du mythe est *stricto sensu* narrative qui, en Égypte ancienne, survit uniquement dans la tradition orale. C'est la raison pour laquelle il n'hésite pas de conférer un *caractère caché au mythe en Égypte* et de désigner les formes non-narratives en tant que « des complexes de sens pré-mythiques » ou des

¹⁸⁸ DURAND, G., *Les structures anthropologiques*, p. 64.

¹⁸⁹ ASSMANN, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1984, p. 136 ; Cf. MEEKS, D., *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Booklyn 47.218.84*, Le Caire, IFAO, 2006, p. 163-170.

¹⁹⁰ ASSMANN, J., « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », in ASSMANN, J., BURKERT, W. et STOLZ, Fr., *Functionen und Leistungen des Mythos. Dreialtorientalische Beispiele*, (OrbisBiblicusetOrientalis, Bd. 48), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, p. 13-61, 13.

« constellations », qui forment *la phase pré-mythique* en voie d'atteindre plus tard la forme parfaite du mythe, c'est-à-dire la forme mythologique narrative.

L'égyptologue E. Brunner-Traut cherche la définition plausible pour intégrer toutes les diverses expériences vécues du mythe autant en Egypte que dans d'autres cultures, expériences qu'elle appelle « mythes vécus » : le mythe est, précise-t-elle, « une manifestation narrative d'un genre indifférent de l'histoire des dieux »¹⁹¹. M. Görg qui interprète cette définition relève deux expressions éloquentes : « manifestation » et « d'un genre indifférent ». La première ouvre la possibilité d'une multiplicité illimitée des formes d'expressions du mythe. La seconde tire la leçon de l'impasse à vouloir réduire le mythe à une forme singulière. Il regorge aussi bien les genres littéraires qu'extra-littéraires : la narration, la prose, la poésie, les noms, une illustration, une présentation iconographique, etc.¹⁹² E. Brunner-Traut cède facilement à la pression du paradigme dominant en adjoignant au terme « manifestation » un bémol de l'épithète « narrative » d'autant plus regrettable qu'il essaye de réduire le champ mythologique. De même M. Görg finit par rendre les armes. Le mythe devient une expression (*Äußerung, Ausdruck*)¹⁹³ ou un langage originaire ou élémentaire (*Ursprache*)¹⁹⁴. Par

¹⁹¹ BRUNNER-TRAUT, E., « Mythos », in *Lexikon der Ägyptologie IV*, 1982, p. 277-286, 278. Cf. ID., *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988³, p. 2.

¹⁹² Cf. GÖRG, M., *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln in alten Ägypten*, Düsseldorf, Patmos, 1998³, p. 24.

¹⁹³ *Ibidem*

¹⁹⁴ ID., « Gottals König. Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das

conséquent, il réinsère le mythe dans le courant narrativiste.

Un autre auteur qui succombe au charme du courant narrativiste est E. Ortigues. Il distingue « deux états de la forme mythique »¹⁹⁵. Le premier n'occupe dans la religion qu'un second rang. C'est la forme complète du récit, plus proche de la reconstruction littéraire ou du folklore. Le second est « l'état proprement religieux et cultuel du mythe dont la forme est fragmentaire, morcelée, allusive, dispersée en divers contextes liturgiques ou institutionnels »¹⁹⁶. Il indique la difficulté qu'ont rencontrée les novices anthropologues, épris de l'obsession narrative, d'identifier les mythologies dans des sociétés africaines. Ils ne pensaient que recueillir « quelques contes ou légendes intéressant le folklore »¹⁹⁷. Quant aux traditions strictement religieuses, leur déception était grande, parce qu'ils n'ont pu qu'amasser des fragments épars, notamment « des noms d'êtres ou des puissances cachées, des invocations, des chants, des énigmes, des sentences allusives... »¹⁹⁸. E. Ortigues lui-même ne s'en sort pas, attendu qu'il envisage les autres formes du mythe comme des formes imparfaites du récit mythologique ne concrétisant de ce fait que le *mythe fragmentaire* ou le *mythe en lambeaux*.

Peut-on dire que personne n'aura réussi jusqu'à présent à surmonter une fois pour toutes la surcharge du paradigme narrativiste, traditionnel et classique ? Loin s'en faut. Il

Gottesverständnis in den Psalmen », in IRSIGLER, H. (Hrsg.), *Mythisches in Biblischer Bildsprache. Gestaltung und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 64-102, 69.

¹⁹⁵ ORTIGUES, E., « Mythe fragmentaire », p. 82.

¹⁹⁶ *Ibidem*

¹⁹⁷ *Ibidem*

¹⁹⁸ *Ibidem*

faudra louer l'audace de certains chercheurs, qui ont pu dépasser ce macro-paradigme apparemment insurmontable. Dans sa recension célèbre du livre de Joyces intitulé *Ulysses* paru en 1922, T. S. Eliot a échafaudé « la “méthode mythique” qu’il oppose au principe de construction chronologico-narrative (Plot-structure) »¹⁹⁹. A. et J. Assmann rappellent la technique de montage mythique de Thomas Mann, qui « libère le narrateur moderne de concaténation narrative forcée en faveur d’une organisation topique et lui permet une proximité aux structures de la mémoire individuelle et collective »²⁰⁰. F. Lassarague, en faisant des analyses minutieuses des images aux flancs des vases grecs, découvre qu’elles ne sont pas que de simples illustrations des récits mythologiques, mais bien des mythologies en soi²⁰¹. En fait, les « représentations figurées, en s’arrêtant forcément sur une scène particulière du récit mythologique, apportent souvent un éclairage nouveau en mettant en avant un détail négligé dans les versions littéraires. Parfois il arrive même que ces représentations soient les seuls témoins » de la mythologie grecque. J. Scheid et J. Svenbro ont également souligné le caractère mythopoïétique de certains gestes dans le monde gréco-romain, notamment le tissage²⁰².

¹⁹⁹ ELIOT, T. S., « *Ulysses, Order, and Myth* » (1923), in F. KERMODE (Hrsg.), *Selected Prose of T. S. Eliot*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, p. 177.

²⁰⁰ ASSMANN, ALAIDA et JAN, « Mythos », in CANCIK et alii (Hrsg.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher BegriffeIV*, Stuttgart, W. Kolhamer, 1998, p. 179-200, 187.

²⁰¹ Cf. LISSARRAGE, F., *Un Flot d’images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, Adam Biro, 1987.

²⁰² Cf. SCHEID, J. et SVENDRO, J., *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994.

Deux auteurs africaniste et africain nous intéressent au plus haut point, ce sont J. Laude et J.-P. Mayele Ilo qui ont tenu bon jusqu'au bout en prouvant que le mythe défini narrativement ne saurait recueillir toute la complexité mythologique de toutes les cultures du monde. Le premier, Jean Laude, qui porte, autant que le titre de son livre l'indique, un intérêt particulier aux *Arts de l'Afrique noire*²⁰³ s'évertue à confirmer l'impasse à définir le mythe exclusivement par son genre littéraire oral et écrit. Selon son diagnostic, la sauvegarde, la communication et la perpétuation des mythologies par l'initiation, dont l'instruction n'est pas qu'orale, mais de fois fait l'économie du discours oral. Cette initiation englobe plusieurs registres qui constituent plus les autres voies que celles du langage articulé, et dont la résultante est le défaut de l'impératif « à déterminer la version vraie, et qui serait en quelque sorte illustrée par des productions matérielles »²⁰⁴. Ces différents registres sont entre autres « celui du comportement du candidat placé dans une situation critique (effrayante, périlleuse), celui de l'accoutumance et de la disposition du code gestique et même, parfois, celui de la présentation muette, d'une série d'objets dont les statuettes »²⁰⁵. Au sujet du dernier registre, Jean Laude illustre par deux exemples précis : 1° d'après la mythologie commune « aux dogon et aux bambara, la parole a été révélée aux humains sous forme de trois objets associés respectivement à une technique : un grain de mil, le

²⁰³ Cf. LAUDE, J., *Les arts de l'Afrique noire*, livre de poche, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

²⁰⁴ ID., « ART ET MYTHE. Formes de la fonction signifiante dans l'Afrique subsaharienne », in BONNEFOY, Y. (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, s.e., 1999, p. 143-148, 145.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 144.

métier à tisser, un tambour d'aisselle »²⁰⁶ ; et 2° « chez les Tschokwe (Angola) et chez les Sénoufo (Côte d'Ivoire) sont présentés aux candidats un ensemble d'objets ou de figurines ou de statuettes dont les diverses combinaisons possibles produisent le mythe sans que l'initiation intervienne oralement »²⁰⁷. L'objectif que vise J. Laude est de déceler « une approche plus fine, plus nuancée, des rapports de l'activité mythique aux objets qui la manifestent, qui la rendent visible, *lisible* »²⁰⁸. Il veut attester que la mythologie iconographique africaine, loin d'être une pensée implicite à rendre explicite, est « une véritable *pensée formelle* »²⁰⁹ qui crée le sens. Afin d'atteindre cette fin, il préfère substituer l'approche intégrale de la *fonction signifiante* à l'approche de la théorie symboliste issue de l'école fonctionnaliste. La théorie symboliste « réfère non seulement les masques, la statuaire, mais aussi l'architecture, la musique et la chorégraphie et les objets d'usage (des vêtements aux ustensiles ménagers) et, même, les marques corporelles (tatouages, scarifications, peintures faciales) à un système cohérent de signes qui, selon les grades acquis au cours de l'initiation, explicitent le mythe »²¹⁰, tandis que la *fonction signifiante* présente l'atout selon lequel « le rapport des signes ou groupe de signes, à ce qu'ils sont censés signifier, ne doit pas être envisagé d'une manière univoque, que les signes ou groupe de signes peuvent produire de nouveaux sens soit en se transformant, soit en se distribuant autrement dans les combinaisons où ils sont associés »²¹¹.

²⁰⁶ *Ibidem*, p.145.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 148.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.145.

²⁰⁹ *Ibidem*

²¹⁰ *Ibidem*, p.145-146.

²¹¹ *Ibidem*, p.148.

Le second, Jean-Pierre Mayele Ilo, s'attèle plutôt à une analyse philosophique qui soutient la thèse de « la mythologie polymorphe »²¹². Son point de départ est le double postulat de la transcendantalité et de l'universalité du mythe. Pour remplir adéquatement et fortement son critère d'*universalité*, le mythe doit autant se distancer aisément de chacune de ses formes expressives, autant acquérir, par rapport à elles, assez de liberté en étant complètement dans le virtuel, et ainsi une certaine pauvreté en compréhension, afin d'être capable de sous-tendre toutes formes mythologiques possibles qu'il suscite. C'est uniquement une fois libéré que le mythe dévoile forcément sa *transcendantalité*, sous forme d'une condition de possibilité²¹³. De la sorte, il n'est pas « logique que le mythe transcendantal se donne à être exprimé seulement en une forme déterminée »²¹⁴. C'est un impératif à affirmer la contingence du rapport entre le mythe et une forme particulière déterminée. Le mythe est irréductible « à toute forme ou à toute modalité qu'il peut prendre »²¹⁵. En paraphrasant les paroles de l'Évangile, il dit : « Comme l'esprit, le mythe souffle ou s'exprime quand il veut, comme il veut et où il veut »²¹⁶. Cette thèse n'est valable, pense J.-P. Mayele Ilo, que si elle se vérifie par illustration pertinente d'une mythologie non-narrative. Il prend la mythologie personnelle de la gémellité afro-archaïque, car elle « se présente comme une structure formant le mythe *stricto sensu*, non seulement dans la mesure où celui-ci est

²¹² MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, 47.

²¹³ *Ibidem*

²¹⁴ *Ibidem*

²¹⁵ *Ibidem*

²¹⁶ *Ibidem*

dépouillé rigoureusement de sa gangue narrative à laquelle on a pris l'habitude de le réduire, mais aussi dans la mesure où sont ici mis en scène des êtres invisibles (surnaturels ou ancêtres) et des êtres concrets, visibles »²¹⁷.

La distinction entre mythe et mythologie

L'effort investi pour dépasser le paradigme narratif du mythe constitue le même effort pour mettre la distinction entre mythe et mythologie. C'est cette distinction qui est l'enjeu majeur pour ouvrir la voie à une configuration adéquate et intégrale de l'essence du mythe, pour élaborer une définition appropriée du mythe. C'est en surmontant cette impasse de la tradition narrativiste que s'ouvre aux mythologues l'horizon de la pluri-mythologie innombrable, qui aplanit d'ailleurs la voie vers la définition conforme du mythe. Se référant à l'étymologie, l'analyse de G. Stählin montre que le sens étymologique du mot *mûthos* dans le courant narrativiste n'est pas allé jusqu'au bout. Évidemment, le sens originare est « pensée » qu'Euripide cite deux fois (*Med 1082 ; Hipp 197*) et Homère trois fois (*Il 1, 545 ; 9, 309 ; Od 11, 511*). Mais il ne s'agit pas d'abord de la pensée exprimée, mais plutôt de la pensée inexprimée dans le sens de projet (dessein, plan, *Il 9, 625s ; cf. 16, 83 ; Od 4, 776s*), décision (*Od 4, 675s*), opinion, idée (*Empedfr 24 ; Plat Symp 177a ; Philo Som I 172 ; Mut Nom 152*), raison (cause, motif, *Od 3, 140*), norme (règle, *Plat Leg VI 773b*), Conseil (*Hom II 7, 358*). Entre la pensée inexprimée et la pensée exprimée, il y a une distinction nette, qui n'a pas été bien précisée dans la langue grecque. Elle emploie le

²¹⁷ *Ibidem*, p. 30.

même terme *mûthos* pour exprimer les deux sens. Si la pensée inexprimée est *mûthos*, la pensée exprimée est déjà du domaine de la *mûthologia* (mot dérivé de l'expression *mûthonlegein*, dire le mythe). C'est ainsi que J.-P. Mayeul invite à établir une distinction formelle entre mythe et mythologie. Le mythe est universel, transcendantal et apriorique. « Un mythe particulier n'est pas un mythe : c'est une mythologie. Car c'est une forme déterminée que prend le mythe, dans l'espace et le temps »²¹⁸. Le mythe au pluriel, « mythes », est un non-sens. Il doit être remplacé par « mythologies ». Conformément à son étymologie (parole sur le mythe, langage ou expression sur le mythe), la mythologie est la forme, la modalité que prend le mythe. Elle est selon H. Blumenberg *Arbeit am Mythos* (travail sur le mythe), ou selon l'expression de W. J. Hollenweger *Umgang mit Mythos* (traitement, manipulation, maniement du mythe) ou encore selon l'expression de M. Görg *Gewand des Mythos* (vêtement du mythe).

La reconnaissance de la distinction entre mythe et mythologie fait le plaidoyer de la « variabilité principielle »²¹⁹ de la mythologie. Le mythe s'exprime certes au travers de la **pluri-mythologie** : orale, écrite, gestuelle, rituelle, musicale, dansante, picturale ou pittoresque, mimique, sculpturale, architecturale, personnelle, etc. En ce sens, le mythe est, d'après E. Morin, une richesse

²¹⁸ ID., *Pensées mythiques*, cité par KALOLA Bupe, P., *Unité et pluralité de la christologie*, p. 32.

²¹⁹ VÖHLER, M., SEIDENSTICKER, B. et EMMERICH, W., « Zum Begriff der Mythenkorrektur (Einleitung) », in EMMERICH, W. et VÖHLER, M. (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zur einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin, Walter der Gruyter GmbH et Co, 2005, 1-18, p. 3.

buissonnante²²⁰ ou d'après A. Meurant, une « mosaïque »²²¹ et d'après S. Saïd, « une catégorie-poubelle »²²², qui est aussi bien un ramassis de trucs hétéroclites qu'une vraie globalité. Il est suffisamment le site de toutes les contradictions, le carrefour de coïncidence des contraires, qu'on ne doit pas vouloir restreindre absolument, mais à valoriser. Il vaudrait mieux éviter de dresser « l'inventaire de la poubelle, ce serait encore une fois tenter de dissocier, de nettoyer, de faire le tri entre ce que l'on pourrait récupérer et ce que l'on ne pourrait déceimment garder. Ce serait une nouvelle fois tenter de nier cette spécificité du mythe à être un fourre-tout »²²³. A en croire P. Christou et K. Papastamatis, le mythe est cette « matrice infiniment composite et éclectique »²²⁴. Son mode de transmission fut décisif pour la tradition mythologique grecque dont certaines mythologies ne sont perpétuées qu'au travers des sources littéraires tandis que d'autres ne sont recueillies que par des sources archéologiques de diverses époques (sous forme de vases peints, de plaques de bronze, de bas-reliefs, d'éléments architecturaux décorés, de sarcophages, etc.)²²⁵

Par conséquent, certaines expressions employées à la place de la mythologie par certains mythologues sont porteuses de confusion : *bribes de commentaires* (P.

²²⁰ Cf. MORIN, E., *La méthode Tome III : La connaissance de la connaissance*, Paris, Deuil, 1986, p. 159.

²²¹ MEURANT, A, cité par DEGANT, M., « Le mythe et les genres littéraires. Aspects théoriques » in *Folia Electronica Classica*, t. 19, 1 (janvier-juin 2010), 1-13, p. 6.

²²² SAÏD, S., *Approches de la mythologie*, Paris, Nathan/Vuef, 2001, p. 7.

²²³ DELATTRE, C., *Manuel de mythologie grecque*, Paris, Breal, 2006, p. 6.

²²⁴ CHRISTOU, P. et PASTAMATIS, K., *Mythologie grecque. La guerre de Troie, l'Odyssee et l'Enéide*, Florence, Casa editrice Bonechi, 2009, p.3.

²²⁵ *Ibidem*

Smith)²²⁶, *mythe fragmentaire* ou *en lambeaux* (E. Ortigues)²²⁷, *mythologie implicite-mythologie explicite* (Cl. Lévi-Strauss)²²⁸, *mythe profond-mythe en surface* (J.-P. Mayele Ilo)²²⁹. On donne l'impression que certaines mythologies sont d'une façon inadéquate que les autres. Il serait plus prudent de les éviter purement et simplement, car toute mythologie est déjà explicite. Il faudra toutefois souligner qu'elle se comprend à trois niveaux : le premier concerne une mythologie particulière, par exemple l'épopée de Gilgamesh ou un masque ; le deuxième recueille l'ensemble des mythologies dans une culture donnée, en l'occurrence la mythologie grecque ou la mythologie indienne ; et le dernier porte sur la science du mythe, notamment la mythologie dispensée au XIX^e siècle d'Oxford à Berlin, de Londres à Paris. Donc, la mythologie récolte, de plus simples aux plus complexes, toutes les formes d'expression, d'étude et de science du mythe.

A la recherche de la définition du mythe

La relation entre mythe et mythologie recèle deux dimensions importantes : le caractère indissociable de deux, étant donné que leur distinction ne signifie pas leur séparation, et la richesse inépuisable du mythe par rapport à toute mythologie, vu qu'il exige une pluri-mythologie complexe. Si on admet la pluri-mythologie, encore faut-il

²²⁶ Cf. SMITH, P., « La nature des mythes », in MORIN, E. et Pralleli-Palmarini, *Pour l'unité de l'homme* 3. *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Seuil, 1978², p. 256.

²²⁷ Cf. ORTIGUES, E., *Fragmentaire*.

²²⁸ LEVI-STRAUSS, Cl., *Mythologiques* ^{XXXX} *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

²²⁹ MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, p. 36.

trouver un élément minimum, qui unisse un nom à un récit, un masque à une généalogie, un pharaon à une théogonie, une danse religieuse à un vase céramique, une intronisation royale à une architecture du temple, une pantomime à une épopée, etc. La découverte de la « complexité mythologique » n'a été rendue possible que par le dépassement de l'impasse du paradigme narrativiste du mythe. Afin de trouver le dénominateur commun de toutes les mythologies, L. Brisson propose « une définition opératoire »²³⁰ du mythe qui évite de le spécifier en tant que chose ou substance, mais de le caractériser plutôt autant que « relation » (J. E. Penoukou)²³¹, « nœud des relations » (L. Brisson)²³², « canevas » (J.-P. Vernant)²³³ et enfin « structure » (structuralisme). En ce sens, J.-P. Mayele Ilo suggère une description ou présentation du mythe qu'on juge à même de dépasser l'impasse du paradigme narrativiste du mythe et de fonder toute la pluri-mythologie dans toute sa complexité. Cette description, qui se comprend à double point de vue, objectif et subjectif, remplit, à notre avis, les conditions d'une définition valable du mythe.

Une définition objective

Objectivement, J.-P. Mayele Ilo est amené « à définir le

²³⁰ BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*, Paris, Maspero, 1994², p. 170.

²³¹ PENOUKOU, E. J., « Christologie au village », in KABASELE, F., DORE, J. et LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine*, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Desclée, 2001, 79-111, p. 86.

²³² BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes*, p. 172.

²³³ VERNANT, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, p. 215.

Mythe, prélinguistique ou prénarratif, comme une réalité, un fait, un événement, un être, pourvu qu'il présente une constitution telle que celle-ci est *une structure articulée de couple mixte visible/ invisible* »²³⁴. Cette définition comprend deux dimensions : la structure de couple mixte visible et invisible et la précision de cette structure par l'épithète « articulée ». La structure présente un couple mixte où s'enchevêtrent un ou plusieurs éléments du monde invisible intemporel et un ou plusieurs éléments du monde visible temporel. Ce qui définit le mythe dans sa dimension objective, « ce n'est pas la nature des éléments constitutifs de cette structure, mais la structure elle-même »²³⁵. Ce sont les différentes religions ou les systèmes philosophico-religieux dans le monde qui précisent l'identité, les noms, le nombre, les qualités, les fonctions et l'ordre hiérarchique des entités habitant le monde invisible. Il s'avère que le mythe structure aussi bien les religions polythéistes que les religions monothéistes. Aussi, bien que le rôle prépondérant soit attribué aux entités du monde invisible *archétypique*, les êtres du monde visible *ectypique* n'assument pas moins un rôle important.

Cependant le point qui ressort la nouveauté et l'originalité de la définition de J.-P. Mayele Ilo n'est pas cette première dimension. C'est plutôt la précision apportée par l'épithète *articulée*. Cette articulation s'accomplit dans trois modes selon la logique mythique : l'articulation dynamique, l'articulation relationnelle et la médiation mythique. *La logique mythique* ou logique archaïque dont la dénomination varie d'un auteur à un autre (« logique de la

²³⁴ MAYELE Ilo, J.-P., « Sauver le mythe », p. 68.

²³⁵ *Ibidem*

synchronie », « logique de l'ambivalence », « logique de la dualité » ou « logique du contradictoire ») fait partie de la pensée archaïque qui n'est plus réduite à une pensée primitive, prélogique ou irrationnelle. Inversement à la logique de non-contradiction (logique binaire) qui oppose strictement des termes (par exemple, on ne peut être à la fois dieu et homme), la logique du contradictoire admet que le pharaon soit à la fois dieu et homme ; qu'un texte sacré soit en même temps langage de Dieu et langage des hommes ; que le masque du monde visible incarne l'esprit du monde invisible, etc. C'est une logique « où les termes s'associent selon des relations d'opposition et de complémentarité »²³⁶. Elle suppose que chaque terme inclut en lui quelque chose de l'autre. Si on revient aux exemples donnés ci-haut, on doit souligner que dans Pharaon se passe une divinisation de l'homme et une humanisation du dieu ; que dans le texte sacré se réalise une divinisation du langage humain et une humanisation du langage divin ; que dans le masque s'accomplit une concrétisation de l'esprit et une spiritualisation du masque, etc. La structure mythique est ainsi « un dynamisme contradictoire »²³⁷ (opposé et complémentaire) des éléments relevant de deux mondes différents. L'articulation de la structure paraît telle que lorsqu'une dimension s'actualise, se réalise dans la pensée ou dans le langage, la dimension contraire, sans être absente ou inexistante, se potentialise, se rend virtuelle ou est sous-entendue, et réciproquement²³⁸. « On ne peut parler, à en croire J.-P. Mayele Ilo, de l'un sans parler de l'autre, mais on

²³⁶ COULOUBARITSIS, L., *Mythe et philosophie*, p.57.

²³⁷ MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, p.63 ; 92.

²³⁸ *Ibidem*

ne peut en parler que successivement et non simultanément. La simultanéité implique nécessairement ici actualisation d'un élément et la potentialisation de l'autre, et vice versa »²³⁹.

L'*articulation dynamique* est double. La première, *descendante*, part du monde invisible vers le monde visible. Elle est caractérisée régulièrement par le processus de *réduction* par l'inversion de la *loi de dominance*, dont le principe veut que des entités invisibles, immortelles et supérieures deviennent des êtres visibles, mortels et inférieurs. Les entités invisibles se réduisent à la dimension flétrissante des êtres visibles. Elles se font violence pour assumer la forme des êtres visibles. La seconde articulation dynamique, à l'inverse de la première, est dite *ascendante*. Elle est habituellement un processus d'accroissement ou d'agrandissement des êtres à la condition des entités invisibles, des hommes par exemple à la condition des dieux. Ce processus est reconnu souvent comme « *théomorphisme* »²⁴⁰ ou *divinisation*. Les êtres visibles, particulièrement les hommes, acquièrent vivants ou définitivement après la mort, les qualités, les pouvoirs et les fonctions des êtres invisibles, notamment des dieux.

Dans la tradition de la recherche sur le mythe, on a souvent tenté, avec toutes les raisons et astuces possibles, de réduire l'articulation dynamique du mythe à l'unique composante *descendante*²⁴¹ et rarement à l'unique

²³⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁴⁰ GOETHE, J. W., cité par OTTO, W. F., *Theophania*, p. 27.

²⁴¹ Cf. OTTO, W. F., « Der ursprüngliche Mythos », in KERENYI, K. (Hrsg.), *Die Eröffnung des Zugangszum Mythos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996⁵, p. 275.

composante *ascendante*²⁴². On a perdu de vue qu'en voulant exclure une des dimensions, on a en fait atrophié le sens de la composante restante. Quoiqu'elles s'orientent dans deux directions opposées, les deux dynamiques sont d'une part intimement interpénétrées et complémentaires. Dans la dynamique descendante se réalise déjà aussi la dynamique ascendante, et vice versa. D'autre part, ces deux dynamiques sont régies généralement par une même « *rationalité de la pyramide renversée* »²⁴³. Elles diffèrent uniquement par leurs directions descendante pour l'une et ascendante pour l'autre. En effet, le monde invisible, comparativement au monde visible, est, comme point de départ des entités invisibles ou point d'arrivée des êtres visibles, un monde supérieur, grand, fort, éternel, bref un monde *archétypique*, tandis que le monde visible, comparativement au précédent, apparaît, comme point d'arrivée des entités invisibles et point de départ des êtres visibles, un monde inférieur, petit, faible, provisoire, un monde *ectypique*. Si les premiers doivent se rétrécir ou se réduire pour faire partie des seconds, ceux-ci doivent être agrandis ou accrus pour devenir membre de la communauté invisible.

L'articulation relationnelle est un nœud de relations complexes et multiples. S'il est certain que toute relation n'est pas nécessairement mythique, il n'en reste pas moins vrai que les relations entretenues aussi bien par les entités invisibles entre elles que par ces entités et les êtres visibles sont d'essence mythique. Tout en reconnaissant le fait que l'articulation relationnelle comprend les relations entre les égaux, c'est-à-dire des rapports entre les entités invisibles ou

²⁴² GOETHE, J. W., cité par OTTO, W. F., *Op. cit.*, p. 60.

²⁴³ KALOLA Bupe, P., *La Valeur du mythe*, p. 67.

les êtres visibles, qui sont de même nature et ont les mêmes conditions, les mêmes fonctions et statuts, il est néanmoins important de préciser que les relations s'articulent souvent de façon descendante ou ascendante. L'articulation relationnelle est descendante, lorsqu'elle part non seulement d'une entité invisible supérieure vers une entité invisible inférieure ou vers l'être visible inférieur. Elle est ascendante, lorsqu'elle part aussi bien de l'entité invisible inférieure vers l'entité invisible supérieure que de l'être visible inférieur vers l'être visible supérieur ou l'entité invisible supérieure.

Quant à la *médiation mythique*, elle concerne tous les éléments qui assument la fonction permettant l'articulation de la structure mythique, c'est-à-dire jouant un rôle déterminant dans le passage des entités de l'invisible au visible ou des êtres du visible à l'invisible. On énumère des discours ou langages appropriés, des objets médiateurs, en l'occurrence les instruments cultuels et les œuvres d'art par leur fonction, des lieux sacrés (par exemple le temple, l'église, le tombeau) et enfin les instances dotées de l'autorité, notamment les femmes par la naissance, les devins, les rois (chefs ou empereurs), les prêtres, les mystiques, etc.

S'il est certain que l'articulation dynamico-relationnelle et la médiation mythique selon la logique mythique font ressortir l'articulation de la structure mythique, il n'en reste moins vrai que la structure mythique ne s'articule pas toujours harmonieusement. Il y a toujours risque de disproportion, déséquilibre et de démesure. D'abord, selon la logique mythique, une dimension peut s'actualiser de façon exagérée, de telle sorte que la dimension correspondante restera potentialisée

indéfiniment ou s'actualisera de façon insuffisante. Il est possible que les deux dimensions ne parviennent qu'à une actualisation partielle pour l'une et une potentialisation partielle pour l'autre, et vice versa. Ensuite, l'articulation relationnelle peut être renversée : par exemple, l'être visible apparaît supérieur à l'entité invisible, avec qui il est en relation. Enfin, l'articulation dynamique souffre d'une dérogation aussi bien au processus de réduction, lorsqu'elle est descendante qu'au processus d'agrandissement, lorsqu'elle est ascendante.

La définition subjective

Subjectivement, le mythe est une « démarche de l'esprit humain visant la connaissance du mythique »²⁴⁴. Cette définition présente la théorie de la connaissance mythique qui structure quatre composantes : le mythique, le mythe, le mythe (ique) et la mythologie. Le présupposé fondamental de cette pensée mythique est *le mythique*, dont on affirme l'existence réelle, quelle qu'en soit la représentation concrète. Etant donné que son existence s'impose à l'homme et ne dépend d'aucune façon de sa volonté, c'est au mythique que s'applique valablement la célèbre expression de Salluste : « *tauta de egénetoménoudépotheesti de aei* » (mais il n'est jamais devenu d'une part, il est toujours d'autre part)²⁴⁵. Il ne s'agit nullement d'une « illusion transcendantale » (E. Kant), mais d'un « inconditionné » (E. Kant) qui doit être d'une certaine manière pensé et connu, parce que, d'après J.-P. Mayele Ilo, le mythique prend l'initiative de se manifester à l'homme et l'atteint sous forme

²⁴⁴ ID., *Unité et pluralité*, p. 71.

²⁴⁵ SALLUSTE, *Peritheônkaikoumou IV*, p. 9.

d'invite dans le monde visible. Toutefois, il ne peut dévoiler toute sa surabondance, mais uniquement ce qui s'adapte et convient à l'homme. Le mythique en soi demeure insondable, l'homme ne peut connaître que le mythique-se-donnant-à-être-connu²⁴⁶ pour deux raisons décisives : « si la raison majeure est sans aucun doute la richesse infinie de la compréhension du mythique en soi, et personne ne peut prétendre l'épuiser, on ne peut devoir pourtant pas relativiser la raison corollaire de la finitude des capacités réceptives, imaginatives et représentatives de l'homme »²⁴⁷. Cependant, il sied de souligner que la précision du contenu du mythique, c'est-à-dire l'identité (Dieu, anges, démons, génies, ancêtres), nombre (par exemple, un ou plusieurs dieux) et la hiérarchie des entités mythiques (particulièrement en Afrique, on trouve différentes hiérarchies du monde invisible) relève de différentes religions et systèmes philosophico-religieux. Il existe deux sortes de précision du contenu mythique : la précision diachronique d'une religion et la précision synchronique de plusieurs religions. La première précision concerne l'évolution ou la révolution du contenu mythique d'une religion au cours des siècles (la religion judéo-chrétienne ou la religion hindoue), alors que la deuxième présente un spectre des contenus mythiques de diverses religions d'une époque donnée.

L'invite du mythique suscite immédiatement chez l'homme, en guise de réponse, le *mythe*, c'est-à-dire, la démarche du sujet connaissant à l'assaut de cet Inconnu qui l'interpelle. Ce point de vue gnoséologique s'insère dans la

²⁴⁶ Cf. KALOLABupe, P., *Unité et pluralité*, p.89.

²⁴⁷ ID., *La Valeur du mythe*, p. 75.

longue tradition de la rationalité mythique qu'on trouve particulièrement chez les philosophes suivants : Platon, W. F. J. Schelling, E. Cassirer et K. Hübner, etc. Selon Platon, la démarche pour connaître le mythique, qui dépasse la compétence du philosophe, n'est pourtant pas pré-rationnelle ou irrationnelle, mais « ratio-symbolique »²⁴⁸ parce qu'elle, comme toute pensée symbolique, « a toujours quelque chose de rationnel, tandis que la pensée rationnelle n'a pas toujours quelque chose de symbolique »²⁴⁹. La mythologie platonicienne appelée habituellement « l'allégorie de l'attelage ailé » (*Phèdre*, 246a-248c) représente une belle illustration de l'élévation de l'âme du sensible vers le mythique, vers la réalité suprasensible, vers l'intelligible.

Le second W. F. J. Schelling récuse qu'au travers de la poésie et de la philosophie, la mythologie ne soit qu'une pure invention humaine. Elle « est le produit d'un processus nécessaire (par rapport à la conscience), d'un processus dont les origines se perdent dans le supra-historique et lui restent cachées, d'un processus auquel la conscience est peut-être à même de s'opposer à des certains moments, mais qui dans l'ensemble est irrésistible et plus encore irréversible »²⁵⁰. La mythologie consiste en une relation entre « les puissances théogoniques réelles »²⁵¹ et la conscience humaine créée par elles. Elle est objectivement

²⁴⁸ SPERBER, D., « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle », in IZARD, M. et SMITH, P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p.17-49, p. 32.

²⁴⁹ MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, p. 135.

²⁵⁰ SCHELLING, W. F. J., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. de l'allemand par Jankélévitch, t. I, Paris, Gallimard, 1946, p. 235.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 250.

théogonie et subjectivement processus théogonique dans la conscience humaine. Celle-ci est le lieu des représentations mythologiques, qui « n'ont été ni inventées, ni librement acceptées. Produits d'un processus indépendant de la pensée et de la volonté, elles étaient pour la conscience qui les subissait d'une réalité incontestable et irréfutable »²⁵². Elles proviennent du dehors des peuples et individus, elles demeurent en eux sans qu'ils découvrent comment ni pourquoi, car elles partent initialement du « tréfonds de la conscience à laquelle elles s'imposent avec une nécessité qui ne laisse aucun doute quant à leur vérité »²⁵³. En fait, W. F. J. Schelling substitue à toute interprétation allégorisante l'interprétation interne, tautégorique de la mythologie, du fait que d'un côté, « la mythologie naît d'emblée telle qu'elle est, et n'a pas d'autres sens que celui qu'elle exprime »²⁵⁴ et de l'autre, « pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne sont rien d'autre, ne signifient rien d'autre, mais seulement ce qu'ils sont »²⁵⁵. Le philologue J. Rudhart dit d'une autre façon que « les mythes ne peuvent être compris que mythiquement »²⁵⁶.

Le troisième philosophe E. Cassirer introduit la philosophie des formes symboliques, qui « part de la thèse que l'homme est un animal *symbolaformans* »²⁵⁷ ou « *homo*

²⁵² *Ibidem*, p. 235-236.

²⁵³ *Ibidem*

²⁵⁴ *Ibidem*

²⁵⁵ *Ibidem*, p.238.

²⁵⁶ RUDHART, J., cité par DEFORGE, B., *Le commencement est unDieu*, p.73.

²⁵⁷ JAMME, Ch., « *Gottan hat einGewand* », in *Grenzen und Perspektivenphilosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1999, p. 125.

symbolicus »²⁵⁸. Il veut passer d'une simple « théorie de la connaissance à la philosophie globale de la culture »²⁵⁹ renfermant tous les domaines de la signification de la réalité dans les formes symboliques du langage, du mythe, de la religion, de l'art et de la science. Toutes les formes symboliques possibles obtiennent au sein de l'Esprit une certaine autonomie en donnant le sens et la forme au monde. C'est la raison pour laquelle, à l'instar de W. F. J. Schelling, il exige « une interprétation tautégorique du mythe, une interprétation, qui prend les formes mythiques comme construction autonome de l'Esprit »²⁶⁰. Il s'est opposé à tous les divers réductionnismes d'interprétations portées de l'extérieur au mythe d'ordre philosophique, sociologique, psychologique, ethnologique ou allégorique. Dans le deuxième tome de la *Philosophie des formes symboliques*, E. Cassirer expose « une phénoménologie de la conscience mythique »²⁶¹. Le mythe doit être conçu comme un domaine propre avec une norme propre. Il est moins une réaction qu'une action de l'Esprit, une représentation et une transformation du monde extérieur via un système des signes ou des symboles. L'analyse du mythe comme forme de pensée, partant de la révolution copernicienne de Kant, recherche ainsi des catégories qui « doivent efficaces partout, où généralement se forme le chaos des impressions

²⁵⁸ MOHN, J., *Mythostheorien*, München, Wilhem Fink, 1998, 100.

²⁵⁹ JAMME, Ch. *Art. cit.*, p. 124 ; BARNER, W., DETKEN, A. et WESCHE, J., *Texte zur modernen Mythentheorie*, Reclam, Stuttgart, GmbH et Co, 2007, p. 36.

²⁶⁰ MOHN, J., *Op. cit.*, 85.

²⁶¹ CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: DasmythischeDenken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982⁷, p. 186.

un univers, une image du monde typique et caractéristique »²⁶². Ainsi, c'est la forme du mythe qui est importante, mais pas son contenu. Il est certain qu'E. Cassirer amplifie et historicise la pensée épistémologique kantienne. E. Cassirer reste tributaire du modèle du « progrès à partir de l'étape de la vision du monde magico-mythique »²⁶³. Le mythe demeure une pré-étape dans un processus à travers le langage vers l'art, la religion et la science. Plus tard, E. Cassirer reconnaîtra que le mythe est une réalité moderne au même niveau que la science²⁶⁴. Somme toute, E. Cassirer a avantagé l'aspect subjectif du mythe, sans moins négliger pourtant le mythique, le point déclencheur de ce processus. Il semble réduire le mythe au symbole qui est anthropocentrique : le symbole provient de l'initiative humaine, cependant que le mythe, réplique à l'appel secret du mythique, suppose ce dernier en tant que un a priori nécessaire. De ce fait, le mythe et le mythique sont intégralement les deux faces d'une seule et même réalité, donnée et reçue, tantôt comme celle de l'*a priori* qui la suscite tantôt comme une démarche de sa part²⁶⁵.

Le quatrième et dernier auteur K. Hübner s'intéresse déjà à la question du mythe dans son livre paru en 1978 intitulé *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (critique de la raison scientifique). Il reprend et amplifie cet intérêt dans son chef d'œuvre *Die Wahrheit des Mythos* publié en 1985. A l'en croire, il n'existe pas théoriquement de distinction entre mythe et science. Les présupposés de l'ontologie

²⁶² *Ibidem*

²⁶³ *Ibidem*, p.32 ; 34.

²⁶⁴ Cf. ID., *The Myth of the State*, in BARNER, W., DETKEN, A. et WESCHE, J., *Op. cit.*,

²⁶⁵ MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique*, p. 134.

empirico-scientifique dominante et de l'ontologie mythique sont identiques, à l'exception près que la science atteint des hypothèses, alors que le mythe découvre « la vérité dans l'expérience numineuse, dans l'épiphanie de la réalité divine »²⁶⁶. Autrement dit, formellement, le modèle mythique a la même valeur que celui scientifique. La seule différence réside dans l'explication mythique à travers « l'action d'une essence numineuse »²⁶⁷. Le mythe se base sur l'expérience numineuse, étant donné qu'il ne connaît pas des faits « purs » et ne sépare pas entre sujet et objet, idéal et matériel, nom et chose, totalité et partie, réalité et rêve. Les formes de vision du temps et de l'espace sont mises en relation avec les choses divines. Le temps mythique est « cyclique » comme une répétition permanente de l'événement originel. Ce qui s'est passé une fois dans le temps primordial, se répète toujours encore. Le mythe met une différence entre le temps sacré et le temps profane. Encore significatif est l'occupation numineuse de l'espace : Le *Témenos* est un lieu sacré, un paysage mythique. Au sens strict, le *Témenos* est le quartier du temple. Il s'agit d'un morceau de terre délimité dans lequel une divinité se rend présente. Au sens général, chaque morceau est *Témenos*, si un dieu y vit ou une *arché* y a joué et est constamment répétée. Ainsi, le mythe expose « un système d'expérience à la fois un moyen d'explication et d'ordre systématiques »²⁶⁸. Il est à la fois un système de pensée et un système d'expérience. Au lieu d'explications causales de la réalité,

²⁶⁶ HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München, Verlag C. H. Beck, 1985,

²⁶⁷ *Ibidem*, p.259.

²⁶⁸ *Ibidem*, p.257.

qui recherchent les fondements, *aitíai*, le mythe mène une recherche étiologique avec une exigence de finalité en présentant les histoires du commencement, *archai*. On ne peut aller chercher loin la preuve de la rationalité, qui est définie comme intersubjectivité sémantique, empirique, logique, opérative et normative, présente aussi bien dans la science que dans le mythe. La conception de K. Hübner a l'avantage de dépasser la conception narrativiste du mythe et est susceptible d'inclure plusieurs phénomènes mythologiques. Il cite entre autres : la fête mythique, la tragédie grecque comme événement mythique, les structures mythiques dans le culte homérique des morts, l'interprétation mythique de l'avenir dans l'oracle, le mythe dans l'art moderne, le mythe dans la religion chrétienne et dans la politique aujourd'hui.

Si on voudrait approfondir valablement la pensée mythique, on doit pouvoir admettre que le mythe se trouve englobé dans le paradigme métaphorique. Dans une analyse serrée, P. Ricœur montre le lien entre langage polysémique, langage symbolique et la métaphore. Le point de départ est sûrement la polysémie du langage ordinaire dont la caractéristique est le sens multiple et la délimitation par le contexte de la valeur sémantique actuelle des mots : « les mots du langage ordinaire ont plus d'une signification à la différence des langages techniques reposant sur l'univocité, c'est-à-dire l'unicité de sens des mots, et sur l'indépendance de sens par rapport au contexte »²⁶⁹. La double caractéristique est une condition de son usage, mais n'est aucunement un

²⁶⁹ RICŒUR, P., « Mythe. L'interprétation philosophique », in : *Encyclopaedia Universalis*, 15 *Messiaen-Natalité*, Paris, Encyclopédia Universalis, 1995, p. 1041c-1048c, 1044a.

« vice » ni une « maladie ». Le langage ordinaire est le langage de la communication à l'égard de la diversité infinie de notre expérience, de la multiplicité indénombrable d'expériences individuelles privées, de l'expérience humaine entière. Il est caractérisé par un processus cumulatif trait d'une culture donnée : « seuls des mots susceptibles d'acquérir des significations nouvelles par l'usage, sans perdre leurs significations anciennes présentent ce caractère cumulatif, à la fois synchronique et diachronique, caractéristique d'une langue de culture »²⁷⁰. P. Ricœur explique comment on passe du langage polysémique au langage symbolique. Quand on use d'un mot polysémique, on n'épuise pas toutes les possibilités dont regorge ce mot. On préfère une signification parmi tant d'autres significations, qui ne sont pourtant pas supprimées, mais sont inhibées et gravitent en orbite autour de ce mot. De la richesse sémantique des mots comprenant une phrase, on ne retient pas que le seul aspect souligné dans le propos du discours, dénommé isotrope, mais « toutes les dimensions de significations jouent ensemble dans une sorte de polyphonie sémantique. Au lieu que le contexte crible une seule dimension de sens, il est constitué de façon telle que la pluralité de sens des mots est non seulement permise, mais préservée et sollicitée »²⁷¹. Ainsi naît le jeu du mot, le langage symbolique, le langage poétique.

A en croire P. Ricœur, la polysémie est également le fondement de la métaphore, phénomène singulier de transfert de sens, qui « est bien plus qu'un procédé rhétorique ; il y a une "métaphorique" fondamentale qui

²⁷⁰ *Ibidem*

²⁷¹ *Ibidem*, p.1044b.

préside à la constitution des champs sémantiques »²⁷². Dans sa *Poétique*, Aristote définit la métaphore en tant que transgression catégoriale que signifie le « transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou d'un genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou d'après l'analogie »²⁷³. Il est certain que la métaphore ne transgresse pas seulement les coupures de classifications ou les frontières des genres et des espèces, mais elle fonde en tant qu' « une abstraction métaphorique » ou, comme le dit pertinemment Jacobson, un procès constitutif des champs sémantiques eux-mêmes, qui non seulement précède la distinction entre un sens propre et un sens figuré, mais « schématise, avant toute conceptualisation et toute classification logique, le périmètre de significations des mots »²⁷⁴.

D'après les théories modernes, qui ne rendent pas obsolètes les théories traditionnelles ou classiques de substitution (*a substitution view of metaphor*) et de comparaison (*comparisonview of metaphor*), la métaphore a une fonction cognitive spécifique indispensable, irréductible et surtout autoréférentielle. Elle ne peut nullement être remplacée par un concept. Elle fonctionne selon la logique de la découverte (*logic of discovery*), qui fait d'elle une démarche de l'esprit humain en vue de la connaissance de l'inconnu, de l'inexploré. Elle est une démarche de la pensée qui met en collision et de ce fait met en relation deux concepts, contextes, domaines ou mondes, généralement incompatibles. Plusieurs chercheurs

²⁷² *Ibidem*, p. 1044a

²⁷³ ARISTOTE, *Poétique*, cité par *Ibidem*

²⁷⁴ *Ibidem*

soulignent que le trait essentiel de la métaphore est la transgression catégoriale, l'écart sémantique ou l'erreur sémantique, dénommé différemment comme « *categorymistake* » (G. Ryle), « *calculated categorymistake* » (N. Goodman) ou « *kalkulierte Absurdität* » (C. Strub) ou mieux « *absurdité articulée* », qui est une erreur ou une absurdité voulue et acceptée, intensifiant la portée antagonique et, qui plus est, la portée interférente de deux concepts mis en rapport. L'une des spécificités des théories modernes de la métaphore est la suppression totale du *tertium comparationis* prépondérant dans les théories traditionnelles de la métaphore, qui n'est rien d'autre que l'analogie que Platon appelle dans *Timée* 31 « le lien le plus sublime » de deux catégories incompatibles en comparaison. En tant que théories de tension, d'action réciproque et selon M. Black d'interaction (*interaction view of metaphor*), les théories modernes démontrent que la métaphore est un rapport binaire, dont les deux pôles agissent réciproquement l'un sur l'autre, si bien que la ressemblance entre les deux est exclusivement la résultante de leur interaction.

Partant de la définition du mythe ci-dessus, les théories modernes de la métaphore prouvent indubitablement la métaphoricité du mythe. Du point de vue objectif, comme la métaphore articule deux catégories incompatibles, le mythe réalise pleinement le caractère métaphorique, parce qu'il articule les éléments incompatibles *invisible/visible*. Il y a mythe, lorsque les deux pôles de la métaphore concernent l'un l'invisible et l'autre le visible. Du point de vue subjectif, chaque fois que la métaphore vise la connaissance des entités mythiques en recourant aux concepts visibles spatio-temporels, elle réalise pleinement le

caractère mythique de la métaphore. L'inconnu est le mythique dont la connaissance passe par l'inévitable distorsion ou absurdité (ou encore scandale). Personne ne peut connaître les entités mythiques telles qu'elles se connaissent elles-mêmes. Leur connaissance humaine se concrétise au travers du prisme des réalités visibles. Le langage inadéquat du mythe (distorsion ou absurdité) apparaît comme l'unique langage adéquat que l'homme peut utiliser afin d'exprimer cette réalité complexe où s'imbriquent l'invisible et le visible. Par conséquent, le projet du redressement de la distorsion est sans objet et la volonté de le faire inutile. Toute tentative de redressement n'est qu'une « seconde distorsion ». Par conséquent, le mythe est un micro-paradigme du macro-paradigme métaphorique. Cela suppose que toute métaphore n'est pas nécessairement mythe. Par contre, le mythe est indubitablement métaphorique.

« L'adaptation du *mythique* aux capacités de l'homme et la saisie correspondante par le *mythe* s'exprime par le terme « *mythe (ique)* » : *mythe*-radical restant entier pour exprimer la démarche intégrale de l'homme, et – *ique*, terminaison impliquant le *mythique* dont l'homme ne saisit que ce que celui-ci veut bien lui donner à saisir, le réel demeurant toujours voilé, malgré les efforts de sa connaissance »²⁷⁵. J.-P. Mayele Ilo a forgé ce concept de *mythe (ique)*, l'articulation entre d'une part le mythique se conformant aux dispositifs cognitifs de la raison humaine et d'autre part, le mythe qui, en dépit de son élan à connaître pleinement le mythique, se heurte à l'opulence

²⁷⁵ MAYELE Ilo, J.-P., *Pensées mythiques*, cité par KALOLA Bupe, P., *Unité et pluralité*, p. 72.

incommensurable de ce dernier. Grâce au mythe en tant que démarche de la pensée, le sujet connaissant fait l'expérience acclimatée à lui du mythique qu'est le mythe (ique), qui est leur intersection qui se crée de leur rencontre, l'objet de confluence ou le pont de cristallisation entre le mythique qui se manifeste et le mythe qui l'accueille. Le mythe (ique) est une réalité enchevêtrée à double face recueillant « une donation et une acceptation, une révélation et une signification. Quand on insiste sur l'un des aspects, l'autre, sans être absent, est simplement potentialisé, et vice versa »²⁷⁶. Avec l'idée du mythe (ique), J.-P. Mayele Ilo récupère la conception du mythe comme expérience collective chère aux éminents anthropologues, particulièrement B. Malinowski, L. Frobenius, M. Leenhardt, Cl. Lévi-Strauss, J. Dournes. Tout en admettant comme eux la pertinence de la dimension sociale de cette expérience, J.-P. Mayele Ilo met plus en évidence le statut épistémologique du mythe (ique), qui est au carrefour de deux écarts immenses : autant le mythe (ique) ne saurait absorber entièrement l'opulence du mythique qu'aucune mythologie ne pourrait prétendre donner au mythe (ique) la forme expressive idéale et parfaite.

Le mythe (ique) est de ce fait le point de départ de la *mythologie*, qui est à la fois sauvegarde du mythe (ique) et sa transmission intra-générationnelle et intergénérationnelle, les deux au travers d'une multitude des formes précitées : orale, écrite, gestuelle, rituelle, musicale, dansante, picturale ou pittoresque, mimique, sculpturale, architecturale, personnelle, etc. Toute mythologie poursuit sans succès l'idéal de conservation et de communication entières de

²⁷⁶ ID., *Statut mythique*, p. 134.

l'expérience vécue du mythique, but qu'elle ne pourra atteindre que partiellement et fragmentairement. Dans la mesure où aucune mythologie ne peut épuiser la plénitude du mythe (ique), et qu'il y a un jeu possible entre les deux, la recherche de l'original des mythologies s'avère une quête infondée, désespérée et inutile pour deux raisons décisives : 1° la plupart des mythologies supposées originales ne sont que des versions secondaires tardives en Grèce ou dans les sociétés primitives ; 2° une des erreurs de cette recherche de l'original est souvent la tentative de réduire la mythologie aux seules mythologies orale et écrite, ne considérant les autres formes comme des simples illustrations des premières. En effet, toute mythologie antécédente n'a aucun privilège par rapport aux mythologies subséquentes, pour la simple raison que toute nouvelle mythologie reprend tant bien que mal le devoir partiellement accompli par la précédente ou la concurrente pour refléter la profusion du mythe (ique). Au cours de l'histoire de différentes mythologies du monde entier, on observe trois phénomènes mythologiques : le premier est le phénomène d'une variété des mythologies se rapportant à un même être (un fait, un événement, une réalité), mais présentant de différences de détails sans se contredire fondamentalement. Il s'agit de la *variance des mythologies* ; le second concerne des mythologies qui contredisent le noyau narratif et sémantique des mythologies précédentes. C'est le phénomène de la *correction des mythologies*. Le troisième est la *création des nouvelles mythologies*.

Nombreuses mythologies sont caractérisées par le code génétique de *reconfiguration mythologique* (ou *démythologisation* bien comprise) intime incessante à comprendre non comme conversion du langage

mythologique en un autre, qu'il soit philosophique (existentielle), allégorique, psychologique, etc. mais une tentative renouvelée d'expression différenciée du mythe (ique) selon des défis et contextes géographiques, historiques, culturels, religieux, politiques, économiques spécifiques. C'est à ce niveau que se justifie l'interdisciplinarité de la mythologie comme science avec d'autres sciences telles que la physique, la chimie, la préhistoire, la philologie classique, l'histoire (particulièrement des civilisations anciennes), l'ethnologie, l'anthropologie, histoire des religions, la sociologie, la psychologie, la psychanalyse, la philosophie, la théologie, etc., qui toutes contribuent pour une meilleure interprétation mythologique.

Concernant l'interdisciplinarité particulière entre la mythologie et la théologie, les chercheurs (mythologues et théologiens) ont établi une distinction simpliste entre mythologie et théologie. D'aucuns admettent que les mythologies ne seraient que des théologies de religions antiques mortes et les théologies viseraient les réflexions sur les religions actuelles vivantes. D'autres envisagent que les mythologies porteraient sur toutes les religions mortes ou vivantes autres que les religions abrahamiques (judaïsme, christianisme et islam). La théologie serait l'apanage de ces dernières. Or le mot et la réalité « théologie » ne sont pas de l'invention des religions abrahamiques, mais plutôt grecque. Cependant, si la mythologie est réellement le *logos* (langage, discours, pensée, étude, science) du *mûthos*, elle n'est ainsi que la forme ou l'expression de la structure articulant l'invisible et le visible. Elle recueille toutes les formes (les modalités ou les broderies) particulières susceptibles de ressortir la structure mythique. Elle ne porte jamais de jugement de valeur sur le contenu des croyances

de diverses religions. C'est en cela qu'elle se distingue de la théologie qui, elle, s'intéresse à la valeur de la croyance particulière d'une religion donnée. Néanmoins, on n'a pas besoin de deux « *logies* » (langages, discours, pensées, études, sciences) différentes de la croyance ou de la foi d'une religion singulière, l'une qui serait *mytho-logie* et l'autre *théo-logie*. C'est cela qui induit maints mythologues et théologiens en erreur. La plupart des religions n'ont qu'une « *logie* » qui est du point de vue formel, mythologie et du point de vue de matériel (du contenu), croyance (foi) et théologie. Ce sont les croyances et les théologies qui précisent les éléments constitutifs de chaque religion. La mythologie tolère des milliers de formes dans lesquelles s'accomplit la structure articulée de couple mixte invisible et visible. Le mythe ne confère l'orthodoxie ni à la croyance (foi) ni aux théologies de différentes religions.

Cette conception du mythe présenterait un talon d'Achille, s'il n'envisagerait pas de penser à nouveaux frais les rapports déjà évoqués dans le paradigme narrativiste et devenus classiques entre mythe et rite, entre mythe et temps et entre mythe et vérité, afin de pouvoir persuader et convaincre de l'intégralité de ce nouveau paradigme du mythe. Le premier rapport entre mythe et rite se conçoit mieux aussi bien comme une relation du mythe à la forme mythologique rituelle, telle que la complexité mythologique l'indique, que comme une relation entre la mythologie rituelle et la mythologie narrative, les deux sous le dénominateur commun du mythe, qu'elles réalisent toutes les deux. Le second rapport reconsidéré entre mythe et temps indique que le mythe ne peut avoir de rapport exclusivement avec le temps sacré, ni exclusivement avec le temps profane. Il met en relation les deux qui ne

représentent pas deux sortes de temps ou deux temps différents, mais deux dimensions, deux modalités vécues du temps, qui n'est ni uniquement chronologique, irréversible, ni uniquement non-chronologique, réversible. Le mythe, tel que J.-P. Mayele le définit, exige un rapport avec le « temps total »²⁷⁷, qui est potentiellement ou réellement non-chronologique ou chronologique. Ce dernier n'est pas que cyclique. Une « même culture peut avoir produit des mythologies contraires selon la perspective du temps linéaire et celle du temps cyclique »²⁷⁸. P. Ricœur croit que la conception du temps linéaire comme alternative du temps cyclique n'est que l'invention de la cosmologie et de l'astronomie modernes ou des idéologies du progrès²⁷⁹. Le tout dernier rapport entre mythe et vérité se pose légitimement pour le mythique et la mythologie. Le rapport entre mythique et vérité s'inscrit dans la conception de la vérité de M. Heidegger selon laquelle la vérité n'a de sens authentique que s'il se réfère au terme grec *a-létheia*, qui signifie non-voilement, non-latence, et donc dévoilement. Est vrai, *aléthes*, ce qui est dé-voilé, s'est soustrait au voilement de ce qui est voilé. Toutefois, « la vérité ne s'ouvre comme dé-voilement qu'en se retenant comme voilement »²⁸⁰. Ainsi, la vérité signifie *dé-voilement* du mythique au mythe lassant également au premier un trait de

²⁷⁷ MAYELE Ilo, J.-P., *Pensées mythiques*, cité par KALOLA Bupe, P., *Unité et pluralité*, p. 96.

²⁷⁸ KALOLA Bupe, P., *Op. cit.*, 95 ; Cf. RICŒUR, P., « Myth and History », in ELIADE, M. (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, London/New York 1987, p. 273-282.

²⁷⁹ RICŒUR, P., *Art. cit.*

²⁸⁰ POGGELER, O., *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 134.

voilement empêchant au second une connaissance du mythique en soi, ce qui correspondrait à l'impossible connaissance complète du mythique par le sujet connaissant. Le rapport entre vérité et mythologie s'inscrit de préférence dans la définition traditionnelle de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei* dans leur double orientation. D'une part, chaque mythologie doit correspondre convenablement à l'expérience vécue du mythique, dénommée mythe (ique). D'autre part, c'est au plan mythologique qu'on place le concept « mythomotorique » proposé par A. et J. Assmann, défini en tant qu'un ensemble des souvenirs fondamentaux comprenant symboles, images et histoires, avec lesquels une société culturelle spécifique motive ses actions à l'intérieur et se représente à l'extérieur. Cette société se sert de ses souvenirs du passé, non seulement comme un devers et socle pour des réalités, des activités et des événements humains présents, mais aussi comme un moteur pour l'accomplissement des objectifs, des espoirs, des idéaux de la gestion collective. Il va de soi que la pluri-mythologie assume un rôle fondamental dans la constitution de l'identité de toute société humaine. Elle est la norme, le paradigme et l'archétype auxquels doivent se conformer les réalités, les activités et les événements actuels et futurs.

Conclusion

Au terme de cette étude, on peut retenir qu'avant tout rapport à la philosophie ou autres disciplines, le mythe doit être apprécié à sa juste valeur : son point de départ est le dépassement de l'impasse de la conception narrativiste du mythe cherchant à le réduire à un genre littéraire particulier différent du conte, de la légende, du proverbe, de l'épopée,

de la devinette, etc. C'est ce dépassement qui ouvre la voie à une complexité mythologique illimitée, précisément une « pluri-mythologie », à partir de laquelle le mythe est convenablement défini dans la double dimension objective et subjective. La dimension objective établit un critère objectif net capable d'identifier les réalités, les faits, les événements et les êtres ayant un caractère mythique, c'est-à-dire présentant un trait complexe invisible/visible. Quant à la dimension subjective, elle est la raison singulière visant la connaissance de la réalité complexe invisible/visible. Elle fait partie de la rationalité symbolique, particulièrement la rationalité métaphorique, irréductible à la rationalité philosophique. Ainsi, l'interprétation appropriée n'est nullement allégorique, mais plutôt tautégorique. Sa science adéquate est la mythologie en rapport d'interdisciplinarité avec les sciences connexes, notamment la philosophie, la théologie, l'histoire des religions, l'ethnologie, l'anthropologie, la psychologie, la psychanalyse, la philologie, etc.

Nous disons merci au philosophe Hubert Mono Ndjana qui nous a convoqué, nous théologien, à dialoguer avec lui sur le mythe.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Rhétorique*, s.l., s.e., s.d.
- ASSMANN, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1984.
- « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des
• ägyptischen Mythos », in ASSMANN, J., BURKERT, W. et STOLZ, Fr., *Functionen und Leistungen des Mythos. Dreialtorientalische Beispiele*, (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 48), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.
- ASSMANN, ALAIDA et JAN, « Mythos », in CANCIK et Alii (Hrsg.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Begriffe IV*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1998, p.179-200.
- BARNER, W., DETKEN, A. et WESCHE, J., *Texte zur modernen Mythentheorie*, Reclam, Stuttgart, GmbH & Co, 2007.
- BIDOU, P., « Mythe », in BONTE, P. et IZARD, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2010, p. 498-500.
- BRISSON, L., *Platon. Les mots et les mythes. Comment et*

- pourquoi Platon nomma les mythes*, Paris, Maspero, 1982.
- « Mythe », in AUROUX, S., *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. II : *Les notions philosophiques. Dictionnaires*, T. 2.
 - BRUNNER-TRAUT, E., *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988³.
 - « Mythos », in *Lexikon der Ägyptologie IV*, 1982, 277-286, 278.
 - CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982⁷.
 - CHRISTOU, P. et PASTAMATIS, K., *Mythologie grecque. La guerre de Troie, l'Odyssée et L'Énéide*, Florence, Casa editrice Bonechi, 2009.
 - COULOUBARITSIS, L., *-Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Éd. Ousia, 1998.
 - - *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, Éd. de Boeck, 2003⁴, 105.
 - « Fécondité des pratiques catalogiques », in *Kernos* 19 (2006), p. 249-266.
 - DEFORGE, B., *Le commencement est un Dieu. Essence et permanence des mythes*, Paris, Les belles lettres, 2017.
 - DEGANT, M., « Le mythe et les genres littéraires. Aspects théoriques »
 - in *Folia Electronica Classica*, t. 19, 1 (Janvier-Juin 2010), p. 1-13.
 - De HEUSCH, L., « Mythologie et littérature », in *L'homme, Revue française d'anthropologie*, vol. 17, n° 2-3 (1977), p. 101-109.

- DELATTRE, C., *Manuel de mythologie grecque*, Paris, Bréal, 2006.
- DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Poche, Paris, Gallimard,
 - 1992.
- « Mythe et Ecriture. Les mythographes », in BONNEFROY, Y. (Ed.),
 - *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1999.
- DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Poitiers,
 - Bordas, 1965.
- ELIADE, M., *Aspects du mythe*, s.l., Gallimard, 1963.
- ELIOT, T. S., « *Ulysses, Order, and Myth* » (1923), in KERMODE, F.
 - (Hrsg.), *Selected Prose of T. S. Eliot*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
- EVRARD, F., *Mythes et mythologies de la Grèce*, Toulouse, Éd. Milan,
 - 1999.
- GÖRG, M., *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen*
 - *Credo und ihre Wurzeln in alten Ägypten*, Düsseldorf, Patmos, 1998³.
- « GottalsKönig. Die Bedeutungeiner komplexen Metapherfür das Gottesverständnis in den Psalmen », in IRSIGLER, H. (Hrsg.), *Mythisches in Biblischer Bildsprache. Gestaltung und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 64-102.
- HONORAT AGUESSY, « Visions et perceptions traditionnelles », in

- COLLECTIF, *Introduction à la culture africaine*, s.l., s.e., 1977.
- HOUNTONDI, P.- J., *Sur la "philosophie africaine"*, Paris, Maspero
 - 1977.
- HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München, Verlag C. H. Beck,
 - 1985.
- JACOB, C., « Luc Brisson. Platon, les mots et les mythes », in *Revue de l'histoire des Religions* 1, 1985.
- JAMME, Ch., « *Gottan hat ein Gewand* ». *Grenzen und Perspektiven*
 - *philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- KALOLABupe, P., *-Unité et pluralité de la christologie. Vers un paradigme mythique en Christologie africaine*, Paris, Edilivre, 2015.
 - - *La Valeur du mythe*, préface de Louis Mpala Mbabula, Paris, Edilivre, 2017.
- KIRK, G. S., *The nature of Greek Myths*, Penguin Books, 1990.
- LAUDE, J., *-Les arts de l'Afrique noire*, livre de poche, Paris, Librairie
 - générale française, 1999.
 - - « Art et mythe. Formes de la fonction signifiante dans l'Afrique subsaharienne », in BONNEFROY, Y. (Ed.), *Dictionnaire des mythologies*, p. 143-148.
- LISSARAGE, F., *Un Flot d'images. Une esthétique du banquet grec*,
 - Paris, Éd. Adam Biro, 1987.

- LEVI-STRAUSS, Cl., *Mythologiques* ^{xxxx} *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- MAYELE Ilo, J.-P., *Statut mythique et scientifique de la gémellité. Essai*
 - *sur la dualité*, Bruxelles, Ousia, 2000.
- MBARGANE Guissé, Y., *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*
 - *noire*, Dakar-Abidjan-Lomé, Nouvelles Editions Africaines, 1979.
- MEEKS, D., *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Booklyn*
 - 47.218.84, Le Caire, IFAO, 2006.
- MOHN, J., *Mythostheorien*, München, Wilhem Fink, 1998
- MONO Ndjana, H., *La philosophie négro-africaine. Essai de*
 - *présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- MORIN, E., *La méthode Tome III : La connaissance de la connaissance*,
 - Paris, Ed. du Seuil, 1986, 159.
- MVIENA, P., *Univers culturel et religieux du peuple beti*, s.l., Saint Paul,
 - 1970.
- NIAMKEY Koffi et TOURE Abdou, « Controverse sur l'existence d'une
 - philosophie africaine », in *Revue ivoirienne de philosophie et de culture*, 3 et 4 (Novembre 1976).
- NJOH-MOUELLE, E., *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE,
 - 1975.
- NOAH, J.- I., *Les Contes Beti du Sud-Cameroun, le cycle de Kulu-la-*
 - *tortue et de Beme-le-phacochère*, Coll. Africana,

- Yaoundé, CEPER,
- ORTIGUES, E., « Le mythe fragmentaire », in *Religions du livre*.
 - *Religions de la coutume*, Paris, Éd. Le Sycomore, 1981, p. 82-96.
 - OTTO, W. F., « Der ursprüngliche Mythos », in KERENYI, K. (Hrsg.),
 - *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996⁵.
 - PENOUKOU, E. -J., « Christologie au village », in KABASELE, F., DORE, J.
 - et LUNEAU, R., *Chemins de la christologie africaine*, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Desclée, 2001, p. 79-111.
 - PÖGGELER, O., *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers*
 - *l'être*, Paris, Éd. Aubier Montaigne, 1967.
 - RAMNOUX, C., « Re-naissance des Présocratiques », in *Bulletin de la*
 - *Société Ligérienne de Philosophie*, 2 (1972).
 - RICŒUR, P., - « Mythe. L'interprétation philosophique », in
 - *Encyclopaedia Universalis*, 15 *Messiaen-Natalité*, Paris, Encyclopédia Universalis, 1995, p. 1041c-1048c.
 - - - « Myth and History », in *Eliade, M. (éd.), The Encyclopedia*
 - *of Religion*, vol. 10, London/New York, MacMillan & Co LTD, 1987.
 - RUDOLPH, E., « Platons Weg vom Mythos zum Logos. Einführende
 - *Bemerkungen* », in RUDOLPH, E. (Hrsg.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 95-112.
- SAÏD, S., *Approches de la mythologie grecque*, Paris, Nathan/VUEF,
 - 2001.
 - SCHEID, J. et SVENDRO, J., *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du*
 - *tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Éd. de la Découverte, 1994.
 - SCHELLING, W. F. J., *Introduction à la philosophie de la mythologie*,
 - trad. de l'allemand par GDR Schellingiana (CNRS), Paris, Gallimard, 1998.
 - SMITH, P., *-Le Récit populaire au Rwanda*, Paris, Armand Colin,
 - 1975.2.
 - - « La nature des mythes », in MORIN, E. et PRALLELI-PALMARINI, *Pour l'unité de l'homme 3. Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Éd. du Seuil, 1978².
 - SPERBER, D., « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle », -
 - in IZARD, M. et SMITH, P., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 17-49.
 - SPINETTO, N., « Le mythe », in LENOIR, F. et TARDAN-MASQUELIER,
 - Y., *Encyclopédie des religions. T. II. Les thèmes*, s.l., Éd. Bayard, 2000², col. 2193-2214.
 - TOWA, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique*
 - *actuelle*, Yaoundé, CLE, 1979².
 - Van GENNEP, *La formation des légendes*, Forgotten Books, 2018.

- Paris, PUF, 1998.
- VERNANT, J.-P., *-Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero,
 - 1982.
 - - « Présentation », in VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990.
- VÖHLER, M., SEIDENSTICKER, B. et EMMERICH, W.,
 - « Zum Begriff der
 - Mythenkorrektur (Einleitung) », in EMMERICH, W. et VÖHLER, M. (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zur einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co, 2005, p. 1-18.

Hubert Mono Ndjana et la problématique de la métaphysique négro-africaine

Ignace KABULO Mwaba

Introduction

Dans son ouvrage *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale* publié aux Editions de L'Harmattan à Paris en 2016, Hubert Mono Ndjana réfléchit sur ce qui, chez les négro-africains, mérite d'être appelé pensée métaphysique ou cogitation sur l'être. Pour cela, il se livre, dès l'abord, à définir et à différencier l'ontologie de la métaphysique. Pour lui, en effet, l'ontologie est l'étude de l'être (on en grec) en tant que tel alors que la métaphysique est plus englobante. Elle s'occupe « de la réalité qui se trouve derrière le monde physique (...), elle s'applique à l'être réel ».²⁸¹ Recourant à Aristote, Hubert Mono Ndjana souligne que l'être réel se présente toujours

²⁸¹ H. MONO Ndjana, *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 341.

soit comme substance soit comme accident, comme essence ou comme existence, comme puissance ou comme acte.

Hubert Mono Ndjana affirme aussi qu'ils sont nombreux, des penseurs africains, qui se sont penchés sur la question même s'ils n'ont pas explicitement qualifié leurs réflexions de métaphysique.

Dans ce texte, nous montrerons comment, faisant face aux préoccupations existentielles de leur temps et de leur milieu, les négro-africains ont aussi réfléchi sur cette grande question, celle de savoir ce qui fonde toute chose. Pour ce faire, nous traiterons principalement de l'homme, en soulignant la question du rapport corps-esprit, de la conception négro-africaine du temps, de Dieu, de la vision de l'être et de la réalité sociale. A la fin, nous engagerons un dialogue avec le philosophe Hubert Mono Ndjana.

1. Du rapport corps-esprit

Pour aborder la traditionnelle question de la dualité corps-esprit, Hubert Mono Ndjana fait appel au Philosophe Ghanéen Antoine-Guillaume Amo et à ses deux grands commentateurs que sont Paulin Hountondji et Christopher S. Nwodo.

Pour P. Hountondji, le débat que soulève Amo est à comprendre dans la perspective des controverses entre mécanistes et vitalistes et Amo « prend parti contre le vitalisme ».²⁸² Amo admet que l'esprit est impassible et la sensibilité est une faculté propre au corps. Il s'en prend aussi à l'argument d'après lequel le corps en tant que matière ne peut avoir de vie et de mouvement que grâce à un autre

²⁸² P. HOUNTONDJI cité par H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 343.

principe. Pour lui, il y a dans l'homme des caractéristiques propres à chaque entité.

Hubert Mono Ndjana estime que P. Hountondji est clairvoyant parce qu'il découvre l'ironie de la démarche d'Amo. Celui-ci, en effet, considérant « les attributs communément admis dans la théologie scolastique, à savoir que l'esprit est une substance purement active et immatérielle qui agit spontanément selon une intention et pour une fin déterminée et consciente, a transposé à l'esprit humain ces prédicats de non-passivité propres à l'esprit divin. Chez Dieu, la non-passivité ou l'activité pure est une qualité qui se transmue en défaut dès lors qu'elle s'applique à l'homme. C'est cette contradiction interne du spiritualisme vitaliste qu'Amo démasque ». ²⁸³ Amo tient que par rapport à Dieu qui est infini, l'homme est un être fini. Il trouve ainsi que les positions spiritualistes sont sans issue et ne peuvent qu'aboutir à un agnosticisme. Comme on peut le remarquer, cette perspicacité d'Amo est déjà un argument capable de déconstruire plusieurs systèmes anthropologiques occidentaux parmi lesquels le rationalisme cartésien.

En effet, dans son cartésianisme, R. Descartes enseigne que l'homme est composé du corps et de l'esprit et que ces substances sont opposées mais unies dans l'homme. Le Philosophe Ghanéen « admet en effet qu'il existe deux substances, le corps et l'esprit, qui ont chacune ses facultés ». ²⁸⁴ Il trouve que R. Descartes est en erreur parce qu' « ayant établi que l'âme était immatérielle, il ne pouvait plus dire en retour que cette âme sentait avec le corps. Ceci

²⁸³ H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 343.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 343.

revient à dire que l'âme est à la fois immatérielle et matérielle ». ²⁸⁵

Dans sa métaphysique anthropologico-éthique, Amo tient à préserver la spiritualité de l'âme humaine qui, par la philosophie, doit poursuivre la perfection morale qui doit culminer dans le salut éternel obtenu grâce à la vérité et à la connaissance du réel.

Que dire alors de la question du temps dans la pensée négro-africaine ?

2. Notions de la temporalité chez les négro-africains

Sans se poser systématiquement la question de la quiddité du temps, Hubert Mono Ndjana approche la notion de la temporalité dans la philosophie du sub-saharien. Il se réfère à un écrit de l'Unesco de 1978 dans lequel deux penseurs Africains (Honorat Aguessy et Boubou Hama) ont publié leurs articles. Pour sa part, Boubou Hama parle du temps en mettant en scène une conception animiste, dualiste et cartésienne. Quant à Honorat Aguessy, il stipule que, dans sa marche évolutive, toute société est appelée à connaître des changements particulièrement en période de crise. Pour lui, chaque communauté connaît tout à la fois des crises exogènes et celles endogènes. C'est cette deuxième catégorie des crises qui est plus importante car « elle consigne un moment de changement enrichissant de la temporalité propre de la société globale, par une remise en cause de l'ancien agencement des instances (...), tandis que la crise exogène

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 344.

ne dure que le temps que dure la pression ». ²⁸⁶ Ainsi, le passé n'est pas quelque chose à rejeter totalement. Il faut en toute chose, le juste milieu, ou mieux la juste mesure.

Aussi, dans sa métaphysique du temps, Hubert Mono Ndjana présente quelques conceptions de la temporalité issues de la réflexion des certains penseurs Africains. Il s'agit notamment de :

2.1. L'esthétisme du temps d'Englebert Mveng

Pour Hubert Mono Ndjana, la conception esthétique du temps du Révérend Père E. Mveng repose sur la notion du rythme. Il convient, pour cela, de tracer une ligne de démarcation claire et nette entre le concept et la conception du temps. « Le premier est une perception de l'esprit face au phénomène de la durée. Cette perception est abstraite, objective, universelle. La seconde est une élaboration mentale qui constitue une vision de l'homme dans sa condition spatio-temporelle, et qui, souvent, règle ses comportements. La conception du temps est donc un héritage culturel ». ²⁸⁷

Cette conception place l'homme au centre. C'est lui qui, dans sa situation, fait l'expérience du temps. Ainsi, parce qu'il existe plusieurs hommes, plusieurs cultures et plusieurs civilisations, à chaque type d'homme correspond une conception propre du temps. Hubert Mono Ndjana le souligne bien quand, paraphrasant E. Mveng, il affirme qu' « il y a donc autant de conceptions du temps qu'il y a de types de civilisations, et à l'intérieur de chaque type, il y a

²⁸⁶ H. AGUESSY cité par *Ibidem*, p. 348.

²⁸⁷ E. MVENG cité par H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 348-349.

autant de conceptions du temps qu'il y a de types d'organisations sociales, économiques, culturelles, voire de conditions humaines concrètement vécues ».²⁸⁸

Ainsi, E. Mveng met en garde contre la confusion contemporaine en vogue, celle qui consiste à mettre sur un même pied d'égalité le rythme du temps de la nature et celui du temps de l'homme. Le premier est corrosif, il tend vers la fin de tout alors que le second est dynamique, caractérisé par la créativité. Il est celui pour qui, chaque périclitement est aussi une nouvelle semence pour une renaissance. Pour Mveng, le temps de l'homme n'est pas quelque chose de fini mais plutôt un cheminement vers l'infini. Contrairement à la conception occidentale du temps linéaire tendant vers la fin de tout, le négro-africain, au dire de Mveng, sait que « le temps ne finit pas, il est perpétuel recommencement ».²⁸⁹ L'on comprend alors que la métaphysique du temps d'E. Mveng est optimiste. En enseignant que tout effacement n'est pas nécessairement la fin de tout mais plutôt un début de quelque chose, Mveng prône pour une constante victoire de la vie sur la mort. Il célèbre la vie en dépit des réels dangers et menaces qui, chaque jour, la guettent. Tout le monde veut vivre et vivre bien dans sa concrète situation spatio-temporelle.

2.2. La conception de la fusion lieu-temps

Hubert Mono Ndjana attribue la paternité de la vision de la fusion loco-temporelle à Alexis Kagame. Celui-ci s'abreuve à deux sources pour asseoir son système. Il s'agit de la philosophie d'Aristote et celle de P. Tempels.

²⁸⁸ H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 349.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 350.

Contrairement aux occidentaux qui ont parlé de l'espace-temps, Monsieur l'Abbé Alexis Kagame affirme que « le Lieu-Temps constitue une seule et même entité dans la pensée profonde des Bantu ». ²⁹⁰ D'après lui, la mentalité négro-africaine localise un individu toujours par rapport au lieu et au temps à la fois. L'existant est toujours situé face au temps et à l'espace.

Pour Alexis Kagame, rapporte Hubert Mono Ndjana, le fait pour les africains de localiser l'existant toujours par rapport au lieu et au temps n'a pas dépendu d'une systématisation rationnelle d'un penseur individuel mais il est le fruit de la pensée collective. En effet, l'espace négro-africain, conscient du fait qu'un individu seul peut, avec plus de facilité, être exposé à l'erreur, préférerait reposer ses grandes théories sur ce qui est collectivement tenu pour vrai. Il l'affirme avec plus de clarté en disant que « la raison de cette supériorité du système collectif est que le penseur individuel peut donner des exposés soit justes, et ceci est tant mieux, soit erronés, que l'écriture, en tant que trace écrite, va perpétuer de génération en génération ». ²⁹¹

De cette réflexion, Hubert Mono Ndjana formule deux critiques qu'il adresse à Alexis Kagame. La première soulève une autodestruction pragmatique dans l'argumentaire de Monsieur l'Abbé Alexis Kagame. En affirmant que l'Afrique ne considère pour vrai uniquement que ce qui est tenu pour tel par la collectivité, Alexis Kagame nous plonge dans une impasse. Il est difficile d'admettre que ses affirmations à lui en tant qu'individu singulier sont vraies et dignes de confiance et de foi.

²⁹⁰ A. KAGAME cité par *Ibidem*, p. 351.

²⁹¹ H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 351.

La deuxième souligne le fait que la réalité de la fusion lieu-temps n'est pas typiquement négro-africaine. Elle est déjà systématisée par Saint Augustin et en Occident dès le début de notre ère. Plusieurs cultures avaient déjà compris qu'on ne pouvait parler du temps sans avoir à l'esprit l'espace et vice versa. L'on peut ici évoquer les notions d'espace-temps développées par Albert Einstein.

2.3. La conception « zamaniste » du temps

Le terme « zamanisme » est un néologisme. Il est formé à partir du swahili *zamani* qui signifie ancien, passé, traditionnel. Ceci découle du mot cher à la métaphysique du temps de John Mbiti, le *zamani*. Hubert Mono Ndjana compare John Mbiti à Lévy Brühl du fait que, pour lui, le négro-africain n'a aucune sensibilité aux inflexions de la temporalité. Au dire de John Mbiti, « le négro-africain ne connaîtrait réellement que le passé, le maxi-temps ou le *zamani* dans lequel irait perpétuellement s'engloutir le présent, ou mini-temps, ou *sasa* appelé encore le maintenant ». ²⁹² Comme on peut le comprendre, on dénie ici au négro-africain le sens d'une marche progressive de l'histoire. Ainsi, « puisque l'avenir n'existe pas au-delà de quelques mois, on peut attendre qu'il débouche sur un âge d'or ou sur un état de chose totalement différent de celui qui caractérise le *sasa* et le *zamani*. Il n'y a pas place pour la perception traditionnelle de l'histoire, pour la notion d'espérance messianique ou de destruction finale du monde. Les Africains n'ont pas de foi dans le progrès ». ²⁹³

Toute la vie de l'Africain est essentiellement tournée

²⁹² *Ibidem*, p. 352.

²⁹³ *Ibidem*, p.353.

vers l'ancestralité, le *zamani*. N'ayant aucune perspective progressiste, toutes les activités sont organisées et agencées par rapport au passé.

Dans sa grande critique contre John Mbiti, Hubert Mono Ndjana taxe sa métaphysique du temps d'utopique. Il estime, avec raison, que « le négro-africain des sociétés anciennes savait parfaitement qu'il rejoindrait un jour ses ancêtres, donc dans un futur lointain ; et qu'il marierait un jour son fils ou sa fille ». ²⁹⁴ Comme on peut le voir, Hubert Mono Ndjana considère que l'Africain d'alors n'ignorait pas qu'il y a un futur qu'il est appelé à préparer et à assumer.

3. Pour une théodicée négro-africaine

Hubert Mono Ndjana signale qu'il ne se fait pas le devoir de parler de la conception négro-africaine de Dieu. Il se propose de tableur sur ce que des auteurs individuels disent de la Transcendance. Il s'agit ainsi de voir comment des personnes différentes du même espace culturel interprètent les mêmes réalités par rapport à l'Être Transcendant. Il est question de comprendre « comment des auteurs assument ce que la sagesse africaine a pensé de Dieu, donc comment ils ont philosophé eux-mêmes sur cette question ». ²⁹⁵

Face à la question de l'éloignement de Dieu par rapport au village des humains, Hubert Mono Ndjana affirme que la mentalité négro-africaine a une vision qui fait l'unanimité : Dieu a préféré vivre loin des hommes parce qu'ils se sont compromis en boycottant ses ordres. Ainsi, « la plupart des philosophes africains reconnaissent que l'homme doit sa

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 353.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 354.

déréliction au fait d'avoir transgressé un interdit, qui variera selon les cultures ».²⁹⁶ Pour se rapprocher de Dieu, l'homme doit user des rites.

Le Dieu des négro-africains est unique. Il a des caractéristiques qui ne peuvent être appliquées qu'à lui seul. Et Hubert Mono Ndjana le souligne mieux quand il stipule que « l'unicité de Dieu est prouvée par le fait qu'on le désigne presque partout chez les Bantu par le même nom (...) qui se trouve doté exactement des mêmes caractéristiques que le Dieu judéo-chrétien ».²⁹⁷ Avant de donner un panorama de certains auteurs qui ont émis des systèmes bien élaborés sur la question de la conception de la divinité, Hubert Mono Ndjana s'appuie sur les affirmations de certains penseurs dont Alexis Kagame et John Mbiti pour relever qu'en réalité, toute religion engendre inéluctablement une éthique et ou une morale. La foi en un Etre Transcendant implique nécessairement un comportement face à Dieu et face aux autres créatures parmi lesquelles les hommes. Pour Hubert Mono Ndjana, en effet, « toute religion, même révélée, se compose essentiellement des croyances (...), d'une morale (...), d'une forme de culte (...), d'un sens religieux ».²⁹⁸

Conscient de la préséance de la République Démocratique du Congo sur la réflexion philosophique et théologique contemporaine, Hubert Mono Ndjana estime qu'il est en droit de faire recours à trois philosophes congolais pour dire en gros les perspectives actuelles de la réflexion sur l'Absolu. Il précise qu' « il n'est pas un seul

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 355.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 355.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 356.

pays africain qui n'ait envoyé d'étudiants en formation dans ce domaine auprès des instituts congolais/zaïrois ». ²⁹⁹ Les trois philosophes qu'il fait intervenir sont : Ka Mana, Hyppolite Ngimbi Nseka et Bilolo Mubabinge.

3.1. Ka Mana (Godefroy Kangunde Mana)

Au dire d'Hubert Mono Ndjana, et cela est vrai, Ka Mana a une œuvre abondante. Ka Mana a une conviction de taille : les philosophes ne sont pas des insulaires isolés. Ils sont membres d'une société qui a ses réalités et ils ne sont pas en dehors du traintrain quotidien de leurs contemporains. Il propose que le négro-africain croyant assume les vrais problèmes de sa cité. La responsabilité voudrait que le négro-africain croyant regarde en face sa vraie réalité. Il ne doit pas se dérober des vrais problèmes qui sévissent sa vie car « les malheurs de son pays ne viennent ni de l'occident, ni de la communauté internationale, etc., mais de l'incapacité des leaders politiques à gérer. Pour redresser la situation, Ka Mana fait confiance à la force des idées qui permettront une réelle prise de conscience de la dérive. D'où la nécessité de la libéralisation des espaces intellectuels ». ³⁰⁰

En tant que chrétien, Ka Mana rêve d'une religion qui devra « tourner le dos à ce qu'il appelle christianisme de spectacle et de folklore, pour ouvrir la voie à une autre forme qui s'incarnera dans la société en tant que moteur de transformation des structures sociales et politiques ». ³⁰¹ Il est convaincu que c'est de cette seule façon que les négro-

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 357.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 359.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 359.

africains pourront transformer et améliorer leur quotidien et passer du principe de la mort à celui de l'espérance et de la vie.

Comme on le voit, Ka Mana est optimiste, il sait que les choses vont mal mais son enseignement métaphysique veut que le fait qu'on croit à l'existence de Dieu et qu'on le sert doit permettre les sociétés humaines à devenir de plus en plus meilleures. C'est dans cette perspective qu'il mérite aussi de comprendre Monsieur l'Abbé Hyppolite Ngimbi Nseka. Que dit Hubert Mono Ndjana de lui ?

3.2. *Hyppolite Ngimbi Nseka*

Hubert Mono Ndjana signe, dès l'abord, qu'il évoque précisément, le Recteur Honoraire des Facultés Catholiques de Kinshasa (actuelle Université Catholique du Congo) « pour l'originalité de sa démarche pédagogique et didactique en ce qui concerne la pensée religieuse africaine ». ³⁰² Monsieur l'Abbé Hyppolite Ngimbi Nseka s'engage pour la « reconnaissance et la restauration de la religion africaine traditionnelle, qui avait tout d'abord été niée par une anthropologie ignorante et pleine de préjugés. (...), le moment actuel doit donc être celui de l'attestation de Dieu en Afrique. Rentrent maintenant dans la catégorie du religieux des phénomènes tels que la superstition, le fétichisme, l'animisme, le totémisme, le mânisme, la magie, le paganisme, etc. ». ³⁰³

Pour lui, précise Hubert Mono Ndjana, on retrouve déjà des traces de reconnaissance de l'existence de la Transcendance en Afrique bien avant l'arrivée des religions

³⁰² *Ibidem*, p. 359.

³⁰³ *Ibidem*, p. 360.

dites révélées.³⁰⁴ Il propose qu'on demeure cohérent non seulement en reconnaissant, mais aussi en admettant l'impact de cette reconnaissance sur le plan sociétal et religieux.

3.3. Bilolo Mubabinge

Hubert Mono Ndjana signale que ce penseur congolais soutient que la réflexion sur l'Absolu, telle qu'elle chemine de nos jours, trouve son fondement dans les cultures de l'Égypte pharaonique et Bantu.³⁰⁵ Pour ce philosophe, le christianisme dans sa configuration contemporaine est un produit des méditations et de l'enseignement de l'Égypte antique. Et Hubert Mono Ndjana le signifie de façon claire quand il affirme que « la pensée de Mubabinge Bilolo se revendique en effet de deux axes comme sous-bassement : le christianisme et la métaphysique pharaonique dont l'un est le dérivé de l'autre ».³⁰⁶ Hubert Mono Ndjana souligne que cette conception ne fait pas l'unanimité.

Après toutes ces affirmations sur la réflexion sur l'Absolu peut-on affirmer que l'espace négro-africain était foncièrement religieux ?

³⁰⁴ On trouve cette attitude encouragée dans plusieurs documents du magistère de l'Église Catholique. L'on pourra s'enquérir ici de l'apport considérable de deux écrits : CONCILE VATICAN II, Déclaration *Nostra Aetate. Sur l'Église et les religions non chrétiennes*, n° 2 et JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique Post Synodale *Ecclesia in Africa. Sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995, n° 42.

³⁰⁵ Cfr H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 360

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 361.

3.4. De la religiosité du négro-africain

Hubert Mono Ndjana tient à préciser qu'il y a eu des traces d'athéisme dans l'Afrique traditionnelle. La religiosité n'était pas l'apanage de tout le monde. Et ceux qui professaient des thèses athéistes organisaient leur argumentaire autour des épopées dans lesquelles les héros étaient des personnes qui ont su compter sur eux-mêmes, sur leur intelligence, leur perfection morale et qui se sont défendus seuls sans intervention d'une quelconque entité surnaturelle. Ainsi, « il devient faux en effet de dire que le Négro-africain est essentiellement religieux, et que sa croyance en Dieu est quasi naturelle ».³⁰⁷

Comme il convient de le remarquer, à côté de la méditation métaphysique sur l'Absolu, il y a une certaine pensée athéiste qui, sous prétexte de rendre l'homme plus responsable, a fait et continue à faire florès.

Parlant de l'Afrique sub-saharienne actuelle, Hubert Mono Ndjana souligne qu'elle fait face à une croissance exponentielle du nombre d'écoles philosophiques et des sectes mystiques qui, aux côtés des grandes religions, donnent aussi un enseignement sur l'Être Transcendant. En réalité, « chacune professe la doctrine de la tolérance et de la paix mais ne s'empêche de brancher des flèches tant à ses rivales qu'aux grandes religions conventionnelles. Chacune prétend détenir la compréhension la plus véridique des écritures saintes ».³⁰⁸ Ces écoles philosophiques et sectes mystiques recrutent dans toutes les couches de la société et promettent mondes et merveilles au point que même les clairvoyants succombent parfois à la tentation. Sans

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 363.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 365.

condamner qui que ce soit, Hubert Mono Ndjana estime que tous ces mouvements religieux présents actuellement sur le sol négro-africain ne visent qu'un seul objectif, celui de recoloniser autrement le noir. Il tient pour cela qu' « un fait est important à noter : les grands maîtres de cette nouvelle spiritualité, même si certains se réfèrent aux lointaines sources égyptiennes comme base doctrinales, sont tous basés en Occident, (...). Comment ne pas y voir une réelle colonisation spirituelle comme substitut à la colonisation politique ruinée par la forclusion de l'histoire ? Le résultat est le même en tout cas : le contrôle des consciences ». ³⁰⁹ Et cette colonisation semble la plus sévère parce qu'elle est toujours accompagnée de la peur des représailles même surnaturelles en cas de trahison ou de défection. Dans tout état de cause, « la logique de la domination joue ici à fond, en effet, et très souvent à l'insu des adeptes qui s'en font objectivement des complices inconscients ». ³¹⁰

Que dire de la méditation négro-africaine sur l'être ?

4. La problématique de la réflexion sur l'être

Hubert Mono Ndjana estime qu'il y a une vraie question qui subsiste, celle de savoir si et comment les négro-africains se sont interrogés et ont répondu à la question de l'être. Il s'agit de traiter de l'existant réel sous son immatérialité. Hubert Mono Ndjana précise que l'ontologie égale la métaphysique. Celle-ci a plusieurs branches et à chaque fois elle table sur la « nature, les causes

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 366.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 366.

et les propriétés »³¹¹ de l'existant réel. Ainsi, « l'être est ce qui fait que l'étant soit ». ³¹²

Contrairement aux catégories de l'être proposées par Aristote, Alexis Kagame enseigne que si « vous parcourez toutes les classes, (...) les termes choisis doivent aboutir à la *notion unificatrice ultime*. Et vous constatez, (...), que les notions unificatrices ultimes sont fermement quatre, et que ces quatre renferment tout ce qu'il est possible de concevoir et d'exprimer. Or les quatre se coiffent de la racine NTU qui, étant le *genre suprême* étale, est une entité *logique transcendantale* (...) dont la notion s'applique, d'une manière *analogue* (non univoque) aussi bien aux essences qu'aux existants ». ³¹³

Ceci revient à dire que le ntu est, dans la mentalité négro-africaine, tout ce que l'esprit humain peut se représenter et dire. Le ntu s'applique à tout et se dévoile de façon analogique par rapport à l'existant réel.

Tout en appréciant à juste titre la « ntologie » d'Alexis Kagame, Hubert Mono Ndjana signale qu'il serait aberrant de la concevoir et de la comparer à la métaphysique développée par les Grecs parce que dans les deux milieux les problèmes ne se sont pas posés de la même manière. En effet, « le cercle culturel de la scolastique médiévale, de même que celui de la scolastique africaine, sont très éloignés, dans l'espace et dans le temps, du cercle culturel des débuts de l'ontologie, si bien que le contexte qui oblige les Grecs à créer la philosophie est différent du contexte qui

³¹¹ *Ibidem*, p. 367.

³¹² P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009, p. 9.

³¹³ A. KAGAME cite par H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 367. Souligné par l'auteur.

entoure les moines du Moyen-âge ou les philosophes africains du milieu du XX^e siècle (...). Chacun doit tout simplement être attentif à son contexte ».³¹⁴

Ainsi, pour lui, cette « ntulogie » marque « les tout premiers balbutiements de la philosophie. L'ontologie bantu, telle que développée par A. Kagame, laisse l'impression d'un mimétisme caricatural »³¹⁵ alors même que « le problème de l'être que les Grecs se sont posé correspondait à leur situation de déshérités spirituels, d'orphelins qui assistaient à la disparition des dieux dont dépendaient leur univers. L'être, en tant que support non divin de la réalité, constitue donc un substitut ».³¹⁶

Hubert Mono Ndjana ne déclare pas *persona non grata* tout philosophe qui s'investirait à cogiter sur l'être à la manière grecque. Il estime que le problème de l'être s'est posé dans un cadre bien défini et à un moment précis de l'histoire d'un peuple bien connu. Mais face aux problèmes actuels, on peut toujours y puiser des éléments capables de guider les sociétés contemporaines où qu'elles se trouvent.

5. Pour une métaphysique sociale

Pour définir ce qui doit être conçu comme une sorte d'applicabilité de la métaphysique relationnelle en société, Hubert Mono Ndjana recourt à trois termes bien connus et dérivés des langues négro-africaines : la bisoïté, l'ubuntu et l'ujamaa. Le substantif bisoïté vient du terme lingala biso qui signifie nous. L'ubuntu provient du zulu et mise plus sur l'humanité de l'homme comme expression du lien unissant

³¹⁴ H. MONO Ndjana, *Op. Cit.*, p. 369.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 368.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 369.

tous les humains. On vit en sachant qu'on constitue, avec les autres, l'humanité. Quant à l'ujamaa, il est une forme de socialisme africain traitant la société comme une famille.

A en croire Hubert Mono Ndjana, ceci représente l'âme de la vie négro-africaine. Bien qu'affirmant la liberté individuelle, cette réalité constitue la « commune vision du monde ». ³¹⁷ Le négro-africain sait qu'il y a, dans la vie, « une responsabilité collective dans l'acte posé par un individu. Si l'acte est illicite et pénalement répréhensible, ou s'il est correct et induit des récompenses méritées, c'est l'auteur qui en pâtit dans sa chair, ou qui en tire les avantages correspondants. Mais la collectivité participe de cette peine ou de cette joie, au lieu de rester totalement indifférent comme si de rien n'était. En cas de décès, la collectivité se sent quantitativement et qualitativement affectée, de la même façon qu'elle éprouve un sentiment de renforcement en cas de naissance ». ³¹⁸ Tout se passe dans des réseaux de relations. Cette vision du monde et de la vie en société demeure totalement aux antipodes du prêche individualiste enseigné sous d'autres cieux.

L'Ubuntu insiste sur le fait que l'existant réel individuel ne peut devenir quelque chose que parce qu'il est en face et (ensemble) avec d'autres existants réels. Cela étant, **Umuntu ngumuntu ngabantu** signifie « je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous » ³¹⁹. Autrement dit, on montre « la manière d'être en relation, qui est fondamentale. Cette cohésion métaphysique ne dépend pas du bon vouloir des uns et des autres. Il s'agit d'une structure

³¹⁷ *Ibidem*, p. 370.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 371.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 371

pré-existante et inconsciente dans la laquelle (sic) se trouvent intégrés les êtres humains qui ne font que l'incarner ». ³²⁰Comme on peut le voir, il y a un lien métaphysique qui fait que les humains peuvent, par leur conformité ou par leur non-conformité à cette loi, vivre dans le meilleur ou le pire des mondes possibles.

Que dire alors de cette grande réflexion métaphysique du philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana ?

6. Discussion et Contribution

A ce niveau précis, et reconnaissant que l'œuvre d'Hubert Mono Ndjana est très fouillée, très documentée et touche presque à toutes les dimensions de la métaphysique et étant donné que la philosophie est un domaine habité par des prises de position, nous trouvons opportun de dire quelques mots sur certains points soit pour les appuyer davantage soit alors pour indiquer que notre soif n'a pas été totalement étanchée.

³²⁰ *Ibidem*, p. 371. A ce même sujet, le Philosophe congolais Joseph Mabika Nkata a raison d'affirmer qu'en métaphysique africaine, l'univers est vu comme une cosmossémie, une témique. Pour lui, en effet, « l'univers comme cosmossémie est l'ensemble de relations inextricables constituant les unes par rapport aux autres une totalité de sens ». J. MABIKA Nkata, *La mystification fondamentale. Merut ne maât. Aux sources négrides de la philosophie*, Lubumbashi, Presses Universitaires de Lubumbashi, 2002, p. 139. Aussi, abordant la réalité sous un autre angle, celui de la médecine, Jean Bernard estime qu'il y a, dans la nature, quelque chose qui lie tous les êtres. Il en arrive à conclure que « la matière et ses lois ne diffèrent pas dans les corps vivants et dans les corps bruts. Il n'y a au monde qu'une seule mécanique, qu'une seule physique, qu'une seule chimie communes à tous les êtres de la nature ». J. BERNARD, *L'espérance ou le nouvel état de la médecine*, Paris, Buchet/Chatel, 1978, p. 10.

Disons, de prime abord, qu'Hubert Mono Ndjana est fils de son temps et de son milieu. Pour ce faire, il a raison d'insérer la réflexion métaphysique négro-africaine dans son grand corpus sur la présentation de la philosophie de cette contrée de la planète. En le faisant avec tant de perspicacité, il assume sa responsabilité d'homme et d'intellectuel face à la Transcendance, à l'homme et à la nature. En effet, l'homme négro-africain, comme tout homme, doit lui-même dire au monde sa *weltanschauung*, sa vision du monde. Il est le seul à être attiré pour bien l'exprimer que n'importe quel autre représentant si intelligent et fidèle à la traduction soit-il. Et d'ailleurs, la traduction est souvent, malheureusement, une trahison, dit-on.

Sa critique du « zamanisme » de John Mbiti vaut son pesant d'or. En effet, en opposant les sociétés occidentales (ayant une conception progressiste, ascensionnelle du temps) à celles négro-africaines (recroquevillées sur le passé ancestral), John Mbiti oublie un détail de taille. Il est à la solde d'un enseignement idéologique. On voit bien qu'à ce sujet, il a de la peine à se débarrasser de ses maîtres pour qui l'Afrique est cette partie du monde habitée par des nègres qui ont « une force physique extrême et la plus grande sensibilité accompagnée d' [un caractère] débonnaire, mais aussi d'une cruauté inouïe, inconcevable (...) elle n'est pas encore entrée dans l'histoire, elle a pour toute connexion avec celle-ci le fait que ses habitants furent un temps, plus misérables, utilisés comme des esclaves ». ³²¹ Sans se

³²¹ L. MPALA Mbabula, *Hegel et Marx face au sens de l'histoire. Regard critique sur la philosophie de l'histoire*. Préface du Pr Tom Rockmore et postface du Pr Emmanuel Banywesize, Lubumbashi, Ed. Mpala 2011, p. 27. Ils sont légion ceux qui, de nos jours encore continuent, malheureusement, à tenir des pareils propos et notre mémoire est encore

prononcer à haute voix, John Mbiti s'inscrit dans cette voie.

Nous devons souligner que pareille discours est, à ce jour, dépassé et relèverait tout simplement d'un souci de pérennisation d'une idéologie. Ceci prouve que John Mbiti a de la peine à se défaire des positions d'une certaine vision du négro-africain et ainsi, il approche la conception du temps du noir africain avec un certain schème étranger. A ce sujet, la leçon que nous donne Ch. Eberhard est sans appel. Pour lui, en effet, « nous avons tendance à vouloir comprendre les situations qui se présentent à nous et à trouver des solutions aux problèmes qu'ils posent à travers nos cadres mentaux déjà établis. Comme ils ont fait leur preuve par le passé, nous sommes convaincus qu'ils seront à la hauteur du futur. Mais est-ce nécessairement le cas ? ».³²² En voulant à tout prix approcher la notion du temps chez les négro-africains avec des lunettes autres que celles du concerné, John Mbiti se refuse d'admettre que « toutes les cultures, tous les êtres humains, non seulement ne donnent pas des réponses différentes aux mêmes questions fondamentalement différentes et ceci dans des langues et visions du monde où la traduction d'un univers de sens dans un autre est loin d'aller de soi et relève plutôt d'une sensibilisation réciproque à des fenêtres différentes sur la

fraîche pour nous rappeler que l'Ancien Président Français Nicolas Sarkozy avait, du haut de l'hémicycle des deux chambres du parlement congolais réunies en Congrès au Palais du peuple de Kinshasa, tenu presque le même langage un certain 26 mars 2009 en affirmant que « l'Afrique n'est pas encore suffisamment entrée dans l'histoire ». Nicolas Sarkozy à Kinshasa [en ligne] [http// : www.liberation.fr_planete.org](http://www.liberation.fr_planete.org) (page consultée le 22/04/2017).

³²² Ch. EBERHARD, « Le courage des alternatives. Explorations », dans Ch. EBERHARD (Dir.), *Le courage des alternatives*, Paris, Karthala, 2012, p. 8.

vie. Encore faut-il reconnaître la pluralité des fenêtres et le fait que l'on ne peut vraiment voir qu'en regardant par l'une de ces fenêtres ».³²³

John Mbiti n'a pas eu le courage de se désolidariser de cette considération idéologique. La fenêtre à travers laquelle ce philosophe a contemplé la notion négro-africaine du temps n'est pas la seule. D'autres fenêtres sont possibles. Mais pour les utiliser il faut du courage car « plaider pour la recherche d'alternatives réclame un courage. Il faut oser rompre avec les cadres d'analyses établis, alors qu'il est très tentant, (...), de suivre le courant et de répéter le credo ».³²⁴

Aussi, nous trouvons qu'au lieu de prétendre que le négro-africain ne fait que regarder et compter sur le passé, nous devons admettre aujourd'hui que, comme chez d'autres peuples, le temps du négro-africain s'insère dans une marche de l'histoire évoluant en spirale. Car en dépit des avancées plausibles, on est aussi en droit d'avouer que ces moments de gloire, de grandeur s'accompagnent parfois des zones d'ombre qui laissent perplexe et qui poussent à se demander s'il mérite de continuer à admettre que l'humanité avance. C'est comme qui dirait que chaque fois qu'il y a une montée en puissance, la chute n'est pas écartée et chaque fois qu'il y a chute, l'humanité se relève toujours et vise le plus haut possible. Et la façon dont l'histoire évolue ne peut jamais être maîtrisée totalement. Louis Mpala Mbabula a raison quand il soutient que le sens de l'histoire est fait d'une lutte. Pour lui en effet, « cette lutte (...) pointe

³²³ *Ibidem*, p. 10-11.

³²⁴ B. MALLARD, « Pourquoi envisager des alternatives ? Une réflexion sur la pauvreté et le progrès social », dans Ch. EBERHARD (dir.), *Le courage des alternatives*, Paris, Karthala, 2012, p. 97.

déjà le sens de l'histoire. A travers les actions posées pour la lutte de reconnaissance, il y a une orientation "vers" un autre "*modus vivendi et operandi*" qui se dessine. Ces actions sont un "aller vers". Spiralement, elles font monter l'humanité d'un point à un autre (...). Autrement dit, nous sommes en train de découvrir le sens de notre histoire dans les actions menées dans la lutte (...). Ces actions sont posées au sein de l'histoire, (...). Cela étant, on ne peut se passer du sens de l'histoire. C'est ce sens qui détermine absolument les actions. Celles-ci sont créatrices, mais pas n'importe comment, pas de n'importe quoi et pas sans contexte. Il ne s'agit pas de fin de l'histoire, mais d'un devenir inconnu. Nous affirmons devenir inconnu parce que l'histoire défie toute prédiction. Son devenir est aléatoire, son aventure a toujours été, sans qu'on le sache, et maintenant on devrait le savoir, une aventure inconnue ».³²⁵

Quant à la conception négro-africaine de l'Absolu qu'il nous propose, Hubert Mono Ndjana fait bien de ne pas gaspiller les énergies dans des développements des conceptions ou des systèmes qui n'ont aucun impact sur le quotidien. Il s'engage sur la voie d'une théologie qui transforme nos sociétés et féconde leur développement. C'est cela la grande perspective de la théologie négro-africaine contemporaine. Plusieurs penseurs estiment qu'il n'est pas, aujourd'hui, possible de théologiser tout simplement en considérant le seul bien des âmes, il est impérieux de tenir absolument compte du bien-être du corps et partant du vécu

³²⁵ L. MPALA Mbabula, *Pour une nouvelle narration du monde. Essai d'une philosophie de l'histoire*. Préface de Tom Rockmore, Paris, Edilivre, 2016, p. 220.

réel du peuple auquel on s'adresse.³²⁶ En effet, « Il est ici question de considérer les réels problèmes des hommes là où ils vivent ». ³²⁷ Et Schillebeeckx renforce cette idée en insistant sur le fait que le salut divin doit s'opérer dans ce monde-ci. Il soutient qu'il n'y a pas de salut hors du monde.³²⁸ Il est alors clair que la réflexion négro-africaine sur l'Absolu, si métaphysique soit-elle, doit avoir des incidences, des implications ou mieux des répercussions sur la transformation des sociétés humaines afin que l'homme contemporain vive dans un monde meilleur possible. On concevrait très mal une réflexion pour rien.

Aussi, parlant de la relation corps-âme, Hubert Mono Ndjana recourt à Antoine-Guillaume Amo et à ses commentateurs Paulin Hountondji et Christopher S. Nwodo. Et pour un débat qui se réalise dans un contexte bien déterminé, il arrive à des conclusions très intéressantes sur le rapport corps-âme, sur la finitude humaine, sur l'éthique ou la morale, ...

Affirmons cependant que ce débat est aussi vieux que

³²⁶ Cfr A. RAMAZANI Bishwende, *Eglise-Famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 25.

³²⁷ I. KABULO Mwaba, « La communion ecclésiale face à la culture africaine », dans O. NKULU Kabamba et L. MPALA Mbabula (dir.), *Stefano Kaoze : la sagesse bantu et l'identité négro-africaine. Mélanges offerts à l'Abbé Stefano Kaoze à l'occasion du centième anniversaire de son ordination sacerdotale*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 213.

³²⁸ Cfr E. SCHILLEBEECHX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 32. On retrouve les mêmes considérations chez plusieurs auteurs. On pourra notamment lire J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 68, Y. CONGAR, *Situation et tâches de la théologie (Cogitatio Fidei, 27)*, Paris, Cerf, 1967, p. 72 et W. KASPER, *La théologie et l'Eglise (Cogitatio Fidei, 158)*, Paris, Cerf, 1990, p. 22-23.

l'histoire de la pensée. Nous le trouvons déjà systématisé dans la Grèce antique, chez Platon notamment. Toutes les périodes de l'histoire humaine s'y sont penchées. Et à tout moment, chaque conception anthropologique débouche toujours et nécessairement sur une conception éthique et ou morale.

A notre humble avis, nous pensons que dans sa façon de se présenter à la Transcendance, à lui-même et à autrui, l'homme y va toujours comme un être fait de chair et d'esprit. Tout son agir au monde s'effectue toujours dans un processus qui prend en compte les multiples interventions des sentiments en harmonie avec les motivations rationnelles. En effet, il s'agit d'affirmer ici que l'acte humain est celui dans lequel s'opère la pleine intégration de ce qu'il y a de meilleur dans toutes les composantes de toute la structure humaine.

Par son corps et son esprit, l'homme est un être d'une nature rare et exceptionnelle. Il se distingue des purs esprits par sa corporéité et de la simple animalité par son esprit. Il y a lieu d'affirmer ici que l'homme, même vu en tant que corps demeure toujours porteur de son esprit même dans le cas le plus banal de son existence. Antonio Rosmini le souligne en stipulant que « l'homme est un sujet animal intellectuel et volontaire ».³²⁹ En parlant de l'homme comme un sujet animal intellectuel et volontaire, Antonio Rosmini souligne le fait que dans tout son agir, l'homme y va toujours en tant que constitué de corps et d'esprit. Plus loin, il affirmera même que « l'homme est un animal multiple ».³³⁰ C'est dire que pour lui, l'homme n'est pas

³²⁹ A. ROSMINI, *Anthropologie morale*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 68.

³³⁰ *Ibidem*, p. 222.

seulement un animal au même titre que la bête. Il est plus que cela. Il a un esprit qui engage son agir toujours dans la logique du perfectionnement de son destin. C'est fort de cette expérience ambivalente de l'homme que Blaise Pascal finit par comprendre qu'effectivement l'« homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête ».³³¹ Ainsi, pour Blaise Pascal, l'homme doit se reconnaître fini, contingent et faillible. Il n'est ni pure corporéité ni pure spiritualité mais l'union parfaite des deux dimensions.

Il sied alors d'admettre que l'homme porte toujours et partout sa double nature. C'est dans cette perspective qu'Emmanuel Mounier affirme que « j'existe subjectivement, j'existe corporellement sont une seule et même expérience. Je ne peux pas penser sans être et être sans mon corps ; je suis composé par lui à moi-même, au monde, à autrui ».³³² Et Jacques Maritain le souligne en affirmant que « nous sommes obligés d'entrer dans l'univers des valeurs absolues parce que nous avons à faire au comportement d'êtres doués de raison ».³³³

C'est précisément à ce niveau qu'il est plus aisé de dire qu'il revient à l'homme de prendre en main ses responsabilités sociales et éthiques, et qu'on peut à juste titre affirmer qu'il est cet être qui échappe au principe du déterminisme et à celui de fatalisme. En tant qu'être spirituel, il est capable de choisir, de faire ce qu'il veut tout en renonçant catégoriquement à tout ce qui lui déplaît.

³³¹ B. PASCAL, *Les pensées*, Paris, PUF, 1972, p. 348.

³³² E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1969, p. 28.

³³³ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1950, p. 19.

Emmanuel Kant le présente comme un être qui demeure créateur de son propre être.³³⁴ Et les existentialistes le présenteront toujours comme *un pour soi, un projet*. L'on comprend alors que c'est par sa dimension spirituelle que l'homme n'est pas un simple animal. Il est toujours cet animal ayant un esprit, cet être composé de corps et d'esprit toujours et partout.

Que conclure ?

Conclusion

Disons, tout compte fait, que notre travail a consisté, dans l'ensemble, à réfléchir sur la problématique de la métaphysique négro-africaine telle que proposée par le Philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana.

Pour ce faire, nous n'avons pas trouvé opportun de nous insérer dans le débat traditionnel portant sur l'existence ou la non-existence d'une réflexion métaphysique négro-africaine étant donné que nous considérons que même sans la qualifier de métaphysique, une réflexion sur ce qui est au fondement de toute chose est présente en Afrique sub-saharienne depuis que l'homme y séjourne.

Notre démarche a été essentiellement de parler de la métaphysique en montrant comment certains penseurs négro-africains ont systématisé certaines conceptions de la réalité qui, au demeurant, n'ont rien à envier à ce qui, sous d'autres cieux, a été appelé métaphysique ou ontologie. Pour les raisons de la cause, nous sommes parti de la question de dualité corps-esprit pour aboutir à la

³³⁴ E. KANT, *La philosophie, les encyclopédies du savoir moderne*, Paris, CEPI, 1977, p. 333.

conception relationnelle de la réalité sociale en passant tour à tour par les notions de la conception du temps, de la Transcendance et de l'être en tant que NTU.

Il convient alors de retenir que la réflexion négro-africaine sur ce qui fonde la totalité du réel n'est pas une activité faite pour le simple plaisir. C'est plutôt une méditation qui doit déboucher sur un engagement pour l'avènement d'un monde meilleur où en sachant que tous les existants sont en relation et que c'est ensemble qu'on fait sens, l'homme puisse traiter tout l'univers dont il fait partie avec plus d'humanité et de rationalité. De la sorte, la métaphysique négro-africaine n'est pas que théorique mais aussi pratique. Elle est applicable dans la réalité quotidienne.

Bibliographie

- AUBENQUE, P., *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009.
- BERNARD, J., *L'espérance ou le nouvel état de la médecine*, Paris, Buchet/Châtel, 1978.
- COMPTE Sponville, A., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Albin Michel, 1998.
- CONCILE VATICAN II, Les seize documents conciliaires. Texte intégral, Paris/Montréal, Fides, 1997.
- CONGAR, Y., *Situation et tâches de la théologie* (Cogitatio Fidei, 27), Paris, Cerf, 1967.
- *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, 2008.
- EBERHARD, Ch., « Le courage des alternatives. Explorations », dans EBERHARD, Ch. (dir.), *Le courage des alternatives*, Paris, Karthala, 2012, p. 5-24.
- ELA, J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- FOULQUIE, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962.
- JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique Post Synodale *Ecclesia in Africa*.
Sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

- KABULO Mwaba, I., « La communion ecclésiale face à la culture africaine », dans NKULU Kabamba, O. et MPALA Mbabula, L. (dir.), *Stefano Kaoze : la sagesse bantu et l'identité négro-africaine. Mélanges offerts à l'Abbé Stefano Kaoze à l'occasion du centième anniversaire de son ordination sacerdotale*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 209-231.
- KANT, E., *La philosophie, les encyclopédies du savoir moderne*, Paris, CEPI, 1977.
- KASPER, W., *La théologie et l'Eglise (Cogitatio Fidei, 158)*, Paris, Cerf, 1990.
- MABIKA Nkata, J., *La mystification fondamentale. Merut ne maât. Aux sources négrides de la philosophie*, Lubumbashi, Presses Universitaires de Lubumbashi, 2002.
- MALLARD, B., « Pourquoi envisager des alternatives ? Une réflexion sur la pauvreté et le progrès social », dans EBERHARD, Ch. (dir.), *Le courage des alternatives*, Paris, Karthala, 2012, p. 83-102.
- MARITAIN, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Téqui, 1950.
- MONO Ndjana, H., *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1969.
- MPALA Mbabula, L., *-Hegel et Marx face au sens de l'histoire. Regard critique sur la philosophie de l'histoire*. Préface du Pr Tom Rockmore et postface du Pr Emmanuel Banywesize, Lubumbashi, Ed. Mpala 2011.
 - - *Pour une nouvelle narration du monde. Essai d'une philosophie de l'histoire*. Préface de Tom Rockmore, Paris, Edilivre, 2016.
- « Nicolas Sarkozy à Kinshasa » [en ligne]

[http// : www.liberation.fr_planete.org](http://www.liberation.fr_planete.org) (page consultée le 22/04/2017).

- PASCAL, B., *Les pensées*, Paris, PUF, 1972.
- RAMAZANI Bishwende, A., *Eglise-Famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- ROSMINI, A., *Anthropologie morale*, Paris, Beauchesne, 1973.
- SCHILLEBEECHX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.

Les contraintes de la femme muntoue face aux valeurs de la postmodernité

Flavie KISHIKO Banza

INTRODUCTION

Hubert Mono Ndjana, dans son livre *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*³³⁵, de la page 236 à la page 242, parle de *La problématique du genre avec les femmes elles-mêmes*. Il cite certains auteurs dont Henri Ngoa, Barnabé Bilongo, Dika Nya Banambile, Alice Simone Ngah Ateba³³⁶.

Son texte nous pousse à parler de l'émancipation de la femme muntoue. Ainsi nous pensons contribuer à sa pensée.

L'émancipation de la femme demeure une religion universelle durant la postmodernité. Aucune communauté humaine ou Etat ne se sent épargné, chacun étant secoué par le courant d'égalité paritaire intersexuelle. Grâce à

³³⁵ Cf. H. MONO Ndjana, *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016.

³³⁶ Cf. *Ibidem*, p.237-239.

l'information et à la communication technoscientifiquement garanties, les femmes sont conscientisées quotidiennement, et ce, des milieux urbains aux villages, comme la télévision demeure aujourd'hui le luxe des villageois. En plus, le téléphone portable et l'Internet facilitent l'information de partout dans le monde.

Partant de ces acquis, la femme africaine muntuou est elle aussi concernée : bourgeoise ou villageoise, elle est sommée à l'émancipation féminine. Et pourtant, partout au monde, « la société est organisée sur la base de la tradition et de la coutume continuellement modifiées par les lois³³⁷ ». En ce sens, la société africaine a une base traditionnelle. Délos réitère que « la civilisation s'attache au domaine de l'utile ; elle est toujours un triomphe de l'esprit, une manifestation de son pouvoir créateur³³⁸ ». En Afrique bantoue, ce sont les femmes mères qui sont adorées car étant utiles pour la communauté et dans la société.

Dans cette perspective, il y a lieu d'entrevoir les difficultés permanentes à la femme africaine, emballée dans la course de l'émancipation féminine, quelque part considérée comme suicidaire. Simone de Beauvoir parle de l'esclavagisme de la femme dans le mariage et l'accouchement. En Afrique noire, la mère est utile lorsque l'enfant provient du mariage. Et pourtant, la plupart des femmes émancipées se réfèrent aux prescriptions beauvoiriennes : « Le culte de la germination a toujours été associé au culte des morts. Si la germination est toujours

³³⁷ K.M. PANIKKAR, *Problèmes des Etats nouveaux*, Paris, Calmann-Lévy, 1959, p.131.

³³⁸ J.-T. DELOS, *Le problème des civilisations. La Nation 1 : Sociologie de la Nation*, Montréal, Editions de l'Arbre, 1944, p.32.

associée à la mort, celle-ci l'est aussi à la fécondité³³⁹ ». Ces réalités culturelles agitent la spiritualité de la femme africaine postmoderne, contrainte à la fidélité maritale, à la procréation et à la perpétuation de sa communauté.

Notre contribution se divise en trois parties. La première présentera la femme dans la civilisation bantoue ; la seconde se penchera sur la femme muntoue. La troisième et dernière partie s'appesantira sur les contraintes de la femme muntoue face aux valeurs de la postmodernité.

1. LA FEMME DANS LA CIVILISATION BANTOUE

La postmodernité exerce sur la femme muntoue une mission à la fois émancipatrice, éducatrice et civilisatrice. « Tout à coup, il s'avère qu'elle a à faire à une humanité africaine adulte, consciente de sa sagesse et pétrie de sa propre philosophie universelle³⁴⁰ ». Ainsi la culture bantoue exerce l'éducation des noirs, hommes et femmes, dont l'effet est troublant par rapport aux valeurs postmodernes acquises. Pour les bantoues, ces valeurs émancipatrices sont occidentalisées et le développement s'avère une grande entreprise paternaliste. Cette civilisation occidentalisée est à la fois économiste et impuissante aux populations bantoues.

En 1945, Placide TEMPELS constatait que « les peuples bantous disposaient de leur propre démarche, de leur propre manière de penser et de progresser³⁴¹ ». Dès lors, les femmes africaines bantoues sont éduquées coutumièrement

³³⁹ S. De BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, T1, Paris, Gallimard, 1949, pp.198-199.

³⁴⁰ H-P. CART (dir), *Partenaires en Afrique. Quelle coopération pour quel développement ? Le rêve et la réalité*, Berne, DDC, 2002, pp 62 – 63.

³⁴¹ P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965, p.110.

et traditionnellement ; tous les parents sont de quelque façon collectivement responsable. « Le fait d'appartenir à une telle famille crée une responsabilité offensive et défensive commune du groupe³⁴² ». L'insulte ou le crime, commis par un seul membre, souillera toute la famille. En toute manifestation de sa liberté, la femme muntoue tiendra ainsi compte de ses frères, de ses sœurs, de ses parents et de la communauté bantoue. C'est de cette manière qu'apparaissent les contraintes émancipatrices de la femme muntoue postmoderne.

1.1. La dignité de la femme africaine muntoue

La femme africaine muntoue est sensée, digne et respectable, voire respectueuse. Cette dignité est une valeur suprême de laquelle découlent la liberté, la justice, l'égalité et la paix sociale. Elle constitue pour la femme muntoue le redoutable honneur qui conduit au respect de son prochain et lui fait maintenir la fidélité maritale. Il s'agit d'une éminente conscience de la tâche qui l'attend pour atteindre, par le respect de sa dignité, sa plus haute aspiration : « Son bonheur en ce monde³⁴³ ». La femme muntoue est bien heureuse en étant une mère épouse.

A cet effet, la civilisation africaine, en général, et particulièrement la civilisation bantoue, repose sur le sens du concret et non de l'abstrait³⁴⁴. Etant d'origine africaine, la

³⁴² J. Van WAELVELDE, « Signification anthropologique de la liberté bantoue. Problèmes sociaux congolais », in *Bulletin trimestriel du Centre d'étude des problèmes sociaux indigènes*, n°74, Elisabethville, CEPSE, Septembre 1966, p.20.

³⁴³ F. GLUTZ, *Pour une politique humaniste*, Lausanne, Pierre-Marcel, Favre, 1987, p.40.

³⁴⁴ Cf. T. TSHIBANGU TSHISHIKU, *Eglise et Nation. Itinéraire spirituel*

femme muntoue insiste valablement sur le sens de concret, c'est-à-dire sur un rôle utile en tout cas. Sexuellement, elle rend à son mari le service qui peut l'aider et aider le monde africain à se perpétuer. Une telle sexualité est une sexualité sociale, façonnée par la société pour ses besoins orientés vers la cohésion du groupe³⁴⁵. A ce titre, la sexualité libidineuse, régie par le principe du plaisir, n'est pas le propre de la femme « muntoue », donc une antivaleur même si elle est pratiquée clandestinement.

Dans ce contexte, le champ social bantou impose à la femme des limites sexuelles. La muntoue assume ainsi un chemin parcouru par ses ancêtres et elle-même y est déjà engagée. Elle agit et doit agir selon les règles matrimoniales de la sagesse de la société : « L'épaulé ne peut jamais être supérieure au cou »³⁴⁶, dit-on. Van Waelvelde signale que « c'est cette vérité qui vaut comme un principe dans tout le monde bantou³⁴⁷ ». Ce principe a une influence remarquable sur les membres de la famille et touche toutes les femmes bantoues.

Dans ce cas, la liberté de la muntoue s'épanouit dans un cadre communautaire qui est normatif ; elle vit en communion avec sa communauté tout en partageant la joie et le deuil, le bien-être et le sacrifice à s'imposer ; elle jouit de la protection familiale. Chez les peuples bantous, « les relations familiales sont le prototype de toutes les relations sociales³⁴⁸ ». Celles-ci sont fondées sur les valeurs morales :

d'un africain de ce temps, 2^{ème} édition, Kinshasa, Editions Universitaires africaines, 1992, p.112.

³⁴⁵ Cf. J. CAZENEUVE, *L'ethnologie*, Paris, Larousse, 1967, p.277.

³⁴⁶ Proverbe luba

³⁴⁷ J. Van WAELVELDE, *art. cit.*, p. 21.

³⁴⁸ THEUWS, *The Luba Man's*, Tervuren, s.e., 1962, p.323.

le muntou cherche une grandeur morale qui comprend la grandeur d'âme afin d'acquérir une dignité à tout point de vue et l'exercer visiblement. Voilà sa vie normale³⁴⁹. Les mots mensonge, vol, adultère, vagabondage, révolte et divorce ne correspondent pas à la dignité et à l'identité d'une femme muntoue.

1.2. Identité de la femme africaine muntoue

La femme africaine muntoue détient une identité permanente dépendant du principe fondamental de la logique traditionnelle et de l'éducation parentale. En Afrique noire bantoue, la vie humaine y suit des chemins bien jalonnés. Chaque personne a une perception claire du rôle qu'elle doit jouer ; l'enfant peut se faire une image exacte de ce que sera sa vie d'adulte ; l'éducation se fonde sur une vision de l'homme, des attitudes face au monde et à la vie, un système des valeurs jouissant en général d'un haut degré de cohérence³⁵⁰. Ainsi, l'enfant africain est, dès le bas âge, plongé dans un milieu très élargi au sein de la grande famille communautaire.

Dans la conception bantoue, les traditions et les conventions sociales sont inculquées à partir de la maison familiale. De façon concrète, la maison exprime l'extension sociale, matérielle et spirituelle de la société familiale ; c'est l'édifice qui abrite le foyer, qui assure la transmission de la vie et qui est destinée à plusieurs générations³⁵¹. Chez les bantous, l'attitude des parents vis-à-vis des enfants est

³⁴⁹ Cf. J. Van WAELVELDE, *art. cit.*, p.49.

³⁵⁰ Cf. P. ERNY, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1987, p.26.

³⁵¹ Cf. J.-T. DELOS, *op. cit.*, p.113.

codifiée ; elle est mise en forme en des nombreux proverbes, maximes et sentences afin de justifier telle ou telle autre manière de comportement. « Un même type de caractère se perpétue à l'intérieur d'une famille, d'une génération à l'autre ; les règles sociales imposent des comportements identiques à l'égard de tous les individus³⁵² ».

Dans ce contexte, les parents bantous ont une conscience aigüe, ardente et assidue de leur rôle éducatif. L'enfant s'identifie comme fils d'un tel et d'une telle, d'un tel clan ou d'un tel village. La situation de la femme bantoue s'avère ainsi délicate, quel que soit son niveau d'études ou son rang social.

Dès lors, la tradition bantoue véhicule une pensée pédagogique hautement explicite, fondant ainsi une culture de la même valeur et un nationalisme totalitaire. En effet, « c'est le propre de la nation d'être un réseau des mœurs et d'influences culturelles, une communauté, une société dotée par sa nature même, de la personnalité morale³⁵³ ». Parmi les institutions nationales bantoues, le mariage hétérosexuel est destiné à maintenir l'unité et la cohésion sociales, tout en assurant la solidité de l'édifice social.

Pratiquement, la culture bantoue est une véritable philosophie de l'éducation, grâce aux institutions à visée éducative ayant un caractère initiatique. Durant la première période jusqu'à l'adolescence, la fille évolue presque exclusivement dans la sphère maternelle ; la femme est essentiellement perçue comme donneuse de vie. « On l'appelle épouse, la mère du mari³⁵⁴ ». Le respect que la

³⁵² P. ERNY, *op. cit.*, pp 62-63.

³⁵³ J.-T. DELOS, *op. cit.*, p.167.

³⁵⁴ P. ERNY, *Op. cit.*, p.66.

société bantoue éprouve pour la femme passe donc par le mariage.

Dès lors, l'identité de la femme muntoue est soumise à des modèles fermes : femme mariée, fidèle à son mari, mère des enfants, femme nourricière et ménagère, liée aux souffrances des champs et assurant la substance de toute la famille. « L'éducation coutumière est donnée dans la perspective d'une société qui reste, à peu de choses près, ce qu'elle est et a toujours été, en fonction des buts définis³⁵⁵ ». Le passé demeure ainsi le guide sûr pour le présent et l'avenir des femmes bantoues. Les vues sont ainsi rétrospectives et c'est en arrière que ces femmes africaines trouvent leurs modèles adéquats auxquels elles doivent se conformer. Les étapes à parcourir s'avèrent ainsi identiques pour toutes et elles sont nettement marquées.

2. FEMME MUNTOUE ET LA MODE POSTMODERNE

La femme muntoue a sa manière d'agir, de vivre, de penser et de s'habiller qui est liée à une époque et un milieu déterminés. Pour elle, le corps est le point de départ de sa culture voire de son adhésion à une mode quelconque. « En métaphysique, le terme mode désigne toute détermination ou affectation d'un sujet. En esthétique, il renvoie à la partie mobile et capricieuse des mœurs³⁵⁶ ». Il signifie « la manière dont on la dit bonne si elle est en accord avec le goût³⁵⁷ ». Ainsi pour la femme muntoue, la mode est dite mauvaise

³⁵⁵ *Ibidem*, p.26.

³⁵⁶ F. MPUKU LAKU, « Corps et vêtements. Identité africaine à l'épreuve de la mode occidentale mercenaire » in *Revue philosophique de Kinshasa* Vol XVIII, n° 33 – 34, Kinshasa, FCK, 2005, p.47.

³⁵⁷ A. JACOBS (éd.), *L'encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p.1645.

dès qu'elle est fantaisiste, humiliante, désopilante et déshonorante voire déshumanisante et déshumanisée.

2.1. La Mode dans la Postmodernité

Fondamentalement, la postmodernité repose sur la diversité culturelle ; cette dernière est généralement conçue comme culturelle et symbolique. « Sous cette forme, elle ne fait d'ailleurs que renouer avec l'état traditionnel de l'humanité qui a toujours été divisé en une multiplicité de cultures³⁵⁸ ». Ainsi, la culture bantoue n'a guère été en communication avec les autres cultures du monde, sauf à partir de la traite négrière qui a attiré la colonisation en Afrique. Paul Borel reconnaît que « la colonisation est civilisatrice. Le colonisateur apporte une information auprès de laquelle les connaissances traditionnelles ou même magiques se révèlent caduques et dépassées³⁵⁹ ». Voilà qui est le plus grave pour la civilisation bantoue et encore plus grave pour la personnalité de la femme.

En fait, la civilisation bantoue connaît des aménagements à partir de la colonisation. C'est bien pourquoi la mode construite autour de la femme colonisée est non désirée par elle, parce que « le trait le plus regrettable de la colonisation, c'est la domination culturelle³⁶⁰ ». Depuis l'authenticité zaïroise, la femme muntoue n'a jamais souhaité protéger sa culture menacée par la civilisation occidentale. Sans se protéger elle-même, elle est tombée

³⁵⁸ G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^{ème} édition, De Boeck Université, 2002, p.531.

³⁵⁹ P. BOREL, *Les trois révolutions du développement*, Paris, Ouvrières, 1968, p.280.

³⁶⁰ *Ibidem*, p.281.

dans le « copisme » et le mimétisme, la coquetterie et la séduction, la publicité et l'exhibitionnisme. Toutes ces valeurs sont encouragées par le primat du principe d'autonomie qui est cher à la postmodernité.

En effet, « le principe d'autonomie demande que chacun promeuve, en soi et en l'autre l'autonomie personnelle³⁶¹ ». Promouvoir l'autonomie de la femme africaine muntuou serait ainsi un principe de bienfaisance favorisant les conditions de son épanouissement. L'émancipation de la femme concerne toute l'humanité et tient compte de cet épanouissement féminin. Sinon, l'autonomie de la femme ne prévaut légitimement que dans un monde où règnent l'égalité et la justice. Termes qui sont purement occidentalisés. Chez les bantous, le terme esclave n'est jamais courant même si la femme est acquise suite à une dot, celle-ci étant d'ailleurs symbolique et non signe visible du trafic de la femme³⁶², même si elle s'avère actuellement grave dans les centres urbains. Le fait que l'officier de l'état civil exige le versement de la dot avant le mariage est un phénomène né avec la bureaucratie colonisatrice.

En outre, l'épanouissement éthique de la postmodernité mise sur l'idéal de la modernité dont le vecteur est l'amélioration des conditions de vie humaine des personnes vulnérables. La vulnérabilité de la femme et sa domination par l'homme ne peuvent influencer la spiritualité d'une femme traditionnellement bantoue. Assise dans la mondialisation, l'émancipation de la femme n'est autre que ce que Teilhard de Chardin appelle « le

³⁶¹ G. HOTTOIS, *op. cit.*, p.531.

³⁶² H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.237.

phénomène humain », avec l'humanité considérée comme « objet d'une foi souvent naïve qui continue à agir avec la même force de séduction aussi bien sur l'âme de masses actuelles que sur le cerveau de l'intelligentsia³⁶³ ». Toutes les femmes du monde consomment les modes postmodernes. Chez les bantous, la femme ne peut échapper à un tel culte et à une telle hantise, même si elle les ridiculise.

2.2. Attitudes de la femme muntoue face à la mode postmoderne

En Afrique noire, particulièrement chez les bantous, les femmes sont conservatrices des mœurs et des coutumes ancestrales. Cependant, Ki-Zerbo relève que « les usages sociaux africains semblent parfois ne pas favoriser la femme ; celle-ci n'a pas de personnalité juridique ; elle est comprise dans le patrimoine du mari³⁶⁴ ». En effet, le mariage bantou est avant tout une affaire sociale et non personnelle, voire non contractuelle comme l'est aujourd'hui le mariage européen.

En tout cas, ce qui frappe chez les Bantous, c'est qu'il y a encore des femmes qui demeurent en marge. Malgré la modernité elles prennent leurs repas à part, et pas avec les hommes, alors que ce sont elles qui s'occupent de la préparation. « D'ailleurs, la société nègre réserve à la femme une place de choix à tous les stades d'organisation. Pour les ensembles politiques plus importants, les récits font souvent état de l'intervention d'une femme dans l'histoire des

³⁶³ P. THEILLARD de CHARDIN, *Le phénomène humain. Œuvres I*, Paris, Editions du Seuil, 1955, pp. 272-273.

³⁶⁴ J. KI-ZERBO, *Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1968, pp.50-53.

peuples³⁶⁵ ». Sinon, C'est l'accouchement qui constitue sa grande promotion sociale. Désormais, elle appelle son époux mon mari et elle occupera une place considérée dans la communauté bantoue.

Et pourtant, l'accouchement est devenu un facteur d'universalisation et d'émancipation de la femme postmoderne. Intellectuelle avertie et agitée, la femme muntoue opte pour le planning familial, grâce à l'évolution technoscientifique et médicinale. Cet aspect découle directement de l'autonomie, mais Gilbert Hottois souligne que « la liberté des humains ne revient pas à estimer qu'il leur est loisible de faire n'importe quoi³⁶⁶ ». La femme muntoue est capable ainsi d'éviter les avortements volontaires et provoqués, voire de limiter les naissances.

Dans ce contexte, l'autonomie de la femme africaine est encore relative chez les Bantous. Etant conservatrices, celles-ci se permettent encore de contrôler les modes d'habillement. Chez les femmes, le port des pantalons et des culottes est encore mal considéré dans le monde traditionnel, mais toléré dans d'autres familles embourgeoisées dans les cités modernes et dans les villes. La même restriction du mauvais habillement est répréhensible dans le monde administratif. En République Démocratique du Congo, par exemple, « l'Agent de l'Administration publique est sommé à tenue civile dignement reconnue, le pantalon étant prohibée chez la femme suite aux valeurs de référence de l'agent public de l'Etat³⁶⁷ ». La tenue réservée

³⁶⁵ *Ibidem*, p.52.

³⁶⁶ G. HOTTOIS, *op. cit.*, p.515.

³⁶⁷ Décret – loi n°017/2002 du 03 octobre 2002 portant code de bonne conduite de l'agent public de l'Etat en RDC.

aux femmes dignes est celle des pagnes avec blouses.

Cet aspect vestimentaire révèle l'importance de la dignité souhaitable chez les Bantoues. Celles-ci sont admirables, car « la femme africaine est mère essentiellement³⁶⁸ ». A ce titre, elle est éducatrice de la société, modèle pour ses enfants et ceux des autres. « Quel que soit le type de société (traditionnelle ou moderne), les enfants assimilent les modèles de comportement social, les idées sur la famille et la conduite de l'existence, les systèmes de valeurs hors d'école qu'à l'intérieur³⁶⁹ ». Cette exigence réitère ce que Mikel Dufrenne appelle « la personnalité de base³⁷⁰ ». La philosophie bantoue repose sur cet idéal et veut que les femmes soient effectivement bantoues.

3. DES CONTRAINTES DE LA FEMME MUNTOUNE FACE AUX VALEURS DE LAPOSTMODERNITE

En tant qu'épouse et mère, la femme africaine se sent totalement intégrée dans la communauté bantoue où elle est considérée à la fois comme souche et source de vie, nourricière et éducatrice. « En somme, l'éducation ne sert qu'à perpétuer une forme de culture faite pour les adultes³⁷¹ ». Grâce à sa personnalité de base, la femme muntoune est appelée à manifester un caractère conforme à la culture de base. C'est celle-ci qui la pousse à aimer sa tribu, sa communauté. C'est ensuite elle qui fait que la femme soit enracinée dans la solidarité africaine, à l'encontre avec tout intérêt égoïste ou individualiste.

³⁶⁸ J. KI-ZERBO, *op. cit.*, p.53.

³⁶⁹ P. ERNY, *op. cit.*, pp. 21-22.

³⁷⁰ M. DUFRENNE, *La personnalité de base*, Paris, PUF, 1953, p.125.

³⁷¹ J. CAZENEUVE, *op. cit.*, p.125.

3.1. Contraintes sociales et morales

Pour l'honneur de sa famille et des siens, la femme muntoue est flattée par les hommages de son entourage. C'est celui-ci qui annonce son culte et celui-ci fait naître, chez la femme mère, une réelle et profonde angoisse. Celle-ci vient le jour du premier accouchement. Chez les Bantous, une femme n'est réellement femme qu'en mettant au monde. Soucieuse de l'humanité, la femme muntoue se comporte avec l'intime certitude de ne pas se tromper d'être lesbienne sous peine de faire honte à sa famille.

En Afrique bantoue, « la mode est interstitielle entre la tradition et la modernité. Pour bien la comprendre, il suffit d'examiner les matières, les formes et les idées qui animent la vie quotidienne. La mode livre les paramètres d'une culture générale, dans une sorte de fuite en avant dans le snobisme et le mimétisme de la culture occidentale³⁷² ». La mode concerne plus l'habillement ou la couture, voire le motif qui joue un rôle primordial dans la dénomination des pagnes. « Ceux-ci sont des documents historiques au même titre que les archives, la photographie, le journal, le cinéma, les interviews et les affiches³⁷³ ». Curieuse, la femme admire la mode qu'elle estime nouvelle ou intéressante.

De ce point de vue, la femme africaine n'est pas épargnée du snobisme, du copiage et du mimétisme. Cet état d'esprit ne l'oblige pas d'opter nécessairement pour les

³⁷² C.BAKATUSEKA, « Un éphémère provincial : la mode et ses pratiques », dans D. De LAME et D. DIBWE dia MWEMBU (dir.), *Tout passe. Instantanés populaires et traces du passé à Lubumbashi*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.105.

³⁷³ A. MOLES, *L'affichage dans la société urbaine*, Paris, Editions Dunod, 1970, pp.2-5.

idées anthropologiquement suicidaires. Parmi les idées à la mode dans la postmodernité émergent le lesbianisme, le refus du mariage et de naissances, la liberté sexuelle, le droit d'avortement et le droit au divorce. Quelle que soit son émancipation intellectuelle, la femme muntoue voit la criminalité et l'antivaleur dans toutes ces cultures. Aussi est-elle crispée, comme elle est conservatrice des valeurs ancestrales, de la personnalité et de la dignité bantoue. La femme muntoue se réjouit de sa valeur et de sa dignité intrinsèques, quelles que soient les conditions physiques et physiologiques qu'elle subit dans la famille ou au foyer.

3.2. Contraintes physiques et physiologiques

En tant que muntoue, la femme africaine doit demeurer un être responsable. « Nul doute que le muntu connaisse la responsabilité et qu'il porte la responsabilité de ses actes³⁷⁴ ». Dès lors, chaque muntu cherche une grandeur morale et le centre de sa morale est sa propre vie qui est intégralement comprise dans toutes ses relations, dont les relations maritales. Ainsi, la femme ne conçoit pas sa grandeur morale comme une perfection cachée ou comme une sainteté ignorée par les autres. C'est dans le mariage qu'elle arrive à acquérir une dignité à tout point de vue et à l'exercer visiblement : voilà sa vie normale.

Dans ce contexte, la femme muntoue maintient le principe de complémentarité entre les sexes. En Afrique bantoue, les femmes ne connaissent pas la domination masculine ni l'inégalité sexuelle, car il n'y a ni sexe fort, ni faible comme le souligne Prince Dika Akwa Nya

³⁷⁴ J. Van WAEVELDE, *art. cit.*, p. 32.

Bonambela³⁷⁵ ; loin encore les violences sexuelles et physiques, comportement nés avec le problème de l'émancipation mondialisée et qui prédominent dans les milieux urbains. Même ici, la question doit être relativisée, car il y a des femmes qui sont gourmandes sexuellement et qui dominent leurs maris physiquement. C'est pourquoi, la femme muntoue comprend que la complémentarité des sexes et la perfection des conjoints font la richesse d'une société.

Dès lors, la pensée bantoue n'isole pas la richesse d'un conjoint avec celle du foyer ; on tient compte du bien-être familial. Ainsi, il serait très faux de considérer que la condition de la femme africaine est misérable ; « car, sur le plan économique, la femme jouit d'une autonomie appréciable ; elle a le monopole de la cueillette et du ramassage, les hommes étant réduits à la chasse³⁷⁶ ». C'est à ce niveau qu'on parle des violences physiques féminines, permanentes chez les femmes paysannes, rurales ou péri-urbaines. Chez les Warega de la République Démocratique du Congo, par exemple, les femmes s'occupent du ramassage du bois et de la récolte, de la cuisine et de la fabrication de l'huile de palme, de la petite pêche et de la poterie ; elles s'adonnent à des travaux physiques agricoles.

Physiologiquement, les femmes bantoues négligent leurs besoins fondamentaux pour servir les membres de la famille et les maris. Etant nourricières, elles apportent d'abord à manger aux hommes avant de se servir elles-mêmes. Ce rôle social ne laisse aucun temps de repos aux

³⁷⁵ Cf. P. Dika Kwa Nya Bonambela résumé par H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.

³⁷⁶ J. KI-ZERBO, *op. cit.*, p.50.

femmes bantoues qui doivent battre le mil ou le maïs, le moudre, passer un long moment dans une cuisine en fumée, assises devant un feu rebelle et cuisant. Le manque d'équipements modernes fait de ces travaux culinaires un fardeau très lourd chez les femmes bantoues rurales ; mêmes les femmes urbaines ne sont pas épargnées suite à la crise énergétique que connaissent les villes africaines.

Sexuellement, la femme africaine est appelée à la fidélité maritale. C'est pourquoi, l'adultère de la femme est une trahison criminelle chez les bantous. L'existence de la femme muntoue est celle de vivre et de s'épanouir à côté de son mari ; cela fait la joie de la communauté bantoue car le couple est fidèle à sa communauté et il est là pour la fortifier. « La fidélité sexuelle se veut donc créatrice, elle est le contraire d'un conformisme inerte ; elle est la reconnaissance d'un certain permanent non point formel à la façon d'une loi, mais ontologique³⁷⁷ ». Aussi, est-il l'engagement de la femme pour une cause commune : la perpétuation de l'humanité bantoue.

Dans ce cas, la liberté bantoue n'a de sens chez la femme qu'en respectant les valeurs et les mœurs de la civilisation bantoue. La femme muntoue cherche encore à découvrir d'avantage le sens de sa propre liberté, de l'égalité et de la parité entre sexes. Elle reconnaît que l'appui mutuel dans le mariage et la dimension communautaire ne peuvent lui enlever le sens de la responsabilité. Dans la civilisation bantoue, c'est la responsabilité qui constitue l'essentiel de la dignité féminine. Ainsi les femmes africaines, intellectuelles cherchent à se fortifier tout en découvrant le sens de leur vie. Pour se réaliser intégralement, elles doivent se

³⁷⁷ J. Van WAELVELDE, *op. cit.*, p.50.

transformer continuellement en créant un monde bantou solidaire de demain, une solidarité qui englobe tous les deux sexes.

Pour vivre ensemble et former une société bantoue heureuse et dynamique, il faut que les membres de cette société partagent un certain nombre de valeurs et soient prêts à faire des sacrifices pour ces valeurs. C'est pourquoi, les femmes bantoues sacrifient leur liberté afin de respecter les valeurs de la société et ce sont ces valeurs qui orientent leurs choix et qui leur permettent de mener une vie digne. « Une personne qui n'attache d'importance à aucune valeur devient un être perversi ; personne n'a d'estimes pour elle³⁷⁸ ».

Dans la civilisation bantoue, les femmes ne se contentent pas de défendre leurs intérêts personnels ; seules les aventurières sont tombées dans le snobisme et dans le mimétisme aveugle. Au contraire, les femmes bantoues ont besoin de contribuer à la construction d'une société bantoue, juste, solidaire et libre.

Conclusion

Dans la postmodernité, l'émancipation de la femme est devenue la mode universelle et aucune communauté humaine n'est épargnée. Toutes les civilisations sont agitées par l'invention des valeurs occidentales dont l'autonomie et la liberté sexuelles des femmes, la liberté d'avortement, la liberté de divorce, la liberté professionnelle, le lesbianisme, etc. Dans la civilisation bantoue, les femmes intellectuelles sont plus nombreuses aujourd'hui et elles sont appelées à

³⁷⁸ M. BAPU et al, *Le Zaïre que nous voulons. Un projet de société*, Kinshasa, CEPAS, 1993, p.11.

honorer leur émancipation, une charge qui demeure encore difficile face à une civilisation bantoue comptant plus sur la dignité humainement intrinsèque de la femme.

Chez les bantous, la femme est identifiée selon ses parents, sa communauté ou son village, ses enfants et son mari. Elle est essentiellement épouse mère. A ce titre, les femmes bantoues sont des responsables à part entière ; elles sont mues par le principe de complémentarité sexuelle, de responsabilité et de fidélité dans le mariage et dans la société. Dès lors, les femmes sont soumises aux pressions sociales et morales, voire physiques et physiologiques. Pour perpétuer les valeurs de la civilisation bantoue, elles sacrifient leurs opinions émancipatrices telles que la libération de la femme, l'égalité des sexes et la parité, tout en faisant fi au postulat de domination masculine.

Bibliographie

1. TEXTE JURIDIQUE

- Décret – loi n°017/2002 du 03 octobre 2002 portant code de bonne conduite de l'agent public de l'Etat en RDC.

2. LIVRES ET ARTICLES

- BAPU, M., *Le Zaïre que nous voulons. Un projet de société*, Kinshasa,
 - CEPAS, 1993.
- BOREL, P., *Les trois révolutions du développement*, Paris, Ouvrières,
 - 1968.
- CART, H.- P., (dir.), *Quelle coopération pour quel développement ?*
 - *Le rêve et la réalité*, Berne, DDC, 2002.
- *Partenaires en Afrique. Quelle coopération pour quel développement ?* Berne, DDC, 2002.
- CAZENEUVE, J., *L'ethnologie*, Paris, Larousse, 1967.
- De BEAUVOIR, S., *Le deuxième sexe, T1*, Paris, Gallimard, 1949.
- De LAME, D. et DIBWE dia MWEMBU, D. (dir.), *Tout passe.*
 - *Instantanés populaires et traces du passé à*

- Lubumbashi*, Paris, Le Harmattan, 2005.
- DELOS, J. - T., *Le problème des civilisations. La Nation 1 : Sociologie*
 - *de la Nation*, Montréal, Editions de l'arbre, 1944.
 - DUFRENNE, M., *La personnalité de base*, Paris, PUF, 1953
 - ERNY, P., *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, Harmattan,
 - 1987.
 - GLUTZ, F., *Pour une politique humaniste*, Lausanne, Pierre - Marcel
 - Favre, 1987,
 - HOTTOIS, G., *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine, 3^{ème} édition*, De Boeck Université, 2002.
 - JACOBS, A. (Ed.), *L'encyclopédie philosophique universelle. II. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990.
 - KI-ZERBO, J., *Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1968.
 - MOLES, A., *L'affichage dans la société urbaine*, Paris, Editions
 - Dunod, 1970.
 - MPUKU LAKU, F., « Corps et vêtements. Identité africaine à l'épreuve de la mode occidentale mercenaire », in *Revue philosophique de Kinshasa* Vol XVIII, n° 33 - 34, Kinshasa, FCK, 2005, p.47.
 - PANIKKAR, K.-M., *Problèmes des Etats nouveaux*, Paris, Calmann-
 - Lévy, 1959.
 - TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine,
 - 1965.

- TEILLARD de CHARDIN, P., *Le phénomène humain*.
Œuvres I, Paris,
• Seuil, 1955.
- THEUWS, *The Luba Man's*, Tervuren, s.e., 1962,
TSHIBANGU TSHISHIKU, T., *Eglise et Nation*.
Itinéraire spirituel d'un africain de ce temps, 2^{ème} édition,
Kinshasa, Edition Universitaire africaine, 1992.
- Van WAELVELDE, J., « Signification anthropologique de
la liberté
o bantoue. Problèmes sociaux congolais », in *Bulletin*
trimestriel du Centre d'étude des problèmes sociaux
indigènes, n°74, Elisabethville, CEPSEI, Septembre 1966,
p.20

Débat philosophique sur l'ethnophilosophie

Martin KAYUMBA Cansa

Introduction

Le livre du philosophe Hubert Mono Ndjana a retenu notre attention, car il nous invite, personnellement, à revisiter le débat portant sur l'ethnophilosophie. Nous voulons engager un dialogue avec lui. De ce fait, nous exposerons en un premier temps sa réflexion sur le débat portant sur l'ethnophilosophie et, en un dernier temps, nous discuterons avec lui dans l'espoir de contribuer à ce débat philosophique.

1. Hubert Mono Ndjana et le débat portant sur l'ethnophilosophie

Un point jusqu'aujourd'hui sur lequel les intellectuels philosophes n'ont pas encore trouvé un *modus vivendi* est l'ethnophilosophie.

Si tel est le cas, qu'entendons-nous par l'ethnophilosophie ? Pour Mono Ndjana, l'ethnophilosophie

est « un ensemble d'aperçus philosophiques : le monde, la mort, Dieu, la personnalité, etc., donnés comme patrimoines de telle ou telle ethnie, par des philosophes africains »³⁷⁹. En d'autres mots, il s'agit de rappeler des anciennes philosophies, telles quelles et après les brandir au monde entier comme étant des philosophes négro-africaines.

A une telle tâche, se sont livrés des hommes tels que Placide Tempels, Alexis Kagame, etc. Pour Tempels, des hommes et des femmes africains détenaient une philosophie à leur insu. Autrement dit, il fallait quelqu'un pour les rendre conscients qu'ils possédaient une philosophie propre à eux. C'est nous qui pourrions, affirme Placide Tempels, leur dire d'une façon précise quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles et acquiesceront en disant : « Tu nous a compris, tu nous connais à présent complètement. Tu sais à la manière dont nous savons »³⁸⁰.

Pour Mono Ndjana, Tempels se croit être devant les chrétiens qui sont habitués à dire amen aux sermons du prêtre. L'éminent philosophe Hubert Mono n'a pas hésité de jeter des fleurs à l'humaniste Tempels à travers un langage humoristique : « Cet homme (...) délivra une attestation officielle de philosophie aux Bantous. Mais il y a lieu de se demander si la dénégation à ces Bantous de la capacité de philosopher réellement (ils attendent pour seulement acquiescer), n'est pas dans le même temps, une affirmation de leur sous-humanités »³⁸¹.

³⁷⁹ H. MONO Ndjana, *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 203.

³⁸⁰ P. TEMPELS cité par *Ibidem*, p.203.

³⁸¹ H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.203.

L'auteur du débat sur l'ethnophilosophie nous fait remarquer que lorsque Tempels rédigeait son ouvrage, « ces Bantous n'avaient pas encore appris à disserter, ce qu'ils feront systématiquement quelques temps après, quand, au contact des cultures, l'épistémè du discours philosophe habitera leur entendement ». ³⁸² Et l'on prend Alexis Kagame comme une illustration. Hubert ne traîne pas à brandir l'erreur de Tempels, celle de présenter un discours unanimiste. Alors qu'il a décelé une philosophie dans une ethnie du Congo belge, précisément chez le Baluba du Katanga aujourd'hui. Mais, il va généraliser pour la qualifier de philosophie de tous les Bantous, voire de tous les négro-africains.

L'unanimité est reproché non seulement à Tempels, mais aussi à certains négro-africains comme Basile Juléat-Fouda et d'autres.

Cependant, il y a aussi la pensée Wolof qui est présentée par Assane Sylla comme une Philosophie morale, même si elle n'est pas consignée dans des livres. Mais pour Marcien Towa, elle n'est ni de l'ethnologie, ni de la philosophie car elle verse dans l'unanimité qui va à l'encontre de la recherche individuelle de la vérité. Que dire de Fabien Eboussi Boulaga ? Celui-ci « n'y voit qu'une malheureuse tentative de mimétisme de la part d'un sujet sans consistance ou qui veut se donner une consistance en s'attribuant les vertus et les valeurs qu'il admire chez l'autre ». ³⁸³ En outre, Hubert Mono Ndjana mènera son débat sur plusieurs fronts.

³⁸² *Ibidem*, p.203.

³⁸³ *Ibidem*, p.205.

1.1. *L'ouvrage de Tempels*

A propos de cet ouvrage, selon Hubert Mono Ndjana, Paulin Hountondji n'a pas été gracieux ou affectueux car pour lui c'est un ouvrage d'ethnologie pure à prétention philosophique. Ainsi, il le qualifie d'un ouvrage d'ethnophilosophie. Malgré cette considération, Hountondji trouve que cet ouvrage peut lui être utile dans la mesure où quelques philosophes africains s'y référeront dans la reconstitution de la philosophie africaine. Paulin Hountondji reconnaît aussi que l'ouvrage de Tempels a ouvert l'itinéraire de la pensée africaine ou de la philosophie africaine à toutes les analyses ultérieures qui visaient à reconstruire une vision du monde spécifique à tous les Africains.

Une question se pose : Hountondji et Towa ont-ils trouvé une solution au problème de l'ethnophilosophie ? Pour l'école ivoirienne de Niamkey Koffi et Touré Abdou, non. Ils ne sont qu'élitistes par le fait qu'ils ont changé le débat. Pour l'école ivoirienne, la préoccupation essentielle était celle de savoir s'il existe une philosophie africaine. Mais Towa et Paulin Hountondji ont déplacé ce débat pour le transformer en la question suivante : Qui est philosophe Africain ? Pour Niamkey Koffi et Touré Abdou qui sont tous Philosophes ivoiriens, ce changement « est tributaire de la découverte de Amo qui n'est rien moins qu'un intellectuel noir sorti comme Hountondji et Towa de l'école occidentale et considéré donc, à tort, comme le modèle du Philosophe ». ³⁸⁴

Ceci étant, Towa et Hountondji se sont trouvés devant un dilemme : comment concilier leurs propres productions

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 205.

philosophiques et leurs positions sociales d'intellectuels car ils refusaient de qualifier les pensées de provenance populaire d'être philosophique. Ils ont vivement pris à parti l'Africanisme et la Négritude ; ils ont, par contre, opté pour l'élitisme comme idéologie de l'érudition noire.

Pour Guisse Youssouf Mbargane le Sénégalais, ne pouvaient officiellement occuper la fonction d'intellectuel dans les sociétés africaines seulement « ceux que nos (sic) pouvons appeler les nyctosophes et qu'on appelle habituellement sorciers, devins, guérisseurs, etc. Leurs pratiques sont constitutives d'une littérature écrite en langue sémiotique critique qu'il faut considérer comme des textes à double entrée : une entrée ésotérique et une exotérique, mystificatrice »³⁸⁵

En effet, Guisse Mbargane n'a pas de nouveau hésité à condamner NKRUMAH et TOWA considérés comme des marxistes-léninistes qui se sont après réappropriés le terme philosophie. Au contraire, la théorie voire la pratique de Marx « se sont instaurées qu'au moyen de la démystification et de la destruction de la philosophie »³⁸⁶.

Le sens profond que les critiqués accordent à l'utilisation du concept de philosophie africaine semble pour eux relever de l'idéologie de l'Auto-Exaltation et également de la spécificité de l'Africain. Autrement dit, ils tombent de la philosophie à l'idéologie et au culte de la spécificité et de l'originalité africaine. « Cela, nous l'avons vu, a amené NKRUMAH à réviser le matérialisme dialectique et à faire du consciencisme une synthèse d'éléments culturels et religieux. Dans le même sens Towa a

³⁸⁵ G. YOUSOUF MBARGANE cité par *Ibidem*, p.26

³⁸⁶ *Ibidem*

essayé de dégager la nouvelle orientation philosophique en Afrique ». ³⁸⁷ D'une manière générale, Towa et Nkrumah sont souvent qualifiés des bourgeois.

Eu égard à ce débat, Hubert Mono Ndjana se pose cette question : la qualification des nyctosophes comme philosophes des sociétés précoloniales africaines ne pourrait-elle pas être classée dans « l'Aussi » fustigé par Eboussi Boulaga ?

A ce propos, devant la critique de l'ethnophilosophie, les philosophes africains de langue anglaise ne se sont pas tus. Ils ont pratiqué et théorisé l'ethnophilosophie. Prenons le cas de la termitière de Kishani.

1.2. La termitière de Kishani

Bongasu Tanla Kishani le Camerounais a désapprouvé le caractère impérieux de l'écriture qui conditionne l'existence de la philosophie par elle. La position de l'existence de la philosophie à travers l'écriture est partagée par Paulin Hountondji. Mais pour le Camerounais Bongasu, même sans écriture les nègres ont leur philosophie : « La tradition orale est peut-être plus fragile : mais rien n'empêche qu'elle ait servi de véhicule à une tradition culturelle et scientifique naturelle, où que s'installent les termites, elles construisent leur termitière » ³⁸⁸.

Pour Hubert Mono Ndjana, les hommes ne sont pas de termites et la philosophie ne se réalise pas à la manière des termitières, avec instinct. A cet effet, que dire de Henry Odera Oruka ?

³⁸⁷ *Ibidem*

³⁸⁸ BONGASAU TANLA Kishani cité par *Ibidem*, 207.

1.3. Henry Odera Oruka et son rôle dans l'animation du débat

Face à la publication du livre du Rév. John MBITI de Makerere University, livre intitulé *Religion et Philosophie africaine*, Henry Odera Oruka Kenyan n'est pas resté indifférent. Il fait voir que cette parution n'a pas établi la distinction entre pensée religieuse populaire propre aux communautés africaines traditionnelles et la Philosophie en tant que telle. Et il a aussi été plus critique contre l'ethnophilosophie. Comme jeune Assistant à Nairobi dans un département d'études religieuses et philosophique, il côtoyait son collègue Dr. J. Nyasani en 1969. Ils avaient subi plusieurs assauts de l'arrogance raciste du Professeur Stephen, Chef du département. Toutefois, Odera et ses amis ont réussi à obtenir un département de Philosophie autonome et ce, en 1980.³⁸⁹

Devenu Chef de département de Philosophie, Odera se donne comme tâche de lutter contre le climat créé par les travaux de Tempels et de Mbiti.

A cet effet, le Philosophe Odera Oruka avait pris son courage de publier un article en 1971 intitulé *La Mythologie comme Philosophie africaine*. Dans cette publication, il fait voir que si l'on tient compte de distinction entre mythologie, ethnographie et religion d'une part et d'autre part la philosophie, l'option de Mbiti et de Tempels ne pouvait tenir au sujet de la Philosophie africaine. Alors pour le Philosophe Kenyan, parce que cette distinction doit être prise en considération, leur position ne doit qu'être invalidée. Ceci étant, la philosophie de Tempels et Mbiti

³⁸⁹ Cf. H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 207.

doit être entendue au sens large. A son article, personne n'avait pris position ou répondu y compris Mbiti qui n'aimait pas s'engager dans des débats publics de ce genre.

Pendant, quand Paulin Hountondji a pris connaissance de cet article, il l'a apprécié. Ayant créé, avec certains professeurs du Département de Philosophie de l'UNILU Les *Cahiers Philosophiques Africains* ou *African Philosophical journal*, en 1972, il y publia son article intitulé *Le Mythe de la Philosophie Spontanée*. Celui-ci versa dans le même sens que *La mythologie comme philosophie africaine* d'Odera.

En dehors des *Cahiers philosophiques Africaines* de Lubumbashi, on créa aussi LA PAK de Kenya.

D'après Henry Odera Oruka, « le livre de Hountondji, ainsi que celui de Wiredu, sont de loin, parmi les textes les mieux connus de la philosophie africaine écrite par des philosophes professionnels ».³⁹⁰ Mais pour Hubert Mono Ndjana, ce jugement ci-haut n'est pas excessif du fait que les intellectuels de l'Afrique anglophone et l'Afrique francophone échangeaient difficilement ; ce qui ne lui a pas permis de connaître à temps quelques autres Philosophes francophones célèbres.

1.3.1. Les trois écoles et la philosophie-sagesse

Le Professeur Odera a proposé dans sa manière de chercher à systématiser la philosophie africaine trois écoles ou trois grandes catégories, en l'occurrence les écoles ethnographique, rationaliste et historique.

La première école a, à sa tête Placide Tempels, suivi de Mbiti et de deux Nigériens : I. ONYEWVENYI et K.C.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 210

ANYANWU. Qu'est-ce qui caractérisent les membres de la première école ? Ils se préoccupent des descriptions ethnographiques et à l'intérieur avec très peu de philosophie, et ce, dans le sens occidental du terme. La philosophie pour eux est le fruit de l'intuition.

Ongewuenyi s'est préoccupé de dire que les âmes des morts ou défunts viennent se réincarner dans le corps des vivants. Par contre, Anyanwu est sur les vestiges de Tempels avec la force vitale. Odera s'oppose naturellement à ces descriptions, car pour lui un Africain a une conception dynamique de l'être et l'Européen a une conception statique de l'être. Pour Odera, « la raison ou la réflexion critique ne sont pas des propriétés exclusives d'une race donnée »³⁹¹

La seconde est celle dite rationaliste. Pour elle, que ça soit en occident ou en Afrique, la philosophie doit être différenciée de la mythologie, de la religion et du mysticisme même si il y a beaucoup d'interférences entre elles. « L'essence de la Philosophie est l'usage de la raison en vue d'une pensée critique tandis que pour la religion et la mythologie, la foi et l'engagement précèdent la pensée et la raison ... on aura raison de penser que l'usage de la raison est le fait de tout occidental... La tragédie est qu'en Europe, l'élite a pendant des années imposé sa culture sur les masses de sorte que la philosophie britannique, par exemple, on pense qu'elle se constitue uniquement des textes de Locke, Hume, Bacon, Russell, etc. Ceci n'est pas le cas en Afrique où la philosophie n'est pas encore l'affaire des textes ou de la pensée des universitaires, mais celle des mythes, de la magie et de la culture population »³⁹²

³⁹¹ *Ibidem*, p. 211.

³⁹² *Ibidem*, p. 211.

Cependant, pour Kwasi Wiredu cité par Odera, entre les phrases logiquement ou rationnellement construites et les phrases mystiques, ces dernières sont parfois inconsistante jeux de mots. Car pour Wiredu la logique est le discours de la consistance. Il continue à dire qu'il n'est pas bon ou heureux de considérer la logique ou de la traiter comme uniquement occidentale et pas africaine. [Car d'approuvé comment son peuple Akan du Ghana utilise la non contradiction comme loi].

Si les « rationalistes s'entendent sur le fait que la philosophie africaine ne saurait être une simple vision populaire du monde, ils sont loin de se mettre d'accord sur ce qu'est la philosophie africaine. Donnant enfin son point de vue, Odera déclare qu'il n'y a aucune raison de croire que la philosophie africaine soit ou ne puisse être que le produit des Africains originaires. Pour lui, un étranger qui a vécu et travaillé en Afrique et manifesté un intérêt philosophique pour certains problèmes de la culture ou de la société Africaine, peut produire une œuvre philosophique méritant bien l'adjectif « Africain ».³⁹³ Pour Odera, la philosophie africaine n'a pas comme préoccupation de se singulariser par rapport à celle d'occident. « La philosophie africaine devrait se définir au sens simple, c'est-à-dire dans un sens où elle ne signifie pas que seuls les Africains sont et peuvent être capables d'une philosophie de ce genre ».³⁹⁴ Pour Oruka, dans l'Afrique traditionnelle, en dehors de la vision populaire du monde, il y avait des penseurs individuels capables d'une réflexion critique que lui a collée à la philosophie du second ordre. Et cette dernière doit servir

³⁹³ *Ibidem*, p. 212.

³⁹⁴ ODERA Oruka cité par *Ibidem*, p. 212.

pour l'Afrique traditionnelle de contre preuve du mythe de l'anonymat et de l'unanimité.

Odera Oruka a fait une mention spéciale au Dr. C.S. Monoh qui est de l'université de Legon qui a publié un article intitulé Les théories modernes de la philosophie africaine où il a fait allusion à la pensée de Bodunrin Ole Wiredu et d'Oruka et il les a qualifiés comme représentants de la théorie néo-positiviste de la philosophie africaine. Se basant sur l'ouvrage du Pr. William Abraham qui avait comme titre *L'esprit africain* (1962), Monoh a défendu ce qu'il a appelé la théorie abrahamienne de l'essentialisme culturel en reprochant tous les philosophes africains pour l'avoir pris en parent pauvre. Odera Oruka n'a pas été d'accord avec Momoh dans sa publication de *L'esprit africain* et surtout sur Abraham. Car ce dernier a été classé par Odera parmi ceux qui ont pris la philosophie Africaine dans un sens spécifique. Odera dira encore « qu'il y a une certaine vision du mode donnée, à laquelle appartiennent toutes les cultures éléments de cette vision du monde, et d'illustrer la manière dont pour les autres aspects importants de la société Africaine traditionnelle en découlent »³⁹⁵ Et comme modèle de société africaine, il a pris la culture Akan. Et ceci fait verser Abraham dans une philosophie collective.

Que dire de la troisième Ecole celle historique pour être de file, on a le Pr. Claude Sumner celui de l'université d'Addis-Abeba. Il parle de Zar'a Ya Qob, contemporain de René Descartes, ses travaux sont considérés comme faisant partir de l'histoire de la philosophie. On y trouve aussi Henry Oleka, Pr V.Y. Mudimbe, Pr. Lucius outlaw et le Dr. Dismas A. Masolo.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 213.

Comme caractéristique, « les universitaires appartenant à cette école sont ceux qui se sont illustrés dans la collecte et l'évaluation des textes qui, à leurs yeux, revêtaient quelque importance dans la philosophie africaine, sans entrer eux-mêmes dans le débat autour de la définition de cette philosophie africaine ».³⁹⁶

A la fin de sa présentation de trois écoles, le philosophe kenyan a annoncé une possibilité éminente d'une quatrième école, qui aura comme mission l'étude philosophique des langues africaines.

Cette quatrième école ne présage pas un *a priori* garanti qui pourra échapper aux pièges de l'anonymat et de l'unanimisme du fait qu'il sera question de la langue de tout le monde dans laquelle repose une philosophie qu'il faut extirper. Et là, on verse dans l'essentialisme. Alors que l'essentiel ou l'idéal peut, par exemple, être renfermé au sein de l'activité de l'investigateur.

1.3.2. La philosophie-sagesse

La philosophie-sagesse est une nouvelle tendance philosophique créée par Odera Orika. Cette philosophie est plus utilisée dans la philosophie anglophone.

La philosophie-sagesse part de la preuve évidente que dans la pure forme traditionnelle, la philosophie africaine ne débute ni ne finit dans la pensée consensuelle du peuple. Même sans influence étrangère, les Africains ne sont pas privés d'une capacité de recherche logique, critique et dialectique et en plus de cela, l'écriture n'est pas une condition *sine qua non* pour présenter une réflexion et le mode d'expression philosophique. Autrement dit, dans

³⁹⁶ H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.213.

l'Afrique traditionnelle, il est possible de rechercher et de trouver de la philosophie. Parmi les diverses populations africaines on devrait répertorier en effet, des « penseurs indigènes rigoureux, des hommes et des femmes, sages, dont beaucoup n'ont pas bénéficié d'une éducation moderne, mais qui sont malgré tout des penseurs critiques et indépendants, guidant leur pensée et leur jugement par le pouvoir de la raison et de la lumière naturelle plutôt que par l'autorité d'un consensus communautaire ». ³⁹⁷ C'est-à-dire, ceux-là qui sont à la hauteur de présenter une philosophique analyse rigoureuse d'un cas ou d'un concept donné en élucidant avec la raison par où ils sont d'accord ou réfutent la pensée communautaire établie à ce propos.

Eu égard à ce qui précède, Odera Orika a trouvé et présenté plusieurs sages au Kenya, sur ce, il a fini par conclure, qu'il doit y avoir nombreux autres à travers l'Afrique. Si l'on pouvait mettre par écrit leurs idées, elles constitueraient des meilleures pensées de référence et des réflexions philosophiques africaines courantes.

1.3.2.1. La sagacité philosophique

Pour Odera la sagacité regorge une instruction et un raisonnement que l'on trouve parfois dans la philosophie, mais la sagacité n'est pas en soi-elle-même une philosophie au sens propre ; cependant, recourir à la sagacité est pareil à la rechte dans l'ethnophilosophie.

De ce fait, la sagacité philosophique n'est rien d'autre que la pensée critique et réflexive de ces sages. Ceci veut dire qu'elle est différente de l'ethnophilosophie du fait qu'elle est dialectique et individuelle à la fois. Et la sagacité est

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 215.

rigoureuse au sens strict du terme philosophique.

A ce propos, Odera invite les professeurs de philosophie et les étudiants en Afrique de rechercher la pensée de sagacité et d'en extraire les aspects qui sont au sens propre philosophiques.

Dans le but de bien scruter son nouveau concept, Odera Oruka distingue sagacité philosophique et philosophie de la culture. Odera Oruka fait insinuer que chaque culture est composée d'idées et des croyances qui la justifient. « Pour être réellement en harmonie avec une culture, on doit se familiariser avec son *mythos*. Le *mythos* constitue un système qui, au sens large, peut être considéré comme la philosophie du peuple ».³⁹⁸

A cet effet dans le cadre de la philosophie de la culture générale prises pour des absolus. Une vérité ou croyance contraire est prise dans l'indifférence et voire avec hostilité. « Des sages ou des personnes, spécialistes en philosophie de la culture, défendent parfois cette dernière ainsi que la structure de leur société avec le zèle fanatique des idéologues défendant leur ligne politique ».³⁹⁹

Au contraire, la sagacité philosophique est mainte fois une révolution sélective de la philosophie de la culture et de leurs croyances de base »⁴⁰⁰, et ce, en utilisant du pouvoir de la raison, pas du consensus communautaire ou des croyances consacrées de l'explication. Le philosophe-sage crée un ordre dans un ordre et un système dans un système.

Odera poursuit l'objectif suivant : démontrer que la « réflexion au second niveau, la sagacité philosophique ou la

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 217

³⁹⁹ *Ibidem*

⁴⁰⁰ *Ibidem*

philosophie-sagesse, existait bel et bien en Afrique »⁴⁰¹, et « la philosophie se définit par la pensée exprimée d'hommes et des femmes sages dans quelque communauté donnée. Elle est une façon d'expliquer le monde, qui oscille entre la sagesse populaire (les maximes et les aphorismes bien connus, ainsi que les vérités générales du sens commun) et la sagesse didactique (une sagesse développée ainsi qu'une pensée rationnelle de quelques individus donnés au sein d'une communauté) ». ⁴⁰²

Ceci étant, la sagacité a existé avant l'alphabétisation dans la société comme dans la société alphabétisée. Pour dire qu'il suffit d'avoir tout simplement le bon sens pour être un sage et d'utiliser ce bon sens au profit de sa communauté. La sagesse n'est l'apanage d'une société donnée, elle est une qualité que l'on trouve chez l'homme de n'importe quel type de société.

1.3.2.2. Application exemplaire de la philosophie-sagesse

Odera Oruka s'est référé au paradigme lié à la métaphysique dogon révélée à Marcel Griaule, l'ethnologue, par le vieil Ogotemméli lors d'une longue séance interminable d'interview.

Les Dogons sont un peuple-type malien qui a mieux conservé son homogénéité, son originalité, ses croyances séculaires et ses mœurs et coutumes particulières restées intactes malgré les attaques répétées des apports extérieurs et tentatives de déformation de la civilisation occidentale.

Cela a permis à Odera de savoir quelque chose sur les Dogons, c'est-à-dire leur système économique et social, leur

⁴⁰¹ *Ibidem*

⁴⁰² *Ibidem*

organisation politique, leurs activités religieuses surtout et culturelles bien exposés par des ethnologues dont : le Lieutenant Louis Desplagnes, Le professeur Marcel Griaule, Geneviève, Dieterlen, Denise Paulme, etc. En effet, « la philosophie africaine doit beaucoup à ces pionniers de l'africanisme qui en étudiant les premiers les us et coutumes, les mythes, les arts et les religions propres aux peuples d'Afrique, ont inauguré le dévoilement de la pensée symbolique dans le continent, permettant ainsi à la philosophie africaine de venir s'y greffer en y pratiquant son activité interprétative et critique. »⁴⁰³ Il y a encore plusieurs catalyseurs (Evans Pritchard, Leo Frobenius, Arthur de Gobineau, Hegel, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss) liés aux points de départ de la découverte de la philosophie africaine contemporaine dont parfois leurs positions sur l'Afrique aient été flatteuses ou méprisantes, mais malgré à réveiller les africanistes africains de leur langue innocence épistémologique ».⁴⁰⁴

Cependant, Léopold Sédar Senghor à travers l'exposé du Dieu d'eau de Marcel Griaule saisi l'occasion pour nous présenter le principe de la métaphysique Dogon sur le mythe de la création qui nous fournit une connaissance, une explication cohérente, mais pas nécessairement logique. Cela nous renvoie à la naissance de la philosophie comme l'ont écrit Alfred et Maurice Croiset : « La philosophie grecque naquit le jour où un penseur essaya de trouver une explication rationnelle et systématique de l'ensembles des choses »⁴⁰⁵.

⁴⁰³ *Ibidem*

⁴⁰⁴ *Ibidem*

⁴⁰⁵ ALFRED et M. CROISET cité par L. SENGHOR cité par *Ibidem*, p.220

En vue toujours de renchérir le point lié à la philosophie-sagesse ODERA NAUF présente KOCC BARMA FALL, le vrai nom de ce dernier est BIRIMA Maxuréjà DEMBA XoléFaal, il est connu comme un philosophe sénégalais et grand penseur. A son époque sa réputation ne pouvait s'égaliser à personne. Dans la culture Wolof, sa véracité d'esprit, son imagination fertile et ses maximes métaphoriques prennent une place importante. Il assure la paternité de cinq milles adages ou maxime, en l'occurrence : « Il ne manque pas d'hommes qui désirent le bien-être, mais ceux qui le procuraient ne sont plus... », « un arbre infructueux n'est pas fréquenté »⁴⁰⁶.

Contrairement à ses frères qui se rasaient leurs têtes, KOCC BormaFall, sur sa tête, avait réservé quatre touffes de cheveux représentant quatre vérités morales qui étaient connues de lui et sa femme pendant une longue période. Sa femme, séduite par les cadeaux du roi Damel, livra les quatre secrets renfermés par les quatre touffes de cheveux : « 1 « un roi n'est pas un parent ni un protecteur » 2. « un enfant du premier lit n'est pas un fils mais une guerre intestine » 3. « il faut aimer sa femme, mais ne pas lui donner toute confiance » 4 « un vieillard est nécessaire dans un pays »⁴⁰⁷

Pour ODERA ARUKA, la philosophie liée à KOO BARMA FALL peut être rattachée, de par le fond et la forme, à la hauteur qu'avaient atteinte les sept sages dans la tradition antique grecque.

Eu égard à ce qui précède, Hubert MONO DJANA nous fait voir que « la définition et ma méthodologie de la

⁴⁰⁶ KOCC Barma Fall cité par H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.221.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p.221

philosophie-sagesse étant maintenant connues on peut se poser des questions sur la validité de cette philosophie que l'on va extirper des entrailles de personnes qui n'avaient aucune intention de "philosopher" c'est-à-dire de dissenter "sagement" sur leur propre sagesse »⁴⁰⁸. Pour Mono Ndjana, la philosophie est une auto-expression de soi élaborée dans sa forme. Elle n'est pas une juxtaposition de réponses données dans une interview. D'où, il prit les modèles représentatifs du philosophe authentique comme celui de NKRUHAH avec son *Consciencisme* et celui Descartes avec ses *Méditations*⁴⁰⁹. Et pour appuyer sa critique, Mono Ndjana argumente : « Certes Socrate interrogeait lui aussi ses disciples. Mais c'est lui, et non ces disciples, qui philosophait. Ce que nous relèvent les *Dialogues*, c'est bien la pensée de Socrate. Philosopher, c'est converser librement avec soi-même ou avec des interlocuteurs pour produire une pensée élaborée et systématique sur une question donnée. Et non pas débiter des bribes de réponses plus ou moins élaborées. C'est précisément pour cette inconsistance – malgré la sagesse des propos – qu'Aristote ne considère pas les présocratiques comme vraiment des philosophes. Parce qu'il y faut quand même quelque labeur et quelque sens de construction, à moins d'admettre qu'elle n'est pas une discipline rigoureuse qui a, comme toute discipline, sa préhistoire, puis son histoire faites des étapes successives »⁴¹⁰. Et il fait appel à Bondunrin qui avait déjà soulevé une objection semblable en ces termes : "C'est une chose de montrer qu'il y a des hommes capables d'un

⁴⁰⁸ H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.222.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 222.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 222.

dialogue philosophique en Afrique, et une autre de prouver qu'il existe des philosophes africains dans le sens de ceux qui se sont livrés à une réflexion systématique sur la pensée, les croyances et les pratiques de leur peuple. »⁴¹¹

Discussion et contribution

Hubert MONO NDJANA est brave car il ne se lasse pas de philosopher et à travailler pour la santé de son âme et de celle des autres. Reconnaissons qu'aborder un débat sur l'ethnophilosophie n'est pas une mince affaire. C'est un champ de bataille sur lequel plusieurs philosophes se sont affrontés tant pour la défendre que pour la disqualifier. Hubert Mono Ndjana vient y prendre position. C'est dans cette optique de chose que l'éminent philosophe MONO NDJANA mérite nos éloges.

Hubert Mono Ndjana mérite nos félicitations, car lire Mono Ndjana, c'est lire plusieurs philosophes en même temps. Grand lecteur, Mono Ndjana est un deuxième Paul Ricoeur, car grâce à lui nous faisons connaissance de plusieurs philosophes africains. Nous partageons plusieurs points avec le savant Hubert Mono Ndjana.

Néanmoins, quand il dit que la philosophie est rigoureuse et philosophique au sens strict du terme et que le mythe constitue un système qui, au sens large peut être considéré comme la philosophie du peuple, nous semblons ne pas marcher avec l'éminent philosophe. Y a-t-il une philosophie au sens strict comme le prétend Hubert Mono Ndjana ? Où se trouve-t-elle avec des canons confirmés ? Qui fixe ces canons et au nom de qui ? Ne dit-on qu'« autant de philosophes, autant de philosophies » ?

⁴¹¹ BONDUNRIN cité par *Ibidem*, p.222.

Le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana dit que la philosophie africaine doit beaucoup aux pionniers de l'africanisme. À ce propos, nous nous demandons si la philosophie doit avoir des pionniers ? Est-ce avec eux qu'elle commence à exister ou qu'elle entre dans « le monde » dit philosophique ? Nous pensons que faire de la philosophie, c'est savoir se questionner « savoir « justifier ses affirmations, expliquer les raisons qui permettent de défendre son point de vue, envisager les critiques possibles et chercher à répondre à ces objections » ». ⁴¹² Or cela est vérifiable dans toutes les cultures et les proverbes contradictoires en sont un signe valable. Autrement dit, la philosophie est comme la vie qu'il faut vivre. Même si étymologiquement le mot philosophie est d'origine grecque, l'on doit distinguer le mot de la chose ou de l'activité. Que dire de *Merut Ne mâat* pouvant se traduire par amour de la sagesse, de la vérité, etc. ? L'amour de la sagesse ou de la vérité est-elle propre aux Grecs ou aux Egyptiens ? Pour vivre sagement il faut tout simplement avoir le bon sens et utiliser ce bon sens au bénéfice de sa communauté et cela peut être trouvé dans toutes les cultures humaines et Louis Mpala Mbabula affirma que « refuser aux autres peuples de la planète terre l'usage de la raison est un mépris envers les autres races et cela relève de la petitesse d'esprit » ⁴¹³ et il s'appuie sur le grand rationaliste occidental, R. Descartes, qui dit que « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* : car chacun pense en être si bien pourvu,

⁴¹² B.C. EYSSETTE Cité par L. MPALA Mbabula, *L'Homocentrisme par-delà l'eurocentrisme et l'afrocentrisme. Débat sur l'origine de la philosophie*, Paris, Edilivre, 2018, p.19.

⁴¹³ L. MPALA Mbabula, *op.cit.*, p.33.

que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; *et ainsi, que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses* »⁴¹⁴. Tout est dit par Descartes. Est-ce parce que nos ancêtres ont conduit leurs pensées par des voies différentes de celles des Grecs et qu'ils n'ont pas considéré les mêmes choses, que l'on peut dire qu'ils n'ont produit aucune philosophie ? Nous ne le pensons pas.

Mono Ndjana dit que « la définition et la méthodologie de la philosophie-sagesse étant maintenant connues, on peut se poser des questions sur la validité de cette philosophie... ». Qui va valider si c'est une philosophie ? Et sur quels critères ? Avec quel regard ? La philosophie étant l'amour de la sagesse et fille de l'étonnement, il n'y a pas une philosophie qui va servir de référence, d'étalon sous peine de tomber dans la « philosophiemanie ». Loin de nous de sombrer dans la « cachophonie philosophique ». Autant de philosophes, autant des philosophies. En plus de cela, tout le monde peut s'étonner, peut se poser des questions fondamentales comme « qui suis-je ? D'où viens-je ? Pourquoi la présence du moi ? »

⁴¹⁴ R. DESCARTES,, *Discours de la méthode*, texte présenté et annoté par Jean Costilhes, Paris, Hatier, 1956, p.11-12. Nous soulignons.

Et même quand Hubert Mono dit que la philosophie n'est pas « une juxtaposition de bribes de réponses données dans une interview », l'on doit se rappeler qu'il y a plusieurs moyens de produire la philosophie : l'interview, l'allégorie, l'oralité, l'écriture, les dessins, le dialogue, la palabre, une vie insolite comme celle de Diogène de Sinope, etc. Voilà les diverses voies dont l'on peut se servir comme l'indique Descartes. Toute philosophie, systématique soit-elle, reste toujours des bribes de réponses devant la complexité du réel visible et invisible.

Le Philosophe Hubert Mono Ndjana nous dit ce qu'est philosopher. Pour lui philosopher, « c'est converser librement avec soi-même ou avec des interlocuteurs pour produire une pensée débordée et systématique sur une question donnée ». Cette définition n'est pas une parole d'Évangile, car chaque philosophe peut proposer sa définition. Que dire de la philosophie de F. Nietzsche avec ses aphorismes et les thèmes différents ? S'agit-il d'une pensée élaborée et systématique ? Comment se nomme son système de pensée ? N'a-t-il pas refusé d'avoir des épigones ? Le reste n'est que commentaire sur sa pensée.

Conclusion

Le débat sur l'éthnophilosophie a son sens d'être et chacun doit prendre position sur le champ de bataille, quitte à être tolérant ! Loin de nous de ne pas entendre la voix d'Hubert Mono Ndjana dans ce débat portant sur l'éthnophilosophie. Celle-ci reste incontournable dans l'histoire de la philosophie africaine contemporaine. Nous restons conscient des limites de nos armes scientifiques devant le Géant Hubert Mono Ndjana. Mais ne dit-on pas que la vérité peut provenir aussi d'un enfant que nous sommes ?

Bibliographie sommaire

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, texte présenté et annoté par Jean Costilhes, Paris, Hatier, 1956.

MONO Ndjana, H., *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016.

MPALA Mbabula, L., *L'Homocentrisme par-delà l'eurocentrisme et l'afrocentrisme. Débat sur l'origine de la philosophie*, Paris, Edilivre, 2018.

Problématique de l'histoire de la philosophie africaine

Cas d'Hubert MONO Ndjana.

Louis MPALA Mbabula

Introduction

Hubert Mono Ndjana, Philosophe camerounais et historien de la philosophie africaine, dans son dernier livre en date, affirme que l'Histoire *de la philosophie est l'essence de philosophie*. Ainsi, en partant d'Aristote, créateur de l'histoire de la philosophie (Mono Ndjana, 2016) et d'Hegel, l'un des grands théoriciens de cette discipline philosophique, Hubert finit par « une mise en question de la réalité d'une histoire de la philosophie africaine ».⁴¹⁵

Point n'est besoin de rappeler que l'histoire de la philosophie africaine est inscrite comme discipline philosophique enseignée comme cours dans plusieurs universités de cinq continents. Cependant, dois-je le souligner, il est rare d'entendre une voix qui interroge le

⁴¹⁵ H. MONO Ndjana, *Histoire de la philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 97.

statut épistémologique de cette discipline. Et pourtant, Hubert Mono Ndjana a pris le courage d'affronter, à visage découvert, cette question. Voilà qui problématise cette discipline.

Pour bien dévoiler cette problématique, ma communication s'articulera en trois points. Le premier parlera de l'histoire de la philosophie et sa théorie telle que la comprend Hubert. Le second traitera de l'histoire de la philosophie comme question pratique. Le troisième et dernier point sera mon appréciation critique ou le débat.

1. L'histoire de la philosophie et sa théorie

Par souci de clarté, Hubert, de prime abord, commence par éviter la confusion existant entre **Histoire et philosophie**. Définissant la philosophie comme « pensée pure-dégagée de toute forme de présentation (religion, mythe, etc.) »⁴¹⁶, Hubert signale que dans le cadre de la philosophie **Histoire** ne s'entend pas comme, p. e. l'histoire politique ou sociale des historiens professionnels. En **Philosophie**, l'on se reporte aux textes anciens qui constituent les actions, celles de l'esprit sans doute. C'est sur cette voie qu'Aristote et ses devanciers nous sont précieux.

1.1. Aristote

Aristote eut l'idée de recenser les textes de ses prédécesseurs. Ce faisant, il créait, à dire vrai, l'histoire de la philosophie. Il s'agit de l'histoire comme recours aux devanciers.

Pendant, Aristote a opéré une évolution dans sa

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 97.

conception de l'histoire de la philosophie. Il est passé de « la conception finaliste et optimiste de l'histoire de la philosophie vers une conception dialectique et relativement pessimiste ». ⁴¹⁷ La première lui permettait de comprendre les systèmes de ses prédécesseurs à la lumière d'une vérité achevée. Pour lui, la succession des systèmes conduisait vers la vérité totale. De ce fait, la pensée de ses prédécesseurs était considérée comme de simple « bégaiement » de la philosophie. ⁴¹⁸ Et il en est ainsi pour la simple raison que « la vérité n'est qu'à la fin, c'est-à-dire dans l'histoire achevée, dont les différents moments ne contiennent que des vérités partielles ». ⁴¹⁹ Ici, Aristote se comporte en juge. La dernière, i.e. la conception dialectique, révèle la pression que les problèmes exercent sur le philosophe et qui le contraignent à établir un va-et-vient entre lui et la chose ou le problème. Mais à ce dialogue s'ajoutera celui des philosophes entre eux. Et l'on comprendre que dans cette histoire il y aura la **permanence des questions** et le « passage » des philosophes. De ce fait, « la philosophie se présente (...) comme un ensemble de questions toujours posées, de problèmes toujours ouverts et d'étonnements toujours renaissants, et les philosophes n'ont plus d'autres solidarité que celle de la recherche ». ⁴²⁰ Aristote devient arbitre et non juge.

1.2. Hegel

Hegel a fait la théorie de l'histoire de la philosophie en

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁴¹⁸ ARISTOTE, cité par *Ibidem*, p. 101.

⁴¹⁹ H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 101.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 103.

tant que discipline constituée. Ayant fait de la philosophie une pensée pure ayant pour objet elle-même et se distinguant de la mythologie, de la religion, de la superstition et de la poésie, Hegel aura sa propre méthodologie et opte pour l'idée selon laquelle l'historien de la philosophie doit avoir « de la partialité parce que l'objet qu'il décrit doit l'intéresser. Connaître donc des doctrines historiquement, c'est-à-dire comme de simples chroniques, c'est n'est pas [sic] les comprendre ». ⁴²¹ Cela étant, l'histoire de la philosophie n'est pas celle des philosophes et n'est pas truffée de notions de biographie. Elle est celle de leur philosophie ; bref, elle est celle de la raison pensante. Cependant l'on doit s'interdire de confiner l'histoire de la philosophie dans « un rôle seulement informatif et doxographique ». ⁴²²

D'Aristote et Hegel, on doit retenir que l'histoire de la philosophie se présente comme essence de la philosophie.

2. L'histoire de la philosophie comme pratique

Comme pratique, l'histoire de la philosophie est une « matière » d'enseignement.

2.1. Une « matière » d'enseignement

Kant nous avertit qu'on ne peut pas apprendre de la philosophie, mais seulement à philosopher. C'est le défi que tout professeur d'histoire de la philosophie doit relever en proposant aux apprentis des modèles, et ce à partir d'un corpus de textes existant, des opinions entre lesquelles on opérera son choix, et ainsi on exercera son jugement, son esprit critique.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 105.

⁴²² *Ibidem*, p. 106.

Comme « matière » d'enseignement, l'histoire de la philosophie livre des connaissances philosophiques aux apprentis. Ceci vaut aussi pour l'étudiant africain avec l'histoire de la philosophie africaine.

2.2. Débat sur l'histoire de la philosophie africaine

Hubert dénonce « un statut ambigu » provenant des philosophes africains situant eux-mêmes l'origine de la philosophie africaine dans « un passé antérieur, inaccessible et inassignable ». ⁴²³

Quand bien même on intégrerait dans la philosophie africaine, les Plotin, les Saint Augustin, les Guillaume Amo ayant exercé « hors d'Afrique » tout en restant africains, l'inexistence d'un cordon ombilical assurant la filiation entre cette époque ancienne et la nôtre serait toujours réelle.

De ce fait, argumente Hubert, la pensée philosophique africaine actuelle n'a aucun rapport de dépassement compréhensif ou de prolongement dialectique avec cette ancienne époque. Bref, « entre eux et nous de la présente génération, il s'est produit un hiatus, une césure épistémologique que la tradition orale a massivement occupée ». ⁴²⁴ Vouloir voir en ces lointains précurseurs ou cette tradition orale, c'est faire manquer sa cible à l'histoire de la philosophie africaine.

L'histoire de la philosophie africaine est dans les **textes** et non dans les contes et les mythes comme l'ont voulu Tempels et quelques épigones africains. Elle n'est pas dans la langue de tous les jours comme l'a établi Alexis Kagame, encore moins dans les proverbes et les devinettes

⁴²³ *Ibidem*, p. 108.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 108.

renfermant de bonnes leçons de sagesse.

Comme il n'existe pas trente-six manières de définir la philosophie, « un philosophe africain n'a pas le droit de ne pas se référer, dans sa pratique théorique – se réfléchissant elle-même en plus (la philosophie qui veut se définir) – à la philosophie occidentale deux fois millénaire ? ». ⁴²⁵ Ne pas l'accepter reviendrait à se noyer dans l'idéologie « authenticitaire », i.e. « celle de l'authenticité africaine caractérisée par le rejet de toute norme étrangère ». ⁴²⁶ Hubert dénonce la philosophie en vase clos, enfermée dans une activité pensante subjective incapable d' « atteindre l'universalité de la raison objective ». ⁴²⁷ **La philosophie étant universelle**, elle a la vocation d'intégrer tout élément de toute provenance, pourvu qu'il souscrive à la norme de la rationalité, précise Hubert.

De ce débat ressort la question fondamentale : La philosophie négro-africaine existe-t-elle et quel est le statut de son histoire ? Nous nous trouvons au cœur de la problématique de l'histoire de la philosophie africaine.

Marcien Towa n'a pas résolu ce problème pour n'avoir pas suivi le **fil d'Ariane de la raison** comme pensée libre et critique, contrairement à son principal collaborateur Nkolofe qui a proposé les étapes qu'aurait l'histoire de la philosophie africaine : L'Antiquité avec la pensée élaborée dans la vallée du Nil, le Moyen-âge qui cherchait un héritage intéressant qu'aurait laissé la philosophie grecque dispensée en Afrique de l'Ouest à la faveur de l'Islam, Les Temps Modernes avec notamment les penseurs de la diaspora et

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 110.

qui existerait depuis le XVIII^{ème} siècle et la pensée traditionnelle qui serait révélée par la littérature orale actuelle.⁴²⁸

Tout en reconnaissant les mérites de NkoloFoe, Hubert émet des réserves. Une véritable histoire de la philosophie africaine n'exclut pas l'histoire des philosophies étrangères et exige des enquêtes poussées « aussi loin que possible tant dans la mystérieuse antiquité égyptienne que dans les arcanes de la tradition orale »⁴²⁹ tout en évitant « le double piège de reconstitutions aléatoires et des interprétations fantaisistes »⁴³⁰ faisant appel à « AUSSI » dont l'être labile s'affermirait seulement « en se réfléchissant sur autrui, en répondant en écho à son être ».⁴³¹ Puisqu'il en est ainsi, conseille Hubert, il est aventureux de se livrer aux récupérations intempestives d'une pensée égyptienne n'ayant pas maintenu le lien du cordon ombilical jusqu'à la postérité ou la tradition orale ne garantissant pas, « avec la consistance d'un **texte écrit**, la vérité de sa pensée ».⁴³² Et Hubert se défend de disqualifier l'égyptologie. Voyant en Egypte une source, il s'interdit de l'hyperboliser et d'en dogmatiser la référence.⁴³³

Hubert clôt le débat en ces termes : L'histoire de la philosophie africaine ne répond pas à l'idéal de l'histoire de la philosophie, celui du dialogue entre le philosophe et le monde et entre ce philosophe et ses congénères précurseurs ou contemporains. « C'est ce dialogue qui la fait être et qui

⁴²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 111.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 111.

⁴³² *Ibidem*, p. 112.

⁴³³ Cf. *Ibidem*, note 142.

la fait vivre ». ⁴³⁴ A défaut de précurseurs véritables, les philosophes africains n'instaurent pas un dialogue fructueux entre eux et s'ignorent mutuellement et superbement. « Surtout au Cameroun où ils ne reconnaissent que négativement, et cette « *docte ignorance* » (souligné par l'auteur) est le pire danger qui menace notre propre histoire de la philosophie ⁴³⁵, soupire-t-il.

3. Discussion et contribution

L'annexe intitulée *A l'ombre des pyramides* relève de la figure de style **prolepse** par laquelle on va au-devant des objections de l'adversaire en les anticipant.

Le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana, bien connu dans le monde de la philosophie africaine, par son livre *La philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale*, opère un Eveil et Réveil pédagogique. Plus d'un enseignant de l'histoire de la philosophie africaine ne s'est posé la question du statut de cette histoire. Si Hubert ne l'a pas fait avec son livre *Histoire de la philosophie africaine* de 2009, il vient de se racheter avec son livre sous examen.

En recourant à Aristote et à Hegel, Hubert nous invite à prendre position sur les arguments de ces deux auteurs et surtout il nous exhorte à mettre en pratique les conseils que ces deux donnent à tout celui ou celle qui veut devenir Historien/ne de l'histoire de la philosophie africaine. Un fait est d'utiliser un livre d'histoire de la philosophie africaine, un autre fait est de connaître les textes des auteurs cités et de savoir prendre position. C'est ainsi que nous pourrions apprendre à nos étudiants africains et à d'autres à philosopher.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁴³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 112.

En outre, la philosophie étant universelle, Hubert Mono nous apprend à ne pas avoir honte de nous inspirer de la philosophie occidentale et nous prie de ne pas exclure les « autres » de notre histoire de la philosophie africaine.

Par ailleurs, Hubert touche du doigt philosophique la problématique portant sur l'identité du philosophe africain. Ce qui fait qu'un philosophe est dit africain, dit-il, « ce qu'il soit né en Afrique et qu'il soit, avant d'être philosophe, un Africain. Ce ne sont pas les thèmes traités qui constituent le critère d'africanité ».⁴³⁶ Cette idée, je l'ai aussi défendue (Mpala Mbabula, 2016).⁴³⁷

Il est bon de suivre sa position selon laquelle les vrais philosophes sont ceux qui se servent de la tradition africaine, et qui, de façon raisonnée, en font la critique et des analyses théoriques approfondies.

Sa prise de position devant « l'impératif catégorique de l'égyptologie »⁴³⁸ est bien raisonnée. L'essentiel n'est pas le cri de « l'égyptologritude », mais d'être digne de nos ancêtres de par nos productions scientifiques évitant le mimétisme ou le psittacisme.

Hubert fait savoir que l'histoire de la philosophie est à considérer comme l'essence de la philosophie. Cela vaut aussi pour l'histoire de la philosophie africaine. Comme il y a la permanence des questions et que les philosophes passent, il va de soi que l'on doit prendre acte de ce que les prédécesseurs et les contemporains ont proposé comme éléments de réponses, et ainsi l'on saura prendre une

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 114.

⁴³⁷ Cf. L. MPALA Mbabula, *Pour une nouvelle narration du monde. Essai d'une philosophie de l'histoire*, Paris, Edilivre, 2016.

⁴³⁸ H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p.114.

position raisonnée. C'est en confrontant rétrospectivement, et ce de façon permanente, sa propre réflexion à une réflexion antérieure que l'on comprendra le sens d'être de la partialité de l'histoire de la philosophie, car, comme le souligne Hegel, l'objet qu'il décrit doit l'intéresser.

Toutefois, j'ai quelques réserves devant la pensée d'Hubert. Il définit la philosophie, à la suite de Hegel je le pense, comme « une pensée pure ». ⁴³⁹ Si l'individu philosophe est du reste un fils de son temps et la philosophie son temps conçu dans la pensée ⁴⁴⁰, « il est insensé, dit Hegel, de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain, que de dire qu'un individu franchit d'un saut son temps, saut par-dessus le rocher de Rhodes ». ⁴⁴¹ Ceci étant, il n'y a pas de philosophie pure dégagée de toute forme de représentation religieuse, mythologique, socio-politique, etc. L'on parle, a dit Louis Althusser, à partir d'un lieu théorique et pratique donné. D'où la partialité justifiée qu'on trouve chez l'historien de la philosophie.

Et puisqu'il en est ainsi, le mythe mérite une nouvelle conception qui irait au-delà du narrativisme ⁴⁴² pour être compris comme une structure articulée du couple mixte du visible et de l'invisible. Ainsi sera-t-il célébré comme étant un des moyens dont l'esprit humain se sert pour acquérir une certaine connaissance ayant sa propre logique incluant, entre autres, la contradiction. Puisque l'homme a la passion de

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 97.

⁴⁴⁰ Cf. HEGEL, *Préface au principe de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, 1999, p.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁴² P. KALOLA Bupe, *La valeur du mythe*; préface de Louis Mpala Mbabula, Paris, Edilivre, 2017.

connaître, comme l'affirme Aristote, il n'y a pas que la rationalité instrumentale, il y a aussi la rationalité orale, la rationalité mythique, la rationalité onirique. Loin de moi de sombrer dans l'oxymore mais de mettre en valeur « le paradigme de la *coincidentia oppositorum*, logique du contradictoire, de l'ajustement ». ⁴⁴³ Ceci nous renvoie à Blaise Pascal qui distingua *l'esprit de justesse ou de finesse du more geometrico* de R. Descartes. ⁴⁴⁴ Bref, la réalité étant une boule à plusieurs faces, le philosophe, à mon humble avis, fera appel à plusieurs moyens de connaissance, pour bien philosopher.

Ceci dit, la notion de **texte** mérite une mise au point. Hubert nous prie, pour l'histoire de la philosophie africaine, de nous tenir qu'aux « textes » sous peine de manquer sa cible. Elle n'a pas à viser, comme origine, la tradition orale « puisqu'elle est simplement orale, c'est-à-dire concrètement inassignable ». ⁴⁴⁵ Pour lui, **l'écriture** est une condition indispensable de la philosophie. Oui, si Socrate n'a pas écrit et que nous le connaissons par Platon, que nos philosophes recréent le lien ombilical entre nos prédécesseurs « illettrés » en mettant par écrit leur savoir à l'exemple de Marcel Griaule et Ogotemeli ou de Mufuta et Katulushi. Mais on doit éclater la notion de texte. Le texte est « tout enchaînement verbal et tout ce qui se donne à lire, c'est-à-dire toute la tradition ». ⁴⁴⁶ Et qu'en est-il de la tradition ? En d'autres termes, quels genres des textes renferme la tradition ? En elle se trouvent les monuments, les écrits et les paroles. ⁴⁴⁷

⁴⁴³ L. MPALA Mbabula, *Op. cit.*, p.

⁴⁴⁴ Cf. PASCAL, B. (1972), *Les pensées I*. préface et introduction de Léon Brunschvic, Paris, s.e., 1972.

⁴⁴⁵ H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 108.

⁴⁴⁶ OKOLO Okonda, *Op. cit.*, p. 43.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 43.

Aristote a-t-il raison de qualifier de « bégaiements » la pensée de ses prédécesseurs présocratique ? Sachant pour ma part que la philosophie a commencé avec le premier homme et non avec Socrate, j'épouse l'idée de Gérard Legrand qui opte pour le concept de ANTESOCRATIQUE en lieu et place de Présocratique, car, contrairement à ce qu'affirme Cicéron, ce n'est pas Socrate qui « fait descendre la philosophie du ciel sur la terre ». ⁴⁴⁸ Aristote avait induit toute sa génération en erreur en prônant le géocentrisme et en ridiculisant Aristarque de Samos (310-230 Av. J.C.) qui, le premier, postula l'héliocentrisme. Il est, pour ma part, loin d'être l'étalon pour nous dire que c'est avec lui que l'histoire de la philosophie commence. ⁴⁴⁹

CONCLUSION

De ce qui précède, l'on comprendra que l'histoire de la philosophie africaine, en ce qui concerne son statut épistémologique, mérite un débat permanent.

⁴⁴⁸ CICERON, cité par G. LEGRAND, *La pensée des présocratiques*, Paris, Bordas, 1970, p. 13.

⁴⁴⁹ Cf. ARISTARQUE de Samos (MDCCCXXIII), *Sur les grandeurs et les distances du soleil et de la lune et fragment de Héron de Byzance sur les mesures*, traduit du grec, pour la première fois avec des commentaires et des observations, par M. Le Comte De Fortia d'Urban, Paris, Firmin Didot Père et Fils, [en ligne] <http://renacle.org/aristarque/soleil.htm> (page consultée le 28 octobre 2017).

Bibliographie

- ARISTARQUE de Samos (MDCCCXXIII), *Sur les grandeurs et les distances du soleil et de la lune et fragment de Héron de Byzance sur les mesures*, traduit du grec, pour la première fois avec des commentaires et des observations, par M. Le Comte De Fortia d'Urban, Paris, Firmin Didot Père et Fils, [en ligne] <http://renacle.org/aristacque/soleil.htm> (page consultée le 28 octobre 2017).
- HEGEL, *Préface au principe de la philosophie du droit*, Paris,
 - Flammarion, 1999.
- KALOLA Bupe, *La valeur du mythe* ; préface de Louis Mpala
 - Mbabula, Paris, Edilivre, 2017.
- LEGRAND, G., *La pensée des présocratiques*, Paris, Bordas, 1970.
- MONO Ndjana, H., *Histoire de la philosophie africaine*, Paris,
 - L'Harmattan, 2009.

- *Histoire de la philosophie négro-africaine. Essai de présentation*
 - *générale*, Paris, L'harmattan, 2016.
- MPALA Mbabula, L., *Pour une nouvelle narration du monde. Essai*
 - *d'une philosophie de l'histoire*, Paris, Edilivre, 2016.
- OKOLO OkondaW'oleko, *Pour une philosophie de la culture et du*
 - *développement*, Kinshasa, Presses Universitaire du Zaïre, 1986.
- PASCAL, B., *Les pensées I.* préface et introduction de Léon
 - Brunchvic, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Morale et politique en Afrique noire selon Hubert Mono Ndjana

Patrick MONGA Kasimba et Daniel KALAMB Musung

Introduction

Il est un fait indiscutablement vrai que partout où les hommes vivent, certains s'organisent pour avoir des structures et des conditions pouvant aider chacun à trouver son épanouissement. Toutefois, avoir des structures justes et capables de contenter tout le monde demeure un idéal vers lequel on tend et qu'on atteindra peut-être jamais. Les crises, les contestations et les manifestations contemporaines qui secouent même les pays dits de vieille démocratie en sont une preuve patente. L'on ne peut pas ne pas évoquer ici, les multiples et innombrables drames qui ont secoué et continuent de secouer l'Afrique du sud du Sahara.

C'est fort de cette expérience que nous avons trouvé opportun et indiqué de nous appuyer sur la pensée politique d'Hubert Mono Ndjana pour proposer une autre façon de vivre ensemble pouvant permettre nos communautés à dépasser les ambiguïtés de l'organisation sociétale actuelle.

Pour y arriver, Hubert Mono Ndjana, tout en demeurant conscient du fait que beaucoup de penseurs occidentaux ont réfléchi sur la question, trouve nécessaire de vulgariser les systèmes politiques proposés par des penseurs négro-africains, systèmes caractérisés particulièrement par une proposition de moralisation dans l'organisation et la gestion de la *res publica*. Pour cela, le Professeur et Philosophe Camerounais Hubert Mono Ndjana recourt tour à tour à des auteurs et à des thèmes politiques et moraux pour asseoir une vision et un mode de gouvernance pouvant aider le Négro-africain à aller de l'avant.

Il sera ainsi question, dans ce travail, de tableer principalement autour des questions portant sur la société, la libération politique, l'égalité des hommes, l'organisation de l'Etat, le socialisme africain, les droits des femmes, le développement, le panafricanisme, la mondialisation et la Renaissance africaine comme le comprend Hubert. C'est après que nous discuterons avec lui pour apporter notre modeste contribution.

1. Antoine Guillaume Amo et les droits de l'homme

Dans ses recherches, ce savant Ghanéen a écrit *Du Droit des africains en Europe en 1729*. C'est un écrit contre l'injustice et l'oppression. Il a alors rédigé un texte sur les droits de l'homme africain. Ses textes fustigeaient « le code noir » qui prônait le non-droit du noir. Ce code de noir fut un Edit royal. Il fut en outre précurseur de la négritude prônée par Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Gontrand Damas. Face à ce constat, Hubert Mono Ndjana souligne que « le mémoire d'Amo constitue l'une des toutes premières réactions philosophiques contre l'injustice et

l'oppression d'un peuple sur un autre ». ⁴⁵⁰ C'est fort de ce constat qu'Hubert Mono Ndjana estime que le Ghanéen Amo est un pionnier de la lutte pour l'égalité des races et la dignité humaine. Que dire du socialisme africain ?

2. Le socialisme africain

Hubert Mono Ndjana commence par une précision de taille. Pour lui, en effet, le socialisme africain tire sa doctrine dans la pensée de Marx et Engels en se référant au *Manifeste du parti communiste*. La tâche du socialisme consiste à démasquer les différents visages d'exploitation au moyen d'une analyse scientifique. C'est ainsi que les luttes de classes naissent de l'économie, la constitution, la société bourgeoise.

Pour ce faire, estime Hubert Mono Ndjana, il faut réveiller la conscience des pauvres. Le socialisme africain doit montrer aux masses laborieuses que le sort de l'homme ne se joue pas dans les idées, dans la superstructure idéologique mais au niveau de l'infrastructure matérielle. La révolution est donc une obligation. Est-ce que les africains sont-ils convaincus de cette doctrine philosophique de Karl Max ?

On peut se permettre d'affirmer que plusieurs philosophes africains ont préféré parler de communautarisme. Hubert Mono Ndjana évoque *Nation et voie africaine du socialisme*, livre dans lequel Léopold Sédar Senghor insiste sur les coopératives agricoles, de production et de consommation. Il était sûr que cette action doit permettre à la campagne sénégalaise de transformer son

⁴⁵⁰ H. MONO Ndjana, *La philosophie Negro Africaine. Essai de Présentation générale*, Harmattan, Paris, 2016, p. 226.

organisation collectiviste moderne, sans avoir à passer par les étapes capitalistes.⁴⁵¹

Hubert Mono Ndjana cite aussi Julius Nyerere pour qui le socialisme africain n'est pas engendré par l'existence de classes en conflit les unes contre les autres. Pour lui, le fondement du socialisme africain est donc la famille étendue, considérant tous les hommes comme frères. C'est de là que découle la doctrine de l'Ujamaa caractérisée par l'esprit de famille, la fraternité. Pour Julius Nyerere, en effet, « nous autres, en Afrique, n'avons pas plus besoin d'être 'convertis' au socialisme que suivre les cours de la démocratie. L'un aussi bien que l'autre est enraciné dans notre passé, dans la société traditionnelle qui nous a donné le jour. Le socialisme africain moderne peut tirer de son héritage traditionnel la reconnaissance de la société comme un élargissement de la cellule familiale de base. »⁴⁵²

En outre, Hubert Mono Ndjana souligne aussi la vision de Kwame Nkrumah qui met l'accent sur le matérialisme de tendance spiritualiste. Pour lui, le socialisme se manifeste comme le moyen de revenir sur l'égalité caractérisant les sociétés Africaines.

3. La réaction du socialisme scientifique

Hubert Mono Ndjana souligne d'emblée que Léopold Sédar Senghor s'est démarqué du marxisme dans sa critique. Il soutient que le marxisme est une doctrine importée, et comme toutes les autres doctrines importées, il est un produit de l'espace et du temps, c'est-à-dire d'une

⁴⁵¹ Cf. L.S. SENGHOR, cité par H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 228.

⁴⁵² J.K. NYERERE, Cité par H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 229.

géographie et d'une histoire, d'une ethnie et d'une culture.⁴⁵³ Cependant, le Président congolais Marien Ngouabi, dans son discours à Dakar, penchera pour un socialisme africain selon le modèle élaboré par Marx-Engels. Dans le même ordre d'idée, Abdul Rahman dénonce le comportement des africains qui, selon lui, acceptent le néo-colonialisme. Il passe au crible le système de l'aide internationale (FMI, Banque Mondiale). Il fustige le comportement de ceux qui glorifient le passé colonial contre le socialisme. Il rejette dos à dos le Consciencisme de Nkrumah et l'humanisme de Kaunda en le considérant comme deux versions de l'idéalisme métaphysique sans rapport avec le monde réel. Pour lui c'est le monde matériel qui détermine notre conscience.⁴⁵⁴

Hubert Mono Ndjana fait intervenir un autre penseur. Il s'agit d'Amady Aly Dieng qui pense que le Marxisme peut nous guider si nous voulons bâtir le socialisme africain.

Pour finir, Hubert Mono Ndjana présente les options prises par Pius Olinga qui est contre le socialisme africain de Senghor en passant au crible les concepts fondamentaux de sa pensée. Et le Sénégalais Balacar Sine qui fait une analyse entre le marxiste et les sociétés africaines contemporaines. Il poursuit donc un effort de clarification des théories, des concepts marxistes et les différentes volontés de le transformer.

4. La problématique du genre.

Hubert Mono Ndjana souligne aussi qu'il y a, en Afrique Noire, un débat toujours actuel sur la question du

⁴⁵³ Cf. L.S. SENGHOR, résumé par H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p. 231.

⁴⁵⁴ Cf. A.M.BABU, résumé par H. MONO, *Op. cit.*, p. 233.

genre. Plusieurs penseurs négro-africains ont largement traité de la question de la position de la femme par rapport à l'homme dans la société. Le gros du débat s'articule autour de la question pour ou contre les droits de la femme. Les uns trouvent qu'il faut de plus en plus accorder des droits aux femmes alors que d'autres prétendent qu'elles en ont déjà assez.

4.1. Pour le droit des femmes

Hubert Mono Ndjana signale que le débat sur le droit de la femme prend forme avec Olympe de Gouges qui a écrit une *Déclaration de droit de la femme et de la citoyenne*. Il fut un militant acharné des droits de la femme. Pour sa part, souligne Hubert Mono Ndjana, l'anthropologue et historien Dika Akwa Nya Bonambela rappelle que « dans l'Afrique traditionnelle, il n'y avait ni sexe faible ni sexe fort »⁴⁵⁵. Il évoque des prouesses politiques et militaires des femmes. Aujourd'hui encore, les femmes doivent prendre des initiatives de libération. Elles ont leur place efficace dans le combat pour l'humanisation de la grande société africaine.

Hubert Mono Ndjana donne aussi la position de l'un des dignes disciples de Cheikh Anta Diop, Marcien Towa qui soutient le bicaméralisme c'est-à-dire un système de deux chambres l'une réservée aux hommes et l'autre aux femmes. C'est fidèle à ce raisonnement qu'il argumente qu'« on peut dire que les droits de la femme étaient respectés dans une certaine mesure, mais dans les structures différenciées. Les femmes n'étaient pas purement et simplement confondues avec les hommes, elles avaient leurs

⁴⁵⁵ DIKA Kwa Nya Bonambela, résumé par H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.237.

organisations à travers lesquels elles exerçaient leurs droits ». ⁴⁵⁶ Evoluant dans une société où l'excision a encore droit de cité, la sénégalaise Awa, estime Hubert Mono Ndjana, s'est imposée comme pionnière dans la défense de l'intégrité corporelle des négro-africaines. Elle s'en prend aux maux tels que : la polygamie, les mariages arrangés, les mutilations sexuelles, le blanchiment de la peau, les scarifications, la contraception, l'habillement obscène, la coiffure, l'avortement. Elle s'est mobilisée pour la cause des femmes à l'instar de Simon Beauvoir, Aminata Thaore, Marie-louise Ateki Otabela du Cameroun sans oublier l'ivoirienne Suzanne Tanella Boni.

Hubert Mono Ndjana parle aussi du complexe d'amazone. Il s'agit de l'agressivité de la femme à l'égard de son époux, puissant et dominateur grâce à sa virilité. Il fustige la phallocratie, il faut psychanalyser les hommes, changer le comportement des hommes pour harmoniser le couple. Il dira sans ambages qu'« il s'agirait en particulier de faire apparaître l'agressivité fondamentale de la femme à l'égard de son époux, puissant dominateur qui passe le plus son temps à la frustrer en toutes circonstances, par sa virilité. Le nœud central de cette nouvelle perspective psychanalytique se trouverait par conséquent dans le transfert de l'agressivité fondamentale sur la personne de l'enfant de sexe opposé. L'enfant de sexe masculin représente en effet, en miniature, toutes les caractéristiques du père, et se comporte à l'égard de sa petite sœur de la même façon que son père à l'égard de sa mère. » ⁴⁵⁷. Hubert Mono Ndjana en appelle donc à la prise de considération de la femme.

⁴⁵⁶ Cf. M. TOWA, cité par H. MONO Ndjana, *Op. cit.*, p.338.

⁴⁵⁷ H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p. 241.

4.2. Contre le droit des femmes

Toutefois, Hubert Mono Ndjana recourt aussi à deux autres auteurs pour montrer qu'il y a aussi ceux qui nient le fait que la femme ait subi une oppression. Il évoque, à ce propos, Henry Ngowa **qui** pense que la femme noire n'était pas opprimée en se référant à quelques détails anthropologiques (conservation de son nom d'origine, la vaste portée du matriarcat). Nkolo Foe pense, pour sa part, que le bicaméralisme est une utopie dans le contexte actuel de la postmodernité. On voit plus les vieilles figures du masculin et du Féminin. On évolue vers l'intercession des genres (entre masculin et féminin).

5. Pour une philosophie du développement

Hubert Mono Ndjana estime que le développement est une des préoccupations centrales pour l'Afrique. Il reste un thème d'actualité par rapport à la situation de pauvreté criante, d'exploitation, de néocolonialisme que traverse tout le continent africain. C'est pourquoi les Philosophes font du développement leur cheval de bataille tout au long de l'histoire de l'humanité. Et déjà, et ce depuis l'Antiquité grecque, Platon pense que la philosophie doit s'intéresser à l'amélioration de la situation de soi et celle des autres par les lumières de la connaissance. Tout concourt à l'épanouissement de l'homme. La philosophie définit donc la fin et les autres sciences fournissent les moyens pour atteindre le bonheur de l'homme.

Hubert Mono Ndjana dénonce ainsi les conceptions malheureuses des certains philosophes qui considèrent le développement pour une donnée externe à laquelle la philosophie ne peut apporter qu'un lointain éclairage.

Par ailleurs, Hubert Mono Ndjana déplore l'écart entre le discours sur le développement et les conduites essentiellement contradictoires au développement que manifestent, de nos jours encore, certains Africains sensés lutter pour le développement. Il soutient pour cela qu'« il apparaissait que le discours sur le développement tenu par l'homme négro-africain, n'était rien d'autre qu'une mystique sans éthique. »⁴⁵⁸ Il faut aussi noter qu'Hubert Mono Ndjana a fait allusion au Philosophe Congolais NKombe Oleko qui, dans son ouvrage *Pour une axiomatique du développement*, a accordé une grande place à la dimension philosophique notamment à la logique pour parler d'un développement palpable. Nkombe Oleko utilise le procédé déductif dans le traitement de l'être en général en devenir. Cette cogitation hautement philosophique doit nous aider à transformer nos sociétés.

Dans le même ordre d'idées, Hubert Mono Ndjana évoque Pierre Nzinsi qui montre que la démocratie en Afrique est instrumentalisée, elle est une idéologie au lieu d'être une réalité. Pierre Nzinsi parle de démocratisation qui est une attitude déniait la souveraineté du peuple. Il prône une société ouverte en s'inspirant de Karl Popper. Il trouve qu'« ainsi dégradée en démocratisation, la démocratie a perdu tout son potentiel révolutionnaire hérité des lumières. Instrumentalisée, elle n'est plus qu'une idéologie devant permettre la conservation des positions dominantes acquises dans un contexte nouveau marqué par la dénaturation des pressions internationales en faveur de l'ouverture de la démocratie ».⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 244-245.

⁴⁵⁹ P. NZINZI, cité par *Ibidem*, p. 248-249.

Hubert Mono Ndjana parle aussi de Pierre Tchemabi pour qui, le développement passe aussi par l'éducation. Il a fait une relecture sérieuse et approfondie des œuvres de Platon. Il l'a réactualisé sur le terrain de l'éducation pour montrer qu'effectivement le développement est avant tout une question de mentalité, d'éducation et de culture. Hubert Mono Ndjana fait aussi allusion aux auteurs tels qu'Achille Mbembe et Hannah Arendt.

6. Le Problème du pouvoir et de la démocratie

D'entrée de jeu, Hubert Mono Ndjana note que le vent de la perestroïka avec le multipartisme en Afrique, semble être une voie de sortie pour la démocratie. Il fait aussi écho de Martin Célestin qui parle de libéralisme communautaire en insistant sur le parti unique décentralisé. Au lieu d'instaurer une vraie démocratie, on recourt à des arrangements et aménagements par voie d'interminables conférences nationales souveraines, des tables et dialogues.

Pour Hubert Mono Ndjana, les monarchies africaines doivent se mettre à l'écoute de la philosophie actuelle. « C'est dire que la philosophie doit reprendre tous ses droits ici pour un questionnement radical de la nouvelle démocratie qui s'abat sur L'Afrique, et qui mérite d'être sérieusement scrutée dans ses tenants et ses aboutissants, et cela relativement à l'histoire, à la culture et au contexte ».⁴⁶⁰ C'est à ce niveau précis que Hubert Mono Ndjana trouve opportun de ramener à la mémoire le Philosophe congolais Irung Tshitambal (critiqué par Louis Mpala Mbabula⁴⁶¹)

⁴⁶⁰ H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p.252.

⁴⁶¹ Cf. L. MPALA Mbabula, *Attention à la démocratie consociative du philosophe Irung Tshitambal !*, Lubumbashi, Editions Mpala, 1994.

qui, déjà à son temps, avait parlé d'une démocratie consociative, c'est-à-dire d'une gestion de la *res publica* reposant sur les arrangements.

Pour proposer une alternative qui semble mieux applicable, Hubert Mono Ndjana fait appel au *prosôponisme* du Philosophe congolais, le Professeur Abbé Louis Mpala Mbabula. En effet, la *démocratie prosôponiste* est une philosophie de la rencontre des personnes et qui propose une autre forme de gestion de la chose publique. La démocratie prosôponiste dénonce les insuffisances de la démocratie représentative. Elle se veut une démocratie pouvant permettre à nos sociétés d'éviter le drame récurrent des conflits postélectorales et à s'engager résolument sur le chemin d'un développement durable et profitable à tous. Voilà pourquoi elle repose sur des piliers solides parmi lesquels nous pouvons citer le tirage au sort, le principe de rotation des charges, le principe d'égalité, l'instauration d'un budget participatif, etc.

7. Le Panafricanisme

Hubert Mono Ndjana affirme que le panafricanisme n'est pas une idéologie, mais bien plutôt une philosophie, elle est à comprendre comme une réflexion sur l'origine et le destin de la Nation africaine. Le panafricanisme est l'autodétermination de l'Afrique : c'est le refus des frontières léguées par la colonisation, le refus de la non-ingérence dans les affaires intérieures des états Africains.

Au dire d'Hubert Mono Ndjana, M. Abdul pense que le panafricanisme se manifeste comme un problème d'identité. Même si, pour sa part, Bassidiki Coulibaly enseigne que le panafricanisme est avant tout un problème ontologique.

Hubert Mono Ndjana donne quelques traits caractéristiques du panafricanisme. En voici les principaux :

– *Réalisme politique* : le philosophe tchadien Faustin qui en se référant à Nicolas Machiavel soutient qu'une résistance est nécessaire pour la renaissance africaine.

– *L'authenticité africaine* : vision conçue et mise sur pied par l'ex et feu Président zaïrois Joseph-Désiré Mobutu. Elle opte pour la renaissance africaine. Toutefois, cette réforme superficielle n'a pas attaqué l'essentiel du mal qui est l'oppression et la domination.

7.1. La renaissance africaine

Hubert Mono Ndjana stipule que la renaissance, en Occident, est un mouvement qui s'inspire de l'histoire universelle et qui puise beaucoup dans l'Antiquité et quelques fois dans l'expérience des médiévaux. Par contre, la renaissance en Afrique s'est réalisée dans le mouvement de la négritude, du socialisme africain. La renaissance se veut alors comme une recherche de la manifestation de l'identité du noir. La renaissance africaine, telle qu'elle s'est réalisée, à en croire Hubert Mono Ndjana, a été précédée par plusieurs courants qui ont fait d'elle ce qu'elle est devenue. Il s'agit particulièrement de l'afrocentrisme qui prône que l'Afrique est au centre du monde, elle est le berceau de l'humanité. La renaissance se manifeste aussi par les actions de la rue, les manifestations et les dénonciations populaires des injustices.

Soulignons en passant qu'Edem K odjo, au dire d'Hubert Mono Ndjana, a accepté un panafricanisme rationalisé qui veut qu'on admette que les citoyens africains croient fermement à l'Afrique unie. Pour lui, le

développement du continent africain, c'est l'affaire des africains eux-mêmes pour, d'abord, la satisfaction des besoins de leur propre population. Il créa la charte africaine du droit de l'homme et des peuples. Dans le même ordre d'idée, Steve Gaston parle du panafricanisme en insistant sur les nombreuses masses au lieu d'être une affaire de l'élite politique et intellectuelle.

Hubert Mono Ndjana trouve que l'ex Président Sud-Africain, Thabo Mbeki, a raison de pouvoir avouer que toutes les actions citées : le socialisme africain, le développement, le panafricanisme, le problème du genre ne sont que des moments précurseurs de la renaissance africaine.

Hubert Mono Ndjana soutient que la renaissance africaine doit se réaliser contre les antivaleurs, parmi lesquelles nous trouvons solidement ancrée, l'impunité. Il milite pour le retour des cerveaux partis outre-mer. La renaissance consiste aussi à la découverte de notre âme. L'appel au renouveau de l'Afrique pour la renaissance est un appel à la rébellion. Nous devons nous rebeller contre les tyrans et ceux qui cherchent à voler les richesses appartenant aux peuples. Pour être un vrai africain, il faut être un rebelle, un révolté contre la situation de misère et d'injustice extrêmes qui sévissent tous les coins et recoins du continent noir.

7.2. La Pensée de la mondialisation

La mondialisation est un phénomène d'actualité, elle est la pensée politique contemporaine. Pour en parler, Hubert Mono Ndjana revient sur la pensée d'Adder Abel. Celui-ci s'efforce de conceptualiser de façon rationnelle les données de la réalité de notre monde caractérisé par une

tension entre l'universalisme et particularisme.⁴⁶²

L'universel s'exprime sous forme d'idéologie linéariste qui conclut à la fin de l'histoire comme triomphe de la mondialisation. Le particulier est l'autre expression de l'altermondialisation qui prône une philosophie de l'Eternel retour.

La mondialisation apparaît comme un mouvement irréversible mais la nouvelle construction proposée par Adder Abel Igwoda serait susceptible de créer une mondialité plus humaine. Puisque toute philosophie est fille de son temps. L'Union Africaine apparaît comme une innovation pratique par rapport à la réalité mondialisation.

8. Discussion et contribution

Toute philosophie est une philosophie en situation, dit-on. Après avoir dit l'essentiel de ce qu' Hubert Mono Ndjana affirme de la morale et de la politique, l'essence de la philosophie nous invite à prendre position en disant ce que nous partageons avec l'auteur et à argumenter davantage là où nous pensons qu' Hubert Mono Ndjana devait beaucoup nous dire.

Nous voulons, dès le départ, affirmer qu'étant donné le rapprochement historique, géographique et culturel que nous avons avec l'auteur, beaucoup des faits dont il parle nous concernent particulièrement. Voilà pourquoi nous trouvons approprié d'avouer que la façon dont il procède pour parler des problèmes réellement africains fait qu'on découvre en lui un philosophe habité par un souci constant : celui de voir son continent, son peuple, aller de l'avant. C'est cela le rôle du philosophe dans sa cité. Et Louis Mpala

⁴⁶² Cfr. A. ADDER Igwoda, cité H. MONO Ndjana, *op.cit.*, p. 370.

Mbabula l'a toujours très bien compris. Voilà pourquoi il donne au philosophe plusieurs qualificatifs. Pour lui, en effet, le philosophe est tout à la fois un « fonctionnaire de l'humanité, (...) un médecin de la civilisation, (...) un général dans le combat pour l'humanité, (...) un veilleur ou gardien de l'humanité ».⁴⁶³

De ce qui précède, nous trouvons qu'Hubert Mono Ndjana mérite nos éloges parce qu'il n'est pas resté bras croisés face aux réels problèmes de son temps, de son continent et surtout de son Afrique du sud du Sahara. Les sujets dont il parle sont très réels et sont à la racine de beaucoup de conflits et de guerres dans des nombreux pays africains. Il suffit juste de voir ce qui advient, souvent, au lendemain de la publication des résultats électoraux dans certains des Etats sub-sahariens. De même, des débats sur les droits des uns et des autres, des femmes, des populations autochtones, se soldent parfois par des déchirements regrettables. Comme on le voit, l'intervention d'Hubert Mono Ndjana sur ces thèmes, longtemps laissés dans l'ombre, valait la peine d'être portée au grand jour.

Toutefois, il convient de souligner qu'Hubert Mono Ndjana parle à partir d'un lieu théorique et pratique donné. Il aborde ces faits à partir de sa situation et dans son individualité propre. Certains diront qu'il l'a fait tout en demeurant habité par son là culturel. Voilà pourquoi, tout en étant grandement d'accord avec lui et tout en partageant largement ses avis, nous voulons approfondir deux points.

⁴⁶³ L. MPALA Mbabula, *Philosophie pour tous. Introduction thématique à la philosophie occidentale et à la philosophie africaine*, Paris, Edilivre, 2016, p. 109-110.

Il s'agit du prosôponisme⁴⁶⁴ et de la mondialisation.

Le prosôponisme, doctrine philosophique proposée par le Philosophe congolais Louis Mpala Mbabula, est une philosophie qui donne la chance à l'Afrique de dépasser les failles de la démocratie représentative voulue depuis la Grèce antique. Le prosôponisme est à la fois une philosophie politique, une philosophie du langage (de l'altérité) et puisqu'il se propose d'aller en guerre contre les antivaleurs, il peut, à ce titre précis, être pris comme une philosophie morale.

Pour le philosophe polygraphe Louis Mpala Mbabula, ce ne sont pas seulement l'organisation des élections et le bon fonctionnement de trois pouvoirs traditionnels qui font la démocratie. En outre, aujourd'hui, des élections démocratiques sont tant décriées et souvent caractérisées par les multiples violences. L'appel à embrasser la démocratie participativo-prosôponiste se veut une démarche pour dépasser les avatars de la démocratie représentative. Elle est née de la pensée issue de la phénoménologie de la rencontre du Révérend Père Placide Tempels. Elle exige avant tout l'humilité ou la simplicité. Il faut devenir un simple et humain s'adressant tout à coup à une personne.⁴⁶⁵ Il va sans dire que la culture bantou fonde la conviction de Tempels : un être humain ne pourra jamais se perfectionner ou renforcer son être tant qu'il reste seul. « Nous sommes créés dépendants les uns avec les autres.

⁴⁶⁴ Nous savons, de par son aveu qu'il n'était pas en possession du livre de Louis Mpala Mbabula portant sur la démocratie prosôponiste ; voilà pourquoi nous voulons résumer l'ouvrage en question. Ainsi nous apporterons une contribution à son livre.

⁴⁶⁵ Cf. L. MPALA Mbabula, *Pour la démocratie prosôponiste*, Ed. Mpala, 2013, p. 101.

Nous n'accomplissons notre être que dans une vie interpersonnelle »⁴⁶⁶. La rencontre dont il est question ici est responsabilité. C'est pourquoi, Mvumbi Ngolu Tsasa estime que les hommes doivent être coresponsables dans la gestion du bien commun parce qu'« ils sont appelés à gérer leur vie politique, à prendre leur destin politique en main ».⁴⁶⁷ C'est ainsi que L. Mpala trouve qu'une rencontre doit être un contact amenant à une relation vivante d'être à être.⁴⁶⁸ Il n'y a donc pas de place pour l'indifférence.⁴⁶⁹ Et toute conception de la vie bonne ne peut reposer sur rien d'autre en dehors de la grande notion de justice.⁴⁷⁰

La démocratie prosôponiste porte aussi sur la participation de tous à la gestion de la chose publique pour le bien commun. Personne ne doit, sans raison aucune, être écartée du débat qui vise le bien de tous. C'est pourquoi, au dire de son géniteur (L. Mpala), « Celle-ci [la démocratie prosôponiste] sous-entend la participation (...). Ainsi elle sera la démocratie participative et prosôponiste ou mieux Démocratie participativo-prosôponiste ».⁴⁷¹ Conscient des dérives qui caractérisent la prise du pouvoir et étant donné que celui-ci corrompt, dit-on, L. Mpala considère qu'il faudra, en toute situation tenir compte des normes éthiques.

La démocratie prosôponiste repose aussi sur tirage au

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p.65

⁴⁶⁷ MVUMBI Ngolu Tsasa, « Ethique et politique », in *La responsabilité politique du philosophe africain*. Acte du IX^{ème} séminaire scientifique de philosophie Kinshasa du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, FCK, 1996, p. 106

⁴⁶⁸ Cf. L. MPALA Mbabula, *Pour la démocratie prosôponiste*, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2013, p. 67

⁴⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷⁰ Cf. J. RAWLS, *La justice comme équité*, Liège, PUL, 1997, p. 6.

⁴⁷¹ L. MPALA Mbabula, *Pour la démocratie prosôponiste*, Ed. Mpala, 2013, p. 67.

sort lié au principe de rotation des charges. Cette manière de faire est le fruit de l'organisation de la Grèce antique. Il s'agissait de confier « à des citoyens tirés au sort la plupart des fonctions que n'exerçait pas l'assemblée du peuple (Ekklesia) ». ⁴⁷² Cette méthode a l'avantage de rendre les gouvernants humbles car personne ne dira qu'il est arrivé au pouvoir grâce à sa persuasion à travers une certaine campagne électorale. Et aussi, cela permet à tout un chacun de demeurer calme parce qu'une fois le tour arrivé, l'on sera pris et l'on pourra diriger pour le bien de la communauté, pourvu qu'on puisse faire preuve d'un leadership, c'est-à-dire être détenteur d'attitudes et d'aptitudes à diriger. ⁴⁷³ Selon Louis Mpala, le politicien doit se convertir en « homme d'Etat ». De ce fait, le mandat sera de cinq ans et non renouvelable et l'on ne doit pas faire de la politique une profession. C'est avant tout un service à rendre à la société. C'est de celle-ci que proviendra le projet de société à réaliser et ce projet sera son tableau de bord, car il sera jugé par rapport à ce projet lui confié. Il aura, après son mandat, à rendre des comptes au peuple. Le Père de la démocratie prosôponiste souligne aussi la place de la récompense. Les hommes qui auront bien géré devront bénéficier de la reconnaissance du peuple. Il mérite alors de souligner que l'application du prosôponisme tel que proposé par le Professeur Abbé Louis Mpala pourra aider nos sociétés à vivre en toute quiétude et permettra aux acteurs politiques d'éviter la menace quasi permanente de se voir trainer devant des instances juridiques supranationales.

⁴⁷² Cf. B. MANIN, cité par *Ibidem*, p. 106.

⁴⁷³ Cf. L. MPALA Mbabula, *Pour la démocratie prosôponiste*, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2013, p. 36.

S'agissant de la mondialisation, nous devons reconnaître qu'elle est un phénomène et une réalité incontournable. C'est une pensée politique contemporaine. Elle a fait que le monde soit considéré comme un village planétaire. Il y a le libre marché, et la libre circulation des personnes et de leurs biens. Elle peut, dès lors, être définie comme étant « l'accroissement massif des interdépendances ». ⁴⁷⁴ Parlant des interdépendances, L. Mpala, les comptabilise au nombre de quatre. Il s'agit de :

– La suprématie du marché qui est lié à la production des biens et des services. Ce qui fait tomber les frontières géographiques et les barrières douanières. Chacun peut exercer ses activités là où il pense qu'il a le plus grand intérêt.

– Les échanges et le commerce qui vont bénéficier des multiples voyages et déplacements de l'homme contemporain. Ceci permet aux hommes d'être en contact avec toutes les idées et les innovations.

– La réglementation des marchés financiers. Il y a une interconnexion, un fonctionnement permanent non-stop et l'avènement des trois grands termes : la déréglementation, le décloisonnement et la désintermédiation. C'est le fameux 3D qui préside le monde des finances contemporain.

– Les nouvelles technologies de l'information et de la communication qui permettent une gestion rapide et même à distance des activités. ⁴⁷⁵

Il appert alors clairement que la mondialisation est

⁴⁷⁴ IDEM, *Pour une nouvelle narration du monde. Essai d'une philosophie de l'histoire*. Préface de Tom Rockmore, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2015, p.78.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 79-80.

« l'homogénéisation dans différents domaines des modèles communs provoquant une interdépendance entre différents ensembles géographiques ». ⁴⁷⁶ Elle est un courant qui ne laisse personne indifférent. Qu'on le veuille ou pas, elle est là et on doit vivre avec elle. Voilà pourquoi elle a et elle continue à faire couler beaucoup d'encre et de salive. Peut-on affirmer que le continent Africain est à l'abri de son rouleau compresseur ? L'unique réponse qui s'impose est la négative. La mondialisation sévit aussi, quoiqu'à un certain degré, les pays du sud du Sahara. C'est pourquoi certaines voix, y compris celle d'Hubert Mono Ndjana, se sont levées pour tirer la sonnette d'alarme pour un usage rationnel et humain de ces mécanismes de la mondialisation qui ne laissent rien sur son passage.

On peut ici, évoquer Fidèle Tshikombe qui nous invite à méditer sur les interpellations de la Lettre Encyclique *Populorum progressio*. Pour lui, en effet, cette encyclique peut aider les Africains de sortir de la crise. En parlant de *Populorum Progressio* comme vision alternative à la mondialisation, Fidèle Tshikombe avertit la Communauté Internationale des dangers qui guettent l'humanité si des correctifs importants ne sont pas apportés à la trajectoire empruntée par l'expansion de l'économie mondiale, selon que l'accroissement des richesses des uns allait de pair avec l'accroissement croissant du fossé qui sépare les riches des pauvres. ⁴⁷⁷ Selon l'encyclique, la prospérité mondiale était bâtie sur de mauvais fondements qu'on pouvait repérer au

⁴⁷⁶ *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, 2008.

⁴⁷⁷ Cf. F. TSHIKOMBE Mulubay, « Encyclique *Populorum progressio* : Une vision alternative aux politiques d'ajustement », in *Congo-Afrique*, n°416 (juin-juillet-août 2007), p. 392-393.

niveau de motivations et de la démarche entreprise au niveau des motivations, la richesse ne doit pas être recherchée pour elle-même mais pour être mise au service de l'homme et de l'humanité. La poursuite de la croissance économique ne peut pas être séparée de la recherche de la justice sociale, sinon le développement des uns peut devenir un handicap pour le développement des autres⁴⁷⁸. Au niveau de la démarche, les efforts financiers entrepris en faveur des pays pauvres sont rendus sans effets à cause des pratiques iniques du commerce international par lesquelles une main enlève ce que l'autre apporte. Ce qui veut dire que quand les conditions deviennent trop inégales entre les pays, l'écart qui se forment ne peut qu'entraîner la désolation.⁴⁷⁹

Pour Abdou Diouf, *Populorum progressio* dit comment humaniser la mondialisation très débridée. Que l'économie et les techniques doivent être faites pour l'homme, qu'il faut renverser la donne et viser d'abord le développement humain.⁴⁸⁰

On peut se permettre d'affirmer que l'Encyclique *Populorum progressio* demeure un texte de référence non seulement pour les chrétiens mais aussi pour les acteurs de développement. « Il ne s'agit pas seulement de vaincre la faim ni même de faire reculer la pauvreté. Le combat contre la misère, urgent et nécessaire, est insuffisant. Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie de servitudes qui viennent

⁴⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 393.

⁴⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁸⁰ Cf. ABDOU DIOUF, cite par R. WERLY, « *Populorum Progressio* nous dit comment humaniser la mondialisation trop débridée », in *Congo-Afrique*, n°416 (juin-juillet-août 2007), p. 399.

des hommes et d'une économie insuffisamment maîtrisée ». ⁴⁸¹ Comme on peut le constater, il est bien d'accumuler les richesses mais cela doit se faire dans le respect de certaines normes. Cela doit nous amener à adopter des attitudes responsables face à la Transcendance, à l'homme et à la nature, particulièrement en ce moment où les préoccupations écologiques sont plus importantes que jamais. Il en va de la survie de tous.

Conclusion

Tout au long de notre texte, nous nous sommes appuyés sur la pensée d'Hubert Mono Ndjana pour parler de morale et de politique.

Le philosophe Camerounais nous a aidés à passer en revue l'ensemble des problèmes qui se posent aux peuples vivant en Afrique du sud du Sahara. Ceci nous a permis de réfléchir sur l'essentiel des questions sociales qui se soulèvent chaque fois qu'on évoque le continent noir.

Dans notre contribution, nous avons proposé notre apport à deux niveaux. Le premier veut que la démocratie prosôponiste, comme alternative à la démocratie représentative, soit connue et portée à son application concrète pour éviter les multiples conflits qui gangrènent cette partie du monde. Le second consiste en un plaidoyer pour l'humanisation de la mondialisation.

⁴⁸¹ Cf. PAUL VI, Lettre Encyclique *Populorum progressio. Sur le développement des peuples*, n°47.

Bibliographie sommaire

- COMPTE Sponville, A., *Dictionnaire des philosophes*, Paris,
 - Albin Michel, 1998.
- *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, 2008.
- FOULQUIE, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris,
 - PUF, 1962.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- LOKENGO Antshuka Ngonga, *Consensus politique et gestion démocratique du pouvoir en Afrique*, Paris, L'Harmattan/Académia, 2015.
- MATATA Ponyo Mapon, *Pour un Congo émergent. Entretiens avec Kibambi Shintwa*, Paris, Ed. Privé, 2016.
- MONO Ndjana, H., *La philosophie Negro Africaine. Essai de présentation générale*, Harmattan, Paris, 2016.
- MPALA Mbabula, L., - *Pour la démocratie prosôponiste*, préface d'Emmanuel Banywesize, Lubumbashi Ed. Mpala, 2013.

- *Pour une nouvelle narration du monde. Essai d'une philosophie de l'histoire.* Préface de Tom Rockmore, Lubumbashi, Ed. Mpala, 2015.
- *Attention à la démocratie consociative du philosophe Irung Tshitambal !*, Lubumbashi, Editions Mpala, 1994.
- *Philosophie pour tous. Introduction thématique à la philosophie occidentale et à la philosophie africaine*, Paris, Edilivre, 2016.
- MVUMBI Ngolu Tsasa, « Ethique et politique » in *La responsabilité politique du philosophe africain.* Acte du IX^{ème} séminaire scientifique de philosophie Kinshasa du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, FCK, 1996, p. 105-117.
- PAUL VI, Lettre Encyclique *Populorum progressio.* Sur le développement des peuples, Vaticana, Librairie Editrice, 1967.
- RAWLS, J., *La justice comme équité*, Liège, PUL, 1997.
- TSHIKOMBE Mulubay, F., « Encyclique *Populorum progressio* :
o Une vision alternative aux politiques d'ajustement », in *Congo-Afrique*, n°416 (juin-juillet-Aout 2007), p. 380-397.
- WERLY, R., « *Populorum Progressio* nous dit comment o humaniser la mondialisation trop hébridée », in *Congo-Afrique*, n°416 (juin-juillet-aout 2007), p. 397-412.

Conclusion générale

Parti de l'éloge fait au courage du philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana, notre livre collectif donne cette conclusion.

Au terme de l'étude de Paul Kalola Bupe, on peut retenir qu'avant tout rapport à la philosophie ou autres disciplines, le mythe doit être apprécié à sa juste valeur : son point de départ est le dépassement de l'impasse de la conception narrativiste du mythe cherchant à le réduire à un genre littéraire particulier différent du conte, de la légende, du proverbe, de l'épopée, de la devinette, etc. C'est ce dépassement qui ouvre la voie à une complexité mythologique illimitée, précisément une « pluri-mythologie », à partir de laquelle le mythe est convenablement défini dans la double dimension objective et subjective. La dimension objective établit un critère objectif net capable d'identifier les réalités, les faits, les événements et les êtres ayant un caractère mythique, c'est-à-dire présentant un trait complexe invisible/visible. Quant à la dimension subjective, elle est la raison singulière visant la connaissance de la réalité complexe invisible/ visible. Elle

fait partie de la rationalité symbolique, particulièrement la rationalité métaphorique, irréductible à la rationalité philosophique. Ainsi, l'interprétation appropriée n'est nullement allégorique, mais plutôt tautégorique. Sa science adéquate est la mythologie en rapport d'interdisciplinarité avec les sciences connexes, notamment la philosophie, la théologie, l'histoire des religions, l'ethnologie, l'anthropologie, la psychologie, la psychanalyse, la philologie, etc.

Le texte d'Ignace Kabulo Mwaba a consisté, dans l'ensemble, à réfléchir sur la problématique de la métaphysique négro-africaine telle que proposée par le Philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana.

Pour ce faire, il n'a pas trouvé opportun de s'insérer dans le débat traditionnel portant sur l'existence ou la non-existence d'une réflexion métaphysique négro-africaine étant donné qu'il considère que même sans la qualifier de métaphysique, une réflexion sur ce qui est au fondement de toute chose est présente en Afrique sub-saharienne depuis que l'homme y séjourne.

Sa démarche a été essentiellement de parler de la métaphysique en montrant comment certains penseurs négro-africains ont systématisé certaines conceptions de la réalité qui, au demeurant, n'ont rien à envier à ce qui, sous d'autres cieux, a été appelé métaphysique ou ontologie. Pour les raisons de la cause, il est parti de la question de dualité corps-esprit pour aboutir à la conception relationnelle de la réalité sociale en passant tour à tour par les notions de la conception du temps, de la Transcendance et de l'être en tant que NTU.

Il convient alors de retenir que la réflexion négro-africaine sur ce qui fonde la totalité du réel n'est pas une

activité faite pour le simple plaisir. C'est plutôt une méditation qui doit déboucher sur un engagement pour l'avènement d'un monde meilleur où en sachant que tous les existants sont en relation et que c'est ensemble qu'on fait sens, l'homme puisse traiter tout l'univers dont il fait partie avec plus d'humanité et de rationalité. De la sorte, la métaphysique négro-africaine n'est pas que théorique mais aussi pratique. Elle est applicable dans la réalité quotidienne.

Pour Flavie Kishiko Banza, dans la postmodernité, l'émancipation de la femme est devenue la mode universelle et aucune communauté humaine n'est épargnée. Toutes les civilisations sont agitées par l'invention des valeurs occidentales dont l'autonomie et la liberté sexuelles des femmes, la liberté d'avortement, la liberté de divorce, la liberté professionnelle, le lesbianisme, etc. Dans la civilisation bantoue, les femmes intellectuelles sont plus nombreuses aujourd'hui et elles sont appelées à honorer leur émancipation, une charge qui demeure encore difficile face à une civilisation bantoue comptant plus sur la dignité humainement intrinsèque de la femme.

Chez les bantous, la femme est identifiée selon ses parents, sa communauté ou son village, ses enfants et son mari. Elle est essentiellement épouse mère. A ce titre, les femmes bantoues sont des responsables à part entière ; elles sont mues par le principe de complémentarité sexuelle, de responsabilité et de fidélité dans le mariage et dans la société. Dès lors, les femmes sont soumises aux pressions sociales et morales, voire physiques et physiologiques. Pour perpétuer les valeurs de la civilisation bantoue, elles sacrifient leurs opinions émancipatrices telles que la libération de la femme, l'égalité des sexes et la parité, tout en

faisant fi au postulat de domination masculine.

Martin Kayumba Cansa a souligné que le débat sur l'éthnophilosophie a son sens d'être et chacun doit prendre position sur le champ de bataille, quitte à être tolérant ! Loin de lui de ne pas entendre la voix d'Hubert Mono Ndjana dans ce débat portant sur l'éthnophilosophie. Celle-ci reste incontournable dans l'histoire de la philosophie africaine contemporaine. Il reste conscient des limites de ses armes scientifiques devant le Géant Hubert Mono Ndjana. Mais ne dit-on pas que la vérité peut provenir aussi d'un enfant que nous sommes ?

Louis Mpala Mbabula, après avoir mené une discussion serrée avec Hubert Mono Ndjana reste convaincu l'histoire de la philosophie africaine, en ce qui concerne son statut épistémologique, mérite un débat permanent et invite les enseignants de l'histoire de la philosophie africaine à s'abreuver à la source de *La philosophie négro-africaine. Essai de la présentation générale* afin d'apprendre aux étudiants à philosopher en discutant avec les philosophes africains.

Tout au long de leur texte, Patrick MONGA Kasimba et Daniel KALAMB Musung se sont appuyés sur la pensée d'Hubert Mono Ndjana pour parler de morale et de politique.

Le philosophe camerounais les a aidés à passer en revue l'ensemble des problèmes qui se posent aux peuples vivant en Afrique du sud du Sahara. Ceci nous a permis de réfléchir sur l'essentiel des questions sociales qui se soulèvent chaque fois qu'on évoque le continent noir.

Dans leur contribution, ils ont proposé leur apport à deux niveaux. Le premier veut que la démocratie prosôponiste, comme alternative à la démocratie

représentative, soit connue et portée à son application concrète pour éviter les multiples conflits qui gangrènent cette partie du monde. Le second consiste en un plaidoyer pour l'humanisation de la mondialisation.

Paul KALOLA Bupe

Lubumbashi, le 28 janvier 2019

Table des matières

Introduction générale.....	5
Éloge du courage philosophique. A propos de « la philosophie négro-africaine. Essai de présentation générale » du philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana	11
De la place du mythe dans la philosophie de Hubert Mono Ndjana a la conception intégrale du mythe.....	29
Introduction	29
Le rapport de la philosophie africaine aux formes symboliques	29
Le mythe, une pensée symbolique ?.....	39
Le mythe est-il la philosophie africaine selon les ethno-philosophes ?	42
Les formes symboliques, objet premier et base essentielle de la pensée rationnelle.....	51
Disussion et contribution : La conception intégrale du mythe	54

La distinction entre le vocable mûthos et la chose-mythe	55
La conception narrativiste du mythe	57
Le dépassement du paradigme narrativiste du mythe.....	63
La distinction entre mythe et mythologie.....	71
A la recherche de la définition du mythe.....	74
Une définition objective	75
La définition subjective.....	81
Conclusion.....	98
 Hubert Mono Ndjana et la problématique de la métaphysique négro-africaine	 109
Introduction	109
1. Du rapport corps-esprit	110
2. Notions de la temporalité chez les négro-africains	112
2.1. L'esthétisme du temps d'Englebert Mveng	113
2.2. La conception de la fusion lieu-temps	114
2.3. La conception « zamaniste » du temps	116
3. Pour une théodicée négro-africaine	117
3.1. Ka Mana (Godefroy Kangunde Mana).....	119
3.2. Hyppolite Ngimbi Nseka.....	120
3.3. Bilolo Mubabinge	121
3.4. De la religiosité du négro-africain.....	122
4. La problématique de la réflexion sur l'être.....	123
5. Pour une métaphysique sociale.....	125
6. Discussion et Contribution	127
Conclusion.....	135
 Bibliographie.....	 137
 Les contraintes de la femme muntoue face aux valeurs de la postmodernité.....	 141
INTRODUCTION.....	141

1. LA FEMME DANS	
LA CIVILISATION BANTOUE	143
1.1. La dignité de la femme africaine muntoue	144
1.2. Identité de la femme africaine muntoue	146
2. FEMME MUNTOUE	
ET LA MODE POSTMODERNE.....	148
2.1. La Mode dans la Postmodernité.....	149
2.2. Attitudes de la femme muntoue face	
à la mode postmoderne	151
3. DES CONTRAINTES DE LA FEMME MUNTOUE	
FACE AUX VALEURS DE LAPOSTMODERNITE.	153
3.1. Contraintes sociales et morales	154
3.2. Contraintes physiques et physiologiques.....	155
Conclusion	158
Débat philosophique sur l'ethnophilosophie	163
Introduction	163
1. Hubert Mono Ndjana et le débat portant	
sur l'ethnophilosophie.....	163
1.1. L'ouvrage de Tempels.....	166
1.2. La termitière de Kishani.....	168
1.3. Henry Odera Oruka et son rôle	
dans l'animation du débat.....	169
1.3.1. Les trois écoles et la philosophie-sagesse..	170
1.3.2. La philosophie-sagesse.....	174
Discussion et contribution	181
Conclusion	184
Problématique de l'histoire de la philosophie africaine.	187
Introduction	187
1. L'histoire de la philosophie et sa théorie.....	188
1.1. Aristote	188
1.2. Hegel.....	189

2. L'histoire de la philosophie comme pratique.....	190
2.1. Une « matière » d'enseignement.....	190
2.2. Débat sur l'histoire de la philosophie africaine	191
3. Discussion et contribution.....	194
CONCLUSION.....	198
Morale et politique en Afrique noire	
selon Hubert Mono Ndjana	201
Introduction	201
1. Antoine Guillaume Amo et les droits de l'homme	202
2. Le socialisme africain	203
3. La réaction du socialisme scientifique.....	204
4. La problématique du genre.	205
4.1. Pour le droit des femmes.....	206
4.2. Contre le droit des femmes	208
5. Pour une philosophie du développement	208
6. Le Problème du pouvoir et de la démocratie	210
7. Le Panafricanisme.....	211
7.1. La renaissance africaine	212
7.2. La Pensée de la mondialisation	213
8. Discussion et contribution.....	214
Conclusion.....	222
Conclusion générale.....	225

Cet ouvrage a été composé par Edilivre

194 avenue du Président Wilson – 93200 Saint-Denis

Tél. : 01 41 62 14 40 – Fax : 01 41 62 14 50

Mail : client@edilivre.com

www.edilivre.com



Tous nos livres sont imprimés
dans les règles environnementales les plus strictes

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,
intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

ISBN papier : 978-2-414-33789-7

ISBN pdf : 978-2-414-33790-3

ISBN epub : 978-2-414-33791-0

Dépôt légal : mai 2019

© Edilivre, 2019

Imprimé en France, 2019