

REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 06, Nº 2 - 2º SEMESTRE - 2021

ISSN 2448-1793

DOSSIÊ
ÁFRICA
E SUA DIÁSPORA:
PENSAMENTOS E LINGUAGENS



Artigos e Ensaios

QUE COMPÕEM O DOSSIÊ

DESCARTES ET KAGAMÉ: CONNAISSANCE PAR LES SENS, ÊTRE ET EXISTER

DESCARTES E KAGAME:
CONHECIMENTO ATRAVÉS DOS SENTIDOS, SER E EXISTIR

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5784383>

Envio: 25/10/2021 ♦ Aceite: 29/11/2021

Simon Pierre Kantissan



Nasceu em 13 de agosto de 1985, em Ziguinchor/Senegal. Bacharelou-se na Escola Secundária de Djignabo. Estudou filosofia na Universidade Cheikh Anta Diop, em Dakar. Em 2012 concluiu o mestrado em filosofia africana. Desde outubro de 2014 é professor na Escola Wack Ngouna, em Kaolack. Atualmente cursa o doutorado na Université Cheikh Anta Diop, de Dakar (UCAD)

RÉSUMÉ

Le but de notre article est de réfléchir sur le lien et la signification qui existent entre être et exister dans l'ontologie cartésienne et celle bantu-rwandaise de A. Kagamé. La question de l'être est pour l'homme une préoccupation liée à sa nature. Elle constitue un fond commun qui, cependant, est diversement appréhendé. C'est dans cette optique que nous avons pu constater que les concepts d'être et d'exister sont appréciés différemment dans les philosophies cartésienne et bantu-rwandaise d'A. Kagamé. Si dans la philosophie cartésienne le verbe être peut avoir comme synonyme celui d' "exister", dans le parler bantu-rwandais, les deux ne sont pas les mêmes. Être n'est jamais l'équivalent d' "exister", puisqu'il ne peut assumer que le rôle de copula.

MOTS-CLÉS: Connaissance; Sens; Être; Exister.

RESUMO

O objetivo do nosso artigo é refletir sobre a ligação e o significado entre ser e existir nas ontologias cartesiana e bantu-ruandesa, de A. Kagame. A questão do ser é para o homem uma preocupação relacionada à sua natureza. Ela constitui um elemento comum que, no entanto, é apreendido de diversas maneiras. É nesta perspectiva que pudemos observar que os conceitos de ser e de existir são apreciados de forma diferente nas filosofias cartesiana e bantu-Rwandesa de A. Kagame. Se na filosofia cartesiana o verbo “ser” pode ter como sinônimo o de “existir”, na língua bantu-ruandesa os dois não são a mesma coisa. Ser nunca é o equivalente a “existir”, uma vez que só pode assumir o papel de cópula.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; Sentidos; Ser; Existir.

INTRODUCTION

L'une des connaissances essentielles de l'humain est celle du soi en tant qu'être. Il s'agit de ce désir d'entrer en possession du savoir de ce qui fait qu'un être est un être. C'est la connaissance en lui de ce qui permet la condition de possibilité ou d'affirmation de toute autre chose. Cette science qui se préoccupe d'une telle connaissance est ce que l'on nomme l'ontologie. Dans cette dernière, on constate le plus souvent l'usage de deux concepts que sont: être et exister. Ces deux sont généralement opposés. Dans cette opposition, être est considéré comme ce qui est stable, fixe, alors que exister est compris comme ce qui s'inscrit dans le devenir, c'est-à-dire ce qui est appelé à être ou bien l'être est conçu comme une abstraction, tandis que l'exister est perçu comme ce qui incarne pleinement la réalité, etc. Parfois, on constate une synonymie entre eux. Dès lors, la confusion peut s'installer dans l'usage que l'on fait des deux. Ils témoignent tantôt d'une hétérogénéité, tantôt d'une homogénéité selon les systèmes de pensée. Qu'en est-il des philosophies bantu-ruandaise de A. Kagame et du cartésianisme? Être et exister ont-ils le même sens dans les deux systèmes de pensée? Sont-ils synonymes? Dans les deux philosophies, peut-on parler de connaissance par l'entremise des sens?

Dans cette étude, il sera question, d'une part, de s'intéresser aux sens comme source de connaissance ou non dans les philosophies cartésienne et bantu-rwandaïse et, d'autre part, de voir si être et exister renferment la même signification dans ces deux philosophies.

1 - LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE PAR LES SENS

Dans la philosophie cartésienne, le hors soi semble tomber sous les sens. C'est ce qui se jette devant le soi et qui est appréhendé par lui en faisant usage des sens. Il est donné à l'homme extérieurement de sorte que le corps paraisse être capable d'en rendre compte. Or, les sens constituent, pour Descartes, une source de tromperie. Il y a lieu, à cet effet, si le sujet veut parvenir à la connaissance vraie, de s'en écarter, de prendre distance avec eux. Ayant au moins trompé une fois le soi, alors la sagesse jouant la carte de la prudence conseillerait de ne plus leur faire confiance, du fait qu'on ne sera jamais à l'abri de la reproduction de la tromperie. En raison d'un possible risque de la reproduction de cette tromperie, congédier les sens s'impose donc comme un impératif. D'ailleurs, plus qu'un impératif, cela paraît être une nécessité. Il affirme dans les *Méditations métaphysiques*:

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens. Or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés (DESCARTES, 2020: p. 30).

Si la philosophie, en tant qu'étude de la sagesse, n'est pas seulement "la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de tout ce que l'homme peut savoir [...]", alors la philosophie comme quête de la connaissance vraie ne peut que débiter en rejetant les témoignages des sens, pour se tourner vers la raison elle-même et surtout vers le principe de sa manifestation, c'est-à-dire vers soi. La négation des sens et de tout ce qui est connu par l'intermédiaire de ceux-ci conduisent irrévocablement à un retour vers soi. Dès lors, il est aisé de reconnaître dans le cartésianisme la remise en question de l'existence de l'extériorité. Tout ce qui est distant du soi, c'est-à-dire le corps

et le monde, devient douteux étant donné que c'est par les sens que nous parvenons à leur connaissance. Alors, Descartes semble prôner leur rejet¹:

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain (DESCARTES, 2020: p. 50).

Alors, si rien au monde n'est certain et que le corps lui-même n'échappe pas à cette loi, il faudrait bien qu'il y eût quelque chose pour reconnaître cette incertitude. La prise de conscience de l'incertitude a toujours comme fondement la certitude. Celle-ci est la condition de possibilité de l'incertitude. Sinon qu'est-ce qui permettrait cette prise de conscience? Il n'y a de négation que parce qu'il y a d'affirmation. De ce fait, si l'existence du corps et celle du monde sont incertaines: qu'est-ce qui est certain? Si on peut affirmer sans nier, le contraire n'est pas cependant évident. Dans toute négation, il y a en filigrane la certitude qui rend possible cette négation. Toutefois, si la certitude se pose comme la condition *sine qua non* de la négation, la connaissance de cela qui est certain n'est pas donnée d'avance. On ne saurait nier ou douter sans pour autant être quelque chose. Que suis-je moi qui doute?²

L'invalidation de l'enveloppe corporelle conduit nécessairement à l'interrogation sur la constitution de l'être de l'homme et à celle subsidiaire de ce qui lui permet de se connaître comme être. En rejetant tout ce qui est corporel, en doutant de l'existence de

¹ Descartes n'exclue pas totalement les sens de son système. Il est vrai que les informations qu'ils nous fournissent sont quelquefois erronées (les illusions sensibles dont chacun a au moins fait l'expérience une fois dans sa vie en sont un exemple), mais c'est grâce à eux qu'on vient à confirmer l'existence des objets. Le type de connaissance qu'ils nous procurent, est celui du rapport de notre corps à l'objet (ce qui n'écarte pas la possibilité du rêve) et jamais sur ce que celui-ci est en lui-même. C'est uniquement par l'entendement que nous parvenons à la connaissance de l'essence de l'objet.

² Le doute de Descartes n'est pas uniquement gnoséologique. Même si dans ce doute on note la question de la connaissance, elle n'est pas pour autant la seule préoccupation du cartésianisme. C'est un doute qui, également, embrasse l'ontologie. Contrairement au doute sceptique qui se veut exclusivement gnoséologique, le doute cartésien se soucie aussi de la question de l'existence. Ainsi, en plus de se mettre à la quête de la connaissance indubitable, Descartes, par son doute, cherche à fonder en raison l'existence, l'être.

son corps, Descartes se rend à l'évidence qu'en lui, subsiste quelque chose. Ce quelque chose ne pouvant pas être le corps, alors il lui faut dans la constitution de son être voir ce qui reste. Ce qui le conduit à découvrir en lui la pensée. Celle-ci est ce que le doute ne peut atteindre étant donné qu'elle est le lieu de sa production. Elle est ce qui le fait émerger. De même, elle est productrice de la connaissance. La pensée, en doutant, se rend présent à l'esprit qu'elle est en train de douter. En conséquence, elle est ce qui doute tout en sachant qu'elle doute. De ce fait, si la pensée est ce qui doute, et que le doute soit dans le cartésianisme le moyen par lequel on accède à la connaissance véritable, donc seule la pensée permet d'entrer en possession de la connaissance. Le corps ne saurait être, à cet effet, une source de connaissance, encore moins une source sûre de connaissance. C'est pourquoi, tout ce qui a rapport au corps fait systématiquement l'objet de doute et même ce qui semble aisé à connaître en tombant sous les sens (Première Méditation, le doute onirique).

Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps, outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi [...] (DESCARTES, 2020: p. 58).

L'homme est la pensée et la pensée est l'homme. Il est, pour reprendre l'expression de Descartes "une substance pensante". À ce titre, il y a une consubstantialité de l'être de l'homme et de sa pensée. Il ajoute ceci: "[...] *je suis, j'existe*, cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister" (DESCARTES, 2020: p. 58). Que serait un homme sans la pensée, la conscience? Il allait sans doute être sans le savoir à l'image des autres êtres qui sont marqués par le défaut de pensée (de conscience). Je suis un homme parce que j'ai conscience de l'être. Le corps nous plonge dans l'ignorance, tandis que la pensée nous fournit la connaissance. De ce point de vue, nous n'avons pas besoin du corps pour

connaître, le seul fait de posséder la pensée nous renseigne sur notre existence, si bien que, dans le cartésianisme, on note une correspondance de la pensée et de l'existence.

Cependant, peut-on dans la philosophie bantu récuser les sens? Est-il admis dans cette philosophie de douter de l'effectivité de son corps et de celle du monde extérieur?

Les sens sont les premières sources de connaissance de ce qui a trait à une existence physique généralement. Ils sont les moyens par lesquels l'homme vient à prendre connaissance de l'existence d'une chose matériellement. Ils sont ceux par quoi l'homme est en contact avec l'extériorité. Si dans la philosophie cartésienne toute connaissance découlant des sens est systématiquement objet de doute, dans celle bantu systématisée par A. Kagamé, connaître par l'entremise des sens ne souffre pas de contestation. D'ailleurs, on ne peut même pas parler de connaissance, chez Descartes, par le biais des sens, du fait qu'une connaissance ne saurait être douteuse. Il semble à la limite paradoxale de parler de connaissance douteuse, puisque la connaissance est en général certaine. Alors, l'évidence dans cette philosophie est ce qui est reconnu uniquement par la pensée comme clair et distinct, tandis qu'il en est autrement quant à la philosophie bantu. L'évidence ne saurait échapper aux sens. Elle est intrinsèquement liée à eux. C'est même une aberration pour les bantu de vouloir nier ce qui est présent de façon manifeste aux sens. En témoignent ces propos d'A. Kagamé:

Gama: Votre conclusion concernant l'existence terrestre et extra-tellurique est certes un fait que je ne puis nier. Je pense cependant qu'on pourrait la compléter par une autre supposition. Par exemple, lorsqu'un homme est présent devant nous, on ne peut pas vous poser la question de son existence actuelle. Si on vous demande en ce moment-ci: Mbëse Gäma aliho = Est-ce que Gama est-là (existe)? Vous répondriez à votre interlocuteur: "Êtes-vous normal? Que voulez-vous apprendre, puisque Gama lui-même est ici devant nous?" En d'autres mots, on ne peut jamais poser une question au sujet d'une chose évidente. Le fait de poser la question suppose l'ignorance ou un doute. Il s'ensuit que les corps célestes ne peuvent constituer un sujet à doute ou à ignorance, puisque n'importe quel homme normal doit les voir de ses propres yeux. [...] (KAGAMÉ, 1956: p. 134).

C'est pourquoi l'interrogation "que suis-je?", en tant que négation de son enveloppe corporelle, ne saurait être posée chez les bantu. L'évidence de l'existence de l'existant se découvre par l'intermédiaire des sens dans la philosophie bantu. L'idée d'un

doute radical, c'est-à-dire s'étendant à tout ce qui a une existence sensible, y est inconcevable. A. Kagamé le souligne en ces termes: "Kama: Notre philosophie réproouve ainsi le doute fictif et affirme les prérogatives de l'évidence que l'objet en présence impose à l'être connaissant" (KAGAMÉ, 1956: p. 135). La connaissance ne peut s'établir abstraction faite à l'objet à connaître. Un lien intime existe entre les sens et l'objet. Les premiers ne font que rendre compte de ce que le second manifeste à leur égard. Par conséquent, les sens sont un moyen de parvenir à l'évidence dans la philosophie bantu selon A. Kagamé.

2 - ÊTRE ET EXISTER

Dans la philosophie cartésienne, prendre conscience que je pense est indissociablement lié avec la certitude que j'existe. Le je pense n'est aucunement distinct du j'existe. Il semble y avoir une synonymie entre le fait de penser et celui d'exister. L'affirmation du je pense est en même temps celle de mon être, de mon existence. La pensée est ce qui détermine ma substance en tant qu'être, qu'exister. Il n'y a pas d'exister, d'être sans la reconnaissance de cela par la pensée dans le cartésianisme. Est-il besoin de le rappeler, dans une telle reconnaissance, le soi se suffit à lui-même. La projection lui est étrangère. Elle n'est donc pas nécessaire voire existante dans la prise de conscience du je suis ou du j'existe. Descartes n'affirme-t-il pas dans le *Discours de la méthode*: "je pense, donc je suis?" (DESCARTES, 2009: p. 110). L'entreprise de négation du je pense est aussi celle de négation du je suis, du j'existe.

Cependant, le je suis n'est pas la conséquence du je pense, mais son identité qui se dessine autrement non pas dans la différence. C'est un autrement dans la "mêmeté". Le "je pense, donc je suis" n'est pas un raisonnement mais une intuition. Cette intuition qui est pure et attentive, nous fait parvenir au vrai. Elle exclut tout ce qui a un lien avec les sens et l'imagination, du fait que ceux-ci sont les sources de la fausseté. Sous cette optique, la perception³ ne saurait être un moyen certain pour accéder au vrai. D'ailleurs,

³ La notion de perception n'est pas étrangère à la pensée de Descartes. Il en fait usage en la joignant quelques fois de l'adjectif "immédiate" dans ses écrits. Seulement, il lui donne le sens

il y a lieu de s'en écarter afin de faire place à la conception. Celle-ci est la manifestation de l'esprit éveillé sans aucun apport de ce qui lui est étranger. Il s'agit de cet esprit qui, en faisant un retour sur lui-même, parvient à une évidence qu'aucun doute ne pourrait remettre en cause. C'est en cela que l'intuition est plus sûre que la déduction⁴ qui se veut une opération par laquelle on aboutit à une conclusion à la suite d'un enchaînement logique de propositions. En prenant conscience que je pense, je fais, par la même occasion, l'expérience de mon être, de mon existence. Partant de cela, n'y a-t-il pas de correspondance entre l'être et l'existence?

Dans la pensée cartésienne, l'identité de l'être et de l'existence semble se présenter de manière évidente. Il n'y a pas lieu d'y entrevoir une déchirure, si ce n'est qu'un principe de correspondance. La coïncidence entre eux est indéniable. L'être paraît valablement pouvoir remplacer l'existence et vice versa. Le "je pense, je suis" a comme équivalent dans la philosophie de Descartes au "je pense, j'existe". Le raisonnement se présente ainsi: je pense = je suis et je pense = j'existe, alors je suis = j'existe. Cette identité de l'être et de l'existence se trouve être exprimée de cette façon:

De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition, *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit (DESCARTES, 2010: p. 52).

La pensée est ce qui est tellement en nous de sorte que sans intermédiaire, nous en sommes immédiatement conscients. Dès que l'idée de l'être ou de l'existence est

de ce qui ne s'accorde avec aucun intermédiaire. Son évocation fait allusion à la transparence du sujet sur lui-même.

⁴ Descartes ne rejette pas la déduction de son système. Celle-ci y est bien présente. Par contre, il en donne une orientation particulière. Cette orientation consiste à formuler des prémisses à partir d'intuitions pour ensuite dégager la conclusion qui s'impose. Si Descartes emprunte cette démarche, c'est probablement pour fuir l'écueil de parvenir à une déduction valide, mais qui n'est pas vraie. Par exemple, le syllogisme suivant peut éclairer notre propos: Tout Homme est Noir, Descartes est Homme; Alors Descartes est Noir. Ce syllogisme est concluant sans pour autant être vrai. Or, Descartes n'est pas seulement préoccupé par la dimension gnoséologique. La dimension ontologique paraît d'ailleurs être son souci majeur, car il est davantage attiré par l'existence que par la connaissance. Toutefois, l'intelligence de l'ontologie passe nécessairement par celle de la gnose. C'est pourquoi Descartes en fait l'expérience dans son doute.

formalisée, alors cela est nécessairement vrai. Pour Descartes, on n'a nul besoin des données expérimentales pour parvenir à la conception de l'être ou de l'existence.

D'ailleurs, cette saisie immédiate rend compte de la règle de l'évidence. Celle-ci prône la clarté et la distinction en toute chose. De ce point de vue, se représenter son être, c'est aussi se représenter son existence. Avoir la clairvoyance de son être, c'est posséder à la fois celle de son exister. En reprenant autrement dans ses *Méditations* la formule du cogito, Descartes paraît valider la similitude de l'être et de l'existence. Dès lors, on peut soutenir que dans le cartésianisme, il y a équivalence entre être et exister. Peut-on affirmer de même de la philosophie bantu-rwandaise de A. Kagamé? Être et exister ont-ils la même signification?

L'analogie entre être et exister passe pour non opératoire dans la philosophie bantu-rwandaise. Il n'y a pas dans cette philosophie la possibilité d'y voir une équivalence entre les deux. Si dans la philosophie cartésienne le "je suis" est suffisant pour témoigner de l'existence de l'être, il en est différemment dans celle bantu-rwandaise. Il est vrai que dans la langue française le verbe être assume le rôle de copula, du fait qu'il lie le sujet d'une proposition à l'attribut. De même, dans le cadre de l'ontologie, il peut à lui seul suffire pour rendre compte de manière satisfaisante l'exister comme nous l'avons noté avec Descartes.

Ce qui évidemment est tout autre dans la pensée bantu-rwandaise, où être ne se limite qu'à un rôle copulatif. En l'utilisant, on est contraint de lui adjoindre un attribut. Lequel attribut peut soit être un adjectif soit un complément. A. Kagamé le souligne en ces termes dans *La philosophie bantu comparée*:

La racine li est toujours suivie d'un attribut; elle ne peut rendre le sens d'*exister*, tel qu'énoncé dans le fameux: *je pense, donc je suis*. Cet attribut doit être un adjectif ou un complément circonstanciel de lieu: udi mukuru = tu es grand; udi Kinshasa = il est à Kinshasa (KAGAMÉ, 1976: p. 96)

L'attribut est ce qui donne sens à l'utilisation de la copule. D'ailleurs, dans une pluralité de langues bantu, la copule, sous-entendue, est omise dans la proposition si bien que l'attribut est immédiatement précédé du pronom personnel sujet. Sa présence n'est, à cet effet, pas une nécessité. On peut s'en passer sans que cela ne soit une

aberration, puisque plusieurs langues bantu admettent cela. Elle participe du domaine de ce qui n'est ni toujours ni souvent, pour emprunter la définition de l'accident dans la pensée du philosophe stagirite. Mais le cogito cartésien a-t-il un sens dans les langues bantu?

Le cogito cartésien, dans les langues bantu, n'a aucun sens. Sa formulation relève du non-sens. On est toujours quelque chose et/ou quelque part. Ainsi, le rôle copulatif du verbe être bénéficie d'un statut permanent dans la philosophie bantu. En aucun moment, il ne s'en soustrait. C'est toute la signification de ce propos: "La fameuse formule : je pense, donc je suis n'a aucun sens en langues bantu. Les auditeurs s'informerait: tu es ... quoi – ou : tu es ... où" (KAGAMÉ, 1956: p. 126). Dès lors, NTU se donne comme correspondance Être ou Quelque chose. Or, le NTU, à lui seul, n'a aucune signification. Il ne désigne absolument rien. De ce fait, pour avoir un sens, il faut qu'il soit préfixé. S'il vient à être préfixé, alors il s'insère dans les Catégories. Seulement, en participant des Catégories, il n'est plus un étant, mais un existant, étant donné qu'on est obligé de lui affecter le "Classificatif approprié". Ce qui explique, a contrario du cartésianisme où Dieu est, que dans la philosophie bantu-rwandaise, Dieu n'est pas. Hormis, le fait que si on doit lui appliquer le verbe être il faut nécessairement qu'on lui applique un attribut ou un complément, il est un existant sinon le "Nécessairement-existant" en comparaison « aux ayant-commencé-à-exister ». Pour montrer que la philosophie bantu ne le reconnaît pas comme faisant partie des Catégories, A. Kagamé écrit:

En excluant des Catégories, ils ont affirmé qu'il n'est ni une *essence* ni un existant *réalisable*; que nous ne pouvons, en conséquence, ni même théoriquement, le considérer comme pouvant n'être pas dans l'exister réel. Il est donc le *Tout-autre* par rapport aux ayant-commencé-à-exister, le *Nécessairement- existant* (KAGAMÉ, 1976: p. 130).

Il est perçu même comme un hérétique, dans la philosophie bantu, celui qui désigne Dieu par l'expression Être Suprême selon le propos de A. Kagamé. Il faut souligner que dans cette philosophie, l' "être" est le "créé". Il est "ce qui agit et est agi" (p. 135). Il n'échappe pas à la Catégorie: Ahantu (c'est-à-dire le cadre espace-temps). Il est, en ce sens, temporel. On comprend alors, le qualificatif d'hérétique attribué à

quelqu'un dans la philosophie bantu lorsqu'il désigne Dieu par la notion d'Être. L'être est dans le temps. Il est limité par l'avant et l'après vie, c'est-à-dire qu'il "comporte l'exigence métaphysique d'antériorité et de postériorité" (KAGAMÉ, 1956: p. 282). Et il y a l'être, tant qu'il est réalisable dans la nature. Dès qu'il est réalisé, il devient maintenant un existant. De ce point de vue, le vocable être ne sert plus à témoigner de l'essence, mais devient une copule. On voit par là, l'idée cartésienne du Dieu est, n'est pas concevable dans la philosophie bantu. Qu'en est-il du verbe exister? Peut-il à lui seul rendre compte de l'idée d'être comme dans le cartésianisme?

À l'opposé du verbe être qui a besoin d'un attribut ou d'un complément pour avoir un sens dans la philosophie bantu, le verbe exister en est exempt. Il n'a pas besoin d'un déterminatif, car il se suffit à lui-même. Son utilisation n'est en aucun moment liée à un complément. Il bénéficie d'une autonomie. Cette distanciation entre être et exister est exprimé sans ambages dans *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*:

Kama: À l'encontre de ce qui a été affirmé sur le verbe "être", exigeant toujours la présence d'un complément (attribut ou circonstanciel de lieu), ici le verbe "exister" Kubäho ne souffre pas d'absence de complément: il se suffit à lui-même (KAGAMÉ, 1956: p. 129).

Et comme affirmé ci-dessus, la racine Li ne peut désigner le sens d'exister. Il n'y a que la racine Ba qui offre une telle possibilité. Il est à préciser que la racine Li s'emploie pour les temps imparfaits, c'est-à-dire qu'elle sert à exprimer les états qui se poursuivent. Il s'agit de ce qui est en train de se faire ou se dérouler. Ce qui n'a pas fini son processus. Son usage renvoie à la désignation de ce qui n'a pas toujours été là et qui ne sera pas toujours là. Elle sert à révéler l'état de ce qui est passager. Par contre, la racine Ba est utilisée en référence aux états déjà achevés, c'est-à-dire les temps parfaits. À cela, il s'ajoute qu'elle s'utilise aussi bien pour les temps présents (c'est-à-dire pour les états habituels, par opposition aux états actuels rendus par la racine Li) que ceux du futur.

Alors, on peut comprendre aisément, le pourquoi dans la philosophie bantu il est impossible d'utiliser la racine Li en parlant des esprits des défunts. Il y a deux choses qui constituent des éléments de justification de cet état de fait. Premièrement, en parlant des esprits des défunts, on exprime autrement l'absence de vie non pas parce que la vie

n'a jamais existé, mais plutôt qu'elle les a quittés. Leurs vies sont achevées, finies, donc non actuelles. Ainsi, du moment que l'on utilise la racine Li pour parler d'eux, il y a nécessairement une contradiction dans les termes si bien qu'on ne peut même pas le concevoir dans la philosophie bantu. En effet, cette racine est utilisée pour dire le vivant. Secondement, les esprits des défunts ne subissent plus l'influence du temps. Ils sont intemporels. Leurs états sont stables puisque ne pouvant plus être corrompus par le temps. Or, l'usage de la racine Li se limite à ce qui est temporel. D'ailleurs, un esprit défunt, nous dit A. Kagamé, est nommé dans la philosophie bantu umuZIMu (c'est-à-dire l'existant d'intelligence privé de vie)⁵. De ce fait, il définit le concept existant en ces termes:

Par existant, nous entendons ici ce qui est réalisé dans la nature et ce qui peut l'être, chacun dans son ordre, soit en lui-même (substance), soit par adhésion à la substance (accidentalité) et intemporellement, dans le sens que nous allons expliquer (KAGAMÉ, 1976: p. 117).

L'existant embrasse aussi bien le temporel que l'intemporel. Il est ce qui, chez un homme, ne saurait être dépassé, parce que perdurant même lorsque ce dernier vient à être privé de vie.

⁵ "C'est ainsi que nous nous exprimons en 1955, il y a 18 ans. En nos propos d'alors nous devons redresser une expression dont nous saisissons actuellement l'inexactitude: l'être (vivant ou non-vivant). Nous ne saisissons pas encore alors que l'être se rapporte au degré des essences, tandis que l'idée de vivant et de non-vivant se réfère au degré des existants. Nous aurions dû marquer, en conséquence, - et nous prions le lecteur de rectifier en ce sens –umuZIMa = l'existant-vivant qui a l'intelligence. umuZIMu = l'existant d'intelligence privé de vie" (KAGAMÉ, 1976: p. 254).

CONCLUSION

L'étude comparée que nous avons essayé de mener entre la philosophie cartésienne et celle bantu-rwandaise systématisé par A. Kagamé sur la connaissance par les sens, l'être et l'exister, nous montre que ceux-ci sont appréciés différemment. Leurs sens varient. Dans le cartésianisme, nous pouvons noter qu'il y a une synonymie. L'étant et l'existant ne sont pas du tout distincts. L'un peut valablement remplacer l'autre si seulement le verbe être n'assume pas un rôle de copula. Dire Dieu est à la même signification que Dieu existe. Les deux concepts se suffisent à eux-mêmes. Dans ce contexte, le verbe être n'a pas besoin d'un attribut pour avoir un sens. Il se suffit et c'est ce que nous notons en ce qui concerne la pensée. Celle-ci, pour parvenir à la connaissance, n'a pas essentiellement besoin du concours de ce qui lui est extérieur. Ce qui conduit au rejet des sens parce qu'ils sont considérés comme quelques choses de douteux. L'exemple du morceau de cire dans les *Méditations* (Méditation Seconde) est suffisamment évocateur pour témoigner de l'aspect douteux des sens dans le domaine de la connaissance.

Pourtant, il en est autrement dans la philosophie bantu rapportée par A. Kagamé. Les sens, même s'ils sont quelquefois trompeurs, sont pour la plupart des moyens sûrs de possession de la connaissance. Ils fournissent des connaissances qu'aucun doute ne peut ébranler et qu'aucun humain ne peut ignorer. À ce titre, l'altérité, contrairement au solipsisme, est appréciée dans cette philosophie bantu. Dans une société où l'on existe avec et par les autres, un sujet qui conçoit qu'il n'y a d'autre réalité que lui-même, n'y a pas sa place. Le sujet se découvre à travers tout ce qui constitue son existant et ce qui se donne immédiatement à ses sens. Outre cette distanciation sur l'importance ou non des sens dans l'acquisition de la connaissance, il y a celle notable qui concerne l'être et l'exister comme il a été souligné au-dessus. Dans la philosophie bantu, le verbe être n'a que le rôle de copula. On lui adjoint toujours un attribut ou un complément. À lui seul, il n'a aucune signification dans la philosophie bantu. C'est en ce sens qu'il diffère du verbe exister. Celui-ci dans le parler bantu se suffit à lui seul. Ainsi, Dieu existe n'est pas l'équivalent de Dieu est. D'ailleurs, le second ne saurait être formulé dans la

philosophie bantu car le verbe être reste continuellement une copule. Alors, être et exister ne peuvent jamais être considérés comme des synonymes dans la philosophie bantu de A. Kagamé.

Ainsi, nous pouvons constater que le désir de fonder en raison la connaissance ou non par les sens et l'ontologie semble être partagé par les humains. Il transcende tous les cloisonnements géographiques pour se poser comme une préoccupation universellement humaine. Seulement, la manière d'appréhender cette connaissance ou non par les sens et cette ontologie diffère. À ce propos, A. Ndaw a raison lorsqu'il écrit: "On peut dire que la pensée est universelle dans ses fins et particulière dans ses formes" (NDAW, 1997: p. 51).

BIBLIOGRAPHIE

NDAW, Alassane. 1997, **La pensée africaine: Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine**, Préface de Léopold Sédar SENGHOR, Sénégal, Les Nouvelles Éditions du Sénégal.

Alexis Kagamé, 1956, **La philosophie bantu-rwandaise de l'Être**, Mémoire de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles.

Alexis Kagamé, 1976, **La philosophie bantu comparée**, Paris, Présence africaine.

Cheikh Moctar Ba, Mai 2007, **La problématique de "la fin ultime" dans l'Éthique bantu-rwandaise**, *In Revue africaine*, Édité par L'Harmattan et publié par Fikira, N°2, p. 9 – 15.

Ferdinand Alquié, Réédition 1987, **La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes**, P.U.F.

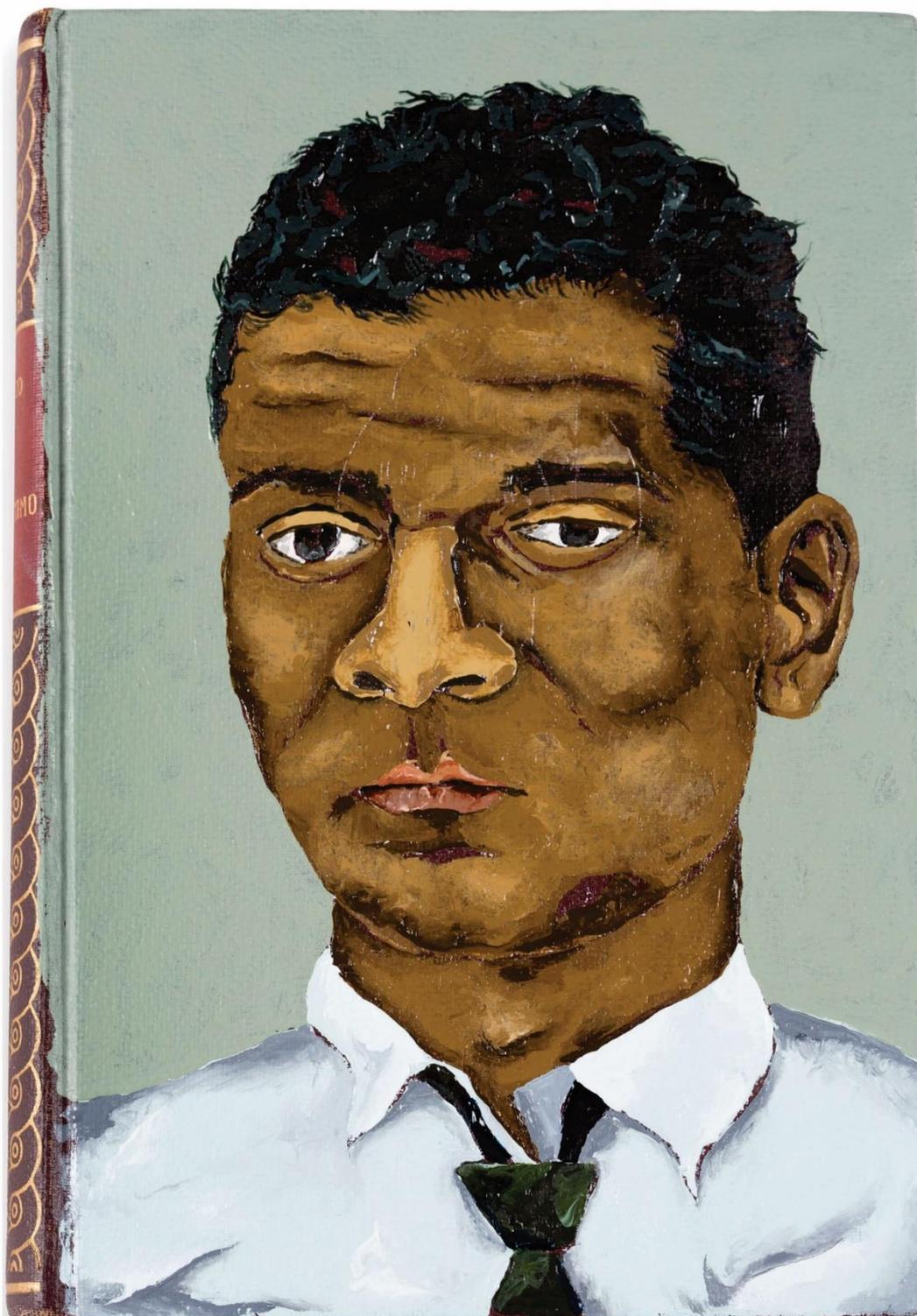
Jean-Marie Beyssade, 1979, **La philosophie première de Descartes**, Flammarion.

Placide Tempels, 1949, **La philosophie bantoue**, Traduit du néerlandais par A. Rubens, Paris, Présence africaine.

René Descartes, 1953, **Œuvres et Lettres**, Textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, Collection "Bibliothèque la Pléiade".

René Descartes, Février 2020, **Méditations métaphysiques**, Librairie Générale Française.

René Descartes, Janvier 2009, **Discours de la méthode**, Librairie Générale Française.



Lima Barreto | Óleo sobre livro | 22 x 15 cm | 2017 | Foto: Paulo Rezende

Artista: Dalton Paula