

**A chacun sa raison, raison occidentale et raison africaine,
Paris, France, Ed. L'Harmattan, 2013, 305 p.**



Auteur : Bonaventure Mvé Ondo



Le philosophe, Bonaventure Mve Ondo s'est penché sur la pensée africaine et occidentale du sujet, dont il a tiré deux thèses. Son travail de recherche s'est également tourné sur l'étude des [mythes](#), contes et légendes, dans une approche philosophique et herméneutique. Dans cet ouvrage, Mve Ondo s'attaque à deux conceptions selon nous bien différentes de la raison en Occident et en Afrique qui se rejoignent néanmoins par une interrogation commune : **qu'est-ce que l'homme ?** Si l'Occident a été profondément marqué par l'[ontologie](#), dite épistémologiquement logique et rationnelle s'opposant ainsi aux mythes, aux religions, aux croyances culturelles pour atteindre le [transcendante](#) qui demeure détaché de toutes formes d'[immanence](#) et de facteurs existentiels. Or, l'Homme est un être qui est et qui est installé dans

le monde, dans un univers de signification – ensemble fini de dispositifs qui est le propre d'une culture particulière ou d'une civilisation – univers dans lequel il s'oriente. L'auteur cherche ainsi à dépasser l'aporie de l'ontologie occidentale, à travers l'étude d'une ontomythologie s'appuyant sur les mythologies du [Mvet](#) et des [Fang](#), afin de réhabiliter dans la quête de l'être, le discours du *mythos*, qui conjugue l'ancrage du sujet dans son univers de significations tout en étant orienté vers la transcendance.

Pour saisir les différentes démarches de chaque figure du sujet, trois parties sont avancées par l'auteur

Dans une première partie, il se penche sur la relation entre le sujet et le monde dans sa toute complexité : qui est premier ? Comment s'articulent-ils ? Comment le sujet s'oriente dans le monde ? Comment y est-il à la recherche de lui-même ? Il s'agit de montrer que tout être s'inscrit dans un environnement, **l'homme fait corps avec le monde**. L'univers de signification est le socle sur lequel l'individu évolue, **être est alors être-dans**. Mais l'homme ne lui appartient pas entièrement, car il ne suffit pas d'être, il faut également être orienté. Si dans son corps il s'enracine, le sujet, par la pensée, participe à l'être. Dans ce cas, **être, c'est être-vers**. Pourtant, dans la démarche philosophique, l'univers de significations ne peut rester borné : il n'est plus un espace qui nous entoure et nous permet notre évolution, il devient le lieu dont nous devons sortir pour ne pas mourir dans la finitude. La transcendance ontologique met à néant l'univers de signification pour que l'être devienne ce qu'il est en tant qu'être. Ainsi, par cette universalisation, le monde, le milieu n'est plus simple lieu de reproduction de **l'être-dans** mais un milieu universel d'où proviennent les représentations diverses qui soulignent le perpétuel désir de transcendance. À cet **être-dans**, correspond un **être-vers** qui se meut dans cet univers de signification qui l'élève, et qui est le lieu de son existence, le lieu où il s'exprime.

En outre, le sujet se dit à travers deux modes d'être : le mythos, qui est une symbolique de la vérité irrationnelle et

le logos, qui indique la raison gouvernant le monde. Or, en Occident, la science et la technique ont effectué une démythologisation, de manière purement idéologique, pour ne laisser transparaître que l'avènement du rationnel, du logique, de l'ontologique. La quête du sujet ontologique passe par un énoncé propositionnel qui émane d'un sujet défini comme fonction de synthèse. Toute synthèse découle d'une position intériorisée, qui serait affirmation de soi. Mais toute proposition trahit la position d'un sujet en tant qu'elle est coextensive à un univers de discours logocentrique. Autrement dit, la proposition d'un sujet n'est pas purement logique mais également existentielle. Ainsi, la quête du sujet ontologique n'achève pas la question du sujet en tant qu'elle ne le révèle pas dans son absolu, mais indique des orientations. Face à cette impasse, l'auteur amène comme ouverture un autre discours : **l'ontomythologie**. Le mythe est une « parole », c'est l'expression des réalités qui dépassent ou fondent les possibilités de définitions de la raison. Il est en ce sens une invitation à la transcendance. L'ontomythologie se fonde sur le mythe sans renoncer aux nécessités d'un langage prépositionnel, tout en récusant la synthèse au profit de l'énigme du surnaturel, la position pour l'ouverture avec un sujet qui n'est plus simplement logique mais commun à tout, l'affirmation de soi pour le pré-affirmé d'un discours dont l'homme qui le profère n'est plus le sujet. *In fine*, **dans le sujet onthomythologique se recoupe immanence et transcendance.**

Tout sujet se situe ainsi dans un « entre-deux », partagé entre l'univers dans lequel il vit et son désir de transcendance. Or cette difficulté apparaît dans la question de la temporalité. Pour [Husserl](#), la temporalité est l'horizon de la subjectivité : le passé, le présent et le futur ne sont plus que des moments du moi. Le temps est donc transcendance. Tout sujet s'inscrit dans un univers de signification parce qu'il surgit dans le temps et l'espace mais aussi parce qu'il est ouvert vers la transcendance. Et c'est parce que l'univers de signification est habité par l'homme, dans le temps et l'espace, qu'il s'ancre dans l'histoire. Mve Ondo développe alors le terme de tradition, compris comme histoire locale, en tant que le mode d'habiter le monde et de réaliser un univers de signification, sans quoi l'individu perd son identité. Étant aussi la possibilité de sa propre transgression la tradition permet un univers de signification qui n'épuise pas le sujet. Pour conclure, le sujet est ce qui englobe et structure son être relativement à l'univers de signification et à la transcendance. Mais cela ne suffit pas à déterminer ce qu'est l'homme.

Dans une seconde partie, Bonaventure Mve Ondo débute l'étude des figures du sujet dans l'ontologie occidentale, balancées entre la transcendance et l'univers de signification. Dans la tradition ontologique, le sujet est posé comme tourné vers la transcendance jouant un rôle essentiel dans la connaissance de soi en tant que sujet et dans celle de l'intériorité. L'intériorité est définie comme une qualité caractéristique des opérations humaines les plus marquées par un désir d'absolu. L'affirmation de la transcendance s'appuie sur l'intériorité tout en la dépassant. On cherche alors à savoir ce qui est premier en moi, et ce qui est premier en soi. La philosophie antique considèrerait que si l'homme était entré dans un mouvement de fuite hors de lui-même et du monde, c'est parce qu'il était solidement enraciné dans la réalité. De Platon à Kant, c'est par recours à Dieu, à une puissance supérieure, que les philosophes justifient le besoin de l'homme, d'un principe à la fois extérieur et intérieur pour qu'il se réalise. L'auteur dresse alors un panorama de la téléo-anthropo-philosophie des philosophes Grecs, de Descartes et de Kant : le propre de cette ontologie classique est de préciser la vraie conscience de soi qui renvoie toujours à autre chose qu'au sujet lui-même, à l'Être. Le cogito est l'expression de la dimension spirituelle de l'homme. Mais ce sujet n'est pas le sujet tel qu'il apparaît mais un sujet dans l'Absolu, en tant qu'une partition du sujet est faite en accordant la priorité à la raison et à la transcendance. C'est ainsi un sujet dépourvu de réalité, de son univers de signification. Face à ce courant, le [subjectivisme](#), initié par Protagoras et son adage « *l'homme est mesure de toutes choses* », s'est construit en réfutant cette transcendance et en réhabilitant ainsi l'être humain dans le réel, dans l'univers de signification. Bien des siècles plus tard, le Cercle de Vienne prolonge cette pensée, avec notamment le « principe de vérification », selon lequel toute proposition, pour être vraie, doit être soumise à une vérification empirique.

Ainsi, le sujet, qui ne peut ni se défaire du transcendantal ni du monde, devient ontomythologique : **il est ancré et incarné dans le monde, dans le devenir social et historique.**

C'est dans cette dynamique que Husserl fondera la phénoménologie. Avec l'*epochè* ou « mise entre parenthèses » du monde extérieur, il se défait du moi-substance cartésien, pour arriver à un moi-idée. Il pose de cette manière une subjectivité transcendantale. L'être n'est plus ce vers quoi s'oriente le sujet mais le fondement ultime de la conscience. L'homme devient l'entre-deux du rapport entre la transcendance et l'univers de signification. Et Heidegger de rajouter que l'homme ne peut posséder son essence que par son effacement dans le laisser-être des autres : l'homme se donne l'Être en s'abandonnant. L'homme est donc pris dans les méandres du déséquilibre du désir d'être et la négation de l'être. Cette finitude semble ne mener que vers le néant. La question à laquelle fait face l'ontologie occidentale devient l'articulation entre la transcendance, la subjectivité et l'univers de signification. Sans expérience primitive au monde, aucune explication du sens de l'être ne serait être possible. C'est la démarche même de l'ontomythologie : **en quête de l'être, elle enquête sur l'être, sans s'opposer à la démarche ontologique ou s'y substituer.** Alors que l'ontologie est directe et conduit à l'être par le rejet de l'univers de signification, l'ontomythologie est indirecte et se pose en deçà de la coupure qui sépare l'objet et le sujet.

Dans la troisième partie, c'est finalement la quête du sujet ontomythologique qui est développée par l'auteur. Le sujet est lié à son corps, au monde, à l'univers de signification qui l'initie au monde et à la transcendance dans un sentiment de familiarité. **Les mythes sont le lieu de la structure inconsciente d'une pensée**, mais il faut pour cela dépasser le sens premier du non-initié. Cette partie s'appuie sur l'univers de signification et les mythes des Fangs, principalement sur le mythe de l'Evus et les mythes du Mvet.

Le mythe de l'Evus met en scène trois personnages principaux : l'Homme-divin, sa femme et l'Evus. Alors que l'Homme et sa femme vivent dans un village, paisiblement, l'Evus, une créature rusée vit dans la forêt et incarne la contingence du Bien et du Mal. Un jour l'Homme-divin part en voyage et interdit à sa femme d'aller dans la forêt : il lui apprend qu'il a un secret et attise en elle un désir de savoir qui va engendrer la faute, la désobéissance. La femme s'engage dans la forêt et rencontre l'Evus, qui chasse pour l'Homme-divin. Ce dernier a établi une relation privilégiée avec l'Evus. La femme ressent alors une injustice et invite l'Evus au village dans l'espoir qu'il fournisse de la nourriture pour tous. Dans la poursuite de son désir, la femme est en quête de son centre. Or l'Evus, créature difforme – souvent représentée comme une grenouille – ne peut se déplacer : c'est alors qu'Evus rentre dans le ventre de la femme et ensemble ils partent au village. En arrivant au village, l'Evus affamé demande de la chair à la femme, qui lui donne. La créature finit par manger tout le bétail du village le plongeant dans la déchéance. Finalement au retour de l'Homme-divin, celui-ci se fâche et quitte le village, le laissant dans cette déchéance : sorte de **déréliction**. Ce mythe repose sur plusieurs oppositions. D'une part **dans le temps** : il y a d'abord un âge d'or de bonheur puis celui de la servitude et le temps de l'innocence qui tourne à la déchéance. D'autre part **dans l'espace** : une géographie à trois dimensions avec le village, la forêt et l'au-delà où part l'Homme-divin. Dans ces oppositions, ce qui importe ce sont les **relations entre l'homme et la nature, l'homme et la femme et entre les hommes eux-mêmes**. La désobéissance entraîne un système d'échange inégal entre l'Evus et l'homme. L'Evus incarne un principe indéterminé : le Bien ou le mal. Quand il est dominé par l'Homme-divin, il est utile et apporte le bien. Mais quand il est incarné par un être humain plein de désirs, il se transforme en cause de malheur. Les Fangs distinguent ainsi quatre types d'homme : celui qui n'a « **rien dans le ventre** », qui ne connaît pas le côté des choses, le non-initié, c'est l'homme « simple » ; **l'homme « à la tête percée »**, qui a une connaissance particulière des choses mais ne possède pas d'Evus ; **l'homme véritable** qui possède l'Evus et qui a un pouvoir magique lui permettant de faire le bien ; **un homme dominé par l'Evus** qui commet des actes de sorcellerie. L'Evus signifie la raison et la sensibilité de l'être, son élément irrationnel. La raison qui n'est pas éclairée, vigilante amène au Mal.

L'homme a besoin de se situer dans un paysage mental : le village est un abri et un lieu de signification. La cohérence du lien culturel s'incarne dans le village et conditionne tout le reste : le village symbolise un ordre qui n'est pas figé mais à conquérir. Finalement dire que l'homme peut choisir entre le bon ou le mauvais Evus, c'est dire qu'il est libre. **Le Mal est donc une conséquence de la liberté humaine.**

Dans un deuxième temps, l'auteur s'intéresse aux récits du Mvet. Ce schéma narratif implique trois entités : le peuple d'Engong, les Immortels qui vivent dans l'au-delà ; le peuple d'Okü, les Mortels qui vivent sur la terre ; les Ancêtres, les fantômes qui vivent sous la terre. Systématiquement un guerrier d'Okü, autour duquel s'organise le récit, tente de ravir l'immortalité à Engong, en s'appuyant sur la puissance magique de ses ancêtres. Il part donc affronter les Immortels d'égal à égal, mais ces derniers reprennent l'avantage en rappelant à l'ordre les Ancêtres, et tue le héros d'Okü. **Ces récits se fondent sur l'opposition entre le monde visible des Mortels et le monde indivisible des Immortels et des Ancêtres.** Le héros d'Okü s'allie au monde invisible via les Ancêtres : ces derniers l'initient, mais cette initiation n'est pas achevée dans la mesure où le héros n'exploite que ses passions, ses désirs et non la possibilité totale de son être. Car, dans l'univers de signification fang, **la valeur d'un individu n'est pas liée à sa force mais c'est sa place dans la généalogie qui lui donne sens.** La question est de savoir si l'homme peut changer sa nature. La faiblesse de l'homme doit être suppléée par la sociabilité et par le recours aux tenants de l'ordre invisible. Ce qui est visé dans ces récits est **la recherche de l'origine, une quête de soi.** Le héros, lors de son initiation, ne voit pas son âme changer mais son physique, c'est pourquoi il ne peut gagner : l'intériorité de son être ne lui est pas révélée. Le héros du Mvet n'écoute pas le soi en lui mais le soi et ses désirs. Il faut lier le monde du visible et de l'invisible : l'invisible est pour les Fangs comme pour les Grecs le lieu de nous-mêmes et de notre monde qu'il s'agit d'interpeller parce qu'il proclame le règne du non-nécessaire, et nous invite donc à ne plus comprendre les rapports de manière ego-centrée. La conscience de soi est le lieu intermédiaire entre mes Ancêtres et moi, entre les autres et moi, invitant à la redécouverte de l'union de mon être visible avec le tout invisible. Parce que le héros perçoit le manque d'être entre deux mondes, il ne sait pas vers quoi s'orienter. Le Mvet donne sens parce qu'il fixe les règles sociales et parce qu'il assure les rapports entre l'invisible et le visible. Les Ancêtres sont à l'origine de tout : ils sont constamment présents. Ainsi ce qui définit un individu c'est la connaissance de son fondement : il est inscrit dans une génération et situé par rapport à ses ancêtres. Vivre véritablement revient en fait à s'interroger sur son propre sens, à décrypter les phénomènes, l'ambiguïté de la surréalité qui seule rend signifiante la vie grâce à l'initiation. Cette initiation est en réalité réinterprétation de soi : il faut apprendre à voir, à être ouvert et averti des règles sociales. La vision fang du monde aboutit à la compréhension de l'ordre et des liens qui unissent les différentes parties de cet ordre. L'homme doit apprendre à être immortel en retrouvant l'antériorité en moi et à ne pas l'être en s'ancrant dans le monde. Le Mvet invite par conséquent à une réflexion sur soi, c'est en cela qu'il est métaphysique.

À travers ces exemples, Mve Ondo démontre le triomphe du mythe. L'ontomythologie ne renvoie pas à l'extériorité d'un moi déterminé par rapport à ce qui est mais d'abord à l'Être. Si elle diffère de l'ontologie, elle vise pourtant la même chose mais avec des langages distincts. L'auteur ouvre donc une nouvelle voie dans la pensée philosophique, particulièrement dans celle occidentale, en réhabilitant la pertinence du mythe. **Bien que le corpus des mythes étudiés ne soit pas exhaustif, il parvient à démontrer la portée intrinsèque des mythes, contes et légendes dans la construction du questionnement purement philosophique qu'est la recherche du sens de l'homme.** De plus, les récents travaux de Sara [Graça da Silva](#) – Université de Lisbonne – et de [Jamshid Tehrani](#) – Université de Durham – sur l'origine commune de certains mythes indo-européens qui remonteraient au néolithique, peuvent amener à comprendre l'importance certaine du **langage mythologique, en tant que patrimoine commun de l'humanité. L'ontologie occidentale doit-elle alors franchir le cap et revenir à ses origines, tenter de ne plus tout vouloir expliquer par le rationnel ?** Le problème que soulève le mythe est celui de l'initiation : chaque individu est-il capable d'être initié ? D'un point de vue lacanien, si chacun vit dans sa propre réalité, une lecture métaphysique du mythe est-elle toujours possible ? Un schizophrène peut-il, par exemple, passer

outre le premier sens du mythe ? Dans le même sens, une appréhension de l'ontologie occidentale est-elle toujours possible ? L'avantage que le mythe conserve sur le langage logocentrique est une touche ludique. **Le mythe parviendrait-il néanmoins à se refaire une place aujourd'hui dans un monde toujours plus poussé par la science et la technique ?**

Recension d'ouvrage par Louis De Ducla-Stagiaire Erasmus Expertise

