

CÉSAR MAWANZI

National Pedagogic University – UPN (Kinshasa, DR Congo)

<https://orcid.org/0000-0002-0587-0377>

Phénoménologie du pathos de la vie comme visée de maturité :

Dominique Kahang’a Rukonkish, lecteur de Michel Henry

Phenomenology of the pathos of life as a goal of maturity:

Dominique Kahang’a Rukonkish, reading of Michel Henry

Abstract

The issue of Negro-African life and culture is hereby captured in the perspective of a radical phenomenology. By subscribing his radical philosophy of the pathos of life to a tradition rupture between Husserl and Heidegger, the French philosopher Michel Henry intended to lead a breakthrough. Rooted in the experience of the “pathos of life” that borders on reason sapiential in the Negro-African symbolic universe, the cosmos-vital existence of each individual, as Kahang apprehends, finds the base, “the matrix common to all cultures of Black Africa”. Our contribution proposes to highlight the link between classical phenomenology (transcendental) and radical (material) phenomenology. Considering the work of Michel Henry, we would like to argue that sapiential phenomenology draws the task of reconstruction of African identity in its cultural manifestations, in this case in the world of Negro-African life. Seized in its aim of maturity, our reflection places the truth of the man at the heart of the experience of life, where the relation to others makes one discover the other, as well as one’s self, a “pathos-with”. Moreover, it claims precisely the place of emergence and of accomplishment of an experiment of self-affection, where the symbolic animal (*animal symbolicum*) is confronted with the existential questions of finitude and death, banality of evil and guilt, justice and law, domination and violence, power and struggle for recognition.

Keywords: radical phenomenology, pathos of life, Dominique Kahang’a Rukonkish, Michel Henry, Ernst Cassirer, philosophy of symbolic forms, Negro-African identity.

Fenomenologia patosu życia jako cel dojrzałości: Dominique Kahang'a Rukonkish, odczytany przez Michela Henry'ego

Streszczenie

Kwestia życia i kultury czarnej Afryki jest podejmowana w artykule z perspektywy radykalnej fenomenologii. Wpisując swoją radykalną filozofię patosu życia w tradycję pęknięcia między Husserlem a Heideggerem, francuski filozof, Michel Henry zamierza doprowadzić do istotnego przełomu. Zakorzeniony w doświadczeniu „patosu życia”, który w symbolicznym świecie czarnej Afryki współlistnieje z rozumem, Kahang utrzymuje, że istnienie każdej żywej jednostki w kosmosie tworzy fundament, „matrycę wspólną dla wszystkich kultur czarnej Afryki”. Artykuł ma na celu podkreślenie związku pomiędzy klasyczną (transcendentalną) i radykalną (materialną) fenomenologią. Opierając się na dorobku Michela Henry'ego, należy stwierdzić, że fenomenologia sapiencjalna zmierza do odbudowy afrykańskiej tożsamości w jej przejawach kulturowych, w tym przypadku w życiu czarnej Afryki. Podjęta refleksja umieszcza prawdę o człowieku w centrum doświadczenia życia, gdzie relacja z innymi sprawia, że odkrywa się zarówno innych, jak i siebie samego. Relacja ta domaga się doświadczenia uczucia do samego siebie, gdzie symboliczne zwierzę (*animal symbolicum*) skonfrontowane zostaje z egzystencjalnymi kwestiami skończoności i śmierci, banalności zła i winy, sprawiedliwości i prawa, dominacji i przemocy, władzy i walki o uznanie.

Słowa kluczowe: radykalna fenomenologia, patos życia, Dominique Kahang'a Rukonkish, Michel Henry, Ernst Cassirer, filozofia form symbolicznych, negroafrykańska tożsamość.

Pour souligner le caractère à la fois énigmatique et pragmatique de l'émergence de la sphère symbolique dans l'intuition initiatique bantu, le penseur congolais Dominique Kahang'a Rukonkish a esquissé, dans *L'affectivité et l'expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité* (1979), ainsi que nous l'avons ressorti dans nos travaux antérieurs¹, un aspect crucial de la saisie rationnelle du monde et de l'expérience phénoménologique de vie sapientielle africaine. En remettant sur la scène philosophique la question de la visée de maturité, Kahang cherche, à coups sûr, à promouvoir, à l'instar de la phénoménologie de la perception de Michel Henry², une interrogation sur l'expérience du monde par le corps, du vécu de l'Africain dans ses rapports avec la Communauté, du reste, une pensée véritable, capable de susciter le lien de son identité, de son authenticité, de sa reconnaissance.

Au cours du dernier siècle, l'œuvre du philosophe français Michel Henry s'est imposée sur la scène philosophique sans pourtant renier, remarque-t-on, son penchant théologique qui la caractérise incontestablement. En dépit de la diversité de champs disciplinaires que Michel Henry a parcourus, la phénoménologie de-

¹ César Mawanzi. 2012. "Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale". *Studia Oecumenica* 12 : 277–298.

² Voir D. Kahang'a Rukonkish. 2006. "Vie sapientielle et phénoménologie matérielle de l'auto-développement. Hommage à Michel Henry". *Revue Philosophique de Kinshasa* 21 (37–38) : 43–49. On lira avec attention l'intervention de Michel Henry sous le titre: *Phénoménologie de la chair*. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses. In Philippe Capelle (éd.). 2004. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, 143–190. Paris: Le Cerf.

meure le lieu d'agitation intellectuelle de prédilection. C'est précisément à une tradition de rupture entre Husserl et Heidegger, entre la phénoménologie transcendantale et la phénoménologie ontologico-herméneutique que le philosophe français souscrit sa pensée, sa philosophie radicale du pathos de la vie³. A bien d'égards, on pourrait dire qu'il s'agit d'une rupture instauratrice⁴. Faut de temps, on ne saura examiner ici les principaux contextes qui ont donné au mot "phénoménologie"⁵ ses lettres de noblesse scientifiques. Notons que ce n'est ici le lieu de décrire le développement de ce qui est devenu un courant de pensée incontournable dans l'histoire de la pensée. Notre prochaine publication offre notamment une analyse approfondie sur cette problématique⁶.

La phénoménologie, entendue comme "doctrine de l'apparaître" ou "science de l'expérience de la conscience"⁷ selon Husserl, a connu un développement remarquable grâce à l'œuvre de son initiateur, Husserl, de son disciple, Heidegger et des autres penseurs de la "première génération"⁸, tels Sartre et Merleau-Ponty. Bien d'autres manifestations sont apparues au grand jour. Nous citerons Levinas⁹, Michel Henry¹⁰ et Jean-Luc Marion¹¹, qui ont rendu la phénoménologie existen-

³ Voir Julia Scheidegger. 2012. *Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens*. Freiburg – München: Karl Alber Verlag, 136–174, spécialement sur le « pathos »: 156–165.

⁴ Voir Philippe Capelle-Dumont. 2015. *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Paris: Hermann, 6.

⁵ Voir Bernhard Waldenfels. 1992. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink, 13; Françoise Dastur. 2004. *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; Paul Ricoeur. 2004. *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 7–18.

⁶ Voir César Mawanzi. 2017. *La phénoménologie à l'épreuve de la vie sapientiale négro-africaine: Dominique Kahang'a Rukonkish à l'école de la philosophie de Michel Henry*. Paris: L'Harmattan.

⁷ Voir Edmund Husserl. 2003. *Recherches logiques*. Tome 1: *Prolégomènes à une logique pure* (1900/1), Paris: Presses Universitaires de France; Renaud Barbaras, Jean Greisch, « *Phénoménologie* », *Encyclopædia Universalis*, 1; Niels W. Bokhove. 1991. *Phänomenologie: Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*. Aalen: Scientia.

⁸ Voir Alexander Schneller. 2011. "Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty: La phénoménologie de Marc Richir". *Revue Gemanique Internationale* 13 : 94: « Si la "première génération" de phénoménologues est allemande, la „deuxième" est majoritairement française. Quant à la "troisième", elle est formée par des penseurs et philosophes qui sont profondément marqués par les deux traditions. » Dans la note infrapaginale n°1, l'auteur précise : « On pourrait dire que Husserl et Heidegger constituent la première génération, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Ricoeur, Desanti la deuxième, et Henry (qui est à cheval entre la deuxième et la troisième), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion et M. Richir les représentants les plus les plus importants de la troisième ».

⁹ Voir Emmanuel Levinas. 1994. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris: Vrin – Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie; Emmanuel Levinas. 2002. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

¹⁰ Voir Michel Henry. 2014. *L'essence de la manifestation (1963)*. Paris: Presses Universitaires de France, 55: « *La phénoménologie est plutôt une critique de toute révélation, de ses différentes formes et de ses conditions fondamentales. C'est dans ce sens qu'elle a une signification universelle.* »

¹¹ Voir Philippe Capelle-Dumont. 2015. *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Paris: Hermann Editeurs; lire aussi l'étude phénoménologique de Awazi Mbambi Kungua Benoît. 2015. *Déconstruction phénoménologique et théologique de la Modernité occidentale. Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean-Luc Marion*. Paris: L'Harmattan. A ce

tielle, radicale. Elle est devenue “une philosophie radicale de la vie”¹², comme le souligne Michel Henry. Toutefois, ce rapprochement aux sources husserliennes ne voudrait nullement constituer un port-en-faux au regard des exigences qui en découlent particulièrement chez Michel Henry.

L’auteur de *L’essence de la manifestation* exprime une revendication très claire: sa phénoménologie se distingue très nettement des successeurs directs de Husserl, notamment de Heidegger. Peut-on alors s’étonner de l’impact qu’a subi la philosophie continentale vers le début des années 1990? C’est manifestement à point nommé que le philosophe de Nice, Dominique Janicaud, diagnostique la métamorphose de la philosophie française à laquelle il atteste une dérive, un éloignement des acquis husserliens. Dans un ouvrage célèbre, il y observe ce qu’il qualifie d’un “tournant métaphysique de la philosophie française”¹³.

Dans la présente contribution, nous voudrions mettre en évidence le lien entre la phénoménologie classique et la phénoménologie radicale qui débute avec les travaux de Michel Henry¹⁴. A ce courant, on associera, sans conteste, un autre penseur, Jean-Luc Marion¹⁵, dont le discours phénoménologique a imprégné le développement de l’histoire de la philosophie à la fin du XX^e siècle. Alors même que des érudits ont proclamé le dépassement, la mort de la métaphysique, nous voudrions soutenir que la “phénoménologie sapientielle” dont l’articulation se manifeste dans diverses formes culturelles, en l’occurrence dans le monde de la vie négro-africain, saisie dans sa “visée de maturité”, comme le souligne Dominique Kahang, a besoin d’être complétée par la critique et ne pas se passer de l’évolution technoscientifique¹⁶. Analyste de la tradition et de la culture africaine, Kahang’a Rukonkish a construit la “phénoménologie du pathos de la vie” au regard de l’expérience de la vie, de l’essence fondamentale de l’être-homme. Il articule sa réflexion avec soin en s’appuyant sur la thèse de

sujet, nous ne pouvons que référer le lecteur à une autre relecture, issue d’un article que propose le philosophe Christian Sommer. 2011. „Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant théologique » de la phénoménologie française. Phénoménologie allemande, phénoménologie française”. *Revue Germanique Internationale* 13 : 149–162.

¹² Voir Renaud Barbaras, Jean Greisch, « *Phénoménologie* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 22 décembre 2016. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/phenomenologie/>.

¹³ Voir Dominique Janicaud. 1991. *Le tournant théologique de la philosophie française*. Combas: Eclat.

¹⁴ Voir Michel Henry. 1990. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.

¹⁵ Voir Jean-Luc Marion. 2013. *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.

¹⁶ Voir en comparaison la performance qu’a réalisée Ricoeur sur la scène herméneutique par sa réflexion sur *la symbolique du mal*. Dans son analyse, le philosophe tente un dépassement de la simple interprétation des symboles vers une herméneutique dont la signification recouvre le sens universel, l’herméneutique des textes. Paul Ricoeur. 1997. *L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, présenté par Jean Greisch. Paris: Beauchesne. Nous nous inspirons de cette analyse partant de *la symbolique du rite de l’initiation de M’kand* étudié par Kahang’a. On lira aussi avec intérêt H.J. Adriaanse et alii (dir.). 1995. *Philosophie*. Tome VI. Paris: Beauchesne, 186.

Michel Henry, à savoir “plus originaire que la question de la vérité de l’être est la vérité de l’homme”¹⁷.

Le projet mis en œuvre dans notre analyse revendique le lieu d’accomplissement d’une expérience d’auto-affection, où l’animal métaphysique et symbolique est confronté aux problèmes existentiels, tels la finitude, la mort, le mal. L’homme en quête de sens de son monde, de ce qui l’entoure, de son être, de la vie, se rend en effet compte de sa finitude. C’est précisément là que surgit la question de Dieu dans un univers de significations, porté par une tradition et une culture, un peuple, une communauté, ayant une histoire, un destin, un imaginaire collectif. Inhérente à la condition humaine, la question de Dieu est indissociable du contexte culturel, social et historique. Dans une analyse remarquable, Kasereka Kavwahirehi s’attèle à reconstruire le lien social, politique et culturel du discours théologique négro-africain et son articulation dans la modernité¹⁸. Dans une même perspective, nous soutenions dans un article antérieur la nécessité, pour fonder et légitimer le discours théologique africain, de prendre en compte le contexte de la vie concrète des Africains qui passe par la déconstruction de l’énigme de la religion chrétienne en postmodernité¹⁹.

Au regard de ce qui précède, on pourrait, dans les propos qui suivent, s’interroger sur la pertinence philosophique de la phénoménologie de la vie et de l’expérience de l’affectivité. Dans son ouvrage remarquable, le dominicain Marie-Dominique Philippe entame une analyse d’une philosophie sapientiale qu’il désigne sous le titre *Retour à la source. Pour une philosophie sapientiale*²⁰. L’auteur révisite sa philosophie pour dégager, comme le dirait Jean-Paul II, “sa dimension sapientiale de recherche du sens ultime et global de la vie”²¹. Pour Philippe, parler de la personne humaine est indissociable de la

¹⁷ Michel Henry. 2014. *L’Essence de la manifestation (1963)*. Paris: Presses Universitaires de France, 53; Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Faculté de philosophie. Strasbourg, 108.

¹⁸ Voir Kasereka Kavwahirehi. 2013. *Le prix de l’impasse: Christianisme africain et imaginaires politiques*. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 22.

¹⁹ Voir César Mawanzi. 2014. “Dieu et l’Afrique. Entre l’impasse et le désenchantement”. *Studia Oecumenica* 14 : 303–314; article réédité sous le titre: Dieu et l’Afrique: Par delà le discours de légitimité dans la postmodernité. In Benoît Awazi Mbambi Kungua (dir.). 2016. *Dieu et l’Afrique. Une approche prophétique, émancipatrice et pluridisciplinaire*. *Revue Afroscopie VI*, Paris: L’Harmattan-Ottawa, 90.

²⁰ Marie-Dominique Philippe. 2005. *Retour à la source. Pour une philosophie sapientiale*. Tome I. Paris: Fayard. Ce premier volume sera suivi d’un second que l’auteur ne vera malheureusement pas achevé, mais qui complète son interprétation dialectique: 2009. *Retour à la source. De la science à la sagesse: Itinéraire inachevé*. Tome II. Paris: Fayard,.

²¹ Jean-Paul II. 1998. Lettre encyclique *Fides et ratio*. Paris, n° 81 : “Pour être en harmonie avec la parole de Dieu, il est avant tout nécessaire que la philosophie retrouve sa dimension sapientielle de recherche du sens ultime et global de la vie. Tout bien considéré, cette première exigence constitue un stimulant très utile pour la philosophie, afin qu’elle se conforme à sa propre nature. De cette manière, en effet, elle ne sera pas seulement l’instance critique déterminante qui montre aux divers domaines du savoir scientifique leurs fondements et leurs limites, mais elle se

question métaphysique. D'où il convient de "nous élever jusqu'à la sagesse, jusqu'à la découverte sapientiale de l'existence de la personne, du Créateur (...), Dieu"²². Pour ce philosophe de la religion, l'intelligence humaine a vocation à connaître Dieu. Il reconnaît à la raison naturelle une indispensable valeur telle que l'affirme Saint Thomas d'Aquin, pour qui la philosophie est une sagesse et elle est capable par elle-même d'atteindre l'existence de Dieu. Il apparaît clairement en modernité que le triomphalisme de la science tente d'occulter, de détruire la sagesse. L'exigence de l'intelligence humaine ne doit en aucun cas, à suivre M.-D. Philippe, méconnaître sa propre nature et la ramener purement à la raison scientifique. C'est dire qu'on ne peut dévouer au discours théologique le rôle important de placer la sagesse au coeur de la réflexion phénoménologique comme le tentent Jean-Luc Marion²³ et Michel Henry²⁴. De ce point de vue, la question que soulève cette réflexion est extrêmement révélatrice à double titre: elle ouvre des perspectives d'interprétation d'une pensée dont l'actualité n'est plus à démontrer. Elle nous permet, en outre, d'établir le lien de la philosophie à une phénoménologie à l'épreuve de la vie sapientiale, appréhendée comme un projet d'élévation de l'individu, du Négro-Africain et de son identité à l'éveil de maturité, ou mieux, une revendication de réalisation et de responsabilité²⁵, de liberté, du désir d'accomplissement de son être-au-monde, de l'émancipation de tout individu au sein d'une communauté dont la reconnaissance sociale en représente le gage. Tentons à présent d'esquisser ce rapport de gravitation qui s'établit dans le processus symbolique d'éveil initiatique à l'humanité.

situera aussi comme l'instance dernière de l'unification du savoir et de l'agir humain, les amenant à converger vers un but et un sens derniers. Cette dimension sapientiale est d'autant plus indispensable aujourd'hui que l'immense accroissement du pouvoir technique de l'humanité demande une conscience vive et renouvelée des valeurs ultimes. Si ces moyens techniques ne devaient pas être ordonnés à une fin non purement utilitariste, ils pourraient vite manifester leur inhumanité et même se transformer en potentiel destructeur du genre humain".

²² Marie-Dominique Philippe. 2005. *Retour à la source. Pour une philosophie sapientiale*, 10.

²³ Voir Jean-Luc Marion. 2013. *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, 205.

²⁴ Voir Michel Henry. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.

²⁵ Kahang'a Rukonkish. 1994/1995. *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat (Nouveau régime) en philosophie. Montpellier, 1: "Répéter la pensée du lien que l'Éthique négro-africaine établit entre le sens de la vie et la responsabilité de l'homme envers son humanité et celle d'autrui, c'est réveiller le sens de la vérité humaine et son attitude fondamentale face à la dynamique de transformation, inscrite par la modernité forcée d'abord, désirée ensuite, d'un point de vue de l'éthique de la vie. Articuler ce passé de connaissance humaine et sociale contre la fascination et ses effets concrets sur la vie africaine moderne, c'est montrer comment s'opère l'oubli des hauts lieux de la pensée africaine; et c'est renvoyer chacun à l'illusion normative du progrès technique sur la réalité humaine à la lumière de la capacité humaine au Bien et à la Justice qui engagent d'une manière absolue le futur. En répétant la pensée sapientiale de l'humanité du lien autour de la visée de maturité humaine, nous cherchons à réveiller cette capacité comme responsabilité".

1. Phénoménologie de la vie sapientiale comme “visée de maturité”

Il est exact de dire que partant de la question phénoménologique de la vie, Dominique Kahang’a s’est d’abord tourné vers l’analyse existentielle de Martin Heidegger²⁶, ensuite vers la phénoménologie radicale de Michel Henry. Ce dernier est en effet le premier penseur qui, de la vie qui fonde la vérité de l’être, a dévoilé l’essence affective ou pathétique. Il a montré que la vie est toujours celle d’une ipséité, d’un Soi, d’un individu vivant, d’un Ego incarné dans sa chair: la vie d’un sujet²⁷. Saisissant la force et l’impulsion du penser henryen, Kahang’a s’y est frayé un nouvel accès. A cette fin, il s’attache à la méthode phénoménologique, c’est-à-dire à ne considérer les phénomènes, ainsi que l’exprime J. Grondin, qu’en tant qu’ils font l’objet d’une légitimation directe²⁸.

Par phénoménologie sapientiale, nous entendons ici une pensée radicale qui traduit diverses formes de manifestation d’une conception de la vie dans une culture, une tradition, en l’occurrence chez les Négro-Africains, précisément chez les Chokwe et les Lunda de la République Démocratique du Congo. Nous sommes en présence d’une pensée qui s’efforce de s’articuler “avec et autrement” que Michel Henry. Il s’agit de ce que le philosophe français, l’auteur de *L’essence de la manifestation* a désigné sous les termes de “phénoménologie radicale de la vie”. Il faut d’emblée en préciser le sens.

A travers cette étude, nous voudrions rendre compte d’une pensée philosophique qui s’est élaborée en ouvrant un champ nouveau; autrement dit, en examinant l’impact de la philosophie henryenne du “pathos de la vie” sur la visée de maturité du vivant africain, rongé par le désir d’accomplissement de son être-aumonde, d’une vie plainement vécue dans une expérience d’affectivité, rendue possible dans le processus initiatique.

A la lecture de l’œuvre de Kahang’a, il apparaît avec netteté que sa pensée est tout entière traversée par des tensions paradoxales quasi antinomiques, mais fécondes qu’articule une réflexion philosophique sur la tradition sapientiale africaine. Dans sa perspective d’une visée “Bantu” de maturité, Dominique Kahang’a Rukonkish se préoccupe de saisir, dans une analyse critique, la question de la vie du monde négro-africain. Reprenant à son compte un concept cher au philosophe français Michel Henry, celui du “pathos de la vie”, il invite le

²⁶ Sa conception de la phénoménologie montre un certain écueil, en ce sens qu’elle a été orientée exclusivement vers la transcendance du monde, méconnaissant le plan plus radical de l’immanence, celui d’une vie invisible, étrangère à cet horizon lumineux du monde où, depuis les Grecs, les philosophes ont tous cherché le site de la vérité de l’être. Voir Jacob Rogozinski. 2004. Débat autour de l’œuvre de Michel Henry. In Michel Henry. *Phénoménologie de la vie*, 206.

²⁷ Cf. Michel Henry. 2003. *Phénoménologie de la vie*. Tome I: *De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 206.

²⁸ Cf. Jean Grondin. 2011³. *L’herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 33.

penseur africain “à se pencher sur les matrices conceptuelles elles-mêmes qui ouvrent le champ théorique, le voir théorique lui-même ou qui clôturent ce champ de l’intuition de l’immédiateté (...)”²⁹.

Contrairement à la conception réductionniste³⁰ qui interprétait l’épreuve de la vie du monde négro-africain (le vitalisme) comme un avatar de la psychologie de la connaissance, “le fond du débat porte en réalité, pour Kahang’a, non pas sur la réduction épistémologique du vitalisme comme courant opposé au mécanisme dans la science du vivant, mais sur le concept même de la nature de la vie”³¹. A ce sujet, l’auteur indique: “En effet, préparer les esprits à penser un avenir menacé en termes “d’intégration, de dialogue, d’espoir et de sauvegarde de nos supports de vie commune dans un même monde”, me semble être la tâche de tous ceux dont le métier a une relation active à la production des représentations et des modèles qui induisent nos schémas d’action, qui orientent nos perceptions et nos choix, nos conduites et nos engagements, sur fond de notre propre expérience de la vie et de notre idée de l’homme”³².

Kahang’a pose des vraies questions qui chatouillent de l’intérieur certaines certitudes phénoménologiques qu’on croirait inébranlables. Pour apprécier la force et la cohérence de questionnement, tant ses recherches sur la phénoménologie de la vie, saisie comme affectivité dans les champs d’existence, d’expérience africaine, se sont surtout appuyées sur Michel Henry, on ne peut récuser leur actualité. Pour Kahanga, “vivre, c’est être”³³. Si l’on considère la vie dans sa diversité existentielle, il apparaît toutefois un domaine concret où la vie de l’homme s’organise dans l’espace cosmo-vital. C’est précisément cet espace vital dans le contexte africain qui constitue le centre d’intérêt du penseur Kahang’a qui décèle dans le sentir de l’homme africain le lieu de son affectivité³⁴.

²⁹ Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 16.

³⁰ Voir Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 16.

³¹ Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 17.

³² Kahang’a Rukonkish. 1994/1995. *Éthique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*, 1.

³³ Kahang’a Tshaw Tsha Makweg. 1975. *Du sentir à l’affectivité révélatrice. Une lecture de l’essence de la manifestation de Michel Henry*. Mémoire de maîtrise, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de philosophie, 8-9; lire Michel Henry. 2014. *L’essence de la manifestation* (1963), 596.

³⁴ Kahang’a Tshaw Tsha Makweg. 1975. *Du sentir à l’affectivité révélatrice*, 111-134.

2. Le pathos de la vie négro-africaine³⁵

Dans sa thèse de doctorat de Strasbourg en 1979, Kahang note : “Le rapport entre l’être vrai et l’être réel nous semble permettre une transformation du sens de l’unité de l’épreuve vitale de quelqu’un, en tant qu’elle est individuelle et typique de la relation de la vie et de la vérité, qui s’accomplit d’ores et déjà comme la saisie de ce pourquoi, on est déjà saisi, le pathos de la vie”³⁶.

C’est précisément dans une atmosphère sociale et morale, écrivait l’auteur du *Destin de la littérature négro-africaine*, dans une manière de vivre et de sentir que l’expression essentielle de la culture africaine se traduit³⁷. Il apparaît sous cet angle que la question du pathos de la vie, soucieuse de se dégager des évidences culturelles s’accommode d’un vrai réalisme vital. Dans un article dans l’Encyclopédie, Jean-Paul Murlon décrit le “pathos” en ces termes : “Le pathos (du grec pathos πάθος : “souffrance”) renvoie à l’évocation de l’expérience humaine dans une représentation propre à faire naître la pitié, la sympathie, chez le lecteur ou le spectateur. Distinct des passions plus élevées de la tragédie, le pathos naît, particulièrement dans l’art oratoire, à l’évocation de ceux qui sont abandonnés sans aide ou qui souffrent injustement. En art, représenté sans succès et de manière affectée, le pathos provoque le rire devant le ridicule de l’excès d’émotion”³⁸. C’est dire en effet, que même la vie offre un caractère pathétique et affectif; elle témoigne parfois d’une emphase affectée, “ce qu’on éprouve; tout ce qui affecte le corps ou l’âme, en bien et en mal”.

Si être, c’est exister en unité avec soi, ce fait confère une présence immédiate de soi à soi, une auto-affection qui est le fondement caché de la conscience et que nous vivons sans cesse dans notre expérience affective. La raison sapientielle ne peut être résorbée par la raison calculatrice. La gloire de Michel Henry, estime Kahang’a, est d’avoir tiré parti de cette unité qui est l’origine de la manifestation, c’est-à-dire de la conscience³⁹.

³⁵ Ce sujet a déjà fait l’objet d’une réflexion dans une publication antérieure. Voir notre article: César Mwanzi. 2015. “Dominique Kahang’a – éthique transculturelle de la vie face aux défis de la modernité: Pathos, responsabilité et destin”. *Studia Oecumenica* 15 : 475–477. Nous reprenons le contenu de cette contribution que nous modifions en approfondissant le sujet. Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 15–22, voir aussi 286–294.

³⁶ Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 136.

³⁷ Iyay Kimoni. 1975. *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d’une culture*, Kinshasa: Éditions Naaman, 121. A ce sujet, on lira avec intérêt notre contribution: César Mwanzi. 2018. *Les métamorphoses de la littérature négro-africaine et son destin : Valentin Iyay Kimoni ou l’audace de l’esprit*. *Afroscope* 8 : 133–162.

³⁸ Jean-Paul Murlon. 2015. “Pathos”, *Encyclopaedia Universalis* [en ligne] (24.09.2015). <http://www.universalis.fr/encyclopedie/pathos/>

³⁹ Kahang’a Rukonkish. 2012. Préface. In Jean-C. Kapumba Akenda. *Les Sciences entre Nature et Culture. L’Unité dans la diversité*, 11. Paris: Dianoïa.

Dans une synthèse remarquable, Kimoni Iyay résume de la manière suivante ce pathos de la vie: “La vie serait le point de mire de la culture africaine. Le concept de la vie dépasserait la simple expression du biologisme et embrasserait l’homme (...) dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d’une réalisation plus intense. La vie pour le Négro-africain déborderait tous les champs d’énergie matérielle et spirituelle, les valeurs familiales, l’amour des enfants, l’attachement au clan, l’honneur de la parole donnée, la fidélité à la coutume, l’amour du terroir, l’opposition à l’envahisseur, la bravoure et la modestie par laquelle l’homme africain se garde de se poser en égal vis-à-vis des forces supérieures. La vie se placerait au terme de l’enquête ethnologique au niveau des valeurs spirituelles de l’homme qu’elle exprime dans sa signification la plus totale. La vie désignerait, en définitive, le rang propre de l’homme dans l’ordre des êtres en indiquant le rapport ontologique qui les constitue forces agissantes dans l’univers. C’est pourquoi dire de l’homme qu’il vit, c’est affirmer de lui qu’il est adulte, fort physiquement, enraciné dans sa terre, dans ses lois, et prêt à perpétuer l’identité du groupe. C’est reconnaître aussi qu’il est libre, d’une liberté positive qui est acceptation totale du poids de l’existence”⁴⁰.

A ce stade, il convient de souligner qu’à l’heure du progrès de la science, toute démarche que l’esprit peut entamer, se heurtera à la réflexion critique de la philosophie, qui entend bien considérer la condition humaine, les fondements et les perspectives de l’existence. Pour comprendre cette expérience de la vie qui côtoie la raison sapientielle⁴¹, il faut tenir compte de nos réalités, de nos grandes interrogations de la vie personnelle et collective, de nos mémoires culturelles. Une telle réflexion ne peut se construire sans l’apport des idées et des courants de pensée dont l’influence manifeste dépasse, à coup sûr, l’horizon herméneutique de l’univers symbolique négro-africain⁴².

La double influence que Dominique Kahang’a Rukonkish a subie transparait essentiellement dans la problématique qu’il s’efforce d’élucider au-delà d’une réflexion qui émerge du “pathos de la vie”⁴³ qu’il caractérise de “matrice commune à toutes les cultures de l’Afrique noire”⁴⁴. Michel Henry s’attache à une phénoménologie matérielle, concrète de la vie: “La vie c’est l’immanence, la présence dans, c’est-à-dire que

⁴⁰ Iyay Kimoni. 1975. *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d’une culture*, 121; cité par Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 15.

⁴¹ Cf. Kahang’a Rukonkish. 2012. Préface, 13.

⁴² Voir notre article: César Mawanzi. 2010. “Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart”. *Studia Oecumenica* 10 : 351–364.

⁴³ Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 16–22.

⁴⁴ Kahang’a Rukonkish. 1979. *L’affectivité et l’expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 18.

dans le vivant il n'y a pas des traces de la vie mais la vie absolue⁴⁵. Fidèle à la thèse de Michel Henry, il se trouve que pour Kahang'a, le fond du débat porte en réalité sur le concept même de la nature de la vie, dont l'existence cosmo-vitale de chaque individu ne saurait que trop en constituer la certitude pratique.

Vivre, comme le rappelle Michel Henry, c'est être⁴⁶. Disons-le en termes clairs: Être, c'est aussi se confronter aux réalités et aux mécanismes de nuisance que la technique porte sur la nature. Nous pouvons considérer que l'illusion que l'homme porte sur la nature, du fait qu'il estime changer la physionomie de la terre, est issue de sa volonté de domination. En effet, l'homme se considère comme un sujet qui règne, qui domine le monde. À ce titre, il prétend, par son action, détenir le contrôle technologique. Il s'érige en maître qui, plus est, ressemble à un apprenti sorcier. Par ailleurs, il importe, à la suite de Hans Jonas⁴⁷, de mettre en garde l'esprit humain contre cette subjectivité dominante, cette volonté subjective qui peut s'avérer destructrice, manipulatrice et illusoire.

Déconstruire la phénoménologie de la vie, c'est aussi rendre compte de l'agir politique, soucieux de l'éthique des entités humaines aspirant à la démocratie, dont le vivre-ensemble fait naître un désir et un idéal de paix perpétuelle. C'est par ailleurs aussi vouloir sceller le nœud d'une visée de maturité humaine de la vie qui prend en compte la vie du vivant présent, l'homme juste, l'homme vrai (*mntu ya masongo*), c'est-à-dire "l'homme d'une humanité définie par la volonté du bien"⁴⁸. Enfin, c'est réinventer le Bien au cœur de l'humanité. S'appuyant sur la philosophie de Michel Henry, Dominique Kahang'a réengage, à nouveaux frais, le débat en focalisant sa réflexion non seulement sur l'imaginaire négro-africain, scellé dans l'intelligence de la raison symbolique initiatique, mais aussi en l'ancrant dans une dynamique pragmatique.

La question de Dieu⁴⁹ ne s'explique que par rapport à la question anthropologique. La vie en est le vecteur essentiel, la clef de questionnement et de compré-

⁴⁵ Virginie Caruana, Michel Henry. 2000. "Entretien avec Michel Henry". *Philosophique* 3 : 7.

⁴⁶ Michel Henry. 1977. "La métamorphose Daphné". *Etudes philosophiques* 33 : 324: «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie? Vivre assurément, veut dire être. Mais l'être doit être réel, doit être constitué de telle façon qu'il signifie identiquement et puisse signifier la vie.»

⁴⁷ Lire Hans Jonas. 1990. *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. Jean Greisch. Paris: Le Cerf; Hans Jonas. 1998. *Pour une éthique du futur*. Trad. Philippe Ivernel. Paris: Rivages.

⁴⁸ Kahang'a Rukonkish. 2009. L'Afrique des Etats et le défi de la modernité. Communication sur la modernité africaine et responsabilité d'apprendre à faire communiquer l'art de gouverner les hommes. In *Causes et Moyens de Prévention des Crimes Rituels et des Conflits en Afrique Centrale, Libreville, 19–20 Juillet 2005. Actes du Colloque sous régional*. Libreville-Gabon: UNESCO, 50. Le concept *mntu ya masonga*, en langue Kikongo (RDC), désigne un sujet véridique, enclin à la « vérité-justice », l'homme intègre, l'homme vrai, « l'homme d'une humanité définie par la volonté du bien ». (Id. *L'éthique du pouvoir*, 408).

⁴⁹ Dans une approche théologique discutant de « la légitimité du discours théologique en Afrique postcoloniale », nous avons relevé la pertinence d'un tel discours dans notre contribution portant le titre "Dieu et l'Afrique" Benoît Awazi Mbambi Kungua (dir.). 2016. "Dieu et l'Afrique.

hension de toute interprétation des enjeux épistémologiques que porte la vision du monde africaine. La phénoménologie du christianisme apparaît sous un aspect symbolique comme le lieu de la manifestation, de l'autorévélation de Dieu, de la phénoménalité de l'être transcendant. L'accès à Dieu n'est possible que là où se produit l'autorévélation de Dieu : dans l'incarnation du Fils. En l'homme s'incarne, de fait, le Verbe qui, lui, s'auto-présente comme la Vie, s'auto-génère, pour reprendre le mot de M. Henry⁵⁰. Un tel type de conviction échappe-t-il à la question devenue cruciale de la donation de Dieu, comprise comme fondatrice de l'intuition humaine d'un Dieu qui vient à l'idée de l'humain⁵¹. Dans cette optique, l'énigme de la religion chrétienne saisie dans les expériences contextuelles des communautés de foi dans leur cheminement, inaugure même le renouvellement fondamental de l'incarnation de Dieu devenu homme en Jésus de Nazareth. Ce dévoilement trahit en même temps la finitude historique de l'homme restauré dans la Vie absolue⁵².

3. La raison symbolique et le langage symbolique initiatique du M'kand au regard de la philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer

Qu'en est-il de la rationalité symbolique dont émane la force de coercition, la puissance de l'être au sein de l'institution symbolique se projetant dans un mouvement de transcendance, entendue au sens husserlien comme sortie de la conscience vers l'objet, où la signification s'octroie dans un langage performatif, logique, se servant des symboles. C'est ce que discute NDEKE Nunga dans son article, *Raison et anti-raison dans la rationalité symbolique*⁵³. Reconnaître l'animalité symbolique de l'humain, c'est affirmer sans cesse le caractère indélébile de la prégnance symbolique qui surgit du monde de la vie, régi par les symboles. Ce qui vaut du discours des sciences naturelles, vaut en quelque mesure aussi

Une approche prophétique, émancipatrice et pluridisciplinaire". Revue Afroscopie 81–91; César Mawanzi. 2014. "Dieu et l'Afrique. Entre l'impasse et le désenchantement", 308.

⁵⁰ Cf. Michel Henry. 1996. *C'est moi la Vérité*. Paris: Seuil, 71–89. Voir de même: Jean-Louis Souletie. 2004. Incarnation et théologie. In Philippe Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, 135–141. Paris: Le Cerf. Poursuivant le débat suscité par l'œuvre de M. Henry, l'auteur traite également de "l'auto-communication de Dieu", voir 136.

⁵¹ Sans chercher à méconnaître l'impact de l'ontologie, du savoir qui s'érige en science absolue, Emmanuel Levinas a ouvert une perspective philosophique remarquable en établissant l'éthique de l'altérité comme impératif catégorique, principe du vivre-ensemble auquel nul ne peut se dérober. Pour Levinas, l'homme doit exercer sa responsabilité pour autrui sans le moindre souci de réciprocité. Le visage de l'autre me rappelle à mon devoir (Emmanuel Levinas. 2004. *De Dieu qui vient à L'Idée* [1982]. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin).

⁵² Cf. Michel Henry. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 334.

⁵³ Voir Ndeke Ngunga. 1996. Raison et anti-raison dans la rationalité symbolique. In *Philosophie africaine: rationalité et rationalités. Actes de la XIV^e Semaine philosophique de Kinshasa (du 24 au 30 avril 1994)*, (Recherches Philosophiques Africaines 25). Kinshasa, 469–478.

pour les sciences de la culture. Sur ce point précis, nous avons déjà mentionné le souci de la phénoménologie qui s'intéresse à la parution des phénomènes. Or le discours mythique obstrue le dévoilement du vrai, d'où le détour qu'il emprunte dans l'explication des faits culturels.

Animé de la conviction, voire de la certitude qu'au-delà des sciences exactes, les sciences de l'esprit, dites les sciences de la culture, constituent d'autres formes de connaissance, Cassirer développe une théorie de la connaissance qui réhabilite ce qu'il appelle "les formes symboliques"⁵⁴ (le langage, le mythe, la religion, l'art, l'histoire), les autres formes de connaissance. A ses yeux, elles contiennent une rationalité qui n'est pas objective, expérimentale, mais plutôt fonctionnelle. Si la critique de la connaissance inaugurée par Kant a permis précisément, comme le constate Carole Maigné, de réévaluer le rapport du „sujet“ à l'„objet“, du „moi“ au „monde“, de faire basculer l'ontologie en une analytique de l'entendement, il importe pour Cassirer de prolonger et de transformer son héritage⁵⁵. Cassirer entend donc ouvrir le champ kantien, le transformer, l'élargir, à réfléchir à la structure même de la pensée. Pour lui, la science elle-même est un système de signes, de symboles.

Remarquons que le projet d'élargissement ne se contente donc pas seulement à poser les conditions générales sous lesquelles l'homme peut connaître le monde, mais il entend cerner les principales formes suivant lesquelles l'homme peut le "comprendre"⁵⁶. Comprise sous cette perspective, l'entreprise que propose Cassirer permet alors de passer du „connaître“ au "comprendre". Elle s'assigne pour tâche d'explorer la morphologie, la forme propre, son mode d'opération et la règle spécifique, la juridiction propre à chaque forme d'expression. A ce titre, il convient de reconnaître à l'esprit son autonomie de création, dans la conscience de la cohérence, plutôt que de l'enfermer dans un monde dont l'objectivité apparaît tronquée, la réalité illusoire. Ce que Cassirer revendique, c'est la pluralité de mondes d'images que crée l'esprit, et qui façonnent ce que nous appelons la "réalité": "Le véritable concept de réalité ne se laisse pas enfermer dans la forme simplement abstraite de l'être, il se dissout dans la pluralité et la plénitude des formes de la vie de l'esprit, mais une vie à laquelle s'impose la marque de la nécessité interne et par là de l'objectivité"⁵⁷.

⁵⁴ Ernst Cassirer. 1997. *Trois essais sur le symbolique*. Trad. Jean Carro, Joël Gaubert. Paris: Le Cerf, 13.

⁵⁵ Carole Maigné. 2013. *Ernst Cassirer*. Paris: Belin Littérature et Revues, 52. Pour notre part, nous avons précédemment traité de cette question en éucidant l'impact de la philosophie de la culture de Cassirer dans la théologie africaine. Lire: César Mawanzi. 2012. "Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale", 277-298.

⁵⁶ Ernst Cassirer. 1972. *La philosophie des formes symboliques*. Tome I: *Le langage*. Trad. Ole Hansen-Love, Jean Lacoste. Paris: Les Éditions de Minuit, 7.

⁵⁷ Ernst Cassirer. 1972. *La philosophie des formes symboliques*, 55.

Il est juste de faire remarquer que l'élan qui anime Cassirer s'observe aussi chez Hans Blumenberg dont le génie philosophique intuitionne l'univers et le fait surgir selon les acquis d'un nouveau paradigme. Investi d'un scepticisme révélateur, Blumenberg ne se garde nullement d'exprimer sa méfiance envers les déviations, les caricatures et les pathologies de la raison⁵⁸. N'est-il donc pas légitime de répondre à l'exigence imposée par la *Critique de la raison pure* de Kant, en surmontant la résignation et les déceptions, les désirs réfoûlés, les attentes non comblées et en dépassant les imperfections que provoquent les limites de la raison du savoir? A la place de la question fondamentale : Que pouvons-nous savoir se glisse chez Blumenberg la question "Que voulions-nous savoir?" Pour répondre à de telles exigences, Blumenberg a construit le complexe métaphorique de la Lisibilité du monde qu'il désigne sous le terme de "métaphorologie"⁵⁹. En tant que procédé de l'esprit, la métaphorologie entend "atteindre le soubassement de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques (...), faire prendre conscience avec quelle "audace" l'esprit s'anticipe lui-même dans ses images et comment dans l'audace de la conjecture s'ébauche son histoire"⁶⁰.

Soucieux de répondre à l'exigence et à la rigueur scientifique, Cassirer, pour sa part, souscrit au postulat d'une unité purement fonctionnelle, rejette cependant l'idée kantienne de la "chose en soi", d'une connaissance absolue qui serait en dehors du phénomène, c'est-à-dire de cet ensemble de fonctions de l'esprit⁶¹. Partant, il octroie aux autres formes de l'esprit le droit de cité dans le concert des sciences. Il faut donc reconnaître que *La philosophie des formes symboliques* marque un tournant majeur dans l'histoire des sciences, mais surtout dans la conception moderne de la connaissance. Par sa nouvelle manière d'appréhender le monde, Cassirer affirme sans conteste une continuité avec Kant en dynamisant l'a-priori et en stabilisant les fonctions théoriques du connaître.

Il ne s'agit plus de rendre seulement compte de ce qui faisait jadis l'unanimité dans le processus perceptif de la construction de la réalité, de l'objectivation du réel dans les sciences de la nature, il est désormais question de répondre avant tout à une exigence nouvelle: rassembler les différentes formes de savoir, déterminer leur fonctionnalité. En ce sens, le langage, le mythe, la religion, l'art représentent des voies d'appréhension et de compréhension du réel; elles constituent des formes culturelles singulières. Ainsi, ces divers modes d'accès à la connaissance, se servent des concepts fondamentaux spécifiques à chaque science, des symboles in-

⁵⁸ Voir Hans Blumenberg. 2007. *La lisibilité du monde*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Le Cerf.

⁵⁹ Voir Hans Blumenberg. 2006. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Trad. Didier Gamme-lin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

⁶⁰ Jean-Claude Monod, Postface. In Hans Blumenberg. 2006. *Paradigmes pour une métapho-
rologie*.

⁶¹ Ernst Cassirer. 1972. *La philosophie des formes symboliques*, 17.

tellectuels, des images rigoureusement constituées de manière autonomes. Ils sont des outils d'une expression symbolique, d'un contenu culturel, un acte originaire de l'esprit⁶². Avec Kant, nous avons appris que par l'Analytique transcendentale, l'entendement saisit l'objet de manière purement logique. Il ne rejoint toutefois pas toute l'objectivité du phénomène ou de l'objet qui doit être analysé⁶³.

De ce point de vue, le projet de Cassirer aboutit en effet à une transformation de la critique de la raison à une critique de la culture⁶⁴. Comme on peut le constater, le centre de gravité de la question s'est reportée vers un autre horizon qu'il convient d'expliquer tout au long de cette étude. Pour comprendre le changement qu'introduit la *philosophie des formes symboliques*, c'est dans son livre *Essai sur l'homme*⁶⁵, une œuvre posthume consacrée à l'analyse de l'homme que Cassirer aborde de manière croissante le thème de philosophie de la culture. C'est dire que la philosophie de la culture se comprend comme une anthropologie. Il paraît donc que l'anthropologie philosophique constitue le socle, le lieu d'expression sur la question de la vie. L'homme en tant que tel devient le thème majeur de la réflexion. L'homme ne peut échapper à sa propre réalisation. Il s'adapte à son milieu de vie, il s'oriente, s'accomplit; il vit dans une autre dimension de la réalité, il vit dans un univers symbolique. Il est un *animal symbolique*⁶⁶.

On comprend dès lors l'enjeu qui détermine le débat dans l'approche que consacre notre réflexion. Le surgissement des symbolismes vient manifestement

⁶² Cf. Ernst Cassirer. 1972. *La philosophie des formes symboliques*, 15.

⁶³ Nous exploitons, à ce sujet, l'analyse de Carole Maigné qui, dans le second chapitre de son livre consacré à Ernst Cassirer, articule clairement le projet de Cassirer de la transformation de la raison critique à la critique de la culture. Là-dessus, on consultera Carole Maigné. 2013. *Ernst Cassirer*, 52–58. Il convient certes de faire référence à l'impératif que Cassirer souligne: "Elargir le projet 'consiste' au lieu de se borner à rechercher sous quelles conditions générales l'homme peut connaître le monde, à comprendre combien il devenait nécessaire de délimiter mutuellement les principales formes suivant lesquelles il peut 'le comprendre' et de cerner d'aussi près que possible la tendance singulière et la forme spirituelle propre de chacune d'entre elles" (Ernst Cassirer. 1972. *La philosophie des formes symboliques*, 7).

⁶⁴ Sur la transformation de la théorie transcendantale de la connaissance à la philosophie de la culture nous renvoyons à notre ouvrage intitulé *Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt: Peter Lang 2008, 37–40.

⁶⁵ Cf. Ernst Cassirer. 1975. *Essai sur l'homme*. Trad. Norbert Massa, Paris: Editions de Minuit.

⁶⁶ Lire à ce sujet dans notre ouvrage: César Mawanzi. 2008. *Das Symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung*, particulièrement le point 2, intitulé: *Das Denken in Bildern in der negro-afrikanischen Lebenswelt*, qui constitue un extrait important de notre contribution: César Mawanzi. 2010. „Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart". *Studia Oecumenica* 10 : 355. Dans un livre récent où Birgit Recki consacre une étude sur son auteur de prédilection, Ernst Cassirer, la philosophe de Hambourg aborde ce sujet. On peut le lire: Birgit Recki. 2013. *Cassirer*. Stuttgart: Reclam, 50–54. Nous retrouvons ici le passage exact qui traduit l'effort de Cassirer dans sa recherche d'une perspective anthropologique qui tient à démanteler la prétention caricaturale de la rationalité du discours scientifique explicite face aux autres domaines de connaissance (art, poésie, littérature, langage, mythe, religion, histoire, droit) lorsqu'il proclame: "In meiner *Philosophie der symbolischen Formen* habe ich versucht, einen solchen anderen Ansatz ausfindig zu machen." (VM, 109 f.), cité par Birgit Recki. 2013. *Cassirer*, 54.

rehausser l'esprit et la fonction révélatrice que revêtent les formes de la culture⁶⁷. A cet égard, la logique des sciences de la culture ne traduit-elle pas une avancée cruciale et substantielle à l'explication de la pluralité des formes culturelles des temps modernes? Il paraît donc que la philosophie de la culture s'avère le lieu par excellence où l'esprit se déploie à établir son champs d'action dans la sphère des symbolismes et de la raison symbolique (*symbolische Vernunft*)⁶⁸.

Considérer l'immédiateté de la vie dans son savoir sapientiel, c'est établir, par l'épreuve de la vie, des "vies individuelles et typiques" capables de la relation au monde, à la vie, par la vie qui se rend témoignage à elle-même comme valeur africaine. Aussi Kahang'a estime-t-il que l'immédiateté de la vie, saisie comme le pouvoir d'être par soi-même, ne peut être octroyée en dehors du rapport individuel au temps et au monde de la vie, du contexte existentiel de quelqu'un.

Se référant à Raymond Ruyer, Kahang'a s'appuie sur l'appréhension de l'auteur qui repère un sens symbolique profond dans la culture traditionnelle en même temps qu'il épingle un désir de déculturation, de déracinement, d'abandon de la vie instinctive, culturelle. Ruyer écrit à ce propos: "Les hommes depuis longtemps, ont senti qu'il y avait, presque, un aussi grand passage, et aussi décisif, de la vie 'culturelle' ethnique à la vie sociale civilisée, que de la vie instinctive à la vie culturelle. Le souci du rendement et de l'efficacité par machine sociale est plus révolutionnaire que le souci de justice"⁶⁹. A dire vrai, le recours à Blumenberg et à Cassirer nous permet de mieux saisir l'impact et l'importance des symbolismes dans le rapport de rationalité qui dicte la compréhension de la vie dans toute culture. L'exigence de rationalité que semblait imposer la science absolue a démontré son incapacité à donner une explication des phénomènes dans le monde de la vie. La rationalité symbolique que revêt le langage initiatique dans la tradition sapientiale africaine viole sans doute de bon droit l'absolutisme prétendu des sciences de la nature. Il apparaît alors évident que la philosophie de la culture s'attèle à remédier à ce hiatus.

⁶⁷ Voir Jean-Chrysostome Kapumba Akenda. 2004. *Epistémologie structuraliste et comparée: Les sciences de la culture*. Tome I. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 39–64.

⁶⁸ Voir aussi Marc Richir. 1993. *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres*. Tome II. Grenoble : Éditions Jérôme Million. Marc Richir montre que depuis le développement des "sciences" humaines, notre expérience est irréductiblement ancrée au champ de l'institution symbolique. Aussi propose-t-il une ultime confrontation critique avec ce savoir. Tout en considérant ce qu'il peut contenir d'unilatéral, faisant de l'ordre symbolique dans sa primauté un système particulier, obéissant certes à une rationalité fonctionnelle et non expérimentale, objective, il s'agit, comme le note l'éditeur, de rouvrir à la question de ce qui en fait la "vie", aussi bien à travers ce qu'en élaborent les hommes qu'à travers l'immaîtrisable de leur histoire. C'est assurément cette démarche de liberté de la découverte, de la relecture du monde et de la création de sens qui est en jeu.

⁶⁹ Raymond Ruyer. 1950. *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 197, cité par Kahang'a Rukonkish, *L'affectivité et l'expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*, 9; on lira aussi René Girard. 2010. *Les origines de la culture*. Paris: Fayard/Pluriel, 143–184; Florian Forestier. 2013. "L'animalité symbolique de l'humain". *Eikasia. Revista de Filosofia* 47 : 651–663.

Aborder la question de la convenance de la phénoménologie avec la vie sapientielle négro-africaine, à l'instar de Dominique Kahang'a, visait avant tout à honorer la mémoire d'un maître, dont l'œuvre philosophique était vouée non à se renier soi-même, mais à épurer la vie de fausses évidences et de l'illusion de la totalité. L'examen de la phénoménologie et de la vie sapientielle africaine nous a amené à nous interroger sur le pathos de la vie, thème central dans l'approche phénoménologique du penseur congolais Dominique Kahang'a. Que pouvons-nous conclure?

Conclusion

1. L'analyse entreprise dans cette réflexion ne prétend pas saisir tous les aspects d'un travail de pensée dont le centre de gravité paraît mouvant, dès lors que le champ de réflexion de Kahang'a, s'appuyant sur la phénoménologie de Michel Henry s'étend sur une pragmatique immanente anthropologique. En effet, elle n'a jamais cessé de côtoyer d'autres bords. La phénoménologie sapientielle parie ainsi sur la possibilité d'une interaction entre la tradition phénoménologique et le monde de la vie négro-africaine, afin d'ouvrir de nouvelles perspectives à la pensée africaine. Phénoménologie et vie sapientielle africaine constituent indéniablement l'horizon privilégié d'une analyse, dont la confrontation incite à plus d'une raison, à décrypter le socle épistémique pour un discours pertinent sur la vie. Cette dernière veut être saisie dans son contexte de modernité aux prises avec les contingences et les exigences de la pluralité des formes culturelles.

2. Nous avons tenté de montrer que Dominique Kahang'a dresse, dans un premier temps, les contours de sa pensée qui se veut fondée sur des présupposés phénoménologiques. Pour y parvenir, il recourt à la tradition philosophique occidentale ; il n'a de cesse de convoquer des grandes figures de l'histoire de cette pensée, tel Husserl, Heidegger et Michel Henry. Le débat qu'il engage avec la phénoménologie Husserlienne met en évidence son souci d'une exigence, celle d'un fondement qui soit rigoureusement établi, mais en même temps engagé dans le présent, c'est-à-dire qui ouvre la perspective d'analyse du phénomène de la vie comme manifestation, expérience d'un vécu dans la temporalité. Lorsque l'on pousse le raisonnement plus loin, ce c'est plus Husserl ni Heidegger, ni même Michel Henry, qui sont évoqués dans le débat, mais la vie dans son immanence concrète, une vie radicalement vécue dans ce monde. Ce qui ressort de la radicalité d'une phénoménologie de la vie, c'est certes son aspect spécifique que Dominique Kahang'a relève dans le contexte de la tradition sapientielle africaine, dont il dégage les rapports de force qui déterminent le concept de maturité et la notion du temps. L'expérience du

temps s'accommode en effet à une visée, un projet particulier de maturité et du devenir humain.

3. L'élaboration d'une visée de maturité du Muntu comme chair capable de rire de joie et de souffrance traduit l'objectif initial de Dominique Kuhang'a. Ce dernier n'a cessé de naviguer au cœur de la phénoménologie à laquelle il assigne la tâche de relever l'expérience du vécu, une expérience ouverte à l'altérité. Il nous semble que Kahang'a et Merleau-Ponty se rejoignent ici en ce qu'ils affrontent l'énigme de la nature, de la vie, du sentant sensible à partir la philosophie de la chair, comme mode d'accès à l'originaire. Il n'en demeure pas que pour comprendre le phénomène humain, il s'avère nécessaire de prendre en compte les mutations et les rapports entre le corps de l'homme et sa structure spirituelle dont la conscience, le langage et l'appartenance à une culture. Nous pouvons affirmer, à l'instar de Renault, que le corps humain, est pris dans les matrices d'un symbolisme naturel.

4. Nous avons, dès le départ, montré que c'est dans *Du sentir à l'activité révélanche* (thèse de Maîtrise) de Kahang'a R. que se ramasse l'intuition première de sa philosophie. On y repère la source henrienne de la phénoménologie de la vie qui veut rejoindre le réel en lui-même et tente de décrire (méditer) la condition humaine du Muntu dans sa visée de maturité, c'est-à-dire dans le vécu quotidien et le devenir altéré, figé par les articulations concrètes de l'existence (l'être-au-monde), parfois viciée par des phénomènes et structures systématiques qui projettent leur ombre sur les épreuves qui rendent le monde-de-la-vie négro-africain (*Lebenswelt*) dérisoire. Le pathos du Muntu lui révèle sa structure ontologique d'un être humain incarné dans l'immanence sociale de l'identité humaine, être social et religieux, qui est essentiellement relation aux autres, être-avec, de sorte que l'épiphanie de soi à soi-même se révèle par la médiation de l'autre. En mettant l'accent sur la visée de maturité, Kahang'a consacre le point de départ de sa pensée à partir des énoncés de l'expérience de la clairière initiatique, où se forme l'identité du néophyte, de sorte que l'on devient et l'on est personne que dans une trame relationnelle ininterrompue. C'est ce que semble, en quelque sorte, exprimer Raphaël Enthoven dans sa préface au livre du philosophe niçois, Jean-François Mattei: "La vie est ce qu'elle est, disait Camus, c'est-à-dire peu de chose. Mais, comme ces cabanes dont l'entrée cache un palais, la vie d'un philosophe (sinon d'un artiste) – qui n'est pas moins banale que les autres, et quand elle n'épuise pas son talent – permet parfois de mourir sans s'éteindre tout à fait"⁷⁰.

⁷⁰ Raphaël Enthoven, 2015. Préface. In Jean-François Mattei. *L'Homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*, 9. Paris: Grasset.

Bibliographie

- Adriaanse H.J. et alii (dir.). 1995. *Philosophie*. Tome VI. Paris: Beauchesne.
- Awazi Mbambi Kungua Benoît. 2015. *Déconstruction phénoménologique et théologique de la Modernité occidentale*. Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean-Luc Marion. Paris: L'Harmattan.
- Blumenberg Hans. 2006. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Trad. Didier Gammelin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Blumenberg Hans. 2007. *La lisibilité du monde*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Le Cerf.
- Bokhove Niels W. 1991. *Phänomenologie: Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*. Aalen: Scientia.
- Capelle-Dumont Philippe. 2015. *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*. Paris: Hermann.
- Cassirer Ernst. 1972. *La philosophie des formes symboliques*. Tome I: *Le langage*. Trad. Ole Hansen-Love, Jean Lacoste. Paris: Les Editions de Minuit.
- Cassirer Ernst. 1975. *Essai sur l'homme*. Trad. Norbert Massa, Paris: Editions de Minuit.
- Cassirer Ernst. 1997. *Trois essais sur le symbolique*. Trad. Jean Carro, Joël Gaubert. Paris: Le Cerf.
- Dastur Françoise. 2004. *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Edmund Husserl. 2003. *Recherches logiques*. Tome 1: *Prolégomènes à une logique pure (1900/1)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Forestier Florian. 2013. "L'animalité symbolique de l'humain". *Eikasia. Revista de Filosofia* 47 : 651–663.
- Girard René. 2010. *Les origines de la culture*. Paris: Fayard/Pluriel.
- Grondin Jean. 2011³. *L'herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry Michel. 1977. "La métamorphose Daphné". *Études philosophiques* 33 : 319–332.
- Henry Michel. 1990. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry Michel. 1996. *C'est moi la Vérité*. Paris: Seuil.
- Henry Michel. 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Henry Michel. 2004. Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses. In Philippe Capelle (éd.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, 143–190. Paris: Le Cerf.
- Henry Michel. 2014. *L'essence de la manifestation (1963)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kahang'a Rukonkish. 1979. *L'affectivité et l'expérience du temps. Essai sur la visée « Bantu » de maturité*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Faculté de philosophie. Strasbourg.
- Kahang'a Rukonkish. 1994/1995. *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat (Nouveau régime) en philosophie. Montpellier.
- Kahang'a Tshaw Tsha Makweg. 1975. *Du sentir à l'affectivité révélatrice. Une lecture de l'essence de la manifestation de Michel Henry*. Mémoire de maîtrise, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de philosophie.

- Kapumba Akenda Jean-Chrysostome. 2004. *Epistémologie structuraliste et comparée: Les sciences de la culture*. Tome I. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Kimoni Iyay. 1975. *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture*, Kinshasa: Éditions Naaman.
- Maigné Carole. 2013. *Ernst Cassirer*. Paris: Belin Litterature et Revues.
- Mwanzi César. 2010. „Die Verflechtung der afrikanischen Kultur mit dem christlichen Glauben im theologischen Diskurs der Gegenwart”. *Studia Oecumenica* 10 : 351–364.
- Mwanzi César. 2012. “Phénoménologie du christianisme africain. Une réflexion théologique sur la réception du christianisme en Afrique postcoloniale”. *Studia Oecumenica* 12 : 277–298.
- Mwanzi César. 2014. “Dieu et l’Afrique. Entre l’impasse et le désenchantement”. *Studia Oecumenica* 14 : 303–314; article réédité sous le titre: Dieu et l’Afrique: Par delà le discours de légitimité dans la postmodernité. In Benoît Awazi Mbambi Kungua (dir.). 2016. *Dieu et l’Afrique. Une approche prophétique, émancipatrice et pluridisciplinaire*. *Revue Afroscopie VI*, Paris: L’Harmattan-Ottawa, 81–91.
- Mwanzi César. 2015. “Dominique Kahang’a – éthique transculturelle de la vie face aux défis de la modernité: Pathos, responsabilité et destin”. *Studia Oecumenica* 15 : 465–490.
- Mwanzi Ndombe César. 2008. *Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Frankfurt: Peter Lang.
- Michel Henry. 2003. *Phénoménologie de la vie*. Tome I: *De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Philippe Marie-Dominique. 2005. *Retour à la source. Pour une philosophie sapientiale*. Tome I. Paris: Fayard.
- Richir Marc. 1993. *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres*. Tome II. Grenoble : Éditions Jérôme Million.
- Scheidegger Julia. 2012. *Radikale Hermeneutik. Michel Henrys Phänomenologie des Lebens*. Freiburg – München: Karl Alber Verlag.
- Schneller Alexander. 2011. “Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty: La phénoménologie de Marc Richir”. *Revue Germanique Internationale* 13 : 95–108.
- Sommer Christian. 2011. “Le sujet sans subjectivité. Après le « tournant théologique » de la phénoménologie française. Phénoménologie allemande, phénoménologie française”. *Revue Germanique Internationale* 13 : 149–162.
- Souletie Jean-Louis. 2004. Incarnation et théologie. In Philippe Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, 135–141. Paris: Le Cerf.
- Waldenfels Bernhard. 1992. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink.