

Le nom propre comme nom de force dans la pensée poïetico-panégyrique africaine

The proper name as a force name in african poetic-panegyric thought

Betu Mulumba Wenceslas¹

- ¹ Auteur/Essayiste, Consultant Accompagnement Emploi France Travail (2015-). Chercheur au Centre de recherche en sciences humaines CRESH/Kinshasa (1998/2002-), Agrégé de philosophie (Université Catholique du Congo/Kinshasa), Diplômé en Littératures (Textes, langues et cultures) francophones (Université de Limoges/ France). *Domaine de recherche* : Philosophie (théorie) sociale critique et philosophie littéraire (textes, langues et cultures) francophones.

Résumé. *La pensée poïétique contemporaine, influencée par Heidegger et Hölderlin, explore la poésie comme un acte de nomination révélatrice et fondatrice de l'être. En Afrique, cette pensée se forge à partir, notamment, du kasàlà, une pratique poétique d'éloge de soi et des autres, utilisant des noms propres pour exprimer l'identité et la force vitale. Le nom propre constitue une force dans l'ontologie dynamique bantoue où l'être est synonyme de force vitale. Le kasàlà utilise des métaphores pour amplifier les noms, reliant ainsi l'individu à des forces cosmiques et sociales. Ce levier de transformation qu'est le nom propre permet à l'individu de revendiquer son identité-racine par delà sa personnalité et la connexion à sa communauté. L'authenticité se construit ainsi par la reconnaissance de ses racines et de ses liens historiques. Le processus d'initiation au kasàlà favorise une transformation intégrale de l'individu. Ce travail sur soi implique une redéfinition des relations sociales et écologiques, installant chacun dans une prédiction autocréatrice. La nomination poétique dans le kasàlà renforce l'estime de soi et la confiance en soi. Elle constitue un outil puissant pour affronter les défis sans trahir les ancrages. Le nom propre devient ainsi un vecteur d'accomplissement individuel et collectif.*

Mots clefs : Intelligence de la singularité, Intégrité personnelle, Mono-dynamisme extensif, Autopoiesis, Sociopoiesis, Cosmopoiesis

Summary. *From a contemporary perspective, poetic thought has found one of its most accomplished references in Heidegger's approach to the thinking poetry of F. Hölderlin. The poetic thought of M. Heidegger, as a meditative deepening of Hölderlin's thinking poetry, reveals the essence of poetry as a linguistic and discursive act of foundational,*



Received: 14 february 2025

Accepted: 18 july 2025

Available online: 26 september 2025

appropriating, and historicizing nomination of being in its diversity. Traditional Africa has contributed, particularly through the poetic work of J. Kabuta, a specific type of panegyric poetry based mainly on the use of internal (eponymous) or external circumstantial (teknonymic, nickname) proper names. The Heideggerian approach to Hölderlin serves as our theoretical model in the study we have outlined regarding kasàlà according to J. Kabuta. Kasàlà or self-praise and praise of others is a poetic symbolization built on the amplification and expansion of real or fictitious names, primarily through metaphor and hyperbole. The strength of the proper name or the proper name as force from the perspective of African poetic-panegyric thought, particularly in J. Kabuta's work, undoubtedly relates to the "ontological speaking" emphasized by P. Tempels in "Bantu Philosophy." The Bantu ontology is dynamic; being is synonymous with vital force. The kasàlà uses metaphors to amplify names, connecting individuals to cosmic and social forces. The proper name serves as a lever for integral transformation. It allows individuals to claim their identity while remaining connected to their community. Authenticity is built through recognition of one's roots and ties to ancestors. The initiation process within kasàlà fosters integral transformation by redefining social and ecological relationships, enabling individuals to become their own creators.

1. Introduction

D'un point de vue contemporain, la pensée poétique a trouvé dans l'approche heideggerienne (1973) de la poésie pensante de F. Hölderlin l'une de ses références les plus abouties. La pensée poétique de M. Heidegger comme approfondissement méditatif de la poésie pensante holderlinienne met au jour l'essence de la poésie considérée comme instance langagière, discursive de nomination fondatrice, appropriante et historialisante de l'étant dans sa diversité. Or, l'Afrique traditionnelle a donné, notamment à travers le travail poétique, poéticien (critique) et poétisant (pensant) de J. Kabuta (2003, 2010, 2015), un type particulier de poésie panégyrique basé principalement sur l'utilisation du nom propre intérieur (éponyme) ou extérieur-circonstanciel (teknonyme, surnom). L'approche heideggerienne de Hölderlin a constitué notre modèle théorique dans l'étude que nous avons esquissée (2020) de (du kasàlà se-

lon) J. Kabuta. Le kasàlà (ciluba Congo RDC) ou éloge de soi (dite aussi autolouange) et éloge de l'autre est une symbolisation poétique construite sur l'amplification et l'expansion des noms réels ou fictifs, principalement et stylistiquement, au moyen de la métaphore et de l'hyperbole. Structurellement, cette expression est dite formulaire parce qu'elle se compose d'une a) présentation (introduction), b) d'une nomination (anthroponyme, toponyme, ...) suivie c) d'une amplification et d) d'une expansion comme dans l'exemple :

a) Je suis b) Marie Beauchesne, c) Fille-du-chêne c') majestueux, c'') dont les racines s'enfoncent tout droit dans le sol et dont les branches se dressent, fières et hautes dans le ciel. d) Le bois dont je suis faite est employé pour créer les ornements les plus nobles et les meubles les plus riches, car son essence est pure et solide comme la pierre, car sa couleur est sublime et sa longévité incomparable » (J. Kabuta, 2015 :100).

Autrement dit, Marie Beauchesne, je suis comme une fille-du-chêne.... (selon la théorie comparatiste) Ce travail de symbolisation où entrent aussi en jeu des symboles des dimensions cosmique (catégories stellaires, animales, végétales, minérales) et psychique (où l'on retrouve les catégories historiques et socio-culturelles) est sous-tendu par une triple visée sémantique, référentielle et pragmatico-programmatique (:- développer l'intelligence de la singularité ; - dénoter en s'émerveillant devant l'être d'un humain ou l'être de quelque chose ; - conscientiser et déployer ses potentialités ; -se transcender, améliorer ses conditions de vie ; ...). Produit de l'Afrique (appelé par exemple tagg, bààku, en langue wolof, tige en dogon, izi-bongo en langue zulu, oriki en yoruba, amazi-na en kirwanda,...), le kasàlà comme symbolisation poétique s'articule sur les symbolisations primaires que sont les savoirs profonds de type « gnosophique » ou sapientiel et ceux de type mythico-cosmogonique comme ceux restitués dans Une Bible noire... par T. Fourche/H. Morlighem (2002). C'est cette méditation sur le kasàlà tel que modernisé, principalement par l'école de J. kabuta, que nous comptons ici synthétiquement renouveler et restituer, en insistant à la fois, sur son statut de symbolique du

soi authentique et intégré impliquant une articulation conceptuelle nom-force-être et sur sa vocation pédagogique-psychagogique d'éducation, de formation ou d'accompagnement d'un parcours de subjectivation (s'agissant de l'humain) éthopoïétique (i.e., à la fois auto-poïétique, sociopoïétique et cosmopoïétique).

2. Nom, force et être

La force du nom propre ou le nom propre comme force du point de vue de la pensée poético-panégyrique africaine, chez J. Kabuta en particulier, relève sans nul doute du « parler ontologique » africain-bantou souligné par P. Tempels dans *La Philosophie bantoue* (1959). Nonobstant le soupçon de relativisme dévaluant qui pèse sur cet ouvrage malgré la perspective d'exaltation, de reconnaissance affichée par l'auteur (bien que pour une visée pastorale et administrative (civilisatrice ?) et non simplement émancipatrice), *La Philosophie bantoue* augurait une ère de l'estime de l'autre en rupture avec le préjugé colonial dominant en étant affirmative sur l'existence d'une pensée logique, d'une philosophie, d'une morale, d'un droit, d'une politique africaine bantoue. L'ontologie bantoue est prioritaire et prolégomène à toute autre évaluation morale, juridique, politique, économique (Bidima, 1995). Tempels qui a mis hors-jeu le préjugé colonial pour observer, écouter, analyser, entendre des bantous rend aussi public les fruits de son travail d'abord à travers un certain nombre d'articles que A.-J. Smet a rassemblé dans *Mélange de philosophie bantu*. Recueil des textes du P. Tempels, puis dans le célèbre ouvrage, *La philosophie bantoue* (1945/1949).

Dans un article intitulé « Le concept fondamental de l'ontologie bantoue », Tempels livre l'essentiel de sa compréhension du parler et aussi des comportements de part en part ontologiques des bantous : Il y établit d'emblée une équation entre l'idée de force de la vie ou force vitale ou énergie vitale, puissance vitale, avec l'essence, l'être et le substrat en excluant de cette comparaison la notion de substance au sens monadique tout en soulignant aussi le caractère dynamique et non statique de l'être.

L'ontologie bantoue est une ontologie dynamique. Son leitmotiv est l'idée selon laquelle l'être est force vitale et la force vitale est être. Les idées connexes à cette idée centrale étant : la hiérarchie des êtres-forces, l'accroissement ou la diminution, voir l'anéantissement des êtres-forces, l'interaction (ou inter-influence) des êtres-forces, la place centrale du muntu (ou l'être humain), les lois de la causalité vitale, la référence à l'ontologie dynamique des jugements éthiques, juridiques, (politiques et économiques, quand on lit par exemple les articles comme « La philosophie de la rébellion » et « L'administration des indigènes »).

Selon l'ontologie dynamique (Tempels, 1945), un être n'a pas seulement sa figure extérieure, mais aussi une nature invisible. Celle-ci est avant tout force, et peut en tant que telle s'affermir ou s'affaiblir. Le bonheur au fond pour les bantous, c'est le renforcement de la force vitale tandis que le malheur se caractérise fondamentalement par la diminution de cette force vitale essentielle. « Toute maladie, plaie ou contrariété, toute souffrance, dépression ou fatigue, tout injustice ou tout échec, tout cela est considéré et désigné par le Bantou comme une diminution de la force vitale ». Le mufumu ou chef est un état naturel de pleine force vitale, de puissance vitale au top « qu'une position institutionnelle éventuelle ne fera que constater ou faire accéder à la conscience de soi », tandis que le mufu, le blasé, le faible, l'anéanti, et littéralement le mort, est celui qui est dans un état de force vitale proche de zéro (S.B. Diagne, 2000). Mais cette ontologie dynamique n'est pas dualiste. Tempels (1949) le dit sans ambages : « Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou des locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement "corporelle" mais "totalement humaine". Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent "l'intégrité" de l'être » (P.30). Ainsi donc ce que l'on appelle le bwanga, c'est-à-dire, les remèdes soit disant magiques (langage ethnologique) ne soigne pas un organe particulier malade, il n'a pas pour destination première un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente essentiellement la force vitale. Dans cette ontologie dynamique non dualiste, il faut

se faire aux synonymes substantivés comme à ceux adjectivés que sont, l'être, la force, la vie, la puissance, l'énergie, la force vitale, la puissance vitale, l'énergie vitale. Ces variations sur le thème de l'être-force font l'objet des "paroles de vie" ou des nominations de soi-même ou de tel muntu impliquant des nominations de Dieu, des esprits, des aînés spiritualisés ou vivants, des humains, animaux, des végétaux, des minéraux, des astres en rapport avec le renforcement de sa propre force vitale. La dynamique, le mouvement de l'être-force, dans l'être-force est le fait de l'interaction entre les êtres-forces, lesquels sont dans un réseau, dans une connexion réciproque bien qu'ontologiquement hiérarchique, la hiérarchie ontologique. Parce que les êtres-forces sont spécifiquement différents et numériquement distincts, il y a la force divine, les forces célestes et terrestres, les forces humaines, animales, végétales et même les forces matérielles ou minérales.

A ce titre, le protocole ou le process de nomination se fait suivant trois lois générales dites lois de causalité vitale : La loi de similitude stipule une action ou une transmission de force en fonction de similitude. Par exemple établir une équation entre la force meurtrière du lion ou du crocodile avec la motivation du chasseur ou du pêcheur c'est par le même mouvement insuffler, susciter chez ces derniers dans l'exercice de leurs métiers la transformation de ressemblance de leurs forces avec des forces de grands carnassiers que sont le lion et le crocodile. C'est dans ce sens que dans (A) Marie Beauchesne peut revendiquer, faire prévaloir, s'estimer avoir les mêmes vertus vitales humaines semblables à celles végétales du chêne : enracinement, ancrage terrestre profond et solide, longévité vitale centenaire, etc. Il en est de même des personnes ou groupes (équipes nationales) qui portent des noms ou surnoms propres de Nkashama (léopard) ou Ntambue (lion).etc.

La loi de contact ou de connexité est en fait une loi de propriété. « Toute propriété est riche en influences mystérieuses » formule qui voudrait dire que la force vitale du propriétaire agit ou peut être agi via ses propriétés ou

ses ustensiles parce qu'elle adhère à leurs êtres (à leurs essences).Et, le nom est sinon une propriété de quelqu'un, du moins le propre d'une personne, d'une réalité. Agir sur le nom d'une personne c'est agir sur elle.

Enfin, il y a la loi du désir exprimé. Selon cette loi, la parole et le geste de l'homme sont, plus que toute autre, les meilleures expressions, manifestations de son influence vitale. Les effets fastes ou néfastes d'une personne sur soi-même ou sur une autre personne sont les signes de son influence positive ou négative sur soi-même ou sur une autre personne.

Le kasàlà comme protocole de nomination élogieuse de soi ou de l'autre constitue sémantiquement et pragmatiquement le lieu où s'articulent ces trois lois en se confondant avec ce que les spécialistes considèrent comme les thèmes du kasàlà en rapport avec ses principales figures de style ou ses catégories que sont : la métaphore, la métonymie, la synecdoque (C. Faïk-Nzuzi, 1974, 1975 ; J.N.S. Kabuta, 2015). Ces thèmes sont : la ressemblance, la connexité ou la contigüité et la correspondance. S'y ajoutent aussi, avec l'humour et l'autodérision, le contributionnisme opiniâtre qui contraste avec l'indifférence négativiste ou dénégativiste (notamment dans l'exotisme vassalique et le narcissisme hyperbolique dont parle l'épistémologue Soudieck Dione). La ressemblance, la connexité, la correspondance se résument toutes dans le concept philosophique de l'analogie de l'être qui renvoie à la dialectique de l'un et du multiple. Les catégories de thèmes se constituent relativement aux environnements à partir desquels sont construites les tropes ou les figures de signification, les figures métasémiques. On parlera de catégorie ou de tropisme cosmique (environnement stellaire : soleil, lune, feu, eau...), tropisme animal et végétal (lion, chêne,...) et de tropisme généalogique (personnages, faits, lieux). Philosophiquement (P. Ricoeur, 1975), les catégories de thèmes ne sont rien d'autres que les dimensions principales universelles d'un symbole, à savoir la dimension poétique ou dimension de l'imagination comme création langagière du réel. Cette dimension poétique du symbole subsume les dimensions, cosmique (les caté-

gories stellaires, minérale, animale et végétale) et, psychique (où l'on retrouve les catégories historiques et socioculturelles des thèmes).

Dans le process de nomination, le donateur (parent, devin, maître ou enseignant initiateur...) et le donataire (bénéficiaire) sont comme fondus par le transmetteur (l'ancêtre éponyme, l'animal ou le végétal totémique,...) dans un rapport de similarité, l'éponymie (ancestrale ou totémique anticipants sur une relation de proximité, de familiarité et d'indentité, procédant elle aussi d'une transmission psychique (qualités, aptitudes, voire attitudes). La similarité ou même l'identité n'insinue pas la métempsychose ou la réincarnation de l'ancêtre éponyme, du totem mais elle s'explique, selon P. Tempels, par les théories du créationnisme métamorphorique/émanationniste et du mono-dynamisme extensionniste. En vertu de cette double théorie (émanationnisme et mono-extensionnisme), le réel est un continuum extensif, une chaîne des forces qui deviennent des extensions de la Force, de l'Esprit (le prétendu animisme de l'ethnologie coloniale n'étant de ce point de vue qu'un mono-dynamisme ou un mono-spiritualisme extensif). La dialectique / dynamique de l'Etre-Force est corrélatrice de la dialectique de l'un et du multiple instituant une relation d'influence ontologique (déterminante) d'une force ascendante vitale sur d'autres forces avec lesquelles elle va être dans une communauté d'individualité essentielle, ces forces démultipliant pour ainsi dire cette individualité essentielle comme ses extensions. Prononcer (éloge de l'autre) une nomination individuelle éponymique (à base des noms ancêtres) de type devise (ku-samuna ou ku-senga en ciluba) ou de type griot (kasàlà format long, comme c'est le cas de ce que dans l'aire culturelle Dogon on appelle « tige »), c'est évoquer une chaîne d'hommes (d'individus) qui ont été pourvus d'une certaine force (nyama). C'est aussi invoquer cette force (nyama), qui est, pour ainsi dire, l'individualité essentielle se perpétuant dans une série des supports humains dont le bénéficiaire de l'éloge est le représentant actuel (N.S.Kabuta, 2003,198). Il y a dans la relation entre l'individualité essentielle (symbolisée par l'éponyme) et les extensions multi-

ples une dette à la fois économique et éthique. Car, le « capital onomastique » à l'instar de tout capital hérité doit être investi, développé et restitué à la communauté, via la descendance, qui en est le vrai propriétaire. Mais ce destin économique du « capital onomastique » se transcende très vite dans ses sens éthique, historique et métaphysique. Le nom comme vocable est aussi vecteur de vocation, de mission, et donc porteur de sens de l'existence, de sens d'une vie, porteur de raisons d'être, de volonté de vivre et de mourir. L'individualité essentielle du fait de l'éponymie, crée une antécédence, une position idéale, une référence de destinée, engageant au développement, à l'évolution, à l'exposition qui permet de se mesurer à l'idéal, bref à construire sa propre individualité à l'aune de l'individualité essentielle. Tiers-construit.

Dans chaque homme se trouve l'homme véritable, l'homme essentiel ou muntu muine (comme il y a, d'une part, la chose perçue par les sens, et d'autre part, la chose-même, la force de cette chose). C'est l'homme véritable qui est l'objet du sincère souci de soi. Le souci du muntu centré sur la valeur suprême qu'est la force vitale est dit sotériologique, non pas parce qu'il préexiste un mal dont il faut se sauver, mais parce qu'il y a au fond une force vitale propre, une individualité singulière à laquelle il faut ramener (rappeler) chaque muntu. Le salut recherché étant ici à la fois existentiel/existential (concret fondamental) et non simplement eschatologique (fin de temps). C'est ainsi que la responsabilité et la liberté ne sont pas méconnues pour un muntu se comprenant comme une force vitale en relation intime permanente avec d'autres forces vitales agissant au-dessus et au-dessous de lui dans le réseau ordonné des forces où il est toujours influencé et influençant, actif et passif. La liberté comme capacité de choisir et de décider par soi-même, de s'engager existentiellement, est une force qui s'appuie sur une autre force, celle de la connaissance/sagesse (« gnosophie ») qui consiste à connaître la nature intime, l'ordre et l'action des êtres-forces et en fonction de cette compréhension, à orienter la volonté et l'action, soit dans le sens d'une volonté et d'une action vivifiantes ou soit dans celui d'une vo-

lonté et d'une action destructrices. L'initiation permet d'accroître ces forces que sont la liberté et la responsabilité de façon à placer le muntu devant le choix entre, d'un côté, la méchanceté, la sorcellerie et la seigneurie de l'accablement, de l'autre, la haute science du royaume et la seigneurie de l'amitié. Il est vrai que le héros poétique, épique des kasàlà et des épopées est en quelque sorte un héros de type nietzschéen, se tenant par-dessus le bien et le mal. Il semble cependant excessif, comme le font observer une critique épique dans l'aire culturelle Peuls, de dire que l'unique souci de ce héros c'est

« d'affirmer sa totale indépendance tant vis-à-vis des êtres que vis-à-vis des lois morales, sociales ou religieuses dont il bafoue les plus sacrées, sans l'ombre d'un scrupule, avec pour seule excuse sa supériorité incontestée ; d'exhiber en toute occasion sa bravoure en provoquant les héros les plus renommés et les plus courageux ; de prouver sans cesse qu'il est indomptable, inébranlable, d'un orgueil inaltérable, insensible à la pitié comme à la peur, il apparaît aux yeux des Peuls sédentaires et musulmans comme le type même de ces héros païens des temps jadis auxquels ils ne peuvent se défendre de vouer encore une certaine admiration » (N.S.Kabuta, 2003, 119).

Une façon de dire qu'aspirer à l'héroïsme c'est s'engager dans le négativisme propre à la seigneurie de l'accablement. Du point de vue gnostico-spéculatif bantou, nous dirions, à la relecture de P.Tempels, que le héros mythique que le devin ou les poètes et poétesses éveillent en la personne célébrée, ne se développe et ne s'intériorise que par la transmission subtile des connaissances profondes qui développent en quelque sorte la liberté et la responsabilité du célébré appelé à incarner (progressivement) ce héros épique.

La nomination et les célébrations poétiques qui s'en suivent enclenchent une dynamique de transformation et de réalisation ou d'incarnation. Comment passe-t-on de la poésie, de la nomination poétique à l'action ? Qu'est-ce qui assure la dialectique, la corrélation entre poésies et praxis ? Devrions-nous comme P.Tempels continuer à parler tantôt de pensée

logique, tantôt de pensée magique, concernant la philosophie ou l'ontologie bantoue ?

Dans *La métaphore vive*, P. Ricœur nous met sur une piste de réflexion dans les termes d'Aristote et Heidegger : « quand le poète prête vie à des choses inanimées, ses vers "rendent le mouvement et la vie : or l'acte est mouvement" » et « les fleurs de nos mots...- disent l'existence dans son éclosion » (1975, 389, 392).

Avec les mots et particulièrement les noms poétiquement travaillés, il y a transmission de l'être et du devenir, du mouvement. Le pouvoir des mots, de la parole est de contribuer au développement et à l'accomplissement humain. Ce même son de cloche nous vient aussi des sciences cognitives (psychanalyse et neurosciences) par la plume de G. Pommier (2004) qui estime que

« L'être humain grandit. Il franchit les étapes qui l'amènent vers la maturité sans se demander quelle force le pousse... Il existe des conditions de possibilité de la croissance et de l'apprentissage qui font de la parole entendue, puis prononcée, le préalable à cette expansion des capacités humaines... Les potentialités des gènes restent lettre morte sans la parole... Le langage n'est pas un élément épigénétique qui rétroagirait sur les gènes. Mais l'identification qu'il autorise conditionne la réalisation du code » (P.68-69).

M. Aquien, critique du poète/poéticien français Saint-John Perse, abonde dans le même sens en découvrant aussi l'« heideggerisme » de ce poète dont il témoigne : « Les mots sont donc par Perse considérés en tant que porteurs de la chose même, qui est le rapport de l'homme à ce qui est réel, ce qu'il appelle, dans *Oiseaux XI*, les causes lointaines....il y a donc un au-delà du mot, qui est ce vers quoi le sens poétique tend : "(...)on sait tout le passé d'incantation des mots, et qu'à nommer pour nous l'innommable, ils investissent déjà d'un sens qu'ils apprivoisent ; et, plus encore, d'un autre sens, qui va plus loin que ce qu'ils disent" » (1985 :161-162). Tout ceci s'applique particulièrement au kasàlà comme protocole poétique de nomination de soi ou

de l'autre comme le confirme le poète/poéticien Kabuta : « On voit que la parole est plus qu'une séquence de phonèmes, qu'elle est une véritable force qui permet d'agir sur le destin. Ainsi, elle est avant tout le maniement de donnée sémantiques à des fins d'efficacité, ces données n'étant accessibles qu'à partir d'une connaissance des forces » (2003 :183-184). Sémanticien, Kabuta se nourrit à l'héritage culturel de l'ontologie bantoue. La théorie des forces, l'ontologie dynamique bantoue, fournit ainsi à sa manière ce que nous pouvons, en paraphrasant P. Ricoeur, appeler, la visée sémantique, pragmatique et référentielle du discours poétique. Le kasàlà (qui se récite idéalement à haute voix dans un groupe) est porteur de sens programmatique/pragmatique et de référence doublée voir démultipliée (un/des autre(s) monde(s) est ou sont possible(s). Il y a dans la pratique du kasàlà la dialectique, le va-et-vient entre l'énonciatif et le programmatique/pragmatique médiatisé par l'écoute. Or, l'attitude de l'écoute (poétique) requiert deux type de dépouillement: -Le dépouillement de l'ego (sujet absolu) dans sa volonté de maîtrise, de suffisance et, le dessaisissement du savoir (objet absolu) afin d'entrer dans les modalités plus originaires d'appropriation et de reconstruction de soi (P. Ricoeur, 2007, 209-210).

Cette explicitation ontologique bantoue de la visée sémantique, référentielle et pragmatique du discours poétique n'est pas sans rappeler celle que P. Ricoeur pointe du doigt dans le corpus aristotélicien où la métaphore vive signifie mettre sous les yeux, peindre, faire tableau ou « signifier les choses en acte » (et corrélativement en puissance). Si « métaphoriser » se réfère à la polyvalence de l'être comme acte et puissance, cela voudrait dire « que la visée sémantique de l'énonciation métaphorique est en intersection, de la façon la plus décisive, avec celle du discours ontologique, non pas au point où la métaphore par analogie croise l'analogie catégoriale, mais au point où la référence de l'énonciation métaphorique met en jeu l'être comme acte et comme puissance. Cela signifie, enfin, que cette intersection entre la poétique et l'ontologie ne concerne pas seulement la poésie tragique,

puisque la remarque de la Rhétorique...étend à la poésie tout entière, donc aussi à la mimésis lyrique (...), le pouvoir de signifier l'acte...Les difficultés mêmes de l'ontologie de l'acte et de la puissance ne réagissent-elles pas la poétique ? Car, nous l'avons appris d'Aristote lui-même, l'ontologie ne dit guerre plus que ceci : puissance et acte se définissent de façon corrélatrice, c'est-à-dire circulaire» (1975, 389-390).

P. Ricoeur ne cesse de naviguer dans le corpus aristotélicien (de la Physique à la Métaphysique, en passant par l'Éthique et la Rhétorique, voir la Poétique) mu par son interrogation sur l'ordonnement aristotélicien de tous les concepts voisins entrant dans l'amplitude des concepts de puissance et d'acte : praxis, poiésis, mouvement, entéléchie, énergie, œuvre humaine (ergon),...Ainsi donnent-ils en notes les citations d'Aristote éclairantes à ce sujet comme celles-ci : « Et, j'entends par puissance, non seulement cette puissance déterminée qui se définit par le principe du changement dans un autre, ou dans le même être en tant qu'autre, mais en général, tout principe producteur de mouvement ou de repos » (1975 :390). Ou encore : « L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons par exemple qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle pourrait en être tirée, ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spéculer pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! L'autre façon d'exister est l'existence en acte » (1990 :353, nous soulignons). P. Ricoeur fait aussi le commentaire suivant de Métaphysique \emptyset , 6 : « l'action immanente (praxis), ayant pour fin son exercice même, est seule véritable acte ; l'action transitive (poiésis), atteignant sa fin dans la chose produite au-dehors, n'est que mouvement » (1975 :391).Et enfin sans être exhaustive relevons avec lui l'affirmation de voisinage entre entéléchie, énergie, œuvre et âme : « l'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre [ergon]. De ce fait le mot "acte", qui est dérivé d' "œuvre", tend vers le sens d'entéléchie », de telle sorte que l'âme est en fin de compte « la première entéléchie d'un corps physique organique » (1990, 355). Tout en voyant dans le

couple heideggérien *Erörterung* (parole, dialogue)/*Ereignis* (événement appropriant) une répétition interprétative du couple aristotélien- acte/puissance- sous l'égide de l'écoute nietzschéenne et surtout de la poésie pensante de Hölderlin. P. Ricœur met en perspective une autre répétition interprétative du couple spinozien *conatus* (effort pour exister) et *essentia actiosa* (essence actuelle). Selon ce couple spinozien, le soi est une conquête de l'effort pour exister, laquelle conquête se fait sur un fond d'être à la fois effectif et puissant. La puissance qu'a toute chose pour être et plus être, lui vient de son essence donnée ou actuelle (1975, 392-397 ; 1990, 366-367). Cette essence donnée ou actuelle n'a pas seulement pour support le mot, le nom. Le nom en est l'équivalent, surtout lorsqu'il s'agit du nom initial/intérieur ou même du nom extérieur/circonstanciel qui, en philosophie bantoue, consacre la variation à la hausse ou à la baisse de l'intensité de l'existence, lorsqu'il signale/inscrit l'augmentation de l'être.

Quelle peut-être l'équivalent strictement sémantico-pragmatique de cette explicitation ontologique de la transmission du changement et de la transformation par la nomination ?

Ce sujet de la transmission (pédagogie/psychagogie) par nomination poétique de l'être et du devenir, du mouvement existentiel et vital, P. Ricœur l'a résumé dans la théorie de la tension (qu'il oppose à la théorie de substitution) forgée à partir de la théorie de la signifiante (qu'il emprunte à J. Ladrière) et des trois théories dont celle de l'instance du discours d'E. Benveniste, celle du *Speech Act* chez Austin et Searle (avec son triplet de force locutoire, illocutoire et perlocutoire) et celle du sens et de la référence issue de Frege. Il a cherché à se démarquer de M. Heidegger et de J. Derrida qui prônent une connivence des quotients métaphorique (propre / figuré) et métaphysique (visible/invisible) auquel on peut ajouter le quotient ontologique (néant/être). Maintenir ces quotients avec leur connivence dans la théorie de substitution c'est vouloir dire que l'opération métaphorique consiste à substituer le propre par le

figuré, cela équivaut aussi à une opération métaphysique qui substitue le visible à l'invisible, ce qui entretient une affinité avec la "relève" du sensible dans l'intelligible. Ainsi donc dans ce cadre de la substitution, la métaphore poétique soutiendrait l'édifice de la métaphysique platonisante, ou plutôt avec ce cadre, la métaphysique idéaliste platonisante s'emparerait du procès métaphorique pour le faire travailler à son bénéfice. Par contre, replacée dans la théorie de la tension et de la signifiante, l'énonciation métaphorique implique une vision dynamique de la réalité auquel donne accès le dynamisme sémantique ou dynamisme de la signification des mots que rend possible la tension entre termes de l'énoncé (sujet et prédicat), tension entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, tension dans la référence entre est et n'est pas (être comme signifie être et ne pas être). Le choc « tensionnel » est innovateur, créateur, inventeur, transformateur. C'est ce qui se passe dans l'énonciation métaphorique où deux opérations de deux niveaux et de deux champs référentiels interagissent. Si le pouvoir des mots vient de leur signification c'est parce que la signification a un caractère dynamique, directionnel, vectoriel et conspirateur avec la visée sémantique qui cherche à remplir son intention (1975, 379). Les notions de signification et de référence seconde (voir multiple) comportent une incidence critique sur les concepts de vérité, réalité, monde. Car, le pouvoir de la métaphore est de briser une catégorisation antérieure, -tenue parfois pour figée, réelle, véridique- afin d'établir les nouvelles frontières logiques sur les ruines des précédentes. Le discours poétique dit P. Ricœur, est celui dans lequel la suspension (voir la minimisation) de la référence ordinaire est la condition négative du déploiement d'une référence de second rang. Ce déploiement étant réglé par le pouvoir de re-description attaché à certaines images heuristiques, à la manière des modèles de la science (P.386). Cette fonction critique de l'énonciation poétique est-elle un plaidoyer pour l'irrationnel, Nullement. La nomination métaphorique poétique marque l'irruption dans le langage de l'antépédicatif et pré-catégorial et exige un concept de vérité autre que le concept de vérité-vérification corrélatrice du

concept courant de réalité. Peut jouer ce rôle de remplacement le concept de vérité manifestation corrélatif de la sub/surréalité ou de la réalité « tensive », la réalité qui n'est pas mais est vraiment (O. Abel, 2006). Que dire de ces notions de vérité manifestation et de réalité tensive dans le contexte de La philosophie bantoue où P. Tempels discute (chap.V, B.3) de l'influence d'essence à essence entre forces et surtout de l'influence faste ou néfaste involontaire/inconsciente sans intervention humaine ? Dans ce contexte, l'insolite de la vérité-manifestation et de la sub-sur-réalité (bya malua) rivalise avec l'empirique de la vérité-vérification et de la réalité. Même dans ce contexte où parfois la persuasion par l'insolite, et les préjugés concurrence la démonstration méthodique, l'imaginaire poétique se transforme en catharsis et en metanoia avec pour visée centrale faire bouger les préjugés (des on-dit), les représentations, parfois hypostasiées en modèle d'interprétation et d'explication de tout. Si l'action poétique explique un couple comme celui de représentation/conversion, il en explique aussi d'autres comme ceux de découvrir/créer, trouver/projeter, les termes des couples étant appelés à devenir l'endroit et l'envers d'une même réalité, trouver c'est projeter, et découvrir c'est créer. « Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà depuis la naissance, mais aussi dans lequel se projettent nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres. Bref, il faut restituer au beau mot « inventer » son sens lui-même dédoublé, qui implique à la fois découvrir et créer » (P. Ricœur, 1975, 387).

Un congolais X qui s'entend ainsi dire métaphoriquement qu'il est un léopard par un locuteur Y devrait par inférence, s'il baigne dans la même culture que l'énonciateur Y (s'il n'a pas grandi à l'étranger), se découvrir une force, une intrépidité semblable à celle du léopard, et désormais se projeter existentiellement en tant que telle. « Au milieu des décombres, les

braises de l'estime de soi peuvent être ravivées et donner les flammes de la résilience parce qu'elle nous aura donné la confiance dont nous avons besoin pour affronter l'injustice. On ne part pas au combat si l'on ne pense pas avoir une chance, ne serait-ce qu'infinitésimale, de l'emporter. La conscience de mes propres aptitudes, de mes capacités, va m'aider à réagir, à poser des limites au comportement de mon adversaire ou de celui avec qui je dois composer un monde-en-commun. C'est le refus de la servitude volontaire, de devoir correspondre aux attentes des autres, du dominant, c'est le rejet d'une assimilation qui me maintient à une place inférieure ».

C'est bien évidemment construire son authenticité, son intégrité personnelle comme nous allons l'approfondir dans le point suivant.

3. Nom de force, authenticité et intégrité

« Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit acte plutôt que forme, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister » La force du nom propre ou du nom d'appropriation de soi est un levier de transformation intégrale (totale, unitaire) de la personne ou des personnes qui en sont impliquées, cette transformation ayant pour ancrage, pour fil conducteur, pour leitmotiv, pour tenant et aboutissant, l'être-soi, l'authenticité individuelle et/ou collective. Le nom propre ou appropriant, que son format soit celui d'un mot, d'un ensemble de mots ou même d'un enchaînement de phrases, fonctionne comme une affirmation originaire, c'est-à-dire, comme une énonciation qui, par dénonciation ou par annonciation, constitue en même temps l'attestation d'un « je suis, j'existe » valant comme un « je vaudrai », « je veux », « je peux », j'initie une valeur qui manque cruellement aux faits, à l'être réel et qui introduit désormais un idéal, un devoir être, un devoir faire. Prenons l'exemple du nom propre betu kumesu (BK), ce qui signifie : la nostrité, la bisoïté, l'être-nous, la coappartenance, voir la fraternité n'est que d'apparence, au fond, dans la réalité quotidienne c'est l'adversité, l'inimitié, voir la haine qui règne, qui caractérise les relations. Répondre à la question

« qui êtes-vous » par, justement, je suis BK donnerait l'avantage au porteur de ce nom de ne pas se sentir bousculé, perturbé comme Alice devant la chenille (dans le roman de L. Carroll, *Les aventures d'Alice au pays des merveilles*, 1989). Cette question "qui êtes-vous" est pour BK salutaire et lui permet en s'auto-nommant, à dénoncer le réel dissimulé (l'adversité, l'inimitié), à orienter vers l'oublié rendu idéal (fraternité, nostrité) tout en gardant un certain cap de fidélité à soi, à ne pas perdre son sang-froid (sa sérénité). Bref, à utiliser l'abîme et les méandres cafardeuses des difficultés, des apories, et l'occasion de la question « qui ? » comme le repaire inviolable de l'assurance d'être soi-même, le même soi pâtissant mais agissant. Alice n'a pas eu tort d'être déstabilisée (selon le commentaire philosophique d'A. Benmakhlouf (2016)) dans la mesure où la question et ses variantes incite à parler directement prosaïquement de soi. Ce qui peut poser un problème sinon culturel du moins psychologique. D'où la nécessité pour Alice d'entamer ce parcours initiatique qui lui permettra d'arriver à communiquer symboliquement, métaphoriquement de son identité. Ou tout simplement à revêtir d'un nom post-initiatique qui lui rappellera et communiquera en un mot ou en un groupe de mots, sa véritable identité. Parler elliptiquement de qui on est vraiment ou de ce qu'est vraiment l'autre dans son lien social ou écologique avec soi, c'est ce qui est vraiment l'objet du *kasàlà* ou de la nomination poétique d'appropriation et de restitution à soi-même ou à l'autre de sa force ou de sa valeur d'origine, celle-là même qui coïncide, fonde son je suis, j'existe, je veux/peux. Pour BK, dont le contexte socioculturel de nomination est tiré de l'aire luba-bantoue de la RDCongo, son nom propre, appropriant/restitutif est initiatique ante prise de conscience individuelle de soi.

C'est à force de répétition, d'abord au sein du cercle parental/familial, puis dans des cercles de plus en plus élargis de sa société qu'il arrive à conscientiser le sens (direction et signification), raison d'être et volonté de vie que potentialise son nom. Il s'agit d'un parcours transformateur qui ne dualise pas la personne en le dévaluant, d'une part, comme un moi,

un ego situationnellement, corporellement englué, affaibli, fragile, et en l'exaltant, d'autre part, entant que « je », cogito essentiellement désincarné et pétrifié telle une Idée platonicienne. La conscience de soi est en même temps un devenir soi, une transformation de soi qui opère une adéquation de la conscience empirique à l'affirmation originare ne se distinguant pas de la régénération de la première. Or, la possibilité de cette régénération ne se déchiffre nulle part ailleurs que sur les actes extérieurs à la réflexion, lesquels actes résonnent plutôt comme des témoignages absolus. Avec la philosophie du nom propre comme nom de force nous sommes de plein pied dans une (philosophie) herméneutique de soi à égale distance d'un positivisme négativiste, pessimiste (relativisme dévaluant) et d'un idéalisme, absolutisme exaltant dont l'une des faiblesses majeures est d'encourager la dissimulation de la non-vérité de l'antivaleur ainsi que l'oubli de la vérité, du devoir être et du devoir faire de l'affirmation par l'enfumage des abstractions solennelles comme la justice, la liberté, la démocratie, le développement, ... Parfois, pour ne prendre que l'exemple des entités états-nations, les hymnes nationaux, les noms de pays (Burkina-Faso : pays des hommes intègres, ...) suffisent à dévoiler/déployer, à inciter à l'adhésion au potentiel, à une part d'authenticité et d'intégrité de ce pays. Découlant de l'anthropologie dynamique « uniciste », elle-même impliquée par l'ontologie dynamique « connexiste », ignorant le dualisme, la philosophie du soi fait du thème de l'unicité au sens de l'intégrité, voire de l'intégralité (l'homme intégré ou intégral et non l'homme intègre) la caractéristique principale de ce soi. Notre concept d'intégrité est inspiré d'un passage de *La philosophie bantoue* de P. Tempels que nous pouvons à nouveau reprendre ici : « Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou des locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement "corporelle" mais "totalement humaine". Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent "l'intégrité" de l'être » (P. Tempels, 1949, 30). L'intégrité s'oppose aussi bien à la simplicité indécomposable du cogito (je, moi, ego, sujet) qu'à la dissociation du soi suivant ce

qu'on a appelé dans le sillage du concept de faillibilité, la non-originarité constitutive ou la non-coïncidence de soi à soi, la disproportion constitutive de la réalité humaine. Cette division constitutive de la réalité humaine est aujourd'hui défendue par certaines obédiences des philosophies du sujet à la manière d'une thèse de référence pouvant se formuler comme suite :

« Une faille demeure irrémédiablement entre soi et soi-même qu'aucune conquête de soi ne viendra entièrement combler ».

P. Ricœur lui-même, longtemps avant son concept de faillibilité (comme limitation due à la disproportion constitutive voire constituante de l'homme), dans son interprétation partagée avec M. Dufrenne (1947) de K. Jaspers, parle d'une déchirure profonde vécue qui ne peut-être guérie que par une priorisation d'une conciliation également profonde/vécue. Ce qui est peut-être le rôle de la foi en général de postuler la primauté de la conciliation sur la déchirure, rôle qui ne serait pas tenable par la foi philosophique de K. Jaspers qui est celle de « l'homme qui dialogue avec lui-même au sommet de sa conscience » (P.389). Une philosophie de l'existence n'étant possible que comme philosophie de la seule existence, de l'existence seule, c'est-à-dire, de la liberté qui naît par un double arrachement : « d'une part, elle s'arrache au monde, par lui-même absurde, et choisit d'être la maladie de l'être empirique, afin d'être, dans sa générosité, donneuse de sens par le mot et le nombre, en attendant de sombrer dans la mort et de retourner à l'absurde ; d'autre part, elle s'arrache, sinon à Dieu, du moins à la tentation de Dieu, à la fable de Dieu toujours renaissante au sein de la faiblesse humaine. Ainsi sera interprété le procès de la religion au nom de la liberté ; c'est à ce prix que la liberté sera vraiment autonome et irrémédiablement en danger » (P.390).

Cela étant, Ricœur et Dufrenne retiennent cependant une note émise par Jaspers contre sa vision paradoxale et qu'ils restituent de la manière suivante : « nous avons perdu la naïveté. La philosophie n'est peut-être pas pos-

sible sans un recours à une source qui soit en même temps un retour à l'esprit d'enfance. Cet esprit d'enfance, la dialectique ne le donne pas, dit le croyant, mais la prière ; mais à partir de l'enfance est possible la maturité du discours » (P.392-393, nous soulignons). L'« unicisme », l'intégralisme de l'authenticité du soi s'oppose au « simplicisme » substantialiste et au faillibilisme « disproportionniste », il est construit, bien sûr, sur la base du monisme extensionniste qu'on a survolé ci-dessus en parlant du mono-dynamisme ou du mono-spiritualisme extensionniste. En effet, dans *La Bible noire. Cosmogonie bantou*, il est fait mention des esprits rebelles qui, pour saper définitivement l'autorité du Créateur Maweja Nnangila, s'approchèrent de l'homme pour lui révéler des vérités entières contre les demi-vérités lui montrées par le créateur pour le garder dans l'obéissance. « Equivoque », l'un des esprits rebelles dit à l'homme :... « S'il te convoque un jour et te demande ton nom, réponds-lui que tu ne te nomme pas véritablement "Muntu", qui signifie "Homme", "Etre dans la Forme", mais seulement " Ntu", qui signifie "Chose Formelle" » (P.114). Pour la philosophie bantoue comme pour la théorie du *kasàlà* (notamment chez J. Kabuta) cette idée de la "chose formelle" qui rappelle le substantialisme cartésien de la "chose pensante" n'est pas celle qui est retenue pour parler de l'homme véritable. Pour la philosophie bantoue l'être particulier de l'homme comme l'être total en général est force. L'homme est un « appar-être », une force vivante. La qualité comme la quantité ou l'intensité de cette force vivante est fonction du degré de reliance et d'incarnation à la fois de la Force suprême, parfaite et pleine et des autres forces ascendantes et descendantes (ancestrales et naturelles). Sommes-nous en face du cercle ontologico-épistémologique cartésien du Dieu véracé et du cogito certain qui se justifient et se fondent mutuellement ? Nullement, car cette relation n'est pas idéelle (l'idée de Dieu dans le Cogito, provient de ce Dieu qui doit être véracé et qui garantit la certitude de la proposition, " je suis, j'existe" chaque fois que je la conçois). Relation idéelle établie au moyen d'un doute hyperbolique. L'homme vivant dans La philosophie bantoue (Chap.IV, sec-

tion A) est dit se trouver « dans une relation d'être avec Dieu, avec son ascendance, avec ses frères de clan, avec sa famille et avec ses descendants ; il est dans une relation ontologique similaire avec son patrimoine » animal ou végétal. Cette relation d'être multipolaire dans le réseau hiérarchique des forces (pôle supérieur et pôle inférieur) est constitutive du soi selon le théoricien du kasàlà qui s'appuie aussi sur le concept ontologico-anthropologique singulier/universel, holistique de l'être de l'homme, ou concept nostrique ou « bisoïste » du soi selon lequel le soi est un « biso », un « nous » c'est-à-dire, un singulier collectif et dynamique. En réalité, note N.S. Kabuta, dans les grandes autolouanges, l'auto-élogieux

« ne parle nullement de soi-même, de son ego, mais d'une réalité plus vaste, plus englobante, qui dépasse les petits "soi" individuels. L'autolouangeur affirme l'identité entre lui et les autres et même entre lui et d'autres créatures de l'univers » (2003, 306).

Le kasàlà, éloge de soi et éloge de l'autre, plus connu comme autolouange, qui établit la relation d'être par le moyen d'une créance hyperbolique, est comme poésie sacrée, selon l'expression de Kabuta, et donc une ontologie pré ou post-critique, c'est-à-dire pour nous, une ontologie pratique, vécue, expressive. Car à travers cette poésie, l'homme découvre, exprime et réalise ou construit son être, qui est constitué de ses actions passées, de son caractère, de ses qualités et aussi de ses rêves et attentes. Et par-delà, ces dimensions archéologiques et téléologiques, s'ajoute la dimension généalogique au sens nietzschéen et phénoménologique (J. Beaufret, 1974) d'une remontée vers le foyer, la source. La confluence du soi en fait une source, un foyer. C'est ainsi que pour Kabuta, « le kasàlà est l'expression d'un émerveillement devant la grandeur d'une même réalité, qu'on pourrait appeler Soi ou Réel, dont peut-être toute la réalité émane et dont, comme l'expérience nous l'apprend, la réalité humaine porte le germe et partage les attributs, ce Réel lui ayant laissé le soin de se parachever, après avoir esquissé son être » (2010, 107, 128). Pas donc de confusion possible dans la théorie du kasàlà entre le soi et l'ego qui

serait à booster dans une sorte d'ego-thérapie ou d'ego-promotion. Ni moins de confusion entre le soi et l'anti-ego. J.N.S.Kabuta(2003) s'exprime sur ce point de manière aussi métaphorique que dans sa poésie : « Dans l'autolouange, le poète regarde le moi parmi d'autres moi, comme s'il regardait une fleur parmi d'autres fleurs. Il sait que la fleur est attachée à une tige, qu'elle est issue d'un bourgeon développé par une plante fixée dans le sol par on ne sait quelle force au moyen de racines et de racelles tentaculaires qui lui procurent une variété de substances nutritives en de proportions qui en font une plante particulière. Il sait aussi qu'à l'autre bout, des feuilles ouvertes à l'air libre et au ciel accueillent la lumière des planètes, lumière sans laquelle la plante ne saurait vivre.

En somme, le poète ne fait rien d'autres qu'exprimer son émerveillement devant cet ordonnancement des choses et des phénomènes. Y a-t-il plus grande abstraction de l'ego, plus grande démonstration que la question même de l'ego n'a pas de fondement ? » (P.307). Replacé dans son contexte d'origine, l'autolouange plonge ses racines dans ce que nous appellerons la société solidaire (nostrique, bisoïste) où l'imagination n'est pas dominée par l'angoisse existentielle, le péché originel des diables pour brûler les méchants (P.308). L'éloge de soi (de l'autre) n'est pas l'aveu. Ce dernier relève du registre de la culpabilité alors que le premier est du ressort de la « capacité » et non de l'innocence. Le kasàlà n'est pas une symbolique du mal, de l'ego, mais du soi, du bien. Le théoricien du kasàlà (Kabuta, 2003, 2010) pour sa part, argumente à partir de l'anthropologie cosmogonique et « gnosophique » et recourt, outre à la notion de force (nyama bukole), aux notions d'Ubuntu (humanité, sagesse) et de Chi (partie personnelle supérieure, déterminante/directrice). L'anthropologie cosmogonique et « gnosophique » enseigne que le muntu ou la personne humaine est une combinaison de plusieurs éléments qui sont : -un esprit (sa composante divine, parfaite) ; -un double (sa composante humaine, imparfaite) ; -une ombre (sa composante animale) ; -un corps, servant de support aux trois composantes (2003, 303). Cette composition

plurielle de l'homme fait du besoin de synthèse, de cohésion, d'harmonie, d'intégrité, un besoin principal. Cette synthèse se réalise à travers la notion d'Ubuntu (bumuntu, bomoto selon les variantes en ciluba et lingala) qui signifie l'humanité et qui rappelle l'impératif moral (kantien) de traiter l'humanité chez soi comme chez autrui toujours comme une fin et jamais comme un moyen, impératif qui justifie l'idée des devoirs moraux envers soi-même (comme la dignité, l'intégrité,...). Kabuta (2003, 298) s'y prend avec une démonstration linguistique : Le thème « ntu » commun à tous les êtres et qui porte le sens générique de être peut être associé à différents genres (ou paires d'affixes d'accord) x/y, représentant respectivement le singulier et le pluriel, si $y=0$, cela signifie que le mot ne présente pas de pluriel. Ces différents genres ou paires d'affixe sont : a)mu/ba (singulier et pluriel de l'homme) ; b)ci/bi (singulier et pluriel du mot chose) ; c)ka/tu (singulier et pluriel du diminutif des mots homme ou chose) ; d)lu/n (singulier et pluriel de l'augmentatif des mots homme ou chose) ; e)pa/0 ; f)ku/0 ; g)mu/0 (les genres e, f, sont des locatifs et ont respectivement les sens de sur, au-dessus, à, près de, dans, à l'intérieur de) ; h)bu/0, cette paire (h) représente le genre abstrait qui exprime les qualités relatives à l'être humain, comme bu-muntu, bo-moto ou ubuntu selon les différentes variantes. Cette abstraction comme l'ensemble des qualités d'être relative à la réalité humaine. « Un homme se définit par son Ubuntu » qui est la qualité même d'être humain présente dans chaque acte humain ayant pour objectif la construction de la communauté, selon le proverbe zulu... : umuntu ngumuntu ngabantu, et qui signifie « L'homme n'existe qu'à travers d'autrui », autrement dit, « Je n'existe que parce que nous existons ». Ubuntu est un champ confluent de tous les potentiels fondamentaux physiologiques, psychiques et spirituels, c'est une source des qualités aussi divers qu'est complexe la personne humaine. Dans cette source du bonheur on compte : humanité, raison, bonté, compassion, clémence, mansuétude, générosité, libéralité, bienfaisance, affabilité, amabilité, gentillesse, patience, grandeur d'âme, maîtrise de soi, res-

pect, loyauté, fierté, dignité (ibidem, 299-304). L'homme-possédant de l'-ubuntu est tout silencieux et tout son être chante, à tout moment, la sagesse qu'il incarne (Kabuta, 2010, 121).

Dans l'ouvrage de 2010 (De la connaissance à l'éveil de soi), le besoin principal de synthèse et d'intégrité humaine est remplacé par trois besoins en remplacement de cinq ou six besoins de la pyramide psychologique de Maslow. Trois besoins au lieu de cinq ou six : le besoin d'estime et de construction de soi en rapport avec l'ancrage biologique de l'homme ; le besoin d'intégration sociale relatif à la dimension affective et sociale et le besoin de réalisation cosmique se rapportant à l'enracinement écologique et pneumatique de l'homme. Nous allons, dans le dernier point, approfondir l'apport du nom de force, nom poétique à cette triple réalité tensile de l'accomplissement de soi.

4. Force du nom propre, autopoïésis, « sociopoïésis » et « cosmopoïésis »

« Ils se réunissaient chaque soir autour d'un feu de camp et récitaient à tour de rôle leurs compositions ; leurs responsables écoutaient et donnaient les indications nécessaires à quiconque semblait avoir des difficultés... » (J.N.S Kabuta, 2003, 113). J. Kabuta donne dans la description ci-dessus l'aperçu sur un aspect important du déroulement de l'initiation dans des camps appropriés tel qu'on peut encore en trouver dans certaines chefferies en RDCongo. Ces initiations de passage de l'enfance (puberté, adolescence) à l'âge adulte se font à l'aune du triple besoin ou défi éthopoïétique ou autopoïétique, sociopoïétique et cosmopoïétique. Elles prennent pour première cible à éliminer l'attitude empirique dite naturelle ou naïf, en terme phénoménologique, attitude dite aussi de bena panu, de bantu batupu (ignorance, croyance ou attachement au monde superficiel de l'illusion).

La transformation comme leitmotiv de l'initiation vise en remplacement de l'attitude empirique naturelle, celle plus transcendante, plus consciente, plus éveillée (muena moyo, muntu mukole), de l'homme véritable (muntu muine) centré au niveau de l'être essentiel et en connais-

sance relationnelle des autres forces (les autres et le monde). Ce processus de travail sur soi s'accompagne ou se double d'un travail d'écriture de soi, d'un travail de poïétisation du procès de sa subjectivation qui est en même temps le procès de son « héroïsation ». Appelons avec P. Ricœur, ce travail, travail sur l'identité narrative. Pour comprendre le travail sur l'identité narrative au cours de l'initiation, il faut se reporter au calquage qui en est fait dans les ateliers de kasàlà contemporain comme le démontre ces consignes données par une enseignante à ses élèves lors d'un atelier kasàlà :

« ...écrire un texte poétique, en toute liberté, dont la proclamation éveille l'admiration des autres,...Pour cela, exagérez...Amplifier les images. Osez et amusez-vous ! Goutez à cette liberté...Pensez aux liens que vous avez, avec votre famille, ...avec la nature,... avec des gens connus...Mais ne mentez pas. Ne vous attribuez pas des faits ou des qualités que vous n'avez pas. Ce serait comme une fausse note dans la musique, une tâche dans un tableau. Restez en contact avec vous-même et grossissez les traits qui vous décrivent avec justesse. Si une intuition, une image, même fragile, vous vient, accueillez-la comme elle se présente, puis amplifiez-la. Ne rejetez rien à priori ... Et si on n'a rien de bien dans sa vie, que des merdes ? Alors dites la descente aux enfers, les tuiles qui vous tombent dessus comme une pluie de grêlons. Nomme-les chacune. Dites les difficultés et n'en épargnez aucune,...amplifiez-les. Jusqu'à ce qu'apparaisse au bout de votre plume ce héros que vous êtes qui a survécu à pareille agression d'un sort néfaste » ().

Le travail sur son identité narrative, l'auto-mise en récit dans les ateliers de kasàlà comme au cours de l'initiation de passage n'est pas du simple ressort de l'imagination, n'est pas purement et simplement fictionnel, il s'enracine dans le constat d'une transformation réelle en cours ou passée. Il y a donc comme une dialectique entre subjectivation ou modification du sujet et expression nominale et discursive de cette modification. Le terme éthpoïésis qui vient de M. Foucault qui le tient de Plutarque caractérise ce fait de faire, de produire,

de modifier, de transformer l'ethos, la manière d'être, le mode d'existence. Parce qu'il touche à l'ethos, au mode d'existence dans son ensemble, Ethopoïesis foucauldien englobe pour nous à la fois autopoïesis, sociopoléisis et cosmopoïesis : invention de soi qui implique en quelque sorte une redéfinition de ses liens sociaux et écologiques, une nouvelle manière de se positionner au cœur de la cité, avec et pour les autres ainsi qu'une production et vision du sens d'un autre monde possible. Autopoïésis qui est d'origine platonicienne souligne la vertu ou la force qui permet à une chose, quelle qu'elle soit, de passer du non-être à l'être. Ce terme a aujourd'hui fait fortune dans les sciences du vivant, notamment, en neurobiologie et en sciences cognitives où l'autopoïese est une ontogénéisation avec une double avancée du point de vue de l'évolutionnisme darwinien et de la paléo-auto-organisation : La première c'est rompre avec le sens unique et linéaire de l'évolution. Ce sens unique/linéaire de l'émergence du bas niveau vers le haut niveau (de l'inorganique à l'organique, par exemple) implique aussi la séparation (l'inorganique et l'organique). Dans l'autopoïese, il y a boucle de rétroaction. La matière fait émerger la vie et en même temps la vie contraint la matière. Il y a un processus d'émergence et d'autonomisation d'une globalité qui ne se sépare pas, ne se coupe pas des composants locaux qui l'ont fait émerger. Quant à la deuxième avancée, dans l'autopoïese, il y a comme « un agent causal qui va changer de base pour ce qui est de ces possibilités de maintenance,..., un leitmotiv qui se répète à plusieurs niveaux et que l'on retrouve dans la résolution du problème de la conscience ». De l'inorganique à la conscience en passant par l'organique, il y a comme un agent autonome/causal qui change de base, qui se répète à plusieurs niveaux. La conscience ne se réduit pas à un épiphénomène du cerveau, mais constitue une chose claire et démontrable, grâce à ce que F.Varela appelle, l'inscription matérielle/corporelle de l'esprit. La création de soi poétique à partir de son nom propre comme cela se fait lors des initiations ou des ateliers kasàlà n'est pas une affabulation, ni une création ex nihilo, ni non plus une « solipsisation ». Il s'agit d'une reconstruction de soi, c'est-à-dire, d'une recon-

naissance et d'une construction de soi effective qui s'accompagne d'un repositionnement intersubjectif dans la cité avec et pour les autres et d'un horizon du possible, d'une possibilité d'intelligibilité qui ne se réduit pas au monde habité du quotidien (ordinaire). C'est la dialectique de l'autopoïésis et du socio-cosmopoïésis. Avec le passage du moi au soi ou du moi à l'authenticité (pour emprunter à des intitulés de deux livres riches de suggestion en philosophie du sujet), un monde s'effondre, et un autre monde se fonde (selon l'expression chère à Kafka). L'autolouange (l'auto-nomination ou la répétition élogieuse de son ou ses nom (s)) est donc « une forme d'écriture qui invite à habiter consciemment les liens qui nous unissent à nos proches, à nos ancêtres, aux mythes de notre culture et au divin » (M. Milis, 2008, 36). La force de rupture et d'innovation qu'acquiert le nom propre comme nom de force en contexte de kasàlà ou d'éloge de soi/de l'autre lui vient aussi en partie du caractère ludique que revêt le cadre du kasàlà dont on a vu qu'il emprunte à celui de l'initiation. Ce moment de part en part ludique, autorise provisoirement des conduites normalement interdites. Comme jeu collectif pouvant être aussi individuel, le kasàlà s'émancipe des normes de la vie sociale habituelle tout en étant porteur des règles constitutives et constitutantes d'autres formes de culture, d'autres formes de société. Ambiance ludique, le kasàlà événementiel reste pourtant culturels lié à des domaines importants comme le droit, la politique, les arts, la vie sexuelle et le langage (J. Kabuta, 2003 :111-112). La rupture / innovation, l'affirmation de soi dans le kasàlà n'est ni égoïste, ni égotiste. Car, cette affirmation, cette invention de soi est contemporaine d'une atteinte de la hauteur, d'un haut niveau de développement « ipséiste » ou « soïste », c'est-à-dire, d'une libération de l'ego ou d'une sortie de son emprise. Lorsque c'est le cas, lorsqu'on a atteint un niveau profond d'authenticité, un haut niveau d'accomplissement de soi, « on développe aussi un langage qui s'apparente à l'autoglorification par sa forme, lors que le référent habituel (ego) est inexistant » (Ibidem). Et on aboutit à des déclarations du genre (B) « Me voici, Ngo Semzara

kabuta. Je suis brun et rose je suis incolore. Je suis femme et homme je suis androgyne. Je nage dans la mer avec les poissons Je vole dans les aires avec les oiseaux. Mes branches sont en Europe dans le Royaume de Belgique....Je développe de nouvelles branches vers le sud et l'est...Mes racines sont en Afrique centrale en République Démocratique du Congo. Le pays aux innombrables espèces d'arbres et de fleurs et d'animaux et de bijoux. ... Je développe de nouvelles racines vers le nord et l'ouest... ». C'est ici que l'on peut parler de la gloire de l'infini dont E. Levinas dit qu'on ne peut en témoigner que par un Dire avant tout dit ou par un Dire après le dédire de tout dit.

La force du nom propre consiste en ceci qu'il constitue une invitation permanente à devenir qui on est vraiment, un homme véritable, authentique de résilience, d'assertivité ou d'affirmation de soi (non violente) qui se situe plus du côté de l'invention, de la création des valeurs et de normes sociales même si par ailleurs on peut continuer à comprendre et à respecter les valeurs et normes de la vie sociale courante. C'est une invite à se constituer en nageur non totalement immergé, mais qui garde la tête émergée au dessus des vagues en quête d'autres plages, d'autres horizons. Plotin a dû, de manière prosaïque, parler de cette gloire de l'infini du visage, de chaque visage que peut représenter le nom dit propre dans le langage philosophique de son époque de la manière suivante : « Qu'est-ce qui a poussé l'âme humaine à oublier l'Un dont il participe et auquel elle appartient totalement et à ne plus se reconnaître elle-même avec Lui ?...la pulsion du devenir, la discorde et la volonté de s'appartenir à soi-même...Chaque âme doit savoir que c'est elle qui a créé toutes choses et leur a insufflé la vie. C'est elle qui a créé le Ciel, le Soleil et les astres divins, l'ordre de leurs mouvements circulaires, l'Aire, la Mer et tout ce que la terre nourrit. L'âme est d'une nature encore plus élevée que tout ce qu'elle ordonne, meut et anime » (Ennéade, V, 1,1-2). Dans son dialogue Cratyle, Platon laisse entendre que le nom propre constitue un tenant lieu de l'âme, tantôt avec justesse- nom divin, nom de force-, tantôt de manière inappropriée, inauthentique.

« Car il est clair que les dieux donnent avec justesse des noms qui sont des noms naturels ; ne crois-tu pas ?...Ne sais-tu pas que, parlant du fleuve de Troie qui livrait un combat singulier à Héphestos...: Les dieux le nomment Xanthe et les hommes Scamandre ? »

Ce passage de Platon qu'il met dans la bouche de Socrate correspond dans la philosophie africaine du nom, selon P. Tempels, à la sacralisation traditionnelle et moderne du protocole de nomination avant, pendant et après le moment de donation. Les phénomènes de consultation, d'interprétation des signes, de transmission ...jadis réservés au devin, au voyant, au sorcier, au prêtre, au prophète comme donateurs attitrés, sont aujourd'hui, parfois subrepticement, révolus aux pasteurs, aux gourous, aux chefs spirituels et aux poètes. Et aujourd'hui, le prénom, voir le surnom, jadis, du moins dans la description donnée par P.Tempels (1945, chap.IV, B), considéré comme simple épithète adventice prends de plus en plus la même importance que le nom intérieur pour exprimer au même titre que lui et parfois en une sorte d'oxymore avec lui, l'individualité essentielle, le propre, l'être et le devenir de l'individu comme dans le composé Panumpakole Bénédicte (Bénédicte Dureté de la vie terrestre). La modernité du kasàlà consiste à faire en sorte que dans les ateliers ou stages initiatiques kasàlà, chaque participant devienne son propre poète, son propre voyant, devin, son propre prophète autocréateur, créant ou imaginant par la même occasion les conditions de possibilité d'une autre façon d'exister, d'un monde qui manque mais possible.

5. Conclusion

« C'est là-bas que tu es entré tout entier dans le nom qui est tien, que tu as marché d'un pas sûr vers toi-même » Le nom, la nomination sont au cœur de la pensée poético-panégyrique chez J.N.S Kabuta. L'essence du kasàlà, de la poésie élogieuse de soi et l'autre c'est la célébration du nom ou des noms de l'individu (naturel, vivant, culturel ou humain). Le nom ou les noms célébrés sont dits noms poétiques ou noms de force (Mena'a

bukole). Cette dernière expression nous a mis sur la piste du lien herméneutique, interprétatif entre la pensée (du kasàlà) poético-panégyrique et les cosmogonies, les gnosophies et surtout la philosophie bantoue telle que restituées notamment par P.Tempels (1945) et T. Fourche/H. Morlighem (2002). Dans ces interprétations comme dans la pensée poético-panégyrique le nom exprime la singularité collective de l'individu, autrement dit, Pour Kabuta, le kasàlà illustre bien une conception africaine du monde privilégiée qui consiste en la reconnaissance simultanée de l'individu et sa coappartenance ontologique au « nous », à la grande famille des êtres lesquels ne sont rien d'autres que des forces. Par son nom, l'individu est constamment en relation d'être ou de force avec les autres. Pour réussir la relation de force, le rapport d'influence ontologique, il faut vivre (à partir) de sa force, de son nom. Il faut sans cesse exister son essence tout en essencifiant son existence. Vivre (à partir) de sa force, du nom que l'on considère comme étant propre, c'est-à-dire, comme définissant sa nature propre, c'est habiter poétiquement la terre, c'est vivre en kasàlà dont J.Kabuta nous dit qu'il « aboutit à la transformation de la personne, à un nouveau mode de vie » (Kabuta, 2010, PP.31, 101). Très concrètement, méditer à partir de son nom propre, reconstruire narrativement, poétiquement son ou ses noms en en faisant un ou des noms de force peut déboucher sur une orientation où l'on se découvre/crée une passion (ce qu'on aime), une profession (ce dans quoi on est bon et dont on peut tirer les ressources de subsistance), une mission et une vocation (ce dont le monde a besoin et qui constitue un appel, l'appel du devoir ou du destin si on enlève à ce mot son aspect de fatalité). Le nom propre, dans le cadre notamment de l'éloge de soi ou de l'autre, s'avère être une présomption de compétence et de performance qui relève d'une super compétence éthique, à savoir, l'amour. Car « Le discours de l'amour est avant tout un discours de louange : dans la louange, l'homme se réjouit à la vue de son objet régnant au-dessus de tous les autres objets de son souci. La louange est... une "évaluation forte" émise sous le mode du chant »

C'est cette évaluation forte, au moyen du nom propre, qui constitue une fortification, un renforcement riche en estime de soi, en confiance en soi et en conscience de ses capacités, qui sont susceptibles d'accompagner l'individu depuis le cercle familial jusque partout dans le monde où il peut rencontrer autrui tout en consolidant son ipséité et en évitant ainsi à certains pièges tels ceux liés au nihilisme identitaire comme l'errance et le fanatisme qui alimentent sans cesse dans les sociétés, les régressions vers les violences et les guerres.

Références bibliographiques

- Faïk-nzuzi madiya (1974), C., Kasala, *Chant héroïque luba*. Préface de Leo Stappers, Lubumbashi, Presse Universitaire du Zaïre
- Faïk-Nzuzi Madiya, C. 1975), *Le kasala et ses traits essentiels dans la littérature orale traditionnelle luba* », dans Cahiers d'études africaines, vol.15, n°59, PP.457-480
- Foucault, M.(2008), *Le Gouvernement de soi et des autres, (Cours au Collège de France 1981-1982)*, Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard
- Foucault, M.(2001), *Herméneutique du sujet, (Cours au Collège de France 1981-1982)*, Edition établie par F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard
- Foucault, M. (1994), *Dits et Ecrits I, II, III, IV*, Editions établies sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard
- Heidegger, M(1988)., *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*. Textes établis par S. Ziegler, traduit par Par F. Fedier et J. Hervier, Paris, Gallimard
- Heidegger, M. (1973), *Approche de Hölderlin*, tr.fr. de Corbin, H., Deguy, M., Fedier, F., Launay, J., Paris, Gallimard
- Heidegger, M. (1958), *Essais et Conférences*, trad. de Préau A., préf. de Beauffret, J., Paris, Gallimard
- Kabuta, N.S. (2002), *Dis-moi ton nom*. Recall, Ghent University
- Kabuta, N.S. (2003), *Eloge de soi, éloge de l'autre*, Bruxelles/Berne, Peter-Lang, PIE
- Kabuta, N.S (2010), *De la connaissance à l'éveil de soi. Suivi de kasàlà*. Bruxelles/Berne. Peter-Lang, PIE
- Kabuta, J.(2015), . *Le kasàlà : une école de l'émerveillement*. Jouvence. Saint-Julien-en-Genevois
- Maalu-Bungi, C.(2016), *Meena'a bukole. Poésie d'exaltation luba*. Lubumbashi, Kinshasa, Bureau zaïrois de traduction (Buzat
- Mbembe, A.-SARR, F.,(2017) (dirs), *Ecrire l'Afrique-Monde* (Les ateliers de la pensée), Dakar, Philippe Rey/Jimsaam
- Milis, M. (2008), *Souviens-toi de ta noblesse. La pratique de l'autolouange ou l'accouchement du cœur*. Une méthode pédagogique inédite. Paris, Le Grand Souffle
- Milis, M. (2010), *Exercices pratiques d'autolouange, pour retrouver l'esprit d'enfance, découvrir le plaisir d'écrire, témoigner d'une beauté intérieure*, Paris, Payot&Rivages
- Platon (1989), Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle. Texte établi et traduit par L.Méridier, Paris Gallimard/Les Belles lettres
- Pommier, G. (2013), *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*, Paris, PUF
- Pommier, G. (2004), *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*, Paris, Flammarion
- Ricœur, P.(2004), *Parcours de la Reconnaissance*. Trois études. Paris, éd. Stock
- Ricœur, P.(1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil
- Ricœur, P(1986)., *Du texte à l'action. Essais*

d'herméneutique II. Paris, Seuil (éd. de poche), 196

Ricœur, P.(1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil

Ricœur, P.- Dufrenne, M. (1947), Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, Seuil, Serres, M. (1991), *Le tiers-instruit*, Paris, Gallimard/François Bourin

Tempels, P.(1959), *La philosophie bantoue* ; tr.fr. de A. Rubbens, Paris, Editions

Présence Africaine

Tshiamalenga Ntumba, *La vision « ntu » de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique*, dans *Cahiers des religions africaines*. 7 (1973)