

Pierre MEINRAD HEBGA
SCHEMAS DU COMPOSE HUMAIN ET RATIONALITE DU PARANORMAL**Joseph Raymond BOGMIS***Ph.D en philosophie, Chargé de cours
Ecole normale supérieure / Université de Yaoundé I
Yaoundé*

Cameroun

*gorabo@yahoo.fr***Abstract :**

Western philosophy defines man as a psychosomatic. This dualistic conception of man essentially reduces him to two entities: the soul and the body has a preponderant influence in the philosophical ecosystem to become a definitional referent of the schema of the human compound. The difficulty that a dualism comes up against is therefore that of its inability to make paranormal phenomena intelligible, which it finely considers to be of the order of the irrational. However, Pierre Meinrad Hebga thinks it a fundamental error in which Western philosophy has drowned, because the paranormal phenomena, according to him, are explicable but everything depends on the type of schema of the human compound that we give to ourselves. Thus, in contrast to the Western dualist schema, Hebga establishes the triadic one which comes under African pluralism, that is to say which considers man rather as a being composed of three instances: body, breath and shadow, all necessary and sufficient for the interpretation of paranormal phenomena.

Keywords: *schema, dualism, triadism, pluralism, phenomenon, paranormal.*

Résumé :

La philosophie occidentale définit l'homme comme un être psychosomatique. Cette conception dualiste de l'homme qui le réduit essentiellement à deux entités : l'âme et le corps a eu une influence prépondérante dans l'écosystème philosophique au point de devenir un référent définitionnel du schéma du composé humain. La difficulté à laquelle se heurte un tel dualisme est donc celle de son incapacité de rendre intelligible les phénomènes paranormaux, qu'il considère finalement comme relevant de l'ordre de l'irrationnel. Cependant, Pierre Meinrad Hebga pense qu'il s'agit là d'une erreur fondamentale dans laquelle s'est noyée la philosophie occidentale, car les phénomènes paranormaux, d'après lui, sont explicables, mais tout dépend du type de schéma du composé humain que l'on se donne. Ainsi, à l'opposé du schéma dualiste occidental, Hebga établit celui triadique qui relève du pluralisme africain, c'est-à-dire qui considère plutôt l'homme comme un être composé de trois instances : le corps, le souffle et l'ombre, toutes nécessaires et suffisantes pour l'interprétation des phénomènes paranormaux.

Mots clés : *schéma, dualisme, triadisme, pluralisme, phénomène, paranormal.*

Classification JEL : Z00

Introduction

L'autorité de la philosophie occidentale en général n'aura fait point de doute durant des siècles. En effet, les modèles théoriques de certains de ses philosophes, à l'instar de Platon, Aristote, Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Bergson et bien d'autres encore, ont souvent servi de référence au point de devenir un véritable impérialisme culturel, intellectuel face aux peuples dits « inférieurs ». Tel est précisément le cas des dualismes occidentaux, qui considèrent l'homme dans sa nature comme un être psychosomatique, c'est-à-dire constitué essentiellement de deux entités : l'âme ou l'esprit et le corps ou la matière. Toutefois, s'il est établi, de fait, que chaque pensée doit s'émanciper à partir de son propre milieu culturel, celle de Hebga vient donc à coup sûr s'inscrire dans cette logique par le rejet qu'elle oppose aux dualismes occidentaux, puisqu'ils sont non seulement incapables de rendre intelligibles les phénomènes paranormaux, mais aussi les relèguent dans l'ordre de l'irrationnel. Philosophe camerounais du 20^{ème} siècle, Hebga se fonde précisément sur le postulat d'après lequel « Les Africains doivent partir de ce qu'ils sont. Ils ne peuvent pas faire l'économie d'un inventaire réfléchi de leur être-au-monde, qui leur permette d'assumer, à bon escient, leur passé toujours présent en eux et autour d'eux »¹. Evidemment, il entend redéfinir le composé humain en se référant exclusivement aux traditions culturelles africaines pour répondre aux insuffisances des schémas dualistes occidentaux. Ainsi élabore-t-il un modèle de schéma théorique, typiquement africain, qui repose sur trois instances : le corps, le souffle et l'ombre, qu'il juge nécessaires et suffisantes pour l'interprétation des phénomènes paranormaux : c'est le schéma triadique. Cependant, il est question pour nous de savoir, à partir de notre thématique, s'il y aurait un lien existentiel entre le schéma du composé humain et la rationalité du paranormal. Si oui, lequel entre les schémas dualiste et triadique, d'après Hebga, serait topique à la rationalité des phénomènes paranormaux ?

I. Des schémas dualistes occidentaux du composé humain

André Lalande, dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, définit le dualisme comme une « Doctrine qui, dans un domaine déterminé, dans une question donnée, quelle qu'elle soit, admet deux principes essentiellement irréductibles »². De cette définition, nous pouvons entendre encore par dualisme la théorie selon laquelle l'homme est composé de deux substances différentes, indépendantes l'une de l'autre : l'âme et le corps.

I.1. Dualismes dans l'Antiquité

Les thèses classiques dont s'inspire Hebga pour démontrer le dualisme occidental dans l'Antiquité sont notamment celles de Platon et d'Aristote. Ainsi déclare-t-il d'entrée de jeu que « Platon et Aristote professent le dualisme dans leur anthropologie, cela ressort clairement de nombreux textes »³. En effet, Hebga assure que le dualisme de Platon est celui de la réelle distinction entre l'âme et le corps. De cette distinction, il ressort que Platon donne la primauté à

¹ Hebga M., *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 8.

² Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1980, p. 253.

³ Hebga M., *La rationalité...*, p. 31.

la première (l'âme) au mépris du second (le corps). Dans le *Timée*, il précise que « Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maîtresse »¹ et conclura que « L'Âme du monde, c'est finalement la sphère céleste et le principe qui la meut. Elle est composée de deux essences ou substances (...), à savoir la substance indivisible et toujours identique, et la substance divisible et corporelle »². La mort étant perçue chez Platon comme instant de séparation, elle représente la libération de l'âme de cette prison qu'aura été le corps durant leur union. La séparation de ces « deux entités amenées à s'unir accidentellement et temporairement »³ est unique chez l'être humain. Dès lors, l'âme rejoint tout simplement le monde des Idées ou un autre corps suivant les catégories du juste ou du méchant : c'est le mythe de la métempsychose développé par Platon dans le *Phédon* et *La République*. Dès lors, Hebga conclut que le composé humain de Platon est comme une conception extrinséciste et dualiste. L'inflation des âmes que l'on rencontre parfois chez lui, dit-il, n'entame pas son dualisme, c'est-à-dire qu'elle n'aboutit pas à un pluralisme clair et net⁴. Ainsi, le dualisme platonicien, pense Hebga, « semble avoir dominé l'histoire de la philosophie occidentale pendant des siècles »⁵. Qu'en est-il à présent du dualisme chez Aristote ?

Parler du dualisme d'Aristote, avise Hebga, c'est être « en marche vers la doctrine hylémorphique de l'unité substantielle de la matière et de la forme, au niveau de l'animal et de l'homme, de l'unité du corps et de l'âme, pour constituer un être unitaire »⁶. D'après Aristote, dans un premier sens, l'âme est une substance. La substance désigne à la fois la matière d'une chose, mais aussi peut signifier la forme de celle-ci, ou encore le composé matière forme. Dans un deuxième sens, l'âme est une substance : c'est une forme, la forme du corps, qui représente la matière. Le composé des deux est l'être vivant. Ainsi, l'âme est nécessairement substance en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance⁷. De plus plus la forme est acte (ou entéléchie), tandis que la matière est puissance, l'âme est donc l'entéléchie d'un corps ayant la vie en puissance. Toutefois, matière et forme d'une chose ne peuvent être séparées : il n'y a donc pas à rechercher, dit Aristote, si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte⁸. Ce n'est pas le corps ou l'âme qui existe, mais le corps et l'âme ou plus exactement le corps animé. Ceci dit, Aristote pense que l'âme serait comme une étincelle incendiant la matière et générant la vie. Le corps, un organisme, une forme en puissance en attente de sa fin : apothéose et destruction. La nature de l'âme et du corps dans le composé humain d'Aristote c'est d'être unie, liée pour toute la vie, faisant naître, croître et dégénérer la forme d'une existence. L'âme informe le corps, c'est-à-dire qu'elle est l'acte qui le déforme continûment jusqu'à ce qu'il se réalise pleinement dans sa forme finale. Et Hebga de conclure qu'Aristote insiste sur l'unité substantielle de l'être constitué tout en un, par la matière et la forme. Cette unité postule que la forme substantielle soit unique, qu'elle soit une et indivisible⁹. Par ailleurs, si d'après lui, les formes platonicienne et aristotélicienne du dualisme coexistent toujours dans leur ambiguïté

¹ Platon, *Timée*, 34c, Traduit par Victor Cousin, œuvre numérisée par Marc Szwajcer.

² Hebga M., *La rationalité...*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁷ Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412a, traduction et notes par J. Tricot, nouvelle édition, Vrin, 1992.

⁸ *Ibid.*, 412b.

⁹ Hebga M., *La rationalité...*, p. 42.

aporétique : dualité ? Unité ? Pluralité ?¹, voyons à présent ce qu'il en est du dualisme chez les médiévaux

1.2. Dualisme dans le Moyen-âge

Parler du dualisme dans la période moyenâgeuse amène Hebga à se référer particulièrement à Saint Thomas d'Aquin en tant que figure majeure de la pensée scolastique. En disciple d'Aristote, Saint Thomas, pense Hebga, « fit sienne la critique d'Aristote contre les théories orphico-pythagoriciennes. Ainsi le voyons-nous rejeter énergétiquement l'extrinsécisme et l'instrumentalisme de Platon, en se référant explicitement au Stagirite »². D'après Saint Thomas, l'âme ou l'intellect constitue la substance de l'être humain, mais, d'une façon semblable à ce qu'avait proposé Aristote, ce n'est qu'à travers ses manifestations dans un corps humain qu'une personne pouvait acquérir le statut d'être humain. Un texte de son commentaire au *Traité de l'âme* précise que « c'est par l'âme que l'individu est, et est corps, et est corps vivant »³. Opportunément, Saint Thomas se réfère ici à la théorie hylémorphique d'Aristote pour étayer son dualisme, en présentant l'unité substantielle de l'homme. D'après lui, l'âme et le corps coexistent. C'est la première (l'âme) qui assure la corporéité du second (corps), c'est-à-dire son exister en acte comme corps, souligne Saint Thomas : « L'âme est l'acte du corps, parce que c'est par l'âme que le corps est corps et organisé, et qu'il a la vie en puissance »⁴. Il n'y a pas donc d'opposition entre ces deux entités, car la corporalité est une détermination conférée au composé humain par l'âme rationnelle qui est sa forme substantielle. Le corps est, si l'on veut, l'âme visible. Mais la corporalité humaine est une détermination dont la racine se trouve dans une forme substantielle subsistante, dans une forme supérieure aux autres formes, qui confèrent, elles aussi, la corporalité. Il ne faut pas confondre ici matière corporelle et corps. Pour lever cette équivoque, Hebga fait remarquer que

Dans la pensée de Saint Thomas, matière corporelle ne semble pas être synonyme de corps. D'après lui, le corps humain n'est pas comme tel une substance qui existerait en acte. C'est la forme substantielle (l'âme) qui le constitue corps humain. Quand l'âme s'en va, ce qui reste n'est appelé corps que d'une manière impropre, car il ne subsiste en réalité qu'un cadavre, un agrégat de chairs et d'os...⁵

En plus, lorsque le docteur scolastique défend vigoureusement l'unité de l'être humain en affirmant que « l'âme s'unit au corps, c'est-à-dire que cette union est d'un seul tenant »⁶, il ne manque pas tout de même de préciser que « l'âme et le corps, en effet, ne sont que des substances incomplètes formant une unité dans un même acte d'exister »⁷. Et même de conclure encore que « ce n'est pas le corps qui contient l'âme, mais c'est l'âme qui contient le

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 50.

³ Saint Thomas d'Aquin, in *De l'âme*, II, lect. 1, n. 225

⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I a, q. 76 a 4, traduction française par J. Webert, O.P. Desclée & Cie- Paris, Tournai, Rome, Edition du Cerf, 1954.

⁵ Hebga M., *La rationalité...*, pp. 56-57.

⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, 56 II, 8, édition Vatican, en un Volume, Rome, 1934.

⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique...*, I, q. 76 a 3.

corps et réalise l'union »¹. Cette union substantielle de l'âme d'avec le corps par laquelle est confirmée leur nature inextricable dans le composé humain : l'âme étant matérialisée par le corps, amènera Hebga à souligner que « Saint Thomas reste donc prisonnier d'un langage dualiste, tout comme son maître Aristote »². Son hylémorphisme, gage de l'unité de la personne humaine, ne parvient pas à surmonter le dualisme dont l'incapacité est avérée dans l'explication logique ou cohérente des phénomènes paranormaux. Qu'en est-il du dualisme de la période moderne ?

1.3. Dualismes dans la modernité

Les systèmes philosophiques de Descartes et Bergson sont des bases à partir desquelles se fonde Hebga pour démontrer le dualisme du composé humain dans la période moderne. S'agissant d'abord du cartésianisme, sa prise en charge lui permet de constater deux thèses simultanément contradictoires admises par Descartes dans sa conception du composé humain : la distinction réelle de l'âme et du corps pensés comme deux substances séparées d'une part, et leur union substantielle de l'autre.

En effet, Descartes pense que ces deux entités constituant le genre humain sont différentes même si elles restent unies. Il affirme que l'âme est une substance pure en tant que son essence n'est que de penser. Or le corps est une substance qui ne pense pas : il représente l'étendue. Etant donné que c'est l'esprit qui est plus aisé à connaître le corps, et le corps lui-même n'étant que pure machine, Descartes pense que ces deux substances sont distinctes. Aussi, l'âme par laquelle nous pensons peut même exister sans le corps comme il le précise : « il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui »³. En outre, il établit que l'esprit en tant que substance pensante est entièrement indivisible, car il est pur et ne relève pas des interprétations mathématiques. Par contre, la nature du corps est toujours divisible. Le corps fait pour cela l'objet des démonstrations mathématiques, du fait qu'il relève de la matière concrète.

L'âme et le corps étant distincts, la destruction du corps n'entraîne aucunement la mort de l'âme. Descartes aboutit à ce niveau à l'immortalité de l'âme. Le corps n'a forcément pas la même nature que l'âme. En tant que machine, le corps, s'il meurt, l'âme qui a été créée par Dieu, quant à elle, ne meurt pas forcément. De ce fait, il précise que « d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle »⁴. Il accepte la doctrine religieuse traditionnelle de l'immortalité de l'âme et soutient que l'esprit et le corps sont deux substances distinctes, soustrayant ainsi l'esprit aux lois mécaniques de la nature et garantissant la liberté de la volonté. Avec cette distinction fondamentale du corps et de l'esprit, Descartes formule une philosophie dualiste. La distinction radicale qu'il établit entre l'âme et le corps ouvre inéluctablement la voie à la subjectivité corporelle. Par ailleurs, s'agissant de l'union substantielle de l'âme et du corps qui témoigne implicitement la distinction entre ces deux entités, Descartes remonte le temps, c'est-à-dire met en exergue les préjugés de la prime enfance qui ne sont que la conséquence

¹ *Id.*,

² Hebga M., *La rationalité...*, p. 67.

³ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 86.

⁴ Descartes R., *Discours de la méthode*, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1981. p. 71.

du commerce étroit qu'exercent l'âme et le corps. Dans l'article 47 des *Principes*, il explique ces préjugés lorsqu'il souligne que « pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement »¹. Et comme nous avons eu l'habitude de juger sur cette base, renchérit-il, « nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer »². Evidemment, il pense que ces préjugés se sont dissipés lorsqu'il a établi l'idée claire de la distinction réelle de l'âme et du corps. C'est dans cette veine qu'il réitère que « pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi »³. Ce qui amènera Hebga à conclure que « malgré tous ses efforts, Descartes est resté enfermé dans le dualisme de ses prémisses »⁴. Par conséquent, il est clair et demeure que sa conception du composé humain est purement dualiste.

S'agissant de Bergson, disons que même si son système philosophique s'illustre par une approche particulière bien plus compliquée sur la question du dualisme, il y a lieu de relever ici avec Hebga que son dualisme est caractérisé par trois moments significatifs. En effet, le premier moment, traité dans les *Données Immédiates* de 1889, nous met face à un *dualisme tranché*. Evidemment, c'est ce que démontre Hebga lorsqu'il soutient que « l'analyse psychologique de Bergson, en effet, oppose le cerveau, voire tout le système nerveux, c'est-à-dire en somme le corps, à la connaissance qui est un autre nom de l'âme »⁵. L'on peut constater, de fait, que Bergson oppose matière et esprit sans possibilité d'une médiation quelconque. Le deuxième moment de son dualisme se caractérise, selon Hebga, par *un Essai de dépassement ou de conciliation* que Bergson tente d'établir entre le corps et l'âme dans *Matière et Mémoire* de 1896. Ainsi, il pense que Bergson tente un rapprochement entre la matière et l'esprit, et le situe à deux niveaux. Il affirme que « la matière et l'esprit agissent l'un sur l'autre, qu'ils sont unis, qu'ils ont quelque chose de commun »⁶. Dès lors, Hebga conclut que Bergson « ne pousse plus le dualisme à l'extrême »⁷. Le troisième et dernier moment est entendu comme *Un certain retour au dualisme dur* dans *l'Energie spirituelle* de 1912, lorsque Bergson soutient absolument que « Conscience et matérialité se présentent comme des formes radicalement différentes, et même antagonistes »⁸. D'après Hebga, c'est un retour à la période antique par le recours à l'intrinsécisme et à l'instrumentisme de Platon. Faisant un résumé schématique de la pensée de Bergson, Hebga écrit :

Il existe dans la nature un double mouvement, l'un montant, créateur, processus par lequel une chose se fait, et c'est celui de la conscience, de l'immatérialité ; l'autre descendant, processus par lequel les choses se défont, et c'est celui de la

¹ Descartes R., *Principes I*, 47, in *Œuvres et Lettres*, texte présenté par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953, p. 591.

² *Ibid.*,

³ *Ibid.*, p. 606.

⁴ Hebga M., *La rationalité...*, p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷ *Ibid.*,

⁸ Bergson H., *Œuvres*, Ed. Du Centenaire, PUF, 1963, p. 13.

*matérialité. Ce dernier est, comme on le voit, l'inverse du premier, rapport de la conscience à la matière : union de l'âme et du corps.*¹

C'est ce qui lui ouvrira sans nul doute la voie à l'affirmation de l'immortalité de l'âme. Pour Hebga, la philosophie occidentale est tombée donc soit dans l'extrinsécisme, soit dans l'instrumentisme, soit dans le pluralisme, soit dans l'utilitarisme, soit le chosisme, soit le matérialisme.

II. Meinrad HEBGA et le triadisme du composé humain : un composé schématique théorique du pluralisme africain

Le constat que fait Hebga est celui de la variance des instances qui constituent le composé humain dans l'anthropologie africaine sans que sa typicité ne soit affectée. En effet, dans le pluralisme africain, la triade corps, souffle et ombre parmi bien d'autres instances que sont le cœur et l'esprit, faisant l'unanimité dans toutes les traditions africaines, peut en constituer un échantillon typique, c'est-à-dire un modèle schématique théorique spécifique du composé humain africain. Par conséquent, la rationalité du paranormal, selon lui, passe sans doute par ces trois instances en tant qu'elles « sont nécessaires et suffisantes »².

II.1. Le corps

Définissant le corps, Hebga affirme qu'il « désigne avant tout l'apparence, la couleur, opposé à la chose même, ensuite le corps vivant, surtout le corps humain »³. De cette définition, l'on peut entendre que dans la culture africaine, le corps ne représente plus simplement cette masse constituée de chair et d'os, non moins une simple substance étendue comme le pensait autrefois Descartes dans la *Seconde méditation*, il est aussi la manifestation vivante de tout l'homme, « fonction de toute la personne »⁴, de son ouverture au monde. C'est lui qui s'offre à notre vue, et c'est par lui que nous-mêmes et les autres saisissons notre personne comme personne totale. Cette conception n'est d'ailleurs pas différente de celle que Paul Chauchard a du corps lorsqu'il déclare : « Mystère du corps, vêtement de chair qui cache et manifeste l'âme »⁵. Entendu comme signe sensible de la personne, puisque c'est par la médiation des sens que nous pouvons réfléchir sur nous-mêmes et nous saisir comme moi, le corps ne saurait donc être une pure abstraction. Il doit être considéré conjointement avec ses conditions d'existence. C'est dans ce sens que l'anthropologie africaine le considère non pas comme une partie intégrante de la personne, mais plutôt comme la personne toute entière en tant qu'elle s'offre à la perception. Evidemment, Hebga ne manque pas de préciser dans la même veine que « dans le cadre de l'anthropologie africaine, le corps est toute la personne en tant que tombant sous les sens »⁶. Le corps étant toute la personne, le problème de sa subsistance qui a semblé insoluble à l'intérieur de la psychologie dualiste occidentale s'avère à présent résolu. C'est dire qu'après la mort, la personne subsiste, et cette subsistance est pour ainsi dire unique

¹ Hebga M., *La rationalité...*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵ Paul Chauchard, *Notre corps, ce mystère*, Paris, Beauchesne, 1962, p. 13.

⁶ Hebga M., *La rationalité...*, p. 106.

en tant qu'elle prend, comme le pense Hebga, des colorations différentes sous les aspects du corps, du souffle, de l'ombre. Par conséquent, même après la mort, le corps ne doit pas être considéré simplement comme un agrégat d'éléments chimiques, car il subsiste. C'est la raison pour laquelle il le considère encore comme étant « l'épiphanie » de tout l'homme vivant, c'est-à-dire tant de l'instance visible mais aussi de celle invisible entendue comme souffle et ombre. Par ailleurs, il entend encore par « épiphanie » de la personne, « l'être au-delà du sujet »¹.

II.2. Le souffle

Le souffle est entendu comme fonction de la personne. Hebga l'atteste d'ailleurs en termes d'hypothèse lorsqu'il affirme que « le souffle est, selon notre hypothèse, la personne toute entière considérée sous l'angle de la vie. Et nul ne prétendra que la personne soit un simple prédicat, un accident. »² Trois aspects fonctionnels le caractérisent : il est d'abord la fonction de la vie, de la persévérance dans la durée. C'est essentiellement le mouvement autonome procédant du sujet lui-même. Ensuite, il représente la sensibilité, c'est-à-dire l'aptitude à réagir à des excitations internes et externes. Enfin, il constitue l'intelligence ou la capacité de saisir des rapports et de réaliser un travail selon un plan établi. L'on pourrait faire un rapprochement à ce niveau avec les différentes puissances chez Aristote : végétatives, sensibles et intellectives. Toutefois, Hebga distingue le souffle comme instance interne de la personne du souffle des narines : « Le souffle des narines n'est pas le souffle vital ; il en serait plutôt le signe »³. Car, pense-t-il, la vie se laisse deviner plus qu'elle ne se fait voir⁴. Et dans cette imagination, il souligne que « c'est le souffle des narines qui nous donne l'illusion de la sentir, de la voir, de l'entendre, en un mot, de l'appréhender par nos sens »⁵.

Le souffle vital n'est pas l'âme comme chez les grecs et les latins. Dans les langues bantu, il désigne la réalité de la vie et est partie intégrante de la personne tout entière en tant que doué de vie. Dès lors, le souffle devient sujet d'attribution de ses actions et jouit par conséquent de la subsistance. C'est dans cette optique que Hebga parle en termes « d'exigence de subsistance virtuelle. »⁶ Mais cette subsistance, précisons-le, doit être virtuelle et non actuelle. Il le fait d'ailleurs observer en ces termes : « C'est dire que, tout comme le corps, le souffle bénéficie d'une forme de subsistance, cette dernière cependant n'est pas actuelle mais virtuelle »⁷. Après la distinction faite entre le souffle et le corps, Hebga conclut : « le souffle ne remplace pas le corps, mais coexiste avec lui »⁸. La nature de ces deux instances constituantes de la personne humaine les présente dans l'ordre de la coexistence, car chaque instance est toute la personne. Par conséquent, non seulement le souffle et le corps sont inséparables, mais l'un ne peut substituer l'autre comme il le souligne lorsqu'il note : « Les

¹ Hebga M., *Le concept de métamorphose d'Homme en Animaux chez les Basaa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun*, tome 1, Rennes, Multigrade, 1968, p. 222.

² Hebga M., *La rationalité...*, p. 110.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ *Id.*,

⁶ *Ibid.*, p. 110.

⁷ *Id.*,

⁸ *Ibid.*, p. 111.

Africains peuvent admettre à la fois que chacun des constituants est la personne entière, et que ces constituants évoluent et agissent séparément »¹.

II.3. L'ombre

Dans la conception hebgaenne, l'ombre n'est point l'image vaine que projette un objet qu'on éclaire, une « image silhouettée du corps »² dont la fonction relève de la lumière. Elle est plutôt « toute la personne vue sous l'angle de la mobilité, de l'agilité, de la maîtrise de l'espace, de ce qu'on nomme immatérialité ou spiritualité, c'est-à-dire, en fait, du passage à la limite de la matérialité ; c'est l'homme en tant qu'il échappe à la pesanteur et à la saisie par les sens »³. C'est dire que l'ombre devient un sujet d'attribution indépendamment des autres instances de la personne. Opposée de par sa nature spirituelle à l'ombre portée, elle déborde le corps et agit bien au-delà de sa sphère d'action normale. Dans la magie par exemple, une personne peut être envoûtée par le moyen de son ombre. C'est dans cette optique que Hebga pense que « qui frappe l'ombre, frappe le vivant »⁴, et renchérit par ailleurs que « si l'homme est vulnérable à travers son ombre portée, il demeure pourtant, en son fond, insaisissable, inaccessible à autrui. Le meilleur de lui-même échappe à son agresseur, tout comme l'ombre matérielle échappe au pied qui se pose sur elle »⁵. En outre, si Hebga reconnaît à l'ombre la mobilité, l'agilité et la maîtrise de l'espace, il va sans dire que l'ombre jouit d'une liberté et d'une indépendance. Sa liberté d'existence ou subsistance à travers son mode d'opération témoigne sa virtualité. Et il précise que cette subsistance n'est pas totale et permanente, mais partielle et intermittente. En d'autres termes, elle est en puissance et ne s'actualise qu'au moment où cette instance de la personne agit dans son ordre⁶. Revenant à l'appellation de double s'agissant de l'ombre, Hebga soutient qu'elle n'est pas africaine d'autant plus qu'elle est absente dans notre langage. Plutôt, elle semble, d'après lui, apte sous un certain rapport, à désigner l'instance-ombre dont l'image extérieure, l'ombre portée, est comme le reflet du corps. C'est à ce niveau donc que pourrait être ouverte une réflexion sur la spiritualité de l'instance-ombre sur son incorruptibilité, et partant de la survie de l'homme.

III. De la rationalité des phénomènes paranormaux : par quel schéma théorique du composé humain ?

Hebga pense que l'idée que l'on se fait du composé humain joue un rôle aussi capital dans le jugement qu'on porte sur les phénomènes hors du commun (paranormaux). Il existe donc un lien entre le schéma du composé humain et les phénomènes paranormaux. Bien entendu, c'est dans cette optique qu'il note que « l'attitude d'un individu ou d'un groupe vis-à-vis des phénomènes paranormaux est fonction de leur schéma du composé humain. »⁷ Opportunément, il renchérit que « l'on pourrait aussi exprimer la même idée en une formule

¹ *Ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*, pp. 112-113.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Id.*,

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

plus brève : « Dis-moi comment tu conçois le composé humain, et je te dirai ta position sur les phénomènes paranormaux »¹.

III.1. Apories des dualismes occidentaux à la rationalité du paranormal

D'emblée, Hebga pense que si les phénomènes paranormaux n'ont pas été pris en charge par les dualismes occidentaux, son dessein, en fait, est de montrer qu'ils devraient logiquement l'être. Partant des thèses de certains de ces philosophes occidentaux, il constate qu'il s'en trouve pourtant quelques-uns de leurs textes, qui, quoique touchant ne fût-ce qu'indirectement ces phénomènes paranormaux, mais les relèguent plutôt dans la sphère de l'irrationnel et ceci au nom du dualisme. Or dans sa configuration étriquée, le schéma dualiste est incapable de rendre intelligible les phénomènes paranormaux. Se référant d'abord à Platon et à Aristote, Hebga relève que

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la croyance ou de la non-croyance des penseurs grecs, notamment de Platon et d'Aristote, aux phénomènes paranormaux auxquels ils font allusions de temps en temps (...). La confusion même de leur vocabulaire psychologique, avec l'inflation des âmes signalée chez Platon, et le nous (...) d'Aristote, montre s'il en était besoin qu'il faut dépasser le dualisme théorique et assumer résolument le pluralisme pour expliquer les phénomènes de notre expérience hu-maine, surtout ceux que l'on appelle paranormaux.²

Evidemment, il y a lieu de comprendre avec Hebga que les dualismes occidentaux de par la distinction opérée entre l'âme et le corps en deux entités hétérogènes, séparables, a rendu caduque l'intelligibilité des phénomènes paranormaux au point de les concevoir comme irrationnels. En revanche, seul le recours au pluralisme peut sortir les dualismes occidentaux de cette impasse dans laquelle ils se trouvent. C'est dans cette optique que Hebga prévient lorsqu'il note : « Et si un Grec veut expliquer comment un chaman peut se trouver à deux ou trois endroits en même temps (bilocation, trilocation), force lui est d'admettre une âme ou du moins une forme de cohésion dans chacun des corps apparitionnels... Le pluralisme s'impose donc à lui inexorablement »³.

Cette aporie relevée chez Platon et Aristote sera la même chez Saint Thomas. En effet, Saint Thomas renvoie les phénomènes paranormaux au miracle divin d'une part. Il pose le problème de la psychokinésie, fait observer Hebga, lorsqu'il se demande si l'homme, par la force de l'âme, peut modifier une matière corporelle. Nonobstant, il va quand même l'attribuer spécialement à Dieu, fondant ainsi son argumentaire sur la théorie hylémorphique, une théorie dualiste selon laquelle tout être, en dehors de l'Acte pur, est composé d'une matière et d'une forme. En outre, les manifestations démoniaques n'en sont pas du reste dans l'efficacité de la magie d'autre part, car Saint Thomas rapporte les phénomènes paranormaux et surtout la « magie noire » aux manifestations des démons. Son erreur à ce niveau, selon Hebga, est de tenter d'en donner une explication rationnelle, mais toujours dans le cadre de son schéma dualiste du composé humain. Or ce schéma, l'avons-nous dit en sus, est incapable d'interpréter les phénomènes paranormaux. S'interrogeant dès lors à propos, Hebga écrit :

¹ *Id.*,

² *Ibid.*, pp. 82-83.

³ *Ibid.*, p. 83.

Notre philosophe n'arrive déjà pas à nous expliquer comment l'âme, forme substantielle qui n'est qu'une substance incomplète du vivant de l'homme, devient une substance complète et subsistante dès sa séparation d'avec le corps. Comment pourrait-il rendre compte de l'apparition du vivant ou d'un mort, sans la ressource d'une troisième instance, garante au moins temporaire de la cohésion du cadavre ou de celle du corps apparitionnel ? Il ne lui reste que le recours au miracle, à l'intervention divin ou diabolique.¹

Fort est donc de constater que les dualismes occidentaux relèguent les phénomènes paranormaux dans le cadre de l'irrationnel quoique les admettant dans leurs thèses. Evidemment, cette attitude s'explique par le fait que les schémas dualistes du composé humain sont incapables de rendre intelligible les phénomènes paranormaux tels que le va-et-vient de l'ombre spirituelle, l'action à distance, la multilocation simultanée du même individu etc. Cependant, pouvoir faire entrer ces phénomènes dans la sphère du rationnel nécessite donc l'urgence, comme l'affirme Hebga, « du passage du dualisme au pluralisme »².

III.2. De la topicité du pluralisme africain à la rationalité du paranormal

Hebga pense que l'anthropologie pluraliste, contrairement au dualisme occidental, est topique pour intelligibiliser les phénomènes paranormaux. Cette topicité repose sur la cohérence interne existante entre les instances qui constituent l'ossature de son schéma triadique, qu'il ne prétend pas remplacer, au sens plus large, par les schémas africains, mais qui n'en n'est ni plus ni moins qu'un échantillon. C'est cet échantillon de par la cohérence interne de ses instances qui est plus favorable à l'interprétation des phénomènes paranormaux. Opportunément, c'est ce que professe Hebga lorsqu'il précise que postulant la cohérence interne et la rationalité des schémas pluralistes du composé humain, on entreprend de les faire apparaître³. C'est dire autrement que l'intelligibilité des phénomènes paranormaux résulte du schéma triadique dont les instances se caractérisent par une cohérence interne. Parlant de cette cohérence interne, Menyomo, dans la même veine, dira que « rien n'existe à l'état isolé sans aucun rapport avec le tout »⁴. Sans doute, il réaffirme ici l'existence d'une relation entre les instances qui font le tout de la personne humaine.

A l'opposé du schéma dualiste occidental caractérisé par l'extrinsécisme, puisque l'âme fait irruption du haut d'un ciel de valeurs, et par l'instrumentisme, le corps n'étant qu'un outil de l'âme, rappelons ici que le schéma triadique hebgaen est défini quant à lui comme un composé humain constitué de trois instances : corps, souffle et ombre, toutes ces trois instances exerçant une cohésion interne, laquelle cohésion définit la personne humaine. Dès lors, penser la personne humaine reviendrait à se référer à la triade en tant que totalité indivise qui est la manifestation d'une coprésence intrapersonnelle. Par coprésence, Hebga entend concevoir un « modèle abstrait qui rend intelligibles un grand nombre de phénomènes paranormaux »⁵. La

¹ *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ Menyomo E., *Les bases métaphysiques de la pensée négro-africaine, étude comparative*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 15.

⁵ Hebga M., *La rationalité...*, p. 148.

coprésence intrapersonnelle évoque inéluctablement « l'idée d'une constellation d'instances, de structure également relationnelle, dont l'unité résulte, non d'une juxtaposition, ni d'une fusion d'éléments, mais de la tension, du dynamisme que sont les relations elles-mêmes »¹. Pour Hebga, elle se présente, de fait, comme une ouverture à l'activité paranormale. De même que la coprésence intrapersonnelle, la coprésence interpersonnelle n'en n'est pas de reste, car elle est aussi une ouverture à l'activité paranormale, mais à la seule différence qu'elle suggère que tout individu singulier implique d'autres sujets. Rappelons que ces coprésences : intrapersonnelle et interpersonnelle n'existent pas dans le schéma dualiste. C'est la raison pour laquelle ce schéma ne saurait être topique pour la rationalité du paranormal. Les coprésences n'existent que dans le pluralisme africain ou encore dans le schéma triadique, et c'est à partir d'elles que les phénomènes paranormaux sont rendus intelligibles comme l'affirme Hebga en ces termes : « Le schéma triadique suffit à rendre compte de tout : connaissance, volition, action à distance, action de la personne sur autrui et sur elle. Point n'est besoin d'une instance supplémentaire, d'un cœur-esprit »².

Outre cela, dans sa critique du schéma dualiste et dans le but de présenter la topicité du schéma pluraliste africain à la rationalité des phénomènes paranormaux, Hebga le considère non seulement comme tributaire d'un impérialisme métaphysique, mais en même temps comme une faute méthodologique grave. Evidemment, il suggère urgemment un seul moyen préventif qui n'est que « la contextualisation, la redécouverte de nos conceptions anthropologiques pluralistes »³. Le schéma triadique constitue donc l'une de ces conceptions anthropologiques que nous recommande Hebga. Dans le pluralisme africain, il est à constater que le souffle et l'ombre deviennent un coprincape du corps avec lequel ils forment un tout substantiel. Toutefois, ces trois instances constituant la personne tout entière sont inséparables, et leur séparabilité après la mort est sujet à caution, car selon Hebga, la mort est le dissolvant ou le transformateur qui met à nu la nature des différentes instances pour mieux faire apparaître les rapports que celles-ci entretiennent entre elles du vivant de l'homme. Ce qui lui fait dire inéluctablement que le schéma triadique constitue une clé importante dans la compréhension des phénomènes paranormaux. En plus, la pertinence du schéma triadique est encore plus explicitement établie lorsque Hebga déclare que « le schéma triadique de la personne pourrait nous aider à interpréter la multilocation supposée établie comme un fait par des psychotroniciens comme Bozzano, bien que l'explication du phénomène avancé par ce dernier semble insuffisante »⁴. C'est dire que le modèle pluraliste africain du composé humain permet de concevoir qu'une personne agisse loin de son corps, car il reconnaît l'existence et la mobilité des instances internes de la personne. Par conséquent, il est comme le souligne encore Hebga « un outil précieux pour l'interprétation des phénomènes paranormaux »⁵. De ce fait, sa topicité ne souffre d'aucun doute dans la rationalité du paranormal. A présent, il ne serait pas incongru de nous interroger sur la portée d'un tel mode de pensée.

¹ *Id.*,

² *Ibid.*, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

III.3. Portée de la pensée hebgaenne

Présenter la portée de la pensée de Hebga, revient à ce niveau à la considérer de manière générale comme une révolution anthropologique opérée dans la sphère de la métaphysique. Evidemment, au regard de l'intérêt qu'il accorde aux phénomènes paranormaux et de sa position relative à ces phénomènes, certaines critiques adressées à son égard le considèrent comme ethnographe, superstitieux...etc. D'abord ethnographe parce que à partir d'un discours ethnographique, Hebga tente de justifier un certain particularisme africain qu'il affirme lui-même lorsqu'il note que « toute pensée philosophique est marquée par un particularisme indélébile et insurmontable, même la logique formelle d'Aristote, dont certains prétendent qu'elle fait jouer à vide les cadres de la pensée générale »¹. Ensuite superstitieux, car il a la prétention de faire des phénomènes paranormaux dont les lois sont encore indéfinissables, une connaissance philosophique comme le souligne Towa lorsqu'il déclare : « Les exposés de Hebga sur la sorcellerie ne sont que les prétentions de ce qui ne peut pas faire objet de connaissance philosophique. De ce fait, tous les phénomènes paranormaux relèvent de l'irrationnel et par conséquent leur prétendue connaissance est une illusion. »² Nonobstant toutes ces critiques, il est impérieux de dire que la pensée de Hebga revêt une portée imparable dans l'écosystème philosophique.

Hebga confesse qu'il voudrait apporter sa modeste contribution à l'inculturation incontournable des valeurs importées³. Et il renchérit dans la même veine que « c'est le seul moyen de sortir de l'aliénation qui se traduit, dans tous les domaines, par un psittacisme et une moutonnerie serviles »⁴. Il y a lieu de comprendre qu'il entend enraciner sa pensée dans un contexte qui est celui de la réalité africaine. Pour lui, la définition du composé humain doit être tributaire de la culture du milieu dans lequel l'on se trouve. Chaque milieu a sa culture et ses réalités qui lui sont propres. C'est dire donc qu'il est injustifiable de prétendre définir la personne humaine dans le contexte africain, qui a sa propre réalité culturelle, en se référant au dualisme occidental. Dans la même optique que Hebga, dira aussi Schlanger : « Il est incorrect de porter un jugement sur une structure métaphysique en l'extrayant de son contexte, en l'isolant du milieu dans lequel elle est formée, - pour la déclarer insensée et sans signification par rapport à une actualité, celle de l'homme qui porte le jugement, et qui est elle-même aussi passagère que tout contexte historico-culturel »⁵.

Le fait que le dualiste occidental ait été incapable de rendre compte des phénomènes paranormaux a conduit Hebga à se défaire de ce schéma par la redéfinition d'un nouveau modèle de composé humain typiquement africain qui est son schéma triadique. De ce fait, pensons-nous, son anthropologie pluraliste est inédite dans la sphère philosophique, car elle parvient à la légitimation de la rationalité des phénomènes paranormaux classés par la philosophie occidentale dans l'ordre de l'irrationnel. En plus, il y a lieu de relever que la pensée de Hebga intervient non seulement dans un contexte où celles des philosophes occidentaux comme Platon, Aristote et bien d'autres s'imposent avec autorité comme des références et religieusement égrenées comme des chapelets, mais aussi dans un contexte où

¹ Hebga M., *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995, pp. 137-138.

² Towa Marcién, *Essai...*, p. 88.

³ Hebga M., *La rationalité...*, p. 7.

⁴ *Id.*,

⁵ Schlanger J., *La structure métaphysique*, Paris, PUF, 1975, p. 11.

certain philosophe comme Hegel et anthropologue à l'instar de Lévy-Bruhl ont élaboré des constructions idéologiques dont la particularité est de figer la temporalité des Africains et des autres peuples, dits « inférieurs », dans une sorte de passé ancestral et répétitif qui les empêcherait de projeter leurs innovations dans le futur et les condamnerait à s'engluer dans une posture illogique, irrationnelle et non scientifique. Cette thèse était soutenue par Lévy-Brühl qui considérait les nègres comme des êtres dotés d'une mentalité « prélogique et mystique »¹. Parlant de l'impact d'un tel mode de pensée aujourd'hui, Towa déclare que « Le succès de la thèse de Lévy-Brühl fut considérable et beaucoup d'idéologues de l'impérialisme européen aujourd'hui lui restent fidèles »². C'est donc dire que c'est audacieusement et courageusement que Hebga surpasse ces différents complexes savamment nourris aux Africains par ces philosophes occidentaux, en prenant au dépourvu leurs thèses, pour s'imposer dans ce que Towa appelle encore dans son *Essai* le « royaume de la philosophie »³. En revanche, sa pensée est à la fois innovante et évolutionniste. Sa redéfinition de l'homme à partir des cultures africaines entendue ici comme une innovation, crée une nouvelle ouverture de l'anthropologie à une option métaphysique qu'on qualifierait par la même occasion de métaphysique négro-africaine. Cette nouvelle métaphysique vient inéluctablement vivifier la base de la métaphysique en générale.

Par ailleurs, la révolution anthropologique par la redéfinition de la personne humaine à partir du schéma triadique chez Hebga s'illustre aussi par la nouvelle conception qu'il a de l'existence. Contrairement au dualisme occidental qui la fonde essentiellement sur le corps et l'âme comme nous l'avons dit un peu plus en sus, chez Hebga, elle désigne la vie qui se traduit plutôt par le souffle ou l'âme. Entendu encore comme permanence dans la durée, le souffle est la partie invisible de la personne qui révèle l'immortalité de l'âme. Bien entendu, c'est admettre explicitement qu'il y a une vie au-delà de la mort chez l'Africain comme l'atteste cet extrait de poème du célèbre poète sénégalais Birago Diop intitulé « Le souffle des ancêtres » :

Ecoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend,
Entend la voix de l'eau.
Ecoute dans le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres.
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule

¹ Lévy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9^e édition, Paris, PUF, 1951, p. 449.

² Towa M., *Essai*... p. 10.

³ *Ibid.*, p. 7.

Les morts ne sont pas morts.¹

L'originalité de la pensée de Hebga à ce niveau est d'avoir pu démontrer à partir de son schéma triadique, que l'instance du composé humain qu'est le souffle, prouve la survie des ancêtres après la mort. Evidemment, on assiste là à une conception totalisante et dynamique de la personne humaine dans le contexte africain. Quant aux phénomènes paranormaux, le triadisme de Hebga a pu les extirper du cadre de l'irrationalité pour les inscrire dans l'ordre de la rationalité. Ainsi, l'opposition qui marquait la distance entre le rationnel et l'irrationnel et sur laquelle se fondaient certaines critiques des phénomènes paranormaux, semble donc dissipée ou du moins édulcorée. Il n'est plus question d'opposer radicalement le rationnel à l'irrationnel comme déclarait Henri Laborit il y a quelques années dans le journal *Le Monde* : « Opposer rationnel et irrationnel nous apparaît particulièrement absurde, car nous ne jugeons irrationnel que ce dont nous ignorons encore les lois... »².

De ce qui précède, nous pouvons retenir que la philosophie de Hebga peut s'entendre comme une pensée interdisciplinaire qui a une portée très large, car elle prend en compte tous les savoirs.

Conclusion

Dans les dualismes occidentaux, les phénomènes paranormaux sont considérés comme irrationnels. En revanche, Hebga, s'intéressant aux traditions culturelles africaines, élabore un modèle de schéma théorique du composé humain typiquement africain qui repose sur le corps, le souffle et l'ombre, et qu'il juge nécessaire, suffisante pour l'interprétation des phénomènes paranormaux. De ce fait, la pensée de Hebga opère une révolution anthropologique à partir de sa redéfinition du composé humain. Son schéma triadique est inédit dans la sphère philosophique, car c'est par lui que Hebga parvient à la légitimation de la rationalité des phénomènes paranormaux. Sans doute, sa pensée est à la fois innovante et évolutionniste : elle redéfinit d'abord l'homme à partir des traditions culturelles africaines, ensuite crée une nouvelle ouverture de l'anthropologie à une option métaphysique qu'on pourrait qualifier de métaphysique négro-africaine, qui vient vivifier inéluctablement la base de la métaphysique en générale. En outre, en extirpant les phénomènes paranormaux du cadre de l'irrationnel pour les inscrire dans l'ordre du rationnel, Hebga a réalisé un pan de la philosophie qui vient dissiper ici l'opposition entretenue entre le rationnel et l'irrationnel. Il pense que c'est l'une des tâches de la philosophie, c'est-à-dire un effort de lucidité en embrassant toutes les situations de l'homme sans exception, y compris sa confrontation avec ce que beaucoup appellent l'irrationnel³. En tout état de cause, sa philosophie est à considérer comme une pensée interdisciplinaire qui a une portée très large, car elle prend en compte tous les savoirs.

¹ Diop B., *Leurres et lueurs*, « Le souffle des ancêtres », Ed. Présence Africaine, 1960, p. 1.

² Henri Laborit, in journal *Le Monde Aujourd'hui*, « Les Aventures de la raison et de la pensée... », 29-30 juillet 1984, p. XIII.

³ Hebga M., *La rationalité...*, p. 10.

Bibliographie

- Aristote, De l'âme, traduction et notes par J. Tricot, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1992.
- Bergson, Henri, Œuvres, Ed. Du Centenaire, Paris, PUF, 1963.
- Chauchard, Paul, Notre corps, ce mystère, Paris, Beauchesne, 1962.
- Descartes, René, Méditations métaphysiques, édition Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- Descartes, René, Discours de la méthode, Nathan, coll. « Les intégrales de philo », 1981.
- Descartes, René, Œuvres et Lettres, texte présenté par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.
- Diop, Birago, Leurs et leurs, « Le souffle des ancêtres », Ed. Présence Africaine, 1960.
- Hebga, Meinrad, La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, Paris, l'Harmattan, 1998.
- Hebga, Meinrad, Le concept de métamorphose d'Homme en Animaux chez les Basaa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun, tome 1, Rennes, Multigrade, 1968.
- Hebga, Meinrad, Afrique de la raison, Afrique de la foi, Paris, Karthala, 1995.
- Laborit, Henri, Le Monde Aujourd'hui, Journal, « Les Aventures de la raison et de la pensée... », 29-30 juillet 1984.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, PUF, 1980.
- Lévy-Brihl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 9e édition, Paris, PUF, 1951.
- Menyomo, Ernest, Les bases métaphysiques de la pensée négro-africaine, étude comparative, Paris, l'Harmattan, 2010.
- Platon, Timée, Traduit par Victor Cousin, œuvre numérisée par Marc Szwajcer.
- Idem., Phèdre, Atramenta, œuvre numérisée, 2013.
- Schlanger, Jacques, La structure métaphysique, Paris, PUF, 1975.
- Thomas d'Aquin, Saint, Somme théologique, traduction française par J. Webert, O.P. Desclée & Cie- Paris, Tournai, Rome, Edition du Cerf, 1954.
- Thomas d'Aquin, Saint, Somme contre les gentils, édition Vatican, en un Volume, Rome, 1934.
- Towa, Marcien, Essai sur la problématique philosophique de l'Afrique actuelle, Yaoundé, Editions Clé, 1971.