Les mythes Africains sont-ils philosophiques ?

EDZIMA Martin
École normale Supérieure de Libreville
Département de Philosophie
Edzimamartin@gmail.com

Résumé

Cette étude a pour objectif d'examiner dans quelles conditions les mythes africains peuvent être considérés comme une forme de pensée philosophique, au-delà de leur réduction à des productions de l'imaginaire collectif. Elle cherche à dépasser l'opposition artificielle entre pensée mythique et pensée rationnelle et à mettre en évidence la portée intellectuelle des traditions narratives africaines. La méthode adoptée est analytique, comparative, critique et herméneutique. Elle confronte les principales théories du mythe, issues notamment de l'anthropologie, de l'histoire des religions et de l'herméneutique, aux conceptions africaines de la connaissance et de la philosophie. Les résultats montrent que les mythes africains ne sont pas seulement des récits fondateurs : ils proposent une interprétation cohérente du réel, de la personne, du monde et du sacré. Ils expriment ainsi une rationalité symbolique différente de la démonstration conceptuelle, mais capable de traiter des questions fondamentales de l'existence. Ainsi, l'étude affirme que les mythes africains peuvent être reconnus comme une modalité originale de pensée philosophique, à condition d'être interprétés et non réduits à une lecture positiviste ou strictement ethnographique. Ils constituent donc une ressource majeure pour la philosophie interculturelle contemporaine. Cette perspective favorise le dialogue entre les savoirs africains contemporains.

Mots-clés : *mythe africain, philosophie africaine, herméneutique, rationalité symbolique, épistémologie*

Abstract

This study aims to examine the conditions under which African myths can be regarded as a form of philosophical thought, rather than being reduced to religious narratives or products of collective imagination. It seeks to overcome the artificial opposition between mythical and rational thought and to highlight the intellectual significance of African narrative traditions. The methodology is analytical, comparative, critical, and hermeneutic. It confronts major theories of myth, drawn especially from anthropology, the history of religions, and hermeneutics, with African conceptions of knowledge and philosophy. The results show that African myths are not merely foundational stories: they provide coherent interpretations of reality, personhood, the world, and the sacred. They therefore express a symbolic rationality different from conceptual

demonstration, while remaining capable of addressing fundamental questions of existence. In conclusion, the study argues that African myths can be recognized as an original mode of philosophical thought, provided that they are interpreted rather than reduced to positivist or strictly ethnographic approaches. They consequently represent a major resource for contemporary intercultural philosophy. This perspective also encourages dialogue between African intellectual traditions and contemporary philosophical reflection, opening new possibilities for understanding diverse forms of rationality. This perspective strengthens intercultural philosophical research across traditions today.

Keywords: *african myth, african philosophy, hermeneutics, symbolic rationality, epistemology*

Introduction

Longtemps considéré comme une expression archaïque opposée à la rationalité philosophique et scientifique, le mythe est désormais étudié comme un mode spécifique de production du sens et d'accès au réel. Dans les sociétés africaines traditionnelles, les récits cosmogoniques, les histoires relatives aux origines, aux forces invisibles et aux rapports entre individu, communauté et nature jouent un rôle essentiel dans la transmission des savoirs, des valeurs et des représentations collectives. Pourtant, leur portée cognitive et réflexive demeure discutée, notamment lorsqu'il s'agit de déterminer si ces récits peuvent relever de la philosophie ou doivent rester confinés au religieux, au culturel et à l'imaginaire. En effet, si la philosophie semble se caractériser par l'élaboration conceptuelle, la problématisation et l'examen critique, alors que le mythe procède principalement par le récit, le symbole et la représentation, comment déterminer si les significations ontologiques, anthropologiques, éthiques ou cosmologiques véhiculées par les mythes africains peuvent légitiment être élevés au statut philosophique, sans réduire la philosophie à une simple pensée collective ni inversement, disqualifier le mythe au nom d'une conception exclusivement de la rationalité ? Répondre à cette problématique, c'est établir l'hypothèse suivante : les mythes africains peuvent être considérés comme philosophiques mais non comme des philosophies constituées au sens strict. Leur portée philosophique réside donc moins dans leur forme mythique que dans les possibilités de pensée et de problématisation qu'ils recèlent.

Cette étude repose sur une approche à la fois herméneutique, critique, décoloniale et comparative. Herméneutique, parce qu'elle appréhende le mythe comme une forme symbolique de mise en sens de l'existence. Cette perspective est de Mircea Eliade, Ernst Cassirer, Paul Ricœur et Hans-Georg Gadamer. Elle trouve un prolongement chez Mikel Burley pour qui le récit mythologique peut être philosophiquement fécond sans qu'il soit nécessaire de prétendre que le mythe est déjà, en lui-même, un discours philosophique conceptuel. La deuxième orientation est critique, en ce qu'elle s'inscrit dans le débat sur le statut de l'ethnophilosophie. Les conceptions de Placide Tempels, d'Alexis Kagame de John S. Mbiti ont contribué à penser les systèmes de représentation africains comme porteurs d'une rationalité et d'une vision du monde, aux critiques formulées par Paulin Hountondji, Marcien Towa, Fabien Eboussi Boulaga et Kwasi Wiredu. Cette confrontation permettra de distinguer la philosophie implicite à une philosophie constituée. La troisième orientation, décoloniale et critique de la rationalité, vise à dépasser les oppositions rigides entre mythe et raison, Afrique et Occident, oralité et écriture. Elle part de l'hypothèse que la rationalité philosophique ne saurait être enfermée dans une seule forme historique, linguistique ou culturelle d'expression. Enfin, la quatrième orientation est comparative. Elle consistera à mettre en regard les structures de pensée exprimées dans les mythes africains avec certaines catégories fondamentales de la philosophie, qui sont l'expression de la condition humaine. Pour répondre à cette problématique, cette recherche sera structurée autour de trois axes. La première étudie les fondements conceptuels du mythe, la deuxième analyse les mythes africains comme formes d'intelligibilité du réel, et la troisième évalue les conditions de leur reconnaissance philosophique dans une perspective interculturelle.

1. Le mythe africain : fondements conceptuels et enjeux philosophiques

Cette première partie précise les notions de mythe, de philosophie et de rationalité, tout en examinant les principales théories contemporaines du mythe et les débats relatifs à son statut cogni-

tif. Elle montre que l'étude des mythes africains demeure inséparable des controverses sur la philosophie africaine et sur les critères de la rationalité.

1.1. Le mythe : définitions, fonctions et approches théoriques

Le mythe constitue une catégorie essentielle pour comprendre la manière dont les sociétés humaines interprètent le monde et donnent sens à leur existence. Longtemps associé à l'erreur, à l'imaginaire ou à une connaissance primitive, il est aujourd'hui réévalué par la philosophie et l'anthropologie. La question n'est donc plus seulement de savoir si le mythe est vrai ou faux selon les critères scientifiques, mais de comprendre sa fonction intellectuelle, symbolique et existentielle. Dans une conception héritée des Lumières et du positivisme, le mythe a souvent été opposé à la raison comme une étape ancienne du développement de l'esprit humain. Pourtant, l'histoire de la philosophie précise que cette séparation n'a jamais été absolue. Chez Platon (2002), le mythe constitue une modalité de réflexion lorsque le concept ne suffit plus à exprimer certaines réalités. E. Cassirer (1972, p. 13-14) affirme que le mythe est « une forme symbolique par laquelle l'esprit humain organise son rapport au monde ». Le mythe n'est donc pas une absence de pensée, mais une manière particulière de structurer l'expérience. La conscience humaine accède au réel par des médiations symboliques telles que le langage, l'art, la religion et le mythe. Cette conception lui reconnaît une dimension cognitive. Le mythe produit une intelligibilité du réel à travers des images, des récits et des symboles. Il aborde des questions fondamentales : l'origine de l'univers, la place de l'homme dans le cosmos, les relations entre vivants et morts, le sens de la souffrance et les fondements de l'ordre social. M. Eliade (1988, p. 15) observe que le mythe n'est pas un simple récit imaginaire, car il rapporte « une histoire sacrée ». Il relie ainsi le temps des origines au présent et remplit des fonctions cosmologique, religieuse et sociale.

Dans les traditions africaines, les récits mythiques transmettent des conceptions relatives à l'origine du monde, à la structure de l'univers, à la nature de l'être humain et aux relations entre les différentes dimensions du réel. Ils participent à la conservation d'une mémoire collective et à la transmission des valeurs. Claude Lévi-Strauss contribue à la réhabilitation de la pensée mythique

parce qu'elle possède une logique propre. C. Lévi-Strauss (1962, p. 30) affirme que « la pensée sauvage est logique, dans le sens même où la nôtre l'est ». Le mythe organise des relations, construit des oppositions et cherche à résoudre symboliquement les contradictions de l'expérience humaine. Il permet de penser la rationalité autrement que selon le seul modèle scientifique occidental. La rationalité mythique n'est donc pas nécessairement inférieure à la rationalité scientifique : elle est une rationalité symbolique dont les procédures et les finalités diffèrent. P. Ricœur (1960, p. 324) propose, avec son herméneutique du symbole, une manière de saisir cette profondeur. Sa formule « le symbole donne à penser » signifie que les expressions symboliques contiennent une richesse de sens qui se révèle par l'interprétation. Le mythe ne livre pas immédiatement une vérité ; il appelle un travail de compréhension. Cette approche évite deux excès : considérer les mythes africains comme des croyances irrationnelles ou les transformer artificiellement en philosophies systématiques. L'enjeu est plutôt de reconnaître leur capacité propre à produire du sens et à interroger l'existence. Le mythe apparaît comme une forme de pensée qui peut précéder la philosophie institutionnelle sans lui être étrangère.

1.2. Le mythe dans la tradition philosophique : de Platon aux théories contemporaines

L'histoire de la philosophie occidentale révèle que le rapport entre mythe et raison est plus complexe qu'une opposition entre irrationalité et rationalité. La naissance de la philosophie grecque est souvent présentée comme un passage du *mythos* au *logos*, mais il s'agit davantage d'une transformation du mythe que de sa disparition. Les présocratiques cherchent une explication rationnelle du cosmos à partir de principes naturels, tout en conservant parfois une dimension symbolique. Chez Platon (1966), le rapport entre mythe et philosophie devient particulièrement significatif. Dans ses *Dialogues*, les mythes de la caverne, d'Er, du char ailé et de l'Atlantide attestent que le récit symbolique peut exprimer des vérités difficiles à atteindre par le raisonnement discursif. Dans *La République*, le mythe de la caverne réfléchit sur les conditions de la connaissance et sur le cheminement de l'âme vers la vérité. Le récit n'est pas un simple ornement pédagogique, il fait apparaître une question philosophique. Platon soutient que le mythe peut de-

venir philosophique lorsqu'il est orienté vers la recherche de la vérité et soumis à l'interrogation. Aristote (1991, p. 15.) quant à lui, demeure plus critique envers le discours mythique, mais reconnaît son lien avec l'étonnement philosophique. Aristote (1991, p. 15) affirme que « c'est en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques ». Le *thaumazein* constitue donc un point de départ commun : mythe et philosophie naissent d'une interrogation devant le monde, même si leurs modes de réponse diffèrent. Le mythe privilégie le récit symbolique, tandis que la philosophie développe l'argumentation conceptuelle.

Par ailleurs, la modernité a toutefois renforcé la séparation entre raison et mythe. Avec les sciences modernes, la démonstration, l'expérimentation et la mesure sont devenues des modèles privilégiés de connaissance, tandis que le mythe a souvent été réduit à une croyance subjective. Les travaux de Cassirer (1972) ont renouvelé cette perspective en établissant que mythe, langage, art et science constituent différentes formes symboliques par lesquelles l'esprit structure son rapport au réel. Le mythe possède une cohérence interne et donne une signification aux phénomènes naturels, aux institutions et aux valeurs. Paul Ricœur (1969) approfondit cette réhabilitation par l'herméneutique. Selon lui, les symboles ne remplacent pas les concepts ; ils les précèdent et les accompagnent. Ils permettent d'approcher des expériences comme la faute, la finitude, le mal ou la souffrance, que le langage abstrait ne suffit pas toujours à exprimer. Hans-Georg Gadamer (1996) souligne, pour sa part, que toute compréhension est située dans une tradition historique. Les récits transmis par les cultures continuent d'interpeller l'interprète présent. Les mythes africains peuvent ainsi être compris comme des expressions vivantes d'une certaine compréhension du monde, susceptibles d'être interprétées et mises en dialogue avec d'autres traditions. Ainsi, l'histoire de la philosophie élucide finalement que le mythe n'est pas l'absence de pensée, mais une autre modalité de pensée. La philosophie peut commencer lorsque le mythe devient objet d'interrogation critique, sans cesser pour autant de dialoguer avec lui. Cette conclusion rend légitime l'examen de la portée philosophique des mythes africains.

1.3. Les mythes africains et le débat sur l'ethnophilosophie

La question du caractère philosophique des mythes africains s'inscrit dans le débat sur l'ethnophilosophie et, plus largement, sur les critères permettant d'identifier une pensée philosophique dans un contexte culturel différent de celui de l'Occident. L'une des premières tentatives majeures de valorisation de la pensée africaine est associée à Placide Tempels (1949). Il soutient que les peuples bantous possèdent une conception cohérente de l'être, fondée sur la notion de force vitale. P. Tempels (1949, p. 15) affirme que « la philosophie bantoue est l'ontologie des Bantous ». Cette thèse a contribué à contester l'idée d'une absence de pensée métaphysique en Afrique et à reconnaître une dimension intellectuelle aux traditions sociales et religieuses. Cependant, cette approche a été critiquée parce qu'elle tend à attribuer une philosophie à un peuple entier, sans distinguer suffisamment la vision collective du monde de l'activité philosophique individuelle, critique et argumentée. Paulin Hountondji (1977) formule cette objection en contestant l'ethnophilosophie. P. Hountondji (1977, p. 33) atteste qu'« une philosophie n'est pas une vision du monde collective, mais un ensemble de discours explicites, théoriquement élaborés par des individus qui assument la responsabilité de leurs énoncés ». Cette distinction est décisive : un mythe transmis par une communauté ne devient pas automatiquement une philosophie. Sa portée philosophique apparaît lorsqu'il est interprété, analysé et soumis à une réflexion critique. Marcien Towa (1971) développe une critique comparable en refusant de réduire la pensée africaine à la conservation de traditions figées. M. Towa (1971, p. 30) écrit à ce propos que « la philosophie est essentiellement une activité critique et libre ». Cette exigence n'annule cependant pas la valeur philosophique des mythes. Elle signifie que cette valeur ne réside pas simplement dans leur existence sociale, mais dans les problèmes fondamentaux qu'ils permettent de penser. Fabien Eboussi Boulaga (1977) insiste également sur la nécessité d'éviter une représentation figée de l'Afrique. La pensée africaine doit pouvoir exercer un retour réflexif sur ses propres traditions. Les mythes peuvent alors devenir des objets philosophiques, non parce qu'ils constitueraient des philosophies toutes faites, mais parce qu'ils nourrissent une interrogation critique sur l'homme, le monde et l'histoire.

Une troisième voie se dessine ainsi entre deux positions extrêmes : nier toute valeur philosophique aux mythes parce qu'ils

ne correspondent pas au discours occidental classique, ou identifier toute tradition mythique à une philosophie achevée. Cette voie est celle d'une herméneutique philosophique des mythes. Alexis Kagame (1956) en étudiant la pensée rwandaise, spécifiquement la structure logique de la langue et les catégories de l'être, indique que les langues africaines peuvent exprimer des conceptions philosophiques originales. Son travail ouvre la possibilité d'étudier les mythes comme des expressions symboliques de catégories fondamentales de pensée. Le débat sur l'ethnophilosophie invite donc moins à abandonner l'étude philosophique des mythes qu'à renouveler sa méthode. Il ne s'agit pas d'y chercher des philosophies déjà constituées, mais d'y identifier des problèmes, des structures de pensée et des conceptions du réel susceptibles d'une interprétation critique. Le mythe africain se révèle comme un espace intermédiaire entre tradition et philosophie : ni simple récit irrationnel, ni système philosophique académique, il constitue une forme symbolique de pensée qui devient objet de philosophie grâce au travail conceptuel et herméneutique. Cette perspective permet surtout de préciser le rapport entre héritage culturel et activité philosophique. Les récits mythiques africains sont produits, conservés et transmis dans des communautés, mais leur signification ne se limite pas aux circonstances de leur transmission. Ils peuvent devenir des matériaux de réflexion lorsque le chercheur interroge les catégories qu'ils mobilisent, les distinctions qu'ils établissent et les réponses qu'ils proposent aux problèmes humains. Une telle démarche reconnaît la spécificité du langage mythique sans lui imposer les normes d'un discours conceptuel à sa forme.

Tout compte fait, la distinction entre mythe et philosophie doit être maintenue tout en évitant de les isoler complètement. Le mythe raconte, symbolise et met en scène ; la philosophie questionne, conceptualise et argumente. Toutefois, ces fonctions peuvent entrer en dialogue. Un récit sur la création peut conduire à une interrogation métaphysique sur l'origine ; un récit portant sur la communauté peut susciter une réflexion politique ou éthique ; une histoire mettant en relation les vivants et les forces invisibles peut ouvrir une interrogation ontologique sur les différents niveaux du réel. Le travail philosophique consiste alors à faire émerger ces questions sans prétendre que le récit les formule sous une forme systématique. Cette orientation est importante pour une philosophie interculturelle. Elle permet de reconnaître la pluralité des

modes de pensée tout en maintenant l'exigence critique qui définit la démarche philosophique. Il ne s'agit ni de mesurer les traditions africaines à un modèle unique de rationalité, ni de leur accorder une valeur philosophique par simple affirmation identitaire. Il faut plutôt construire un espace de dialogue où les mythes puissent être interprétés, confrontés et discutés. C'est à cette condition que leur richesse conceptuelle potentielle peut être étudiée avec rigueur, sans idéalisation ni dévalorisation. La deuxième partie pourra ainsi approfondir les formes d'intelligibilité du réel que ces traditions mettent en œuvre.

2. Les mythes africains comme formes d'intelligibilité du réel

Cette partie montre que les mythes africains ne se réduisent pas à des récits sacrés ou à des traditions orales. Ils proposent une compréhension cohérente de l'origine du monde, de la personne, de la communauté, de la nature et du sacré. Leur fonction explicative révèle une rationalité symbolique qui mérite une analyse philosophique.

2.1. Les mythes de création et les conceptions africaines de l'être

Les mythes de création occupent une place centrale dans les traditions africaines, car ils permettent d'interroger l'origine du monde, la structure de l'univers et la place de l'être humain dans l'ordre cosmique. Ils ne sont pas de simples récits destinés à combler l'ignorance des origines. Ils expriment une compréhension globale du réel et proposent une manière de penser l'être, les relations entre les existants et les principes qui organisent l'équilibre du monde. L'étude philosophique de ces récits exige donc de dépasser une lecture littérale qui les réduirait à des explications anciennes des phénomènes naturels. Leur fonction n'est pas de fournir une cosmologie scientifique moderne, mais de répondre à des interrogations ontologiques ou métaphysiques : Quelle est la nature du monde ? Quelle place l'homme occupe-t-il dans l'univers? Les mythes africains de création peuvent ainsi être considérés comme des expressions symboliques d'une pensée de l'être. Dans de nombreuses traditions africaines, l'origine du monde n'est pas conçue

comme la production mécanique d'une réalité extérieure au principe créateur. La création apparaît plutôt comme l'établissement progressif d'un ordre relationnel. Le monde forme une totalité dans laquelle chaque élément — humain, animal, végétal, spirituel — possède une fonction. L'être n'est pas pensé comme une réalité isolée, mais comme une force en relation avec d'autres forces. Cette conception émerge chez Placide Tempels (1949) dans son analyse de la pensée bantoue. Selon lui, l'être repose sur la notion de force vitale. Il n'est pas une substance immobile, mais une puissance dynamique qui se manifeste dans ses relations avec les autres existants. P. Tempels (1949, p. 35) précise que « dans la conception bantoue, l'être est force, et la force est être ». Malgré les critiques adressées à l'ethnophilosophie, cette formule révèle une intuition ontologique importante : l'existence ne se définit pas seulement par la présence, mais aussi par la capacité d'agir, d'influencer et d'entrer en relation. L'être est ainsi pensé dynamiquement. Cette conception contraste avec certaines métaphysiques occidentales qui ont privilégié la substance comme catégorie fondamentale de l'être. Sans opposer artificiellement les deux perspectives, on peut constater que les mythes africains insistent davantage sur la relation et l'interdépendance. L'existant n'est jamais totalement séparé de son environnement cosmique et social. Alexis Kagame dans son étude de la philosophie bantu-rwandaise, cherche également à mettre en évidence les catégories ontologiques présentes dans les langues africaines. La langue n'est pas seulement un instrument de communication : elle exprime une manière de structurer l'expérience du réel. A. Kagame (1956, p. 20) écrit que « la langue est le véhicule de la pensée philosophique d'un peuple ». Cette orientation éclaire la fonction des mythes africains. Ils ne sont pas uniquement des récits transmis oralement ; ils constituent aussi des formes de conceptualisation symbolique, conservant une mémoire collective et exprimant des catégories fondamentales par lesquelles une communauté comprend son existence.

Les mythes de création africains, tels que les récits dogon de M. Griaule (1948), les épopées mvett de Tsira Ndong Ndoutoume (1993), développent également une conception particulière du rapport entre Dieu, le monde et l'homme. Dans de nombreuses traditions, l'être suprême est présenté comme l'origine de toute existence, sans être nécessairement conçu comme un artisan séparé de sa création. La relation entre le divin et le cosmos est souvent

pensée à travers une continuité de forces et d'énergies. Jonh Mbiti insiste sur cette dimension relationnelle de la pensée religieuse africaine. L'univers traditionnel forme un ensemble où le religieux, le social et le cosmique ne sont pas séparés. J. Mbiti (1972, p. 30) affirme que « dans la pensée africaine, le religieux imprègne tous les domaines de la vie ». Les mythes de création ne racontent donc pas uniquement le commencement du monde : ils fondent aussi des conceptions morales et sociales. En expliquant comment le monde a été établi, ils indiquent comment les hommes doivent y vivre. Le mythe africain de création possède ainsi une dimension normative. Il ne répond pas seulement à la question de l'origine (d'où venons-nous ?), mais également à celle de la responsabilité (comment devons-nous habiter le monde ?). La cosmologie devient ainsi une éthique.

Dans de nombreux récits, le désordre du monde est associé à une rupture de l'équilibre entre les forces. L'homme n'est pas maître et possesseur absolu de la nature comme dans la philosophie occidentale, en particulier chez Descartes ; il participe à un ordre plus vaste dont il doit respecter les principes. Cette conception peut dialoguer avec les réflexions contemporaines sur l'écologie et la responsabilité envers le vivant. Mircea Eliade dans son étude du mythe religieux, souligne que les récits d'origine permettent aux sociétés de retrouver symboliquement le temps fondateur où l'ordre du monde a été établi. M. Eliade (1988, p. 19) indique que « connaître les mythes, c'est apprendre le secret de l'origine des choses ». Les mythes africains transmettent une mémoire cosmique qui donne sens au présent et établit un lien entre l'origine du monde et l'organisation de la vie humaine. Ils ne proposent pas une ontologie formulée en concepts abstraits, mais une ontologie symbolique exprimée par des récits, des images et des figures fondatrices. Leur philosophie est implicite et demande un travail d'interprétation. Il faut néanmoins maintenir une distinction : reconnaître une dimension philosophique aux mythes ne signifie pas les considérer comme des systèmes philosophiques complets. Le travail philosophique commence lorsque ces récits deviennent objets de questionnement critique. Le philosophe ne répète pas le mythe ; il en examine les significations et les présupposés. Les mythes africains de création apportent donc une première réponse à notre problématique. Ils ne sont pas philosophiques parce qu'ils

remplacent le discours conceptuel, mais parce qu'ils portent des interrogations fondamentales de l'existence humaine.

2.2. Le mythe comme discours sur la personne, la communauté et le sacré

Une autre dimension essentielle des mythes africains réside dans leur capacité à proposer une compréhension globale de la condition humaine. Ils réfléchissent également à ce que signifie être une personne, appartenir à une communauté et entretenir une relation avec le sacré. Le mythe africain constitue un discours anthropologique et ontologique sur la place de l'homme dans le réel. Dans de nombreux récits, la personne est inscrite dans un réseau d'appartenances qui la relie aux autres humains, aux ancêtres, à la nature et aux forces invisibles. Cette conception relationnelle constitue un trait important de plusieurs philosophies africaines contemporaines. Elle s'enracine en particulier dans la pensée de J. Mbiti (1972, p. 108) pour qui l'individu ne peut être séparé de la communauté qui lui donne son identité et son existence sociale. Sa célèbre formule : « Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, donc je suis » exprime une conception dans laquelle l'existence personnelle est inséparable de l'appartenance collective. Cela ne signifie pas que l'individu se dilue dans le groupe, mais que la personne se réalise à travers l'altérité. Cette idée est celle que défend Ramose Mogobe (1999) dans son « ubuntu » : l'identité se construit par la participation à une histoire, une communauté et une mémoire partagées.

Les mythes expriment cette conception à travers les récits consacrés aux premiers ancêtres, aux héros fondateurs ou aux figures civilisatrices. Ces récits expliquent souvent la constitution d'une communauté et les valeurs qui doivent orienter son existence. Le mythe devient une mémoire philosophique de la communauté. La place des ancêtres renforce cette conception. Dans plusieurs traditions africaines, ils représentent une présence active dans l'organisation sociale et spirituelle. Ils assurent la continuité entre les générations et rappellent que l'existence humaine dépasse les limites de la vie individuelle. Placide Tempels (1949) souligne que, dans la pensée bantoue, les relations entre les êtres constituent la structure même de la réalité. La force vitale circule entre Dieu, les ancêtres, les vivants et les autres formes de vie.

L'être humain participe à une totalité dynamique. Le mythe contient une véritable réflexion sur la communauté. Celle-ci n'est pas seulement un regroupement d'individus ; elle constitue une dimension ontologique de l'existence. Être humain signifie être relié. Cette idée peut être rapprochée des analyses de Paul Ricœur sur l'identité narrative. Pour Ricœur, l'identité personnelle se construit aussi à travers les récits par lesquels l'individu et la communauté donnent sens à leur histoire. P. Ricœur (1990, p. 167) souligne que « l'identité narrative constitue la médiation entre la permanence et le changement ». Les mythes africains sont précisément des récits par lesquels une communauté interprète son origine et construit son identité. Le mythe participe à la constitution du présent. La réflexion mythique africaine concerne également le rapport au sacré. Dans beaucoup de traditions, le sacré n'est pas radicalement séparé du monde profane. Le divin, les forces spirituelles, la nature et la vie humaine appartiennent à un même ordre de réalité. Le monde visible est traversé par des significations qui dépassent sa dimension matérielle. Les animaux, arbres, cours d'eau ou montagnes peuvent ainsi devenir des lieux de manifestation symbolique du sacré. M. Eliade (1965, p. 18) a montré que « le sacré se manifeste toujours comme une réalité d'un ordre entièrement différent des réalités naturelles » et il constitue une manière particulière d'habiter le monde.

Cette perspective permet de comprendre pourquoi les mythes africains associent cosmologie, anthropologie et spiritualité. Le récit de création explique simultanément l'origine du monde, la place de l'homme et les règles organisant les relations entre les êtres. Le sacré possède une fonction philosophique : il interprète le sens de l'existence. Il répond à des questions que la science ne pose pas nécessairement : pourquoi le monde a-t-il une valeur ? Pourquoi l'homme doit-il respecter certaines obligations ? Quelle est la signification de la mort et de la transmission entre les générations ? Le mythe ne cherche pas seulement à expliquer le réel ; il oriente aussi l'action humaine en établissant des modèles de comportement et en rappelant les conditions de l'équilibre cosmique et social. Il propose une conception de l'homme fondée sur la relation plutôt que sur l'isolement, sur la participation plutôt que sur la séparation, et sur la continuité plutôt que sur la rupture. Cette analyse ne doit toutefois pas conduire à idéaliser les traditions my-

thiques. Comme toute production humaine, le mythe doit être soumis à l'examen critique de la philosophie. Certaines représentations peuvent être discutées, transformées ou dépassées. Reconnaître sa valeur philosophique signifie reconnaître sa capacité à susciter la pensée, et non le considérer comme une vérité définitive. En somme, les mythes africains développent une anthropologie philosophique originale. Ils pensent l'homme comme un être relationnel, inscrit dans une communauté historique et cosmique.

2.3. Rationalité symbolique et intelligibilité du monde dans les traditions africaines

L'étude des mythes africains conduit nécessairement à interroger le type de rationalité qui les structure. S'ils ne relèvent pas d'une imagination arbitraire, il faut comprendre selon quelles modalités ils produisent du sens. La difficulté consiste à ne pas mesurer la rationalité mythique à partir du seul modèle scientifique moderne. Une telle réduction conduirait à déclarer irrationnelles les formes de pensée qui ne procèdent ni par démonstration logique ni par expérimentation. Or, la rationalité humaine peut prendre des formes symboliques, narratives et herméneutiques. Les mythes africains appartiennent à cet ordre : ils proposent une intelligibilité fondée sur la relation, la correspondance et la signification. E. Cassirer (1972, p. 45) a indiqué que « le mythe n'est pas une simple réunion d'idées isolées ; il est une forme de pensée possédant sa propre cohérence ». L'homme n'accède jamais au monde de manière immédiate ; il l'interprète à travers des systèmes symboliques. Le mythe n'est donc pas une absence de rationalité, mais une manière particulière d'organiser l'expérience. Les récits mythiques africains possèdent ainsi une logique interne. Les ancêtres, animaux, forces naturelles, divinités et héros fondateurs ne sont pas juxtaposés au hasard : ils forment un système de relations exprimant une compréhension de l'ordre du monde. La pensée mythique fonctionne par mise en relation. Elle cherche moins à isoler les objets qu'à comprendre les rapports qui unissent les êtres.

Cette orientation relationnelle se révèle dans de nombreuses cosmologies africaines où l'existence est conçue comme un équilibre entre différentes forces. Cette conception rejoint l'analyse de Placide Tempels sur la pensée bantoue. La réalité est structurée par des forces entretenant des rapports d'influence réciproque. L'être humain participe à ce réseau dynamique. La notion de « force

vitale », malgré les critiques de l'ethnophilosophie, permet de saisir une idée fondamentale : l'existence est relationnelle. Cette rationalité se manifeste également dans la place des symboles. Un animal, un arbre, un fleuve ou un événement naturel peuvent posséder une signification dépassant leur réalité immédiate et devenir des médiateurs entre différentes dimensions de l'existence. Il ne s'agit pas nécessairement de confondre réalité matérielle et réalité spirituelle, mais de comprendre autrement leur relation. Le symbole exprime une profondeur du réel qui ne se réduit pas à l'apparence visible. Paul Ricœur (1969) s'appuie précisément sur cette fonction du symbole. Le symbole ne transmet pas un message explicite comme un concept scientifique ; il ouvre un espace d'interprétation. Il possède une « double intentionnalité » : il renvoie à une réalité immédiate tout en indiquant une signification plus profonde. Cette conception permet d'aborder les mythes africains avec une exigence philosophique : il ne s'agit pas de prendre chaque récit au sens littéral, mais d'en rechercher la portée symbolique et existentielle. Un mythe d'origine racontant la séparation entre le ciel et la terre peut ainsi être interprété comme une réflexion sur la condition humaine, la distance entre le divin et l'humain, la nécessité d'un ordre cosmique ou la recherche d'une harmonie perdue. De même, les récits mettant en scène des ancêtres fondateurs peuvent être compris comme une méditation sur la mémoire, la transmission et l'identité collective. Le chercheur ne cherche pas seulement à restituer le contenu du mythe ; il cherche à comprendre ce que celui-ci dit de l'homme et du monde. Le mythe devient un texte à interpréter, à déchiffrer. C'est une symphonie du monde. Hans-Georg Gadamer (1996) a établi que « comprendre, c'est toujours appliquer ». Toute interprétation implique une rencontre entre un héritage culturel et une conscience présente. Comprendre un récit ancien, c'est entrer en dialogue avec lui. L'étude philosophique des mythes africains doit interroger leur capacité à éclairer des questions contemporaines. La rationalité mythique peut ainsi dialoguer avec les préoccupations actuelles. La conception relationnelle de l'être humain peut nourrir les réflexions sur l'éthique du « care » et la responsabilité collective ; la continuité entre l'homme et la nature peut contribuer aux philosophies environnementales ; la place des ancêtres et de la mémoire peut enrichir les débats sur l'identité et la transmission.

Cependant, cette fécondité ne dispense pas de l'exigence critique. Comme l'ont rappelé Hountondji et Towa, philosopher consiste à prendre une distance réflexive à l'égard du mythe. Une troisième voie consiste à les reconnaître comme des matrices de pensée philosophique. Ils contiennent des questions, des catégories et des orientations interprétatives qui peuvent être développées conceptuellement. Leur langage est symbolique, mais les problèmes qu'ils abordent sont universels et engagent la condition humaine. En clair, la rationalité des mythes africains n'est pas une rationalité inférieure ; elle est une rationalité différente. Elle ne procède pas principalement par abstraction et démonstration, mais par récit, symbole et relation. Cette forme d'intelligibilité explique pourquoi les mythes africains peuvent devenir des objets légitimes de la réflexion philosophique.

3. Du mythe à la philosophie : conditions d'une lecture philosophique des mythes africains

La question de savoir si les mythes africains sont philosophiques ne peut être résolue en les identifiant immédiatement à une philosophie, ni en les excluant du domaine de la pensée rationnelle. La première position confondrait culture et philosophie ; la seconde réduirait la philosophie à un modèle historique unique. Il faut donc chercher les conditions dans lesquelles un mythe peut devenir objet philosophique. Le passage du mythe à la philosophie ne signifie pas que le récit se transforme mécaniquement en concept. Il suppose un travail d'interprétation capable de dégager les questions qu'il porte : Qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce qu'une personne ? Quel rapport l'homme entretient-il avec le monde et avec les autres ? Quelle signification donner à l'existence ? Les mythes africains peuvent ainsi être compris comme des lieux de questionnement. Ils ne constituent pas des philosophies systématiques, mais offrent des ressources à partir desquelles une réflexion philosophique peut se construire.

3.1. De l'ethnophilosophie à l'herméneutique critique du mythe

Le débat sur la philosophie africaine a longtemps opposé l'ethnophilosophie à une approche critique. L'ethnophilosophie a eu le mérite de montrer que les traditions africaines contenaient des

conceptions élaborées de l'être, de la personne et du cosmos. Elle a ainsi contribué à combattre les préjugés qui refusaient aux sociétés africaines toute capacité philosophique. Sa faiblesse se montre lorsqu'elle identifie trop rapidement une vision collective du monde à une philosophie. Une tradition orale, un mythe ou une croyance ne constituent pas automatiquement une philosophie. Celle-ci suppose problématisation, argumentation et examen critique. P. Hountondji (1977, p. 65) a formulé que « la philosophie n'est pas une vision du monde, mais une pratique théorique et critique ». Pour lui, la philosophie africaine doit être recherchée dans les œuvres de penseurs capables de développer une réflexion personnelle. Cette distinction est importante : les mythes ne sont pas des philosophies achevées, mais des matériaux pouvant nourrir la réflexion philosophique. Marcien Towa (1971) insiste également sur le caractère critique de la philosophie. Philosopher suppose de questionner les évidences et de prendre une distance réflexive à l'égard des traditions héritées. Cette critique ne retire pourtant pas toute valeur aux mythes. Elle invite plutôt à considérer que leur portée philosophique dépend du travail d'interprétation. C'est ici que l'herméneutique devient décisive. Elle ne cherche pas dans le mythe un traité philosophique caché, mais un langage symbolique dont les significations doivent être déployées. P. Ricœur (1960, p. 324) affirme que « le symbole donne à penser ». Il faut comprendre par cette formule que le symbole ne livre pas une réponse définitive ; il ouvre un espace de réflexion. Le mythe peut être compris de la même manière : il ne fournit pas directement des concepts, mais il provoque la pensée. Cette approche évite deux excès : réduire le mythe à une croyance irrationnelle ou lui attribuer une philosophie complète. Elle le considère comme une réserve de significations philosophiques. Cette prudence rejoint les analyses de Valentin-Yves Mudimbe (2021) qui montrent l'importance d'interroger les catégories utilisées pour produire les savoirs sur l'Afrique. Étudier les mythes exige donc de respecter leur contexte tout en les soumettant à une lecture critique. Le passage de l'ethnophilosophie à l'herméneutique critique représente ainsi un changement méthodologique. Il ne s'agit plus de découvrir une philosophie toute faite dans les mythes, mais de comprendre comment ils peuvent devenir des sources de questionnement.

3.2. Les mythes africains comme expressions d'une philosophie implicite : ontologie, anthropologie et éthique

Les mythes africains ne sont pas des systèmes philosophiques au sens classique, mais ils proposent des réponses symboliques à des questions portant sur l'être, l'homme et l'action. Parler de philosophie implicite signifie qu'ils contiennent des significations que l'interprétation peut expliciter. Le mythe devient un langage premier de la pensée, dont la philosophie peut reprendre les interrogations. Dans de nombreuses traditions africaines, l'être n'est pas pensé comme une réalité isolée, mais comme une force en relation avec d'autres forces. L'existence est dynamique et se définit par l'interdépendance. Placide Tempels (1949, p. 35) affirme que « l'être est force, et toute force est nécessairement une force en relation avec d'autres forces ». Même si cette interprétation a été discutée, elle met en évidence l'importance des relations entre le divin, les ancêtres, les humains et le cosmos. L'homme n'est pas ipséité mais altérité. Les mythes proposent aussi une réflexion sur la personne. Dans plusieurs traditions, celle-ci ne se définit pas seulement par son existence biologique, mais par son inscription dans une communauté, une histoire et un réseau de relations. L'humanité surgit comme une réalité naturelle, sociale et éthique. J. Mbiti (1972, p. 108) a exprimé cette conception à travers la formule : « Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, donc je suis ». L'individu n'est pas supprimé ; il est compris à partir des relations qui rendent son existence possible.

Les mythes ne disent pas seulement comment le monde a commencé ; ils indiquent aussi comment y vivre. Dans de nombreuses traditions, le désordre moral correspond à une rupture d'équilibre. Les actions individuelles ont des effets sur la communauté et sur l'ensemble du monde. Il en résulte une éthique de la responsabilité relationnelle. L'homme répond de ses actes envers les autres, les générations futures et le vivant. Cette idée peut entrer en dialogue avec les réflexions écologiques contemporaines. Sans assimiler les traditions africaines aux théories modernes, on peut relever une proximité avec Hans Jonas (1990) qui insiste sur la responsabilité envers les conséquences futures de l'action humaine. Les mythes expriment une conception où liberté et responsabilité demeurent liées.

3.3. Les mythes africains comme ressources pour une philosophie interculturelle

La question des mythes africains conduit à interroger la définition de la philosophie. Si celle-ci n'existe que sous une forme conceptuelle, systématique et écrite, les mythes ne peuvent être philosophiques au sens strict. Mais cette définition risque de réduire la philosophie à une seule histoire et d'ignorer la diversité des formes de pensée. La philosophie interculturelle permet d'envisager autrement cette difficulté. Elle reconnaît que la rationalité peut s'exprimer à travers des langages et des traditions différents, sans renoncer à l'exigence critique. Les mythes africains ne doivent donc être ni folklorisés ni sacralisés. Ils peuvent être abordés comme des productions intellectuelles capables de nourrir des questions universelles. Deux positions extrêmes doivent être évitées. La première enferme les mythes dans leur contexte culturel et leur refuse toute portée universelle. La seconde affirme qu'ils contiennent déjà une philosophie complète qu'il suffirait de restituer. Une approche interculturelle propose une voie médiane : les traditions africaines peuvent participer au questionnement commun de l'humanité sans être transformées en systèmes philosophiques achevés. K. Wiredu (1996, p. 20) précise que « la philosophie africaine doit être critique tout en étant enracinée dans son contexte culturel ». Cette articulation entre héritage et critique permet de distinguer ce qui peut être philosophiquement fécond de ce qui relève de circonstances particulières. Les mythes deviennent des points de départ plutôt que des réponses définitives. La pensée mythique africaine peut aussi enrichir certaines catégories classiques. La conception relationnelle de l'être invite à penser l'existence à partir de la relation plutôt que de la seule substance. Le « Je pense, donc je suis » d’un René Descartes, par exemple, est exclu systématiquement de la conception de la personne en milieu bantu. Cette perspective met l'accent sur la participation, l'appartenance et l'interdépendance.

Gadamer (1996) remarque que toute pensée s'inscrit dans une histoire et interprète un héritage de significations. Comprendre une tradition ne consiste pas à la répéter, mais à dialoguer avec elle. La philosophie interculturelle suppose ainsi une double fidélité : aux significations propres des traditions et à l'exigence universelle de la raison critique. Les mythes africains ne sont pas des philosophies systématiques comparables aux grandes constructions théoriques

de l'histoire de la philosophie. Ils n'organisent pas leurs intuitions sous la forme d'un traité conceptuel. Pourtant, leur portée philosophique est réelle. Ils interrogent l'existence, proposent des conceptions de l'être humain et du monde, expriment des orientations éthiques et ouvrent des questions philosophiques. Leur caractère philosophique ne réside pas dans leur forme narrative, mais dans leur capacité à susciter une réflexion critique. Le mythe devient philosophique lorsqu'il est interprété comme une parole porteuse de sens sur les grandes questions humaines.

La reconnaissance d'une portée philosophique des mythes africains conduit finalement à poser la question de la méthode. Comment passer de la narration symbolique à la réflexion philosophique sans dénaturer le récit ? La réponse peut être formulée à partir de la conception pluraliste de Mikel Burley : la philosophie doit plutôt chercher à comprendre les significations propres aux formes de vie considérées. M. Burley (2020, p. 313) écrit ainsi que l'approche pluraliste radicale vise à laisser « the hubbub of voices and their diverse relations to each other » être eux-mêmes. Appliqué aux mythes africains, ce principe implique que l'interprétation philosophique doit commencer par une compréhension interne du récit. Il convient d'abord de restituer son vocabulaire symbolique, ses personnages, sa structure narrative, son rapport au rite et les significations qu'il revêt pour la communauté qui le transmet. Ce n'est qu'ensuite que le philosophe peut procéder à une reconstruction personnelle. Cette méthode permet de comprendre pourquoi le mythe ne doit pas être opposé trop rapidement au *logos*. En définitive, les mythes africains constituent des ressources philosophiques : ils ne remplacent pas la philosophie conceptuelle, mais peuvent en élargir l'horizon. Ils invitent à reconnaître plusieurs formes d'expression de la pensée, tout en maintenant l'exigence de critique et d'argumentation. Leur intérêt philosophique réside précisément dans cette tension féconde entre tradition, symbole et raison.

Conclusion

L'analyse conduite dans cette étude permet de répondre à la question de savoir si les mythes africains sont philosophiques en dépassant l'alternative trop simple qui consisterait soit à leur attribuer immédiatement le statut de philosophie, soit à les réduire à de simples récits religieux ou imaginaires. L'examen des

fondements conceptuels du mythe a d'abord montré que celui-ci constitue une forme symbolique de représentation et d'interprétation du réel. De Platon aux théories contemporaines du mythe, celui-ci se constitue en mode singulier de production du sens, susceptible de mettre en récit des interrogations relatives à l'origine, à l'être, au destin, au sacré et à la condition humaine. L'étude du débat sur l'ethnophilosophie a toutefois permis de préciser qu'une conception collective du monde ne saurait être identifiée sans précaution à une philosophie au sens critique et argumentatif du terme. Les analyses de Tempels, Kagame et Mbiti, confrontées aux critiques de Hountondji, Towa, Wiredu et Eboussi Boulaga, soulignent ainsi la nécessité de distinguer le contenu philosophiquement problématique du mythe et la pratique philosophique proprement dite. L'analyse des mythes africains comme formes d'intelligibilité du réel a ensuite établi qu'ils ne sont pas dépourvus de portée rationnelle. Les récits de création, les représentations de la personne, de la communauté, du sacré et des rapports entre les vivants, les ancêtres et le monde invisible expriment des conceptions cohérentes de l'existence. Leur rationalité n'est cependant pas celle du discours démonstratif ; elle procède principalement par symboles, images, récits et médiations culturelles. Ainsi, les mythes africains ne sont pas, en eux-mêmes et nécessairement, des philosophies constituées ; ils constituent néanmoins des lieux privilégiés où se déposent, se transmettent et peuvent se reconstruire des significations philosophiques. La réponse à la problématique est donc nuancée : les mythes africains ne sont philosophiques qu'à condition de les soumettre à une interprétation critique capable d'en dégager les problèmes, concepts et présupposés. Une telle approche présente une portée sociale importante, puisqu'elle contribue à revaloriser les héritages intellectuels africains sans les enfermer dans une conception essentialiste de l'identité culturelle. Elle favorise également un dialogue plus équilibré entre les différentes traditions de pensée et participe à la décolonisation des savoirs. Les perspectives ouvertes par cette recherche invitent enfin à approfondir l'étude comparative de mythes appartenant à différentes sociétés africaines, à confronter leurs conceptions de la personne, du vivant, du sacré et de la communauté, et à examiner leur fécondité pour les débats contemporains relatifs à l'écologie, à l'éthique, à la politique et à la philosophie de la religion.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1991. *Métaphysique*, Vrin, Paris
CASSIRER Ernst, 1972. *La Philosophie des formes symboliques. Tome II : La pensée mythique*, Éditions de Minuit, Paris
BURLEY Mikel, 2020. « Religious Pluralisms : From Homogenization to Radicality », *Sophia*, 59, 311-331.
BURLEY Mikel, 2020. « Narrative philosophy of religion : apologetic and pluraslitic orientations », *International Journal for philosophy of religion*, *88*, 5-21.
EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977. *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris
ELIADE Mircea, 1965. *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris
ÉLIADE Mircea, 1988. *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris
GADAMER Hans-Georg, 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris
GRIAULE Marcel, 1948. *Dieu d'eau : entretiens avec Ogotemmêli*, Éditions du Chêne, Paris
HOUNTONDJI Paulin, 1977. *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, François Maspero, Paris
JONAS Hans, 1990. *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris
KAGAME Alexis, 1956. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles
LEVI-STRAUSS Claude, 1962. *La Pensée sauvage*, Plon, Paris
MBITI John Samuel, 1972. *Religions et philosophie africaines*, Éditions Clé, Yaoundé
MUDIMBE Valentin-Yves, 2021. *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Présence Africaine, Paris
NDONG NDOUTOUME Tsira, 1993. *Le Mvett* : *l'homme, la mort et l'immortalité,* L'hamattan, Paris
PLATON, 2002. *La République*, Flammarion, Paris
RAMOSE Mogobe Bernard, 1999. *African Philosophy Through Ubuntu*, Mond Books, Harare
RICOEUR Paul, 1969. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris
RICOEUR Paul, 1990. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris
RICOEUR Paul, 1960. *Finitude et culpabilité II : La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris

TEMPELS Placide, 1949. *La Philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris
TOWA Marcien, 1971. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Editions Clé, Yaoundé
WIREDU Kwasi, 1996. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington