

# La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être

(EXTRAITS)

PAR

**Alexis KAGAME**

DU CLERGÉ INDIGÈNE DU RWANDA  
MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES COLONIALES  
CHERCHEUR ASSOCIÉ DE L'INSTITUT POUR LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
EN AFRIQUE CENTRALE (I. R. S. A. C.)  
MEMBRE CORRESPONDANT DE LA COMMISSION DE LINGUISTIQUE AFRICAINE

*Vidimus et approbavimus ad normam Statutorum Universitatis  
Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana  
die 24 mensis Octobris anni 1955*

R. P. Georgius DELANNOYE, S. J.  
R. P. Vedastus VAN BULCK, S. J.

*Imprimi potest*  
*Mechliniae, 16.11.1955.*  
Can. VAN DEN DRIES.

*Imprimatur*  
*Mechliniae, 17.11.1955*  
† L. J. SUENENS,  
*Vic. Gen.*

---

Mémoire présenté à la séance du 20 juin 1955.

---

# La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être

## INTRODUCTION

Le 15 juin dernier, à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, nous avons présenté une thèse pour l'obtention du grade de Docteur en Philosophie, portant sur « *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être* ». Nous espérons en publier, en temps opportun, le texte intégral.

C'est de cette thèse que nous présentons aujourd'hui un extrait. Grâce à ce spécimen, le lecteur se rendra compte du genre d'étude et de contribution qu'elle apporte aux sciences africaines de l'aire *bāntu*. Il pourra aussi juger de la méthode suivie en ces analyses en soi difficiles.

Toute la thèse a été rédigée sous forme de dialogue, entre KAMA et GAMA. Les deux noms symboliques ne sont donc pas propres seulement au présent extrait. La forme du « dialogue » a été choisie pour cette étude, afin qu'elle soit aussi concise et aussi claire que possible.

A cet extrait nous avons annexé la bibliographie intégrale de la thèse ainsi que la table générale des matières. Il nous a semblé cependant, en ce qui concerne la table des matières, qu'il convenait de retrancher le dernier chapitre de la thèse. Celui-ci a été rédigé comme une annexe, mais dont la place définitive devra être à la fin de la deuxième partie de notre travail. Nous nous bornons, en conséquence, à signaler le titre de ce XV<sup>e</sup> chapitre, sans en détailler pour le moment les différents paragraphes.

Les notes infrapaginales conservent la numérotation

générale de celles qui les ont précédées. Elles renferment également des références qu'il aurait été inutile de compléter ici. Quant aux ouvrages antérieurement cités et signalés ici simplement par la formule usuelle : *op. cit.*, on en lira les titres complets dans la bibliographie. Lorsque la note renvoie à tel chapitre, sans indication d'ouvrage, il s'agit des chapitres de la thèse elle-même.

### SIGNES DIACRITIQUES

- 1) Le ton bref et haut : ˊ comme dans **ítära** = la lampe.
- 2) Le ton long et haut : ˆ comme dans **marêre** = l'index (doigt).
- 3) Le ton bref et moyen : ˝ comme dans **umútöni** = le favori.
- 4) Le ton long et moyen : ˜ comme dans **Umwāmi** = le Roi.
- 5) Le ton long et bas : ˇ comme dans **umwāmbi** = la flèche.
- 6) Le ton bref et bas : indiqué par les voyelles non diacriticisées.



## CHAPITRE SIXIÈME

### L'EXISTANT « ASSIMILATIF »

#### A. — L'opération immanente et « l'agir » en philosophie bāntu-rwandaise.

1. — a) KAMA : Abordons maintenant l'analyse de l'existant « assimilatif », ou deuxième « catégorie métaphysique » de **ikĩntu** = être sans intelligence. Fidèle à nos vieux initiateurs qui ont défini les êtres en partant de leurs « propriétés » et de leurs « facultés » *opératives*, j'ai choisi le terme « assimilatif ». Cette « catégorie métaphysique », en effet, se différencie de la précédente par *l'assimilation*. Pour être complet, j'aurais dû ajouter « *reproductif* », vu que la « reproduction » est la deuxième « propriété » des végétaux. Je m'en suis abstenu, parce que la dénomination aurait été démesurément longue. L'essentiel est qu'on se comprenne, n'est-ce pas ?

b) Par « assimilation », il faut entendre la « propriété grâce à laquelle le végétal introduit en lui des matières extérieures, les soumet à une action chimique interne, et les transforme en sa propre substance <sup>(79)</sup>.

(79) Les ouvrages ayant trait à la matière sont innombrables ; j'ai spécialement consulté les suivants : Vittorio MARCOZZI, *La vita e l'uomo*, Milano, 1946, surtout p. 4-24. — Du même, *L'uomo nello spazio e nel tempo*, Milano, 1953, *passim*. — Card. MERCIER, *Psychologie*, tom. I, Vie organique et sensitive, Louvain, 1923, p. 11-88. — PHILLIPS, *Modern Thomastic Philosophy*, vol. I, The Philosophy of Nature, London, 1948, p. 178-210. — P. SIWEK, *op. cit.*, p. 9 sq. — R. JOLIVET, *op. cit.*, vol. II, Psychologie, p. 105 sq.

c) La « reproduction » est la perpétuation du végétal, au moyen de l'ensemencement des fruits issus de sa propre substance.

2. — GAMA : J'étais sur le point de formuler une objection. Je me disais que si le végétal *se développe et se reproduit*, on ne peut pas lui dénier une certaine activité. Je me suis cependant rappelé que, dans les conceptions du Rwandais, on ne peut pas dire qu'un végétal *travaille*, obtient *tel résultat*. Je me suis, en conséquence, abstenu de formuler l'objection.

3. — a) KAMA : Au fond, l'objection soi-disant étouffée peut donner d'utiles précisions et compléments à nos résultats antérieurs. Nous avons tout d'abord vu que les « propriétés » et les « facultés » se différencient par rapport à la *connaissance* qui précède ou non l'activité <sup>(80)</sup>.

b) Ne vous semble-t-il pas, très cher, — grâce à votre objection, — que la philosophie rwandaise ignore toute forme *d'activité immanente*, et affirme comme *activité* celle seule qui se termine à l'objet distinct de l'agent ?

4. — a) GAMA : Je me limiterais, quant à moi, au fait indéniable, que tout ce qui n'a pas une certaine *connaissance*, *n'agit pas* sur l'objet placé en dehors de lui-même.

b) Quant à affirmer que la philosophie *bântu-rwandaise* ignorerait l'activité *immanente*, cela reviendrait à dire que les « propriétés » concernent cette dernière, tandis que les « facultés » ne seraient proportionnées qu'à l'activité *transitive*. Or notre philosophie reconnaît que l'homme est doué de l'intelligence, « faculté » grâce à laquelle, entre autres activités, nous pouvons *réfléchir*. La réflexion n'est-elle pas *immanente*, du moins lorsque

<sup>(80)</sup> Chap. V, 3.

nous réfléchissons sur notre propre réflexion ? En ce cas, en effet, l'objet de l'activité n'est pas placé en dehors du sujet pensant, ni en dehors de l'activité elle-même.

KAMA : Vous avez raison, très cher.

**B. — Le végétal n'est pas « vivant »  
en philosophie bāntu-rwandaise.**

5. — GAMA : J'ai une grosse objection à vous poser. Pourquoi avez-vous évité le terme classique de « *vivant* » qui caractérise justement le règne végétal ? Les termes de « *assimilation* » et de « *reproduction* » caractérisent certes les végétaux, mais comme « *propriétés* » du « *vivant* ». La disparition de ce dernier terme est-elle justifiée ?

6. — a) KAMA : En choisissant le terme « *assimilatif* » au lieu de « *vivant* », je pouvais logiquement m'attendre à votre objection. Vous savez qu'en notre langue, le terme « *vie* » se traduit par **ubugĩngo**, ou par **ubuzima** ou par **amagāra**. Nous reviendrons du reste sur la signification exacte de ces trois mots <sup>(81)</sup>.

b) Quant au terme « *vivant* », il se traduit par **umu-zima** ; on peut le rendre également par **úliho** = « Celui qui est-actuellement-là ». Je vous pose maintenant les questions suivantes, et vos réponses serviront grandement à vous éclairer :

1° **Mbēse ibīti n' íbyātsi bilīho ?**

*Est-ce que les arbres et les herbes sont-là (existent) ?*

2° **Mbēse ibīti n' íbyātsi bibāho ?**

*Est-ce que les arbres et les herbes sont-là ?*

<sup>(81)</sup> Chap. VII, 6 sq. et parallèles.

7. — a) GAMA : Nous nous trouvons maintenant dans une salle, où nous ne pouvons voir ni l'un ni l'autre des deux végétaux <sup>(82)</sup> ; je puis donc répondre à vos deux questions.

b) A la première question, je sens vaguement qu'il est drôle de répondre, mais je ne vois pas qu'il soit tout à fait déraisonnable de le faire. Je réponds donc affirmativement, mais avec réserve <sup>(83)</sup>.

c) Par contre, je réponds affirmativement à la deuxième. Les végétaux *sont-là* (existent), de l'existence absolue affirmée par le radical **ba : bibaho** <sup>(84)</sup>.

8. — a) KAMA : Dissipons votre réticence au sujet du radical **li (bilīho)**, par une autre série de questions :

1° **Mbëse ibītí n' íbyātsi bifite ubuzima** (ou **ubugĩngo**, ou **amagāra**) ?

*Est-ce que les arbres et les herbes ont la vie ?*

2° **Mbëse ibītí n' íbyātsí nĩ bizima** ?

*Est-ce que les arbres et les herbes sont vivants ?*

b) GAMA : Je réponds *négativement* aux deux questions ! ... Oui ! Je comprends maintenant. Les termes « vie » et « vivant » ne sont applicables qu'aux animaux et aux hommes.

9. — KAMA : Doucement, très cher. Ne brûlez pas les étapes, car il n'est pas ici question des animaux et des hommes. Vous constatez donc, enfin, que la « vie » des végétaux, affirmée par la philosophie de la culture européenne, ne signifie pas la même chose que dans

<sup>(82)</sup> Dans le parler rwandais, on distingue toujours les arbres et les herbes, qui ne peuvent être considérés, en notre culture, sous l'acception générique de « végétaux ».

<sup>(83)</sup> Chap. IV, 11b, et 17, où il est constaté qu'on ne peut poser des questions au sujet de choses évidentes. C'est pourquoi GAMA prend la précaution de faire remarquer que lui et son ami sont à l'intérieur d'une maison.

<sup>(84)</sup> Chap. IV, 12 et parallèles.

notre propre philosophie. Chez nous, le végétal n'est pas un être « vivant ».

**C. — Précisions subsidiaires sur l'existence du végétal.**

10. — a) Je vous propose une nouvelle série de questions très faciles :

1° **Mbëse ibīti n' ibyātsi birākūra ?**

*Est-ce que les arbres et les herbes grandissent ?*

2° **Mbëse ibīti n' ibyātsi bikura itēká lyōse ?**

*Est-ce que les arbres et les herbes grandissent sans fin ?*

b) GAMA : Je réponds affirmativement à la première question. Les végétaux se développent, et c'est l'effet de leur « propriété » d'*assimilation*.

c) Je réponds négativement à la deuxième : le développement du végétal est proportionné à la durée normale de chaque espèce. J'exclus évidemment le cas où un agent externe interviendrait pour l'interrompre prématurément.

11. — a) KAMA : Très bien, évidemment. Voici maintenant deux autres questions, aussi faciles que les précédentes :

1° **Īntāngīlirō yó kúbāhó y' ibīti n' ibyātsi yītwa ite ?**

*Le début d'exister des arbres et des herbes s'appelle comment ?*

2° **Imirāngīlirē yó kúbāhó y' ibīti n' ibyātsi yītwa ite ?**

*La fin d'exister des arbres et des herbes s'appelle comment ?*



b) GAMA : Le *début existentiel* des végétaux s'appelle **kumera** = germer. Le même verbe est employé aussi bien pour la germination que pour la pousse des boutures.

c) La *fin existentielle* des végétaux, si je place vos questions dans leur contexte, ne veut pas dire ici leur disparition par *crémation* ni par décomposition. Les deux dernières suppositions regardent un *corps* qui n'est plus *formellement* un végétal. Dans le cas où ils seraient déjà *secs*, il ne s'agirait plus que de végétaux *matériellement* tels. N'auraient-ils pas été depuis longtemps privés des « propriétés » caractérisant cette « catégorie métaphysique » ? S'ils étaient au contraire encore *verts*, leur crémation en ferait formellement des *combustibles*, au même titre que le *charbon*.

d) La fin existentielle *formelle* des végétaux, en conséquence, est celle qui marque la disparition du *principe* interne de leurs « propriétés ». Ce terme de leur existence formellement *végétale* se dit **kwūma** = « sécher ».

12. — KAMA : Réponse magnifique, très cher. Répondez maintenant aux deux questions suivantes :

1° **Mbésë nāshobora kúvügá kw'íbítí n'íbyā-tsi bivūka ?**

*Est-ce que je peux dire que les arbres et les herbes naissent ?*

2° **Mbésë nāshobora kúvügá kw'íbítí n'íbyā-tsi bīpfa ?**

*Est-ce que je peux dire que les arbres et les herbes meurent ?*

b) GAMA : Je réponds négativement aux deux questions. Les deux verbes **kúvūka** — **gūpfa** (naître — mourir) ne sont employés que pour les animaux et les hommes. En ce qui concerne les végétaux, on les remplace toujours par **kumera** — **kwūma** (germer — sécher).



**D. — L'âme du végétal  
en philosophie bāntu-rwandaise.**

13. — a) KAMA : Très bien ! Et maintenant ces deux autres questions :

1<sup>o</sup> **Iyo ibití n'ibyātsi bitārūma, bibá byīfitémo iki ?**

*Lorsque les arbres et les herbes ne sont pas encore séchés, qu'est-ce qu'ils renferment en eux-mêmes ?*

2<sup>o</sup> **Iyo ibití n'ibyātsi bimāze kwūma, biba byīfitémo iki ?**

*Lorsque les arbres et les herbes ont fini de se sécher, qu'est-ce qu'ils renferment en eux-mêmes ?*

b) GAMA : Je réponds à la première question : alors ils renferment en eux-mêmes **ubúbisi** = « la viridité ». C'est justement la « viridité » qui leur confère la « propriété » d'assimilation et de reproduction.

c) A la deuxième question, je réponds qu'alors ils renferment en eux-mêmes **ubwūme** = « la siccité », qui est l'opposé de « viridité ». C'est la « siccité » qui fait disparaître les « propriétés » caractérisant les végétaux.

14. — a) KAMA : Très bien ! Vous remarquez donc que la philosophie bāntu-rwandaise nous interdit de dire qu'un végétal *meurt*. Ceci est à retenir, car la *mort* des végétaux est d'usage commun dans la culture européenne.

b) Soulignons, d'autre part, que la « viridité » (**ubúbisi**), est le principe (que nous dirions « vital » en philosophie européenne), grâce auquel le végétal jouit de ses deux « propriétés » fondamentales. Leur présence et leur manifestation coïncident ou s'évanouissent avec la « viridité ».

15. — a) Je vous poserai une dernière série de questions :

1<sup>o</sup> **Mbëse ïnnyámāswá n'ábāntu bigira ubúbisi ?**

*Est-ce que les animaux et les hommes ont la « viridité » ?*

2<sup>o</sup> **Mbëse ïnnyámāswá n'ábāntu bigira ubwūme ?**

*Est-ce que les animaux et les hommes ont la « siccité » ?*

b) GAMA : Je réponds *négativement* aux deux questions ; en langage figuré, évidemment, on peut se permettre n'importe quoi. Mais dans la signification précise qui nous occupe, on ne peut jamais appliquer ces deux aux animaux et aux hommes.

c) On peut certes employer le mot **ubúbisi** à leur sujet, mais en ce cas la signification est tout à fait différente. Elle correspond à « *non cuit* » ; ce dernier sens ne peut jamais s'appliquer aux végétaux, au sujet desquels le mot s'oppose uniquement à « *séché* ».

#### E. — Conclusions sur la métaphysique rwandaise du végétal.

16. — a) KAMA : De ce qui vient d'être dit, nous pouvons, en guise de conclusions, formuler les principes récapitulatifs suivants :

En philosophie *bāntu*-rwandaise, « agir », c'est exercer son action sur un objet distinct de soi-même. Le végétal ne peut exercer pareille activité. Aussi notre philosophie lui refuse-t-elle toute possibilité « d'agir », attitude qui se reflète dans le langage courant.

b) La possibilité *d'agir* en dehors de soi-même suppose

quelque *qualité cognoscitive*. C'est ici un principe à retenir en vue de nos causeries ultérieures. Le Végétal en est évidemment dépourvu.

17. — a) GAMA : N'oubliez pas, très cher, la mise au point précédente, concernant l'activité immanente <sup>(85)</sup>. Je crois toutefois entrevoir une distinction assez subtile, entre « agir en soi-même » et « agir sur soi-même ».

b) Nous pourrions dire que lorsque l'activité *immanente* se développe à l'intérieur du sujet, avec l'*incapacité radicale* de s'exercer *sur moi-même* (ce qui est le cas pour les « propriétés » du végétal), alors il n'y a pas « l'agir ».

c) Que si au contraire l'activité immanente se déroule à l'intérieur du sujet, mais avec la possibilité de se retourner *sur soi-même*, d'exercer cette activité sur cette même activité, — considéré à l'instar d'un objet distinct, — il y a alors « l'agir ». Ceci en rapport avec « le réfléchir » sur notre propre réflexion.

18. — a) KAMA : Magnifique, très cher ! Aussi puis-je terminer notre causerie par les deux dernières conclusions sur la matière analysée : la « vie » suppose (ou du moins doit coïncider avec) un principe de *qualités cognoscitives*. Le végétal, privé qu'il est de pareil principe, ne peut être qualifié de « vivant ».

b) *L'assimilation* et la *reproduction* propres au végétal, supposent un principe spécial, qui n'a pas été révélé chez le minéral. Ce principe, qui est l'*âme* ou forme substantielle du végétal, s'appelle « *viridité* » en philosophie *bāntu-rwandaise*. Ce principe de l'activité végétale surgit par germination et s'évanouit par siccité.

GAMA : Le résultat, comme vous le voyez, très cher, valait la peine que nous nous sommes imposée.

(85) Cf. nos 3-4 ci-avant.

## CHAPITRE SEPTIÈME

### L'EXISTANT « SENSITIF »

#### I. LE PROBLÈME DE « LA VIE » EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE.

##### A. — Les étapes existentielles du « sensitif » et son principe vital.

1. — a) KAMA : Attelons-nous aujourd'hui, très cher, à l'analyse de l'existant « sensitif », ou troisième « Catégorie métaphysique » de **IKINTU**. Il serait vraiment inutile de perdre notre temps dans des considérations introductives. Qu'il s'agisse d'animaux terrestres et aquatiques ou d'ailés, toute la « catégorie » se ramène aux êtres doués de la sensibilité. Nous les désignons par le terme générique d'*animal*.

b) Je vous pose donc immédiatement les questions suivantes.

1<sup>o</sup> Comment appelle-t-on le début *indépendant d'exister* <sup>(86)</sup> des animaux ?

2<sup>o</sup> Comment appelle-t-on le *développement existentiel* des animaux ?

3<sup>o</sup> Comment appelle-t-on la *fin d'exister* des animaux ?

2. — a) GAMA : Le début d'exister indépendant des

(86) Le début de l'exister, au tout premier stade de la « conception » aurait pu être également envisagé, et les résultats auraient été les mêmes.

*mammifères* se dit **kúvūka** = « naître ». Celui des *ovipares* se dit **guturaga** = « éclore ». Ou plus exactement « faire éclore », si nous voulons rester fidèle à la signification véritable du verbe rwandais <sup>(87)</sup>.

b) Le développement existentiel se dit **gúkūra** = « grandir ». C'est le même verbe employé également pour les végétaux.

c) Quant à leur *fin d'exister*, elle se fit **güpfa** = « mourir ».

3. — a) KAMA : Très bien. Nous avons vu que, concernant les végétaux, le principe des « propriétés » caractéristiques se dit **ubúbisi** = « la viridité ». Comment dit-on au Rwanda, le principe parallèle chez l'animal ?

b) GAMA : L'âme animale se dit **igícūcu** = littéralement « l'ombre ». La mort est justement la séparation de « l'ombre » d'avec le corps de l'animal.

4. — Ce principe « vital » de l'animal est une réalité tellement distincte du corps, qu'il peut devenir objet de *marché*. Rappelez-vous ce qui se passe entre le propriétaire décidé déjà à tuer sa bête, et l'homme lié par un vœu d'offrande aux esprits de défunts. Ce dernier propose au propriétaire de la bête : « J'ai fait, à tel esprit de mon parent défunt, le vœu d'une *mactation*. Arrangeons-nous : vendez-moi *l'ombre* de votre bête ». Le prix étant accepté, la bête est *mactée* dans le lieu désigné par l'acheteur de *l'ombre*, et le propriétaire vend la viande à son gré.

5. — a) A mon tour maintenant, très cher, de vous poser une petite question : que pensez-vous de *l'ombre* dès le moment où intervient sa séparation d'avec le corps de l'animal ?

<sup>(87)</sup> Les Rwandais croient, dur comme fer, que les ovipares ouvrent l'œuf pour en faire sortir leurs petits.



b) KAMA : Je n'en pense pas grand-chose !... sinon qu'elle s'évanouit, et n'est plus rien du tout. C'est la conviction universellement acceptée dans tout le Rwanda. D'un animal crevé, il ne peut plus être question, au point de vue de la survivance, ni dans le langage courant, ni dans la *divination* surtout, ni dans les idées religieuses. Je n'oserai même pas dire que *l'ombre* de l'animal devient « rien », de peur que vous ne pensiez à ce « rien-réceptacle » dont il a été antérieurement question <sup>(88)</sup>. Ce dernier terme correspond, en effet, à un « vide » existant, de cette existence *absolue* exprimée par le radical **ba** (**kubaho**). Quant à *l'ombre*, elle s'évanouit.

c) GAMA : C'est exact. N'importe quel Rwandais parlerait ainsi.

#### B. — Les termes rwandais pouvant traduire celui de « la vie ».

6. — a) KAMA : Le principe **igicūcu** = « l'ombre », est donc l'âme de l'animal. Examinons maintenant le résultat de son *union* avec le corps. Dès que la séparation entre les deux entités se produit, on dit que l'animal est *mort*. Aussi longtemps que l'union entre les deux persiste, l'animal est *vivant* ; il a la « vie ». Pourriez-vous me préciser, en notre langue, les termes techniques par lesquels on désigne la « vie » et le « vivant » ?

b) GAMA : Ce ne sera pas trop difficile, car il en a été précédemment question <sup>(89)</sup>. Le « vivant » se rend par l'adjectif, dont le radical est **zima**. Comme les mots de cette catégorie, **zima** prend le déterminatif de la classe à laquelle appartient le substantif avec lequel il est mis en accord.

<sup>(88)</sup> Cf. Chap. VI, 42. Le « rien » existe, mais pas « l'ombre » séparée.

<sup>(89)</sup> Chap. VI, 8-9.



- c) Quant au terme « *vie* », il peut se rendre par les trois suivants, dont je ne vois pas, pour l'instant, la différence :

**ubuzima** = la vie

**ubugĩngo** = la vie

**amagära** = la vie.

7. — a) KAMA : Très bien. Déterminons préalablement la forme et la signification de ces trois termes. Et je vous pose la double question :

1<sup>o</sup> Les trois termes sont-ils abstraits ou concrets ?

2<sup>o</sup> Peuvent-ils se présenter tantôt comme abstraits, et tantôt comme concrets ?

b) GAMA : Les deux premiers (**ubuzima** — **ubugĩngo**) sont des abstraits de la 8<sup>e</sup> classe (affectés de l'indice abstraktif **BU**).

c) Le troisième (**amagära**) est également un abstrait, mais de la 5<sup>e</sup> classe. Il est sous la forme du pluriel, mais son singulier (**igära**) est inusité en ce cas.

d) Les termes **ubugĩngo** — **amagära** ne peuvent jamais se présenter comme concrets : ils sont toujours abstraits. — Notons que **amagära**, non affecté de l'indice **BU**, se trouve dans le même cas que le terme **kamère** (nature de ...) que nous avons déjà rencontré antérieurement <sup>(90)</sup>.

8. — a) Quant au terme **ubuzima**, il a justement le même radical que notre adjectif **zima** (vivant). La forme abstraite indiquée par le déterminatif **BU** reste évidemment invariable, toutes les fois qu'il est question de « la vie ».

b) Son radical pouvant cependant s'employer dans le corps de termes exprimant des concepts concrets,

<sup>(90)</sup> Chap. II, 36 sq.

nous pouvons dire que le mot ne répugne pas à la *concrétisation*, contrairement à ses deux synonymes **ubu-gĩngo** et **amagāra**.

C. — Le verbe « avoir » et son rôle philosophique.

9. — a) **KAMA** : Très bien répondu. Une question maintenant, pour mettre en pratique les analyses précédentes :

Les animaux ont-ils **ubuzima** (la vie) ?

b) **GAMA** : Je ne puis répondre à votre question, très cher. Le verbe « avoir », sous cette forme, est équivoque. Il manquait encore à notre collection des verbes à portée philosophique. Je commence donc par distinguer la signification de ses deux radicaux.

10. — a) A l'égal des verbes *être* et *exister*, en effet, le verbe *avoir* est classé grammaticalement parmi les défectifs. Ses radicaux **fite** et **gira** se remplacent réciproquement, suivant le temps de la conjugaison. J'en donne celle de l'indicatif présent :

<b>m-fite</b> = j'ai	<b>n-gira</b> = j'ai
<b>u-fite</b> = tu as	<b>u-gira</b> = tu as
<b>a-fite</b> = il a	<b>a-gira</b> = il a
<b>du-fite</b> = nous avons	<b>tu-gira</b> = nous avons
<b>mu-fite</b> = vous avez	<b>mu-gira</b> = vous avez
<b>ba-fite</b> = ils ont	<b>ba-gira</b> = ils ont

b) Le radical **fite** marque la *possession actuelle et concrète*. Il correspond au **Li** du verbe *être* et au **Liho** du verbe *exister* <sup>(91)</sup>.

11. — a) Le radical **gira** au contraire indique la

(91) Chap. IV, n° 5 et 10.

*possession habituelle*. Il ne correspond que *partiellement* au **Ba** du verbe *être*, et au **Baho** du verbe *exister* <sup>(92)</sup>. En plus de sa signification « habituelle », en effet, le radical **gira** peut indiquer une possession *intemporelle*, mais sans s'y limiter : le sens de possession *habituelle* qu'il introduit n'est pas nécessairement opposé à possession *concrète, individuelle*. Exemples :

1° **Umũntu agira úbwēnge :**

*L'homme a l'intelligence.*

2° **Pétëro agira ínka ímwe íteká lyōse :**

*Pierre a une vache unique toujours.*

3° **Paulo afite ínka ëbyili :**

*Paul a (actuellement) deux vaches.*

b) La première proposition indique une possession *spécifique*, et par conséquent *intemporelle*. — La deuxième, au contraire, marque une possession *habituelle*, mais *concrète, individuelle*. — La troisième, enfin, avec le radical **fite**, introduit l'*actualité* purement telle.

D. — Les deux radicaux du verbe  
« avoir » dans l'attribution de « la vie ».

12. — a) KAMA : Parfait, très cher. Grâce à de si heureuses analyses, vous n'aurez aucune difficulté à répondre à la question que je viens de vous poser :

— « Les animaux ont-ils **ubuzima** (la vie) ? »

b) GAMA : Je commence par deux aspects, tout à fait distincts, que suggère votre question. Je puis la considérer, 1° comme structure *phraséologique* pure, en ce sens qu'elle comporte un sujet, un verbe et un complément ; 2° Je puis ensuite l'envisager comme juge-

<sup>(92)</sup> *Ibid.*

ment *réel*, représentant une *signification* conforme à la culture rwandaise.

13. — a) En tant que structure *phraséologique*, si le verbe *avoir* (ont-ils), doit être rendu par le radical **fite** (**innyámāswa zifite** = les animaux ont-ils ?), la proposition fait allusion aux animaux *actuellement* réalisés dans la nature.

b) En traduisant au contraire le verbe « avoir » par le radical **gira** (**innyámāswa zigira** = les animaux ont-ils ?), la nuance dépasserait même le degré de la possession *habituelle*, pour exprimer une possession *spécifique*. La question tendrait ainsi à savoir si « les animaux sont *métaphysiquement* doués de la vie ».

14. — a) Maintenant, comme *signification réelle* : dans la langue rwandaise et au sein de notre culture pure, lorsqu'on veut attribuer « la vie » à un sujet, on ne peut employer le terme abstrait de **ubuzima**. On le remplace par le concret **muzima** = « vivant ». En ce cas, ce n'est pas le verbe « avoir », mais le verbe « être » qui en sera accompagné.

b) Il s'ensuit que ma réponse est négative, concernant les animaux *actuellement* réalisés dans la nature. Je ne puis leur *attribuer*, ni *actuellement*, ni *habituellement*, la vie = **ubuzima**, sous cette forme abstraite. Le fait de signaler ici « *actuellement* » — « *habituellement* » laisse clairement entendre l'usage des deux radicaux **fite** — **gira**, indistinctement.

c) Ma réponse est, par contre, affirmative, en ce qui concerne « les animaux », dans le sens spécifique de « catégorie *métaphysique* ». Je considère donc ici le radical **gira**, dans sa signification *intemporelle* <sup>(93)</sup> :

<sup>(93)</sup> Chap. IV, 12c et parallèles.

« *Les animaux ont **ubuzima*** » (« la vie ») ; c'est-à-dire : tout être de la « catégorie » **IKINTU**-sensitif, se caractérise par la vie.

15. — a) KAMA : Votre réponse est magnifique, très cher. Je dois cependant la compléter par une considération qui semble avoir son importance. La « vie » en tant qu'entité *abstraite*, est attribuable à la « catégorie métaphysique », qui est du même ordre (*abstrait* de substantialité).

b) Aux animaux *réalisés dans la nature*, au contraire, la « vie » est attribuable d'une manière *concrète*, parce qu'ils sont également des *concrets*. C'est profondément logique, n'est-ce pas ?

c) Je dois vous faire remarquer, en plus, que la proposition : « les animaux ont **ubuzima** », — donc dans le dernier sens du radical *gira intemporel*, ne fut guère formulée dans le cadre traditionnel ! Je sens, comme vous, que sa conception ne répugne pas au génie de notre culture, mais elle a une certaine nuance d'insolite.

16. — a) GAMA : Je viens justement de m'exprimer dans le même sens que vous, lorsque j'insistais sur « la langue rwandaise et au sein de notre culture pure »<sup>(94)</sup>. « Avoir **ubuzima** » semble pouvoir se formuler actuellement, sous l'influence de nos contacts avec la culture d'Europe. Deux facteurs semblent avoir spécialement contribué à l'acclimatation de cette conception de « *la vie possédable* ».

1° Tout d'abord, le Christianisme nous a apporté la connaissance de « la vie *surnaturelle* », distincte de la « vie *naturelle* ». « Avoir la grâce = avoir la vie *surnaturelle* ».

(94) N° 14a, ci-avant.



2° D'autre part, la culture européenne nous fait continuellement *entrer dans la vie, gagner notre vie, avoir une vie saine*, etc.

b) Ces facteurs nouveaux nous ont insensiblement inculqué la conception d'une « vie » distincte du « vivant ». Nous en arrivons à concevoir la « vie » comme une entité *postérieure* à l'existence du sujet qui *entre*, dans la vie, qui s'attèle à sa conquête.

17. — a) KAMA : Cette conception est évidemment inculquée au moyen d'une simple métaphore. La « vie » dans laquelle nous *entrons*, que nous *gagnons*, etc., ne signifie pas la même entité que **ubuzima**. Le terme étant cependant le même, et les importateurs européens de cette « vie » postérieure à l'existence, ne se rendant pas compte de la nuance, la confusion devait être inévitable.

b) Remarquez du reste que même la « vie surnaturelle de la grâce », tout en étant distincte de la « vie naturelle », est donnée *gratuitement* à quiconque est dans les conditions de la recevoir. Ceci pour bien préciser que la métaphore joue également à l'égard des deux facteurs mentionnés.

c) GAMA : Au fond, dans la culture européenne, on a tellement analysé et disséqué bien des choses, qu'on a très souvent oublié de remettre chaque élément dans son cadre réel. Le réel reste évidemment ce qu'il est, mais la conception qu'on s'en fait demeure souvent artificielle et *logicisée*. C'est ainsi que lorsque l'Africain, par exemple, persiste à exprimer le *réel*, on l'accuse d'être « malheureusement » rivé au « concret ».



## E. — La signification du terme

« **ubuzima** » = la vie.

18. — **KAMA** : C'est malheureusement exact, très cher. Cherchons toutefois la raison profonde, pour laquelle **kugira ubuzima** = « avoir la vie », représente une conception quelque peu insolite ; dans notre *instinct culturel* il est donc plus conforme au génie de notre langue, de dire : **innyámāswá nĩ nzima** = « l'animal est vivant », que d'affirmer : **innyámāswa ifite ubuzima** = « l'animal a la vie ». J'entrevois une réponse possible, mais répondez d'abord à cette question :

19. — a) Le « vivant » réalisé dans la nature a-t-il encore **ubuzima** (la vie) après sa mort ?

b) **GAMA** : Vous me faites rire ! Que signifie la mort sinon la *fin d'exister* (comme vivant) ? Évidemment la question ne se pose plus en ce qui concerne l'animal, puisque plus rien de lui n'existe, le **gícūcu** (principe vital) s'étant évanoui <sup>(95)</sup>. Mais pour l'homme, comme nous le dirons en son temps <sup>(96)</sup>, il reste *l'esprit*, lequel cependant *existe* seulement, sans qu'il soit plus possible de l'appeler « *vivant* ».

20. — a) **KAMA** : Parfait, très cher. Donc **ubuzima** = « la vie » est distincte de l'existence. Cette distinction ne serait certes pas clairement marquée chez l'animal, puisque les deux éléments considérés surgissent instantanément avec le **gícūcu** = « l'âme animale », et s'évanouissent même à la séparation de ce dernier d'avec le corps.

b) Nous pouvons dès lors en déduire, du moins provi-

<sup>(95)</sup> N° 5 ci-avant.

<sup>(96)</sup> Chap. VIII, 54 sq. et parallèles.

soirement, que **ubuzima** est l'union de « l'âme animale » = **igícūcu**, avec le corps. Une fois que les éléments du *composé* sont dissociés, en effet, il n'y a plus lieu de parler de leur union.

21. — a) S'il en est ainsi, — **ubuzima** étant l'union (de l'âme avec le corps), — le *composé* qui en résulte, à savoir le « vivant », *a-t-il* (possède-t-il) cette union ? Posséder (avoir) ce par quoi *on est-là*, n'est-ce pas être *actif* et *passif* à la fois exactement sous le même et unique rapport ? N'est-ce pas affirmer que *l'effet* est sous quelque aspect *antérieur* à sa *cause* ?

b) GAMA : C'est exact, très cher. Ne perdez pas de vue, du reste, que « la vie » est une entité *abstraite* que nous concevons dans un « vivant » : elle ne peut pas *exister* dans la nature.

22. — KAMA : Les initiateurs de notre culture et de notre langue avaient donc le choix entre les verbes *être* et *avoir*, pour attribuer « la vie » au « vivant ». Ils ont évité « avoir » et préféré « être ». Nous disons :

**Innyámāswá ní nzima** = *Les animaux sont vivants* ».

au lieu de

**Innyámāswa zifite ubuzima** = « *Les animaux ont la vie* ».

Ce qui revient à dire : « les animaux, une fois réalisés, sont caractérisés par l'union de l'âme avec le corps ». N'est-ce pas vraiment profond ?

F. — La signification ultime du terme

« **ubugĩngo** » = la vie.

23. — a) GAMA : L'analyse concernant **ubuzima** = « la vie » est peut-être profonde, comme vous dites, très

cher ; mais elle ne saurait rien signifier de définitif, avant que ne soit fixé le sens de ses deux synonymes : **ubugĩngo** et **amagāra**.

b) **KAMA** : En ce qui concerne l'attribution de **ubugĩngo** = « la vie », notre langue exclut résolument l'usage du verbe « être », et le radical **fite** du verbe « avoir ». Nous disons seulement « avoir » **ubugĩngo**, au moyen du radical **gira** : **kugira ubugĩngo** = « avoir la vie ».

24. — a) Éluclidons le problème au moyen de cette double question :

- 1<sup>o</sup> Est-ce que les animaux ont (*spécifiquement*) **ubugĩngo** ?
- 2<sup>o</sup> Est-ce que les animaux ont (*habituellement*) **ubugĩngo** ?

b) **GAMA** : Je réponds négativement à la première question. L'expression « avoir **ubugĩngo**, en effet, signifie « échapper à un danger mortel ». Nous pouvons vérifier cette signification particulière, spécialement dans deux cas :

- 1<sup>o</sup> **KANĀKA agira ubugĩngo** = Untel a **ubugĩngo** (la vie).

Cette proposition signifie : « Untel vient de l'échapper belle ! Si telle circonstance imprévue n'était intervenue au bon moment, son sort était réglé. »

- 2<sup>o</sup> **Ngira ubuhōro, ngira ubugĩngo** =  
(...si) j'ai la tranquillité, (...si) j'ai la vie.

C'est la formule usitée en consultations divinatoires. L'opérateur la prononce, en humectant de sa salive les jetons qu'il enferme en sa main droite, avant de les lancer sur la planche divinatoire. Il la reprend ensuite au nom de son client, en mettant les verbes à la troisième

personne. La formule signifie : (s. e. voyons si) rien ne menace mon bien-être (ma tranquillité) et si *aucun danger de mort* ne me menace, (si ma vie n'est pas en danger).

25. — a) KAMA : Parfait, très cher. Je ne crois pas, moi non plus, que le terme **ubugingo** = « la vie » puisse s'employer en dehors de ce sens général de « *évitement de trépas* ».

b) GAMA : La réponse à votre double question est ainsi ramenée à l'unité. Les animaux ne peuvent avoir **ubugingo** sur le plan *spécifique*. Du moment au contraire qu'ils *sont vivants*, ils ont **ubugingo** d'une manière *habituelle*, en ce sens que *l'échéance de trépas* ne leur a pas encore été imposée.

26. — a) KAMA : Très bien. Je puis donc comparer **ubuzima** — **ubugingo**, puis tirer la conclusion qui semblera s'imposer. Les analyses antérieures nous ont suggéré que **ubuzima** = « *union* de l'âme animale avec le corps ». C'est la *mort* qui *dissout* cette *union*.

b) Aussi longtemps que persiste cette *union vitale*, nous pouvons attribuer **ubugingo** à l'animal. Or la conception de **ubugingo** est strictement *liée* à *l'évitement de trépas*. D'où je conclus que **ubugingo** = durée de l'union vitale.

c) Cette conclusion ne fait violence, ni au langage rwandais, ni à l'essence des deux entités : autre chose est l'*union* comme un fait ; autre chose est la *plus ou moins longue* durée de ce fait.

27. — a) GAMA : C'est magnifique, très cher ! Admirez surtout la profonde logique de nos conceptions fondamentales : **ubuzima** répugne à être attribué au sujet au moyen du verbe « avoir », puisque le sujet n'est pas *antérieur* au fait de l'*union* de ses deux composants.

b) Mais une fois que le *composé est là*, qu'il est réalisé dans la nature, il est *antérieur* à sa propre *durée*. Vis-à-vis d'elle, il n'est plus *passif*, mais *actif*. D'où la nécessité de lui attribuer cette *durée* au moyen du verbe « avoir », et cela sous sa forme de possession *habituelle*.

28. — a) KAMA : Arrivons-en maintenant au terme **amagära**. Selon le rite de nos investigations linguistiques je vous pose la question :

Les animaux ont-ils **amagära** (la vie) ?

b) GAMA : Ce terme comporte plusieurs significations, n'ayant pas trait à notre sujet. Pris dans son acception uniquement philosophique, **amagära** ne peut-être *attribué aux animaux*. Je puis me résumer par l'axiome à portée philosophique évidente :

**Amagärá ntágúrânwa amagana =**

« *La vie ne s'échange pas contre des centaines de vaches* ».

c) La « vache » est l'animal le plus noble au Rwanda. Si des centaines du noble bovidé ne peuvent pas constituer le prix, égaler la valeur, d'une vie (**amagära**), il devient évident que **amagära** n'appartient pas aux animaux.

d) KAMA : Très exact. Nous reprendrons ce terme quand nous en serons à la causerie sur l'homme <sup>(97)</sup>.

<sup>(97)</sup> Chap. VIII, 7 sq. et parallèles.



## II. LE PROBLEME DES SENS EN PHILOSOPHIE BANTU-RWANDAISE.

### A. — Le nombre des sens externes.

29. — a) GAMA : Nous terminons ainsi, sans doute la causerie d'aujourd'hui ?

KAMA : Pas encore, très cher ! Nous avons jusqu'ici considéré, pour ainsi dire, la *structure métaphysique* de l'être sensitif, par la simple *analyse linguistique*. Il nous faut maintenant aborder les *conséquences métaphysiques* de la structure déjà analysée, afin de compléter les conceptions philosophiques que le Rwandais se fait de l'animal.

b) C'est par l'activité d'un être qu'on peut remonter jusqu'à la connaissance de sa nature. Cette méthode n'a pas été suivie dans cette causerie, parce qu'elle ne s'imposait pas. L'être sensitif étant dénommé par l'opération des sens, nous devons aligner ici, non pas une analyse aussi importante que celle de la linguistique, mais une *traduction* rwandaise du traité classique sur les « sens ».

30. — a) GAMA : J'approuve complètement votre intention, très cher. A quoi bon s'appesantir sur des aspects de la philosophie qui ne présenteraient rien de typiquement *bāntu-rwandais* ?

b) Au fond, je pense que, en ce qui concerne les sens externes, il n'y a pas différence entre la culture européenne et la nôtre.

31. — a) KAMA : C'est-à-dire la culture européenne classique, car actuellement les sciences expérimentales



tendent à multiplier les sens internes. Au fait, combien l'animal a-t-il de sens externes ? Répondez-moi, puisque vous semblez être bien au courant.

b) GAMA : Ce n'est pas trop difficile :

1° **kúböna** = voir ;

2° **kwūmva** = entendre ;

3° **gúkōra** = toucher ;

4° **kunũkirwa** = sentir un odeur ;

5° **kũlyōhērwa** = éprouver une saveur.

32. — KAMA : Vous avez bien traduit, très cher. Une première constatation s'impose : nous ne possédons pas, en **kinyarwanda**, une terminologie traditionnelle pour exprimer les cinq sens sous forme de *substantifs*, (la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, et le goût). Nous nous contentons d'exprimer ces entités par l'infinif des verbes correspondants.

33. — a) Je vous pose maintenant une autre question : les cinq sens ainsi alignés sont-ils tous sur le même plan ? N'y en aurait-il pas qui serait subordonné à l'un ou à l'autre des cinq ?

b) Je précise le sens de ma question par quelques exemples :

1° Il est évident que le mode du « toucher » n'est pas identique chez l'animal et chez l'homme. Je puis vous toucher de la main, mais le geste n'aura pas la même signification, si un animal vous touchait de sa patte.

2° Lorsque deux corps *se touchent* par un simple rapprochement (deux hommes serrés, un homme et un animal, etc.). Cette espèce de « toucher » ne se traduirait cependant pas en notre langue par le verbe **gúkōra**, dans le sens exact du « toucher » ; du moins pas dans tous les cas.

34. — a) Supposons donc que tel animal soit endormi, que je le touche de ma main ou par quelque objet et que cet animal se réveille. Qu'en direz-vous ?

b) GAMA : Je dirais : **irûmvîse, irakănguka** = « il a *entendu* et il se trouva éveillé ».

c) KAMA : Ainsi donc les sensations provenant du *toucher* peuvent se qualifier de **kwûmva** = « entendre » !

35. — a) Prenons maintenant le cas de l'*odorat* et du *goût*. Je puis vous dire :

1° **nûmvîse ikĩntu kinûka** = j'ai *entendu* une chose qui sent mauvais.

2° **somăhó wûmve** = goûtez-en et *entendez* (p. ex., « combien c'est bon »).

b) GAMA : C'est exact, très cher. On dit couramment d'un chien :

1° **yûmvîse uburălı bw'ĩnnyámăswa** =  
« il a *entendu* la piste d'un animal (gibier) ».

2° **iyó yûmvîsé ko bilyôshye, ...** =  
« lorsqu'il a *entendu* que c'est succulent, ... »

36. — a) KAMA : Vous constatez donc, très cher, que les cinq sens de la philosophie classique, se ramènent pratiquement à deux sens fondamentaux externes dans la nôtre *bântu-rwandaise*. Le schéma se présente ainsi :

1° **kúböna** = voir ;

2° **kwûmva** { **gúköra** = toucher ;  
**kunûkirwa** = sentir une odeur ;  
**külyôhërwa** = éprouver une sa-  
veur.

b) Ce qui signifie que notre philosophie ramène le « sensible » à :

1<sup>o</sup> *coloré* ;

2<sup>o</sup> *collision* de tout ordre *entre les corps*.

De cette manière, tout corps extérieur au sujet *sensitif*, impressionne ce dernier soit par la *lumière* qui en dévoile la *couleur* ; soit par le contact.

c) Ce dernier peut être présenté sous le schéma suivant :

Contact	{	chimique, par les organes	{	du goût
				de l'odorat
		physique	{	indirect (milieu vibratoire) par l'ouïe.
				direct (sans intermédiaire) par le toucher

37. — GAMA : C'est magnifique, très cher ! Du moment que les quatre sens peuvent ainsi se ramener à l'unité fondamentale de « contact », nos vieux initiateurs ont *intuitivement* « senti » juste. Ainsi notre langue, une fois de plus, s'avère être un document incontestable et irremplaçable en ce genre de recherches.

#### B. — La question des sens internes.

38. — a) KAMA : Quelle est maintenant la conception philosophico-rwandaise des sens internes ? Les sens externes, en effet, recueillent les impressions provenant des objets placés en dehors du « sensitif ». Ces impressions sont transmises à l'intérieur du sujet, afin que se produise justement la *réaction vitale*, par laquelle l'être « sensitif » devient *sentant*.

b) GAMA : *Sentant* ? C'est-à-dire ?

c) KAMA : Comprenez bien cette expression, très cher. Si l'impression perçue par les sens externes demeurerait constamment distincte du sujet qui la reçoit, aucune

*connaissance* ne serait possible. Il faut donc que, par le moyen de ses « facultés », le sujet *s'assimile* cette impression ; que cette dernière cesse d'être entité « *externe* », d'être « *autre chose* » que le « connaissant » ; devienne donc *même chose* que le sujet « connaissant ». Au moment où est opérée cette *assimilation* de *l'impression* par le sujet, alors ce dernier est « *sentant* ». C'est-à-dire que pour lui, cette impression (cette représentation de l'objet extérieur) n'est plus *autre*, mais est devenue partie intégrante du sujet. En d'autres mots, l'objet extérieur est devenu, d'une certaine façon, le sujet connaissant, et le sujet connaissant, de son côté, est devenu l'objet ; et cette réciprocité est réalisée par *l'impression assimilée* (digérée).

39. — a) Les sens externes transmettent donc *l'impression*, destinée à cette élaboration. Pour atteindre les « facultés cognoscitives », l'impression passe par le canal des sens internes ; c'est-à-dire : qui ne sont pas en relations directes avec les objets extérieurs.

b) Une petite question maintenant : Combien de sens internes connaissez-vous ?

40. — a) GAMA : la Philosophie classique en dénombre quatre :

- 1° Le sens commun ;
- 2° L'imagination ;
- 3° L'estimative (ou instinct) ;
- 4° La mémoire = **kwĩbuka** (se rappeler).

b) Il importe peu cependant de les énumérer ainsi ; l'important sera de voir ce qu'en admet la philosophie *bāntu*-rwandaise. D'autre part, comme il a été dit plus haut, les sciences expérimentales trouvent la liste trop insuffisante.

41. — a) KAMA : Peu nous importe cette dernière allusion, puisqu'en dernière analyse la philosophie doit ramener le trop grand nombre vers l'unité ou du moins vers le plus petit nombre possible.

b) Nous devons remarquer, en plus, que notre philosophie *bântu*-rwandaise ne distingue guère les *sens internes* du phénomène ultime de la *connaissance* chez l'animal.

42. — a) GAMA : Cette remarque me semble en tout point exacte, très cher ! Il est certain que le *sens commun* s'observe chez l'animal au Rwanda comme partout ailleurs. On observe, par exemple, que le chien poursuit uniquement une *gazelle* à travers des troupeaux de *chèvres*, sans s'attaquer à ces dernières. C'est que donc les impressions visuelles et olfactives, chez ce chien, ne sont pas simplement disparates. La distinction établie entre la *gazelle* et les *chèvres* doit être attribuée à un centre commun, qui commande et organise ces impressions provenant de sources différentes.

b) Mais de là à croire que le Rwandais ait jamais pensé à ce centre organisateur, dénommé le « sens commun », il y a une grosse marge.

c) Quant à *l'imagination*, comment voulez-vous qu'on y ait jamais songé ? On peut croire du reste que, dans la philosophie européenne, ce sens a été attribué aux animaux par induction. Puisque l'homme a le sens en question, qui est propre à l'animalité, il est nécessaire que les animaux en aient été dotés. Les exemples qu'on donne pour confirmer la chose ne sont vraiment pas convaincants *de soi*, sinon par voie d'induction.

43. — a) KAMA : Il est bien difficile certes de prouver par des faits incontestables, *l'imagination* des animaux à l'état de *veille*. Si cependant vous considérez que



les *rêves* sont l'œuvre de cette « faculté », vous avouerez que les animaux en manifestent les effets. J'ai observé le fait d'innombrables fois, surtout concernant les vaches et les chiens.

b) GAMA : Ces réflexes sont qualifiés de « rêver » = **kúrōta**. Remarquez bien, très cher, cette expression : c'est le verbe à l'infinitif. On n'applique le substantif « rêve » = **inzozi** qu'à l'homme seul. On ne dit jamais que l'animal a **inzozi**.

c) Vous attribuez donc le « rêver » des animaux à l'*imagination*. Auriez-vous quelque raison valable de ne pas attribuer ces réflexes à la mémoire = **kwĩbuka** ? Vous répondrez sans doute que l'animal « s'imagine » assister à une scène, qui n'existe pas. En ce cas, vous lui reconnaissez la « faculté » *d'inventer* de toute pièce, alors que notre philosophie rwandaise s'y oppose explicitement <sup>(98)</sup>.

44. — a) KAMA : Vous avez raison, très cher. Je ne dois pas vous contredire en m'appuyant sur les analyses de la philosophie classique. Admettons donc que dans notre philosophie rwandaise, le « rêver » de l'animal se ramène à la mémoire = **kwĩbuka**.

b) Passons ensuite au sens interne appelé l'*estimative*. Rien n'est mieux constatable, ni aussi clairement constaté d'ailleurs, que cette « faculté » de l'animal. Elle est cependant rapportée à la *connaissance*, et ne bénéficie pas d'une dénomination particulière.

c) Seule la *mémoire* = **kwĩbuka** (littéralement : se rappeler), a pu attirer l'attention des Rwandais, chez l'animal. On attribue couramment et explicitement à l'animal les actes de « se rappeler ».

<sup>(98)</sup> N° 63 ci-après.

1° Pensez, par exemple, au terme **umuyogera** = « animal habitué aux chasseurs ». Une fois qu'un animal a été soit blessé, soit même simplement poursuivi par les chasseurs, il s'éloigne de lui-même et se met en sûreté, dès qu'il entend à distance les grelots de la meute ou les cors des chasseurs-archers.

2° Il en va de même des bêtes qui ont réussi une fois à se libérer d'un piège, par exemple les léopards. Les fois suivantes, attiré par les bêlements de la chèvre servant d'appât, le félin arrivera à toute vitesse. Voyant ensuite que la chèvre est attachée au centre de l'installation déjà connue, il tournera tout autour, — comme le prouvera la foulée circulaire, — mais se retirera sans plus recommencer l'aventure.

3° Le chien n'ignore pas la douceur du lait. Mais il se gardera bien de s'en approcher au domicile de ses maîtres, se souvenant des coups que lui valurent ses premières tentatives d'en laper.

d) KAMA : Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples, car le fait n'est pas douteux. De fait, les Rwandais disent, dans ces cas et dans mille autres semblables, que l'animal *se rappelle*, se souvient de faits antérieurs, mis en relations avec les impressions du présent.

45. — GAMA : Nous pouvons, en conséquence, résumer ainsi le problème des sens internes en philosophie *bāntu*-rwandaise :

1° Le sens explicitement connu est la *mémoire* = **kwibuka**.

2° L'activité des autres sens internes est englobée dans le phénomène général de la *connaissance*.

III. LE PROBLÈME DE « LA CONNAISSANCE »  
CHEZ LE « SENSITIF »  
EN PHILOSOPHIE BANTU-RWANDAISE

A. — Un autre verbe à portée philosophique :  
« connaître » (et « savoir »).

46. — a) KAMA : Et nous en arrivons ainsi, tout naturellement, à l'examen de ce phénomène. Nous avons tantôt fait allusion à sa nature intime <sup>(99)</sup>. Il ne saurait être ici question de nous étendre davantage sur ce sujet qui a été abondamment étudié par les philosophies de la culture européenne. Les résultats obtenus en ce domaine sont valables sur toute la ligne également pour les autres cultures, car il s'agit d'un fait soit « animal », soit « humain » *spécifiquement* tel <sup>(100)</sup>.

b) Nous n'en envisagerons donc que la structure, sous son aspect culturel, régional, incarné *linguistiquement*. Et je vous pose immédiatement la question : comment traduisez-vous exactement le verbe « connaître » ?

47. — a) GAMA : Nous voici en présence d'un autre verbe à portée *philosophique* comportant deux radicaux qui se suppléent tour à tour dans la conjugaison. Les deux radicaux sont « **zi** » et « **menya** ». En voici la conjugaison à l'Indicatif présent :

<b>n-zi</b> = je	connais	(— je sais)	<b>m-menya</b> = id.	(— id.).
<b>u-zi</b> = tu	connais	(— tu sais)	<b>u-menya</b> = id.	(— id.).
<b>a-zi</b> = il	connaît	(— il sait)	<b>a-menya</b> = id.	(— id.).
<b>tũ-zi</b> = nous	connaissons	(— nous savons)	<b>tu-menya</b> = id.	(— id.).
<b>mũ-zi</b> = vous	connaissez	(— vous savez)	<b>mu-menya</b> = id.	(— id.).
<b>bã-zi</b> = ils	connaissent	(— ils savent)	<b>ba-menya</b> = id.	(— id.).

<sup>(99)</sup> N° 38 ci-avant.

<sup>(100)</sup> Chap. II, 3c.

b) Il est entendu que dans le langage réel, la conjugaison ne vaut pour les animaux qu'à la troisième personne. Dans les fables, au contraire, les animaux parlent à toutes les personnes grammaticales.

48. — a) Le radical **zi** concerne la *connaissance* « actuelle » ; on ne peut s'en servir concernant les temps parfaits et les temps futurs <sup>(101)</sup>. Tandis que le radical **menya** s'étend à tous les temps de la conjugaison, et indique la connaissance aussi bien *actuelle* qu'*habituelle*.

b) KAMA : Remarquez en plus, très cher, un fait d'une grande importance : les deux radicaux signifient, non seulement la *connaissance*, mais encore la *science*. Cette double signification nous sera très utile, pour distinguer la connaissance *animale* de la connaissance *intellectuelle* <sup>(102)</sup>.

c) Précisons cependant une chose : êtes-vous bien certain que les deux radicaux sont d'un usage égal pour l'animal ? N'y aurait-il pas une certaine nuance ?

49. — a) GAMA : En ce qui concerne le radical **zi**, l'usage en est égal ; aucun doute n'est possible. Votre question concerne donc le radical **menya**. Ici aussi je suis certain ; il suffira de rappeler le proverbes suivant :

**Ínnyänä ntīyóbërwa nyina mú mwijima =**

*La génisse n'ignore pas sa mère dans les ténèbres.*

b) L'application du proverbe ne nous intéresse pas ici. Considérez simplement que l'infinitif **kuyoberwa** = ignorer, et la négation de **kumenya** = connaître (ici *reconnaître*).

La chose est si évidente, que le proverbe doit s'énoncer ainsi sous forme affirmative :

<sup>(101)</sup> Chap. IV, 6.

<sup>(102)</sup> N° 55 ci-après ; Chap. VIII, 20.

**ínnyäna imenya nyina** = « la génisse connaît sa mère... »

50. — a) KAMA : Une remarque importante, concernant ces verbes à portée philosophique et à double radical : je viens de constater que l'*infinitif* appartient toujours au radical non lié à l'actualité. Ainsi avons-nous :

**küba** (et non **ku/i**)  
**kúbäho** (et non **ku/iho**)  
**kugira** (et non **gufite**)  
**kumenya** (et non **kuzi**).

b) Et rien n'est plus logique ! Rappelez-vous que l'*infinitif* des verbes fait partie des termes indépendants des circonstances de temps, de lieu et d'agent<sup>(103)</sup>. Comme il est ainsi *philosophique*, nous ne nous étonnerons pas de constater qu'il s'attache aux radicaux de sa « catégorie », et soit réfractaire aux radicaux liés uniquement à l'*actualité* concrète, individuelle.

B. — Les substantifs traduisant le terme  
 « connaissance » (et « science »).

51. — a) KAMA : La question du verbe « connaître » étant ainsi élucidée, examinons les substantifs qui en dérivent ; à savoir la *connaissance* et la *science*. Alors, très cher, qu'en pensez-vous ? Comment traduisez-vous ces deux termes en notre langue ?

b) GAMA : La *connaissance*, dans la ligne traditionnelle, doit se traduire uniquement par l'*infinitif* que nous connaissons : **kumenya** = (connaître) *connaissance* ; ce terme implique l'*actualité*.

(103) Chap. III, 45.



c) La tendance actuelle est cependant de ramener cet infinitif à la forme substantive, par la voyelle initiale **u** = **ukumenya**. Cette nouvelle forme est évidemment plus aisée.

d) Le terme « science » se rend par **ubumenyi** = *connaissance habituelle*. Le terme implique cependant une pluralité de *connaissances*, car une simple connaissance limitée à un objet ou un certain nombre de notions, ne saurait constituer **ubumenyi**.

e) Lorsque, en plus, les *connaissances* possédées sont recherchées en général dans la société, de manière que le *connaisseur* en est considéré comme « spécialiste renommé », alors le terme **ubumenyi** est remplacé par celui de **ubuhānga** = (quelque chose comme) « sagesse ».

52. — a) KAMA : Parfait, très cher. Et maintenant cette double question :

1° Les animaux ont-ils la *connaissance* (**kumenya** ou **ukumenya**) ?

2° Les animaux ont-ils *la science* (**ubumenyi**) ?

Je ne parle pas de **ubuhānga** (sagesse), car sa notion même démontre que les animaux n'en sont pas capables.

b) GAMA : Je réponds affirmativement à la première question ; ceci résulte du reste de ce qui a été dit sur le verbe « connaître ». Puisqu'il s'applique aux animaux, il faut au moins que l'un des substantifs y fasse écho.

c) Je réponds, en effet, *négativement* à la deuxième question : **ubumenyi** ne peut s'appliquer qu'aux hommes seuls. Ceci est d'abord un fait ; c'est ensuite d'une logique évidente : le terme est un *abstrait* caractérisé, ou forme supra-sensible. Il ne peut, en conséquence, être attribué à un être non doué d'une « faculté » du même ordre.

C. — La faculté et les propriétés de la « connaissance »  
(et de la « science ») en général.

53. — a) KAMA : Votre réponse nous amène, très cher, au problème justement des « facultés » cognoscitives. Ce sont les instruments dont les animaux se servent dans le phénomène de la « connaissance ». Comment traduisez-vous la « faculté » cognoscitive en notre langue et quelles sont ses propriétés ?

b) GAMA : La faculté de la connaissance se dit **úbwēnge** = intelligence. Ses propriétés sont multiples, et il serait bien difficile de me prononcer d'emblée. Il me semble cependant que les principales, celles auxquelles les autres peuvent fondamentalement se ramener, sont les suivantes :

- 1° **kumenya** = « connaître » (ou « savoir ») ;
- 2° **kwĩbuka** = « se rappeler » ;
- 3° **kūrálíkira** = « avoir la propension innée » ;
- 4° **gũhítāmo** = « choisir » ;
- 5° **gúkũnda** = « aimer » ;
- 6° **kwífūza** = « désirer » ;
- 7° **gushāka** = « vouloir » (litt. : « chercher ») ;
- 8° **küzílíkana** = « réfléchir » ;
- 9° **kugereranya** = « comparer » ;
- 10° **guhĩmba** = « inventer ».

Je ne dois pas expliquer les six propriétés de **úbwēnge**, car vous en saisissez exactement la signification.

54. — a) KAMA : Entendu, très cher. Réfléchissez maintenant et répondez-moi : attribue-t-on en notre philosophie, ou plus exactement en notre langue, la « faculté » **úbwēnge** = intelligence, aux animaux ?

b) GAMA : Ici je dois introduire une nuance importante, qui me permettra de répondre avec exactitude. Dans notre langue, il y a deux modes *d'attribuer* l'intelligence aux êtres doués de la « connaissance » : on se sert tantôt du verbe « avoir », et tantôt du verbe « connaître » :

1° **kumenya úbwēnge** = « connaître l'intelligence » ;

2° **kugira úbwēnge** = « avoir l'intelligence ».

c) Les deux formules sont absolument distinctes, et leur mode d'attribution change complètement la signification du terme **úbwēnge**. Il ne vous échappe pas que **kumenya úbwēnge** = « connaître l'intelligence », place cette « faculté » en dehors du « connaissant » et la pose comme un « objet ». Tandis que **kugira úbwēnge** = « avoir-(posséder)-l'intelligence » situe la « faculté » à l'intérieur du « connaissant ».

55. — a) La première proposition (**kumenya úbwēnge**) signifie : *être perspicace*, être malin. Le verbe, en ce cas, prend une variété de sens, selon qu'il est conjugué sous le radical **menya** ou sous celui de **zi**  
Exemples :

1° **Írīyá nka imenye úbwēnge** =

*Cette vache-là vient de connaître l'intelligence.*

2° **Írīyá mbwa imenya úbwēnge** =

*Ce chien-là connaît l'intelligence.*

3° **Innyámāswa zimenya úbwēnge** =

*Les animaux connaissent l'intelligence.*

b) 1° La première proposition, dont le verbe est au temps *parfait*, signifie que le bovidé en question vient d'accomplir un mouvement aux conséquences heureuses pour lui, juste au moment opportun. S'il avait agi autrement, il en serait résulté un accident à ses dépens.

2° La deuxième proposition, dont le verbe est au temps *imparfait*, signifie que ce chien a l'*habitude* d'éviter

des situations désagréables ; qu'il évite, à son insu ou par *instinct*, ce qu'on aurait voulu lui interdire.

3° La troisième proposition, au contraire, est *complètement fautive*, et cela pour deux raisons : 1) entendue dans le sens *spécifique* (que les animaux sont caractérisés *essentiellement* par cette perspicacité des situations agréables et désagréables), les faits la démentent ; 2) comprise en ce sens que « les animaux », sans exception, réunissent *habituellement*, sur le même plan, l'affirmation est également intenable. Ce qui est vrai de certains animaux pris à part, ne l'est pas de *tous* les animaux.

c) KAMA : Notons, en passant, que ces trois exemples ne valent pas seulement pour les animaux. Ils valent également pour les hommes, puisque nous restons dans ce domaine de **kumenya úbwēnge** = « être perspicace, malin ».

56. — a) GAMA : C'est exact, très cher. J'en arrive enfin au radical **zi** :

1° **Iyĩ nka izi úbwēnge** =

*Cette vache-ci connaît l'intelligence.*

2° **Uyu mugabo azi úbwēnge** =

*Cet homme-ci connaît l'intelligence.*

3° **Uyú mwāna zi úbwēnge** =

*Cet enfant-ci connaît l'intelligence.*

b) 1° La première proposition a la même signification que le 1° de l'exemple précédent. Le radical **zi** se limite certes à l'*actualité*, mais cette actualité peut être affectée d'autres nuances dans un contexte, au moyen de propositions complétives.

2° La deuxième proposition marque plutôt une exclamation d'admiration pour un trait d'esprit, un mot marqué au coin de la perspicacité.

3° L'exemple a été simplement proposé, en vue de

souligner la signification nouvelle de la troisième proposition, qui veut dire : « *Cet enfant a déjà l'usage de la raison !* »

57. — a) Ces préliminaires étant posés, je puis enfin répondre à votre question : « Attribue-t-on la faculté de **úbwēnge** (= intelligence) aux animaux ? »

Je réponds *affirmativement*, mais en ajoutant immédiatement : au moyen du verbe **kumenya** ; c'est-à-dire que le terme **úbwēnge** n'est pas alors considéré comme « intelligence », mais comme « *habileté, perspicacité* » (104).

b) Quant à la formule **kugira úbwēnge** = « avoir-posséder-l'intelligence », elle ne peut jamais être attribuée aux animaux : elle est réservée à l'homme. Remarquez bien que je souligne spécialement le sujet de cette attribution : ce n'est pas *aux hommes*, mais bien à *l'homme*, au singulier (105).

#### D. — La faculté « cognoscitive » chez l'animal.

58. — a) KAMA : Les analyses précédentes viennent de nous prouver, très cher, que la « faculté » cognoscitive des animaux n'est pas **úbwēnge** = « *intelligence* ». J'ai bien suivi votre exposé : il est remarquable. Puisque donc **úbwēnge** est, chez l'animal, l'objet et non l'*instrument* de la « connaissance », et qu'en réalité il signifie « *perspicacité, habileté* », il nous faut rechercher ce par quoi les animaux acquièrent la « connaissance » propre à leur « catégorie » d'êtres.

b) GAMA : J'entrevois, très cher, que vous allez compliquer inutilement notre tâche. Le terme **úbwēnge** signifie certainement « *intelligence* ». Mais vous semblez

(104) N° 55, ci-avant.

(105) Chap. VIII, 26-27.



exiger que les Rwandais aient prématurément interprété le terme à la manière des Européens.

1° Vous revenez sur la formule matérielle de « *connaître l'intelligence* », et vous en arguez qu'il s'agit réellement de *non-instrument-de-la-connaissance* ! D'accord, si la formule est envisagée « matériellement ». Comment ne voyez-vous pas cependant que l'autre formule, à savoir « posséder l'intelligence » (avoir l'intelligence) est matériellement parallèle à la précédente ? Dans les deux cas, en effet, le terme « intelligence » est présenté comme objet de la connaissance », puisque complément direct respectif des verbes *connaître* et *avoir* (posséder).

2° Il s'ensuit que les *formules matérielles* (connaître l'intelligence — avoir l'intelligence) doivent être considérées comme *symboles*. Ce que signifient les formules doit être envisagé *formellement*. Pourquoi n'envisagerions-nous pas dès lors à part la formule *matérielle*, et à part la chose signifiée et symbolisée par la formule respectivement différente ?

c) Transposant la double formule rwandaise sur le plan de la terminologie européenne, je traduirais ainsi le terme **úbwēnge** ou « faculté cognoscitive » :

1° **úbwēnge** : chez l'animal = *perspicacité* (ou habileté) ;

2° **úbwēnge** : chez l'homme = intelligence.

59. — a) KAMA : Vous avez pleinement raison, très cher ! Vous me démontrez ainsi d'une manière indirecte que je me suis basé sur un préjugé. Tenant solidement le terme « intelligence », j'ai exigé que sa signification *européenne* oblige le terme *bāntu* à ne plus être lui-même. Il en résulte ainsi que **úbwēnge** est plus étendu que *intelligence*.

b) Je dois maintenant attirer votre attention sur la signification de **kumenwa úbwēnge** = *connaître l'in-*

*telligence*. Cette traduction littérale ne cacherait-elle pas une autre indication précieuse ?

60. — a) GAMA : La formule signifie ce qu'elle signifie : son sens littéral ne nous cacherait plus aucun mystère, puisque nous en tenons la signification réelle, qui est « *la connaissance non-intellectuelle* ». Si maintenant nous nous attelions à rechercher un sens plus ou moins mystique, je crois que nous *forcerions la donnée objective* telle que la livre notre propre philosophie. Ne risquons donc pas de passer par KANT, HEGEL, et compagnie, pour atteindre la philosophie rwandaïse.

b) KAMA : Vous avez raison, très cher. En résumé donc, **úbwēnge** = *intelligence* des animaux, couvre l'activité que la philosophie européenne a attribuée aux sens internes, en exceptant la mémoire. Ainsi, le sens commun, l'instinct et l'immagination, etc., entreraient dans la structure de cette « faculté cognoscitive », des animaux.

E. — Les propriétés de la faculté « cognoscitive »  
chez l'animal.

61. — a) Terminons cette causerie par l'examen des propriétés que vous avez tantôt énumérées de l'intelligence en général. Lesquelles d'entre elles relèvent-elle de **úbwēnge** = « perspicacité » de l'animal ?

b) 1° GAMA : Sans aucun doute possible, les quatre premières ; à savoir **kumenya** = « connaître » (ou « savoir ») ; **kwĩbuka** = « se rappeler ». De ces deux-ci il a été abondamment traité plus haut.

2° Ensuite **kūrálíkira** = « avoir la propension innée ». Cette qualité pourrait s'identifier avec la « concupiscence » fondamentale de la philosophie classique. Elle

peut se reconnaître d'une manière permanente, tel que le goût du chat pour la chasse au rat. Les Rwandais s'en servent, d'une façon imagée : « Untel est irrésistiblement porté à intervenir dans telle situation donnée, de même qu'un chat est né ennemi du rat » ! — Elle peut également se manifester dans une circonstance déterminée et se déchaîner d'une manière aveugle, tel le cas d'un taureau, placé dans le voisinage d'une vache en état de rut.

3° Enfin **gühítāmo** = « choisir ». Il est évident que l'animal placé devant deux objets à sa convenance, en préférera l'un à l'autre. Ainsi a-t-on constaté que l'hyène n'étrangle la chèvre qu'à défaut de la brebis. Disposez un troupeau de capridés en cercle entourant une brebis placée à l'intérieur du groupe : l'hyène traversera ce rempart et ira saisir sa préférée. Le léopard agira de même vis-à-vis du chien. Les vaches témoignent leurs préférences pour tel puits d'entre ceux auxquels elles ont été abreuvées.

62. — a) **KAMA** : Ne pensez-vous pas que les trois suivantes, à savoir **gúkūnda** = « aimer », **kwifūza** = « désirer » et **gushāka** = « vouloir » (ou litt. « chercher »), sont attribuées à l'animal sur le même pied d'égalité que les précédentes ?

b) **GAMA** : Vous avez raison certes, et le langage courant en fournirait des exemples nombreux. Ne pensez-vous pas cependant, très cher, que les trois qualités envisagées sont contenues dans la notion du **kürāli-kira** = « avoir la propension innée » ? Si j'établissais la distinction que vous me proposez, à quoi pourrais-je ramener la notion de cette dernière qualité ? Ne serait-ce pas la vider de sa signification ?

63. — a) **KAMA** : Vous avez raison, très cher. Ces distinctions qui nous viennent parfois dans la tête, en cette matière, ont leur source dans les distinctions clas-

siques, en cours au sein de la culture européenne. Il est évident que la nôtre se situe sur un plan différent, puisqu'elle n'a pas pu procéder à la même systématisation de ses concepts.

b) GAMA : Quant aux trois dernières, à savoir **küzílikana** = « réfléchir », **kugereranya** = « comparer », et **guhimba** = « inventer », on ne peut jamais les attribuer à l'animal.

c) KAMA : Encore qu'il doit exister un parallélisme entre *comparer* et *choisir*. Cette dernière propriété ayant été reconnue à l'animal, je pense que nous pouvons lui supposer un *certain* pesage entre les objets proposés à son choix. Je reconnais cependant que **kugereranya** comporte des opérations inaccessibles à l'animal.

## BIBLIOGRAPHIE

(Nous donnons ici la liste des ouvrages cités au cours de cette étude. Les articles sont marqués en *italique*. Nous indiquons seulement la date et le lieu de l'édition consultée ; les références exactes aux pages sont données dans le texte même des notes explicatives).

- ALFIERI, Gli Atomisti, frammenti e testimonianze (Bari, 1936).  
ANTONIO MADDALENA, I Pitagorici (Bari, 1954).  
ARISTOTE, Traité du Ciel (édit. Paris, 1949).  
—, Catégories (édit. Paris, 1946).  
—, Physique (édit. Naples, 1953).  
—, Métaphysique (édit. Rome, 1950).  
—, Éthique (édit. Rome 1949).  
ARNOU, S. J., Theologia Naturalis (Rome, 1947).  
ARNOUX, P. B., *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda* (Vienne, dans *Anthropos*, 1912-1913).  
—, *La Divination au Ruanda* (*ibid.* dans *Anthropos*, 1917-1918).  
AUDIAT, *A rebours* (Paris, dans *Le Monde*, 1955).  
AUGUSTIN, (S.), De Ideis (éd. Paris, 1887).  
BALTHASAR, Mon moi dans l'Être (Louvain, 1946).  
BARBEDETTE, Histoire de la Philosophie (Paris, 1929).  
BAZARUSANGA, *La médication antivénéneuse au Ruanda, ou les Bagombozi*, (Kabgayi, dans *L'Ami*, 1954).  
BELOT, Enseignements de la Cosmogonie moderne (Paris, 1932).  
BERGSON, L'Évolution créatrice (Paris, 1949).  
—, Matière et Mémoire (Paris, 1949).  
—, L'énergie spirituelle (Paris, 1949).  
BIEMEL, Le concept du monde chez Heidegger (Louvain et Paris, 1950).  
BLACK, Linguaggio e Filosofia (Milan, 1953).  
BLONDEL, L'Action (Paris, 1936).  
BOURGEOIS, Banyarwanda et Barundi (Bruxelles, 1954).  
BOYER, Introductio ad Philosophiam et Logica Minor (Bruges, 1950).  
BRÉHIER, Histoire de la Philosophie (Paris, 1951).  
BRILLANT et AIGRAIN, Histoire des Religions (Paris, 1953).  
BROCHARD, Études de Philosophie ancienne et moderne (Paris, 1954).  
BURNET, L'Aurore de la Philosophie grecque (Paris, 1919).  
CARMELO LABRIZZI, I problemi fondamentali della Filosofia di Platone, (Padoue, 1950).



- CATHREIN, *Philosophia Moralis* (Barcelone, 1945).
- CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin* (Paris, 1947).
- CHAIX-RÜY, *Les dimensions de l'être et du temps* (Paris et Lyon, sans date).
- CLEIRE (Mgr), *Grammaire Kinyarwanda* (inédit).
- CONTENAU, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens* (Paris, 1947).
- COUSIN, *La Philosophie de Kant* (Paris, 1857).
- DE BOECK, *Les premières applications de la géographie linguistique aux langues bantoues* (Bruxelles, 1942).
- , *Contribution à l'Atlas linguistique du Congo belge* (Bruxelles, 1953).
- DELBOS, *Le Spinozisme*, (Paris, 1950).
- DE MARIA, *Philosophia Peripatetico-Scholastica* (Rome, 1892).
- DEZZA, *Metaphysica generalis* (Rome, 1952).
- DUFAYS et DE MOOR, *Les Enchaînés, au Kinyaga* (Paris et Bruxelles, 1938).
- ERWIN ROHDE, *Psyché* (Paris, 1952).
- FARGES, *La Philosophie de Bergson* (Paris, 1912).
- FESTA, *I Frammenti degli Stoici Antichi* (Bari, 1936).
- FRANCK, *Dictionnaire des Sciences philosophiques* (Paris, 1875).
- FRÖBES, *Compendium Psychologiae experimentalis* (Rome, 1948).
- GABRIEL MARCEL, *Le mystère de l'Être* (Paris, 1951).
- GAMOW, *La création de l'Univers* (Saint-Amand, Cher, 1954).
- GENY, *Brevis conspectus Historiae Philosophiae* (Rome, 1948).
- GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale* (Paris, 1944).
- , *Les recherches historico-critiques et l'avenir de la Scolastique* (dans *Congr. Schol. Intern.*, Rome, 1950).
- GOLDMANN, *Sciences humaines et Philosophie* (Paris, 1952).
- GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (Lausanne et Paris, 1904 et 1905).
- GRÉGOIRE (AUGUSTE), *Les leçons de Philosophie des Sciences expérimentales* (Namur et Paris, 1950).
- GRÉGOIRE (FRANZ), *Aux sources de la pensée de Marx : Hegel, Feuerbach* (Louvain, 1947).
- HADÉLIN ROLAND, *Grammaire de la langue Kisanga* (Bruges, 1937).
- HAMELIN, *Le système de Renouvier* (Paris, 1927).
- HEUCHAMPS, *L'expansion de l'Univers et l'âge du monde* (dans *Rev. Cath. des idées et des faits*, Bruxelles, 1935).
- HOENEN, *Cosmologia* (Rome, 1949).
- HOWELLS, *Les Païens* (Paris, 1950).
- HUGON, *Philosophia Naturalis* (Paris, 1905 ?).
- HULSTAERT, *Carte linguistique du Congo Belge* (Bruxelles, 1950).
- HUREL, *Grammaire Kinyarwanda* (Maison-Carrée, Alger, 1920).
- I. R. S. A. C. (Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale), *Compte rendu des travaux du Séminaire d'Anthropologie* (Astrida, 1952).
- JACKSON, *Ne plus jamais être malade* (Zurich, sans date).
- JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (Paris, 1954).
- JOLIVET, *Traité de Philosophie* (Lyon et Paris, 1949).

- JUNIOR GAUZIT, La vie et la mort des étoiles (Paris, 1949).
- KAGAME, AL. (abbé), *Le Code ésotérique de la Dynastie du Rwanda* (dans *Zaire*, Bruxelles, 1947).
- , *La Poésie au Rwanda* (dans *Revue Nationale*, Bruxelles, 1949).
- , *La Poésie Dynastique au Rwanda* (Bruxelles, 1951).
- , *Le Code des Institutions politiques du Rwanda précolonial* (*ibid.*, 1952).
- , *Indyohesha — biraryi, (le Relève-goût des pommes de terre)* (Kabgayi, 1949).
- , *La Divine Pastorale* (Bruxelles, 1952).
- , *Imigani y'imigenurano (Dictons sapientiaux)* (Kabgayi, 1953).
- , *Isoko y'amajyambere (Sources du progrès)* (*ibid.*, 1951).
- , *Les Organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda* (Bruxelles, 1954).
- , *La Naissance de l'Univers* (Bruxelles, 1955).
- , *Conteurs et fabulistes Rwandais* (inédit).
- KANT, *Critica della Ragion Pura* (édit. Bari, 1949).
- KOPPERS, *L'uomo primitivo e il suo mondo* (Milan, 1953).
- KRECH et CRUTCHFIELD, *Théorie et problèmes de Psychologie sociale* (Paris, 1952).
- LACGER (DE), *Le Ruanda ancien et moderne* (Namur, 1939).
- LACHANCE, *La Philosophie du langage* (Montréal, 1934).
- LAHOUSSE, *Praelectiones Metaphysicae specialis* (Louvain, 1898).
- LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (Paris, 1951).
- LEMAITRE, *Rayons cosmiques et cosmologie*, (Louvain, 1949).
- , *L'Univers* (Louvain, 1951).
- LERICHE, *La Philosophie de la chirurgie* (Paris, 1951).
- LE ROY (MGR), *La Religion des Primitifs* (Paris, 1925).
- LOCHART, *Courte esquisse des systèmes de Philosophie moderne et de son propre système*, par A. ROSMINI-SERBATI (Paris, 1883).
- LORTIE, *Elementa Philosophiae Christianae* (Rennes, 1931).
- LOTZ, *Metaphysica cognitionis* (Rome, 1954).
- MANCINI, *L'Etica Stoica da Zenone a Crisippo* (Padoue, 1940).
- MAQUET, J. J., *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien* (Tervuren, 1954).
- MARCOZZI, *La vita e l'uomo* (Milan, 1946).
- , *L'uomo nello spazio e nel tempo* (Milan, 1953).
- MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* (Bruxelles et Paris, 1944-1949).
- MARIA TIMPANARO GARDINI, *I Sofisti, frammenti e testimonianze* (Bari, 1954).
- MARITAIN, *Éléments de Philosophie* (Paris, 1933 et 1939).
- , *La Philosophie Bergsonienne* (Paris, 1948).
- MARTONNE (DE), *Traité de Géographie physique* (Paris, 1932).
- MAZÉ-SENCIER, *Les vies nécessaires* (? , 1939).
- MERCIER (CARD.), *Logique*, (Louvain, 1933).
- , *Psychologie* (Louvain, 1923).
- , *Traité élémentaire de Philosophie* (*ibid.*, 1925).

- , Cours de Philosophie, vol. IV (*ibid.*, 1898).
- MERSCH, *L'origine de l'Univers selon la Science* (Louvain, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1953).
- MOCHE, *Filosofia della Medicina* (Sienne, 1948).
- MORANDINI, *Logica Major* (Rome, 1951).
- MULAGO, V. (Abbé), *L'union vitale bantou, chez les Bashi, Banyarwanda et Barundi, face à l'union vitale ecclésiale* (thèse, 1955, inédite).
- NKONGOLI, *Ikiboneza-mvugo cy'amashuri yo mu Rwanda* (Guide du langage pour les Écoles du Rwanda) (Kabgayi, 1946).
- NOËL (LOUIS), *Le réalisme immédiat* (Louvain, 1938).
- NOËL (R. P.), *Éléments de grammaire Kibemba* (Sakania ?, 1935).
- NUTTIN, *Psicanalisi e personalità* (Alba — Cuneo, 1953).
- NYS, *Cosmologie* (Louvain, 1928).
- OSTWALD, *Esquisse d'une philosophie des sciences* (Paris, 1911).
- , *I fondamenti della Chimica Inorganica* (Milan, 1903).
- PAGÈS, *Un Royaume Hamite au centre de l'Afrique* (Bruxelles, 1933).
- , *Proverbes et sentences du Ruanda* (Coquilhatville, dans *Aequatoria*, 1947 et 1948).
- PAUWELS, *La divination au Rwanda* (Anvers, dans *Kongo-Overzee*, 1954).
- , *La magie au Rwanda*, (Rome, dans *Annali Lateranensi*, 1953).
- , *Le Munya-Ruanda et ses proverbes* (Namur, dans *Grands Lacs*, 1953).
- PHILLIPS, *Modern Thomistic Philosophy* (London, 1948).
- PLOTIN, *Enneadi* (édit. Bari, 1949).
- RANZOLI, *Dizionario di Scienze Filosofiche* (Milan, 1952).
- REGIS, *L'Odyssée de la Métaphysique* (Montréal, 1949).
- REICHEN, *Les Cieux ou miracle de l'Astronomie moderne* (dans *l'Illustré*, Zofingue, 1952).
- RIVAUD, *Le problème du Devenir et la notion de la matière dans la Philosophie Grecque* (Paris, 1906).
- RHÖR, *Das Wesen des Mana* (dans *Anthropos*, Vienne, 1917-1918).
- ROSMINI-SERBATI, *Opere* (Naples, 1842).
- RUYSSEN, *Kant* (Paris, 1900).
- SCHMIDT, *Origine et Évolution de la Religion* (Paris, 1931).
- , *Manuale di Metodologia Etnologica* (Milan, 1949).
- SCHUMACHER, *Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda* (Fribourg, 1939, dans *Anthropos*).
- SELVAGGI, *Problemi della Fisica moderna*, (Brescia, 1953).
- SERTILLANGES, *La Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1942).
- SEXTUS EMPIRICUS, *Schizzi Pirroniani* (édit. Bari, 1926).
- SIMONS, *Coutumes et Institutions des Barundi* (Élisabethville, 1944).
- SIWEK, *Psychologia Metaphysica* (Rome, 1948).
- SORRE, *Les fondements de la géographie humaine* (Paris, 1951).
- TEMPELS, *La Philosophie Bantoue* (Élisabethville, 1945 ; Paris, 1949).
- , *A la trace de la Philosophie Bantoue*, Élisabethville dans *Bull. Jurid Indig.*, 1945).

- , *L'étude des langues Bantoues, à la lumière de la Philosophie Bantoue*, (Paris, dans *Présence Africaine*, 1948).
- , *Catéchèse Bantoue*, St-André-Bruges, dans *Le Bull. des Missions*.
- THOMAS CAJETANUS (Card.), *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis* (édit. Rome, 1934).
- THOMAS D'AQUIN (S.), *De Ente et Essentia* (édit. Paris, 1948).
- , *De Veritate* (édit. Rome, 1949).
- , *De Malo* (édit. Rome, 1949).
- , *Summa contra Gentiles* (édit. Rome, 1934).
- , *De principiis naturae* (édit. Paris, 1949).
- , *De Instantibus* (édit. Paris, 1949).
- , *Summa Theologica* (édit. Rome, 1950).
- , *De virtutibus in communi* (édit. Rome, 1949).
- , *Commentaria in II Sententiarum* (édit. Paris, 1929).
- THONNARD, *Extraits des grands Philosophes* (Tournai, 1946).
- TROMP, *De Revelatione Christiana* (Rome, 1950).
- VAN AVERMAET, *Dictionnaire Kiluba-Français* (Tervuren, 1954).
- VAN BULCK, G. (R. P.) *Manuel de linguistique bantoue* (Bruxelles, 1949).
- , *Les recherches linguistiques au Congo belge* (*ibid.*, 1948).
- , *Mission linguistique 1949-1950* (*ibid.*, 1954).
- VANCOURT, *La Philosophie et sa structure* (Paris, 1953).
- VAN DEN EYNDE, *Comment interroger les Noirs* (Namur, dans *Grands Lacs*, 1935).
- VANSTEENBERGHE, *Molinisme* (dans le *Dict. Theol. Cath.*, Paris, 1929).
- VERBEKEN, *Abrégé de grammaire tshiluba* (Élisabethville, 1928).
- VIDAL DE LA BLACHE, *Principes de la géographie humaine* (Paris, 1922).
- WEBSTER, *La magie dans les sociétés primitives* (Paris, 1952).
- WESTERMANN, *Geschichte Afrikas* (Cologne, 1951).
- WETTER, *Il Materialismo dialettico sovietico* (Turin, 1948).
- YOLAN JACOBI, *La Psychologie de C. G. Jung* (Neuchâtel, 1950).
- ZANIEWSKI, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique* (Tournai, 1952).
- ZUURE, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi* (Bruxelles, 1929).
- , *Immâna, le Dieu des Barundi* (Vienne, dans *Anthropos*, 1926).
- ANONYMES : *Gatikismu y'inyarwanda* (Maison, Carrée, Alger, 1924)
- Ikiboneza-mvugo (Kabgayi, 1934).
- , *Ikiboneza-mvugo cy'Amashuli yo mu Rwanda* (*ibid.*, 1952).

## TABLE DES MATIÈRES

### CHAPITRE PREMIER

#### MÉTHODE, TITRE ET PANORAMA GÉNÉRAL DE LA THÈSE

##### I. LA MÉTHODE SUIVIE EN CETTE ÉTUDE.

- A. L'utilité du « dialogue ».
- B. La part de la culture européenne en cette étude.
- C. L'usage rationnel de la philosophie classique en cette étude.
- D. Le stade actuel exige la méthode « monographique ».

##### II. LE TITRE ET LES SOURCES DE LA THÈSE.

- A. Les deux phases de cette philosophie *băntu*.
- B. Les sciences ethnologiques sont distinctes de la philosophie.
- C. Les sources utilisées sont les seuls documents « institutionnalisés ».
- D. Valeur de l'information obtenue par voie d'enquête.

##### III. APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÈSE.

- A. La liste générale des chapitres.
- B. Aperçu général sur la subordination interne du plan.
- C. Parenthèse sur les « perfections quantitatives et qualitatives ».
- D. Suite de l'aperçu général concernant la cohésion interne du plan.



## CHAPITRE DEUXIÈME.

## L'ÉLÉMENT PHILOSOPHIQUE DANS LA STRUCTURE LINGUISTIQUE BANTU-RWANDAISE

## I. LA STRUCTURE STATIQUE DU MOT RWANDAIS.

- A. La logique formelle est la même dans toutes les cultures.
- B. Les classes des mots et les quatre éléments du mot *bântu-rwandais*.
- C. Le rôle philosophique des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> éléments du mot *bântu-rwandais*.
- D. Comparaison entre le 2<sup>e</sup> élément du mot rwandais et le *préfixe* des langues européennes.

## II. LE PROBLÈME DE L'ABSTRACTION.

- A. Le procédé de l'abstraction et l'indice du diminutif.
- B. Les catégories de termes se pliant au procédé de l'abstraction.
- C. Précisions récapitulatives sur l'abstraction et les diminutifs.
- D. Le diminutif applicable à la « 1<sup>re</sup> classe » des mots rwandais.
- E. L'opposition des formes abstractives et diminutives relève d'un problème philosophique.

## III. LE PROBLÈME DE LA « FORME ABSTRAITE » EN PHILOSOPHIE RWANDAISE.

- A. L'abstrait d'accidentalité.
- B. L'abstrait de substantialité.
- C. Distinction entre les « formes abstraites » et les accidents réels.
- D. L'abstraction rwandaise en face de la philosophie gréco-patristique.
- E. Le terme « *Kamere* » (nature) comporte une autre signification qui n'est pas philosophique.
- F. La récente abstraction de substantialité, provenant de la philosophie européenne.

## CHAPITRE TROISIÈME.

LES « CATÉGORIES » DE L'ÊTRE EN PHILOSOPHIE  
BANTU-RWANDAISE

## I. LES PROBLÈMES DES « CATÉGORIES » ET DES « PRÉDICABLES ».

- A. Les « catégories » et l'apport des systèmes philosophiques.
- B. Nature et rôle des « prédicables ».
- C. Formulation des « prédicables » dans la langue du Rwanda.
- D. Les « catégories » en général.
- E. Les « catégories-métaphysiques ».
- F. Les « catégories logiques ».
- G. Les « prédicables » et leur rôle de « catégorisateurs ».
- H. Exemples de « catégories » différentes de celles d'ARISTOTE.
- I. Les « catégories » de l'école aristotélicienne.

## II. A LA RECHERCHE DES « CATÉGORIES » BANTU-RWANDAISES.

- A. Comment identifier la première « catégorie » ?
- B. Comment identifier la deuxième « catégorie » ?
- C. Comment identifier la troisième « catégorie » ?
- D. Comment identifier la quatrième « catégorie » ?
- E. Conclusion récapitulative sur les « catégories » *bântu-rwandaïses*.
- F. Dieu n'est pas compris dans les « catégories » des « NTU ».
- G. Les « catégories-métaphysiques » en philosophie *bântu-rwandaïse*.
- H. Aspects particuliers des « catégories logiques » en notre philosophie.
- I. Application des « catégories » entre Européens et *Bântu*.
- J. Parallélisme entre les « catégories » aristotéliciennes et *bântu-rwandaïses*.
- K. Une légère différence entre les systèmes aristotélicien et *bântu*, dans la définition du *pricipié* « non-adhésif ».

## CHAPITRE QUATRIÈME.

LE PROBLÈME DE « L'EXISTENCE » EN PHILOSOPHIE  
BANTU-RWANDAISE

## I. LE VERBE « ÊTRE » EN PHILOSOPHIE BANTU-RWANDAISE.

- A. Le rôle de « copulatif » et les deux radicaux du verbe « être ».
- B. La signification philosophique respective des deux radicaux.

## II. LE VERBE « EXISTER » EN PHILOSOPHIE BANTU-RWANDAISE.

- A. Les deux radicaux du verbe « exister ».
- B. L'existence concrète opposée à l'existence absolue.
- C. L'existence terrestre et l'existence extra-tellurique.
- D. La différence entre « *se trouver en cet endroit-là* » et « *être-là* ».
- E. De l'existence hypothétique en notre philosophie.

## III. LE PROBLÈME DE « L'IMPOSSIBILITÉ D'EXISTER ».

- A. L'impossibilité psychologique et l'impossibilité métaphysique.
- B. La signification du verbe « pouvoir » en la langue du Rwanda.
- C. L'impossibilité et la possibilité internes en philosophie *bantu-rwandaise*.

## IV. LE PROBLÈME DU « NÉANT » EN PHILOSOPHIE RWANDAISE.

- A. Le « néant » absolu ne peut se concevoir en notre philosophie.
- B. Le « néant » rwandais « existe » ; il est réceptacle et séparateur des êtres corporels.

## CHAPITRE CINQUIÈME.

## L'EXISTANT « FIGÉ »

- A. Qualités, propriétés, facultés et le minéral.
- B. L'objet de la « cosmologie » et celui des sciences expérimentales.
- C. Cosmologie, cosmogonie et culture rwandaise.
- D. La métaphysique rwandaise de l'inorganique.

## CHAPITRE SIXIÈME.

## L'EXISTANT « ASSIMILATIF »

- A. L'opération immanente et « l'agir » en philosophie *bāntu*-rwandaise (page 5).
- B. Le végétal n'est pas « vivant » en philosophie *bāntu*-rwandaise (page 7).
- C. Précisions subsidiaires sur l'existence du végétal (page 9).
- D. L'âme du végétal en philosophie *bāntu*-rwandaise (page 11).
- E. Conclusions sur la métaphysique rwandaise du végétal (page 12).

## CHAPITRE SEPTIÈME.

## L'EXISTANT « SENSITIF »

## I. LE PROBLÈME DE LA « VIE » EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE.

- A. Les étapes existentielles du « sensitif » et son principe vital (page 14).
- B. Les termes rwandais pouvant traduire celui de « la vie » (page 16).
- C. Le verbe « avoir » et son rôle philosophique (page 18).
- D. Les deux radicaux du verbe « avoir » dans l'attribution de « la vie » (page 19).

E. La signification ultime du terme *ubuzima* = « la vie » (page 23).

F. La signification ultime du terme *ubugingo* = « la vie » (page 24).

## II. LE PROBLÈME DES SENS EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE.

A. Le nombre des sens externes (page 28).

B. La question des sens internes (page 31).

## III. LE PROBLÈME DE « LA CONNAISSANCE » CHEZ LE « SENSITIF ».

A. Un autre verbe à portée philosophique : « connaître » (et « savoir ») (page 36).

B. Les substantifs traduisant le terme « connaissance » (et « science ») (page 38).

C. La faculté et les propriétés de la « connaissance » (et de la « science ») en général (page 40).

D. La faculté « cognoscitive » chez l'animal (page 43).

E. Les propriétés de la faculté « cognoscitive » chez l'animal (page 45).

## CHAPITRE HUITIÈME.

### L'EXISTANT D'INTELLIGENCE

#### I. LE PROBLÈME DU « PRINCIPE VITAL » CHEZ L'ÊTRE QUI A L'INTELLIGENCE.

A. Le principe *igicucu* dans le « vivant d'intelligence ».

B. *Amagara* = union vitale du corps avec le « principe d'intelligence ».

#### II. LE PROBLÈME DES FACULTÉS COGNOSCITIVES EN NOTRE PHILOSOPHIE, CHEZ L'ÊTRE D'INTELLIGENCE.

A. Les sens externes chez l'homme en philosophie *bāntu-rwandaise*.

B. Les sens internes et leur organe chez l'homme.

C. L'intelligence de l'homme et ses propriétés.

D. Modes d'attribuer à l'homme *ubwenge* = intelligence.

E. Conception récente de *ubwenge* = *Sagesse culturelle*.



III. LE PROBLÈME DU VOULOIR ET DE LA LIBERTÉ.

- A. Les termes qui traduisent la « volonté » et la « liberté ».
- B. Les conditions du choix, du côté de l'objet à choisir.
- C. Le « bien-nécessaire » et le mystère métaphysique de la liberté.
- D. La responsabilité du sujet, face au choix inspiré de l'extérieur.
- E. Le « cœur » symbole de la volonté — liberté.
- F. Le substrat de l'intelligence et de la volonté chez l'homme « vivant ».

IV. LE PROBLÈME DE L'ÂME « DÉSINCARNÉE ».

- A. La signification de *umuzimu* et son mode de « connaissance ».
- B. Immortalité et éternité des *bazimu*.
- C. Êtres immatériels analogues aux *bazimu*.
- D. Récente et profonde modification de notre psychologie traditionnelle.

CHAPITRE NEUVIÈME.

L'ÊTRE INDIVIDUALISATEUR DU MOUVEMENT =  
LIEU — TEMPS

I. LE PROBLÈME DU « LIEU » MÉTAPHYSIQUEMENT CONSIDÉRÉ.

- A. Les trois aspects philosophiques du « lieu ».
- B. La conception métaphysique de « là où ».
- C. Le « lieu physique » est également localisé.
- D. L'univers est-il localisé ?
- E. Les trois aspects de « lieu » en philosophie *bântu-rwandaise*.

II. LE PROBLÈME DE LA CATÉGORIE « TEMPS ».

- A. Les trois phases du temps : le passé, le présent et le futur.

- B. A la recherche de l'essence du temps.
- C. La notion « absolue » et la notion « relative » du temps.
- D. La notion du temps en philosophie *bântu*-rwandaise.

### III. LE PROBLÈME DE L'UNIFICATION DE LIEU — TEMPS EN « LOCALISATEUR ».

- A. 1<sup>er</sup> indice : interchangeabilité de lieu + temps dans le langage.
- B. 2<sup>e</sup> indice : le terme *Aho* = « là où » dans la langue du Rwanda.
- C. Le fondement métaphysique unificateur de lieu + temps en *Ahantu*.

### IV. LE PROBLÈME DU « MOUVEMENT » DANS L'ÊTRE, LE LIEU ET LE TEMPS.

- A. Le mouvement et ses espèces.
- B. La notion générique du mouvement métaphysique en ses espèces.
- C. Est-ce le mouvement que nous observons dans l'espace ?
- D. La transcendance du mouvement et sa distinction d'avec le temps.
- E. L'individualisation du mouvement par lieu + temps.
- F. L'individualisation par l'espace seul est métaphysiquement impossible.
- G. Annexe : limite de l'espace et localisation de l'univers.

## CHAPITRE DIXIÈME.

### L'ÊTRE « MODAL » = *UKUNTU*

- A. La notion unificatrice des sept catégories restantes d'ARISTOTE.
- B. Les catégories basées sur la *matière* et la *forme* de l'être.
- C. Les catégories basées sur le *rapport* entre l'être et autre que lui.
- D. La réduction des sept catégories à la seule *bântu*-rwandaise « *UKUNTU* ».

- E. Formulation philosophique de quantité, qualité et relation en la langue du Rwanda.

#### CHAPITRE ONZIÈME.

### LES « PROPRIÉTÉS » DE L'ÊTRE EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE

- A. La complexité du sujet à traiter.
- B. La théorie de l'observation initiale d'ordre scientifique.
- C. La divination et la magie, basées sur la métaphysique des « propriétés ».
- D. Les actes d'intelligence inaccessibles à la divination.
- E. L'homme peut-il utiliser l'animal et les éléments cosmiques ?
- F. Conclusion récapitulative sur les principes métaphysiques des « propriétés » en philosophie *bāntu-rwandaise*.

#### CHAPITRE DOUZIÈME.

### LES « CAUSES » DE L'ÊTRE EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE

- A. Les « causes » de l'être sur le plan physique.
- B. Les « causes » de l'être sur le plan métaphysique.
- C. La distinction entre la « cause formelle » et la « forme substantielle » des êtres matériels « figés ».
- D. La distinction entre la « cause matérielle » et la « matière première ».
- E. Matière première, matière seconde, forme substantielle et mutations substantielles.
- F. Les « principes internes » de l'être sont-ils vraiment « causes » ?
- G. Les « principes internes » de l'être en philosophie *bāntu-rwandaise*.

## CHAPITRE TREIZIÈME.

LA « CAUSE PREMIÈRE » OU ÉLÉMENTS D'UNE  
THÉODICÉE RWANDAISE

## I. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA « CAUSE PREMIÈRE ».

- A. La cause efficiente et l'origine de son observation.
- B. Passage de la cause efficiente à la « cause première ».
- C. Transcendance et principaux attributs de la « cause première ».

## II. LA SIGNIFICATION PHILOSOPHIQUE DES NOMS DIVINS.

- A. L'analyse de *Iya-mbere* et de *Iya-kare*.
- B. L'analyse de *Rurema* et de *Rugira*.
- C. L'analyse de *Rugabo* et de *Rugaba*.
- D. L'analyse de *Rwagisha*.
- E. L'analyse du nom *Nyamurunga*.

III. LE PROBLÈME DE « *Immana* », NOM OFFICIEL DE « DIEU » AU  
RWANDA.

- A. Le sens étymologique de « *Immana* » insinué par la divination hamitique.
- B. L'étymologie de « *Immana* » confirmée par la linguistique centre-africaine et par l'ethnologie.
- C. *Immana* « protecteur » dans les adages du Rwanda.
- D. « Providence » et « munificence » de *Immana* dans les adages et dans les noms propres d'hommes, au Rwanda.
- E. *Immana* « destin des êtres », d'après les adages du Rwanda.
- F. « Véridicité » de *Immana*, dans la poésie rwandaïse.

IV. RAPPORTS MÉTAPHYSIQUES ENTRE DIEU ET LES ÊTRES DANS  
L'EXISTER ET DANS L'AGIR.

- A. L'analogie entre Dieu et les êtres est fondée sur l'exister.
- B. La question de « cause première » et des « causes secondes » dans les adages et dans les noms propres rwandais.

V. STRUCTURE GÉNÉRALE DE LA RELIGION EN PHILOSOPHIE BĀNTU-RWANDAISE.

- A. Le schéma d'une religion donnée.
- B. Le culte privé et public ne répondant pas à la notion classique.
- C. L'expression du culte en philosophie *bāntu*-rwandaise.
- D. Les missionnaires ont introduit le nom « *Mungu* », synonyme de « *Immana* ».

CHAPITRE QUATORZIÈME.

LA « CAUSE FINALE » OU ÉLÉMENTS D'UNE ÉTHIQUE BĀNTU-RWANDAISE

I. DÉTERMINATIONS PRÉLIMINAIRES.

- A. La « cause finale » et le « but ».
- B. La « cause finale » et le problème de la « finalité » dans l'être.

II. LE PROBLÈME DE LA « FIN ULTIME » DES ÊTRES.

- A. Dans la philosophie européenne, la « fin ultime » des êtres est Dieu.
- B. En philosophie *bāntu*-rwandaise, Dieu n'est pas la « fin ultime » des êtres.
- C. La « fin ultime » de l'homme en philosophie *bāntu*-rwandaise.
- D. La formulation culturelle de la « fin ultime » de l'homme.
- E. La « fin ultime » de l'homme et les trépassés en notre philosophie.
- F. La « fin ultime » de l'homme et la « finalité » à la procréation.

III. LE PROBLÈME DU « BIEN » ET DU « MAL » SUR LA VOIE DE LA « FIN ULTIME ».

- A. Une terminologie confuse en apparence.
- B. Le « bien-possédable » et le « bien-moral » en la langue du Rwanda.



- C. L'analyse linguistique du « bon » dans le sujet et dans l'objet sensibles.
- D. Le « mal-sanction » et le « mal-moral » en la langue du Rwanda.
- E. Analyse linguistique du « mauvais ».
- F. « L'interdiction » ou défense qui oblige en conscience.
- G. « L'interdiction » et ses rapports avec le « mal physique ».
- H. Un substantif rwandais marqué au coin de la malignité.
- I. Assertions récapitulatives sur le problème du bien et du mal.

#### IV. LE FONDEMENT ULTIME DU BIEN ET DU MAL MORAL.

- A. L'indifférence affecterait-elle l'acte humain concret ?
- B. L'acte humain peut-il être « essentiellement » bon ou vicié ?
- C. Pourquoi la philosophie *bântu*-rwandaise a-t-elle exclu le substantif de « bien-moral » ?
- D. La signification de la loi et de l'interdiction dans le problème du bien et du mal moral.

#### V. MODIFICATIONS RÉCENTES DANS L'ÉTHIQUE BĀNTU-RWANDAISE.

- A. Les missionnaires et la « fin ultime » de notre philosophie.
- B. Les missionnaires face à la « défense » et à « l'interdiction » rwandaises.
- C. Les missionnaires et l'exister de l'au-delà.

### CHAPITRE QUINZIÈME (ANNEXE).

#### ANALYSE DU LIVRE INTITULÉ

#### « LA PHILOSOPHIE BANTOUE » DU R. P. TEMPELS

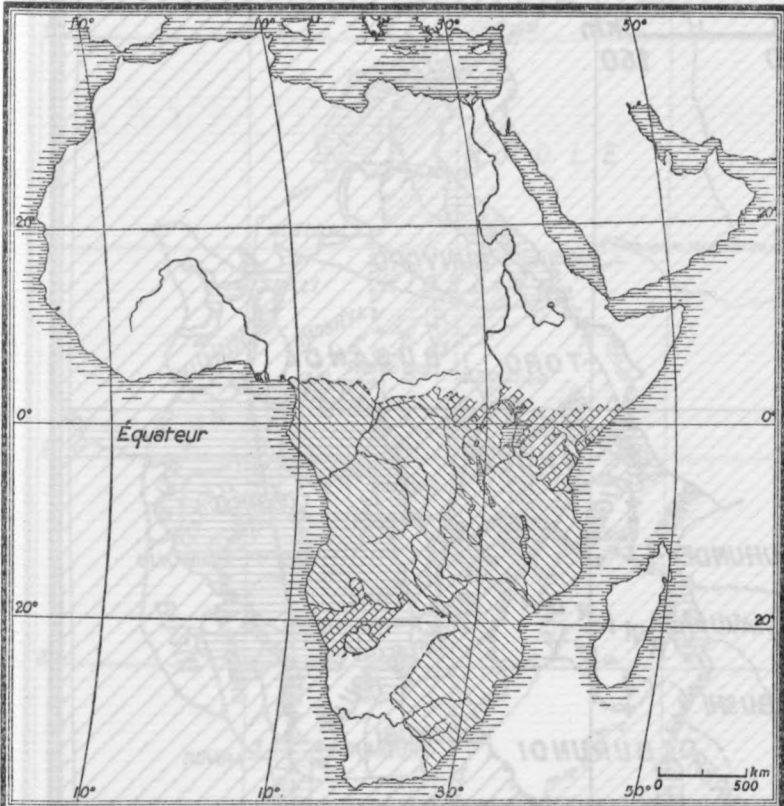
#### CONCLUSION DE LA THÈSE.



BIBLIOGRAPHIE (page 48).

TABLE DES MATIÈRES (page 53)

CARTES (*in fine*).

Carte n° 1.



-  L'Afrique des Bantu.
-  Zones mixtes.

..... Limites de la zone partageant les "catégories" linguistiques du Rwanda.

CARTE N° 1. — Carte générale de l'Afrique.

Afrique belge. Afrique britannique.

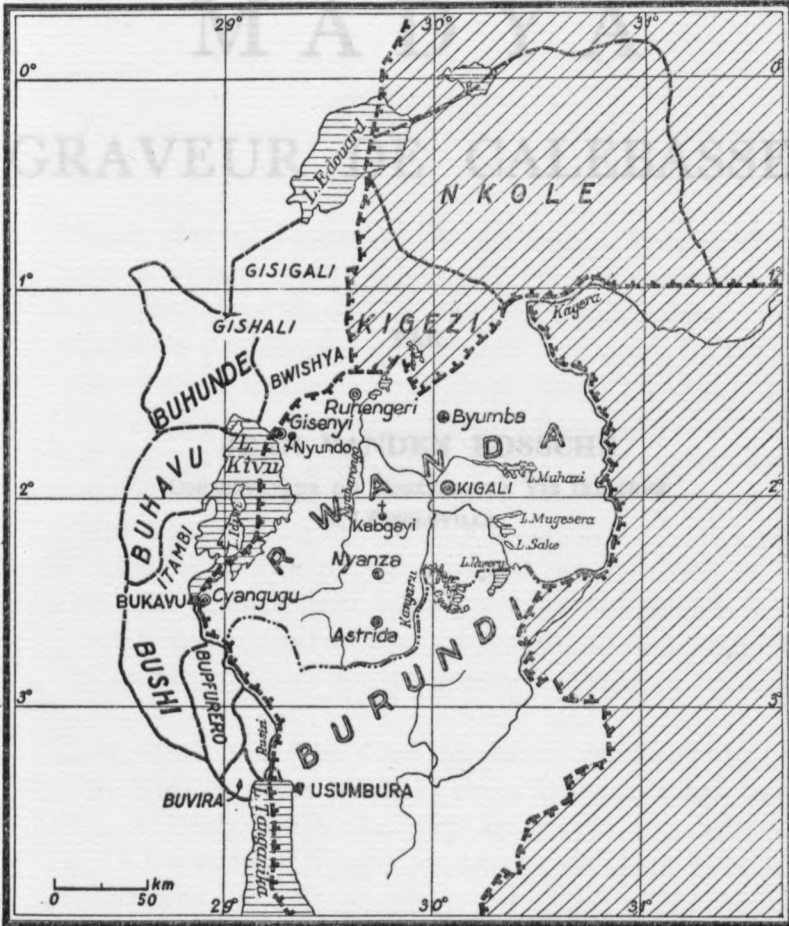
Carte N° 1. — Les régions de l'Afrique centrale ont, à des degrés divers, partagé la culture du Rwanda et les mêmes « catégories » linguistiques.





Afrique belge.
  Afrique britannique.

CARTE N° 2. — Les régions de l'Afrique centrale qui, à des degrés divers, partagent la culture du Rwanda et les mêmes « Catégories » linguistiques.

Carte n° 3.



-  Afrique britannique
-  Afrique belge

CARTE N° 3. — Le détail des régions sud-occidentales.