



La methode philosophique de Hebga

Jean Bertrand Amougou

L'œuvre philosophique de Pierre Meinrad Hebga examine un ensemble de problématiques apparemment inhabituelles dans le plé-rôme des problèmes posés et réflexivement pris en charge dans les itinérances et les polarités de la philosophie notamment africaine moderne. Certes, dans la mesure où la figure de Hebga vérifie une formation polymathique, l'on devrait s'interdire de se méprendre relativement au pré requisits et autres implications découlant du moule formatif qui préside directement ou indirectement à l'élaboration et au traitement que qu'il réserve aux problématiques spéciales qu'il décide de poser comme l'épine dorsale de son œuvre de pensée. Toutefois, s'il est plus intéressant et plus fécond d'interroger la démarche d'ensemble ou la méthode qui sous-tend les recherches hebgaennes, il est également intéressant de décliner d'abord des faisceaux biographiques susceptibles de contribuer à une meilleure compréhension de l'œuvre de ce penseur, même si selon Pierre Tritignon : « la vie d'un philosophe n'a pas grand intérêt ; mieux vaut lire et méditer ses œuvres ».

Précisons donc ce point : Pierre Meinrad Hebga est né le 31 Mars 1928 à Edéa (Région du Littoral—Cameroun), d'une famille très chrétienne. Au terme de ses études primaires et secondaires, il

entre au grand Séminaire de Yaoundé en 1946 où il suit des cours de Scholastique jusqu'en 1948. De 1948 à 1952, il suit des cours de théologie à l'Université Grégorienne, à Rome et obtient une Maîtrise en Théologie. De 1959 à 1964, il suit parallèlement des cours de Philosophie, de Psychologie à la Sorbonne, Paris IV et de Sciences Sociales à l'Université Catholique de Paris. De 1987 à 1968, en même temps qu'il retourne à la Sorbonne, il est admis à l'Hôpital Sainte Anne pour suivre un stage en psychopathologie. En 1968, il obtient le grade de docteur 3^{ème} Cycle en Philosophie à Rennes. En 1969, il est admis à l'Institut des Sciences et Techniques de Paris, où il suit des cours de Philosophie des Sciences et entraînement à l'Analyse mathématique. En 1973, il suit les cours de Linguistique Bantu à Duquesne University de Pittsburg aux Etats- Unis et obtient le Certificat de Linguistique Bantu. Enfin, en 1986, il obtient le grade de docteur en Philosophie à la Sorbonne. Sa Thèse porte sur *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Après avoir occupé plusieurs postes de responsabilité, (Vicaire de Paroisses, Supérieur de la Région SJ du Cameroun, Recteur du Collège Libermann de Douala), il est tour à tour , Professeur à l'Institut Catholique d'Abidjan(1971-1985), à John Caroll University de Cleveland, aux Etats-Unis, à Loyola University de Chicago, à Western College jumelé avec Harvard Divinity School, à l'Université Grégorienne de Rome, puis à l'Université Yaoundé(1985- 1993) et à l'Université Catholique d'Afrique Centrale.(1997-2004). Il faut souligner sans ambages que Pierre Meinrad Hebga était également un grand exorciste mondialement reconnu, un humanitaire aux cotés des malades et des plus démunis. Aussi laissa-t-il d'importantes œuvres spirituelles et sociales pour la postérité dont l'Association EPHATA en voie de devenir une Congrégation, un orphelinat à Douala et deux Centres spirituels : à Mangèn et à Nkolbisson -Yaoundé.

Soucieux de regarder de plus près de quoi il s'agit sous le concept central de « méthode » et précisément chez Hebga, il convient de la subsumer par l'ordre des raisons qui permet ainsi par la voie

analytique, de remonter jusqu'aux principes voire aux causes d'une part, ou de déduire les conséquences si d'autre part, l'on opte pour la démarche synthétique. Il y a donc méthode à partir du moment où on met en avant des matrices directionnelles et relationnelles de l'intelligibilité et des successions cohérentes en souscrivant absolument à la rigueur logique qui exige de mettre l'accent aussi bien sur la signification que sur la nécessité.

Bien entendu, pour y parvenir, il est indispensable de s'assurer de l'appropriation des procédés y afférents : l'analyse sous tendue par le souci de définition(s), le raisonnement ordonnancé par l'explication ou mise en évidence de la classification, de la comparaison, de la distinction et finalement de la cause et de la synthèse.

En effet, au regard des textes publiés par Hebga et notamment ses œuvres majeures (*La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux ; Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère postcoloniale ; Sorcellerie : chimère dangereuse ; Afrique de la raison, Afrique de la Foi*, etc, peut-on parler de méthode(s) philosophique(s) propre(s) chez ce penseur ? Si oui, quelle en sont la nomenclature et la spécificité ? Evidemment au rebours de ces axes interrogatifs, l'on ne saurait faire l'impasse d'une interrogation décisive relativement à la pertinence philosophique/scientifique de son option méthodologique.

I. Quête philosophique et problème de méthode(s)

La philosophie est indissociable de l'idée de méthode ; car si la sagesse (objet de l'amour philosophique) est indissolublement recherchée comme socle et bassin métaphysique de l'ordre existant dans notre raison, dans le cosmos et horizon du sens même aussi bien de l'existence et de la coexistence que du sens de tout sens, cela suppose qu'elle est capitale c'est-à-dire essentielle (axiologie téléologique) pour le plein accomplissement de la vie.

Toutefois, son appropriation véritable obéit au principe méthode, puisque la vérité, la sagesse ne saurait être à la portée du premier aventurier. Cependant la question majeure à se poser ici est : existe-il une ou des méthodes précises et exclusives pour l'heureuse orchestration de cette quête ? L'histoire de la philosophie se présente à juste titre comme étant le meilleur cadre de sériation et d'ordonnement non seulement des doctrines ou systèmes de pensées, mais également des démarches heuristiques plurielles qui précisément se présentent comme autant de chemins, de voies d'approches possiblement différentes ou opposées, mais certainement complémentaires surtout relativement à l'objectif commun et exclusif dont se nourrit l'esprit humain : la quête inlassable de la vérité.

De toute évidence, la communauté philosophique s'accorde pour (re)dire que la philosophie se distingue de toutes les autres sciences par son pouvoir critique et instaurateur du fondement absolu ainsi que de l'horizon ultime. Cette compréhension et cette mise en œuvre de la philosophie est fort vérifiable depuis les grands prêtres savants de l'Égypte antique suivis par les présocratiques qui, les premiers, posent la question de l'essence des choses. Dans cette perspective, se manifeste clairement la récupération de la question sus explicitée, mais orientée dans le philosophème hebraïen en direction du composé humain et non des choses, certes, avec un ton et une originalité tendanciellement contre l'histoire de la philosophie et surtout bien au-delà des certitudes hâtives et autres préjugés élaborés et promus par ladite histoire notamment au sujet du composé humain.

Dès lors, si l'histoire de la philosophie se présente non pas comme un long fleuve, mais plutôt comme l'entrelacement de plusieurs fleuves et rivières ressemblant à des cordes ondulatoires, alors l'on peut être tenté de penser soit qu'il n'existe pas une méthode philosophique en tant que telle, soit que la méthode philosophique postulée est diffractée en méthodes plurales, dichotomiques voire

opposées. D'où l'affirmation non pas d'une seule méthode mais plutôt d'une pluralité de méthodes en philosophie (Wittgenstein, 1982 : §.133). Nous avons déjà esquissé l'idée, sur l'aspect définitionnel de la méthode philosophique, que la pluralité des approches pouvait être la source de l'innovation conceptuelle, théorique et praxéologique. Cela nous semble très indéniable. En effet, du point de vue de son intrication avec la science classique (la scolastique) et moderne (le rationalisme) du moins à partir de R. Descartes et F. Bacon, suivi des Lumières (le logico-positivisme et instrumentalisme du *logos* saisi uniquement comme *ratio*), le problème de méthode(s) en philosophie est, si nous pouvons synthétiser ainsi, écartelé entre les tendances intuitionnistes, spiritualistes, esthético-artistiques, herméneutiques et celles dites hypothético-déductives, empruntées aux sciences mathématiques surtout depuis l'atrophie métaphysique proclamée par E. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*.

Néanmoins, au-delà de leurs spécificités respectives, l'on doit éviter de penser que ces diverses méthodes sont absolument opposées ; car toutes relèvent du fonctionnement cérébral dans ses tentatives de corrélérer avec la mouvance permanente du Réel (humain et cosmique), même si ce fonctionnement est loin d'être assurément logique pour toutes. Et à ce titre, toutes ces méthodes méritent d'être reconnues dans le champ épistémique, qui en fait, nous apparaît surtout comme champ immanent où la chair de l'esprit s'extériorise, devient à la fois non seulement médium perceptif et médium expressif, mais également à l'inverse, l'extériorité du monde « afflue » dans l'intériorité subjective (Ullmann, 2002 : 236). Dans une telle perspective, le Réel (sa connaissance) objet de la philosophie, se phénoménalise comme un véritable labyrinthe. Dès lors, la notion de méthode se pose ici comme fil d'Ariane possiblement plurivoque ou multiplexe à l'intérieur de ce labyrinthe. Et F. Bacon (1920), par exemple souligne précisément à cet effet que :

« Par sa disposition, l'édifice de cet univers est pour l'entendement humain qui le contemple comme un labyrinthe.... Il

nous faut un fil pour diriger nos pas : toute la voie, depuis les premières perceptions de sens, doit être ménagée par une méthode.»

II. Méthode(s) philosophique(s) et recherches hebgaennes : une césure ?

Pour mieux élucider cet aspect précis du problème, l'on se tournerait volontiers vers des pourfendeurs de Hebga. Dans cette catégorie, Marcien Towa, Paulin Hountondji, Elungu Pene et Fabien Eboussi Boulaga font figures de proue. En effet, M. Towa (1999), par exemple, sous la forme d'une évaluation de la philosophie africaine dans le cadre de l'émission *Mots pluriels*, affirme sans aucune nuance la fin du type d'approche philosophique de Hebga en ces termes:

« On a déblayé le terrain à une conception plus rigoureuse de la philosophie. Ceci est un acquis. Il est difficile de faire l'ethnophilosophie tranquillement comme notre ami Hebga. Si on veut demeurer dans ce registre -là, on sombre dans l'exorcisme et la sorcellerie. Du point de vue philosophique, on perd toute crédibilité » (Towa, 1999).

Il, semble que la visée de ces auteurs «europhilosophes» était/est d'éviter que, devant la dérive de monographies ethnologiques, la philosophie ne soit ramenée à des sagesses locales, ethniques, sans portée universelle. Néanmoins, il convient de nous attarder sur ce que Hebga pense de l'ethnophilosophie. Pour faire court, il fait remarquer que les «ethno philosophes» sont ceux qui font recours à l'expérience occidentale en matière de philosophie et utilisent les méthodes, les langues et les principes occidentaux, mais ils pensent et soutiennent que les philosophies occidentales ne suffisent à qui veut analyser et résoudre les questions africaines, notamment en ce qui concerne la maladie et la mort en relation avec la sorcellerie. A l'inverse, les «europhilosophes» sont ceux qui pensent et affirment que la philosophie doit être menée conformément aux principes et méthodes définis par les penseurs européens. Ils rejettent, sous le nom de l'ethnophilosophie, les essais monographiques de leurs

congénères sur les réalités culturelles du continent noir. (Hebga, 1998 :343) Ainsi Towa, le premier Hountondji et bien d'autres n'admettent pas que Hebga fasse recours à une mosaïque de disciplines et de champs de l'expérience humaine, dans la formulation et l'effectuation de son philosophème. Et pis est, ils trouvent la plupart de ces disciplines et aspects de la vie humaine (linguistique, théologie, anthropologie, psychologie, parapsychologie, mathématique, physique, phénomènes paranormaux) hétérogènes à la philosophie. Aussi accusent-ils Hebga, N'daw, Kagamè, Tempels, etc, de procéder à une approche réductionniste de la philosophie au concept de culture et plus précisément à la notion de vision du monde. En effet, fait remarquer Towa, le concept de philosophie devient ainsi « coextensif à celui de culture. Il demeure par opposition au comportement animal indiscernable de n'importe quelle forme culturelle : mythe, religion, art... » (Towa, 1979 :26). Par la suite, il critique le culte et la hantise de l'originalité et de la différence qui subsume les recherches menées par Hebga. Aussi renchérit-il : « la différence, la particularité par rapport à l'autre, n'a pas de valeur en elle-même, pas plus que l'identité par rapport à soi et à la tradition qui la définit. »(Towa, 1979 : 65). Rien d'étonnant donc si, abondant dans la même perspective, mais articulant sa critique de Hebga dans un paradigme complémentaire à celui de Towa et du premier Hountondji, J. G. Bidima, dans son essai, *La philosophie négro-africaine*, inscrit Hebga dans le camp tempelsien. Qu'est-ce à dire ? Sinon que Bidima convient avec Towa que la démarche co-extensive : philosophie-culture qui sous-tend la démarche heuristique hebgaenne est illégitime ; car cette manière de procéder n'est « *ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethnophilosophique.* »(Towa, 1979 : 31)

De toute évidence, l'entreprise heuristique de Hebga oblige à imaginer tout un spectre de *reliance*, relativement aux préoccupations de type méthodologique dont le premier écueil se pose à travers la restriction de l'interprétation rigoureuse des traditions culturelles de l'intérieur (Amougou, 2016a : 21). Dans une telle perspective, il est

important de se demander si un individu ou un groupe d'individus ayant un coefficient intellectuel faible, mais appartenant à un contexte culturel déterminé peut prétendre être à même de mieux interpréter son vécu culturel plus qu'un autre, mieux outillé intellectuellement pour cela, mais étranger au contexte en question. En fait, la meilleure interprétation dans une telle situation n'est possible que s'il y a une franche collaboration entre les deux groupes sus mentionnés. Dans ce cas, le premier fournira des informations sur ses expériences vécues, sa représentation du monde, que le second groupe se chargera de mieux interpréter dans la mesure de ses possibilités théorico-techniques (explication cognitivo-instrumentale). Evidemment, l'inconnu ici est corrélé au seuil d'applicabilité de la théorie. Et d'ailleurs, tous les pans du Réel sont-ils cognitivo-instrumentalement explicables ?

Il convient, en outre, de mettre en relief l'absence de statistiques dans les méthodes de prise en charge réflexive du problème des phénomènes paranormaux et surtout de la sorcellerie. Pourtant et paradoxalement Hebga clame de faire recours aux mathématiques, afin de garantir la scientificité, l'objectivité de ses recherches. Par contre, il entreprend une analyse généralisant certaines pratiques de sorcellerie en Afrique. Dans ce cas, Hebga semble oublier que la production sorcière en tant que genre particulier de la connaissance et de l'action est conditionnée par le cadre social général qui la pratique ou la vit (Gurvitch, 1966 : 36-42).

D'une certaine façon, les investigations de Hebga sur les phénomènes paranormaux (notamment la sorcellerie, la magie) sont partagées entre au moins deux méthodes : d'abord l'expérience directe que l'on aurait souhaité le voir expliciter dans ses œuvres ; ensuite l'induction abstractive. Ainsi, la distinction entre l'une et l'autre méthode consiste en ce que, l'expérience directe est la méthode selon laquelle, la sorcellerie est une «réalité non-ordinaire», c'est-à-dire que son fondement repose sur une logique différente de celle de notre réalité ordinaire. Dans ce cas, pour connaître et expliquer ce

qu'est la sorcellerie par exemple, le chercheur doit faire une expérience personnelle de la réalité dont il est question afin de connaître les lois qui la fondent et dont l'explication constitue la pratique sorcière ainsi que les croyances autour d'elle (Malemba-Mukengenshayi N'saka, 1983 :243). L'absence de cette perspective méthodologique chez Hebga, sillon pourtant, à notre avis est la meilleure, hypothèque sérieusement les chances de pertinence de son interprétation de la scientificité/rationalité des discours africains sur les phénomènes relevant du paranormal et surtout de la sorcellerie.

L'induction abstraite quant à elle est la méthode selon laquelle la sorcellerie doit être simplement comprise comme une « réalité sociale » dont on juge l'existence par ses effets sur le plan physique et par ses diverses expressions dans la vie sociale. Dans cette trame, le chercheur recourt, chemin faisant, selon T. Buakasa, au discours des ensorcelés, des voyants ou médecins traditionnels et aux théories des anti-sorciers (Lufuluabo-Mizeka, 1977 : 27). Dit autrement, de l'avis de Malemba-Mukengenshayi, cette méthode saisit la sorcellerie comme un élément culturel, car elle est l'expression de la structure et du fonctionnement de la collectivité dont le procès s'organise autour de l'ensorcelé et du dés-ensorceleur. Bien entendu, les ensorcelés sont consultés, parce que ce sont eux qui, vivant les effets de la sorcellerie, peuvent témoigner de son existence avec conviction. Néanmoins, l'induction abstractive doit reconnaître que les représentations collectives qui disposent à la production sorcière varient non seulement avec l'ordre social (d'une société à une autre) ; mais aussi, au sein de celui-ci, avec la position et la situation sociale concrète des agents producteurs. Ainsi, en optant pour l'induction abstractive, le chercheur est tenu de dépasser les simples discours ordinaires et d'exposer les raisons d'être des représentations sociales qui fondent la sorcellerie (Lufuluabo, idem)

III. Complexité de l'objet de la philosophie et nécessité d'une approche complexe chez Hebga

a. De la compréhension à l'extension de l'objet de la philosophie chez Hebga

Les études hebgaennes partent indéniablement de sa compréhension de l'objet de la philosophie à son extension essentielle. La compréhension de la philosophie ici doit être saisie comme définition synthétique et exclusiviste de la philosophie notamment de son objet : le rationnel, mieux, le rationalisable. Evidemment, en élarguant et surtout en corrélant le *ratio* à son histoire lointaine et à sa source originaire, l'on se rend compte qu'il ne s'agit là que du sens B du terme *Logos* duquel provient la terminologie latinisée à travers le concept de *Ratio*, compris dans le sens strict et restrictif de raison, faculté de raisonner, intelligence. Certes, l'on retrouve déjà cette charge sémantique de la notion en question chez Platon, notamment dans (*Phèdre* 270c, *Timée* 52c ; *Parménide* 135 e. Or tout ce qui existe ne peut pas être expliqué par les canons de la raison (faculté de juger et de lier les êtres, les choses ou les rapports entre eux (elles). Sauf à coup sûr, à nuancer la notion de rationalité, qui a ainsi malheureusement tendance à enfermer le savoir dans une méthodologie unique et fermée. La recherche se doit pourtant de respecter un principe d'ouverture, de suivre des démarches plurielles aux fins de relever le défi d'un réel qui ne se borne pas à la perception ordinairement humaine, mais qui peut aussi trouver sa racine dans l'univers qui nous entoure (Amougou, 2016b). En outre, c'est oublier ou occulter de manière volontairement négativiste que la *Sophia* qu'instaure le *logos* duquel provient *ratio*, dans le dixième ordonnancement de son sens A, (du moins, par extension renvoie au sujet de discussion ou d'étude, c'est-à-dire ce dont il est question ou encore l'objet en cause. C'est précisément ce sens qu'articule par exemple non seulement Platon dans *Philèbe* 33c et *Gorgias*, 508b,

mais également Hebga, notamment dans *Emancipation d'églises sous tutelle...* notamment dans le chapitre V : animisme et cosmologie ; dans la *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, etc.* Et d'ailleurs, le management conceptuel et analytique que déploie Hebga vérifie aussi rigoureusement les sens de conversation, discussion philosophique et/ou traditions historiques qu'induit le *logos*, posé précisément dans sa variante logographique et / ou *logopoiis*. En fait, l'on ne saurait ôter à la pensée hebgaenne, le profond souci de réinstaurer la discussion philosophique aussi bien avec les traditions culturelles négro africaines qu'avec la tradition culturelle indo-européenne, face à leurs interprétations discordantes, voire opposées du *logos* innervé en *ratio*. Dès lors, peut être sollicité ici, le paradigme du *complexus* posé comme ancrage épistémologique de la pensée hebgaenne.

Sous l'espèce du *complexus* de l'objet du philosophème hebgaen, on tentera une brève mais concise clarification de l'itinéraire emprunté par Hebga. Ainsi perçue, la démarche heuristique hebgaenne ouvre à une approche qui affirme le primat des méthodes sur la méthode, voire au détriment de la méthode, et le philosophe du temps contemporain risque d'en être péjorativement et tendanciellement le chercheur polymathique possédant la connaissance de toutes choses dans la mesure du possible. Dans un tel sillage, les recherches non transversales ne sont-elles pas traitées de partielles ?

Prenons à présent radicalement en charge, chez Hebga, l'orientation pluraliste de son option méthodologique. Quels sont alors le sens et l'efficacité du pluralisme méthodologique hebgaen en question, dans l'utilisation que ce philosophe et théologien africain en fait, en y recourant notamment dans son analyse des problématiques spéciales telles que : les phénomènes paranormaux, la sorcellerie, les métamorphoses d'hommes en animaux, etc ? Cela revient en somme à se demander si l'efficacité de cette option méthodologique pluraliste hebgaenne est suffisante(à la fois applicable

à tout autre objet philosophique et englobant toutes les disciplines au point de devoir liquider toute autre méthode d'approche desdites problématiques (spéciales) : dans ce cas on retournerait/ renouerait avec la méthode holiste posée jadis comme référentielle, bien qu'idéologiquement et pratiquement évacuée au profit du cloisonnement disciplinaire et préjudiciel à l'accroissement de la connaissance relativement à la postulation de son extension tendanciellement unitaire, bien au-delà de toute impression d'éclatement tant au niveau de l'objet que des méthodes d'explication ou de lecture des divers angles du même objet : le Réel, dans ses phénoménalisations naturelles, sociales, humaines, psychologiques, physiques, matérielles, visibles, immatérielles, invisibles, et spirituelles. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant de voir Hebga souligner à grands traits le principe unitaire tant de la réalité que de la vérité. Toutefois, en dépit de son souci ultime de mettre en lumière *l'unitarité* de la connaissance, Hebga met un accent particulier sur l'analyse du seuil du coefficient de pertinence de la connaissance dite objective avec son principe : le rationalisme appliqué, subsumé par la cognitivité instrumentale. Et dès lors, l'objectivité et la pureté de la raison dans ses itinérances deviennent assez problématiques (Amougou, 2008 : 301). Dans ses investigations, Hebga est préoccupé par la question de la vérité dans les textes que lui offre l'histoire de la philosophie d'une part, et d'autre part, par des problématiques embrassant certains aspects culturels (tels que les discours sur les phénomènes paranormaux) difficilement explicables à l'aide des canons de la rationalité instrumentale. Dans cet ordre d'embaras, Hebga est conscient de l'écart entre la traduction des visions africaines traditionnelles du monde en des langues exogènes et la réalité exprimée dans les langues endogènes d'une part, et de la nécessaire distanciation des problématiques et méthodologies d'autre part, surtout lorsqu'il s'agit pour les philosophes de transposer les schèmes cartésiens dans le traitement du type de problématique sus citées. De là vient peut-être encore la nécessité de (re)poser la question des méthodes qui doivent sous-

tendre la prise en charge réflexive et pratique y afférentes. A ce point, les contextes historiques, sociaux et culturels étant différents, il ne nous paraît pas rigoureux, encore moins objectif de transposer tout simplement des méthodologies de leur contexte d'élaboration pour un autre, sans chercher à les falsifier, à les rectifier afin de les rendre plus opératoires par leur adaptabilité. En fait, note

Hebga : « Pourquoi dès lors ne pas avoir le courage de définir des problématiques spéciales, de mettre sur pied des méthodologies appropriées et d'oser penser par nous-mêmes ? » (Hebga, 1998 :343) Avec ces propos de Hebga, et dans le rapprochement relatif à la fonction articulatoire de la méthode ou des méthodes dans la recherche, mais contrairement à Descartes par exemple qui accorde une place indéniablement égale à l'intuition et à la déduction dans la quête de la vérité des choses d'une part, contredisant tous discours préjudiciel à l'égard des pensées africaines (hâtivement qualifiées de prélogiques) d'autre part, Hebga, à travers son philosophème démontre que la déduction est constitutive de la compréhension et de l'interprétation des discours non indo-européens et plus précisément des discours négro africains.

Toutefois, malgré cela, la vérité épistémologique et théologique (au sens aristotélicien dudit concept) chez Hebga, à la différence de Descartes dans les *Méditations métaphysiques* est encore loin d'être totalement cernée (principe non pas de rationalité, mais plutôt de rationalisation continue). En effet, autant sa foi semble encore secouée par divers écueils notamment le sentiment d'être resté un éternel débutant à un âge avancé, autant le rationalisme appliqué n'offre pas encore à l'humanité la vérité ultime des choses. D'où la nécessité de continuer la recherche dans toutes les disciplines, en recourant à toutes les voies d'approches possibles ; car selon Hebga : « Pour en tirer vraiment parti, comme il convient, il faut un temps de négation et de refus, de mise en question des grandes synthèses qui nous séduisaient jadis, une manière de discours de la méthode. » (Hebga, 1976 : 158). Bien entendu ; lorsque, présentant

quelques grandes lignes des ses recherches sur les phénomènes paranormaux, Hebga précise qu'il prétend «se limiter à établir la rationalité, c'est-à-dire la cohérence logique du discours les concernant, mais il est évident que par-delà cette structure logique du discours, je m'aventure à dégager la possibilité théorique ou conceptuelle de tel ou tel phénomène particulier, ne fût-ce qu'indirectement en réfutant les arguments qui militent contre cette possibilité »(Hebga, 1998 : 11), il y a lieu de voir ici, l'esquisse d'une nouvelle brèche induite par la science herméneutique dans l'entreprise dialectique. Il s'agit donc de se prémunir contre les dangers que présente l'absolutisation de quelque forme de rationalité : *Je ne conclus point qu'il faut cesser de nous référer à la raison, mais qu'il faut le faire avec plus de modestie et moins de triomphalisme.*(Hebga, 1998 : 342). Mais pour y parvenir, Hebga entend avant tout, aller à la rencontre des phénomènes paranormaux. Dans cette perspective, soutenir qu'il convie le lecteur à se libérer des habitudes de penser ou de recherche, il n'y a qu'un pas, et que Hebga effectue, suivant en cela, Georg Gadamer et Martin Heidegger. En fait, il ne fait nul doute que la préoccupation hebgaenne est d'offrir une interprétation de certains phénomènes étranges tels que la sorcellerie, la multi location et les discours y relatifs. Tout est impliqué dans un certain horizon, dans l'extension de la question de la vérité ; car faut-il le souligner : le comprendre n'accède à sa possibilité que si les opinions qu'il met en jeu ne sont pas quelconques. Il est donc raisonnable que l'interprète n'aborde pas directement le texte, nourri qu'il est par la pré-opinion, en se reposant sur une pré-conception déjà toute prête en lui, mais au contraire, qu'il mette expressément l'accent sur la légitimation, c'est-à-dire sur leur origine et leur validité. (...) puisque toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire d'idées de rencontre et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard sur les choses *mêmes* (Gadamer, 1986 :287-288).

D'une certaine façon, ces remarques nous fondent à penser que, dans son approche des expériences paranormales, Hebga fait tou-

jours recours à des sortes de dialogues à la fois avec des victimes, leurs bourreaux et par la suite, il amorce l'analyse critique des différentes thèses et opère la déduction logique nécessaire. L'on assiste ainsi à la récurrence de la méthode dite régressive, articulée par des considérations anthropologico-philosophiques. D'où sa défense de l'approche nécessairement pluri-méthodologique. En effet, comme le souligne nettement Mutunda Mvembo, dans ses recherches sur des « Aspects méthodologiques de la philosophie africaine » : La multiplicité des méthodes inspire que les options méthodologiques s'imprègnent du fait de la pluralité des méthodes aussi bien en science qu'en philosophie, du parti qui peut être tiré de la spécificité de chaque méthode, de la complémentarité des méthodes et de leur articulation éventuelle dans le cadre d'une interdisciplinarité positive ou simplement de leur combinaison selon les exigences interdisciplinaires de la recherche. (Mutunda, Mvembo, 1983 : 170).

Tant il est patent ici que sur la base des problèmes qui se posent à la conscience humaine, les recherches hebgaennes ne trouvent toute leur pertinence que dans la mesure où elles s'appuient sur l'histoire de la philosophie, qui elle-même mérite d'être comprise comme espacement et temporalisation explicite de la science du moins, sur ce que les philosophes en peuvent maîtriser. Dans cette trame, convaincu que Pythagore par exemple était à la fois mathématicien et philosophe, que les figures lointaines et / ou proches de Platon, Aristote, Descartes et Bergson expriment l'intrication de la philosophie et de la science, et notamment la mathématique, Hebga prend la décision de faire subsumer sa méthode philosophique par le principe ouverture, non seulement à l'analyse mathématique, mais aussi à l'histoire, linguistique, anthropologie, psychologie, parapsychologie, physique, philosophie des mathématiques, et à la théologie, etc. Dans cette perspective, il est évident que ces axes méthodologiques hebgaens sont à rapprocher de ceux de l'atomisme logique initié par Russel dans ses conférences de 1918 - 1918. Ici, Russel met en lumière la nécessaire adéquation entre les proposi-

tions atomiques, l'aspect déterminé de la diversité du donné. Explicite cette idée, Jean-Gérard Rossi, dans son article « Quine : quantification et ontologie », précise que : « Dans la philosophie de l'atomisme logique, Russel met l'accent sur le fait que la logique moderne est atomiste et la compatibilité entre ce type de logique et un monde se présentant sous l'aspect de la diversité (des choses, des situations, des aspects...) Mais les atomes auxquels l'analyse permet d'arriver ne sont pas des atomes physiques, ce sont des atomes logiques. Ces atomes logiques sont en fait des propositions atomiques mises à jour par la logique standard moderne. Ces propositions sont indépendantes les unes des autres. Elles sont vraies ou fausses, soit en vertu de leur forme (les tautologiques sont toujours vraies, les contradictoires sont toujours fausses), soit en vertu de leur rapport au donné » (Rossi, 1992 :99).

De ce qui précède, il est indiqué de souligner que l'atomisme logique appelle un éclatement de la logique en une diversité de perspectives dont la validité de chacune dépend de son opérativité dans l'explication d'un aspect de la diversité du réel ainsi que dans l'explication du monde. Ainsi pour le cercle de Vienne par exemple, la science ne peut se déployer que dans un cadre logico-linguistique. C'est donc précisément la raison pour laquelle Heidegger pense que le pluralisme linguistique ouvre grandement une brèche dans le pluralisme culturel, et partant dans le pluralisme logique et corrélativement le pluralisme méthodologique. Cela dans la mesure où chaque langue exprime une conception du monde, c'est-à-dire une culture. Et la pluralité des cultures suppose la pluralité des langues. A cet effet, la démarche heuristique heideggerienne, à la manière de Searle, dans *Speech Arts*, à travers sa volonté de compréhension de certaines expériences humaines exprimées dans diverses cultures, se déploie en direction de la philosophie de la logique. Car, à partir de son analyse des phénomènes paranormaux dans une perspective comparative entre les schèmes culturels indo-européens et africains, le chercheur finit par comprendre que la signification d'un énoncé est déterminée

par des dits et des non – dits et/ ou des règles qui spécifient ses conditions d'utilisation. C'est pourquoi Hebga part de l'usage ordinaire des langues et de l'usage des langues ordinaires, articulatoires des expériences suscitées, afin de procéder à un nécessaire examen critique des préconceptions, des pseudo- interprétations qui subsument la rationalité universelle.

Dans une telle démarche heuristique, il est certain que : « la pseudo-évidence et le sens commun sont des étapes pré-philosophiques. » (Hebga, 1976 : 103). Dès lors, l'on peut établir l'homologie entre les passerelles méthodologiques qu'empruntent les recherches hebgaennes et la méthode critique kantienne, en ce sens que :

« La méthode se présente ici comme critique, critique des faux fondements, des fausses vérités et des fausses directions. La possibilité d'effectuer une table rase repose en fait sur une puissance de néantisation, puissance par laquelle on libérera la culture de toute tentative d'impérialisme et de tout aspect dogmatique. (Bwelé, 1972 :58).

In fine, il nous semble important d'insister sur le fait que la démarche méthodologique hebgaenne se présente comme une ouverture philosophique, c'est-à-dire aussi une ouverture méthodologique. Dans cette trame, comme le souligne à juste titre Jean François Mallerbe, l'épistémologie a toujours joué un rôle important en philosophie, étant donné qu'on ne peut faire de la philosophie sans s'interroger sur la valeur de la connaissance. En plus, tous les grands philosophes se sont intéressés à l'épistémologie et ont plutôt parlé de « Théorie de la connaissance. » Aussi est-il nécessaire qu' : « en raison de l'éclatement contemporain du savoir en une multitude de disciplines différentes, et en raison aussi de la complémentarité de ces disciplines, personne ne peut plus éviter aujourd'hui d'avoir parfois recours à des connaissances élaborées par des disciplines autres que la sienne. » (Hebga, 1976 : 103).

b. Transversalité disciplinaire et complémentarité méthodologique chez Hebga

L'on remarque chez Hebga la récurrence des occurrences relatives à sa formation académique et/ou scientifique pluridisciplinaire. Aussi à la manière de ses lointains devanciers tels que Platon, Aristote et Descartes par exemple, Hebga sollicite opportunément et complémentaiement, la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, la physique, la psilogie et la théologie pour conduire avec assurance sa recherche. Or dans la mesure où chaque discipline se démarque des autres par la spécificité de son objet ainsi que de sa méthode, l'on peut donc ici, à juste titre justifier la multiplicité des méthodes heuristique auxquelles recourt Hebga. En fait, Hebga est convaincu que s'appuyer sur une seule discipline / méthode ne permet pas de mener une recherche rigoureuse sur les interprétations, explications de l'expérience humaine dans sa pluralité et sa diversité à travers les traditions culturelles. D'où leur nécessaire complémentarité ; car non seulement le réel s'offre désormais comme un devenir permanent, mais également l'objet et le sujet de la philosophie, à savoir l'homme dont l'explicitation de la complexité fonde la non-validité de toutes prétentions à l'univision.

C'est donc par exemple cet éclatement du sujet-objet qui détermine Hebga à critiquer le schématisme dualitaire (corps-âme) du composé humain, caractéristique des pensées de Platon, Aristote, Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Bergson, etc). De toute évidence, cette option méthodologique hebgaenne rencontre un écho en chœur dans les cercles scientifiques où des savants tels que I. Prigogine et I. Stengers légitiment et valident une telle orientation de l'entreprise heuristique parce que «des questions abandonnées ou niées par une discipline sont passées silencieusement dans une autre, ont resurgit dans un nouveau contexte théorique.(...). Et c'est surtout aux intersections entre disciplines, à l'occasion de la convergence entre voies d'approche séparées que sont ressuscités des problèmes que l'on pensait réglés qu'ont pu insister, sous une forme

renouvelée, des questions anciennes, antérieures au cloisonnement disciplinaires. » (Progogine & Stengers, 1979 : 28).

Conclusion

Dans la mesure où les travaux de Hebga portent sur des problématiques diverses et sériées, allant de l'émancipation des peuples de la « périphérie » à la foi, en passant par la sorcellerie et les phénomènes métapsychiques, il apparaît que, pour saisir sa pensée, il est indispensable de tenir en respect le pluralisme méthodologique qui la subsume. En fait, le domaine de la parapsychologie par exemple, se présente aujourd'hui comme une discipline qui requiert à la fois des connaissances en anthropologie, biologie, psychologie, physique et philosophie, etc. De cela, l'interprétation ou explication des faits ici doit être soumise à la lumière d'une approche interdisciplinaire ainsi que le souligne (H. Bender, 1977), dans son ouvrage titré *Etonnante parapsychologie*. Il semble donc que dans le domaine précis de la parapsychologie qui prend la figure de la philosophie de la santé et occupe une place axiale dans ses travaux, Hebga fait surtout recours à deux ou trois méthodes qui s'imbriquent d'ailleurs, à savoir :

- a)- la méthode de test qui consiste à observer la réaction d'un sujet ou d'un malade afin de déterminer s'il est possédé (par un esprit méchant) et susceptible de provoquer en lui certain comportement inhabituel.
- b)- la méthode clinique qui a pour but d'étudier ou de cerner le problème du sujet à partir d'une étude de ses antécédents obtenus au cours de l'entretien direct avec le concerné.
- b)- la méthode dite autobiographique qui consiste à inviter le sujet sensitif à raconter son cheminement, sa vie ou l'histoire de ses problèmes.

Ainsi la sollicitation de ces trois méthodes est facilement repérable dans bon nombre de ses ouvrages et notamment, *Sorcellerie et prière*

de délivrance ; Sorcellerie, chimère dangereuse ? Rationalité d'un discours..., etc

Par conséquent, les recherches hebgaennes semblent davantage souscrire à la démarche husserlienne reprise par M. Heidegger, qui consiste à «aller aux choses mêmes, aller au vécu. » Car c'est cette option méthodologique qui paraît lui offrir la saisie de la nécessité pour le sujet de ne plus oublier ou mépriser sa connexité au contexte historique et socio-culturel, au monde. De même, la dialectique occupe une place décisive dans sa démarche de pensée, puisque c'est grâce à elle qu'il prend avec lui l'histoire, le contexte dans ses diverses bifurcations et polarités. C'est aussi grâce à elle qu'il lui est possible de soumettre les traditions culturelles à la critique, mieux, à l'interprétation innovante. L'on peut ainsi postuler que le pluralisme méthodologique chez Heidegger obéit au principe de l'interdisciplinarité qui conduit non pas au relativisme, mais plutôt à la complémentarité méthodologique, parce que d'une part, chaque science est une fenêtre par où l'être transparait. C'est pourquoi le dialogue entre les différentes sciences, différentes méthodes est importante (Nkombe Oleko, 1986 :7-8), d'autre part, tant sur le plan théorique d'analyse des expériences vécues, que sur le coefficient de pertinence de la méthode hypothético-déductive (rationaliste), les apories de la science contemporaine et la crise actuelle du savoir nous enjoignent de renouer avec la méthode d'analyse originelle, subsumée par l'holisme systémique dans un registre d'ordre non pas paresseusement multidisciplinaire, mais plutôt radicalement interdisciplinaire si l'on veut se libérer du solipsisme pour accéder à la véritable intersubjectivité qui induit l'Altérité aussi bien du monde que de l'alter égo (individuel ou collectif). Telles se présentent les itinérances, les impasses, les confluences et les perspectives relatives au problème de méthode(s) philosophique(s) dans les recherches hebgaennes relativement à notre volonté d'une distinction stricte entre ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas ; entre ce qui est rigoureusement scientifique et ce qui ne l'est pas, en matière de connais-

sance. La sagesse repérable dans chaque tradition culturelle nous invite à la prudence, à la modestie et à l'humilité intellectuelle qui obligent à la rectification permanente tant de nos méthodes que de nos axiomes méthodologiques mono disciplinaires.

Bibliographie indicative

- AMOUGOU, J.B., (2006), «Existence et sens. Plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter critique. » *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, Volume 1, N°5, Nouvelle série, Yaoundé.
- AMOUGOU, J.B., (2008), «Pierre Meinrad Hebga : un maître d'Afrique», (1928-2008). *Quest. An African Journal of Philosophy*. Vol. XXI, N°. 1- 2, 2007.
- AMOUGOU, J.B., (2010), « Philosophy at work in the culture : variation on the task of the hermeneutical problem", *Annals of the Faculty of Arts, Letters a Social Sciences*, Volume 1, N° 11, Yaounde.
- AMOUGOU, J.B., (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome I. Variations d'un thème chez Pierre Meinrad Hebga*. Paris, L'Harmattan .
- AMOUGOU, J.B., (2016), *Réflexions sur la rationalité. Tome II. Sciences (a) normales et problème(s) de méthode(s). Regards constellés* : P. M. Hebga, T. de Chrudin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers. Paris, L'Harmattan.
- ARISTOTE (1967)*Oeuvres complètes. Textes et traduction*, Librairie Vrin, Paris, Vrin
- BACON, F.(1970). *The New Organon*. Published by Cambridge University Press. (Virtual publishing of 2000). Preface, p.10. French version : *Novum Organum*. Paris, P.U.F., p. 70.
- BERGSON, H.(1963), *Œuvres*, Ed. du Centenaire. Paris, P.U.F.
- BWELE G. (1972), « Remarques sur la signification de la méthode philosophique dans la culture », in *Annales de la Faculté des Arts, lettres et Sciences Humaines*, Volume I, N°4, Yaoundé.
- DESCARTES, R. (1986), *Méditations métaphysiques*, Paris, Larousse.
- DESCARTES, R. (1981), *Discours sur la méthode*, Paris, Fernand – Nathan.
- Dictionnaire Grec-Français, Paris, Hachette, 1950
- GADAMER, H.,G.(1996), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, seuil

- GURVITCH, G. (1966), *Les cadres sociaux de la connaissance*. Paris, PUF.
- HEIDEGGER, M. (1967), introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, M. (1964), *Etre et Temps*, Traduction de R. Boehm et A. Waelhens, Paris, Gallimard.
- HEBGA, P. M. (1976), *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère post coloniale*. Paris, Présence Africaine.
- HEBGA, P. M. (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris, l'Harmattan.
- HEBGA, P. M. (1995), *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris Karthala
- HEBGA, P. M. (1982), *Sorcellerie et prière de délivrance*. Paris, Présence Africaine
- KAGAME, A., ((1976), *La philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre*. Paris, Présence-Africaine.
- LADRIERE, J. (1977), *Les enjeux de la rationalité*. Paris, Aubier/ UNESCO
- MALEMBA-MUKENGESHAYI, N'saka (1983), « Problèmes de méthodes d'étude de la sorcellerie en Afrique », *Actes de la 7è semaine philosophique de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril.
- LUFULABO, M. (1977), *L'anti-sorcier face à la science*. Editions franciscaines
- MORIN, E., (1994), *La complexité humaine*. Paris, Flammarion.
- MORIN, E., (1986), *La méthode III. La connaissance de la connaissance ;* Paris, Seuil.
- MUTUNDA, M. (1983), «Aspects méthodologiques de la philosophie africaine», in *Recherches philosophiques africaines*, N°9, *Actes de la 7è semaine de philosophie de Kinshasa*, du 24 au 30 Avril. Faculté de théologie Catholique.
- NKOMBE, O. (1986), «Le dialogue sujet-objet... ». *Recherche philosophiques africaines*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1986
- BENDER, H. (1977), *Etonnante parapsychologie*. Traduit de l'allemand par Muckentum, Paris, Cerf.
- POPPER, K. (1985), *Conjectures et réfutations*. Traduction française, Michèle -Irène & Marc Delaunay. Paris, Payot.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1979), *La Nouvelle Alliance, Métamorphose de la Science*. Paris, Gallimard.
- PLATON 1- (1965), *Phédon*. Paris, Garnier-Flammarion

- PLATON 2- (1976), *Ceuvres*. Traduction française par E. Chambry. Paris, Gallimard & Garnier-Flammarion.
- RICOEUR, P. (1960), *Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil
- ROSSI, J. G. (1992), «Quine : Quantification et Ontologie », in *La philosophie analytique*. Paris, PUF.
- RUSSELL, B. (1918-1919). The philosophy of Logical Atomism. Published by The Bertrand Russel Peace Foundation,2010.
- SCHMEILER, R.,(1977), *Parapsychology : its relation to physics, biology and psychiatry*. New Jersey, Metucken Scarescrow Press.
- TOWA, M., (1979), *L'idée d'une philosophie négro africaine*. Yaoundé, Clé
- TOWA, M., (1979), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.
- TOWA, M., (1999), in *Mots pluriels*, [http://www.arts.uwa.edu.au/mots pluriels/MP1299mt.html](http://www.arts.uwa.edu.au/mots_pluriels/MP1299mt.html), 199
- ULLMANN, T., (2002), *La genèse du Sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*. Paris, L'Harmattan
- WITTGENSTEIN,L.,(1982), *Leçons et Conversations Suivi de conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard.