

RATIONALITÉ ÉCOLOGIQUE ET DISCOURS PARÉMIOLOGIQUE AFRICAIN

**Jean ONAOTSHO
KAWENDE**,
Professeur de
philosophie à
l'Université Catholique
du Congo (UCC) et à
l'Université Loyola du
Congo (ULC)

Une abondante littérature orale témoigne de l'exercice de la rationalité écologique dans l'univers traditionnel africain. Cette littérature se présente sous des formes aussi variées que les mythes, les contes, les fables, les devinettes, les proverbes, etc. Notre étude entend cerner quelques parémies pour dégager la pensée écologique qui les sous-tend. Mais, comment reconnaître un proverbe écologique ? Quelle est la structure interne du discours parémiologique à portée écologique ? Et comment dégager la pensée écologique sous-jacente au discours parémiologique ? Quelles seraient les étapes d'une telle herméneutique ?

Pour répondre à ces interrogations, notre étude se déploie en deux temps : d'abord, elle présente les éléments de la structure interne par lesquels se reconnaissent les proverbes écologiques, ensuite, elle indique les étapes d'une herméneutique écologique qu'elle tente, enfin, d'appliquer à l'analyse de quelques proverbes.

I. Caractéristiques structurelles des proverbes écologiques

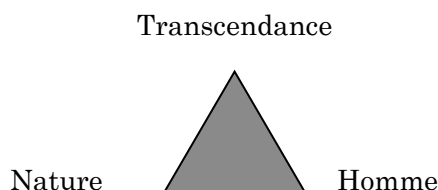
Il n'est pas toujours aisé d'identifier des proverbes porteurs de pensée écologique. Mais deux indices permettent de les reconnaître : la référence et la structure interne du proverbe.

- a. La référence désigne ce dont on parle, l'objet du discours proverbial. Le proverbe écologique porte généralement sur les éléments du cosmos. La terre, le sol, l'eau, l'air, les animaux, les végétaux, le soleil, le feu, etc. Néanmoins, cette première indication n'est pas suffisante, car il peut ne s'agir que d'un

discours descriptif d'un état de chose se réalisant dans « le monde objectif »¹ et qui n'a aucun enjeu écologique.

- b. La structure interne du proverbe : les proverbes à portée écologique se reconnaissent par la structure des relations qu'ils établissent entre les éléments du cosmos, entre les éléments du cosmos et l'homme, ou même avec la Transcendance (le divin). Ces deux éléments caractéristiques des proverbes écologiques (référence et structure) sont particulièrement cernés dans l'analyse et l'interprétation. Cette structure interne des proverbes écologiques se caractérise par des relations établies au niveau horizontal ou au niveau vertical.

Schématiquement cette structure relationnelle se présente comme suit :



A. Au niveau horizontal

A.1. Les éléments du cosmos entre eux

Par exemple : Pluie $\longleftrightarrow$ Feuille de manioc

La relation ainsi établie se situe au niveau horizontal de type intracosmique bipolaire

A.2. Les éléments du cosmos et l'homme :

Ici s'observent deux types de sous-rapports

A.2.1. Entre l'homme et un élément du cosmos (type bipolaire).

C'est la structure relationnelle au niveau horizontal de type cosmo-anthropique bipolaire.

A.2.2. Entre des éléments du cosmos rapportés tant entre eux qu'avec l'homme (type triadique)

Ex. Arbre fruitier $\longleftrightarrow$ homme

Homme $\longleftrightarrow$ perche

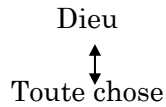
Perche $\longleftrightarrow$ arbre fruitier

C'est la structure relationnelle au niveau horizontal de type cosmo-anthropique triadique.

1 J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t.1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.

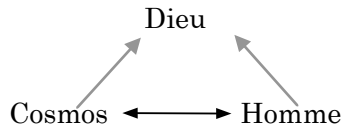
B. Au niveau vertical :

B.1. Les éléments du cosmos et la transcendance (Dieu) peuvent être mis en rapport :



C'est la structure relationnelle au niveau vertical de type cosmo-théique bipolaire.

B.2. Les éléments du cosmos, Dieu et l'homme



C'est la structure relationnelle au niveau vertical de type cosmothéanthropique triadique.

II. Principes d'une herméneutique écologique

L'herméneutique écologique que nous élaborons sur le discours parémiologique se démarque de la théorie classique des symboles qui sert de paradigme à l'herméneutique du discours parémiologique développée par Nkombe Oleko.

En effet, dans la théorie classique des symboles dont l'articulation faite par Paul Ricoeur sert de modèle à l'herméneutique africaine, les symboles s'entendent comme des expressions à double sens que les cultures traditionnelles ont greffées sur la nomination des 'éléments' du cosmos (feu, eau, vent, terre, etc.), de ses 'dimensions' (hauteur et profondeur, etc.), de ses 'aspects' (lumière et ténèbres, etc.)².

La structure sémantique du symbole se caractérise essentiellement par le double sens. Pour Ricoeur, il y a symbole lorsque le « langage » produit des signes de degré composé où le sens non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée³. En ce sens, Ricoeur affirme que la relation qu'il y a entre « le sens second et le sens premier n'est pas un rapport que je puisse porter sous le regard et considérer du dehors, je suis porté par le sens premier, dirigé par lui vers le sens second ; le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral »⁴. Le symbole articule donc deux sens : le sens premier et le sens second. Et ces deux sens sont intimement liés de telle sorte que le premier n'a pas de fin en lui-même, c'est-à-dire que sa visée intentionnelle culmine dans le sens second qui n'est en fait que l'accomplissement du sens premier.

2 P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 34.

3 P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

4 *Ibidem*, p. 27.

Cette structure du double sens, où le sens premier renvoie et s'accomplit dans le sens second qui, de ce fait, constitue le vrai sens, caractérise en propre le symbole dont la relation sémantique ainsi indiquée en appelle à l'interprétation, « un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles⁵.

Ainsi, Ricoeur a-t-il pu affirmer que le symbole donne à penser : « je dirai qu'il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail, c'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce sens soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second. C'est cette texture qui rend possible l'interprétation, quoi que seul le mouvement effectif de l'interprétation le rende manifeste »⁶.

Partant de cette théorie du symbole défini par le double sens dont la relation est rendue manifeste par l'interprétation, Nkombe Oleko assimile le proverbe au symbole. En effet, comme le symbole, le proverbe est une région du multiple sens dont la compréhension requiert un travail d'interprétation. Le proverbe véhicule un double sens dont le premier, le sens littéral, est généralement imagé et n'est pas considéré en lui-même, mais ne vaut que dans sa relation à ce dont il est image et dans lequel il s'accomplit car lui seul constitue son vrai sens. Ainsi, la vérité du proverbe ne réside pas dans le sens littéral et sa portée sémantique ne s'accomplit pas dans le sens premier. La vérité du proverbe, comme celle du symbole, est dans le sens second qu'un travail d'interprétation permet de saisir. En ce sens, le proverbe, autant que le symbole, donne à penser.

L'ébauche méthodologique de l'herméneutique écologique que nous esquissons ici prend ses distances de la théorie du proverbe ainsi développée par Nkombe qui, par ailleurs, garde toute sa validité dans une herméneutique du proverbe orientée vers une reprise sociale visant à mieux comprendre et à améliorer les relations intersubjectives. Ainsi, un proverbe du genre « on n'abat pas l'arbre sur lequel on s'appuie » constitue-t-il simplement un appel à la gratitude qui impose à chacun de préserver de bonnes relations avec son tuteur, ou son bienfaiteur, c'est-à-dire avec quelqu'un sur qui l'on compte et de qui dépend son bien-être. Dans ce contexte, la vérité du proverbe n'est nullement dans le sens littéral qui met en exergue la relation entre l'arbre et l'homme. Bien au contraire, le proverbe nous place dans le registre du langage imagé où opère l'analogie : quiconque méconnaît, se brouille et rompt avec son tuteur, ou son bienfaiteur, est comme celui qui abat un arbre sur lequel il s'appuie. Ils détruisent leurs propres assises et compromettent leur bien-être. Leur sort est commun : ils se fragilisent, s'insécurisent, se détruisent et s'engagent sur la voie de la perte.

5 P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 26.

6 *Ibid.*, p. 28.

Il n'en va pas de même pour la conception du proverbe qui sous-tend l'herméneutique écologique. Dans le cadre de cette dernière, la vérité du proverbe réside dans le sens premier ou littéral et ignore le sens second. Le sens premier ne s'accomplit pas dans le sens second que nous ne recherchons d'ailleurs pas. Le langage proverbial n'est de ce point de vue ni analogique ni imagé. On n'entre pas dans le registre du double sens, dans la logique du symbole, mais on reste dans la relation du sens à la chose ; et les mots, le sens, se contentent de désigner quelque chose. Dans cette théorie de l'interprétation, c'est le sens premier, le sens littéral qu'il faut cerner en restant dans les relations non analogiques établies au niveau horizontal intracosmique et cosmo-anthropique, ou au niveau vertical cosmo-théique et cosmo-théanthropique. Ce sont ces relations internes aux proverbes écologiques qui constituent le champ de déploiement de l'herméneutique.

III. Analyse et interprétation

Ici s'amorce une herméneutique écologique du discours parémiologique dont les principes se démarquent plus ou moins de la théorie classique du proverbe. Au-delà des principes de l'herméneutique écologique qui s'esquisse ainsi, il nous faudra spécifier les différents niveaux d'analyse que propose cette théorie d'interprétation.

III.1. Deux niveaux d'analyse

L'herméneutique écologique dont nous élaborons ainsi les principes se déploie en deux étapes qui, pour parler avec P. Ricœur, constituent deux moments d'un même arc herméneutique. Cette analyse se situe au niveau de deux axes, l'un syntagmatique et l'autre paradigmatique.

III.1.1. Niveau syntagmatique

Au niveau de l'axe syntagmatique du discours parémiologique, nous cernons le texte dans sa structure linéaire afin d'appréhender la signification de l'énoncé. En effet, comme l'expliquent Carontini et Peraya, « le syntagme est une combinaison de signes, qui a pour support l'étendue ; dans le langage articulé, cette étendue est linéaire et irréversible (c'est la chaîne parlée). En effet, dans le discours, les mots contractent entre eux, en vertu de leur enchaînement, des rapports fondés sur le caractère linéaire de la langue, qui exclut de prononcer deux éléments à la fois. Ceux-ci se rangent les uns à la suite des autres sur la chaîne de la parole⁷. Dans cette structure, les mots sont cernés et leur sens écologique bien creusé à partir de l'ordre de succession des signes dans la chaîne verbale articulée par les proverbes. C'est dans cette structure que se dégagent les rapports thématiques établis par le proverbe écologique.

7 E. CARONTINI et D. PERAYA, *Le projet sémiotique*, Paris, Editions universitaires, 1975, p. 92.

Cette structure relationnelle déployée par le proverbe écologique implique des enseignements écologiques divers : les proverbes qui établissent des rapports au niveau horizontal de type intracosmique bipolaire, c'est-à-dire entre deux éléments du cosmos, rendent généralement compte de l'ordre qui existe dans la nature ; ceux qui établissent des relations au niveau horizontal de type cosmo-anthropique bipolaire ou triadique mettent en exergue la dépendance de l'homme vis-à-vis de la nature ; ceux, enfin, qui établissent des relations au niveau vertical de type cosmo-théique (bipolaire) ou cosmo-théanthropique (triadique) montrent que l'homme doit se servir de la nature en usufructier.

L'analyse amorcée au niveau syntagmatique s'enrichit et se déploie en se focalisant sur l'axe paradigmatique.

III.1.2. Au niveau paradigmatique

A ce niveau, le sens dégagé à partir de l'axe syntagmatique s'étend dans un champ plus vaste qui, par synecdoque et métonymie, permet d'appliquer au tout ce qui vaut pour la partie et, au contenant, ce qui vaut pour le contenu. L'interprétation se développe ici au niveau de ce que Saussure appelle : « série associative » et que R. Barthes désigne par paradigme. En effet, écrit Saussure, « en dehors du discours, les mots offrant quelque chose de commun s'associent dans la mémoire, et il se forme ainsi des groupes au sein desquels règnent des rapport très divers. Ainsi le mot enseignement fera surgir inconsciemment devant l'esprit une foule d'autres mots (enseignement, renseigner, etc. (...) ou bien éducation, apprentissage) ; par un côté ou un autre, tous ont quelque chose en commun entr'eux »⁸. Ducrot, commentant Saussure, définit le paradigme comme l'ensemble des mots qui, du fait de leur ressemblance, limitent un signe, et sont par la suite comme son champ sémantique, tous les mots dont la signification borne la sienne-ou quelque fois chevauche sur elle – et qu'il faut lui comparer si l'on veut relever l'étendue exacte de son pouvoir significatif »⁹. Les mots qui appartiennent au même paradigme sont liés de manière quasi indissociable. Les sens des uns s'établissent par référence aux autres. Ils sont liés les uns aux autres en vertu de la proximité sémantique établie notamment par extension, renvoi, rapprochement et similarité. L'analyse syntagmatique s'opère in « praesentia », car le rapport repose sur deux ou plusieurs termes présents dans le discours. L'analyse paradigmatique, elle, unit, associe les termes « in absentia » dans une série mnémonique virtuelle. L'activité herméneutique qui se déploie ici procède par association des mots appartenant au même champ sémantique qui se suscitent les uns les autres. C'est ici que l'herméneutique écologique se développe de mieux en mieux en allant au fond des termes qui, bien qu'appartenant au même

8 F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 171.

9 O. DUCROT, *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 59.

champ sémantique, permettent par extension et chaîne d'implication d'un concept à l'autre, de dégager toute la portée et la densité écologique de la pensée du proverbe.

Outre ces deux niveaux d'analyse, l'herméneutique écologique dégagera ce que les concepts clés et les symboles utilisés dans les énoncés proverbiaux signifient dans la culture de laquelle ces énoncés sont tirés.

III.2. Herméneutique appliquée au proverbe écologique

Les principes et la démarche herméneutiques ci-haut mis en exergue peuvent s'appliquer à quelques énoncés proverbiaux dont l'analyse en constitue un cadre d'illustration.

III.2.1. Énoncés proverbiaux

Le texte constitue le champ à partir duquel se déploie l'herméneutique. Aussi toute interprétation digne de ce nom porte-t-elle sur un support textuel bien déterminé. L'herméneutique écologique que nous voulons développer porte sur des proverbes tirés de l'univers traditionnel africain. Il ne s'agit pas ici de n'importe quel proverbe, mais de ceux qui ont une intention écologique affirmée. Les études que nous avons menées jusqu'ici nous permettent de dégager quelques caractéristiques de ces proverbes portés par une intention écologique. Ces caractéristiques résultent de la structure relationnelle mise en exergue dans les proverbes qui rapportent soit l'homme à la nature, soit des éléments de la nature entr'eux, soit la nature à Dieu, soit l'homme à Dieu et à la nature.

III.2.2. Le texte dans le génie culturel

Il importe d'énoncer les proverbes dans la langue du terroir dont ils sont issus aussi bien pour contribuer à la tâche de restauration nécessaire à l'histoire des idées que pour laisser la possibilité à tout chercheur qui partage le génie culturel de cette langue de juger de la validité de la traduction qui est ici proposée et sur base de laquelle se développera notre herméneutique. Ces proverbes sont tirés de la culture *tetela*, de la tradition *luba* et du *kinyarwanda*. Ils sont chacun rapportés à sa source.

En voici quelques-uns :

1. « *Olowa la woone halemba* »¹⁰ (proverbe *tetela*)
2. « *Oshima wanwe ashi ko ntoja dicu* »¹¹ (proverbe *tetela*)
3. « *Osongo hangana la mbukume onkotshi* »¹² (proverbe *tetela*)
4. « *Keema la lokoho, ko tomba mbele* »¹³ (proverbe *tetela*)

10 J. HANGEDORENS, *Proverbes tetela*, Leuven, 1979, p. 192.

11 *Ibidem.*, p. 214.

12 *Ibidem.*, p. 215.

13 NKOMBE OLEKO, *Métaphores et métonymie dans les symboles parémiologiques. Intersubjectivité dans les « proverbes » tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1979, p. 159.

5. « Abantu n'ibintu magirirame »¹⁴ (proverbe Rwandais)
6. « Djese dyoola omale mvula »¹⁵ (proverbe tetela)
7. « Okondamomba kacca anto, cike anto amboshila »¹⁶ (proverbe tetela)
8. « Sho Atondo angendangenda, onyakele kangangelo »¹⁷ (Proverbe tetela)
9. « Bintu bionso mbia Mvidie ; Mvidie mulu mafuka » (proverbe luba)
10. « Bigirimma, ibintu bigi r'Immana » (proverbe rwandais)

Ndimu jufurisa buliko kiti miti, holo ya muntu ika fwoga » (proverbe rwandais)

III.2.3. Traduction française

Nous proposons ici la traduction des énoncés proverbiaux telle qu'elle est rendue par nos sources d'information. Ainsi, pour les proverbes tetela, nous suivrons les traductions de Hangedorens et de Nkombe Oleko avec la possibilité de préférer celle qui nous semble plus fidèle et de proposer une traduction qui, pour nous, respecte mieux l'esprit de la lettre. Quant aux proverbes puisés des univers culturels auxquels nous n'avons pas un accès linguistique privilégié, nous nous en remettons à la traduction des sources de base.

1. L'arbre fruitier, qui le plante n'en mange pas les fruits. (Hangedorens)
2. La source d'où tu bois, et aller y jeter de la poussière ? (Hangedorens)
3. L'arbre ne manque pas de tomber sur qui l'abat. (Hangedorens)
4. Tu n'as pas de perche, comment cueilleras-tu les fruits mbele ? (Nkombe)
5. Les hommes et les choses dépendent l'un de l'autre. (Nyamwisi)
6. Les feuilles de manioc doivent leur croissance à la pluie. (Nkombe)
7. C'est la forêt qui sauve les hommes, sans elle tous seraient exterminés (Nkombe)
8. Nous sommes tous des étrangers, le soleil brillant est le seul propriétaire du village (Nkombe)
9. Toute chose appartient à dieu ; car c'est dieu qui créa tout (Griaule)
10. C'est dieu qui appelle les choses à l'existence ; c'est dieu qui possède vraiment les choses.(Mujinya)
11. L'animal périt complètement, l'arbre aussi, mais (l'homme) l'âme de l'homme ne meurt pas (Mujinya)

14 MUJINYA NIMISI, *L'homme dans l'univers des bantu*, Kinshasa, PUZ, 1978, p. 184.

15 J. HANGEDORENS, *op.cit.*, p. 192.

16 *Ibidem*, p. 181.

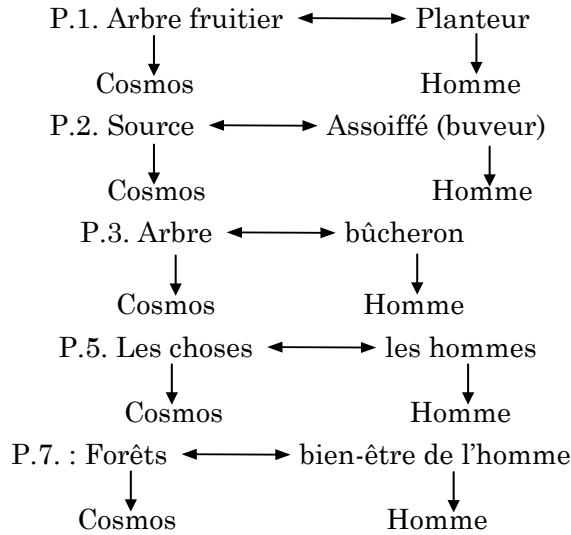
17 *Ibidem*, p. 1986.

Les énoncés proverbiaux ainsi traduits appellent une herméneutique écologique qui en révèle toute la densité sémantique et la portée éthique..

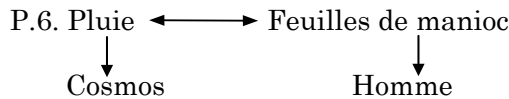
III.3.4. Structure relationnelle des énoncés proverbiaux

Les proverbes qui constituent le corpus de notre étude illustrent l'un ou l'autre rapport caractéristique de la structure relationnelle établie dans les proverbes écologiques :

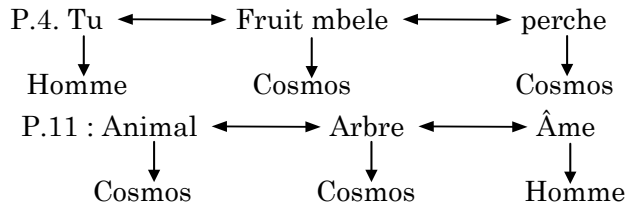
Proverbe 1, 2, 3, 5 et 7. La structure du rapport établi dans ce rapport se situe au niveau horizontal de type cosmo-anthropique bipolaire.



Proverbe 6 : La structure du rapport établi dans ce proverbe se situe au niveau horizontal de type intracosmique bipolaire.

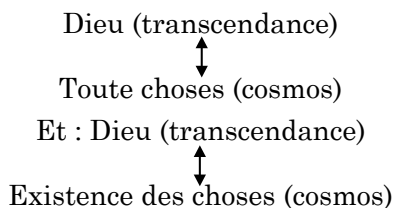


Proverbe 4 et 11 : ces proverbes établissent des relations structurelles de niveau horizontal de type cosmo-anthropique triadique

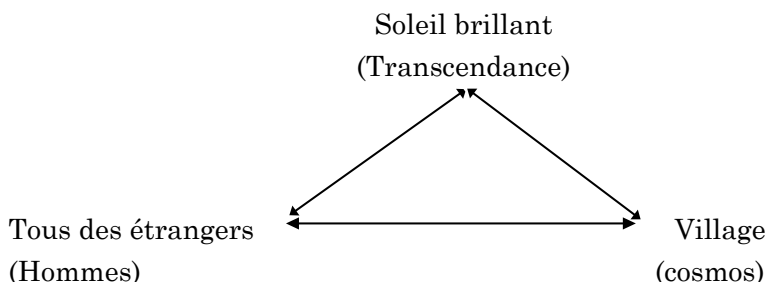


Proverbes 8,9,10 : ces proverbes établissent des relations dont la structure renvoie au niveau vertical.

P. 9 et 10. Ces proverbes établissent des rapports au niveau vertical de type cosmothéique-bipolaire.



P.8. : Ce proverbe établit des relations au niveau vertical de type cosmo-théanthropique triadique.



III.3.5. *Éléments d'analyse syntagmatique et paradigmaticque*

Nous illustrons ici l'analyse syntagmatique et paradigmaticque par laquelle se déploie l'herméneutique écologique du discours parémiologique à travers l'étude des trois proverbes à forte densité écologique.

a. **L'arbre au feuillage touffu sous lequel sont abrités les enfants contre la pluie.**

1. *Au niveau syntagmatique :*

Dans ce texte, tous les mots de la chaîne verbale articulés par le discours proverbial retiennent notre attention :

- *L'arbre au feuillage touffu* : c'est un arbre qui sert d'abri sous la pluie, contre les intempéries.
- *Sont abrités* : le refuge ou l'abri constitue ici la fonction de l'arbre au feuillage touffu. L'arbre est un lieu de refuge. Il protège et sécurise. On se réfugie lorsqu'on se sent menacé, lorsqu'on est en danger.
- *La pluie* : la pluie mouille l'homme et peut par le même effet lui causer des maladies. Plus que cela, elle entraîne des glissements qui déséquilibrent et peuvent faire tomber, provoquant ainsi des blessures, des fractures, pouvant même faire emporter les enfants dans les torrents. La pluie représente les intempéries, le danger contre lequel les enfants s'abritent sous l'arbre au feuillage touffu.
- *Les enfants* sont des êtres fragiles, sans défense, dont la croissance et la maturité ne sont pas suffisantes pour assurer une meilleure protection et prise en charge d'eux-mêmes.

Il faut ici indiquer que la traduction proposée par Hangedorens¹⁸ ne nous semble pas ressortir toute la portée écologique du proverbe. Le temps du verbe *tetela* « wakama » devrait se traduire non pas par « sont abrités », mais plutôt par « s'abritent »¹⁹. Les enfants ne sont pas seulement abrités sous l'arbre au feuillage touffu de manière ponctuelle, de sorte que le proverbe décrirait un état de choses effectivement réalisé depuis quelque temps et qui est encore le cas au moment où l'on parle, mais peut définitivement cesser dans les instants futurs. Il s'agit plutôt d'un présent qui ne décrit et ne relève pas un fait occasionnel, un état de choses ponctuellement réalisé, mais bien quelque chose qui arrive toujours, un trait permanent des choses, une situation tellement habituelle que l'usage social inspire de conférer à l'arbre au feuillage touffu la fonction d'abriter les enfants sous la pluie, contre les intempéries. En réalité, ce n'est pas l'usage social qui donne à cet arbre la fonction d'abriter. C'est l'arbre lui-même qui possède les qualités de servir d'abri. C'est, comme le traduit Nkombe, l'arbre « qui abrite ». Il a des attributs propres qui le prédisposent à servir d'abri. Ses feuillages sont touffus de sorte qu'ils font obstruction aux eaux de pluie et présentent un espace qui abrite, protège²⁰ contre la pluie. En s'abritant sous l'arbre au feuillage touffu, l'homme ne fait que reconnaître et jouir des vertus afférentes aux attributs de cet arbre.

2. *Au niveau paradigmatique*

Rappelons ici que l'abri est l'endroit où l'on se retire pour échapper à une menace. Sans l'arbre au feuillage touffu, les enfants sont privés d'abri, de lieu de refuge. Sans abri, l'homme est exposé aux intempéries, aux dangers et son sort est incertain. Cette incertitude l'insécurise, l'inquiète et l'angoisse

Le proverbe parle des enfants, symbole de fragilité. Mais, celle-ci n'est pas l'apanage des enfants. Elle est plutôt le propre de l'homme. C'est la fragilité caractéristique de la condition humaine. Ainsi on peut considérer que les enfants symbolisent la fragilité humaine face aux dangers. En effet, il n'y a pas que les enfants qui s'abritent sous cet arbre, mais tout homme rattrapé par la pluie ou grillé par le soleil. Nkombe en conclut : « chacun, même le plus fort, a besoin de protection »²¹. De ce point de vue, l'arbre au feuillage touffu et, par ricochet, la nature dans son ensemble, viennent suppléer non pas seulement à la fragilité des enfants, mais à celle de l'homme en général face aux dangers. C'est au pied d'un baobab que Stanley, l'explorateur, trouva refuge et se reposa à Boma (R D Congo).

18 J. HANGEDORENS, *op. cit.*, p. 215.

19 L'esprit de notre traduction rencontre NKOMBE OLEKO qui parle de l'arbre au feuillage touffu, qui abrite les enfants... (Cf. NKOMBE OLEKO, *op. cit.*, p. 180).

20 Cette fonction protectrice est particulièrement mise en exergue par Nkombe Oleko.

21 NKOMBE OLEKO, *op. cit.*, p. 181.

Il va sans dire que l'homme doit réfléchir sérieusement avant de prendre la lourde responsabilité d'abattre un tel arbre, celui qui aura servi de refuge à plusieurs générations et qui en aura sauvé la vie à plusieurs. Quelle lourde responsabilité serait-ce de l'abattre et de décider par ce geste de priver les générations présentes et futures d'un abri séculaire contre les intempéries ! Grave décision aux conséquences inestimables. La protection et la conservation de la nature s'imposent ici comme une condition de survie pour l'humanité.

b) Tu n'as pas de perche, comment cueilleras-tu les fruits mbele ?

1. Au niveau syntagmatique

L'analyse :

Tu : le pronom personnel *tu* désigne l'interlocuteur direct du discours. Il renvoie à tout interlocuteur supposé auquel on adresse directement son propos. Dans ce dernier cas, le pronom personnel *tu* a une visée universelle et désigne tout interlocuteur éventuel ; il est alors utilisé lorsqu'on s'adresse à l'homme en général. C'est le sens qu'il revêt dans ce proverbe. En fait, *tu* est ici synonyme de *on* ou de *l'homme* : Si on n'a pas de perche, comment cueillera-t-on les fruits mbele ? L'homme qui n'a pas de perche, comment cueillera-t-il les fruits mbele ?

La perche est un objet, généralement un bambou ou un morceau de branche servant d'instrument pour aider l'homme à dominer la distance afin d'atteindre une fin, notamment celle de cueillir, de posséder un fruit.

Comment cueilleras-tu : cette question établit une relation de nécessité entre la perche et la cueillette des fruits mbele. Elle affirme l'impossibilité sinon la grande difficulté de cueillir les fruits mbele sans une perche. Celle-ci est quasiment la condition nécessaire pour cueillir ces fruits. En effet, l'arbre qui donne les fruits mbele est gigantesque et très grand pour qu'il soit envisageable de cueillir ses fruits sans se servir d'une perche.

Les fruits mbele sont comestibles et représentent ce dont l'homme a besoin pour se nourrir.

2. Au niveau paradigmatique

Ce niveau d'analyse permet de comprendre que la perche renvoie à la nature, aux éléments de la nature en tant que moyen, instrument aidant à la satisfaction des besoins de l'homme. La nécessité de recourir à la perche révèle la finitude par laquelle s'affirment les limites de l'homme illustrées dans sa dépendance vis-à-vis de l'outil, des ustensiles au moyen desquels l'homme trouve de quoi se nourrir et satisfaire ses besoins biologiques. Les fruits mbele expriment le rôle nourricier de la nature pour l'homme.

La nature est ce dont ce dernier se nourrit pour sa survie ; mais pour cueillir, puiser, tirer de la nature la nourriture nécessaire à sa vie, l'homme cherche encore dans la nature les instruments pouvant l'aider à obtenir ce que celle-ci pourvoit pour sa survie.

Voilà affirmée une double relation de dépendance de l'homme par rapport à la nature : d'un côté, il tire de la nature les fruits, la nourriture nécessaire à sa survie, de l'autre, il doit encore recourir à la même nature pour trouver les moyens (perche) d'obtenir de cette dernière les ressources qu'elle dispose à la vie humaine. De cette double relation, la nature se révèle à la fois comme moyen et objet nécessaires à la satisfaction des besoins, voire à la vie humaine.

Notons également que ce proverbe relève l'implication technique de l'homme dans la recherche des moyens de satisfaction de ses besoins. C'est ce qui ressort de l'idée de la perche. Elle est faite à base des éléments de la nature comme le bambou, mais ces éléments ne constituent une perche que lorsque l'homme les travaille, les transforme. Ici, la nature ne devient outil approprié que par le concours du génie humain. L'action technique de l'homme transforme l'élément (bambou, morceau de branche) de la nature en perche. Les performances des instruments, des moyens naturels disposés à la satisfaction des besoins de l'homme reposent sur la dextérité technoscientifique de l'homme. En effet, ce n'est pas n'importe quelle perche qui sera appropriée à la cueillette des fruits mbele. Aussi, un travail d'étude, de réflexion et d'appréciation précède-t-il la fabrication de la perche. C'est sur base de ce travail préalable que l'homme choisit, aménage le matériel dont il dispose afin de fabriquer la perche en tenant compte notamment du poids, de la force de résistance du matériel, de sa propre capacité musculaire, de la distance (hauteur), etc. L'appréciation exacte de ces différentes variables défie l'intelligence humaine et suppose une étape préalable de théorisation, de conception, généralement implicite, pour garantir l'efficacité de l'outil, de la technique par rapport à la fin poursuivie. Ce travail qui allie théorie et pratique (au sens de technique) procède par essai et erreur pour arriver à un outil efficace. L'efficacité est la mesure de la performance de la perche, de l'outil ou de la technique par rapport à une fin.

Par ailleurs, la perche à elle seule ne suffit pas. Encore faut-il savoir s'en servir. Ce n'est en tout cas pas la perche qui cueille, mais plutôt *tu*, l'homme. Le rôle du *tu*, de l'homme, est autant sinon plus décisif que celui de la perche. C'est l'homme qui cueillera les fruits au moyen de la perche. L'action du sujet est cruciale par la fonction technoscientifique de conception et d'application. Ainsi, l'action de cueillir réservée à l'homme met en évidence la fonction calculatrice, coordonnatrice de l'intelligence humaine dans l'effort de satisfaction de ses besoins biologiques. Sans

l'engagement et la participation de l'homme, le concours de la nature est insuffisant pour la vie et la réalisation humaine. L'homme est l'agent et le facteur par excellence de son bien-être. Il ne peut s'accomplir sans un engagement et un effort personnels mettant en œuvre son intelligence et toutes ses facultés instrumentales. On comprend pourquoi les richesses naturelles ne constituent que des potentialités, mais ne suffisent pas à assurer le développement des sociétés.

Au-delà de la double dépendance de l'homme vis-à-vis de la nature, ce proverbe allie le concours de son intelligence aux ressources naturelles comme deux pôles complémentaires dans l'effort de satisfaction des besoins humains. La nature est certes indispensable à la vie, mais l'intelligence humaine guide l'homme dans cette quête de satisfaction de ses besoins.

c) C'est la forêt qui sauve les hommes, sans elle tous seraient exterminés.

1. Au niveau syntagmatique

Trois concepts clés portent la pensée écologique de ce proverbe : la « forêt » et l'« homme » marqués par une relation de « salut » grâce à l'action du premier au bénéfice du second.

La forêt désigne un lieu de la nature où pousse une abondante végétation dans laquelle vivent les animaux et toute forme de bestioles. Les Tetela, comme la plupart de peuples, cultivent les forêts, y pratiquent la chasse et en tirent les moyens essentiels de subsistance. C'est également en forêt que les Tetela se cachent, se réfugient en temps de guerre.

Sauver : c'est préserver d'un grave danger, d'une menace, d'une perte certaine ; faire échapper quelqu'un à quelque chose de nature à lui causer gravement préjudice.

Les hommes : des animaux doués de raison, vivant en collectivité ; mortels affectés des besoins, etc.

Ce proverbe procède comme à une gradation ou une radicalisation de la relation de dépendance de l'homme par rapport à la forêt. L'auteur de ce proverbe explicite la portée bienfaisante de la nature pour l'homme. L'importance de la forêt est telle que son action est carrément salvatrice pour l'homme : « c'est la forêt qui sauve les hommes, sans elle, tous seraient exterminés ». La conscience de dépendance humaine qu'anime ce proverbe vis-à-vis de la nature lie intimement la survie de l'homme à la forêt. La survie de l'homme est l'effet des vertus bienfaisantes de la forêt. L'homme la lui doit. C'est dire que sans la forêt, il périrait. Cette relation qui lie la survie humaine à l'action de la forêt est rendue par le connecteur « cike » qui signifie sans quoi, sinon, faute de quoi. Ce connecteur permet de comprendre que sans la forêt l'homme est irréductiblement voué à la mort, à la disparition. Ce connecteur suggère le sens de la nécessité : la forêt est nécessaire à la survie, à la réalisation humaine.

La pensée du proverbe se veut plus précise. Elle ne lie pas seulement la vie de l'homme aux vertus de la forêt. Elle indique plutôt que c'est la forêt qui sauve l'homme de l'extermination. Le verbe sauver, on le sait, présuppose une situation dangereuse, menaçante, de laquelle la forêt dégage l'homme.

2. *Au niveau paradigmatique*

La vérité de l'énoncé constatatif de ce proverbe ne s'épuise pas dans l'adéquation de la description d'un état de choses effectivement réalisé ; elle est généralement assortie d'un caractère normatif implicite. Ainsi, en relevant le rôle salvateur de la forêt pour l'espèce humaine, le penseur traditionnel africain met en exergue la fonction cruciale de la forêt pour la vie humaine et prévient subtilement l'homme contre toute méprise pouvant entraîner la destruction de la forêt et donc de la nature. En effet, dans la logique du proverbe, la destruction de la forêt priverait l'espèce du seul moyen qui la sauve de l'extermination. L'usage de l'indicatif présent (*sauve*) et du conditionnel passé (*seraient exterminés*) dans ce proverbe crée une relation de nécessité entre la non-extermination des hommes et l'effet de la forêt. Par conséquent, la destruction de la forêt expose l'homme à l'extermination. Détruire la forêt, c'est dépouiller l'homme des moyens de défense et de protection, c'est le vouer à la mort. La destruction de la forêt rebondit sur l'homme (comme l'abattage de l'arbre menace le bûcheron) ; elle laisse libre cours à l'extermination de l'espèce. Il faut ici comprendre que la forêt est un espace composite et complexe ayant des rapports avec tout ce dont l'homme vit.

Pour bien déployer la densité écologique de ce proverbe, il faut penser principalement aux vertus thérapeutiques ou curatives des substances tirées de la forêt. Mais, pas seulement. Il faut également se représenter tous les moyens de subsistance que l'homme Tetela tire de la forêt pour être sauvé de la faim, aux matériaux de construction que lui offre la nature pour construire des maisons, des abris contre les intempéries, aux bois de chauffage qui sauvent contre le froid, mais aussi la cuisson sans laquelle les effets toxiques de plusieurs aliments pourraient les exterminer.

On s'en aperçoit, le danger duquel la forêt sauve l'homme est d'une gravité telle qu'il peut entraîner l'extermination des hommes. La portée de l'acte salvateur est à la mesure de la gravité du danger duquel il sauve. D'où le caractère régulateur implicite de la forme constative dans l'énoncé proverbial. Au-delà du niveau constatatif, ce proverbe prévient l'homme et suggère une règle qui proscriit toute destruction, toute exploitation indisciplinée et dévastatrice de la forêt, de la nature. Ici, le constatatif inspire le normatif, il y débouche en tout cas : « tu ne détruiras pas la forêt, sinon l'espèce humaine sera exterminée ».

Du coup, l'homme s'impose de protéger la forêt, la nature, et élève une telle exigence en principe de sa propre survie. Il ressort de la pensée écologique de ce proverbe une conscience de la valeur supérieure de l'homme dans l'engagement à la protection de la nature. L'impératif de préservation de la nature est motivé et justifié par la préoccupation de survie ou de bien-être de l'homme.

Conclusion

Le discours parémiologique africain fait état d'une pensée écologique développée dans l'univers traditionnel africain. La découverte d'une telle pensée requiert une méthodologie appropriée. Celle-ci s'est ici articulée comme une herméneutique écologique reposant sur une conception du discours parémiologique qui se démarque de la théorie développée par Kombe Oleko. Cette herméneutique permet de dégager une éthique écologique dont l'Afrique peut s'inspirer dans l'effort d'un exister authentique. ■