



HAL
open science

Le Basile-Juléat Fouda de Jacques Chatué ou L'herméneutique d'une idiosyncrasie

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU

► To cite this version:

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU. Le Basile-Juléat Fouda de Jacques Chatué ou L'herméneutique d'une idiosyncrasie. In Roger Mondoue et al. (Dir.). L'appropriation. Jacques Chatué, penseur de l'universel et du particulier, A paraître. <hal-04615033v2>

HAL Id: hal-04615033

<https://hal.science/hal-04615033v2>

Submitted on 10 Sep 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Le Basile-Juléat Fouda de Jacques Chatué
ou
L'herméneutique d'une idiosyncrasie

Par
Jacob Cléophas DEFO NZIKOU *

Résumé

Cet article se propose de rendre compte de la particularité et de la partialité de l'analyse essentiellement compréhensive que propose Jacques Chatué de l'offre de Basile-Juléat Fouda au sujet de la philosophie négro-africaine. En effet, au moment où la quête de l'authenticité de la philosophie africaine se joue par le biais épistémologique d'un retour à la phéno-herméneutique comme voie la plus à même à catalyser son déploiement, l'appréhension déjà esquissée de la figure de proue de cette approche nous semble être un *billet retour* à prendre pour un *détour* heuristique stratégique. Aussi, au-delà du particularisme exprimé par cet herméneute de Fouda à travers sa prise de position vis-à-vis d'une mécompréhension avérée de ce dernier, qui frappa la philosophie négro-africaine de l'existence de déni ; par-delà la partialité qui s'exprime par une saisie *a minima* de sa teneur philosophique, nous insistons sur la plus-value qu'offre son paradigme philosophique, à savoir l'herméneutique philosophique, pour contribuer davantage à sa légitimation philosophique et à l'ouverture à la possibilité d'une philosophie endogène. Aussi, *le Basile-Juléat Fouda de Jacques Chatué* se comprend dans deux sens : d'abord, comme offre philosophique de Fouda telle que saisie par Chatué, au sens où cette saisie serait différente de celle de Marcien Towa, par exemple ; ensuite, comme une restitution propre à Chatué, au sens où son horizon de compréhension de Fouda reste limité dans son champ de vision et, de ce fait, autorise d'autres possibilités d'horizons. Si pour Gadamer *la compréhension consiste dans le processus de fusion des horizons*, cette analyse se propose, finalement, de dégager l'horizon de compréhension dans lequel se situe la philosophie de Fouda.

Mots-clés : Philosophie Négro-Africaine, Philosophie herméneutique, Ethno-philosophie, Idiosyncrasie, Raison herméneutique.

* Jacob Cléophas DEFO NZIKOU, titulaire d'un doctorat/PhD en Histoire de la philosophie et Métaphysique, est membre de l'Unité de Recherche de Philosophie et de Sciences Sociales Appliquées (URPHISSA) de l'Université de Dschang/Cameroun. Ses recherches portent sur la *Réflexivité herméneutique Dans et Par la recherche* autour des thématiques suivantes : herméneutique philosophique et théologique, phéno-herméneutique en philosophie africaine, philosophie du sens, traductologie, épistémologie herméneutique et approche herméneutique en science de l'éducation. *ORCID*: <https://orcid.org/0000-0002-8342-2270> ; *E-mail* : jacob.defo@gmail.com

Introduction

Le « parleur de littérature » est à tout le moins porteur d'une philosophie, que seule une herméneutique interne peut littéralement dé-couvrir non certes comme un trésor caché, mais comme une tâche à accomplir (J. Chatué, 2007, pp. 41-42).

En mettant en exergue cette citation, nous nous sommes posé la question suivante : serait-il superflu de nous demander quelle serait aujourd'hui la nécessité d'une réflexion sur le caractère philosophique de l'offre de Basile-Juléat Fouda ? Quoiqu'il en soit, il ne nous semble pas sans intérêt. Car, non seulement, la question des offres philosophiques marginalisées suscite un regain d'intérêt aujourd'hui dans des *Colloques, Journées d'étude* et *Séminaires* sous les perspectives de *Regards croisés*², de la conscience d'un *Tournant épistémologique de la philosophie africaine* au regard d'une *Pratique de la recherche en contexte post-vérité*³ de *Lectures de philosophie africaine*⁴ ou de son *Actualité*⁵, et ce, au lendemain d'une évaluation de la *contestation philosophique en Afrique* (S. Diakité, 2015) ; mais aussi, elle bénéficie d'une nouvelle formulation tout à fait légitime, à savoir son adossement à la problématique herméneutique comme problème contemporain, au moment où l'on explore la voie de la phéno-herméneutique comme mode d'expression de la philosophie africaine, et plus encore, au moment où l'herméneutique s'impose comme *nouvelle koinè* – nouvelle langue commune – de notre contemporanéité (G. Vattimo, 1991, pp. 45-58). Selon Fouda (2013), les raisons d'une telle productivité, pour la philosophie africaine, résident dans le fait que « l'appareil séméiologique constitué est un fait culturel spécifique qui provoque un dépaysement : il ne jouit d'aucune puissance immanente qui en favorise l'accès » (p. 52) ; et donc, toute compréhension suppose une participation à l'émergence par une rencontre personnelle avec la symbolique. D'où la nécessité d'une rescousse herméneutique pour l'interprétation de la philosophie nègre. Or, cette posture eut une réception mitigée et anathématique. Quoiqu'il puisse être, aujourd'hui on note, tout de même, une progression en termes d'acquis sur la question. Ceci se reflète dans la façon dont on aborde le sujet. De fait, on peut remarquer que les formulations thématiques se passent de plus en plus d'une tournure qui vise à stigmatiser cette offre philosophique, à l'instar de cette formulation de Jacques Chatué : *Idiosyncrasie d'un philosophe africain*.

En effet, l'offre philosophique de Fouda, celle d'une philosophie négro-africaine de l'existence, a eu un écho de dissidence philosophique, tout au moins, et/ou d'ethno-philosophie, tout au plus, au sein de la classe philosophique africaine. Comme dissidence philosophique, elle s'exposa à deux types de réception possible : celle d'une curiosité en face d'un *penser différent* qui demande que l'on fasse preuve d'une *esthétique de la réception* (H.-R. Jauss, 1978) au lieu de sombrer rapidement dans une contestation, la différence ayant engendré un différend (S. Diakité, 2015), et celle d'un dénigrement qui suppose son rejet, parce que tombé dans le piège du « culte de la différence » (F. Crahay, 1975). Comme ethno-

² Colloque : *Provincialiser la philosophie : regards croisés*, Laboratoire de recherche pour une philosophie perspectiviste, Québec (Canada), Université Laval, Octobre 2023.

³ Journée d'étude : *Le tournant épistémologique de la philosophie africaine. Pratique de la recherche en contexte post-vérité*, Groupe Jogoo : *Philosophie Africaine : Débats & Question*, Abidjan, Février 2024.

⁴ Séminaire 2023-2024 : *Lectures de philosophie africaine : Basile-Juléat Fouda, La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013, Université de Yaoundé 1, École Normale Supérieure, Département de Philosophie, 7 décembre 2023 - 6 juin 2024.

⁵ Colloque Symposium : *Actualité de la philosophie africaine*. Organiser par Salim Abdelmadjid et Adrien Demas à l'Université Toulouse - Jean Jaurès & Sciences Po Paris du 15-18 janvier 2024.

philosophie, elle reçut par cette dénomination paradoxale un nom de *baptême* qui, au lieu de marquer son entrée dans la communauté philosophique, se prêtait plutôt à la dénonciation d'une certaine hérésie, ce qui concourra à un déni de cette offre, et donc à son *excommunicatio*. De fait, alors que Fouda voulu saisir la culture à partir de l'ordinaire de la vie des négro-africains par une libération de sa possibilité herméneutique, son effort philosophique, dont la matière essentielle aura été la littérature orale négro-africaine (B.-J. Fouda, 2008), connu un singulier destin dans le débat philosophique africain du fait du préjugé européo-centrique de la philosophie comme essentiellement critique. Or, le cas typique d'une approche compréhensive de son objet, celle d'une herméneutique du sens de l'homme et de l'univers, développé à la croisée des chemins d'une sociologie anthropologique et d'une philosophie comparée des cultures, tel que perçut par Chatué, est doublement récusé : d'abord, comme réactionnaire parce que développée dans le sillage de l'affirmation de l'existence d'une philosophie africaine originale ; et, ensuite, parce qu'elle constituait une révision de la notion même de philosophie, ce au sens d'un élargissement qui aboutirait à une compréhension propre des modes de pensée africains. Puisqu'il s'agissait d'une orientation philosophique aux antipodes de la philosophie occidentale, elle fut perçue comme une dilution de la philosophie dans la culture aux fins d'une démonstration de l'existence d'une philosophie négro-africaine. Or, la philosophie négro-africaine de l'existence ainsi frappée de déni (J. C. Defo Nzikou, 2023) et qualifiée d'ethno-philosophie payait ainsi le prix d'une dissidence méthodologique. Car, nous y lisons les préludes d'un affrontement d'approche sur le sol philosophique africain, concomitamment à celui de Gadamer et d'Habermas sur le sol philosophique européen, d'une *raison herméneutique* contre une *raison critique* (J. M. Aguirre Oraa, 1998) connue et reconnue jusque-là. Pourtant, il s'agissait d'une expression des humanités africaines, d'un refus de compréhension de soi du philosophe africain dans le miroir de l'Autre.

Chatué, tel un philosophe justicier, se propose de faire recours, non devant une cour, mais devant la communauté scientifique, pour rendre compte de ce que c'est par l'herméneutique que la philosophie africaine de Fouda, en quête d'authenticité, aborde la question du sujet. Pour lui, cette recherche d'une connaissance de soi ne pouvait correspondre à « un *ego cogito* pur cartésiano-husserlien, mais à un *ego cogito* spécifique assumant sa différence humaine, culturelle et historique » (J. Chatué, 2007, p. 29). Toutefois, à partir d'une herméneutique interne souhaitée, *plutôt* comme un trésor caché, nous y décelons une plus-value qui nous laisse croire que l'appel de Chatué pourrait être un *appel a minima*. D'où la question suivante : Chatué a-t-il un Fouda, qu'il pose en opposition aux détracteurs de ce dernier, ou un Fouda, qu'il présente effectivement comme philosophe doté d'une philosophie ? Autrement dit, sa posture défensive de l'offre philosophique de Fouda ne l'emporte-t-elle pas sur la posture heuristique ?

Ce que nous souhaitons faire dans le cours de cet article, c'est de montrer comment l'herméneute de la pensée de Fouda fait preuve de créativité philosophique tributaire au noble désir de rendre justice à celui qu'il nomme poétiquement *le Calao des cimes*, poème que nous présenterons en annexe de notre analyse. Nous nous proposons de mener cette analyse en trois étapes. Dans un premier temps, nous voulons rendre compte du problème herméneutique de Chatué que nous inscrivons conceptuellement dans le sillage de Schleiermacher, celui de la mécompréhension. Ceci nous amènera à montrer comment Chatué parvient à la saisir du sens même de l'offre philosophique de Fouda comme idiosyncrasique. Cela nous conduira finalement à statuer sur la légitimation philosophique chatuëne de l'offre de Fouda.

1. Mécompréhension de Fouda : le problème herméneutique de Jacques Chatué

La problématique de l'ethnophilosophie dans l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* de Marcien Towa (1971) se présente comme le principal élément formel et directement prononcé de son époque qui attire l'attention sur l'offre philosophique de Fouda comme relevant de tout autre chose que d'un effort philosophique et d'un réel effort ethnologique, selon les similitudes et accointances que le requérant assigne à cette offre philosophique d'après sa propre interprétation. Dans sa généralité, la plainte est formulée comme suit :

Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'ethno-philosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine. De la sorte l'ethno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie. L'ethnologue décrit, expose, explique, mais ne s'engage pas (du moins pas ouvertement) quant au bienfondé de ce qui est ainsi décrit, expliqué. Elle trahit aussi la philosophie parce que la pierre de touche qui lui permet d'opérer un choix entre les diverses opinions est avant tout l'appartenance ou la non appartenance à la tradition africaine, alors qu'un exposé philosophique est toujours une argumentation, une démonstration ou une réfutation. Ce qu'un philosophe retient et propose est toujours, du moins en droit, la conclusion d'un débat contradictoire, c'est-à-dire, d'un examen critique et absolument libre (M. Towa, 1971, p. 31).

Bien que ce que clame le pétitionnaire concerne aussi d'autres, nommés, à l'instar de Placide Tempels (1945), d'Alexis Kagame (1956) et d'Alassane N'daw (1966), il reste qu'aux yeux de Chatué, Fouda aurait subi une injustice en étant mêlé à cette liste. Il serait victime d'une mécompréhension⁶ de la part de cet inquisiteur qui se fonde sur *une* considération normative du philosophique pour récuser l'offre philosophique de cet auteur.

Ce débat sur la *Norme du philosophique* qui inclut ici Fouda et qui constitue un véritable *dissensus* au sein de la classe philosophique africaine ne laisse pas Chatué indifférent. C'est pourquoi il ne se contente pas, en tant que sujet historique, de constater ce qui serait, à ses yeux, une simple scène de ménage au sein de la classe philosophique africaine, une « vendetta » [« L'hypothèse de la vendetta » (J. Chatué, 2007, pp. 97-99)], c'est-à-dire une sorte de guerre privée entre familles de pensée – si l'on se fie aux événements historiques qui adviennent en ton d'affront (B.-J. Fouda et Sindjoun Pokam, 1980). Si ce qui fait débat, le caractère ethnophilosophie de l'offre, est infondé pour lui, tout de même, il se pose « la question de savoir comment il se rattache au *propre* de l'effort philosophique de Basile Fouda » (J. Chatué, 2007, p. 97). Il y a donc, selon Chatué, un effort philosophique *propre* chez Fouda. À le suivre, c'est ce *propre* non compris qui justifierait l'amalgame. Y aurait-il eu chez Towa un réel déficit herméneutique, au sens opérationnel du terme ? La question se pose parce que pour Chatué (2007), ce *propre* ne relève pas de l'incompréhensible, mais du compréhensible ; car, il y a bien une intelligibilité et une rationalité qui gît au sein de cette

⁶ C'est à juste titre que Schleiermacher tint à fonder l'herméneutique sur le fait d'éviter la mécompréhension qui se distingue de l'incompréhension par le caractère rationnel de ce qui doit être compris. L'incompréhension au sens strict est ce qui résiste à la raison. L'incompréhension est l'inintelligibilité de « l'objet » de la compréhension. La mécompréhension est le fait de ne pas comprendre ou de mal comprendre ce qui est pourtant intelligible, rationnel. En ce sens, la limite est celle du sujet qui veut comprendre. Il y aurait donc un déficit herméneutique en ce qui concerne l'interprétation des textes de Fouda chez Towa, si tant est que l'herméneutique soit « l'art d'éviter la mécompréhension » (F. Schleiermacher, 1987, p. 193).

offre – même s'il la juge davantage *raisonnable* que *rationnel* (p. 102). De fait, l'effort herméneutique de Chatué (2007) lui permet de se rendre compte, effectivement, de ce qu'il s'agirait bien de

la première rencontre directe entre deux approches radicalement opposées de l'appropriation négro-africaine de la philosophie : Chez l'un, l'appropriation par la *pureté maintenue*, le refus d'une tropicalisation frelatée du philosophique, dont s'accommoderait bien le régime pédagogique néo-colonial, et chez l'autre, l'appropriation par la reconfiguration du pluralisme philosophique grâce au passage du paradigme de la philosophie *plurielle* au paradigme de la philosophie *plurale*, impliquant un *élément d'extranéité* (p. 99).

Ce constat, hautement intelligible, n'est pas de moindre. L'appropriation de la « pureté maintenue » traduit le conservatisme de l'esprit critique, l'allégeance absolue au rationalisme critique, posture cartésienne qui suppose un renoncement à tout ce qui n'est pas passé « au crible de la pensée critique » (M. Towa, 1971, p. 30). Tout porte à croire que le philosophique, selon *Marcien Towa, father of Cameroonian Critical Theory* (A. Bitang, 2023), n'est donc que la résultante d'un débat contradictoire, c'est-à-dire, d'un examen critique. Le croire, c'est fait preuve d'un réductionnisme quant au mode d'être de l'activité rationnelle. Si Hegel (1820) a pu dire que « ce qui est rationnel est réel ; ce qui est réel est rationnel », c'est qu'en soi le réel serait raisonnable si tant est qu'il résulte du développement de l'Idée. Pouvoir l'aborder sur l'angle du raisonnable et/ou du rationnel suppose que l'on fasse un choix d'usage de notre raison : « raison critique ou raison herméneutique ? » (J. M. Aguirre Oraa, 1993, p. 30). Si nous faisons le choix de la critique, on parlera d'une *raison critique* [ce que clame et réclame absolument Towa (1971) : « La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique » (p. 30)] ; si le choix est celui de l'interprétation et/ou de la compréhension, on parlera d'une *raison herméneutique* [choix d'usage de Fouda (2013) : « La philosophie africaine sera forcément une herméneutique du sens de l'homme et de l'univers par référence à Dieu, le père de l'existence. C'est cette tentative de récupération et d'intégration significative des existants qui fait de cette philosophie, une philosophie de l'existence (p. 34). [...] Ici, pour comprendre, il faut participer à l'émergence par une rencontre personnelle avec la symbolique. Du coup, l'interprétation de la philosophie nègre devient une herméneutique et non un enregistrement mécanique » (p. 52)]. Ainsi, si le fait d'une méconnaissance de la raison herméneutique s'avère être la raison d'un questionnement sur le caractère philosophique de l'offre de Fouda, il est clair qu'il ne s'agit pas ici de *la raison herméneutique en débat* (J. Greisch, 1994), mais à l'œuvre. Toutefois, il convient de souligner que « la dialectique de la réflexion herméneutique n'exige pas que l'on approuve ou que l'on légitime tout ce qu'on comprend. La critique est inhérente à la dynamique herméneutique » (J. M. Aguirre Oraa, 1993, p. 414). Il suffit de pouvoir saisir « le paradigme herméneutique de la raison » (I. Bochet et al., 1993).

On peut donc comprendre que si l'on ignore ces possibilités, il serait obvie de récuser l'une ou l'autre approche, ou de croire, aussi, que l'un serait davantage *pure* que l'autre et donc, la *moins* pure ne participerait qu'à la pluralité (plurielle et plurale) de la philosophie. L'inconscience de la complexité du philosophique – de sa possibilité d'être critique et/ou herméneutique – aurait donné lieu à un *combat/débat* de la forme qu'à un *débat/combat* du fond. Entre *dissensus* et *consensus* on aurait préféré qu'il y ait un débat, à l'image de celui de Gadamer et d'Habermas que récapitule Aguirre Oraa (1998), pour y dégager une sorte de dialectique de la palabre, sur le titre : *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse*

de la controverse entre Habermas et Gadamer. Or, comme le souligne Chatué (2007), sous un ton de déception :

La puissance critique de ces approches risque d'être perdue si perdure la réduction du fond du *débat/combat* à sa forme *combat/débat*. Aux limites de leurs initiatives se révèle donc simultanément le parangon philosophique de deux projets théoriques que nous refusons, n'en déplaise aux auteurs eux-mêmes, de placer sous le signe du *dissensus*,... comme s'il n'existait pas une dialectique de la palabre (p. 99).

En effet, une dialectique de la *palabre* aurait été la chose la plus évidente dans un contexte africain, où *La Palabre* (J.-G. Bidima, 1997) comprise comme *une juridiction de la parole* se fait sous l'arbre et toujours avec la marmite au feu, présage d'une fin toujours heureuse au tour d'un repas après la séance de débat. On peut se souvenir que Gadamer offrit à Habermas, son jeune critique, en août 1961 un poste de professeur extraordinaire à Heidelberg – institution dont il avait la charge – pour que leur débat théorique soit davantage constructif (J. Grondin, 2011, p. 363). Mais, dans ce cas précis, écrit Chatué (2007), « on peut se demander pourquoi ni Fouda, ni Towa, ne se soucient guère de rencontrer dialectiquement ce qu'ils rejettent l'un chez l'autre, c'est-à-dire pourquoi prévaudrait, en terre africaine, le mode manichéen de la critique » (p. 100) au détriment du *Cogitamus* (J. Chatué, 2021).

Contre cette posture manichéenne de la critique, Chatué se propose de mettre en exergue ce qui devrait être perçu dans l'offre de Fouda et qui constituerait les bases théoriques de sa légitimation philosophique. Si l'on peut qualifier péjorativement cet effort philosophique d'exhumation de la culture africaine, celle de l'intégralité de sa culture (mythes, contes, proverbes, magies, cosmogonies et sagesse, etc.), il serait, à la vérité, une philosophie de la culture, des systèmes de pensées collectifs, des traditions de pensée ou des visions du monde (S. Diakité, 2007). Quoiqu'il en soit, d'une interprétation différente, Chatué (2007) dévoile l'intention de l'auteur, Fouda, sur le plan théorique. Il note ce qui suit :

Sur le plan théorique, il ressentait la nécessité de saisir la culture à partir de l'ordinaire de la vie des négro-africains, avant de le soumettre aux feux de la haute science, sociologique ou archéologique. C'est dans ce contexte que la littérature orale *disponible* lui parut une porte d'entrée et une voie royale d'un abîme culturel insondé, qui ne livrerait ses secrets qu'approché à pas lents et sous les feux croisés de plusieurs disciplines, hors de tout privilège, à l'exception, peut-être, de cette sorte de non-discipline : l'auto-révélation de l'indigène, qu'il faut toujours et d'abord s'efforcer d'entendre (p. 27).

Le *Cogitamus*, c'est appel, en contexte national, à un emplacement de l'exercice philosophique en zone grise, qu'aurait souhaité Chatué (2021), parce qu'impliquant une *culture du faire-ensemble philosophique* (p. 135), n'aura pas été le fort de ces deux auteurs, Towa et Fouda. D'ailleurs, le Béninois Hountondji ne manqua pas d'attirer l'attention sur la nature belliqueuse et subjective de son homologue lors de sa conférence prononcée à l'Université Nationale du Bénin Cotonou : « Marcien Towa s'en prend principalement à un auteur camerounais, au point qu'il donne l'impression, à la limite, de se situer sur le terrain d'un débat national, pour ne pas dire d'un règlement de comptes entre collègues du même pays » (P. Hountondji, 2008, p. 1). En outre, la réplique conjointe de Fouda et Pokam (1980) – *La Philosophie Camerounaise à l'ère du soupçon : le cas Towa* – n'augurait justement pas une situation de dialogue philosophique. Du moins, d'un vrai dialogue au sens de Gadamer (1996a) qui n'a rien à voir ni avec le bavardage trivial, ni avec la dispute ou la controverse où chacun cherche à l'emporter sur un adversaire. Le vrai dialogue suppose de prendre en compte le point de vue de l'autre comme contribution possible à la recherche d'une vérité. Le

dialogue doit permettre ainsi de parvenir à ce que Gadamer appelle une *nouvelle entente* sur la chose⁷. À la vérité, l'interprétation de la chose en question – la philosophie africaine – ne dépend pas absolument du point de vue de Fouda ou de Towa, mais de la vérité qui s'y dégage. C'est pourquoi Chatué (2007) peut noter « qu'à l'évidence, la tension subjective reposait sur une aporie n'est imputable ni à Towa, ni à Fouda, mais sans toute, à la philosophie elle-même, en tant qu'elle doit sans cesse se purifier de ses propres tensions et de ses propres prétentions » (p. 104).

En définitive, tous les éléments de la polémique semblent suggérer, à première vue, l'idée d'une alternative. Mais, en philosophe avisé, Ricœur (1986) nous prévient de la brèche qui fonde cette apparente alternative. Il note en effet ce qui suit :

Le débat [...] met enjeu ce que j'appellerai le geste philosophique de base. Ce geste est-il l'aveu des conditions historiques auxquelles toute compréhension humaine est soumise sous le régime de la finitude ? Ou bien ce geste est-il, en dernier ressort, un geste de défi, un geste critique, indéfiniment repris et indéfiniment tourné contre la « fausse conscience », contre les distorsions de la communication humaine derrière lesquelles se dissimule l'exercice permanent de la domination et de la violence ? [...] Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Mais en est-il bien ainsi ? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée ? (p. 333).

Il est clair qu'il aurait été judicieux de sortir de la perspective de la controverse pour épouser celle du dialogue. Une herméneutique chatuënnne de cette philosophie qui s'est voulue particulière se propose donc de contribuer à la libération de sa possibilité herméneutique. Il est question de mettre en exergue la *puissance d'individuation* de Fouda. Quoiqu'

À quelque distance des solidarismes d'hier ou d'aujourd'hui, particulièrement rétifs à l'individualité proprement héroïque, il était encore et dont il était déjà plus. Cette société, il la pensait en fonction d'un regard bien à lui, à la fois « proche » et « éloigné », que les africanistes d'alors tenaient tout simplement pour absurde, mais dont les philosophes de l'existence venaient de libérer la possibilité herméneutique (J. Chatué, 2007, p. 27).

2. Herméneutique chatuënnne de Fouda : l'idiosyncrasie

L'analyse essentiellement compréhensive qu'opère Chatué de l'offre de Fouda est conçue et perçue comme une idiosyncrasie. Au regard de la mécompréhension de ses contemporains, il l'est une justesse inouïe de la part de cet interprète que d'y discerner un caractère idiosyncrasique comme vecteur de sens pour la saisir de cet effort philosophique. En effet, il s'agit d'une réaction personnelle particulière à l'acte philosophique dans un contexte où l'appropriation de la philosophicité s'avérait davantage mimétique – *européocentrique* – que réflexive et dont, toute désolidarisation se trouvait frappée de déni. Cette manière d'être particulière dans l'acte philosophique propre à Fouda est reconnue et perçue par Chatué (2007) comme pouvant relevé, non seulement de la connaissance du troisième genre, mais

⁷ « L'entente (*verständigung*) est donc toujours une entente "sur" quelque chose. Se comprendre, c'est se comprendre "en" quelque chose. La langue dit bien que ce "sur quoi" et ce "en quoi" il y a entente ne sont pas uniquement des objets quelconques du discours, indépendamment desquels la compréhension mutuelle pourrait poursuivre son chemin, mais qu'ils incarnent plutôt le chemin et le but de la compréhension réciproque elle-même. Et si l'on peut dire de deux êtres humains qu'ils se comprennent mutuellement, indépendamment d'un tel "ce sur quoi" ou "ce en quoi", ce qu'on veut dire, c'est qu'ils ne se comprennent pas seulement en ceci ou cela, mais en tout ce qu'il y a d'essentiel aux liens humains » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 198).

aussi comme ayant une teneur philosophique telle qu'on pourrait l'identifier chez Spinoza. Il écrit :

La méthode d'« idiosyncrasie » n'apparaîtra comme un excès contraire au réductionnisme que pour qui y voit l'impossible tentative de dire le singulier. Ce serait alors mésestimer la prise en charge philosophique de la « connaissance du troisième genre » chez Spinoza, et qui se rabat, en effet, sur un *conatus* général. Par quoi il apparaît que l'idiosyncrasie est tout à la fois un obstacle et une clé, si du moins elle consiste non à s'attacher à ce que l'auteur manifeste d'atypique, mais à pouvoir le prendre en compte, là où il éclaire plus qu'il n'obstrue (p. 11).

Ainsi, au regard de ce dessein philosophique particulier, il est juste pour Chatué de souligner les grandes lignes qui font de cette individualité cognitive une cognition authentique.

Par conséquent, l'herméneute interprète de Fouda décrit l'idiosyncrasie comme posture spécifiquement stratégique : « les textes de Fouda nous défient de bien saisir les enjeux attachés au problème de l'appropriation d'abord individuelle de la philosophie, à savoir le discernement du sens-même du pouvoir de la *pensée propre* et de la pensée propre *comme pouvoir* » (J. Chatué, 2007, p. 11). C'est dire que l'authenticité philosophique africaine, ici, ne saurait être qu'une question d'affirmation du soi, celle d'une africanité philosophante ; c'est une question d'idiosyncrasie, d'une pensée propre, c'est-à-dire une pensée qui se déploie à partir d'une compréhension du soi africain, à partir d'une effectivité de l'« herméneutique du soi » (P. Ricœur, 1990, p. 35). Aussi, loin d'une posture réactionnaire qui consiste en une justification de l'existence d'une philosophie africaine, comme d'aucuns ont pu croire, Chatué attire donc l'attention sur le fait que l'auteur s'autorise à philosopher tout simplement *autrement* en se proposant, tel qu'il le souligne par lui-même, « de situer la philosophie africaine dans le mouvement général de la chose philosophique, afin de mieux montrer son originalité » (B.-J. Fouda, 2013, p. 27). Il aura été question de ne point penser à partir des fonds baptismaux occidentaux de la philosophie, mais de prendre conscience de sa situation existentielle comme « condition sourcière de la philosophie » (*Ibid.*, p. 23).

L'idiosyncrasie de Fouda s'exprime donc, de prime abord, dans son appropriation de la chose philosophique en contexte africain. En effet, alors que ses contemporains essayent, dans leur entreprise philosophique, de se positionner sur la question d'une existence ou non d'une philosophie africaine en réaction à la réponse négative donnée par les philosophes occidentaux qui font du penser et du philosopher le monopole de l'Occident, à l'instar de Lévy-Bruhl (1951), Heidegger (1957, pp. 15-16), Hegel (1954, pp. 200-207), Fouda se serait désolidarisé de cette quête de « preuves » pour s'intéresser aux « signes » de celle-ci. Il est vrai que, par assimilation à ceux qui s'étaient intéressés aux preuves, Towa (1971) y verra une exhumation philosophique par cette affirmation : « Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher » (p. 29). Mais, Chatué (2013) tient à souligner dans son « avant-propos » au texte de Fouda ce qui suit :

L'axe de ce travail n'est guère de prouver l'existence d'une philosophie négro-africaine, question déjà réglée par ailleurs, ni, encore moins, de la magnifier. Plutôt s'agit-il de repérer en Afrique noire et d'ériger en pôle de convergence la discrète et néanmoins constante problématique du sens de l'existence, des « raisons » de la vie et de la mort. À même les éléments culturels les plus obviés, l'auteur effectue un travail interprétatif sur des *faits* qui, au regard de sa méthode, le « positivisme fonctionnel », sont toujours plus que des *signes* et toujours moins que des *preuves* (p. 7).

Il est clair que, dans sa trempe, la philosophie négro-africaine de l'existence est le fruit d'un travail interprétatif. Si dans la critique de Towa l'accent est mis sur l'exigence critique de toute philosophie, on peut présumer son ignorance de la *raison herméneutique* (J. M. Aguirre Oraa, 1998 ; J. Greisch, 1991) qui est ici à l'œuvre. Car, « l'interprétation est critique » (C. Berner, 2014) et la démarche herméneutique à l'œuvre est en soi critique (D. Thouard, 2012). Aussi, n'est-il pas anodin pour Chatué d'attirer l'attention sur le fait des *signes* qui inviteraient toujours à un ensemble symbolique qui mobilise toujours un effort herméneutique.

En outre, le « positivisme fonctionnel » est une reconnaissance des faits culturels incontestables qui s'imposent du dehors au chercheur et l'invite également à un processus herméneutique qui consiste à les interpréter à partir d'eux-mêmes pour en découvrir le sens. À cet effet, Fouda (2013) fait savoir que cette « interprétation n'est pas un enregistrement mécanique de faits épars ; [car,] il faut interroger les faits avec rigueur et sympathie, dans leur mutuelle dépendance et dans leur interaction au sein de cette structure d'ensemble que constitue la philosophie nègre » (p. 35). Ici, la philosophie est une histoire d'interprétation, une herméneutique qu'opère l'individu des symboles de sa culture à un moment donné de son existence. Ce qui est d'ailleurs vrai pour toute philosophie. Ce qui renchérit davantage la remarque chatuëne sur le fait qu'on a affaire aux *signes*, qui réclament une interprétation pour la saisir de leur sens, qu'aux *preuves* qui ne *donnent pas à penser*⁸. Ces *signes*, riches de sens, invitent donc à une interprétation, non comme résultat définitif d'un processus intellectuel ; mais, dans son sens actif, comme dynamique, un processus interminable et par lequel toute interprétation comme résultat, n'est qu'une étape dans ce long processus. Aussi, devons-nous nous rendre compte que « le problème de la "philosophie" africaine nous renvoie, de toute évidence, au problème de l'herméneutique », tel que l'a reconnu, tout de même, Hountondji (1976, p. 28, note 16). C'est aussi sur cette grille épistémologique que l'auteur traduit le caractère singulier de son effort philosophique.

Nous notons que cet auteur s'autorise à philosopher *autrement* en se proposant d'inscrire la philosophie africaine dans le mouvement général de la chose philosophique. Pour cela, nous explique Chatué (2013),

Il aura fallu, pour en esquisser le sens, traverser le triple brouillage des codes culturels eux-mêmes, indispensables pour leur transmission interne et locale, de l'interférence de l'acculturation notamment coloniale, et du particularisme des études ethnologiques et philosophiques alors disponibles. Il aura fallu, en outre, mettre en œuvre une démarche d'analyse régressive permettant de décliner les catégories qui, en deçà des normes et des procédés qui constituent le système des réponses, les font tenir ensemble. Ces catégories constituent probablement l'élément le plus « résistant » d'une civilisation dont on ne saisit toutes les nuances qu'à la lumière d'une philosophie comparée des cultures, d'une philosophie rendue à sa vocation « plurale » (p. 7).

Chatué (2007) souligne la conscience de rupture d'avec la culture occidentale, attitude singulière qui autorise chez Fouda la possibilité d'un comparatisme philosophique. Mais, avant tout, l'herméneute tient à faire voir qu'il est davantage question de « choix philosophique », d'une conviction forte au sujet de la philosophie en soi (p. 10). Conviction qui participe de la vocation plurale sus-évoquée. Il écrit :

⁸ Paul Ricœur ne le dira pas assez : « le symbole donne à penser », in *Esprit* 27/7-8 (1959). Fouda s'intéresse à la possibilité d'interprétation de ce *penser*, surtout dans une civilisation qui ne possède pas une bibliographie individualisée et dont on ne peut que se référer qu'au système du fonctionnement social de sa littérature (orale), de sa « loi de corrélation fonctionnelle » pour donner une indication de son sens.

Tout naturellement, la question de la philosophie se posa en termes de « choix de philosophie ». Pour philosopher il fallut, en effet, se faire une conviction forte au sujet de la philosophie elle-même ; et pour faire bonne mesure, l'on devait aussi abattre ses cartes, d'emblée, en formulant cette conviction en fonction de ce qui allait constituer, désormais, l'ordinaire de la demande philosophique africaine, à savoir la *conscience de retard*, qui déterminait l'urgence (p. 7).

Ici, la conscience de retard est une conscience positive. Quoiqu'il soit vrai que l'on puisse dire qu'il est tard dès lors qu'il y a urgence, l'on ne saurait oublier aussi qu'il vaut mieux tard que jamais. C'est ce qui fait de la conscience du retard, une conscience positive. Mais comment dans cette situation penser le général si ce n'est à partir du particulier ? Chatué fait remarquer que ce choix de Fouda qui aura été, celui d'une philosophie de la culture courait déjà le risque de ne pas avoir un assentiment pour quiconque n'avait pleine conscience ou connaissance de l'approche herméneutique. Car, en devenant le spécialiste incontesté de l'histoire de la philosophie négro-africaine, il s'est trouvé au cœur d'une stimulante idiosyncrasie nationale et continental. Voilà pourquoi Chatué (2007) peut dire que

l'idée d'une philosophie de la culture, admettant censément un piédestal propre du culturel, paraissait suspecte d'archaïsme complaisant ou d'exotisme extraverti. Par ailleurs, l'option théorique de Basile Fouda n'était guère de lisibilité immédiate. Proposant un point de vue synthétique sur l'effort philosophique négro-africain déjà proliférant, il ne prétendait pas simplement en retracer l'économie, même sur le mode du comparatisme, mais *faire œuvre philosophique dans l'exercice de la profession historienne en philosophie négro-africaine* (pp. 7-8).

Faire une histoire de la philosophie négro-africaine, en tant que pionnier, par une approche inhabituelle dans la démarche historique entravait évidemment la réception d'une telle démarche. Chatué montre qu'on était en face d'une posture atypique qu'il qualifie d'*extranéite*, c'est-à-dire étrangère à ses contemporains africains. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'une confrontation à laquelle font face tous les dissidents. Surtout ceux qui empruntent la voie de l'herméneutique philosophique. Ceux qui sont ignorants d'une « raison herméneutique » ont le sentiment de ne plus être dans une activité rationnelle. Mais, à ses dépens, Fouda assume cette distinction. Pour Chatué (2007), « il aura été le premier à esquisser la détermination extranéiste de catégories endogènes d'un genre propre, entreprise qui nécessitait un immense travail d'élucidation et d'approfondissement. Et ce n'était encore qu'une étape d'un processus de dépassement interne de la perspective philosophique ainsi dégagée » (p. 8). Mais, ce qui, au fond, fait problème, c'est à la fois l'usage de la raison et la conception qu'on a d'elle. À ce sujet, le choix de Fouda s'est fait étranger d'une certaine filiation occidentale. « Ce qui le distingue, écrit Chatué (2007), c'est le réquisit d'une philosophie d'une re-théorisation extranéiste de la philosophie elle-même, à l'effet de soustraire à son appropriation occidentaliste qui repose sur la subreption d'une confusion diversement entretenue entre "raison" et "rationalisme" » (p. 9).

Ainsi, toute la question est celle de savoir s'il est philosophiquement incongru de faire valoir la *raison d'être* des choses. Le faire à partir d'une perspective ne participe-t-il pas de la pluralité de vue ? Fouda aura jugé, fort bien, de sortir de l'histoire euro-centrée de la philosophie et de son auto-justification, quitte à subir le biais historique d'une exclusion, alors qu'ayant une pensée riche et complexe, pourtant perçue comme hors du canon philosophique. Or, aussi étrange qu'elle puisse paraître, cette philosophie constitue en même temps une introduction au comparatisme philosophique.

L'effort philosophique de Basile Fouda s'inscrit donc dans une tentative de thématization extranéiste de la philosophie à partir de la perspective encore

hésitante d'une philosophie comparée, « plurale » et pas seulement « plurielle ». Ce qui suppose un recul de l'aplomb philosophique, non en raison d'un quelconque « décentrement » du sujet philosophant, ni en vertu d'un triomphe de la forme « essai » en philosophie, mais du fait de la reconnaissance d'un « motif culturel » de toute quête rationnelle (J. Chatué, 2007, p. 9).

À la vérité, de l'avis de Chatué, ce qui pourrait paraître comme un anarchisme à la Paul Feyerabend (1988), n'est qu'une nécessité qui s'impose en situation. Car, comme le dit si bien Aristote, c'est l'objet lui-même qui détermine sa méthode de pénétration (ou d'étude). D'ailleurs, Gadamer (1996b), suivant l'analyse aristotélicienne, affirme que « l'idée d'une méthode unitaire, d'une méthode dont on puisse décider avant même d'avoir pénétré la chose, est une mauvaise abstraction ; c'est l'objet lui-même qui doit déterminer la méthode qui permet de le pénétrer » (p. 29). En effet, toute méthode est « une méthode liée à l'objet lui-même » (*Idem*). Étant donné qu'ici, l'objet est la culture africaine, constituée d'un ensemble symbolique qui réclame pour sa pénétration une interprétation, Fouda (2013) trouva fondé que « la philosophie nègre devient une herméneutique » (p. 52). Ce faisant, s'étant détourné de la méthode « usuelle », il se situa dans le sillage d'une herméneutique du soi qui déblaye son chemin en face des *Cogito* constitués. En effet, comme le souligne Ricœur (1990) : « en tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'herméneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche » (p. 35). Ce choix qui conforte et détermine la posture idiosyncrasique de Fouda qui se déroge sagement de l'*ego cogito* cartésien, ne faisant pas les choux gras de ceux qui n'ont aucune connaissance de sa démarche, est effectivement reconnu par Chatué (2007) :

S'agissant de la tradition, la recherche delphique d'une connaissance de soi ne saurait nous mener à un *ego cogito* pur cartésiano-husserrien, mais à un *ego cogito* spécifique assumant sa différence humaine, culturelle et historique. L'œuvre oraliste de Basile Fouda s'inscrit pleinement dans cette perspective. Elle se développe à la croisée des chemins d'une sociologie anthropologie et d'une philosophie comparée des cultures (p. 29).

Cependant, la clairvoyance de Chatué eu égard aux mécréants de l'offre philosophique de Fouda permet-elle de le cerner à suffisance ?

3. Légitimation philosophique chatuene de l'offre de Fouda : *a minima* ?

Il l'est une formule herméneutique, héritée d'Emmanuel Kant (2001, p. 333), qui nous autorise à mener cette évaluation de l'entreprise chatuene : « Mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même ». Cependant, en nous situant davantage dans une perspective d'appropriation gadamérienne que schleiermachiennne (Schleiermacher, 1987, p. 108 ; 124), nous ne prétendons pas comprendre mieux, mais *autrement* (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 211 ; 318). Ainsi, notre investigation n'est ni un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de Chatué. Il sera davantage question de certifier quelque hésitation dans l'entreprise de légitimation philosophique de cette offre à travers une insistance sur ce qui transparaît par le biais de la philosophie herméneutique comme *un surcroît de connaissance*.

La légitimation philosophique chatuene de l'offre de Fouda s'exprime aisément dans un comparatisme philosophique qui nous semble non seulement assez significatif, mais aussi hésitant. Nous relevons ci-dessous quelques morceaux choisis de ce comparatisme

philosophique qui permet néanmoins d'avoir une certitude de plusieurs caractères philosophiques partagés dans ces œuvres et l'ensemble de la communauté philosophique.

En rapport à la philosophie de Bachelard et Derrida, Chatué (2008) identifie ce qui suit dans sa présentation de *l'esthétique littéraire Négro-africaine* de Fouda :

Basile Fouda s'y ouvre philosophiquement à la littérature, sur un mode que l'on pourrait situer entre Bachelard et Derrida. À l'instar du premier, il approche le fait littéraire comme un ensemble réticulaire de modalités imaginaires diverses, proches de la conscience raisonnante, et donc susceptible sinon d'une psychanalyse de la conscience objective, du moins d'une approche « mythologique », telle qu'à l'œuvre dans les écrits de Gilbert Durand, grand spécialiste du mythe, dont les vues sur la question éloignent des ethnocentrismes également subtils de Claude Lévi-Strauss, captif d'un mentalisme proche de Leibniz, et de Paul Ricœur, auteur d'une herméneutique historiographique par trop tributaire du seul paradigme de l'Histoire sainte du monde judéo-chrétien. À l'instar du second, il contribue, sans souscrire à l'excès de la « dissémination », à la fin du « byzantinisme » de culture où se sont enfermés les canons de l'esthétique classique et moderne de l'Occident, et qui soustrait la normalité esthétique à la normativité qui l'amène, l'entretient et la dissout, avant de la recréer indéfiniment, à partir de lieux multiples et irréductibles (p. 7).

Quoique cette reconnaissance philosophique constitue une authentification par ces éléments de comparaison littéraire, nous voulons ici insister sur ce qui, au détriment de ces éléments comparatifs, fait valoir ce caractère philosophique de l'offre de Fouda. Il s'agit précisément de se rendre compte de ce que Fouda fait, effectivement, œuvre philosophique par une application conjointe, dans son acte philosophique, de ce que Hans Robert Jaus (1982) culmina théoriquement dans son essai intitulé *Expérience esthétique et herméneutique littéraire*. Il opère, par suite, une réelle dialectique philosophique que l'adjectif littéraire dans l'acte herméneutique ne saurait restreindre, puisqu'à la vérité, l'expérience esthétique dont il est ici question trouve sa haute signification dans le déploiement de l'herméneutique philosophique à l'œuvre chez Fouda et donc Claude Piché (1984) nous en donne l'économie théorique dans *Expérience esthétique et herméneutique philosophique*.

Ainsi, quand Fouda s'intéresse à la littérature négro-africaine, il s'y ouvre philosophiquement par des actes théoriquement identifiables : *expérience esthétique, esthétique de la réception, herméneutique littéraire* et *herméneutique philosophique*. On ne saurait parler d'une rupture induite par le constat de certaines apories ; car Fouda a d'emblée situé sa démarche dans le cadre de l'herméneutique.

Il s'agit, bien évidemment du cadre de l'herméneutique philosophique, puisqu'elle s'exprime dans les droites lignes des *grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (sous-titre de *Vérité et méthode*) de Gadamer (1996a). Il est question de saisir la tradition à partir des éléments de sens de sa transmission. Et comme on le sait, ici la créativité philosophique est toujours de mise. L'interprétation n'est pas reproductive, mais toujours productive. Si le Romantisme allemand, d'où se déploie la théorie herméneutique comme philosophie, interroge la tradition, ce n'est pas pour la rétablir, mais pour l'interpréter librement. Sans établir le rapport avec l'approche herméneutique qui la sous-tend, Chatué (2007) fait bien de souligner cette idée chez Fouda :

La seule nostalgie dont est animé Basile Fouda est celle d'une pensée africaine vivante, créatrice, novatrice, parce qu'expressive de ses propres racines. Son fondement absolu ne saurait être que l'aujourd'hui de notre temps propre, d'où

seulement le *Janus biface* que nous sommes malgré nous pourra convertir sa pauvreté en richesse et son déséquilibre en ferment d'un rapport propre et actif à la tradition autant qu'à la modernité (p. 29).

C'est dire combien le caractère philosophique de l'offre de Fouda ne souffre effectivement d'aucun doute si l'on se réfère à sa base théorique. Mais, chez Chatué, on ne le perçoit que sur un mode référentiel. On a l'impression que le « Fouda *fait comme* » ou le « Fouda *ne fait pas comme* » prend la place du « Fouda *fait* ». C'est ce qui se traduit davantage dans cette affirmation de Chatué (2007) :

La référence à la philosophie étant obvie, du fait même de la spécialité académique de notre auteur, il nous suffira de signaler, ici, la particularité de sa posture. Le regard philosophique porté par Basile Fouda sur la littérature orale se caractérise par deux choses : d'une part l'intention systémique, contraire, par exemple, à la tentative d'Alexis Kagame de saisir philosophiquement notre culture à partir d'un seul de ses éléments, à savoir l'élément linguistique, et à partir d'un seul contexte, le contexte bantou-rwandais ; d'autre part l'élaboration explicite du point de vue d'une philosophie comparée des cultures, qui, en demeurant implicite chez Senghor, ne manque pas d'entretenir de sérieuses équivoques (p. 39).

Il est clair que l'évocation de l'intention systémique et du comparatisme philosophique effectif dans la philosophie de Fouda sont des traits spécifiques du philosophique à ne point perdre de vue. Mais, pour une telle entreprise d'attestation, au-delà de la référence académique qui ne fait d'ailleurs pas, en soi ou spontanément, d'un enseignant de philosophie un philosophe, au sens où toute production de sa part serait philosophique, on a le sentiment d'avoir des arguments plus comparatifs qu'affirmatifs. Nous jugeons convenable de mettre plus en valeur les arguments affirmatifs qui traduisent une réalité philosophique assumée que l'on cerne à partir de l'effort philosophique en soi, et non par assimilation à d'autres philosophies – ceci pour évacuer l'argument contestataire selon lequel : comparaison n'est pas raison. Cela donne l'impression que la légitimité philosophique de l'offre n'est pas obvie. C'est ce qui se laisse voir dans ces propos : « Les racines conceptuelles de Basile Fouda plongent, pour ce faire, dans une philosophie du sujet proche de l'existentialisme en tant que philosophie du concret prenant en compte le paramètre *situationnel*, mais qui emprunte davantage à Maurice Merleau-Ponty qu'à Jean Paul Sartre » (J. Chatué, 2007, p. 39).

Or, l'auteur perçoit bien les caractéristiques d'une philosophie herméneutique chez Fouda, sans pouvoir les définir concrètement. Cependant, « on se rend compte que c'est par l'herméneutique que la philosophie africaine en quête d'authenticité aborde la question du sujet » (J. C. Defo Nzikou, 2023). Ce qui légitime le fait que cette recherche d'une connaissance de soi ne pouvait correspondre « un *ego cogito* pur cartésiano-husserlien, mais à un *ego cogito* spécifique assumant sa différence humaine, culturelle et historique » (J. Chatué, 2007, p. 29).

S'il avait été question de légitimer la partition musicale de Fouda comme respectant les canons de la musique à travers la reprise se sa portée, l'analyse de la reprise chatuëne nous montrera qu'il y a une bémolisations volontaire de certaines notes. De fait, par cette métaphore, nous observons que la portée musicale est bien tracée, que les notes sont bel et bien déterminées, mais qu'au moment d'inscrire ces notes sur la portée, Chatué utiliserait de temps en temps des bémols, signe d'altération qui abaisse d'un demi-ton. C'est cette atténuation du jugement qui nous fait dire que la légitimation chatuëne de l'offre de Fouda est faite *a minima*.

Cette valorisation *a minima* se traduit dans plusieurs affirmations. Nous notons à titre illustratif l'usage de la locution adverbiale « à tout le moins » dans cette citation pourtant capitale pour la saisir de la dimension philosophique de l'offre de Fouda :

Le « parleur de littérature » est à *tout le moins* porteur d'une philosophie, que seule une herméneutique interne peut littéralement dé-couvrir non certes comme un trésor caché, mais comme une tâche à accomplir (J. Chatué, 2007, pp. 41-42).

Chatué, par cette locution, estime au minimum la portée philosophique qu'il dit pourtant cernable par l'herméneutique, discipline philosophique ayant une fonction épistémologique majeure dans la compréhension des sciences humaines telle que Vultur (2017) en fait la synthèse. Cependant, on a l'impression qu'il est inconscient de la teneur philosophique de l'herméneutique qui confère totalement le caractère philosophique à l'analyse de Fouda. On comprend pourquoi il affirma au préalable, avant cette assertion, que « Basile Fouda a besoin d'une philosophie des dispositions culturelles indissociable d'un rapport fondamental et premier à la nature », et donc une superposition entre Philosophie de la nature et de la culture (J. Chatué, 2007, p. 39). Or, pour sa légitimation philosophique, il est moins question d'objet philosophique que d'acte philosophique. Car, ce qui nous semble être mis sur la sellette, c'est la *norme du philosophique* telle qu'il le reconnut par ailleurs.

En outre, nous notons des allusions hésitantes quand il s'agit d'être conséquent quant à cette fonction herméneutique qui gît dans l'analyse de Fouda. Le conditionnel présent (*il pourrait*), ici à l'usage, en témoigne.

D'un point de vue sociologique, le concept avancé par Basile Fouda d'une « philosophie traditionnelle » joue un rôle clé dans la détermination de la posture notamment extranéiste de cette entreprise philosophique. Il pourrait s'inscrire dans la problématique diltheyenne de la « compréhension » (en tant que visée du sens : nous faisons telle chose parce que nous y trouvons du sens, parce que nous adhérons à certaines « valeur » irréductibles à des faits ou à des fins mécaniquement déterminées par des causes objectivables) (J. Chatué, 2007, p. 45).

Or, Fouda (2013) certifie lui-même qu'il s'inscrit dans la problématique de la compréhension à partir de l'art de l'interpréter et du comprendre, à savoir l'herméneutique philosophique. Cette affirmation sus-évoquée l'atteste : « Ici, pour comprendre, il faut participer à l'émergence par une rencontre personnelle avec la symbolique. Du coup, l'interprétation de la philosophie nègre devient une herméneutique et non un enregistrement mécanique » (p. 52).

Sur ces entrefaites, Chatué nous laisse pantois. C'est pourquoi nous attestons qu'il y a dans cette entreprise chatuënnne de légitimation une minimalisation et hésitation quant au statut philosophique de l'offre de Fouda. Nous avons le sentiment que Chatué a pleinement conscience du caractère philosophique de cette offre, mais qu'il ne l'exprime pas adéquatement. La cause peut être doublement perçue : elle peut être contextuelle ou théorique. Aussi, nous situant hors de son contexte, de l'ambiance de l'émergence de cette conscience et du caractère idiosyncrasique qui aura été également la sienne – de voir en cette offre une réelle philosophie – nous nous proposons de comprendre l'objet de l'auteur (Chatué) sous un fond théorique non exploité à sa juste valeur. En restant dans son intention, il est question de cerner la vérité objective de sa pensée. Ce qui l'aurait fait défaut, à notre avis, serait la minimalisation de la plus-value herméneutique qui nous semble être la clé d'une réelle légitimation philosophique de cette offre. En ce sens, nous comprenons, non pas mieux que Chatué, mais *autrement* que lui du fait d'une meilleure connaissance de la fonction épistémologique de l'herméneutique dans cette offre (J. C. Defo Nzikou, 2021 ; 2024).

En effet, l'herméneutique participe de l'acte de philosopher. C'est dire que le philosophique s'exprime par l'acte herméneutique. C'est ce qu'atteste Gadamer (2005) quand il le souligne dans un rapport avec d'autres modes d'être du philosophe, à savoir la phénoménologie et la métaphysique : « La phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique ne sont pas trois points de vue philosophiques différents, mais l'expression de ce qu'est l'acte de philosopher lui-même » (p. 141). L'herméneutique comme art de l'interpréter et du comprendre est le canon philosophique de tout effort d'interprétation et de compréhension. Fouda en a eu conscience quand il décida de fait œuvre philosophique par son usage. À la vérité, selon son objet d'étude, la philosophie négro-africaine, l'herméneutique se posa à lui comme l'approche philosophique à adopter pour parvenir à sa pleine expression. Suivant le conseil d'Aristote, il aura compris que c'est l'objet lui-même qui détermine sa méthode de pénétration. En s'intéressant à *la philosophie traditionnelle à trajectoire symbolique*, la dimension symbolique de cet objet d'étude le convia à y pénétrer suivant une approche herméneutique, précisément celle de la philosophie herméneutique qui est une philosophie des traditions/transmissions historiques telle qu'elle se laisse amplement appréhender dans *Vérité et méthode*, sous-titrer *Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (H.-G. Gadamer, 1996a). Fouda (2013), non sans pertinence, souligne lui-même les caractéristiques de son objet qui épouse parfaitement ceux dont toute réflexion herméneutique philosophique se donne pour tâche :

la philosophie traditionnelle s'identifie avec la vie même de la collégialité historique. Elle est entièrement soudée à l'histoire même de la collégialité. Elle est incarnée dans tous les éléments de la culture collégiale : le droit, la coutume, le rite, la croyance, l'art plastique et la littérature, bref tous les traits divers qui définissent chez le Négro-Africain, son esprit, sa conception du monde et de l'homme. Les attitudes concrètes, les comportements quotidiens du Nègre sont la manifestation historique, l'épiphanie même de la sagesse philosophique traditionnelle. Voilà pourquoi l'on peut dire que la philosophie négro-africaine suit une trajectoire symbolique (p. 46).

Quoique nous nous situons ici dans une *herméneutique des traditions orales africaines*, il l'est une « typologie didactique et symbolique » (B.-J. Fouda, 2008, pp. 33-36) qui y est à l'œuvre : « Les genres au double caractère didactique et symbolique apparaissent donc comme des catégories esthétiques à la fois agréables et utiles. Utiles, parce qu'elles transmettent le message ancestral ; agréables, parce qu'elles délivrent ce message de façon esthétique » (*Ibid.* p. 34). Mais, comment recouvrir le sens dans ces œuvres de l'esprit si ce n'est de recourir à la discipline philosophique qui s'est imposée depuis Wilhelm Dilthey (1947, p. 313) comme une réflexion méthodologique sur la prétention de vérité et le statut scientifique des sciences de l'esprit ou humaines ?

Ce recours étant effectif et assumé chez Fouda, l'on est en droit d'y légitimer, avec assurance et *a maxima*, le caractère philosophique de son offre. Car, au-delà de la méthode purement critique, ou du moins essentiellement critique, relevant de l'impérialisme méthodologique hérité de Descartes et de l'impérialisme épistémologique du positivisme de Comte et de l'empirisme de Mill qui véhicule l'hégémonie méthodologique des sciences de la nature auxquelles les sciences humaines ont du mal à s'arrimer, Fouda adhère à la tradition philosophique qui met en valeur l'autonomie méthodologique des sciences humaines qui sont des sciences morales. Les philosophes qui empruntent cette voie éprouvent la nécessité « de dégager l'auto-compréhension de ces sciences de l'impérialisme méthodologique hérité de Descartes et de renouer avec les textes fondateurs de la tradition humaniste [...] » (J. Greisch, 2000, p. 168). L'alternative aura été, bel et bien, celle de s'inscrire dans la problématique philosophique de l'herméneutique en toute conscience de ce que

le problème de l'herméneutique est, non seulement un problème de la méthodologie des sciences humaines, non seulement un problème relevant de la discussion actuelle sur les manières scientifiques de penser et de philosopher, mais aussi un problème humain, un problème qui porte sur la possibilité même de l'existence humaine et qui peut-être en décidera un jour (H.-G. Gadamer, 1999, p. 46).

Il est clair que l'offre de Fouda est philosophique parce qu'elle suit une démarche herméneutique. S'il pour lui « l'interprétation de la philosophie nègre devient une herméneutique », c'est qu'elle s'affilie tout simplement à la science qui lui correspond. Car, « Tout ce qui est objet de savoir a une science philosophique correspondante. Toute mode d'interpréter est un objet de savoir. Donc le mode d'interpréter a une science philosophique qui lui correspond » (Dannhauer, cité par J. Greisch, 2000, p. 72). En outre, la légitimité philosophique se traduit davantage par son *pancalisme*, concept de beauté universelle de l'ontologie négro-africaine, qui est un effort de compréhension et d'explication des manières d'être négro-africaine. Or, comme le précise Greisch (2000) « l'analyse des manières d'être ne relève pas de la logique, mais de l'ontologie ; or, la compréhension et l'explication sont des manières d'être ; donc l'analyse de la compréhension et de l'explication sont partie intégrante de l'ontologie fondamentale » (pp. 72-73).

Pour répondre à la préoccupation de Chatué (2007, p. 47), selon laquelle se serait « au niveau de l'universel que se jouait la condition du devenir-philosophique de la pensée africaine d'hier et d'aujourd'hui » et que l'itinéraire propre de Fouda, celui d'un cheminement réflexif, y dérogerait parce qu'ayant fait « barrage au tranché dogmatique auquel menaient les assurances déductives de cette manière de poser le problème », nous dirions que l'effectivité de la dérogation de Fouda s'inscrit toujours dans un universel philosophique. *L'universalité de l'herméneutique* dont rend compte Grondin (1993) situe la démarche de Fouda au niveau universel. Les critiques qui ne l'ont pas compris étaient, tout simplement, inconscients de l'évolution de la fonction herméneutique. Pour rappel, notons avec Jean Ladrière (1991, p. 107) cette triple fonction, à savoir : méthodologique, épistémologique et philosophique. Respectivement, l'herméneutique se conçoit donc comme :

- Un type de méthode dont le modèle est fourni par l'exégèse ou les formes variées de l'interprétation textuelle ; son but consisterait à faire apparaître un sens dont l'existence est présumée, mais qui n'est pas immédiatement donné.
- Une réflexion portant sur les méthodes d'interprétation, qui leur fournit un fondement et qui recherche les principes d'une méthodologie du déchiffrement.
- Un type de philosophie dans laquelle l'herméneutique trouve sa justification à partir d'une certaine conception de l'existence, de la conscience et de la raison.

La « philosophie traditionnelle » négro-africaine qui épouse les canons méthodologiques d'une herméneutique historique ou philosophique est une philosophie authentique *a maxima*. Elle s'inscrit effectivement dans une démarche philosophie qui accrédite son statut philosophique, à savoir l'herméneutique aujourd'hui reconnue « comme science rigoureuse » (J. Grondin, 1990).

Pour ne pas conclure

Nous pensons avoir apporté un élément supplémentaire à l'analyse du problème de la réception mitigée de l'offre philosophique de Basile-Juléat Fouda. Par la conceptualisation, *Idiosyncrasie d'un philosophe africain*, signe prospectif d'une appropriation plus efficiente de la philosophie négro-africaine, Chatué, panseur et penseur de Fouda, pose le jalon d'un passage et d'un dépassement de la problématique philosophique en Afrique sous l'auspice

d'une normativité endogène du philosophique, selon une perspective d'appropriation forte. Aussi, *le Basile-Juléat Fouda de Jacques Chatué*, objet de notre analyse, s'est compris dans deux sens : d'abord, comme offre philosophique de Fouda telle que saisie par Chatué, au sens où cette saisie serait différente de celle de Marcien Towa, par exemple ; ensuite, comme une restitution propre à Chatué, au sens où son horizon de compréhension de Fouda reste limité dans son champ de vision et, de ce fait, autorise d'autres possibilités d'horizons, à l'instar de celle de la philosophie herméneutique que nous avons explorée ici. Toutefois, nous avons indiqué le fait que la reconnaissance du caractère idiosyncrasique ne saurait nous faire admettre une légitimation philosophique de cette offre *a minima*. La considération maximale de l'effectivité philosophique tient au fait que l'offre se déploie suivant un effort herméneutique. L'herméneutique étant philosophique et universelle, nous parvenons au résultat selon lequel : l'effectivité du principe critique au sein de la théorie herméneutique et le fait que l'herméneutique soit une science rigoureuse, ayant une fonction épistémologique éprouvée, confère à l'offre de Fouda le statut d'œuvre philosophique. Au final, l'on devrait reconnaître en Chatué, un philosophe passionné de vérité et de justice. Si l'on reconnaît à la justice le fait pour elle de s'enraciner dans la vérité, de se nourrir dans la ténacité pour s'épanouir dans la sagesse, ce philosophe justicier, s'est voulu garant, dans son effort herméneutique tenace, de la vérité qui se cache dans la sagesse philosophique de l'offre de Fouda. Quoique cette initiative trouve sa limite théorique au niveau de son expression spécifiquement herméneutique, elle révèle une certaine forme de noblesse d'âme chez l'auteur, et ce, dans un contexte où la contestation semble être plus prisée que le dialogue philosophique (S. Diakité, 2015).

Annexe :

Dernier hommage de Jacques Chatué : *le Calao des cimes*

Le Calao des cimes est un poème, à forme libre, écrit par Jacques Chatué en hommage à Basile-Juléat Fouda, dès la nouvelle de son décès – le 18 juillet 2020 à Verrières Le Buisson en France –, et prononcé lors des hommages académiques du 17 décembre 2021 à l'École Normale Supérieure (ENS) de l'Université de Yaoundé I par le Professeur Charles-Robert DIMI.

Il s'agit, ci-dessous, d'un poème en vers libres n'ayant pas une structure définie, avec des vers de longueur variable non rimés et constitués de cinq strophes. Structuré, telle une chanson, chaque strophe, après la première strophe introductive est précédée d'un titre. Le choix de ce style qui date de la fin du XIXe et du XXe siècle traduit le fait pour l'auteur d'exprimer librement son état d'âme à en guise d'hommage au défunt.

Dans la strophe introductive, l'auteur signale la disparition de celui qu'il nomme affectueusement *le Calao des cimes*. Cette nomination est doublement symbolique : d'abord, parce qu'elle désigne un homme qui a vécu à l'image du calao – oiseau reconnu pour sa faculté développée de communication intra et inter-espèces qui communique en émettant des sons spectaculaires, notamment des cris d'alerte, de peur, de ralliement ainsi que des bruits de frottement d'ailes (A. C. Kemp, 1995, pp. 28-31 ; 32-33) ; et, ensuite, parce que l'absence du *cri du Calao* (V. J. Daou, 2022) traduit sa perte, sa disparition, sa mort, etc. *Guema l'Africain*, titre de la deuxième strophe, est une suite de vers nostalgique. L'auteur se remémore, il se souvient des qualités pédagogiques du disparu. Dans la troisième strophe, *Basile l'oublié*, l'auteur rappelle l'exode/exile de l'illustre disparu comme une entrée processuelle dans l'oubli. *Fouda l'Ornithorynque*, la quatrième strophe, qualifie l'œuvre du regretté par l'image d'un mammifère atypique. Sa particularité est liée au fait qu'il ne donne pas naissance à des petits complètement formés, mais pond des œufs. Par-là, l'auteur souligne la *productivité* de

l'œuvre que laisse l'auteur en tant que ferment de créativité. Fouda n'a pas engendré directement des disciples, tel un œuf qu'il aurait pondu et qui doit rester éclore, tel sera son héritage gnoséologique. Symboliser par un chant qu'il affectionnait, la prospérité la chantera pour lui en de lieux précis. C'est le propre de la réalité historique : « Il n'est pas excessif de parler ici d'une authentique productivité de l'advenir », pour reprendre Gadamer (1996a, p. 319). « C'est que le déploiement de l'essence humaine dans le temps a sa propre productivité. C'est la plénitude, la diversité de l'humain qui se donne une réalité croissante dans le changement infini des destins humains » (*Ibid.*, p. 221). La cinquième et dernière strophe, *Ô penseur très incompris du Pancalisme et de la Négrité*, rend compte de la cause de la productivité différée de son œuvre. Le fait de s'être enraciné dans un lointain passé à partir du présent pour penser le futur lui a valu une critique acerbe qui entacha la réceptivité de son œuvre. Toutefois, l'auteur admire la sérénité de cet homme disparu qui affronta ces vicissitudes de la vie.

Adieu ô Calao des cimes, Mbembe Ngogue A Fouda Basile sera les vers de fin.

***Élégie pour Basile-Juléat Fouda,
le Calao des cimes***

*Où est passé le Calao des cimes,
Qui trempas ta plume dans le sang noir du Lig tara tropical
Où est passée la bouche prognathe
Qui au jour colonial réclama aux porteurs de chars de fer
La totalité de ton héritage sans tribu ni tribut*

GUEMA L'AFRICAIN

*Pédagogue hilare plein de vie vive qui décries le clair-obscur de ton temps
Sans altière condescendance vis-à-vis du Passé-simple là, nu
Pédagogue au froid concept apprivoisé comme une liane des forêts
Afin que soient liées ensemble la classe et la vie ; oui, où es-tu passé ?*

BASILE L'OUBLIÉ

*Tu t'es fait discret toi-même et t'es éclipsé
Par le Nyong et le Nil, par la Méditerranée et la Seine
Au pays où pleurent tes aquarelles épuisées et pâles
Qui au printemps parisien comme naguère près des piments sauvages
Peignaient et rêvaient encore et encore ton rêve idéaliste d'une Rosace sans
privilège*

FOUDA L'ORNITHORYNQUE

*Par les ruelles moites de Longjumeau et les jardins paisibles de Massy
Où ta flamme a mouillé...
Jamais tu n'as avalé ton chant d'antan : Mbembe Kiri A Kameroon,
Nous le chanterons pour toi
Sur les berges ondulées d'Akono*

Ô PENSEUR TRÈS INCOMPRIS DU PANCALISME ET DE LA NÉGRITÉ

*Tu t'appuyais pourtant tel un discobole sur tes pieds fermes et forts
Et ton œuvre réclamait pour toi le-passé-le-présent-le-futur
Toujours d'où tu te tenais, et d'où ta verve éveillait le verbe du possible vert
Tu auras goûté la vie au risque mondain d'où elle s'est faite suave
Mais jamais ton théandrisme maintenu n'aura haï le Ciel*

***ADIEU Ô CALAO DES CIMES
MBEMBE NGOGUE A FOUDA BASILE***

Par
Jacques Chatué
Dschang, le 27 juillet 2020

Références bibliographiques

- Aguirre Oraa (José Maria), « Raison critique ou raison herméneutique ? », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 91, N° 91, 1993. pp. 409-440. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1993_num_91_91_6805.
- Aguirre Oraa (José Maria), *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998.
- Berner (Christian), « L'interprétation est critique. Réflexions sur la dimension éthique et politique de l'herméneutique », IRePh, UPL, Univ Paris Nanterre, F92000 Nanterre France, copyright © christian berner 2014. https://www.academia.edu/11849566/Linterprétation_est_critique.
- Bidima (Jean-Godefroy), *La Palabre : Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- Bitang (Adoulou), 'Marcien Towa, father of Cameroonian Critical Theory: a comparison with Max Hoekheimer', *Acta Academia*, December 2023/55(2), pp. 9-29. DOI: <https://doi.org/10.38140/aa.v55i2.7724>
- Bochet (Isabelle) et al., *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993.
- Chatué (Jacques), « Avant-propos », Basile-Juléat Fouda, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Chatué (Jacques), « Présentation », Basile-Juléat Fouda, *Sur l'Esthétique Littéraire Négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Chatué (Jacques), *Basile-Juléat Fouda. Idiosyncrasie d'un philosophe africain*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Chatué (Jacques), *Les stratégies du Cogitamus. Essai sur le concept de réticularité*, Yaoundé, Patrimoine, 2021.
- Crahay (Frantz), « Le décollage conceptuel condition d'une philosophie bantoue », *Philosophie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1975.
- Daou (Véronique Joriss), « Le cri du calao. Symbolique et ethnoécologie baka des relations multi-espèces », *Revue d'ethnoécologie*, 22/2022. <https://doi.org/10.4000/ethnoécologie.9434>.
- Defo Nzikou (Jacob Cléophas), « Herméneutique et épistémologie. À propos du tournant épistémologique de l'herméneutique », *Cahiers de l'URPHISSA*, n°2 (Déc. 2021), pp. 189-213. <https://www.academia.edu/resource/work/93793729>.
- Defo Nzikou (Jacob Cléophas), « La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie négro-africaine de l'existence de Basile-Juléat Fouda », *Le tournant épistémologique de la philosophie africaine. Pratique de la recherche en contexte post-vérité*, Journée d'étude, Abidjan, Févr. 2024.
- Defo Nzikou (Jacob Cléophas), « La philosophie négro-africaine de l'existence frappée de déni », *Colloque. Provincialiser la philosophie : regards croisés*, Laboratoire de recherche pour une philosophie perspectiviste, Oct. 2023, Québec (Canada), Université Laval, Canada. (halshs-04227756) 2023. <https://shs.hal.science/halshs-04227756>.
- Dilthey (Wilhelm), « Origines et développement de l'herméneutique » (1900), *Le Monde de l'esprit*, Aubier, 1947, t. I.

- Feyerabend (Paul), *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1988.
- Fouda (Basile-Juléat) et Sindjoun Pokam, *La Philosophie Camerounaise à l'ère du soupçon : le cas Towa*, Yaoundé, Le Flambeau, 1980.
- Fouda (Basile-Juléat), *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Fouda (Basile-Juléat), *Sur l'Esthétique Littéraire Négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Gadamer (Hans-Georg), « Les problèmes épistémologiques des sciences humaines », *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil, 1996b.
- Gadamer (Hans-Georg), *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999.
- Gadamer (Hans-Georg), *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996a.
- Greisch (Jean), « Bulletin de philosophie : la raison herméneutique en débat », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 78, No. 3 (Juillet 1994), pp. 429-452.
- Greisch (Jean), *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
- Grondin (Jean), « L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968) » *Archives de Philosophie*, 53, 1990, pp. 177-199.
- Grondin (Jean), *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011.
- Grondin (Jean), *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- Hegel (Friedrich), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1954.
- Hegel (Friedrich), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1820.
- Heidegger (Martin), *Qu'est-ce que la philosophie*, Gallimard, Paris, 1957.
- Hountondji (Paulin), *Sur la « philosophie Africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976.
- Hountondji (Paulin), « "Ethnophilosophie" : le mot et la chose », *Exchorexis, Revue Africaine de Philosophie*, vol. 7, Libreville, 2008. <https://athenaphilosophique.net/wp-content/uploads/2020/04/Grands-courants-M-1-Ethnophilosophie.pdf>
- Jauss (Hans-Robert), *Expérience esthétique et herméneutique littéraire*, Gallimard, 1982.
- Jauss (Hans-Robert), *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, 1978.
- Jauss (Hans-Robert), *Pour une herméneutique littéraire*, Gallimard, 1988.
- Kagame (Alexis), « La philosophie bantoue-rwandaise de l'être », *Bruxelles : Académie Royale des Sciences morales et politiques*, mémoires in-8vo, Nouvelle série, tome xii, fasc. I, 1956.
- Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2001.
- Kemp (Alan C.), *The hornbills Bucerotiformes*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Ladrière (Jean), « Herméneutique et épistémologie », Jean Greisch et Richard Kearney *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 107-125.

- Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, PUF, 9^e édit. Paris, 1951.
- N'daw (Alassane), « Peut-on parler d'une pensée africaine ? », *Présence Africaine*, 1966/2, n° 58, pp. 32-46.
- Piché (Claude), « Expérience esthétique et herméneutique philosophique », *Revus de critique et de théorie littéraire*, Trintexte, 1984, vol. 3, pp. 170-191.
- Ricœur (Paul), « Le symbole donne à penser », *Esprit*, juillet-août, 1959, pp. 60-76.
- Ricœur (Paul), *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Ricœur (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Samba Diakité, « La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa », *Le Portique*, e-Portique, Déc. 2007. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.1381>
- Samba Diakité, *Philosophie et contestation en Afrique. Quand la différence devient un différend*, Saguenay, Différance pérenne, 2015.
- Schleiermacher (Friedrich), *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris, Cerf, 1987.
- Tempels (Placide), *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945.
- Thouard (Denis), *Herméneutique critique. Bollack, Szondi, Celan*, Villeneuve d'Ascq, PUS, 2012.
- Towa (Marcien), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- Vattimo (Gianni), « L'herméneutique comme nouvelle koinè », *Éthique de l'interprétation*, La Découverte, 1991, pp. 45-58.
- Vultur (Loana), *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2017.