



HAL
open science

La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie africaine. Le cas Basil-Juléat Fouda

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU

► To cite this version:

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU. La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie africaine. Le cas Basil-Juléat Fouda. Le tournant épistémologique de la philosophie africaine. Pratique de la recherche en contexte post-vérité, A paraître, 10.13140/RG.2.2.10660.90248 . hal-04737596

HAL Id: hal-04737596

<https://hal.science/hal-04737596v1>

Submitted on 6 Nov 2024

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.

La fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie africaine Le cas Basile-Juléat Fouda

Par

Jacob Cléophas DEFO NZIKOU*

Résumé

Nous nous proposons de rendre compte de la légitimité philosophique de l'offre de Basile-Juléat Fouda, philosophe dont la pensée a marqué et continue de marquer la discussion philosophique en Afrique. Pour ne pas embrasser d'un seul coup toutes les possibilités qui s'offrent à nous dans cette entreprise, la discussion qui suit mettra en exergue la fonction épistémologique de l'herméneutique dans cette offre. B.-J. Fouda insiste sur la façon dont la philosophie africaine ou nègre se doit d'être interprétée. Pour lui, c'est par l'herméneutique qu'il faut l'appréhender. Nous comptons appliquer cet aperçu à sa propre analyse philosophique pour faire ressortir cette fonction épistémologique de l'herméneutique. Pour ce faire, il sera surtout question du rapport entre la pensée de B.-J. Fouda et la théorie de l'herméneutique philosophique en tant qu'*épistémologie*. À la vérité, la philosophie négro-africaine de l'existence de Fouda se laisse comprendre par abstraction de l'exigence essentiellement critique de la philosophie moderne, mais son apport épistémologique se laisse mesurer eu égard à une conception globale ou totalisante de la sagesse philosophique que rend compte la philosophie herméneutique. En outre, l'esquisse et le choix d'une épistémologie herméneutique est, à notre avis, les plus appropriés si nous voulons comprendre la raison de la distance qui sépare, par exemple, Macien Towa et Basile-Juléat Fouda.

Mots-clés : Tradition, Herméneutique philosophique, Épistémologie herméneutique
Fonction épistémologique, Philosophie africaine.

Abstract:

The aim of this article is to examine the philosophical legitimacy of the work of Basile-Juléat Fouda, a philosopher whose thought has marked and continues to mark philosophical discussion in Africa. So as not to embrace all the possibilities open to us in this undertaking at once, the following discussion will highlight the epistemological function of hermeneutics in this offer. B.-J. Fouda insists on the way in which African or Negro philosophy must be interpreted. For him, it is through hermeneutics that it must be understood. We intend to apply this insight to his own philosophical analysis in order to bring out this epistemological function of hermeneutics. To do this, we will focus on the relationship between B.-J. Fouda's thoughts and the theory of philosophical hermeneutics as epistemology. The truth is that B.-J. Fouda's Negro-African philosophy of existence can be understood in abstraction from the essentially critical demands of modern philosophy, but its epistemological contribution can be measured in terms of a global or totalising conception of philosophical wisdom, as reflected in hermeneutic philosophy. Furthermore, the outline and choice of a hermeneutic epistemology is, in our opinion, the most appropriate if we wish to understand the reason for the distance that separates Macien Towa and Basile-Juléat Fouda.

Keywords: Tradition, Philosophical hermeneutics, Hermeneutic epistemology, Epistemological function, Negro-African philosophy.

* 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

Au besoin impérieux d'une philosophie authentique et africaine, l'herméneutique semble donner une réponse positive. Mais cette réponse est-elle unique et définitive ?

(B. Okolo Okonda, 1980, p. 18)

L'opinion de B. Okolo Okonda, affirmée dans une tournure impersonnelle de manière claire et nuancée, suivant une circonstance précise, et son interrogation nous convie à la nécessité d'une précision de la tâche herméneutique qui se veut spécifiquement épistémologique dans le cadre de la philosophie négro-africaine. Si pour B. Okolo Okonda il faut interroger la théorie et la pratique herméneutiques africaines pour en conclure, nous nous proposons d'insister sur le fait d'une gnoséologie à l'œuvre dans cette philosophie. L'offre de Basil-Juléat Fouda se veut être un cas d'école ; au-delà de toute controverse liée à sa *norme philosophique*, il importe de souligner que cette offre est philosophique parce qu'elle suit une démarche philosophique autonome : celle de l'herméneutique (H.-G. Gadamer, 1999) qui s'y traduit aisément par l'opérativité de la fonction épistémologique de celle-ci. Nous nous proposons donc, implicitement, de rendre compte de la légitimité philosophique de l'offre de B.-J. Fouda, philosophe dont la pensée a marqué la discussion philosophique en Afrique, notamment au tour de la problématique d'une *philosophie africaine*. Pour ne pas embrasser d'un seul coup toutes les possibilités qui s'offrent à nous dans cette entreprise, la discussion qui suit sera consacrée à la fonction épistémologique de l'herméneutique en philosophie africaine par et dans cette offre philosophique particulière.

De fait, à la suite de ses contemporains B.-J. Fouda insiste sur la façon dont la philosophie africaine ou nègre se doit d'être interprétée. Pour lui, c'est par l'herméneutique qu'il faut l'appréhender. Nous comptons appliquer cet aperçu à sa propre analyse philosophique pour faire ressortir cette fonction épistémologique. Pour ce faire, il sera surtout question du rapport entre la pensée de B.-J. Fouda et la théorie de l'herméneutique philosophique en tant que *recours* épistémologique de sa démarche. À la vérité, la philosophie négro-africaine de l'existence se laisse comprendre par abstraction de l'exigence essentiellement critique de la philosophie moderne (positiviste), mais son apport épistémologique se laisse mesurer eu égard à une conception globale ou totalisante de la sagesse philosophique que rend compte la philosophie herméneutique.

En effet, l'innovation épistémologique qu'augure l'idée d'une philosophie traditionnelle chez B.-J. Fouda peut être perçue comme une attention particulière à l'idée de sagesse qui caractérise la philosophie, comme émanant à la fois de l'expérience, de la tradition, de la religion, et non exclusivement du savoir comme voudrait nous faire croire la modernité à travers son « impérialisme méthodologique hérité de Descartes » (J. Greisch, 2000, p. 168). La voie *herméneutique* – qui jouit de son universalité (J. Grondin, 1993) en se déployant au-delà de sa province originaire d'interprétation des textes pour s'investir dans l'interprétation des formes culturelles d'une société et de ses traditions – trouve ici sa légitimité comme choix d'approche dans la mesure où sa réflexivité constitue une prise en compte de la différence des contextes ; chaque contexte étant particulièrement travaillé dans l'histoire avec sa sédimentation de traditions : traditions intellectuelles (auxquelles participent toutes formes de discours éminents ou métarécits, orales ou textuels et leurs modes de transmission renouvelés) et culturelles qui sont transmises et réactivées de génération en génération par la socialisation des individus, tels que le démontre H.-G. Gadamer (1996a) dans *les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, objet de son œuvre *Vérité et méthode*.

De fait, l'herméneutique devenue discipline philosophique autonome depuis le XX^e siècle jouit d'une triple fonction (J. Ladrière, 1991, 107) : méthodologique, épistémologique et philosophique. D'abord, comme méthodologie, elle est 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. Ensuite, comme épistémologie, elle est une réflexion portant sur les méthodes d'interprétation, qui leur fournit un fondement et qui recherche les principes d'une méthodologie du déchiffrement. Enfin, comme philosophie, elle est 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. C'est donc la deuxième fonction de l'herméneutique qui sera mise en exergue dans notre analyse. Cette fonction épistémologique de l'herméneutique dont la résurgence thématique se fait ressentir chez P. Ricœur se déploie suivant une volonté manifeste de répondre aux questions suivantes : comment un être historique peut-il comprendre historiquement l'histoire ? comment la vie s'exprimant peut-elle s'objectiver ? comment, s'objectivant, porte-t-elle au jour des significations susceptibles d'être reprises et comprises par un autre être historique ?

Il s'agit de se rendre compte de ce que la philosophie négro-africaine de l'existence de B.-J. Fouda souscrit aux exigences que traduit, dans leurs quintessences, cette fonction épistémologique de l'herméneutique. Ce faisant, nous aurons évacué toute forme de débat sur la *norme du philosophique* dans l'offre philosophique de B.-J. Fouda ; car, la remise en question de son caractère philosophique par les partisans de la *raison critique*, notamment M. Towa (1971) aujourd'hui érigé en *père de la théorie critique camerounaise* (A. Bitang, 2023), n'aura eu de sens que dans l'ignorance d'une *raison herméneutique* comme possibilité philosophique dont la matérialisation chez B.-J. Fouda suscita le sentiment d'une pratique philosophique en marge – *idiosyncrasie* (J. Chatué, 2007 & J. C. Defo Nzikou, 2024a) – et reconnu comme telle. Pour cela, il nous incombe de revisiter le tournant épistémologique de l'herméneutique en tant que démarche heuristique historiquement constituée et éprouvée. Après quoi, nous nous intéresserons à l'appropriation africaine de cette fonction épistémologique de l'herméneutique. Et, enfin, nous analyserons l'opérativité de la fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie de B.-J. Fouda.

1. Du tournant épistémologique de l'herméneutique à la problématique de sa fonction épistémologique

Le tournant épistémologique de l'herméneutique, aujourd'hui acté, n'a pas été un long fleuve tranquille. Toutefois, sa nécessité gnoséologique l'aura emporté sur les vicissitudes de son histoire. En effet, si, depuis, la période antique, notamment chez Platon du *Ion*, le statut épistémologique de l'herméneutique², en tant qu'*ars interpretandi*, est remis en question du fait d'un présumé déficit critique, tel que préciser dans *Epinomis*³, W. Dilthey pose la question épistémologique de l'herméneutique non plus en termes de *statut* – cette question n'étant plus à l'ordre du jour après la dérégionalisation de l'herméneutique qui devint chez F. Schleiermacher une théorie générale de la compréhension –, mais en termes de *fonction*.

De fait, eu égard à la difficulté des sciences humaines de s'arrimer aux critères méthodologiques des sciences de la nature, W. Dilthey eut conscience de la possibilité herméneutique de leur fonction épistémologique. Il s'agira de se rendre compte de ce que les sciences de la nature rendent possible la connaissance de la nature par une approche

² J. Greisch note que « tout le dialogue reflète une tentative de tirer au clair le statut épistémologique de l'herméneutique » (J. Greisch, 2000, 155).

³ Dans *Epinomis*, Platon fait remarquer que les pratiques interprétatives « savent seulement ce qui se dit, mais n'ont pas appris si cela est vrai » (Platon, *Epinomis*, 975c).

« explicative » et que les sciences humaines ne peuvent rendre la leur (la connaissance historique) possible qu'à travers une approche « compréhensive ». Aussi, W. Dilthey se tourna vers l'herméneutique, qu'il juge le plus à même, de porter cette charge méthodologique à l'image du travail qu'effectue l'épistémologie comme discipline philosophique auprès des sciences de la nature. Pour W. Dilthey (1947, p. 313), tout est clair,

il s'agit maintenant de résoudre la question de la connaissance scientifique des individus, et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général. Une telle connaissance est-elle possible et quels moyens avons-nous d'y parvenir ? [...] Et si les sciences morales systématiques [les sciences humaines] tirent des lois générales [...] de cette appréhension du singulier, les processus de compréhension et d'interprétation n'en restent pas moins aussi leur base. Aussi leur certitude, tout comme celle de l'histoire, dépend-elle de la question de savoir si l'intelligence du singulier peut acquérir une validité universelle.

Ayant ainsi décliné sa problématique, la fonction épistémologique de l'herméneutique se traduit par sa possibilité d'octroyer les moyens pouvant permettre la connaissance scientifique des individus. L'herméneutique est à cet effet « l'art de l'interprétation des manifestations vitales fixées par écrit » (W. Dilthey, 1947, p. 333-334). L'interprétation ici consiste en la compréhension de l'individualité à partir de ses signes extérieurs. W. Dilthey fera une précision significative de ce qu'il entend par là dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* :

Nous appelons *interprétation [Auslegung]* la compréhension méthodique des extériorisations de la vie [*Lebensäußerungen*] fixées de manière durable. Mais puisque c'est dans le langage que la vie de l'esprit trouve son expression pleine, exhaustive et qui rend donc possible une appréhension objective, l'interprétation [*Auslegung*] s'accomplit dans l'interprétation [*Interpretation*] des traces de l'existence humaine fixées par écrit. Cet art est le fondement de la philologie. L'herméneutique est la science de cet art. (W. Dilthey, 1988, [GS VII, p. 217]).

Quant à la compréhension, elle trouve ici une connotation plus forte : « Nous appelons compréhension, écrit W. Dilthey, le processus par lequel nous connaissons un “ intérieur ” à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens. [...] Ainsi donc, nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation » (W. Dilthey, 1947, p. 320). L'« intérieur » qui se pose ici comme objet du comprendre, renvoie au sentiment vécu (*Erlebnis*) de l'auteur, lequel n'est pas directement accessible, si ce n'est par ses signes extérieurs. Pour qu'il y ait donc compréhension, il faudrait que ce sentiment de l'auteur soit en soi « recrée », sur la base de ses expressions. La fonction épistémologique de l'herméneutique, vue sous cet angle, se résume au fait qu'elle consiste essentiellement, à partir du processus d'interprétation et de compréhension, à « établir théoriquement, contre l'intrusion constante de l'arbitraire romantique et du subjectivisme sceptique dans le domaine de l'histoire, la validité universelle de l'interprétation, base de toute certitude historique » (W. Dilthey, 1947, p. 332-333).

En se penchant sur les règles et les méthodes des sciences de la compréhension l'herméneutique assurerait donc cette fonction épistémologique en se constituant comme fondement méthodologique à toutes les sciences humaines, notamment les lettres, l'histoire, la théologie, la philosophie et les sciences dites sociales. Il s'agit alors d'une *réflexion méthodologique sur la prétention de vérité et le statut scientifique des sciences humaines*. J. Grondin (2022, p. 7) qui prend acte de cette réorientation chez W. Dilthey précise à juste titre que « cette réflexion s'élève sur la toile de fond de l'essor qu'ont connu les sciences pures au XIXe siècle, succès largement attribué à la rigueur de leurs méthodes et en regard desquelles les sciences humaines apparaissent assez déficientes ». Aussi, peut-il poursuivre par cette affirmation hypothétique qui porte une attention à cette proposition diltheyenne : « Si les sciences humaines veulent devenir des sciences respectables, elles doivent reposer sur une méthodologie qu'il incombe à l'herméneutique de porter au jour » (J. Grondin, 2022, p. 7).

C'est sur cette réflexion méthodologique que W. Dilthey inaugure la fonction épistémologique de l'herméneutique qui se veut spécifiquement gnoséologie des sciences humaines. Pour lui, l'herméneutique, en tant que discipline qui établit les processus de compréhension et d'interprétation, pose la base pour une saisie possible de l'individualité, et de là, l'histoire. L'hypothèse qui sous-tend cette approche est formulée comme suit : si « jadis l'homme cherchait à appréhender la vie à partir du monde, [aujourd'hui] il n'y a cependant que le chemin qui conduit de l'interprétation [*Deutung*] de la vie vers le monde » (W. Dilthey, 1988, p. 291).

Saisir le monde antérieur, celui de nos prédécesseurs, celui de nos ancêtres, tout au plus leur philosophie, demande que l'on s'invertisse dans l'interprétation de leurs traces d'existence fixées par *écrit* ou transmises *oralement* – littérature orale (B.-J. Fouda, 2008 ; 2013) –, de leurs signes perçus extérieurement par nos sens. De fait, pour W. Dilthey (1992, p. 74) « la culture est nature de l'homme », et si on veut avoir une connaissance de l'histoire, il suffit d'avoir une connaissance de la culture qui passe par une compréhension de l'agir ou de l'action. Il y a donc dans l'agir humain une compréhension intuitive de quelque chose qu'il exprime. Cette expression en est une qui peut être décryptée, même sans sa présence, par une compréhension intuitive. À la vérité, « c'est parce que le comprendre est déjà dans l'agir que les formes méthodologiques de la compréhension sont *possibles*. [...] *L'agir rend l'interprétation de la culture à la fois possible et nécessaire* », souligne L. Brogowski (1997, p. 33-34). Puisque nous sommes dans le domaine de l'agir humains ; ici, l'action humaine ne nécessite pas une explication, mais une compréhension. Voilà pourquoi, d'un point de vue épistémologique, l'herméneutique qui se veut garante de la légitimité de celle-ci doit présider dans ce cadre spécifique des sciences humaines. Si pour F. Schleiermacher (1987, p. 27) « l'herméneutique est l'inverse de la grammaire, et plus encore », W. Dilthey (1988) saisit et traduit ce *plus encore* dans l'action humaine en général. Cette extension l'amène à affirmer que « la compréhension est en soi une opération inverse au déroulement de l'action » (W. Dilthey, 1988, GS VII, p. 214). L. Brogowski (1997, p. 37) fait remarquer que « si la compréhension est l'action à l'envers, pour pouvoir interpréter, le philosophe doit avoir agi ». Justement, cette remarque trouve sa pertinence dans le fait que dans cette théorie diltheyenne c'est l'expérience vécue qui précède toute expression et que la condition *sine qua non* de toute compréhension de celle-ci est cette présence ; autrement qu'est-ce qui se donnerait à interpréter ? On a donc affaire à une herméneutique des objectivations ayant une teneur essentiellement épistémologique. Elle tient au fait que les sciences humaines sont compréhensives, et donc « c'est à une théorie du comprendre, donc à une herméneutique, qu'il revient de tirer au clair les conditions de validité de la compréhension des manifestations de la vie qui se sont fixées dans des objectivations » (J. Grondin, 2003, p. 92).

Il s'agit là d'une démarche épistémologique assez étayée dans le premier tome de l'*Introduction aux sciences humaines* de 1883. Or, si elle est méconnue par une certaine *intelligentia* – nous pensons particulièrement aux contributeurs de *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (E.-M. Mbonda, 2013) –, c'est tout simplement parce que la suite du développement de l'herméneutique comme discipline philosophique autonome a éludé la question épistémologique de son programme. En effet, le tournant ontologique de l'herméneutique initié par M. Heidegger et acté par H.-G. Gadamer – certes porta l'herméneutique à sa plus haute expression philosophique, mais sa marginalisation de cette question épistémologique occulta sa fonction.

En effet, l'herméneutique de la facticité que développe M. Heidegger (1985) assigne à l'herméneutique une fonction phénoménologique qu'épistémologique : « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque *Dasein* attentif à son être, à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein* » (M. Heidegger, 1988, p. 15). Pour lui la tâche de

l'herméneutique consiste en l'explicitation de la constitution et en la situation du *Dasein*. Ce faisant, il se déroge du fondement épistémologique, jugé trop méthodologique et trop axée sur les sciences de l'objectivation que sur la facticité de la compréhension. C'est dans ce délaissement que se situera l'herméneutique de H.-G. Gadamer (1996a), sous l'influence heideggerienne. Sa conférence sur *Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey* traduit son divorce tandis que celle sur *Martin Heidegger et la signification de son « herméneutique de la facticité » pour les sciences humaines* en dit long sur sa filiation (H.-G. Gadamer, 1996b). Aussi, peut-il consacrer toute une section de *Vérité et méthode* au « dépassement de l'interrogation épistémologique [en herméneutique] par la recherche phénoménologique » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 262-285). Mais, cette question spécifiquement épistémologique de l'herméneutique, notamment celle de sa fonction ne sera pas renvoyée aux calendes grecques. Car, cette réflexion philosophique sur le processus d'interprétation lui-même, au-delà de M. Heidegger et H.-G. Gadamer, sera aussi l'affaire de P. Ricœur qui trouve un regain d'intérêt à la question épistémologique par rapport à ses co-théoriciens de l'herméneutique philosophique. C. Berner et D. Thouard (2008) ne se dérogeront pas également de cette question dans leur interrogation sur les instruments intellectuels de l'interprète qui donneraient une légitimité à la rationalité herméneutique gage de la mise en évidence des dimensions épistémologiques de l'herméneutique.

De fait, dans *Le conflit des interprétations*, P. Ricœur se pose la question suivante : « Qu'arrive-t-il à une épistémologie de l'interprétation, issue d'une réflexion sur l'exégèse, sur la méthode de l'histoire, sur la psychanalyse, sur la phénoménologie de la religion, etc., lorsqu'elle est touchée, animée et, si l'on peut dire, aspirée par une ontologie de la compréhension ? » (1969, p. 10-11). Bien évidemment, il s'agit d'une question rhétorique qui ne consiste pas à faire de l'épistémologie de l'interprétation une nouvelle réflexion scientifique sur l'interprétation ; mais, plutôt, un type d'approche visant à réconcilier les considérations épistémologiques et l'interprétation des textes. Pour ce faire, P. Ricœur (1986) évoque la *notion du texte*⁴ qui lui permet d'opérer un dépassement, à la fois, de W. Dilthey et de H.-G. Gadamer : il se fraye un chemin entre la problématique de la distanciation aliénante et celle de l'appartenance (P. Ricœur, 1986, p. 101-102). P. Ricœur dépasse ainsi le dualisme épistémologique de W. Dilthey et l'alternative gadamérienne entre *vérité* et *méthode*. P. Ricœur est solidaire de la conception méthodologique de l'herméneutique. Pour lui : l'herméneutique a toujours voulu être une méthode pour interpréter des textes. Seulement, il est plusieurs manières d'interpréter les textes.

Si P. Ricœur tient à sauvegarder la fonction épistémologique de l'herméneutique, c'est sans doute parce que l'épistémologie de l'interprétation issue de l'exégèse, de la phénoménologie, des sciences humaines et de l'herméneutique fondamentale de M. Heidegger accorde une légitimité à une interprétation correcte, au déchiffrement des *objectivations de sens* et d'abord celles que représentent les symboles et les mythes, et ensuite celles de tous les textes et grands récits de culture par lesquels nous cherchons à nous comprendre. Il formule sa thèse herméneutique essentielle comme suit : « la thèse herméneutique [...] est que la différence entre la parole et l'écriture ne saurait abolir la fonction fondamentale du discours (...). Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. “ Sur quelque chose ” : voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours » (P. Ricœur, 1994, p. 285).

Il s'en suit trois thèses majeures de l'herméneutique philosophique que souligne M. Johann (2023) à partir de sa triple nature : anthropologique, pragmatique et

⁴ « Le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication ; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance » (P. Ricœur, 1986, p. 102)

épistémologique. La première, la nature anthropologique, consiste à faire de l'interprétation une activité fondamentale de l'humain dans ses activités ordinaires, avant d'en faire un ensemble de techniques au service de la connaissance scientifique. La seconde, la nature pragmatique, consiste à réserver l'interprétation à une compréhension réflexive confrontée à des significations problématiques (confusion, obscurité, équivocité...). En fin, la troisième, la nature épistémologique consiste à étendre le domaine d'investigation de l'herméneutique au-delà du texte (la nature, autrui, l'espace, l'art, le monde social...).

L'ensemble de cette rationalité herméneutique sera accueilli par les philosophes africains qui, par leur conscience du soi philosophique, y découvrent une approche philosophique adéquate pour leur affirmation du soi philosophique qu'une approche essentiellement critique et positiviste se targuait de frappée de déni (J. C. Defo Nzikou, 2023).

2. Appropriation africaine de la fonction épistémologique de l'herméneutique

Soulignons d'emblée que le recours à la rationalité herméneutique dans le cadre de la philosophie africaine ne relève pas du seul apanage de B.-J. Fouda. De fait, à l'issue de différends et de différents débats sur la problématique de la philosophie africaine, l'on put reconnaître le fait qu'il soit légitime que la philosophie africaine se déploie suivant ce mode d'expression du philosophe qui lui soit propre (J. Howlett, 1974). Non que cette spécificité ne soit de l'ordre d'une idiosyncrasie, mais qu'elle l'ait tout en étant toujours de l'ordre du philosophe. Il s'avéra donc que l'herméneutique soit le garant épistémologique le plus à même à traduire cette philosophie africaine. Et l'on put constater que nombre de philosophes africains en avaient déjà la pleine conscience.

De fait, l'erreur des partisans de la tendance critique en philosophie africaine aura été de ne pas prendre en compte le fait de la diversité d'approches philosophiques ou de celle des modes d'expression du philosophe telle que le souligne par exemple H.-G. Gadamer. En effet, H.-G. Gadamer fait remarquer que *l'acte de philosopher* peut se traduire sur trois modes d'expression : phénoménologique, herméneutique et métaphysique. Il écrit : « 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 » (H.-G. Gadamer, 2005, p. 141). Aussi, « entre l'ethnophilosophie naïve et le criticisme improductif », il aura été judicieux de reconnaître l'opérativité philosophique de l'herméneutique comme possibilité réelle d'une orientation de la philosophie africaine (P. Ngoma-Binda, 1977). C'est le cas de P. Hountondji (1975, p. 428, note 16) qui, malgré sa participation à la conceptualisation caricaturale d'offre philosophique africaine d'ethnophilosophie, eut le mérite d'insister dans ses « Remarques sur la Philosophie africaine contemporaine » sur l'aspect herméneutique de la philosophie. Posture qu'il n'hésita pas à réitérer lorsqu'il publie, une année après, son texte *Sur la « philosophie Africaine »* où il souligne de nouveau en annotation que « le problème de la " philosophie " africaine nous renvoie, de toute évidence, au problème de l'herméneutique » (P. Hountondji, 1977, note 17). Cette reconnaissance de P. Hountondji est due au fait que la gnoséologie herméneutique nous convie indéniablement à une réflexion sur les savoirs africains qu'il conceptualise par *savoir endogène* – distincte du savoir traditionnel patrimonial et du savoir indigène qui résulte de ce dernier. Quoiqu'il en soit, il est question de se rendre à l'évidence que les savoirs africains participent au discours philosophique à partir de leur fond culturel. Ne faut-il pas tout simplement le comprendre sans doute au sens ricœurien d'une ouverture de la pensée à tout ce qui relève du langage symbolique pour y dégager son sens philosophique ? Et si on devrait, un tant soit peu, hésiter de la légitimité d'une telle démarche philosophique, P. Ricœur (1952, pp. 760 et 775) nous fait savoir que « les non-philosophies doivent se prédisposer et s'offrir à la pensée, la pensée, elle, doit aussi s'ouvrir au langage de symboles ». Toutefois, ce qui

importe, ce qui se doit d'être reconnu, c'est que la philosophie africaine n'épouse et n'éprouve sans sens conceptuel qu'à partir de son milieu, son terroir, qui lui sert de terreau, à savoir la culture africaine ; d'ailleurs, comme l'exprime T. Okere (1983, p. 83), toute philosophie véritable est une interprétation herméneutique opérée par l'individu des symboles de sa culture. C'est donc à partir d'une tradition proprement africaine qu'elle s'exprime.

De ce qui précède, on peut donc affirmer qu'il est une fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique qui s'opère comme « volonté d'incidence significative et traversée intentionnelle vers la signification par le signifiant qui en est le fait de culture » (J. Kinyongo, 1979, p. 20). L'« Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité » de J. Kinyongo (1979) est, d'ailleurs, une analyse pertinente sur la réalité d'éléments de discursivité qui abordés comme tels participent sans doute du philosophe. Il s'agit pour lui de « l'état de ce qui peut ou doit être articulé, détaillé en vue d'un ensemble, c'est-à-dire ici en vue d'un discours, en vue d'un milieu de sens ou de signification et non nécessairement en vue de la chose porteuse de sens ou de signification » (J. Kinyongo, 1979, p. 13). Il peut préciser qu'« en philosophie africaine, les éléments de discursivité prennent tous nos mythes, nos légendes, nos récits, nos masques, bref notre vision du monde, notre monde de vision, c'est-à-dire notre " idée " du monde, idée étant entendue ici au sens originaire de l'*idea* Grecque qui, elle, est un dérivé de *idein* » (J. Kinyongo, 1979, p. 15). Aussi, le fait d'une *fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique* trouve sa nécessité du fait que les éléments de discursivité comportent en eux-mêmes un sens ou des sens, quoique ne constituant pas encore le discours proprement dit. « Ils ont, en fait, en sens mais ne signifient pas encore, ils veulent dire mais ne s'expriment pas encore avec toute la rigueur voulue » (p. 18). Ainsi, pour J. Kinyongo ce n'est qu'en appliquant une technique qui a pour nom herméneutique philosophique ou interprétation philosophique des traditions et faits africains de culture que ces éléments parviennent à leur pleine expression philosophique. Dans cette même veine, M. Mutunda (1991, p. 15) écrit : « La cheville ouvrière de toute entreprise philosophique centrée sur le comprendre demeure l'herméneutique ». C'est dire que la tâche philosophique qu'opère l'herméneute, dans ce contexte spécifique tout comme universellement reconnue, consiste à faire comprendre. Autrement dit, le philosophe herméneute africain qui se donne pour objet d'investigation philosophique les éléments de discursivités se doit d'être celui qui fait comprendre, celui qui pratique l'art de faire comprendre. Ce qui suppose une initiation préalable pour ne pas pratiquer une ce que J. Kinyongo nomme une « herméneutique de fortune ».

De ceci, nous convenons avec B. Okolo Okonda (1980) du fait d'une « Horizons d'une herméneutique philosophique africaine » suivant une théorie et une pratique qui tiennent compte de la situation proprement africaine d'où se définit cet horizon. Si cet horizon herméneutique s'est dessiné en Europe à l'issue de multiples crises, il en est de même en Afrique où elle s'est dessinée sous la toile de fond d'une crise générale de l'identité. La nécessité d'une auto-affirmation du soi (philosophique) impose le détour d'une compréhension du soi en vue de la construction d'une culture et d'une tradition propres. Mais, il faut souligner le caractère spécifique de l'herméneutique africaine qui se veut être, en plus, une *herméneutique des traditions orales* (Fouda, 2013). De toute évidence, notons-le avec Doulaye Konaté (2006) : « la tradition orale en Afrique entretient des liens étroits avec la mémoire, l'histoire et la littérature » (p. 99). Car,

La littérature traditionnelle négro-africaine est une littérature orale. Littérature de la parole clamée, elle s'articule par la bouche et s'entend par l'oreille. C'est une onde de bouche à titre exclusif. Elle se dit de vive voix, se transmet de bouche à oreille. La prédominance de la parole sur le signe graphique est manifeste. Il s'agit d'une littérature qui trouve son essence en dehors des livres, qui ignore la gomme à effacer et le correcteur des stencils. Océan d'œuvres traditionnelles, la littérature

nègre est constituée en bibliothèques portatives, vivantes et vécues, sises dans les serres chaudes de la mémoire. Littérature de colportage. Littérature-archivé de la parole (Fouda, 2008, p. 20).

Quoique H.-G. Gadamer (1996, p. 412-414) put établir la primauté épistémologique de la tradition écrite sur la tradition orale⁵, sous le prétexte que la fixation par écrit est au centre même du phénomène herméneutique, nous sommes d'avis avec B. Okolo Okonda (1980) qu'il s'agit là d'une restriction théorique due à la spécificité de la tradition occidentale qu'une herméneutique africaine se doit de confronter pour une refonte en vue d'une plus grande généralité (B. Okolo Okonda, 1980, p. 21). C'est dire que l'appropriation africaine de la fonction épistémologique de l'herméneutique obéit à une transaction consciente du phénomène d'un surcroît épistémologique. Il est par exemple question de statuer sur le mode d'*archivage* de la tradition orale pour, éventuellement, dépasser des théories herméneutiques constituées en fonction des productions scripturaires qui, malgré leur caractère polémique, constituent un repère. Autrement, la tradition philosophique africaine perdra sa riche tradition orale.

Ainsi, l'herméneutique orale des traditions africaines s'impose comme possibilité heuristique pour une réelle réhabilitation de la tradition philosophique africaine ; sans quoi, *La philosophie bantoue* (19), parce qu'étant, dans le temps, considéré comme le début de la production philosophique écrite, se posera comme point de départ de toute production philosophique herméneutique des cultures et traditions africaines. C'est d'ailleurs ce que présuppose P. Ngoma-Binda (1994, p. 43) :

L'avènement de *La philosophie bantoue* est, de toute évidence, un réel événement en Afrique noire contemporaine. Cet ouvrage, qui y marque le début de la production philosophique écrite d'après-guerre, a été et, à en croire Mudimbe, est encore au cœur d'une large part de la pensée africaine d'aujourd'hui. C'est de lui par conséquent que nous faisons partir l'histoire récente de la philosophie africaine..., parce que, on ne peut le nier, il est un repère capital, sinon le repère le plus important. Il a fortement inspiré les philosophies idéologiques – notamment la théorie senghorienne de la Négritude –, et il est au point de départ d'une production philosophique herméneutique des cultures africaines.

Or, une herméneutique africaine qui se déploie suivant l'extension de sa fonction épistémologique aux traditions orales⁶ participe, non seulement à une longue historiographie (absolument nécessaire⁷), mais aussi, à une tradition philosophique dense (J. O. Oguejiofor, 2011) – conséquence d'un renouvellement des approches (Doulaye Konaté, 2006).

Ainsi, loin du préjugé de M. Towa selon lequel cet acte herméneutique (philosophique) consisterait à « déterrer une philosophie » (M. Towa, 1971, p. 29), préjugé qui relève d'une mauvaise foi, si tant est que M. Towa n'ignore pas qu'il s'agisse ici du phénomène d'interprétation, nous précisons que le fait de la créativité⁸ à l'œuvre nous écarte de toute perspective d'exhumation ou d'une simple résurrection d'un sens d'antan. Il est tout au plus question de parvenir à chaque fois à une nouvelle création de signification à partir du signifiant.

⁵ J. Chatué (2007) souligne que « Chez Basile Fouda, le recours explicite à la sociologie permet de récuser toute hiérarchie même tacite entre littérature écrite et littérature orale ; une telle hiérarchie étant en homologie avec le préjugé euro-péocentrique de la primitivité des sociétés négro-africaines précoloniales » (p. 33).

⁶ « L'utilisation des traditions orales comme une des sources de l'histoire africaine procédait d'une rupture épistémologique majeure voulue par les pionniers de l'historiographie moderne africaine » (Doulaye Konaté, 2006, p. 103). En outre, « Le croisement des données de la tradition orale avec d'autres sources tels que les documents écrits, l'archéologie et les apports de nombreuses autres sciences autorisent la reconstitution progressive du " puzzle " de l'histoire africaine » (Doulaye Konaté, 2006, p. 104).

⁷ « À moins d'opter pour l'inconscience et l'aliénation, on ne saurait vivre sans mémoire, ni avec la mémoire d'autrui. Or, l'Histoire est la mémoire des peuples » (J. Ki-Zerbo, 1980, p. 23).

⁸ Cf. notre analyse sur la « Réflexivité herméneutique de la créativité en traduction ». In: *LITERA*, Istanbul University Press, 2020, Traductologie, 30 (2), pp. 753-777. DOI: 10.26650/LITERA2020-0043. <https://shs.hal.science/halshs-04168675>

Car le retour pur et simple à l'authentique est chaque fois impossible possibilité, tant il est vrai qu'il n'y a point d'être et sans l'être de ses manières. Ainsi comprise, l'interprétation philosophique des faits africains de culture s'avère ce milieu de relations intersubjectives dont le pôle refroidi, à tout instant, attend l'instant résurrectionnel d'un « *Mitsein* » second distinct du premier mais qui en appelle de lui (J. Kinyongo, 1979, p. 20).

Il n'est donc question que d'une ouverture du présent sur le passé à travers le processus herméneutique de « fusion des horizons »⁹. Nous sommes d'avis avec H.-G. Gadamer qui en est le théoricien que « nous y reconnaissons maintenant la *forme sous laquelle se réalise le dialogue*, grâce auquel accède à l'expression une chose qui n'est pas seulement la mienne, ni celle de mon auteur, mais qui nous est commune » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 328).

Le travail du philosophe herméneute en direction d'une heuristique de la singularité trouve son regain d'intérêt dans son ouverture à trois approches différentes et originales de la question du sens : indices, signes, lisibilité. Il ne s'agit là que d'une prise en compte du « paradigme indiciaire » proposé par Carlo Ginzburg (D. Thouard, 2007). La fonction épistémologique de l'herméneutique dans cette perspective ce veut être l'appropriation de l'herméneutique dans sa radicalité, c'est-à-dire une herméneutique étendue à tout champ de l'existence humaine individualisée ou socialisée. C'est à ce niveau, celui de l'explication intentionnelle du monde négro-africain que l'idée d'une philosophie africaine vire en un tournant herméneutique, dont l'ambition finale, mais infinie est de constituer le réseau intentionnel qui serait une itération discursive de la dynamique culturelle restée à l'état potentiel dans la réalité traditionnelle. Il s'agit de soumettre les objectivations reçues passivement à une critique radicale de leur vie et visée intentionnelle au sens husserlien de « constitution ». Car,

Au lieu de nous contenter de vivre selon ceux-ci et de prendre leur construction implicite comme allant de soi, nous devons comprendre comment ils se sont imposés, comment ils en sont arrivés à intégrer une certaine vision des choses. En d'autres termes, pour réparer l'oubli, nous devons arriver à comprendre comment les choses en sont arrivées là, prendre conscience de la manière dont une image a glissé du statut de découverte à celui d'évidence non formulée, à un état de fait trop naturel pour être même mentionné. Mais cela suppose une prise en compte de sa genèse pour retrouver les formules par lesquelles l'intégration a eu lieu dans la pratique (C. Taylor, 1984, p. 21).

De là à considérer, à l'encontre de la gnoséologie épistémologique de la philosophie herméneutique, que tout offre philosophique qui se donne pour objet les éléments de *discursivité* de la culture africaine soit qualifiée péjorativement d'ethnophilosophie, c'est méconnaître l'opérativité de la rationalité herméneutique. Cette dernière qui rend légitime le statut philosophique de toute pensée de cet ordre. Le percevoir autrement, c'est remettre en question la reconnaissance d'une raison herméneutique qui se déploie en face d'une raison critique, tel qu'on peut le retenir de la *controverse* entre Habermas et H.-G. Gadamer (J. M. Aguirre Oraa, 1993 et 1998). En Afrique ce débat qui semblait respirer les fragrances habermaso-gadamérien, que d'initier un dialogue, a créé une méfiance au relent des philosophes du soupçon (B.-J. Fouda et P. Sindjoun, 1980). Ainsi, parmi les différents courants philosophiques¹⁰ constitués (idéologique, herméneutique, critique, etc.) le débat fut intense entre ceux du courant herméneutique philosophique et ceux du courant critique. Si pour les premiers il est question de faire valoir une philosophie de la culture, pour les seconds c'est celle du développement. Or, l'un n'exclut pas l'autre. Voilà pourquoi B. Okolo Okonda (1986) peut

⁹ « [L]horizon du présent est en formation perpétuelle dans la mesure où il nous faut constamment mettre à l'épreuve nos préjugés. C'est d'une telle mise à l'épreuve que relève, elle aussi, la rencontre avec le passé et la compréhension de la tradition dont nous sommes issus. L'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre* » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 328).

¹⁰ Courants de philosophie africaine. cf. L. Mpala Mbabula (2020).

plaider à la fois « Pour une philosophie de la culture et du développement » en y identifiant le problème du rapport entre la lecture du passé et la construction du monde. Il précise cette possibilité de conciliation dans les mots qui suivent :

D'un côté, nous avons une philosophie de la culture comme herméneutique des symboles de la tradition. Cette philosophie voudrait permettre à l'Africain d'enraciner sa vie actuelle dans le socle et le terroir de son identité. De l'autre côté, une philosophie de la praxis, rationaliste et rationalisant, se présente comme la voie de possibilité obligée pour les Africains qui veulent prendre part à la vie moderne. Il me semble qu'une authentique philosophie de la culture va de pair avec une philosophie effective de la praxis révolutionnaire. Sans praxis révolutionnaire, la philosophie de la culture paraît pur subjectivisme et inutile ; sans identité culturelle, l'action révolutionnaire est sans efficience ni direction (B. Okolo Okonda, 2017, p. 16).

L'appropriation africaine de la fonction épistémologique de l'herméneutique se nourrit donc de controverses. La ferme volonté de penser à partir des réalités culturelles et sociales africaines oblige à ce tournant herméneutique qui sonne le glas du qualificatif péjoratif d'ethnophilosophie et autorise aussi le passage du qualificatif de la « non-philosophie » à la « philosophie » ; telles que pourrons exprimer les pensées de Henri Maurier, Issiaka Prosper Laleye, Henri Odera Oruka, Kinyongo Jeki, Nkombe Oleko, Tshiamalenga Ntumba, Okolo Okonda, etc.

Aussi, l'archéologie du sens ne saurait se passer du paradigme épistémologique de l'herméneutique, c'est ce que nous confirmerons dans l'analyse de la philosophie négro-africaine de l'existence de B.-J. Fouda. Il s'agira d'y faire voir l'intelligence herméneutique appliquée dans un contexte spécifique que l'adossement à une épistémologie herméneutique particulière¹¹. Car, il s'agit surtout pour B.-J. Fouda du *telos* de toute l'herméneutique, celui qui permet une connaissance du soi africain. C'est par cette idée que B.-J. Fouda rejoint l'ensemble, sans partie prise, de toute la tradition herméneutique d'où se déploie une rationalité herméneutique pour rendre opérationnelle sa fonction épistémologique dans sa propre démarche philosophique.

3. Opérativité de la fonction épistémologique de l'herméneutique chez B.-J. Fouda

Le choix d'une épistémologie herméneutique par B.-J. Fouda est à dessein, car il est plus approprié pour la compréhension de son objet, la philosophie négro-africaine qui suit une trajectoire symbolique¹². Par *opérativité de la fonction épistémologique de l'herméneutique chez Fouda* nous voulons traduire, non seulement l'effectivité, mais plus encore l'efficacité de l'herméneutique en tant que méthode de production et d'expression philosophique par B.-J. Fouda que M. Towa (1971, p. 25), sans en avoir pleinement connaissance, dénigra par son assimilation à ce qu'il jugea comme ayant trait à de l'ethnophilosophie¹³ – posture relayée par P. Hountondji (1977, note 54) sur la foi des écrits de M. Towa. En d'autres termes, il s'agit de savoir comment l'herméneutique, en tant que méthode d'interprétation, contribue de manière pratique et efficace à la compréhension et à la connaissance de la philosophie négro-africaine, en particulier et à la philosophie africaine, en général. Par conséquent, il n'est pas question de déterrer une « nouveauté » épisodique en comparant l'offre philosophique de B.-J. Fouda à la philosophie herméneutique, mais plutôt de reconnaître que l'héritage théorique – en termes

¹¹ Car, elle fonde son articulation, tant dans la voie longue que dans la voie courte de l'herméneutique dont P. Ricœur (1986) nous fait l'économie.

¹² « La trajectoire symbolique, c'est l'ensemble des œuvres qui manifestent l'ancrage de la sagesse ancestrale dans la vie concrète de la collégialité et de l'individualité. La trajectoire symbolique apparaît alors comme la preuve du maximum de signification et du maximum d'ontogenèse » (Fouda, 2013, p. 46-54).

¹³ Nous ne mettons pas l'accent ici sur la mécompréhension de cette approche épistémologique chez M. Towa. Notre analyse sur « La philosophie négro-africaine de l'existence frappée de déni » est très révélatrice.

d'approche du réel – de la philosophie négro-africaine de l'existence vient d'une lecture herméneutique, avec des résultats profondément nouveaux, grâce à une approche épistémologique entièrement différente de celle de la théorie critique. Toutefois, il est à noter que cette différence, quoiqu'ayant engendré des différends, est tributaire du noble désir de B.-J. Fouda (2013, p. 21) « de situer la philosophie africaine dans le mouvement général de la chose philosophique, afin de mieux montrer son originalité ». Or, dans ce mouvement général l'épistémologie herméneutique s'avère la plus à même pour accomplir cette tâche. À la vérité, il s'agit de l'actualité de l'éducation traditionnelle africaine qui requiert, pour être comprise, une philosophie de la tradition.

Si les philosophies des traditions scripturaires ont pu trouver en l'herméneutique leur mode de pérennisation – par la mise en exergue de points de vue à partir duquel procède le dialogue entre le passé et le présent, la considération des diverses dimensions temporelles impliquées dans la transmission langagière, de telle sorte qu'on puisse y voir un océan de la meilleure tradition humaniste de la pensée occidentale –, l'intérêt des outils théoriques de l'herméneutique appliqués en contexte africain est dû au fait qu'ils nous semblent éclairés de façon adéquate à partir de la conception d'une *herméneutique des traditions orales africaines*¹⁴, laquelle rend ainsi possible la saisir de la nature spécifique de la philosophie africaine – par rapport à la philosophie occidentale, par exemple – le mode de pérennisation de la philosophie traditionnelle africaine, de telle sorte qu'on puisse se rendre compte du mode d'être de la tradition humaniste de la pensée négro-africaine.

En effet, comme la problématique herméneutique, dans son développement philosophique, s'intéresse à la saisi du sens de l'expérience humaine du monde¹⁵ dans tous ses modes d'expression, son application dans le contexte négro-africain est inéluctable pour B.-J. Fouda. S'étant rendu compte que le nègre se passionne de comprendre et d'orienter l'existence, qu'il assume les existants et entreprend de leur donner un sens, B.-J. Fouda (2013, p. 33) eut conscience de ce que « 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 ». Ce qui l'amène à une telle prise de conscience, c'est le fait que « l'appareil sémiologique constitué est un fait culturel spécifique qui provoque un dépaysement : il ne jouit d'aucune puissance immanente qui en favorise l'accès. [Il conclure qu'] ici, pour comprendre, il faut participer à l'émergence par une rencontre personnelle avec la symbolique » (B.-J. Fouda, 2013, p. 52).

La rencontre avec la symbolique, garante d'une participation à la philosophie traditionnelle, suppose que l'on se réfère à toutes les formes de transmissions que l'on juge porteuses de sens en vue de son n'interprétation. Il s'agit, non de se constituer en traditionaliste ou de rétablir l'œuvre originelle (F. Schleiermacher¹⁶), mais de mettre en exergue un discours philosophique qui justifie la raison et la manière dont la rationalité se manifeste dans le langage, les mythes, la connaissance, l'histoire, la corporéité, l'artisanat et les dimensions sociales et éthiques de la sociabilité africaine. Soulignons-le davantage, il s'agit des transmissions philosophiques, c'est-à-dire de tous savoir-sagesses transmissent sous médiation symbolique, qui sont porteuses de sens et dont la quête est nécessaire pour un besoin de sens dans

¹⁴ Sous-titre de l'œuvre de B.-J. Fouda.

¹⁵ H.-G. Gadamer dans la Préface de *Vérité et méthode* proclame que la problématique herméneutique ne se limite pas à la méthodologie des sciences humaines, ou au concept de méthode de la science moderne, mais concerne l'expérience humaine du monde. Cf aussi : T. Rockmore, « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel », in *Archives de Philosophie*, Vol. 53, No. 4, oct.-déc. 1990, p. 549 (pp. 547-557).

¹⁶ On peut se rendre compte que B.-J. Fouda est solidaire de la pratique herméneutique philosophique gadamérienne que schleiermacherienne). Car, il ne s'agit point dans se cadre d'une volonté de reconstitution de l'originelle, de restitution de ce qui est perdu ou de restaurer la tradition dans la mesure où il redonne vie à l'occasionnel et à l'originel (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 186).

l'orientation de la vie communautaire ou de la saisi des prérogatives y afférents. Il est donc question pour B.-J. Fouda d'ouvrir à la *vérité de la tradition* « celle de la profondeur, du fond de laquelle la tradition atteint ceux qui vivent actuellement », tel qu'on le note chez H.-G. Gadamer (1996a, p. 488) dans sa précision du sens de l'expérience herméneutique. Ici, alors, la tâche herméneutique consiste, dans son premier acte, à opérer une discrimination positive par sa fonction critique qui permet de déceler les éléments de sens ou qui font sens. B.-J. Fouda (2013, p. 52), qui assume l'application dans son initiation à la philosophie négro-africaine, stipule effectivement que « l'interprétation de la philosophie nègre devient une herméneutique et non un enregistrement mécanique ». On comprend qu'il ne s'agit point de déterrer une philosophie ; encore moins, d'ériger tout ce que l'on trouve dans la culture négro-africaine en philosophie ou d'y voir automatiquement une philosophie. Mais, d'effectuer une interprétation productive à partir de ce qui se donne et d'y parvenir par une attitude hautement philosophique que confère l'approche herméneutique ; bref, d'appliquer la fonction épistémologique de l'herméneutique pour faire valoir un *savoir endogène*, c'est-à-dire un savoir construit de manière critique à partir de l'horizon du présent.

Aussi, faut-il rappeler avec C. Berner et D. Thouard cette disposition critique de l'acte herméneutique qui, méconnue par certains critiques de cette approche, constitua le point saillant de leur argumentation :

L'interprétation s'attache en effet à un matériau dont elle cherche à dégager le sens tout en prétendant à l'objectivité de ses opérations. En cela, l'herméneutique doit confronter les opérations de l'interprétation à celle de l'argumentation rendant raison, au moyen de la réflexion critique, de l'adoption d'un sens défini (C. Berner et D. Thouard, 2008, p. 12).

Nul besoin de rappeler que l'herméneutique est critique (D. Thouard, 2012) – et qu'en tant que tel, elle prend en compte la distance introduite par l'œuvre (ce qui suppose une puissance de rupture) avant toute participation au sens – ou que « l'interprétation est critique » (C. Berner, 2014) pour se rendre compte qu'en soi elle est ouverte à la possibilité d'une soumission de l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Même si cela ne peut l'être à la manière du positivisme, concurrente directe de l'herméneutique dans la fondation des sciences humaines, l'autocritique qui s'y opère dans le fait même du processus de compréhension constitue toujours déjà le procès de la transmission, si tant est qu'on parvienne à un surcroît de connaissance de la chose, en ayant, non une compréhension meilleure, mais autre. À ce sujet, H.-G. Gadamer (1996a, p. 32) précisera que

l'autocritique exercée par la conscience historique conduit, elle, finalement à discerner une mobilité historique non seulement dans l'événement mais dans la compréhension elle-même. *Le comprendre lui-même doit être pensé moins comme une action de la subjectivité que comme insertion dans le procès de la transmission* où se médiatisent constamment le passé et le présent.

Revenant à l'auteur qui nous intéresse dans cette section, notons que le matériau dont B.-J. Fouda voudrait qu'on dégage le sens est l'ensemble de la travée symbolique, si tant est que pour lui la philosophie traditionnelle obéisse à une trajectoire symbolique. Mais pour faire naître cette philosophie négro-africaine, le philosophe devrait adopter assidument l'attitude herméneutique qui consiste à éviter l'arbitraire par un contrôle sur ses propres préjugés. Car, « c'est la puissance des préjugés non repérés qui nous rend sourds à la chose qui parle dans la tradition transmise » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 291). À cet effet, B.-J. Fouda, solidaire aux prérogatives herméneutiques, sans pour autant souscrire, comme préalable, aux motifs de la réhabilitation gadamérienne des préjugés, mais suivant le vœu de C. Berner et de D. Thouard de devoir « confronter les opérations de l'interprétation à celle de l'argumentation rendant raison, au moyen de la réflexion critique, de l'adoption d'un sens défini » (C. Berner et D. Thouard, 2008, p. 12), note ce qui suit :

La récupération authentique des intentionnalités profondes nécessite une catharsis méthodique qui, seule, autorise à opérer de valables inductions. Force est donc au chercheur d'accueillir d'abord sans préjugé la trajectoire symbolique comme fait particulier d'une culture spécifique. Ensuite, il pourra lire, en filigrane, dans les travées symboliques, en les reconduisant et les resituant dans la collégialité vivante qui seule maintient l'intégrité de la sagesse et veille à son application, vérifie l'identité permanente des principes d'action à travers les générations et témoigne de la continuité, de la fixité d'orientation et de l'unité doctrinale de la sagesse véhiculée par l'appareil séméiologique (Fouda, 2013, p. 53).

La réhabilitation du passé philosophique (philosophie traditionnelle) sous la houlette du processus herméneutique ici, n'est donc pas un retour dans le passé en vue d'exhumer des savoirs ou des philosophies traditionnelles, mais de développer une tradition endogène de production de connaissance proposable.

Pour briser sa dépendance épistémique et être pourvoyeuse de théorie à portée universelle, l'initiative d'une philosophie négro-africaine se propose effectivement de faire recourt au passé comme condition sourcière¹⁷. Tel un discobole – pour reprendre une métaphore propre à J. Chatué (2007) dans l'ouvrage qu'il a consacré à B.-J. Fouda – le penseur africain ne regarde en arrière que pour se préoccuper du défi à relever devant, mais dont l'efficace dépend tout entière de la fermeté de ses appuis dans le sol dur du présent, d'un présent qui n'est ni sinécure, ni translucide. B.-J. Fouda (2013, p. 53) en précise les termes par ces mots :

De là, il résulte que, pour ressaisir systématiquement la pensée existentielle négro-africaine, il faut partir du *questionnement des Sages* puis voir vivre effectivement les Négro-Africains. Alors seulement, on peut comprendre la trajectoire symbolique qui, sous son écorce apparente, tient latente la fine fleur de la sagesse ancestrale. Le chercheur doit donc, en somme, prendre le cheminement inverse de la vie collégiale. La vie collégiale part de la sagesse ancestrale pour l'incarner à travers les travées symboliques. Le chercheur part de l'incarnation effective au jour le jour pour remonter à la philosophie qui fonde et justifie le déploiement existentiel négro-africain.

Cette démarche de foudienne suit foncièrement l'approche herméneutique prédéfinie. Plus encore, c'est la démarche herméneutique, décrite et recommandée au chercheur, qui doit être soulignée. Ici, toute tâche herméneutique devra être consciente de ce que la trajectoire symbolique va du *tout* de la vie collégiale à la *partie* de la sagesse ancestrale. Comment le comprendre si ce n'est en remontant aux pionniers de l'herméneutique sur cette problématique du *tout* et de la *partie* : Ast et F. Schleiermacher (cf. C. Berner, 1995). Si pour B.-J. Fouda la vie collégiale représente le *tout* qui nous conduit à la saisir de la *partie* de la philosophie ancestrale, c'est que ce *tout* s'assimile à l'esprit tel que Ast nous en fait l'économie dans son herméneutique. À la question, comment comprendre l'altérité ? Comment puis-je connaître et m'approprier ce qui m'est étranger ? Ast répond par l'unité originare de tout ce qui est spirituel. De cette essence du cercle herméneutique, « à savoir que de même que le tout n'est compris qu'à partir du détail, de même le détail ne peut être compris qu'à partir du tout » (F. Schleiermacher, 1987, p. 173), il est clair que B.-J. Fouda se propose de saisir la philosophie africaine à partir du *tout* de ses objectivations. Cette fonction épistémologique trouve sa systématisation chez F. Schleiermacher (1987, p. 176) dans cet aphorisme :

Nous devons tenter de répondre à la question de savoir d'où peut venir le pressentiment du tout, sans lequel la compréhension parfaite du détail n'est pas possible, de façon la plus générale. À ce sujet, il faut tout d'abord noter que tout discours cohérent n'est pas une totalité dans le même sens, mais

¹⁷ B.-J. Fouda (2013, p. 31-32) écrit : « Le point focal de cette philosophie, c'est l'existence humaine. “ Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où allons-nous ? ” Tel est le genre de questions dont se préoccupe l'effort philosophique négro-africain. L'interrogation philosophique doit révéler à l'homme le secret et la destinée de son existence. La philosophie nègre est donc une philosophie engagée et s'assimile à une sagesse ».

souvent simplement une libre juxtaposition de détails... de totalités plus petites ; et nous avons alors pour tâche de comprendre chaque détail à partir de sa totalité restreinte.

Conscient de ce qu'à partir de la totalité de la vie collégiale, dans ses différentes objectivations de la sagesse ancestrale, on puisse penser la philosophie négro-africaine, B.-J. Fouda insiste sur le fait qu'il faut suivre à rebours la trajectoire de toute manifestation symbolique (« prendre le cheminement inverse de la vie collégiale ») pour en dégager le sens. La légitimité de cette tâche herméneutique tient au fait que chaque discours « dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose », que chaque signe et représentation symbolique ne vont pas de soi. Il est question de comprendre comment ils se sont imposés, comment ils en sont arrivés à intégrer une certaine vision des choses pour établir une bonne argumentation visant à faire valoir la signification par le signifiant qui en est le fait de culture.

Dans ce cadre spécifique de la philosophie négro-africaine B.-J. Fouda, fidèle à la fonction épistémologique de l'herméneutique, instruit de prendre le cheminement inverse de la vie collégiale, si tant est que « tout acte de comprendre est l'inversion d'un acte de discours » (F. Schleiermacher, 1987, p. 115). W. Dilthey (1988, p. 291), parla du « chemin qui conduit de l'interprétation [*Deutung*] de la vie vers le monde ». C'est donc d'une démarche méthodologique qu'il s'agit. En effet, que ce soit la littérature orale négro-africaine ou toute représentation symbolique quelconque qui donnerait à penser, elle est un acte de discourir qui va de la sagesse ancestrale (particulier) vers son expression dans la vie collégiale (universelle). Le particulier s'exprime par la médiation de l'universel. L'acte herméneutique consiste à fait le chemin inverse (J. Grondin, 2022, p. 9-10). Elle part de l'universel qu'est la vie collégiale vers le particulier qu'est la sagesse ancestrale dépositaire du discours. Mais pour atteindre cette sagesse ancestrale, il faut saisir le caractère fonctionnel de la vie collégiale qui est le lieu commun d'expression de sa philosophie, lieu de la pratique philosophique. C'est en ayant compris le code de vie comme universelle qu'on peut la comprendre comme l'expression d'une sagesse ancestrale particulière.

Ce code de vie est une sagesse concrète à vivre quotidiennement, de génération en génération, sous le mode traditionnel. Car, en fin de compte, il s'agit, pour le Nègre, de vivre selon une déontologie pratique en vue d'instaurer un monde humain où il fasse bon vivre. C'est pourquoi la philosophie négro-africaine est une philosophie de l'utile, une philosophie fonctionnelle. (B.-J. Fouda, 2013, p. 31).

En résumé, on peut dire que la sagesse ancestrale va des Sages vers la collégialité alors que l'acte herméneutique visant à dégager son sens et à établir son intelligibilité va de la vie collégiale vers la sagesse ancestrale. Il s'agit, dans le cadre particulier de la philosophie négro-africaine, d'établir le rapport entre la philosophie pratique ou fonctionnelle et son passé institutionnel. Car, il y est impossible de distinguer le passé du présent quoiqu'on puisse historiquement reconnaître spécifiquement ce qui relève du passé. Mais, comme le relève J. Kinyongo (1979, p. 16),

cette distinction, cette différence ne signifient pas séparation, puisqu'à tout instant le vivant peut faire appel aux mânes de son ancêtre. Il y a là comme un déplacement du passé dans le présent ; bien plus, le présent lui-même est comme gonflé d'un passé riche de souvenirs et d'événements comportant un sens virtuel, un sens dont l'essence est d'être un « a-venir », un sens tendu vers ses faits, un sens qui est à interpréter, un sens qui attend son instance de signification.

L'effort herméneutique auquel nous convie B.-J. Fouda est celui de retrouver la vérité philosophique en tant que vérité historique. Il s'agit pour lui de discerner, comme Hegel, le rapport entre cette philosophie et son passé : sa tradition. Pour quiconque voudrait se taguerait d'un bien faible appui scripturaire de cette historiographie, il sera tout à fait légitime de lui répondre que toute quête philosophique est une quête de vérité. L'important est qu'on y discerne, comme le souligne H.-G. Gadamer (1996a, p. 13) une « expérience de vérité qui non

seulement exige une justification d'ordre philosophique, mais qui est une forme de l'activité philosophique ». Si B.-J. Fouda lie la vie collégiale négro-africaine à une philosophie traditionnelle, c'est qu'elle relève effectivement d'une transmission de valeurs existentielles ; car ici, le rapport entre « Sagesse ancestrale et tradition vivante collégiale » (B.-J. Fouda, 2013 p. 41-47), d'une part, et tout effort de le comprendre, d'autre part, se justifie par le fait de l'impossibilité d'une compréhension distincte des éléments de discursivité de leur passé. Tout y va du principe herméneutique selon lequel

l'horizon du présent ne se forme donc absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre* (H.-G. Gadamer, 1996a, p 328).

De fait, l'épistémè herméneutique ici recommandée est le processus de fusion d'horizon : celui du *passé* et du *présent* ; puisque le rapport entre la formation de l'horizon du présent et la tradition de sens issue du passé est indéniable. B.-J. Fouda par son application de cette fonction épistémologique de l'herméneutique invite le philosophe africain à ne point forger l'horizon du présent sans faire recours à celui du passé. Pour ce faire, l'Africain doit devoir souscrire au principe herméneutique de l'*application* : « Ici, comprendre, c'est toujours appliquer » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 131). Car, dans tout acte herméneutique, il y a une éthique dialectique trait à la philosophie pratique (Aristote) ou fonctionnelle (B.-J. Fouda) à l'œuvre¹⁸ (J. C. Defo Nzikou, 2024a). Tout y va de ce que

l'expérience de la transmission historique du passé dépasse fondamentalement ce qui, en elle, est objet possible d'investigation. Elle n'est pas vraie - ou non vraie - dans le sens seulement sur lequel la critique historique a compétence pour décider. Elle ne cesse de communiquer une vérité à laquelle il importe *de participer* (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 13).

Il s'agit effectivement d'un principe herméneutique auquel on ne peut se déroger dans le cadre de la philosophie africaine qui dans son cadre traditionnel se traduit par une « fonction réalisante ». B.-J. Fouda (2013, p. 47) le souligne expressément dans les mots qui suivent :

La philosophie traditionnelle ne peut être saisie et définie que par celui qui accepte de *participer* à la vie des Négro-Africains. Philosophie collégiale vécue en communauté fraternelle, la philosophie négro-africaine ne peut se capitaliser en dehors du circuit humain. Elle demeure collée à la vie d'hommes de chair et de sang. Elle doit s'affirmer continuellement en acte dans et par les vivants dont elle conditionne l'existence journalière. C'est dire que la philosophie traditionnelle est une fonction réalisante.

Comprendre la philosophie traditionnelle, c'est toujours se l'appliquer à soi-même et savoir qu'une telle philosophie, même si elle est toujours nécessairement comprise autrement, reste néanmoins la même qui chaque fois se présente à nous d'une manière différente. Il s'agit, au fond, de s'ouvrir à la contemporanéité du message adressé par la chose – au sens où Kierkegaard l'entendait et tel qu'explicité par H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode*¹⁹. D'où cette nécessité d'une démarginalisation de savoirs endogènes africains qui consiste, selon

¹⁸ Nous pourrions nous référer à notre analyse sur « L'éthique dialectique de la philosophie pratique ou fonctionnelle. D'Aristote à Basil-Juléat Fouda ». In : Parfait Bénédicte Medoumba (Dir.), *Éthique et Transcendance. Repères philosophiques pour le perfectionnement de l'éthique africaine en crise*, L'Harmattan (à paraître). <https://www.academia.edu/117274187/>

¹⁹ « La contemporanéité signifie donc non pas une manière d'être donnée à la conscience mais, pour celle-ci, une tâche et une réalisation qui en sont exigées. Elle consiste à se tenir près de la chose de façon telle que celle-ci devienne "contemporaine", c'est-à-dire que toute médiation soit "sursumée" (aufgehoben) en présence totale » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 145). « Le concept de message adressé à des contemporains ne peut prétendre lui-même qu'à une valeur critique limitée. Car, qu'est-ce que la contemporanéité ? Les auditeurs d'avant-hier, tout comme ceux d'après-demain, font toujours partie, eux aussi, de ceux à qui l'on parle comme à des contemporains » (p. 417).

B. Ndoye (2022), à restituer et à restaurer la dignité théorique de ces savoirs en vue de les intégrer dans le mouvement de la science en train de se faire. De façon notoire, B.-J. Fouda (2013) relève la pertinence et l'enjeu de ce phénomène de contemporanéité dans le cadre d'une herméneutique des traditions orales africaines :

La proclamation orale de la philosophie traditionnelle prolonge le temps des ancêtres et affirme la longévité de la sagesse des fondateurs primordiaux. La sagesse ancestrale est un achevé qui perfectionne, comme une grammaire vitale, les générations successives et toujours inachevées des Hommes noirs. Grâce à la transmission orale, les recettes laissées par les ancêtres disparus font bon ménage avec les exigences concrètes des générations présentes. L'aujourd'hui fait continuellement état de l'autrefois ; car la proclamation de la sagesse ancestrale doit permettre à chaque nouveau venu dans la collégialité de se mouvoir parmi tout le passé, comme si, contemporain perpétuel, il en « réimprovisait » le message sans dénivellation, malgré l'éloignement historique. (B.-J. Fouda, 2013, p. 45).

En outre, on ne peut passer à côté du fait de la tradition humanisme africaine mise en exergue par B.-J. Fouda qui requiert, comme dans toute autre tradition humaniste, l'épistémologie herméneutique ; car la philosophie traditionnelle dont il esquisse les grandes lignes obéit au préjugé du classicisme selon lequel la vérité se trouve dans l'ancien. D'ailleurs, pour l'herméneutique philosophique la vérité doit surgir de la tradition. La tradition est porteuse de vérité qu'il faudrait conserver et non pas renier. Il s'agit d'une conception datant de la Renaissance qui se traduit par la conviction selon laquelle « le passé constitue un modèle de perfection, car les Anciens ont fixé le cap vers l'excellence, cap que les générations présentes se doivent de permaner pour, à la fois, honorer l'humanité et espérer une existence authentique et harmonieuse » (C. M. J. Éyébé, 2024, p. 50). B.-J. Fouda par le recours à la fonction épistémologique de l'herméneutique défend la vérité philosophique de la tradition africaine. Son opérativité se veut consciente de son processus dialogique. Il s'agit pour lui de faire valoir une « compréhension participative » qui attire l'attention sur la structure dialogale du sujet comprenant : je comprends toujours à partir de mon existence et ce je comprends, c'est aussi une possibilité d'existence révélée par la sagesse traditionnelle.

Voilà pourquoi la transmission orale crée une *dimension de dialogue* dans la philosophie traditionnelle. Elle est une *philosophie collégiale*. Ici, la philosophie est invitante, car elle projette l'homme sur lui-même et ses confrères d'existence pour une promotion commune de l'homme et tous les hommes, de chaque homme, de tout l'humain dans l'homme. La sagesse proclamée et transmise apparaît comme un ordre, une invite solennelle à l'action, à une conduite précise. La proclamation de la sagesse livre un message à décoder et accepter, à s'approprier et à incarner sans réticence. La proclamation orale de la sagesse veut provoquer une action individuelle et collective qui se conforme aux directives ancestrales. Une fois enseignée et transmise, la sagesse traditionnelle doit faire germer et croître l'Homme noir sur le sillage tracé par les ancêtres souverains (Fouda, 2013, p. 46).

Ainsi, pour B.-J. Fouda la philosophie négro-africaine de l'existence est un humanisme. C'est un humanisme qui se magnifie dans l'ordre symbolique. Elle présuppose le fait d'une dimension communicationnelle traditionnelle de l'*ethos* et du sens de la philosophie traditionnelle. Il est au fond question de s'engager dans une reconstruction du sens de tout ce qui constitue une transmission de sens, non comme simple donnée anthropologique, mais comme donnée constitutive de la dignité humaine à laquelle il convient de *participer*. Car, « l'homme, en tant que vivant, accède à l'ordre symbolique fait de mémoire, langage, culture, histoire, temps, principe d'une autre intelligibilité, d'une intelligibilité éthique et herméneutique, centrée non sur les " fans " mais, au contraire, sur les ensembles structurés, les traditions, les valeurs, les usages et coutumes constitutifs de la dignité humaine » (M. L. Portocarrero, 2004, p. 270). C'est donc le caractère essentiellement pratique de cette philosophie qui suscite une démarche interprétative de l'agir au sein de la collégialité pour

dégager le principe philosophique qui le sous-tend. Pour ce faire, l'herméneute devrait faire valoir sa propre structure anticipative qui se doit d'être consciente des valeurs africaines telles que : l'importance de la communauté et de l'interconnectivité, la valorisation de la sagesse ancestrale et l'expérience vécue, etc. Selon B.-J. Fouda, il importe absolument de connaître la nature de cette philosophie pour pouvoir l'interpréter correctement dans ses manifestations. Il souligne cette nature dans ces mots :

L'interrogation philosophique doit révéler à l'homme le secret et la destinée de son existence. La philosophie nègre est donc une philosophie engagée et s'assimile à une sagesse. [...] Le nègre pratique un savoir-sagesse, qui est subjectif, personnel et plus utile à l'homme intérieur. Loin de se contenter d'informer ceux qu'elle instruit, la philosophie nègre se propose de changer les cœurs, de transformer l'existence humaine dans la libération spirituelle qui, seule, est apte à conduire à la forme suprême dont l'homme est capable. Unir étroitement connaissance et action, pensée et vie, savoir et conduite pratique ; ouvrir une voie de synthèse où se mêlent l'attitude réaliste et le comportement idéaliste : voilà le but avoué de la philosophie africaine (Fouda, 2013, p. 32).

Cette description nous révèle donc les éléments qui ne devraient pas échapper au philosophe herméneute qui s'investit dans l'interprétation des signifiants de cette philosophie africaine. Suivant les considérations herméneutiques heideggeriennes, telle que présentée dans *Être et temps*, à savoir la prise en compte de la structure anticipative dont l'attente se résume à l'effectivité d'une interprétation explicite, il s'agit de définir pour elle-même ce qu'implique cette structure d'anticipation du comprendre. Dans les propos de B.-J. Fouda, nous pouvons relever sept types d'anticipation qui doivent être en attente d'explicitation. L'interprétation doit expliciter les éléments :

1. Holistique : La philosophie africaine englobe l'ensemble de l'existence humaine, reliant connaissance, action, pensée et vie.
2. Intégrative : Elle cherche à unir les aspects opposés (réaliste et idéaliste, connaissance et action).
3. Spirituelle : Elle met l'accent sur la libération spirituelle et la transformation intérieure.
4. Humaniste : Elle se concentre sur l'épanouissement de l'homme et sa forme suprême.
5. Contextuelle : Elle prend en compte de contexte culturel, historique et social africain.
6. Existentielle : Elle s'intéresse à l'expérience concrète de l'existence humaine.
7. Pragmatique : Elle cherche à appliquer la connaissance à la vie quotidienne.

Il est clair que ces qualificatifs qui capturent l'essence de la pensée philosophique africaine qu'une fonction épistémologique de l'herméneutique telle que présentée par B.-J. Fouda conforte l'idée que le sens de l'homme doit se comprendre au moyen de sa pratique. Il rejoint par là toute la tradition herméneutique, en particulier l'herméneutique philosophique gadamérienne qui insiste sur l'idée d'un rapport entre le *savoir pratique et herméneutique* tel que M. L. Portocarrero analyse comme conditions d'une éthique philosophique. Ainsi, à partir de l'approche herméneutique, on s'en rend compte que « cette idée que le sens de l'homme doit se comprendre au moyen de sa pratique et que celle-ci renvoie toujours au milieu des traditions (textes, témoignages de la dignité humaine), dont la signification doit toujours être comprise au présent, dans les termes du présent et pour lui » (M. L. Portocarrero, 2004, p. 271). Toutefois, si le mode de saisir de la philosophie africaine doit être herméneutique ou de l'ordre de la compréhension et/ou interprétation, elle se doit de répondre à la question de l'objectivité qui sous-tend ses propres opérations ou de trouver un moyen de sortie de l'enlèvement dont la philosophie herméneutique se trouve confronter dans son dialogue avec d'autres gnoséologies épistémologiques (M. O. Mbambi, 1978).

Conclusion

Pour clore cette analyse qui consista à souligner la réponse positive de la philosophie négro-africaine de B.-J. Fouda dans le giron heuristique de la fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie africaine, nous affirmons que cette offre philosophique répond effectivement au besoin impérieux d'une philosophie authentique et africaine par l'opérativité d'une épistémologie herméneutique. Pour y parvenir, nous avons revisité, dans un premier moment, la problématique épistémologique de l'herméneutique à travers son historiographie pour établir sa pertinence gnoséologique. La visitation de l'appropriation et de l'application africaine de cette fonction épistémologique de l'herméneutique, dans un second moment, nous auront permis de démontrer qu'il y a un giron souverainiste de cette approche. Dans un troisième moment, en nous intéressant à l'opérativité de cette fonction nous nous sommes rendus à l'évidence que B.-J. Fouda pose progressivement les bases de l'élaboration d'une lecture herméneutique de la sagesse africaine. Il pourrait s'inscrire dans la voie longue de l'herméneutique et participe de l'élaboration d'une anthropologie historique et philosophique de la pensée négro-africaine à partir d'un « paradigme indiciaire » que professe Carlo Ginzburg (D. Thouard, 2007). Car, B.-J. Fouda dans son effort de promotion d'une herméneutique des traditions orales africaines reconnaît dans et par l'acte interprétatif une caractéristique de la condition humaine africaine. Il est au final question de penser l'action sensée à partir des éléments de discursivité que nous offre l'ensemble des transmissions symboliques africaines. D'un point de vue stratégique, nous aurions compris que B.-J. Fouda par le recours à la fonction épistémologique de l'herméneutique défend la vérité philosophique de la tradition africaine tout en suscitant une ouverture au processus dialogique que suppose une compréhension participative. C'est une piste analogique que rend compte la voie *herméneutique* dans son excroissance, au-delà de l'interprétation des textes, à l'interprétation des formes culturelles d'une société, de ses traditions. Ainsi, à partir des prérogatives de la philosophie herméneutique, nous parvenons à la redécouverte de traditions intellectuelles (auxquelles participent toute l'esthétique littéraire orale africaine et tout un ensemble symbolique renouvelé au cours de différentes cérémonies) et plus largement culturelles qui sont transmises et réactivées de génération en génération par les griots et par la socialisation des individus. Ces résultats impliquent une refonte de notre compréhension de la connaissance et du mode d'être de la philosophie africaine. Ils ouvrent des perspectives pour une philosophie plus intégrative et holistique. Cependant, il reste encore à explorer les implications pratiques de ces idées ; car, elles se doivent de répondre à la question de l'objectivité de ses propres opérations dans son dialogue avec d'autres gnoséologies épistémologiques, notamment le positivisme. Toutefois, la critique des partisans de la tendance critique de la philosophie africaine se trouve frappée de vacuité quand on sait que tout acte interprétatif est, en soi, critique. Le fait est qu'à la vérité nous réinventons constamment les traditions, et ce à la fois en fonction de l'histoire passée et des nouvelles situations que nous rencontrons. Nous l'aurions compris, qui dit tradition ne dit pas seulement reproduction du *même*, mais aussi des déplacements de sens, à partir de nouveaux contextes et de nouveaux usages, affectant les schémas de pensée et les ressources culturelles héritées du passé. Voilà pourquoi, notre compréhension de ce qui nous vient du travail de l'histoire « est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive » (H.-G. Gadamer, 1996a, p. 318). En fin de compte, notre étude réaffirme l'importance de la fonction épistémologique de l'herméneutique dans la philosophie africaine pour comprendre l'expérience humaine du Négro-Africain. Pour finir, nous souhaitons souligner que cette philosophie nous invite à repenser notre rapport au monde, au monde de nos ascendants et à nous-mêmes.

Bibliographie

- AGUIRRE ORAA José Maria. 1993. « Raison critique ou raison herméneutique ? », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 91 (91).
- AGUIRRE ORAA José Maria. 1998. *Raison critique ou Raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf.
- BERNER Christian et THOUARD Denis (éds). 2008. *Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique*, Villeneuve-d'Ascq, Septentrion.
- BERNER Christian. 1995. « La question du tout et des parties dans l'œuvre de Schleiermacher ». In *L'Art du comprendre*, 3, juin 1995.
- BERNER Christian. 2014. « L'interprétation est critique. Réflexions sur la dimension éthique et politique de l'herméneutique », IRePh, UPL, Univ Paris Nanterre, F92000 Nanterre France. <https://www.academia.edu/11849566/Linterprétation_est_critique>.
- BITANG Adoulou. 2023. '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>
- BROGOWSKI Leszek. 1997. *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF.
- CHATUÉ Jacques. 2007. *Basile-Juléat Fouda. Idiosyncrasie d'un philosophe africain*, Paris, L'Harmattan.
- DEFO NZIKOU Jacob Cléophas. 2020. « Réflexivité herméneutique de la créativité en traduction ». In: *LITERA*, Istanbul University Press, Traductologie, 30 (2), pp. 753-777. DOI: 10.26650/LITERA2020-0043. <https://shs.hal.science/halshs-04168675>
- DEFO NZIKOU Jacob Cléophas. 2023. « La philosophie négro-africaine de l'existence frappée de déni », In : Colloque. *Provincialiser la philosophie : regards croisés*, 05-07 octobre 2023, Université Laval. Une invitation du *Laboratoire de recherche pour une philosophie perspectiviste*.
- DEFO NZIKOU Jacob Cléophas. 2024a. « Le Basil-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*. <https://www.academia.edu/resource/work/111420761>
- DEFO NZIKOU Jacob Cléophas. 2024b. « L'éthique dialectique de la philosophie pratique ou fonctionnelle. D'Aristote à Basil-Juléat Fouda ». In : Parfait Bénédicte Medoumba (Dir.), *Éthique et Transcendance. Repères philosophiques pour le perfectionnement de l'éthique africaine en crise*, L'Harmattan (à paraître). <https://www.academia.edu/117274187/>
- DILTHEY Wilhelm. 1947. *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubrier-Montaigne, t. I et II.
- DILTHEY Wilhelm. 1988. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf.
- DILTHEY Wilhelm. 1992. *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Cerf.
- DOULAYE Konaté. 2006. « Traditions orales et écriture de l'histoire africaine : sur les traces des pionniers », In : *Présence Africaine*, Nouvelle série, N°. 173 (1er semestre 2006), pp. 91-106.

- ÉYÉBÉ Cédric Martin Jacques. 2024. « L'historicité du concept de Bildung et ses enjeux épistémologiques dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer ». In *Revue Africaniste Inter-Disciplinaire – RAID*, Yaoundé, Monange, Numéro 67, Issue 67.
- FOUDA Basile-Juléat et Sindjoun Pokam. 1980. *La Philosophie Camerounaise à l'ère du soupçon : le cas Towa*, Yaoundé, Le Flambeau.
- FOUDA Basile-Juléat. 2008. *Sur l'Esthétique Littéraire négro-africaine*, Paris, L'Harmattan.
- FOUDA Basile-Juléat. 2013. *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, L'Harmattan.
- GADAMER Hans-Georg. 1996a. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.
- GADAMER Hans-Georg. 1996b. *Le problème de la conscience historique*, Paris, Seuil.
- GADAMER Hans-Georg. 1999. *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne.
- GADAMER Hans-Georg. 2005. *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin.
- GREISCH Jean. 2000. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin.
- GRONDIN Jean. 1993. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF.
- GRONDIN Jean. 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF.
- GRONDIN Jean. 2022. *L'herméneutique*, Paris, PUF.
- HEIDEGGER Martin. 1985. *Être et temps*, Authentica.
- HEIDEGGER Martin. 1988. *Herméneutique de la facticité. Œuvres complètes (= GA)*, t. 63, Klostermann.
- HOUNTONDJI Paulin. 1975. « Remarques sur la Philosophie africaine contemporaine », In: A.J. Smet, *Philosophie Africaine, Textes choisis II et Bibliographie*, t. II, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre.
- HOUNTONDJI Paulin. 1977. *Sur la « philosophie Africaine »*, Paris, Maspéro.
- HOWLETT Jacques. 1974. *La Philosophie africaine en question*, Paris, Présence Africaine, n. 91.
- JOHANN Michel. 2023. *Qu'est-ce que l'herméneutique ?*, Paris, PUF.
- KINYONGO Jeki. 1979. « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », In: *Présence Africaine*, Nouvelle série, 1er Trimestre 1979, N°. 109, pp. 11-28. <https://www.jstor.org/stable/24350142>
- KI-ZERBO Joseph. 1980. « Introduction Générale ». In : *Histoire Générale de l'Afrique*, Vol. I., UNESCO.
- LADRIÈRE Jean. 1991. « Herméneutique et épistémologie », Jean Greisch et Richard Kearney *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf.
- MBAMBI Monga Oliga. 1978. « L'approche herméneutique de la philosophie africaine. Une lecture critique », In : *Recherches Philosophiques Africaines*, n. 6, p. 71-83.
- MBONDA Ernest-Marie. 2013. *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

- MPALA MBABULA Louis. 2020. *Initiation à la philosophie africaine. Pour P. Tempels, Niamkey Koffi et P. J. Hountondj*, Lubumbashi, Éditions Mpala. www.louis-mpala.com
- MUTUNDA Mwembo. 1991. *La quête du sens dans la philosophie africaine contemporaine. L'herméneutique zaïroise et le problème de la grille de lecture*, Lubumbashi, Presses Universitaires de Lubumbashi.
- NDOYE Bado. 2022. *Paulin Hountondji. Leçons de philosophie africaine*, Paris, Riveneuve.
- NGOMA-BINDA Phambu. 1977. « Pour une orientation authentique de la philosophie en Afrique : l'herméneutique », In : *Zaire-Afrique*, 17^e année, pp. 143-158.
- NGOMA-BINDA Phambu. 1994. *La Philosophie africaine contemporaine : analyse historico-critique*, Facultés catholiques de Kinshasa (F.C.K), R.P.A. n° 21.
- OGUEJIOFOR Josephat Obi. 2011. « La philosophie africaine et son historiographie », In : *Diogène*, Paris, PUF, 2011/3 n° 235-236, pp. 192-205. <https://www.cairn.info/revue-diogene-2011-3-page-192.htm>
- OKERE Theophilus. 1983. *African Philosophy. A Historico-Hermeneutical Investigation into the Conditions of its Possibility*. Lanham : University Press of America.
- OKOLO OKONDA Benoît. 1980. « Tradition et destin : Horizons d'une herméneutique philosophique africaine », In : *Présence Africaine*, Paris, Editions Stable, Nouvelle série, N°. 114 (2e Trimestre 1980), pp. 18-26. URL : <http://www.jstor.org/stable/24349937>
- OKOLO OKONDA Benoît. 1986. *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre.
- OKOLO OKONDA Benoît. 2017. « De l'herméneutique des traditions à l'histoire des idées dans le contexte de l'oralité », In: *Nokoko*, Institute of African Studies Carleton University (Ottawa, Canada), 2017 (6).
- PLATON. 2008. *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- PORTOCARRERO Maria Louisa. 2004. « Savoir pratique et herméneutique chez Gadamer : les conditions d'une éthique philosophique ». In Gilbert Vincent (dir.), *Le corps. Le sensible et le sens*, Presses Universitaires De Strasbourg.
- RICŒUR Paul. 1952. « Aux frontières de la philosophie », In : *Esprit*, n° 2.
- RICŒUR Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul. 1994. *Lectures 3*, Paris, Seuil.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. 1987. *Herméneutique. Pour une logique du discours individuel*, Paris, Cerf.
- TAYLOR Charles. 1984. « Philosophy and Its History », In : R. Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner (éds) *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, p. 17-30. Cambridge : Cambridge University Press.
- THOUARD Denis. 2007. *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve-d'Ascq, Septentrion.
- THOUARD Denis. 2012. *Herméneutique critique. Bollack, Szondi, Celan*, Villeneuve d'Ascq, PUS.
- TOWA Marcien. 1971. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.