

LE PARADOXE DES ENFANTS NOIRS DE PLATON

L'EGLISE FACE AU NÉOTRADITIONALISME ET À
L'HERMÉNEUTIQUE EN AFRIQUE

par Jacques Varoqui

Sahel, endémies, dette extérieure, mégalomanie, corruption, xénophobie religieuse ou ethnique; africains eux-mêmes et occidentaux ne savent plus à quel saint ou à quel génie il faut se vouer. Cette réduction est le fruit d'une avalanche de faits et d'informations qui pour aussi spectaculaires qu'ils soient, n'en sont pas moins lassants. Les réalités sociologiques modernes des villes et des villages africains ne constituent pour beaucoup qu'une toile de fond quotidienne, aux relents exotiques et «quétistes», où il est difficile de s'imaginer que se joue, tous les jours, le drame de l'humanité noire.¹

Ne faut-il pas chercher à un niveau plus ontologique, les raisons de la dérive socioculturelle de ce Continent? Ce qui nous préoccupe n'est-il pas en réalité la partie visible d'une sorte d'iceberg qui fondrait au soleil des tropiques? L'image est paradoxale, mais l'Afrique n'est-elle pas tout entière un paradoxe qui défie l'homme politique, l'économiste, le sociologue ou le théologien?

Nous ne prétendons pas faire toute la lumière sur les raisons du «contre-sens» actuel de l'Afrique.² Mais à la veille du Synode des évêques africains convoqué par Jean-Paul II, nous voulons nous attarder sur trois sujets incontournables qui constituent, à notre avis, un préalable à toute discussion sur l'inculturation qui doit figurer au programme des débats.

- 1) «L'anti-histoire» comme origine du «néotraditionalisme» africain.
- 2) Le refus du conflit épistémologique comme source du «néotraditionalisme».
- 3) L'herméneutique comme moyen d'expression authentiquement africain.

Nous nous réservons le soin, à la fin de ce bref essai, de proposer des amendements au concept d'inculturation. Mais des considérations préliminaires s'imposent sur ce que nous qualifions comme «néotraditionnel ou néotraditionalisme» dans l'Afrique d'aujourd'hui. Cette notion peut recouvrir, à notre avis, ce que nous pourrions appeler: «une sorte de syncrétisme qui résulte à la fois, de la tradition coutumière, et du modernisme africain». Ce comportement actuel trouve sa signification dans ces deux domaines discordants de la culture africaine, sans toute fois y trouver un sens qui puisse totalement le justifier.

Prenons un exemple: Il faut près de 150.000 FCA pour mener un camion chargé de A. jusqu'à B., soit 1000 Km. Pourquoi? Tout simplement, parce que policiers, gendarmes et douaniers, tout en exerçant leur devoir de contrôle officiel des personnes et des véhicules, exercent aussi un droit personnel de passage. Ils le détiennent par le fait même de leur autorité à l'endroit où ils se trouvent, et par les pièces d'identité ou de véhicule qu'ils peuvent ne pas vous rendre. Car traditionnellement l'exercice du pouvoir

¹ Cf. JEAN-MARC ELA, *L'Afrique des villages*. Karthala, Paris 1982. *La ville en Afrique noire*. Karthala, Paris 1983.

² Cf. ACHILLE MBEMBE, *Afriques indociles*. Karthala, Paris 1988 et DETALMO PIRZIO-BIROLI, *Révolution culturelle africaine*. NEA, Dakar-Abijan-Lomé 1983. Aucun concept n'est pur en dehors de la culture qui l'a forgé. Il en est de même pour les idéologies. L'Afrique se rebiffe contre ce qu'on a voulu imaginer à sa place.

permet de percevoir un honoraire. Nous pourrions multiplier les exemples de ces comportements modernes africains où l'accumulation des significations a remplacé la pertinence du sens.

Cela veut-il dire que l'africain a perdu le sens de l'histoire, et qu'il ne sait plus situer les vérités dans leur contexte? Faut-il admettre que l'univers symbolique qui est le sien, se résume à une accumulation primaire de tout ce qui est signe socio-religieux de puissance et économique-politique de pouvoir? Faut-il conclure qu'il n'y a plus d'éthique africaine? . . . Le paradoxe n'est-il pas justement, à travers la pauvreté anthropologique dont nous venons de donner un exemple, l'affirmation de capacités intrinsèques et inexplorées?³ C'est cette découverte que nous allons tenter de faire à présent.

1. *L'anti-histoire africaine, cause du néotraditionalisme*

Par «anti-histoire», nous ne voulons pas proposer l'usage d'un nouveau concept, mais celui d'une image. L'image d'une pratique de l'histoire qui serait une sorte d'exorcisme de l'histoire.

L'histoire objective, au sens occidental, n'est pas coutumière en Afrique. Elle se doit par l'entremise du griot ou de la télévision, de servir une cause. Sa fonction est historico-mythique. Elle assure bien au-delà du souvenir des événements, la cohérence et la pérennité des symbolismes dont la société a besoin pour s'affirmer. L'évocation historique définit le cadre d'un espace dans lequel la vérité est évidente et en dehors duquel elle devient erreur.

Qui ne s'est pas impatienté à l'écoute ou à la lecture de ces longs préambules historiques à tout discours africain?⁴ Deux phénomènes pervers sont mis en exergue par ces considérations comme un double coup d'arrêt infligé au sens coutumier de l'histoire. L'évocation historique permet en quelque sorte d'y échapper en donnant soi-même les fondements de sa vérité.

La première réalité historique mentionnée est celle de la colonisation, comme première cause d'un blocage global des valeurs traditionnelles. Elles perdent leur efficience sous la domination étrangère. L'événement étant créé et venant de l'étranger, il ne pouvait trouver sa justification dans le microcosme traditionnel. Il devenait de fait un événement coercitif que l'Afrique indépendante se doit d'exorciser tout en l'assumant.

La seconde réalité qui n'est pas moins traumatisante, est celle de la «post-colonisation», expression que les intellectuels préfèrent à celle des indépendances. Il leur est difficile en effet, de conférer à ce concept une connotation négative du fait de la tutelle idéologique qu'exercent les dirigeants politiques sur la tradition.⁵ L'histoire africaine ainsi perturbée a perdu son sens et sa fonction propre.

Il est facile de s'imaginer ce qu'est l'usage néotraditionnel de cette histoire, lorsqu'elle est détournée au profit du culte de la personne et de l'idéologie d'un parti unique. Elle

³ Cf. J.-M. Ela dans *L'Afrique des villages*. L'expression est reprise par beaucoup d'auteurs comme E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*. L'Harmattan, Paris 1985, p. 203. La pauvreté anthropologique est considérée comme une pauvreté globale et radicale dont le point culminant est la non reconnaissance et la perte du savoir.

⁴ Aucun auteur africain ne peut se dispenser de ces considérations historiques. Nous ne pouvons les citer tous. A titre d'exemple, L. P. NGONGO donne un exemple type du genre dans «Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique», in: *Pour un Concile Africain*. Présence Africaine, Paris 1978.

⁵ Cf. PAUL N'DA, *Pouvoir, lutte de classes, idéologie et milieu intellectuel africain*. Présence Africaine, Paris 1987.

permet de chasser les démons qui oseraient la contredire tout en fournissant un alibi de bonne conscience à celui qui la pratique.

Dans ce contexte de crise de la vérité historique, une théologie africaine peut-elle éviter d'être comprise comme un idéologie néotraditionnelle? Peut-elle se dispenser d'être à son tour anti-historique, c'est-à-dire d'exorciser l'histoire néotraditionnelle?

Aucune réponse valable ne saurait être donnée à ces questions sans que ne soit abordé le problème épistémologique qui en découle. Il nous faut savoir quelle est la méthode de connaissance qui prévaut actuellement en Afrique.

2. *Le refus du conflit épistémologique, source du néotraditionalisme africain*⁶

L'histoire, prise en otage et détournée de sa fonction révélatrice du sens de l'existence, a dépossédé les sages de l'Afrique des fondements de leur savoir. Elle laisse en quelque sorte la place à un possible conflit épistémologique. D'autres savoirs sont venus se substituer à cette sagesse ancestrale. L'ethnologue, par exemple, base sa connaissance sur l'étude systématique de la linguistique, de la sociologie et de l'anthropologie de cultures bien déterminées. Mais peut-il vraiment, au bout de sa démarche d'observateur et d'analyste, risquer une parole qui puisse être considérée comme authentique et universellement africaine?⁷ Le traditionaliste lui répondra qu'il connaît beaucoup de choses, mais qu'il ne sait rien.⁸

En effet, avec l'ethnologie, bien des «logies» ont fait leur apparition sur le Continent. Leur utilité s'est souvent manifestée au service des pouvoirs économiques et politiques,⁹ et assez peu, dans les réalités traditionnelles perturbées. On comprend aisément dès lors, cette réflexion désabusée de vieux chef qui dit: «Samory est passé, les blancs sont passés, des Ministres et des Présidents passent, et nous sommes toujours là». Ce à quoi les spécialistes de tous ordres répondront que cette sagesse immobiliste n'a pas de valeur universelle. En retour, il sera demandé où se trouve la sagesse de celui qui prend un pouvoir sans en détenir le savoir et inversement celui qui se substitue à un savoirs sans avoir de pouvoir!

D'autre part, l'africain répugne à écarter une quelconque sorte de connaissance ou de savoir. Ce serait un suicide face aux impératifs qu'impose la précarité de la vie qui donne sens à toute forme de connaissance. Aussi le conflit épistémologique est-il évité et remplacé dans la modérété par une collusion opportuniste des connaissances et des significations. Il en résulte, dans ce que nous appelons le néotraditionalisme, à une perte du sens et de l'intelligence que l'on doit avoir des choses de la vie.

Le paradoxe est de taille. Gardons-nous en effet, de considérer comme des aberrations toutes ces collusions de savoir et de connaissance. Elles sont en fait, surtout au niveau religieux, autant de tentatives désespérées de recherche d'un sens cohérent de la vie. Le Président qui systématiquement limite sans son pays la prolifération des

⁶ C'est au niveau des méthodes de connaissance que nous transcrivons en quelque sorte la problématique herméneutique de P. RICEUR dans *Le conflit des interprétations*. Seuil, Paris 1969.

⁷ Cette question n'est pas neuve. Elle est traitée par E. EVANS-PRITCHARD dans *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*. Puf, Paris 1974.

⁸ L'expression de traditionaliste est utilisée par AHMADOU HAMPATÉ BÂ pour désigner les spécialistes africains des traditions qui sont les leurs. Discours de clôture du colloque de la Société Africaine de Culture de Cotonou, *Les religions africaines comme source de valeur de civilisation*. Présence africaine, Paris 1972.

⁹ Cf. P. E. A. ELUNGU, *Eveil philosophique africain*. L'Harmattan, Paris 1984.

prophétismes et sectes de tous genres, sait ce qu'il fait. Il préserve ses propres dogmes idéologiques en supprimant les occasions de doute.

Pourtant, à moins de se contenter d'une sorte d'archéologie ethnothéologique,¹⁰ c'est bien dans ce néotraditionalisme que l'Eglise doit se risquer à l'inculturation. A ce sujet, l'exemple qui suit, dit bien l'angoisse du chrétien africain moderne. Il se passe de commentaire. «Paul, est un enfant de famille pauvre. Le jour de l'examen, des parents viennent pour aider leurs enfants... Un maître de l'école catholique a-t-il le droit de prendre aussi l'argent des parents de Paul, comme le font tous les autres maîtres?» Cette question me fut posée lors d'une retraite d'enseignants...

C'est donc bien à une crise herméneutique des valeurs que nous avons affaire. On ne sait plus très bien comment il faut les utiliser et les comprendre.

3. L'herméneutique, comme moyen d'expression authentiquement africain

L'herméneutique est une discipline philosophique d'un abord quelque peu rébarbatif. Elle requiert, à la place de l'analyse, une interprétation et une compréhension des phénomènes naturels et humains. La culture encyclopédique n'étant plus de mise aujourd'hui, on oublie qu'il s'agit d'un mode de savoir des plus anciens. La dialectique et l'aristotélisme ont eu raison d'elle au moyen-âge.¹¹ Le rationalisme cartésien a écarté sa pertinence jusqu'à Heidegger.

Relayée par P. Ricœur et les symbologues comme G. Durand qui se réclament de E. Cassirer et de G. Bachelard, on peut dire à présent qu'elle réconcilie les temps modernes et l'antiquité.¹²

Ce que nous venons de dire très rapidement comporte toutes les erreurs que l'on peut imputer à une réduction. Retenons surtout qu'il s'agit de la discipline qui semble la plus adaptée à un dialogue entre les cultures occidentales et africaines aujourd'hui. Plutôt que de procéder à de fastidieuses démonstrations, voyons à travers un exemple précis comment ce savoir de l'interprétation est mis en œuvre pour satisfaire aux exigences de l'univers symbolique africain.

On vient, au cours de la nuit de voler un sac de riz à un commerçant du village. Ce dernier accuse à tort une femme. Ne sachant comment s'innocenter, cette dernière s'en remet au jugement des génies. L'affaire est grave, car l'ordalie provoquera des morts.

¹⁰ Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*. Présence Africaine, Paris 1981, p. 271-281. Il ne faut pas confondre notre propos avec celui fort pertinent de E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*. L. Harmattan, Paris 1985.

¹¹ Abélard et Thomas d'Aquin... On peut concéder que le symbolisme néoplatonicien a survécu jusqu'à cette époque si l'on accepte que la pensée d'Augustin y a fait un tri irréversible dans le domaine éthique par son *De Anima* et le *De Civitate Dei*.

¹² Il semble que l'appel lancé aux théologiens par G. DURAND lors du colloque théologique sur le symbole à Strasbourg auquel participa aussi P. RICŒUR, en 1975, cf. *Revue des Sciences Religieuses*, et R. ALLEAU, *La Science des symboles*. Payot, Paris 1977, ait été entendu. CLAUDE GEFFRÉ a fait publier un ouvrage majeur dans ce domaine, *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Cerf, Paris 1983, 2^e ed. 1988. J.-P. MANIGNE s'inscrit dans le même mouvement avec *Le maître des signes*. Cerf, Paris 1987. Un autre ouvrage de L.-M. CHAUVET devait les précéder de peu, inspiré des travaux de CLAUDE LÉVI-STRAUSS et d'E. Morin, *Du symbolisme au Symbole, essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1979. Les travaux qui nous semblent les plus aptes à nous venir en aide dans le domaine qui nous intéresse sont de G. Durand, *L'imagination symbolique*. Puf, Paris 1964; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas, Paris 1969; *Science de l'homme et tradition, et Figure mythique et visage de l'œuvre*. Chez Berg international, Paris 1979.

Le commençant ne voulant pas être tenu pour responsable de ces morts pour un sac de riz, retire sa plainte. Trop tard, les génies ont été provoqués. Le problème aboutit devant les «vieux» du village. Ils se réunissent, et après un long conciliabule, le consensus se fait. Ils vont aller célébrer des funérailles en l'honneur des génies, afin de les «contenter». La cérémonie se fit au pied de la colline derrière ma maison, car ce sont les génies de la brousse et non ceux du marigot qui sont mis en cause. Ils ont là une case miniature qui localise leur lieu de séjour. On sacrifie quelques jeunes poulets et l'orchestre des balafons du chef fait une prestation. Les génies ne vont plus attaquer les gens du village. Il reste au voleur d'agir. Il le fait devant les vieux de son clan, en se dénonçant lui-même, car la menace pèse toujours sur lui. On lui répond que le sac de riz n'est pas un problème pour la famille, elle va le restituer. Mais pour les génies, il faut qu'il aille consulter les devins et se plier à leurs exigences.

Comme on peut s'en rendre compte, le vol d'un sac de riz n'est pas un simple délit. C'est un événement à valeur symbolique très complexe. Il occasionne une rupture de l'harmonie sociale et religieuse du village tout entier. La sagesse mise en œuvre pour résoudre ce problème, est une sagesse qui sait globalement tenir compte de tous les aboutissants de l'événement. Elle consiste à savoir avec pertinence intervenir à tous les niveaux d'interprétation. Rien n'a été négligé et aucune initiative n'a été prise qui puisse entraver le fonctionnement symbolique. De même que rien n'est venu s'opposer à l'éthique traditionnelle qui, bien que nous n'en ayons pas fait état dans notre récit, reste sauve. Elle est traitée à un niveau analogique de signification.¹³ On pourrait qualifier ce niveau particulier d'interprétation de «psychomythique».

D'un événement relativement simple l'on est passé au domaine mythique, l'innocemment par les génies. Puis le fait est devenu social et religieux avec l'intervention, des «vieux». Enfin il est considéré dans sa dimension économique par la famille tandis qu'il équivaut à une épée de Damoclès aux conséquences psychosomatiques inévitables pour le responsable du délit. Il devra se soumettre à un véritable traitement exorcisant s'il veut survivre.

Cette sagesse, ou plutôt cette gnose, patiemment acquise comme une révélation de type inductif, dont la plénitude se manifeste non seulement au crépuscule de la vie, mais aussi au terme de longs palabres, est en voie de disparition. Cependant nous avons pu nous en rendre compte, l'Afrique en est ataviquement pénétrée et compense cette perte du sens global des choses par l'accumulation de significations aux origines les plus diverses.

Aujourd'hui pas moins qu'hier, la simple relation de cause à effet ne suffit en Afrique pour constituer une base de fondement au sens de la vie. L'énoncé de grands principes ou de dogmes sont insignifiants lorsqu'ils ne courent pas le risque de l'usage herméneutique qui peut en être fait. Associés à d'autres savoirs, ils peuvent être qualifiés de néotraditionnels, et subir toutes les distorsions de sens imaginables.

La gageure qui est faite au christianisme africain et au Synode, est de se présenter avec une «signifiante» au moins égale à celle de la tradition. Elle exige donc une adéquation à l'ensemble du champ herméneutique africain. Ce qui fait dire à l'Abbé Waswandi du Zaïre: «Le Synode ne devrait pas s'attarder aux problèmes périphériques. Qu'il nous dise ce qu'est un christianisme complet pour l'Afrique.»¹⁴

Le problème tel que nous le posons, risque de réveiller de vieux démons, non seulement parmi les théologiens, mais aussi parmi les autres intellectuels. Le théologien va se demander si l'herméneutique africaine que nous proposons comme référence, ne doit pas être considérée comme une philosophie religieuse. Dans ce cas, elle est une

¹³ R. ALLEAU, *La science des symboles*. Payot, Paris 1977, p. 120.

¹⁴ *Le Pèlerin*, 4 Août, 1989.

gnose susceptible d'engendrer des hérésies. Le philosophe s'interrogera sur la pertinence d'une philosophie gnostique africaine non spéculative et basée uniquement sur le constat de l'existence d'une pratique herméneutique d'origine mythique. L'ethno-anthropologue demandera si la prétention herméneutique chrétienne africaine relève en priorité de l'anthropologie ou de la religion.¹⁵ Ce sont là autant de risques de disqualification qui doivent être pris en considération. On a connu «L'Œdipe africain, va-t-on pouvoir admettre l'existence des enfants noirs de Platon?»¹⁶

... L'inculturation en Afrique!

C'est à dessein que nous n'avons pas abordé les problèmes théologiques liés à notre propos. Nous ne prétendons pas apporter ici une sorte de clé magique qui résoudrait toutes les questions qui se posent à l'Eglise d'Afrique. Nous nous contentons simplement de tirer quelques conclusions des trois aspects particuliers de la culture africaine que nous venons de présenter succinctement.

Le concept d'inculturation est théologique. Il va de soi qu'il ne se définit pas d'une manière neutre. Mais, la culture africaine qui nous intéresse ici, n'est pas neutre non plus.

La définition la plus connue de l'inculturation est sans doute, celle du P. Arrupe. C'est celle, qui servira probablement de référence aux débats synodaux. La voici: «L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que, non seulement, cette expérience s'exprime avec des éléments propres à la culture en question, mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture. Elle est ainsi à l'origine d'une nouvelle création.»¹⁷

Ce que cette définition ne dit sans doute pas assez à propos de l'expérience de l'inculturation, c'est qu'elle doit être une expérience spirituelle du dialogue tout autant que de la conversion. Il est inconcevable, en effet, qu'une culture puisse dans le processus d'inculturation, jouer le rôle du mort dans une partie de bridge.

Il nous faut prendre en considération, que dans le processus de créativité de l'inculturation chrétienne, l'un des facteurs de compréhension sera l'assumption des exigences des cultures, et des problèmes, souvent non résolus, qu'elles posent.

Toute inculturation imaginée en dehors de cette réalité, ne serait qu'une juxtaposition idéaliste du christianisme, un néotraditionalisme chrétien...

Tout l'effort déployé par les théologiens africains, pour débusquer les «valeurs» de la culture africaine que le christianisme peut, non seulement assumer, mais aussi sublimer, serait lettre morte, si l'Eglise ne donne pas un sens africain à son histoire. (18) Une histoire mystagogue, où l'expérience de Dieu et du Salut en Jésus-Christ, doit être le lieu où, l'Esprit est africainement intelligible et réellement inspirant.

Et, si elle ne se définit pas elle-même comme paradigme du Royaume, comme macro-symbole, contenant toutes les formes et interprétations des symboles nécessaires à une saine compréhension de tout l'homme, l'Afrique ne sera jamais réellement une terre de salut en Jésus-Christ. Ce sera un Continent où l'on connaîtra et pratiquera beaucoup de choses appartenant au christianisme, mais où, hélas, comme dirait un vieux bien de chez nous, on ne sait rien.

¹⁵ Problème déjà soulevé à la note 7., Nous la confirmons par l'introduction de C. LÉVI-STRAUSS à *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris 1958-1974.

¹⁶ M.C. et E. ORTIGUES, *Oedipe africain*. L'Harmattan, Paris.

¹⁷ P. ARRUPÉ, *Itinéraire d'un Jésuite*. Centurion, Paris 1982, p. 76.

SUMMARY

Schwarzafrika ist in seiner Modernität für seine eigenen Bewohner ebenso sehr ein Rätsel wie für Menschen der westlichen Hemisphäre. Den Hauptaspekt moderner afrikanischer Lebensweise könnte man als „Neotraditionalismus“ bezeichnen. Dieser „Neotraditionalismus“ im gegenwärtigen Verhalten resultiert aus der Konvergenz zweier Kulturen: der westlichen einerseits und der herkömmlichen andererseits. Mit Konvergenz ist aber nicht eine Assimilation oder eine Synthese von Kulturen gemeint, sondern ein Synkretismus, ein Vermischen kultureller Beziehungen. In dieser Situation ist es schwierig zu erkennen, welcher Aspekt von welcher Kultur dieses oder jenes Verhalten bestimmt. Was wir in der westlichen Kultur als absurd und ungerechtfertigt ansehen, kann von den herkömmlichen Bräuchen her als legitim oder sogar als beste Möglichkeit einer modernen Lebensweise angesehen werden. Das gilt ebenso umgekehrt.

Mit Blick auf die afrikanische Bischofssynode dürfen wir diesen Aspekt afrikanischer Modernität nicht übersehen. Vorab unterscheiden wir drei Themen, die bezüglich christlicher Inkulturation zu bedenken sind.

Das erste ist das afrikanische Verständnis von Geschichte. Es betont vor allem den mythischen Sinn vergangener Ereignisse und verleiht ihnen den rechten Wert.

Der zweite Punkt betrifft die kumulativen Aspekte der Epistemologie. Afrikaner weisen die Diskriminierung jeglicher Form von Wissen zurück. Prinzipiell ist dieser Standpunkt in Ordnung. Aber er kann pervertiert werden, wenn er das Lebensverständnis verwirrt anstatt es zu definieren.

Schließlich ist es wichtig zu wissen, daß jede Interpretation akzeptiert werden kann, wenn sie das Leben als eine globale Realität betrachtet, Gegenwart und Vergangenheit, reale und spirituelle Existenz umgreift. Afrikanisches Wissen gründet auf einer hermeneutischen Praxis.

Unter der Gefahr sich selbst und andere kulturelle Werte zu verleugnen, muß das Projekt christlicher Inkulturation diese drei brennenden Aspekte moderner afrikanischer Kultur einschließen. Der Titel dieses Beitrags, „Les enfants noirs de Platon“, ist eine scherzhafte Wendung gegen jene, die die Leistungsfähigkeit einer afrikanischen Philosophie anzweifeln.