

Philosophie et droits de l'homme en Afrique

[...] gardez-vous d'élaborer une charte des droits de l'homme africain ; l'humanité est une et indivisible et les besoins fondamentaux de l'homme sont partout identiques [...].

Léopold Sédar Senghor¹

Dans la précédente séance, nous avons esquissé la manière dont la démocratie est appréhendée dans la philosophie politique africaine. Nous avons notamment tenté de toucher du doigt les divergences de vue entre Kwasi Wiredu et Jean-Godefroy Bidima sur une question aussi capitale en Afrique que celle de la démocratie. Nous allons aujourd'hui aborder la controverse philosophique autour des droits de l'homme sur le continent africain. Comme vous le savez, la question de la démocratie est étroitement corrélée à celle des droits de l'homme : ces deux catégories de normativité politique se soutiennent mutuellement et s'appuient l'une sur l'autre aussi bien dans le contexte européen que dans celui de l'Afrique contemporaine. Dans le contexte européen, la question des droits de l'homme et la querelle qu'elle a historiquement suscité demeurent, comme le l'indiquent Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, « un sujet d'intérêt philosophique essentiel »². La raison en est que la prolifération des droits et leur inflation dans le langage commun ont fini par en faire la *valeur cardinale* de notre temps. Sans nul doute, la notion de droits de l'homme a pris une dimension prédominante au point que sa légitimité ou sa validité universelle semble désormais acquise. En effet, on s'y réfère constamment : soit pour en dénoncer les abus, soit pour en réclamer l'application partout dans le monde. Dans le contexte africain, l'émergence de la question des droits de l'homme s'inscrit dans le cadre de l'élaboration de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples à l'orée des indépendances de 1960. Les philosophes et juristes qui ont élaboré cette

¹ Léopold Sédar Senghor, Cité par Jean Matrigne, *Tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1996, p.18.

² Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 2016, p.34.

Charte ont défendu une conception des droits de l'homme qui repose sur un « paradigme » spécifiquement africain. Selon ces auteurs, contrairement à la défense absolue des droits individuels, souvent associée aux sociétés occidentales, ce paradigme africain est censé accorder la priorité aux droits collectifs et aux devoirs de l'individu vis-à-vis de la communauté. Et pour défendre cette position holiste, les rédacteurs de la Charte ont mobilisé ce qu'ils nomment la *philosophie africaine* du primat de la collectivité sur l'individu, c'est-à-dire, une orientation politique communautaire dont la préoccupation première est l'harmonie et la cohésion sociale quitte à sacrifier certains droits de l'individu si la situation l'exige.

Contre une telle posture, le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne a opposé une autre perspective sur les droits de l'homme en Afrique, plus universaliste et davantage soucieuse des droits attachés à l'individu. Nous allons mettre en lumière à la fois les arguments qu'il avance contre la majorité des philosophes africains sur les droits de l'homme et les enjeux philosophiques inhérents aux rapports entre le continent africain et l'idée de droits humains universels. Le cours sera alors scindé en deux temps : partant de la question générale du statut et des problèmes théoriques des droits de l'homme (I), nous nous arrêterons ensuite sur l'opposition entre Souleymane Bachir Diagne et les tenants (philosophes et juristes) de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (II) pour soulever la spécificité du questionnement philosophico-juridique en Afrique.

I. Les droits de l'homme en général

a) La notion de droits de l'homme

Les droits de l'homme sont généralement définis comme un ensemble de libertés fondamentales et de prérogatives considérées comme inhérentes à la nature ou à la condition humaine. Parmi ces droits, on distingue les droits-libertés (droit de vivre, de posséder, de circuler, de penser, etc.) et les droits créances (droits à la santé, à l'éducation, au travail, au logement, etc.), conçus tous comme des valeurs attachées à tout être humain et exigés par la conscience comme un absolu. En ce sens les droits de l'homme s'imposent à la pensée comme un devoir-être universel au sens où l'humanité qu'ils défendent est partout la même. Toutefois, laissons de côté l'approche définitionnelle pour se consacrer sur la thématique même des droits de l'homme. Pour les besoins de ce cours, on distinguera schématiquement deux grands moments dans les controverses autour des droits de l'homme dans le contexte européen : un moment inaugural des droits de l'homme et un moment contemporain. Un premier moment politique qui est celui de la Révolution française (1789) et des

révolutions du 18^e siècle (États-unienne) où la fonction primordiale des droits de l'homme est de définir une légitimité populaire. Il s'agit d'imposer le principe de la souveraineté du peuple et de la nation contre l'ancien régime et l'idée d'un pouvoir exorbitant et transcendant. Le moment contemporain, celui de nos démocraties libérales, est différent, en ceci qu'il correspond davantage à l'élargissement des droits de plus en plus et surtout à la question de l'entente sur le contenu, la nature et la portée des droits de l'homme. En ce sens, ce moment appelle aussi un questionnement sur les droits de l'homme dans nos sociétés des individus où on assiste à une perte de l'autorité, à une éclipse du commun et d'une identité partagée. Cette interrogation est celle de Justine Lacroix dans son livre *Le procès des droits de l'homme*, et de Marcel Gauchet dans *La démocratie contre elle-même*. Tous les deux posent à nouveaux frais les différentes inquiétudes autour des droits de l'homme dans le contexte européen. Néanmoins, il faut faire remarquer que ce second moment du questionnement sur les droits de l'homme marque la confluence entre la philosophie et le droit, notamment le droit international. Il en est ainsi, car ce moment va de pair avec l'interrogation insistante sur l'universalité réelle ou pas des droits de l'homme et particulièrement la question de leur imposition par l'Occident au reste du monde. Or une telle posture fait l'objet d'un certain nombre de critiques internes et externes que nous allons aborder sommairement dans les lignes qui suivent.

b) Quelques critiques des droits de l'homme en contexte européen

L'historiographie des droits de l'homme en Europe et ailleurs révèle de nombreuses critiques concernant leur usage idéologique et leur prétention à l'universalité. Ces critiques de l'universalisme des droits de l'homme correspondent pour l'essentiel à quelques griefs : quels sont les principaux reproches adressés aux droits de l'homme et à l'universalisme qu'ils prétendent incarner ? Nous pouvons identifier quatre critiques majeures de l'universalisme des droits de l'homme hérité des Lumières.

1) La critique d'Edmund Burke

Cette critique soutient que les droits de l'homme énoncés dans les déclarations de 1789, 1793 et la déclaration américaine reflètent en réalité une culture particulière qui refuse de se reconnaître comme telle. Edmund Burke développe cette critique dans

ses *Réflexions sur la Révolution de France*, où il dénonce l'abstraction des droits de l'homme, coupés du contexte culturel de la communauté politique qui les a créés.

2) La critique marxiste

Karl Marx formule la deuxième critique dans *La Question juive*, où il dénonce le caractère soi-disant protecteur des droits de l'homme. Selon lui, ces droits servent d'instrument de domination de la bourgeoisie sur le prolétariat. Marx démontre que l'idéologie des droits de l'homme repose sur l'individualisme possessif ancré dans le système capitaliste et la défense des intérêts bourgeois.

3) La critique féministe

Cette troisième critique, d'inspiration féministe, dénonce l'exclusion durable des droits des femmes et leur piétinement dans la sphère des droits. Elle souligne que les droits de l'homme ont longtemps été monopolisés par l'Homme mâle, comme l'ont montré Olympe de Gouges³ et Geneviève Fraisse⁴.

4) La critique postcoloniale

Cette dernière critique, qualifiée de postcoloniale, s'inspire de Marx tout en élargissant sa portée. Cette critique de l'universalisme des droits de l'homme ne vise plus seulement le bourgeois capitaliste [promoteurs de ces droits notamment le droit de propriété], mais l'homme blanc propriétaire d'esclaves, historiquement⁵ seul détenteur de droits. Il faut d'ailleurs remarquer que la critique postcoloniale des droits de l'homme est l'une des plus virulentes et des plus fortes de ces dernières décennies, reposant pour l'essentiel sur :

- Une récusation de l'universalité des droits de l'homme du fait de son origine européenne : ils ne seraient « pas universels mais européens (nés en Europe,

³ Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), Paris, Mille et une nuits, 2003.

⁴ Geneviève Fraisse, *Les femmes et leur histoire*, Paris, Folio, 1999.

⁵ Cf notamment Dipesh Chakrabarty ou encore Gayatri Spivak, etc.

ils sont voués à protéger les citoyens européens, non les peuples non-européens ni les esclaves) ».

- Un rejet du caractère naturel des droits de l'homme parce que relevant d'une idéologie qui a vocation à asservir des peuples au nom d'une mission civilisatrice.
- Une association entre la conception de la « raison » occidental-centrée et de la « civilisation européenne », excluant les autres contrées de toute possibilité d'acquérir l'idée de droits individuels attachés à l'humanité.

Malgré toutes ces critiques, les droits de l'homme demeurent inévitablement l'alpha et l'oméga de la morale collective dans le sens où leur violation suscite toujours une indignation, leur application fait souvent l'objet de réclamation et leur prolongement relève encore aujourd'hui d'une aspiration. Non seulement les droits de l'homme sont encore l'idiome ou le langage des révoltes et luttes politiques, mais aussi ils sont devenus le viatique de nos sociétés modernes aussi bien en Europe qu'en Afrique comme nous allons le voir.

II. Une philosophie africaine des droits de l'homme : objet du débat

a) Contexte : émergence de la charte africaine des droits de l'homme et des peuples

Le débat sur les droits de l'homme en Afrique émerge avec la rédaction de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples à partir de 1963. Pour saisir ce qui est en jeu, commençons par cerner le contenu privilégié de cette charte, ses présupposés et les arguments qui la sous-tendent.

Écrite dans les années 1980 et dans le sillage des combats de l'Afrique contre le colonialisme, l'Apartheid et toutes formes d'oppression⁶, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples a voulu se démarquer des autres textes juridiques internationaux, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Dans un jeu de bascule avec la « vision dite occidentale » de l'humain, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples se réclame d'un « paradigme

⁶ Voir la première partie de la Charte africaine intitulée : « Des droits et des devoirs » notamment l'article 20 qui stipule que « Les peuples colonisés ou opprimés ont le droit de se libérer de leur état de domination en recourant à tous moyens reconnus par la Communauté internationale. Tous les peuples ont droit à l'assistance des États parties à la présente Charte, dans leur lutte de libération contre la domination étrangère, qu'elle soit d'ordre politique, économique ou culturel. »

spécifiquement africain » en matière de droits de l'homme. La revendication d'une telle spécificité africaine repose sur deux postulats majeurs intimement liés. Le premier consiste à avancer que chaque aire culturelle a sa propre conception de l'humain et des droits et devoirs qui lui sont reconnus. Le second consiste à affirmer qu'en ce qui concerne le continent africain, cette conception de l'humain est essentiellement holiste et organique. Ainsi les rédacteurs de la Charte africaine se sont évertués à trouver une « philosophie proprement africaine de la personne humaine »⁷ selon laquelle en Afrique plus qu'ailleurs, l'humain est conçu comme un être-pour-la-collectivité. Mais pour justifier une telle démarche, rien n'était plus commode que de trouver des philosophes africains qui s'en réclamaient. Ce fut le cas de John Mbiti, philosophe kenyan qui affirmait déjà dans *African religions and philosophy* publié en 1969 qu'en Afrique « l'individu est uni au reste de sa communauté, les vivants comme les morts, et humainement rien ne peut le séparer de cette société. »⁸ Cette vision communautaire fera longtemps florès au sein des philosophes africains : elle sera incarnée par de nombreux philosophes tels que le ghanéen Kwame Gyekye qui, avec plus ou moins de nuances, défend un « communautarisme modéré »⁹ (moderate communitarianism) comme trait saillant des sociétés africaines, par opposition à un « communautarisme radical » (radical communitarianism), associé au philosophe nigérian Ifeanyi Menkiti.¹⁰ Dans la perspective de Gyekye, ce « communautarisme modéré » est plus adapté aux sociétés africaines dans la mesure où, même s'il fait primer la communauté sur l'individu, il reconnaît néanmoins à ce dernier la surface sociale nécessaire au déploiement de ses droits et libertés. Précisons qu'il y avait des gens qui défendaient une conception plus universaliste des droits de l'homme et moins marquée d'une spécificité africaine : ce fut le cas de Senghor, mais ils étaient minoritaires.

Il n'était alors guère surprenant de lire dans la préface à la charte la réclamation d'une *philosophie spécifiquement africaine* de l'humain au cœur de la conception africaine des droits de l'homme. Comme l'affirme ouvertement le juriste sénégalais Benoît Ngom dans sa présentation de la Charte africaine : « L'Afrique a bel et bien sa

⁷ Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », op. cit., p. 671.

⁸ John Mbiti, *African religions and philosophy*, Anchor Books edition, 1970, p.152: "The individual is united with the rest of his community, both the living and the dead, and humanly speaking nothing can separate him from this corporate society."

⁹ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p.60-70.

¹⁰ À propos de la pensée de Ifeanyi Menkiti, voir notamment « Person and Community in African Traditional Thought » In *African Philosophy*, Wright, R (ed.), Lanham: University Press of America, 1984.

conception précise des droits de l'homme, désormais plus tournée vers les peuples que vers les individus, car en Afrique, la vie communautaire est l'origine et le fondement de la civilisation et des rapports sociaux de toutes natures. ». On voit alors se dessiner en creux d'une part, une perception conventionnelle des droits de l'homme en tant que concept occidental, reposant sur l'individualisme et étranger à l'héritage culturel africain, et de l'autre l'existence des droits de l'homme issus des valeurs communautaires africaines axées davantage sur le devoir que sur les droits individuels. Cette position traverse la pensée politique et juridique africaine : elle est partagée par beaucoup d'auteurs à l'instar de Claude Ake, intellectuel très influent de cette période. Il assumait ouvertement une conception spécifiquement africaine des droits de l'homme, comme le suggère son propos ici « [... En Afrique] nous ne permettons pas que l'individu puisse avoir des exigences qui auraient préséance sur celles de la société. [...] nous avons tendance à penser à nos obligations envers d'autres membres de notre société plutôt qu'à nos exigences vis-à-vis d'eux¹¹ » Cependant, aussi répandue soit-elle, cette position demeure sujette à controverse comme nous le montre Souleymane Bachir Diagne : selon lui, si la charte est adoptée pour préserver les droits et libertés individuelles contre les abus d'autorité sur le continent, le fait qu'elle accorde le primat à la collectivité la rend incapable de garantir pleinement la protection des individus contre les abus de pouvoir commis au nom de cette collectivité (par exemple, l'excision commise au nom de la tradition).

b) Souleymane Bachir Diagne et le problème des droits de l'homme en Afrique

Né en 1955 à Saint-Louis du Sénégal, S.B. Diagne est normalien, agrégé de philosophie. Il a été élève de Derrida et d'Althusser à l'école normale supérieure de la rue d'Ulm et il a fait sa thèse à Paris 1 sous la direction de Jean-Toussaint Desanti. Professeur pendant longtemps à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, depuis une quinzaine d'années, S.B. Diagne enseigne à Columbia University (NYC). **Ouvrages importants** : *Comment philosopher en Islam* (2014) ; *L'encre des savants. Réflexion sur la philosophie en Afrique* (2013) ; *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale* (2018) ; *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction* (2022) ; *Universaliser. L'humanité par les moyens d'humanité* (2024) ; *Ubuntu* (2024)

¹¹ Claude Ake, « Human Rights. The African Context », in *Africa Today*, 1987, p.13.

1) Contre une « ethnophilosophie africaine des droits de l'homme »

Prenant acte du péril qu'une telle conception des droits de l'homme fait peser sur la garantie des droits individuels, S.B. Diagne n'a pas manqué d'en fustiger le caractère à la fois erroné et dangereux. Dans plusieurs de ses écrits, à l'instar de l'excellent article qu'il consacre à la Charte africaine, il met à l'épreuve de l'analyse philosophique cette supposée « philosophie africaine de la prééminence de la communauté sur l'individu »¹², afin d'en dévoiler les problèmes théoriques et les effets pervers de nature à porter atteinte aux droits individuels.

Analysons les problèmes qu'il soulève et les arguments qu'il avance. D'abord, selon S.B. Diagne, parler de philosophie africaine des droits de l'homme sans aucune précaution, comme l'ont fait les rédacteurs de la Charte africaine, apparaît problématique puisque l'usage du terme de philosophie africaine demeure affecté d'une forte indétermination. D'un côté, la Charte africaine se présente comme le produit d'un compromis entre « deux visions se réclamant toutes deux de la "philosophie africaine". L'une était l'idée collectiviste [...]. L'autre considérait que seul l'individu est porteur de droits et qu'il ne devait sous aucun prétexte devenir l'otage de l'"identité" d'un peuple »¹³. D'un autre côté, la vision collectiviste qui a fini par l'emporter pose, elle-même, toute une série de problèmes à la fois théoriques (relatifs à la philosophie) et pratiques (en lien avec la préservation des droits de l'homme en Afrique).

Se posent en réalité au moins deux problèmes majeurs en lien avec la convocation d'une philosophie africaine des droits de l'homme qui constituent les deux enjeux de rupture de S.B. Diagne vis-à-vis de la Charte africaine. Et ces problèmes se rapportent à ce que nous avons choisi d'appeler *l'ethnophilosophie africaine* des droits de l'homme. Par une telle expression, nous entendons désigner une forme de culturalisme politique et juridique promouvant une approche *régionale* des droits de l'homme, enracinée dans *une* tradition et une philosophie africaine implicite et collective. Commençons par le premier problème qui tient au fait que la Charte présente une philosophie africaine des droits de l'homme univoque et monolithique, c'est-à-dire, unanimement partagée par tous les Africains pour peu qu'elle exprime *l'africanité* en eux. En cela, elle reconduit la démarche ethnophilosophique qui

¹² Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », in *Critique* 11/8 (n° 771-772), Paris, Éditions de Minuit, p. 668.

¹³ Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », op. cit., p.667.

consiste à réduire la philosophie à une simple vision du monde, à une sorte de mentalité commune aux Africains : tout se passe en effet comme si être « Africain » faisait immédiatement du sujet humain un philosophe [Cf en particulier, le premier cours sur la notion de philosophie africaine]. Or à bien des égards, cette démarche s'apparente à celle qu'on trouve dans *La philosophie bantoue*¹⁴ du révérend père Placide Tempels que dénonçait Paulin Hountondji sous le vocable d'ethnophilosophie, dans son livre *Sur la philosophie africaine* de 1977. Selon Hountondji, l'ethnophilosophie consiste à dégager une « vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît, philosophique. »¹⁵ En d'autres termes, l'ethnophilosophie est caractérisée par deux grands défauts méthodologiques : premièrement, elle procède à une extension du domaine de la philosophie à la sagesse populaire et aux récits mythiques en y décelant des contenus philosophiques implicites ; deuxièmement, elle repose sur une *synecdoque*¹⁶ à partir de laquelle on passe inconsidérément du « bantou », par exemple, à « l'Africain » en général.

Revenons, à présent, au second problème posé par la philosophie africaine des droits de l'homme telle que la propose la Charte africaine. Dans son recours à la tradition africaine et à la philosophie qu'elle en dégage, la Charte laisse supposer une absence de pluralisme dans l'Afrique traditionnelle. Le continent est ainsi perçu comme une entité homogène dans laquelle s'expriment des valeurs traditionnelles supposées univoques. Preuve en est que lorsque la Charte africaine invoque les « valeurs culturelles africaines positives »¹⁷ (Article 29 de la charte) en soulignant une vision communautaire du rapport entre l'individu et sa société, elle éclipse en réalité d'autres traditions africaines qui, au contraire, accordent une importance particulière aux droits individuels et à la nécessité de les protéger au nom de la valeur de la vie humaine. Or une telle simplification n'est que le reflet spéculaire d'une subsumption injustifiée des traditions et cultures africaines en une seule, celle de l'*Afrique*, et d'une occultation de tout ce qui marque la diversité du continent. En effet, une telle réduction conduit à des approximations du type : les « Africains ont

¹⁴ Placide Tempels, *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949. L'unité du propos du père Tempels consiste à avancer que les bantoues ont une ontologie de la force vitale qui a des implications sur leur conception de la vie sociale, de l'éthique, de la politique et de la religion, etc. La spécificité de la « philosophie » des bantoues réside dans le fait que l'être y est caractérisé comme force de vie. Voir sur ce point les analyses éclairantes de Souleymane Bachir Diagne, *L'encre des savants*, op. cit., p.21-33.

¹⁵ Paulin Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"*. *Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1977, p.16.

¹⁶ Voir Souleymane Bachir Diagne, préface au livre de Séverine Kodjo-Granvaux, *Philosophies Africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013, p.9-11.

¹⁷ Nous renvoyons ici à l'article 29 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

une philosophie collectiviste où les droits [...] s'attachent à des groupes et pas à des individus »¹⁸. En réalité, rien n'autorise à faire fi de la pluralité des traditions africaines qui s'exprime dans tous les domaines de la vie. Il suffit de se pencher sur l'histoire intellectuelle du continent africain – comme nous y invite S.B. Diagne – pour trouver une diversité de traditions en matière de formes d'organisation sociale, de pratiques politiques et de droits et devoirs attribués aux individus. Il serait alors erroné de croire que les Africains sont essentiellement communautaristes au sens où seule la « communauté » compte et qu'au nom de cette dernière les droits de l'individu peuvent être sacrifiés sur l'autel de la tradition sans aucune conséquence. Et pour en apporter des éléments de preuve S.B. Diagne rappelle utilement l'existence en Afrique de l'Ouest de traditions qui mettaient davantage l'accent sur les droits individuels. Ce fut le cas de ce qu'on appelle communément la *Charte du Mandé* prononcée au XIII^e siècle par l'empereur du Mali Soundjata Keita et dont l'annexe intitulé le « serment des chasseurs » accordait la plus grande importance à la préservation de la vie humaine, de l'intégrité physique de l'individu et de la prise en charge de ses besoins vitaux.

2) « Le serment des chasseurs » : une autre tradition des droits de l'homme en Afrique

Dans sa prise de distance avec la Charte africaine, S.B. Diagne accorde un statut privilégié au « serment des chasseurs », un texte initiatique qui a tenu lieu de serment pour entrer dans la fameuse confrérie des « chasseurs » de l'empire du Mali. La spécificité de ce texte réside en partie dans sa valeur heuristique et sa nature de serment initiatique : contrairement aux autres textes oraux, il est voué à demeurer inaltérable pour remplir son rôle de témoin de l'entrée solennelle dans la confrérie des « chasseurs ». La notion de serment n'est d'ailleurs pas utilisée par hasard, car pour être membre de la corporation des « chasseurs », il fallait prêter un serment de protection de la vie humaine, surtout des personnes vulnérables. Souvent confondu avec la charte de Kurukan Fuga (1236) pour les subsumer par commodité sous le nom de *Charte du Mandé*, le « serment des chasseurs » (1222) s'en distingue à bien des égards. Si la charte de Kurukan Fuga se situe au niveau de la structuration sociale de l'empire du Mali en abordant la question des relations entre groupes ethniques et la

¹⁸ Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s) : Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p.277.

place des lignages au sein des communautés, le « serment des chasseurs » est un *manifeste*¹⁹ pour les droits et libertés individuelles et s'insurge contre l'esclavage comme une des plus grandes « calamités »²⁰ au monde. En ce sens, le « serment des chasseurs » la rejette et s'attache à la défense des principes jumeaux de libertés et d'égalité de chaque individu au sein de l'empire du Mali. Comme le souligne à cet égard S.B. Diagne, le serment adopte une perspective *individualiste* dans le sens où il porte une vision des droits attachés à chaque vie comme « individuelle et unique ».²¹ Il importe d'ailleurs de mentionner que dans plusieurs articles du « serment des chasseurs », notamment dans l'article premier, on trouve une affirmation inconditionnelle de la valeur de la vie et du respect égal des droits attachés à chaque individu : « toute vie (humaine) est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus ancienne, ni plus respectable qu'une autre vie, de même qu'aucune vie n'est supérieure à une autre vie. »²² Cette dimension individualiste du serment fonctionne ainsi comme un révélateur : elle offre suffisamment matière, explique-S.B. Diagne, à la mise en question d'une approche holiste des droits de l'homme associée à l'Afrique comme par nature.

Sans faire grand cas du débat quelque peu stérile autour de la question de l'origine contestée²³ du « serment des chasseurs », S.B. Diagne préfère en montrer la valeur intrinsèque, qui réside non seulement dans sa vérité philosophique profonde, mais aussi dans son pouvoir de réfutation. En effet, dans la perspective de S.B. Diagne, le « serment des chasseurs » se présente comme un démenti contre la naturalisation du holisme en Afrique puisque le serment place le respect des droits de l'individu et la préservation sa vie au rang de valeur absolue. C'est dans ce sens que l'article 7 du serment réaffirme la valeur égale de la vie humaine et la protection des droits inhérents à l'homme « en tant qu'individu fait d'os et de chair, de moelle et de nerfs [...] dont son " âme", son esprit vit de trois choses : voir ce qu'il a envie de voir, dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire. »²⁴ Il est donc évident que la

¹⁹ Gregory Mann, « The World Won't Listen: The Mande "Hunters' Oath" and Human Rights in Translation », in [Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development University of Pennsylvania Press Volume 13, n°2, Summer 2022](#), pp.131 et sq.

²⁰ Voir CELHTO, *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.147.

²¹ Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », op. cit., p.671.

²² Voir CELHTO, *La Charte de Kurukan Fuga*, op.cit., p.147.

²³ Sur ce point voir Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s)*, op. cit., p.241-260, notamment le chapitre16 intitulé « Les droits de l'homme sont-ils nés en Afrique ? » où le serment fait l'objet de contestations de la part de Jean-Loup Amselle.

²⁴ Voir CELHTO, *La Charte de Kurukan Fuga*, op.cit., p.149.

dimension “individualiste” du serment ne se résume pas à son article premier, mais caractérise l’esprit même du texte. Elle se trouve en effet renforcée ici par la manière dont le serment envisage la prise en charge d’un certain nombre de droits-libertés qui se rapportent aux besoins à la fois matériels et spirituels de chaque personne. Dès lors, on comprend pourquoi S.B. Diagne s’attache à ce « serment des chasseurs », car il fait office de contre-argument contre la naturalisation du holisme en Afrique. En mobilisant ce texte, le philosophe sénégalais réaffirme ainsi l’existence du pluralisme²⁵ dans l’Afrique précoloniale et révèle l’existence d’une tradition concurrente, radialement distincte de celle que convoque la Charte africaine. Selon cette tradition concurrente, un individu n’en vaut pas moins un autre et par voie de conséquence, tous les humains sont porteurs de droits en tant que qu’ils des êtres doués d’une « âme » à la hauteur de la noblesse de sa source. Telle est alors le sens du refus de S.B Diagne d’adhérer à la conception défendue dans la Charte africaine : ce refus tient particulièrement au *caractère absolu et irréductiblement individuel* des droits qu’on ne saurait sacrifier sans faire tort à l’humanité tout entière. En somme, la protection des droits doit être, à ses yeux, un impératif catégorique partout dans le monde qu’on ne saurait bafouer au nom d’une obligation *prima facie*.

En se réclamant d’une philosophie africaine de la primauté de la communauté et en ne s’adressant qu’aux Africains, la charte africaine se condamne à perdre définitivement l’horizon universaliste comme exigence première. Mais au lieu d’y voir la marque d’une spécificité africaine, S.B Diagne nous invite à y voir plutôt l’esprit dans lequel la Charte africaine fut placée par ses élaborateurs, celui d’une totale incompréhension de la nature véritable des droits de l’homme comme des droits individuels par excellence. Selon S.B Diagne, ce n’est pas la vocation d’une charte de droits de faire primer la communauté et les devoirs de l’individu vis-à-vis d’elle sur les droits et libertés fondamentales. Il regrette que cette Charte africaine ne soit pas « une charte des droits de l’homme par laquelle l’Afrique reconnaît l’universel et se reconnaît elle-même comme en faisant partie. »²⁶ Ce propos est d’autant plus important qu’il montre à quel point la prise de distance de S.B Diagne à l’égard de la Charte africaine est dictée par un souci profond de l’universel humain.

²⁵ Voir à ce propos Souleymane Bachir Diagne, *L’encre des savants*, op. cit., notamment le chapitre consacré à la question de l’oralité en Afrique.

²⁶ Souleymane Bachir Diagne, "Individual, Community, and Human Rights: a Lesson from Kwasi Wiredu's Philosophy of Personhood.", op. cit., p.15: “[...] a Charter of Human Rights by which Africa recognizes the universal and herself as part of it.” (Nous traduisons).

Certes, le recours de S.B Diagne au « serment des chasseurs » prend d’abord la forme d’une réfutation logique via un raisonnement par l’absurde : supposons que les Africains soient collectivistes ; si l’on trouve dans l’histoire ne serait-ce qu’une seule tradition africaine qui accorde la primauté aux droits individuels sur la supposée primauté de la collectivité, alors l’argument holiste s’écroule. Mais au-delà de la démonstration logique, l’argumentaire de S.B Diagne révèle deux éléments essentiels. D’un côté, il montre que le « serment des chasseurs » remplit mieux les critères d’universalité que l’on attend d’une charte digne de ce nom. Plusieurs éléments plaident en faveur de l’universalité de ce serment : d’abord l’universalité dans la provenance puisque les membres de la confrérie des « chasseurs » ne se réclament « d’aucun pays ni d’aucune race : ils sont l’incarnation des vertus humaines portées au plus haut degré d’expression. »²⁷ En dehors de la portée universelle du contenu de la déclaration des « chasseurs », le serment fait valoir comme condition d’entrée en rupture avec les attaches particulières pour viser l’humain en chaque personne. Ensuite, à la différence de la *Magna Carta* (1297) ou de la déclaration des droits de l’homme et du citoyen (1789) dont l’universalité tient en partie de la *souveraineté de l’individu* face à tout pouvoir exorbitant, l’universalité du « serment des chasseurs » tient de la *sacralisation de la vie humaine*. Nul n’a le droit de disposer de la personne humaine et de piétiner ses libertés fondamentales. De l’autre, le travail de S. B Diagne jette la lumière sur le fait que « la notion de déclaration ou de serment pour promouvoir les droits attachés à la vie humaine n’est l’apanage d’aucune civilisation particulière. »²⁸ Cette dernière affirmation est porteuse d’un enjeu crucial : elle exprime en creux une critique ce qu’il est convenu d’appeler l’universalisme européen, à savoir la posture hégémonique selon laquelle l’Europe serait le seul foyer originaire des valeurs universelles censées être imposées au reste du monde. Dans son ouvrage publié sous le titre d’*Universaliser*²⁹, S.B Diagne récuse les fondements théoriques de cet universalisme qui a toujours fonctionné comme un *récit de soi* imposé à l’adhésion des autres peuples. Tel que le présente le discours prédominant, cet universalisme est – aujourd’hui plus que jamais – un discours qui a « besoin de reconnaissance [des autres peuples pour demeurer] une légende, c’est-à-dire, pour évoquer l’étymologie de ce mot : “quelque chose qui doit être lu, enseigné, répété”. »

²⁷ Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaurox, *La charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003, (Préface) p. III.

²⁸ op. cit., 13: “[...] the notion of a declaration or an oath to promote the rights attached to human life is the prerogative of no particular civilization” (Nous traduisons).

²⁹ Souleymane Bachir Diagne, *Universaliser. “L’humanité par les moyens d’humanité”*, Paris, Albin Michel, 2024, p.29.

La conclusion ne souffre alors d'aucune équivoque : il existe partout dans le monde des valeurs universelles, mais le caractère impérial du discours de l'universalisme européen a fini par en faire un récit dominant. Dès lors, contre un tel discours, le travail de S.B Diagne consiste à démontrer que la déclaration de droits universels n'est pas une particularité européenne, de même que le holisme n'est nullement une particularité africaine.

La réserve générale émise par S.B. Diagne à l'égard de la Charte africaine nous est apparue à première vue surprenante à plus d'un titre. D'abord, parce que le philosophe sénégalais a été très élogieux à son encontre pour souligner son rôle fondamental dans la préservation des principes sacro-saints de liberté et d'égalité en Afrique ; ensuite, parce qu'il n'a eu de cesse d'exhorter les philosophes africains à s'y intéresser afin de déterminer les conditions du « progrès des libertés sur le continent »³⁰. Il s'ensuit toutefois que selon S.B. Diagne, la Charte africaine a l'inconvénient de faire intervenir une philosophie africaine de l'humain et de la primauté de ses obligations à l'égard de la communauté sur toute autre considération relative aux droits individuels. Ce qui constitue non seulement un défaut rédhibitoire pour un texte censé revendiquer une universalité, mais aussi une menace qui pèse sur les droits et libertés individuelles – souvent réduits à la portion congrue – sur le continent africain. Pour cette raison et pour bien d'autres, S.B. Diagne préfère sans doute le « serment des chasseurs » qui fait plus de cas des droits attachés à l'individu, tout en s'inscrivant dans une perspective universaliste. Son recours au « serment des chasseurs » n'est alors rien d'autre qu'une invitation à une *réforme* de la compréhension des droits de l'homme en Afrique et une *reconnaissance* de la valeur absolue des droits individuels. En ce sens, il vise à éclairer la signification que doivent prendre les droits de l'homme en Afrique, et à appeler à une réflexion philosophique serrée sur ces droits en Afrique afin de combler le déficit. Ce faisant, S.B. Diagne ouvre la voie d'un arrachement de la question des droits de l'homme en Afrique aux juristes pour en faire une question philosophique majeure à l'aune de laquelle évaluer le processus de démocratisation sur le continent.

³⁰ Ibid., p110.