

## **PHILOSOPHIE AFRICAINE ET CHARTE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES**

**Souleymane Bachir Diagne**

**Editions de Minuit** | « Critique »

2011/8 n° 771-772 | pages 664 à 671

ISSN 0011-1600

ISBN 9782707321985

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-critique-2011-8-page-664.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », *Critique* 2011/8 (n° 771-772), p. 664-671.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples

En 1963, lorsque les États africains nouvellement indépendants se réunirent pour fonder l'Organisation de l'unité africaine (OUA), les droits de l'homme ne figuraient guère parmi leurs priorités. Il y avait bien entendu la reconnaissance convenue de la Déclaration universelle de 1948, mais on avait particulièrement insisté sur deux principes fondateurs.

Le premier était celui de l'intangibilité des frontières léguées par les administrations coloniales. La raison en est claire : s'il est vrai que ces frontières avaient été établies en violation des logiques et des continuités culturelles et historiques, fragmentant par exemple entre plusieurs pays des ensembles socioculturels homogènes, les garder telles quelles était de loin préférable à des remises en cause et des exigences territoriales qui risquaient d'embraser tout le continent. Acte était pris du fait que les administrations laissées en héritage devaient faire face à la tâche de transformer en États-nations les territoires eux aussi laissés en héritage.

Le second principe fondateur était celui, westphalien, de non-ingérence dans les affaires intérieures des États. En l'absence de la simple possibilité d'un droit de regard, de quoi servirait une insistance de l'Organisation sur la question des droits humains ?

À l'abri de ces principes jalousement affirmés, nombre de régimes autoritaires se maintinrent au pouvoir par une violation systématique des droits de l'homme, le niveau du sanglant grand guignol étant atteint avec des personnages comme Mobutu, Idi Amin ou Jean-Bedel Bokassa. On pouvait parfois entendre comme justification de cet état de choses l'idée que les impératifs du développement commandaient de mettre l'accent sur une volonté générale ainsi qu'une énergie collective, incarnées dans un parti unique, plutôt que sur des droits qui consacraient un principe d'individualité.

Cela sur le plan pratique. Sur le plan théorique, on pensait pouvoir exciper de ce que serait la philosophie africaine qui mettrait tout naturellement l'individu, toujours, au service de la communauté. Ce n'était pas toujours des thuriféraires des ordres établis qui sollicitaient ainsi une philosophie africaine spécifique, *autre*, des droits et des devoirs de l'homme – des devoirs d'abord. Bien des intellectuels, engagés pourtant par ailleurs dans les luttes contre la domination et l'oppression ne manquaient pas, au nom d'une vision ou d'une *épistémè* africaine spécifique, de partager la même prémisse. Ainsi peut-on lire sous la plume de Claude Ake que « nous [*i.e.* les Africains] mettons moins l'accent sur l'individu et davantage sur la collectivité ; nous ne permettons pas que l'individu puisse avoir des exigences qui auraient préséance sur celles de la société. Nous posons l'harmonie, non la divergence des intérêts, la compétition ou le conflit ; nous avons tendance à penser à nos obligations envers d'autres membres de notre société plutôt qu'à nos exigences vis-à-vis d'eux<sup>1</sup> ». On retiendra peut-être surtout la formulation que le philosophe kényan John Mbiti a donnée de cette « philosophie africaine » de l'individu pour et par la communauté – véritable cogito collectiviste, s'il est permis d'oser l'oxymore : « l'individu ne peut que dire : je suis parce que nous sommes ; et nous sommes, donc je suis<sup>2</sup>. »

L'histoire du développement des droits de l'homme en Afrique a été écrite contre les tyrannies et leurs justifications par des politiques et des acteurs des sociétés civiles, surtout des juristes, pendant les décennies qui ont suivi les indépendances et la création de l'OUA. Ainsi, il n'a jamais été totalement vrai que les principes de l'OUA, la sacro-sainte non-ingérence en particulier, aient fait d'elle un syndicat de leaders attachés seulement à durer au pouvoir par tous les moyens, sans aucun souci des droits de l'homme. Tous ne se sont pas tus devant les exactions, dans une solidarité se justifiant du principe de non-ingérence. Le président Julius

---

1. C. Ake, « Human Rights. The African Context », *Africa Today*, vol. XXXIV, n° 142, 1987, p. 5-13.

2. « The individual can only say : I am because we are ; and since we are, therefore I am » : J. Mbiti, *African Religions and Philosophy* [1969], Oxford et Portsmouth, Heinemann, 1990, p. 106.

Nyerere de Tanzanie, en 1975, s'était farouchement opposé à l'organisation du sommet de l'Organisation de l'unité africaine par l'Ouganda d'Idi Amin. Au-delà du différend qui l'opposait à ce dernier, il avait fait valoir devant ses pairs, qui ne le suivirent malheureusement pas dans ses conclusions, que la posture morale à adopter face à l'apartheid ne s'accommodait pas des violations des droits de l'homme qui avaient cours dans des pays qui n'étaient jamais les moins bruyants quand il s'agissait de condamner le régime sud-africain. Il n'en demeurait pas moins que le propos avait été clairement exprimé et avait donné de l'élan au mouvement pour les droits de l'homme en Afrique<sup>3</sup>.

Cinq ans plus tard, en 1979, à Monrovia, des experts d'une quarantaine de pays du continent, réunis à l'occasion d'une conférence panafricaine sur « Le Développement africain en l'an 2000 », concluaient, entre autres, au terme de leur rencontre, que le respect des droits de l'homme devrait être inséparable du développement de l'Afrique. La conférence ministérielle qui fit suite à cette rencontre d'experts adopta l'essentiel de leurs résolutions. Ce fut un moment capital dans le combat des juristes depuis leur première conférence en janvier 1961 à Lagos. Ces juristes n'avaient eu de cesse depuis lors de réclamer la création d'une Commission africaine des droits de l'homme sur le modèle de son équivalent européen. Quelques mois avant la conférence de Monrovia, en 1978, l'Association sénégalaise d'études juridiques avait organisé à Dakar, en partenariat avec la Commission internationale des juristes, une conférence sur « Le Développement et les Droits de l'homme ». À la suite de cette rencontre, le président sénégalais Léopold Sédar Senghor avait décidé de présenter l'année suivante à ses pairs, à Monrovia, au nom du Sénégal, une résolution préparée par le juriste Kéba Mbaye, demandant qu'une Charte africaine des droits de l'homme fût rédigée par des experts africains.

Cette résolution fut adoptée à l'unanimité avec un amendement demandant que le document fût appelé « Charte afri-

---

3. Ce mouvement a été décrit par Benoît S. Ngom dans son livre *Les Droits de l'homme et l'Afrique* (Silex, 1984). Ses principales étapes sont ici reprises de cet ouvrage. Voir aussi K. Mbaye, *Les Droits de l'homme en Afrique* [1992], Paris, Éd. A. Pedone, 2002.

caine des droits de l'homme *et des peuples* ». On remarquera la coïncidence qui voulut que cette année 1979 fût aussi celle où Idi Amin, Bokassa et Marcien Nguema de Guinée-Équatoriale disparurent de la scène publique africaine.

La mission des rédacteurs de la Charte était de créer un document qui s'inspirât des traditions et des principes moraux de l'Afrique, qui respectât l'équilibre entre les droits de l'homme et ceux des peuples, entre droits civils et politiques d'une part et droits économiques, sociaux et culturels, de l'autre. D'un mot, il fallait – et c'était là tout le sens de l'amendement ajoutant « et des peuples » dans l'intitulé de la Charte – qu'il fût pleinement tenu compte de cette « philosophie africaine » supposée spécifique qui ferait du document le propre du continent, l'émanation de sa vision de l'humain. On sait, d'après le témoignage du juriste Benoît S. Ngom, par exemple, que le texte qui fut finalement rédigé (et adopté à la Conférence de Nairobi en juin 1981 et, depuis 2006, en vigueur, après que l'OUA fut devenue, en 2002, l'Union africaine et les juges chargés de son application enfin choisis), a fait l'objet d'un compromis entre deux visions se réclamant toutes deux de la « philosophie africaine ». L'une était l'idée collectiviste dont l'esprit correspond aux citations de Claude Ake et John Mbiti données plus haut. 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, étant donné, d'ailleurs, que l'on ne sait pas toujours ce que recouvre cette notion.

On peut lire dans l'article 29, au paragraphe 7 de la Charte, une tension entre ces deux visions, que l'on retrouve dans le document final. Cet article stipule :

L'individu a le devoir de veiller [...] à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation, et d'une façon générale, de contribuer à la promotion de la santé morale de la société.

Les questions que pose ce passage de la Charte sont cruciales : qu'est ce qu'une valeur culturelle *positive* ? Que serait une valeur *négative* ? Est-ce celle qui aurait cessé, avec le temps peut-être, d'être positive ? Celle dont on serait venu à considérer qu'elle n'est en fait pas positive mais plutôt le contraire ? Ces questions témoignent de la nature probléma-

tique du compromis dont la rédaction de cet article porte la trace, compromis entre, d'une part, l'insistance sur la préservation de valeurs collectives, traditionnelles ou construites comme telles, et, d'autre part, l'affirmation que les droits humains ne sont pas l'expression d'une culture quelle qu'elle soit, mais souvent l'exigence d'un changement (ou peut-être une réinterprétation) culturel(le). Ce paragraphe 7 de l'article 29 peut, en vérité, s'entendre comme l'expression d'un droit à la dissension, ou au contraire celle d'une raison d'État qui se doublerait d'une « raison de culture ». C'est probablement pourquoi il est précisé que les valeurs considérées sont les seules *positives* (et non, pour prendre un exemple certainement présent à l'esprit de bien des rédacteurs, celles qui justifient des mutilations aux fins d'initiation) et qu'elles devraient être préservées et promues « dans un esprit de tolérance, de dialogue et de consultation ».

Au fond, tout vient de ce que l'on n'a pas interrogé plus avant ce qui est tenu pour la philosophie africaine de la prééminence de la communauté sur l'individu. En est-il bien ainsi ? Est-ce bien là une caractéristique de l'africanité, partout ? La dialectique selon laquelle le devenir-personne de l'individu s'effectue dans une certaine relation à la communauté peut-elle se rabattre facilement sur la simple notion d'une prééminence de celle-ci sur celui-là ?

On doit d'ailleurs aussi demander : « et quand cela serait ? » Autrement dit, à supposer même l'existence d'une philosophie africaine de la primauté de la communauté, en quoi cela voudrait-il dire, dès lors que des droits sont *proclamés comme appartenant à l'humain*, que ceux-ci devraient être portés d'abord par la collectivité et ne concerner que secondairement ou indirectement l'individu ? De la prémisse que l'on s'est donnée à la conclusion que voici, la conséquence n'est certainement pas immédiate, ni nécessaire.

\*

Il est un document oral promulgué au XIII<sup>e</sup> siècle selon les historiens du Mandé (l'ancien empire du Mali), qui peut être lu comme une proclamation de droits attachés à l'humain. Il s'agit de la liste d'articles composant « le serment des chasseurs », véritable code de conduite pour des générations et

des générations de membres de cette société secrète ouest-africaine. Youssouf Tata Cissé l'a retranscrit et publié après l'avoir recueilli en 1965 de celui qui était alors le guide de la confrérie<sup>4</sup>. Ce « serment des chasseurs » fait partie d'un ensemble de documents oraux auquel on se réfère, non sans quelque confusion à propos de ce que l'on désigne précisément ainsi, sous l'appellation de « Charte du Mandé » et qui font l'objet d'un important débat scientifique. Que sont ces documents ?

Autour de l'année 1235, Soundjata Keïta obtient la victoire finale sur un autre chef de clan, Soumaoro Kanté. C'est un moment décisif dans la constitution de ce qui sera l'empire du Mali qui, à son apogée, couvrira une grande partie de l'Afrique occidentale. Il lui faut alors établir et rendre publics les principes sur la base desquels devront harmonieusement coexister, au sein du nouvel ensemble politique, les divers clans, groupes ethniques, castes, etc., énoncer les interdits régissant les relations entre différents groupes sociaux, édicter les droits de certaines collectivités et catégories sociales, ainsi que des femmes et des enfants, en visant aussi l'harmonie au sein des familles. Principes, interdits, proclamations de droits se traduiront ainsi en des énoncés confiés à la mémoire des griots qui les répéteront et transmettront sous des formes qui pourront varier, afin que nul n'en ignore.

Les historiens de l'Ouest africain, travaillant sur ce matériau oral, ont reconstitué, par recoupements, ces énoncés et les ont présentés sous forme d'une succession d'articles, leur donnant ainsi l'allure d'une Charte dite du Kurukan Fuga ou du Mandé<sup>5</sup>, sur le modèle des chartes écrites connues dans le monde. D'où la controverse que soulève ce document, à laquelle une livraison de *Philosophie magazine* vient du reste de consacrer une « enquête<sup>6</sup> ». Sur cette controverse, on fera ici trois remarques.

---

4. Voir Y. T. Cissé et J.-L. Sagot-Duvaurox, *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Paris, Albin Michel, 2003.

5. Voir *La Charte du Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

6. Voir *Philosophie magazine*, n° 50, juin 2011. L'enquête intitulée « Afrique, berceau des droits de l'homme » est annoncée en couverture sous la rubrique « polémique ».

La première est qu'au fond, pour l'essentiel, le débat tourne autour de la transcription sous forme de quarante-quatre articles des énoncés, de nature diverse, où s'est exprimée la philosophie du vivre-ensemble sur laquelle l'empire fondé par Soundjata Keïta a cherché à se constituer : cette transcription, en manifestant la volonté évidente de donner à ces énoncés une allure de constitution moderne paraît exposée à l'accusation d'être une fabrication.

D'où cette deuxième remarque : le débat, ultimement, pose la question de ce que signifie « transcrire / traduire », dans le présent de l'écriture évidemment et dans sa logique propre, des énoncés oraux qui, visiblement, forment système par la manière dont ils renvoient à une certaine philosophie sociopolitique du vivre-ensemble-dans-nos-différences que le souverain Mandé aura voulu proclamer de manière explicite, publiquement. Cette transcription / traduction pourrait-elle se présenter autrement que sous la forme d'une Charte ? Interroger le document en ces termes fait apparaître la question de ce que l'on pourrait appeler le « faux en écriture » comme simplement déplacée : les faits d'histoire du Mandé, ainsi que des relations et interdits entre groupes tels qu'ils sont toujours vécus aujourd'hui en Afrique de l'Ouest, établissent que si la forme de leur transcription n'est certainement pas le décalque de leur mode de production et de circulation, les énoncés eux-mêmes, dans leurs contenus, ne sont pas controuvés.

La troisième remarque concerne la nature spécifique du document oral qu'est « le serment des chasseurs ». Ce texte dont on attribue également la paternité à Soundjata Keïta, non plus en sa seule qualité de souverain mais de guide spirituel de la confrérie des « chasseurs », constitue un viatique que ces derniers doivent connaître et réciter par cœur. En tant que serment à prononcer à l'identique par ceux qui sont alors reçus au sein de la société, son statut sera considéré comme autre que celui de la Charte du Kurukan Fuga proprement dite.

Entrons maintenant dans le contenu même du « serment » et citons-en le premier article : « Les chasseurs déclarent : 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, plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie. » Et voici le septième, suivi de la conclusion du serment :



Les gens d'autrefois nous disent : « L'homme en tant qu'individu fait d'os et de chair, de moelle et de nerfs, de peau recouverte de poils et de cheveux se nourrit d'aliments et de boissons ; mais 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. Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme, elle en souffrirait et s'étiolerait sûrement. » En conséquence, les [chasseurs] déclarent : chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes, dans le respect des « interdits » des lois de sa Patrie. Tel est le Serment du Mandé à l'adresse des oreilles du monde entier.

On retiendra ici le propos « individualiste ». La totalité du serment s'inscrit résolument dans la vision de droits qui s'attachent à chaque vie ou chaque « âme humaine » comme individuelle et unique. Cette vision n'est pas allée s'encombrer de considérations sur la primauté de la communauté et les devoirs de l'individu à son égard. Ce n'était tout simplement pas le propos d'une déclaration mettant en exergue la valeur de chaque vie et les droits dont elle commande la reconnaissance.

Les philosophes jusqu'ici ne se sont pas beaucoup intéressés à la « Charte africaine des droits de l'homme et des peuples » qui, désormais, est un document important de l'Union africaine à opposer (avec la Déclaration universelle, bien sûr, qu'elle reprend pour l'essentiel) aux violations des droits humains qui viendraient à se produire sur le continent. Elle a été surtout l'affaire de juristes qui ont répondu, en fin de compte avec succès, à l'urgence de faire de l'Afrique une terre où les droits de la personne seraient chez eux comme ils doivent l'être partout, universellement. Ce faisant, ils ont aussi suscité la notion d'une philosophie proprement africaine de la personne humaine, de son devenir-personne, de ses responsabilités, droits et devoirs dans sa communauté. Il est certainement très important qu'aujourd'hui, dans une période où le continent n'est plus « l'oublié des droits de l'homme » et de la démocratie, où l'universalisation de leur reconnaissance suit son cours, les philosophes, en Afrique, mettent leur réflexions sur ces questions à l'épreuve de cette Charte et de ce qu'elle doit devenir.

Souleymane Bachir DIAGNE