



Nuovi Autoritarismi e Democrazie:
Diritto, Istituzioni, Società

**Mise en ordre des places, et mise en place d'un ordre :
l'Afrique a-t-elle bien inventé les droits de
l'Homme ?
(A propos de la patrimonialisation du Serment du
Manden, 1222)**

*David Fonseca**

Abstract

A strong academic reaction followed UNESCO's decision to consecrate, in 2009, the Oath of the Manden as a cultural and intangible heritage. To summarize, the academic world, and in particular the French one, tried to challenge the idea according to which this oath, which dates back to 1222, has in fact been the first text disciplining human rights, well before European ones. If this is recognized, in fact, Africa, that is already the cradle of humanity, would have to be considered also the cradle for human rights and freedoms, subtracting that primacy to Europe. This article will try to analyse the reasons of the protesters, in order to offer a critical reading.

Keywords: Africa – Human Rights – Oath of the Manden – International recognition – Academic speech – Dispute.

SOMMAIRE : 1. Avant la patrimonialisation du Serment du Manden : les droits de l'Homme africanisés ? 1.1. « Contre » les droits de l'Homme en Afrique : l'académie en ordre de bataille. 1.2. « Pour » les droits de l'Homme en Afrique : contre offensive en pagaille. 2. Après la patrimonialisation du Serment du Manden : l'Afrique « modernisée » ? 2.1. La reconnaissance internationale du Serment du Manden : la consécration patrimoniale. 2.2. La contestation nationale du Serment du Manden : la désacralisation doctrinale. 3. Conclusion.

* Maître de conférences en droit public, Université Paris Saclay, Université Evry, Centre de Recherche Léon Duguit (EA 4107). L'essai a été soumis à un arbitrage en double aveugle.

« J'ai l'œil, je n'oublie à peu près rien, ce que j'ai oublié je l'invente »
M.-H. Lafon, *Nos vies*.

A la fin de sa vie, Husserl invitait la philosophie à faire vœu de pauvreté, à se dépouiller de son savoir sur les choses, et à se réduire à la compréhension originaire qu'a toute conscience de son rapport avec le monde¹. Pour y parvenir, une seule solution : en revenir à la banalité même des choses. Précisément, la première rigueur qui s'imposerait à toute pensée, même si elle n'est pas philosophique, serait celle qui est donnée par la surface de la banalité. L'évidence, qui serait le résultat immédiat de cette banalité, deviendrait ainsi le point de départ le plus sûr de toute investigation. C'est à une tâche semblable d'élucidation que l'on voudrait s'atteler au cours de cette étude en revenant sur les débats qui ont eu cours lors de la patrimonialisation opérée par l'UNESCO d'un texte particulier, le Serment du Manden², et de la réaction académique qui s'en est suivi. Pour en résumer l'essentiel, ce discours académique, en France notamment, s'est efforcé de contester l'idée selon laquelle ce serment, qui daterait de 1222, serait antérieur à tous les textes européens ayant consacré pour la première fois les droits de l'Homme. En somme, de contester la patrimonialisation culturelle et immatérielle faite par l'UNESCO en 2009, dont le résultat aurait été rien moins que d'opérer une migration des droits de l'Homme : l'Afrique, après avoir été le berceau de l'humanité serait également celui de la garantie des droits et libertés individuels, réunissant sur sa seule tête nature et culture.

Il faut préciser d'emblée qu'il ne s'agira pas tant de trancher ce débat, savoir si oui ou non l'Afrique aurait inventé les droits de l'Homme, même s'il faudra prendre position, *que de prendre très au sérieux* la manière dont l'histoire, à travers cette patrimonialisation et la contestation dont elle a été l'objet, a été (ré-)écrite. En effet, et pour le dire d'emblée, la question, n'est pas tant d'ordre juridique que de ne pas reconnaître sinon aux africains, du moins au Mali, de

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Tel, Paris, 1950, p. 183.

² En 2003, l'UNESCO a adopté une convention internationale relative à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Cette convention avait pour objet de redéfinir la notion de patrimoine telle qu'elle se trouvait elle-même définie dans la convention internationale de 1972, qui avait pour effet de se limiter seulement au patrimoine matériel : ceux pour la protection des sites et des monuments, naturels et culturels. De la sorte, échappaient à la protection du droit des traditions orales, comme le Serment du Manden, qui ne faisait donc l'objet d'aucune reconnaissance juridique, puisqu'il s'agissait d'un patrimoine culturel immatériel. La convention de 2003 a ouvert plus largement les possibilités de protection du patrimoine culturel, puisque désormais le patrimoine culturel immatériel peut également bénéficier d'une protection par le droit, sous réserve d'être reconnu comme tel. A ce titre, selon l'article 2 de la convention de 2003, un patrimoine immatériel est un patrimoine vivant, transmis de génération en génération, « recréé en permanence par les communautés et les groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité. » Il désigne « les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire que les communautés, les groupes [...], les individus, reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel ». Autant dire qu'avant la protection juridique offerte par sa patrimonialisation opérée par l'UNESCO, le Serment du Manden n'avait aucune valeur juridique.

mettre en récit, sous la forme d'un roman national voire continental l'apparition des droits de l'Homme d'abord sur un territoire africain. La question n'est donc pas celle de la réception en droit de ce serment, qui pourtant, en de nombreuses dispositions pourraient avoir une force normative. Pour ne prendre que quelques exemples parmi ses 44 dispositions (dont ses défenseurs en ce qui concerne son caractère authentique, précisent qu'il s'agit d'un texte à valeur constitutionnelle), son article 5 reconnaissait déjà le principe de dignité de la personne humaine comme la protection de l'intégrité physique avec, pour mesure de protection, la peine de mort ; également, à l'article 20, si l'esclavage n'est pas aboli, son travail est réglementé par des horaires fixes et un jour de repos par semaine, instituant l'esclave, même si cela peut sembler paradoxal, en sujet de droit. Pourtant, la contestation académique dont fait l'objet la reconnaissance patrimoniale par l'UNESCO de ce texte n'est pas relative quant à sa portée juridique car, précisément, ce texte n'a pas été (encore ?) adossé à un quelconque texte juridique africain existant, ce qui l'aurait auréolé immédiatement d'une majesté particulière : ni la charte de l'Union africaine ne le contient, pas davantage la constitution du Mali ne l'a annexé au texte constitutionnel, privant dès lors ce serment d'avoir davantage de relief à l'échelle internationale comme nationale. Ce qui est contesté, académiquement, par la réaction universitaire suscitée notamment en France, est bien plutôt l'appropriation culturelle qui pourrait en être faite au sein d'un récit national, déplaçant le terreau favorable à la naissance des droits de l'Homme de l'Europe vers l'Afrique.

Afin de l'apercevoir, il s'agira dès lors de dérouler la logique interne de ces deux discours, celui de la patrimonialisation du Serment du Manden faite par l'UNESCO et de son pendant critique, d'en dérouler la logique interne, donc, jusqu'à son terme, précisément à l'endroit où finira par surgir ce qui fait la singularité de chacun de ces discours. Pour y parvenir, la méthode généalogique sera d'un utile secours. Comme le rappelle M. Foucault, si la science elle-même pense souvent par poncifs, par généralités, son propre discours lui est dès lors le plus souvent inconscient. Il lui demeure invisible. Le mot d'inconscient n'est évidemment ici qu'une métonymie, qu'il faut lire comme *implicite*. Le discours, cette sorte d'inconscient, serait donc ce qui n'est pas dit et qui reste implicite. Il faut alors un travail de généalogie pour mettre au jour ce discours. Dès lors, pour répondre tout à la fois à l'invitation de Husserl, faire vœu de pauvreté, et répondre à cet objectif, il faut essayer de réduire ces discours à leurs éléments essentiels, afin de mieux en comprendre l'évidence. A cet égard, ce qui n'a pas été suffisamment remarqué, l'UNESCO, en patrimonialisant le Serment du Manden de 1222, rebattrait les cartes de toute la modernité juridico-politique, déplaçant son centre de gravité de l'Europe vers l'Afrique. Pour sa part, le discours académique, en réaction, contestant cette paternité africaine des droits de l'Homme, n'aurait pas de mots assez durs pour se faire entendre : il s'agirait là, très largement, d'« anachronisme », de « fondamentalisme afrocentriste »,

d'« instrumentalisation » autant le dire, de pure « invention »³. Afin de remonter le fil de ces deux discours, on en reviendra chronologiquement quant à la manière dont le Serment du Manden a été patrimonialisé, ce qui précisément a fait l'objet de contestations : à la faveur de la mise en forme transcrite d'un premier texte, le pacte de Kurukan Fuga, qui daterait de 1236, cette « découverte » situerait les droits de l'Homme en Afrique avant ceux du *Bill of rights* de 1689 comme de la DDHC de 1789, dans un texte juridique particulier : une *constitution*, qui serait sans doute l'une des premières du genre à consacrer lesdits droits de l'Homme (1). Toutefois, ce n'est pas cette constitution que l'UNESCO aurait patrimonialisé. Elle aurait auréolé d'une majesté particulière un autre texte, non pas simplement cette *constitution* mais un *serment*, précisément le Serment du Manden, daté de 1222. Or, par l'effet de ce seul geste, l'UNESCO aurait relevé d'un cran l'antécédence des droits de l'Homme, en la situant en amont, du moins en la rendant contemporaine de la *Magna Carta* européenne (1215-1297), de sorte que la boucle serait bouclée : de la constitution de Kurukan Fuga au Serment du Manden, l'Afrique, génitrice de l'humanité en serait tout autant la mère protectrice juridiquement et politiquement parlant (2). Pour apercevoir la radicale nouveauté de ce qui a été consacré, il faudra dès lors revenir utilement sur la nature de cette constitution particulière comme sur ce singulier serment. De l'une à l'autre on apercevra combien deux déplacements silencieux, mais tectoniques, s'opèrent : l'effet de cette patrimonialisation consacrerait non seulement l'idée que les droits de l'Homme se seraient installés pour la première fois en Afrique, petit pas pour l'homme du Manden, sans doute, mais à coup sûr grand bond pour l'humanité, puisque ce serait la modernité elle-même qui aurait été anticipé ainsi dès 1222 au Mali.

1. Avant la patrimonialisation du Serment du Manden : les droits de l'Homme africanisés ?

Un bref rappel chronologique de la « découverte » du pacte de Kurukan Fuga (que nous emprunterons à S. B. Diagne et J.-L. Amselle⁴) qui, le premier, aurait consacré les droits de l'Homme, permettra de prendre la mesure de la contre-offensive académique qui s'est organisée en réaction (1.1.), que nous emprunterons à S. B. Diagne et J.-L. Amselle, à laquelle il faudra s'efforcer de répondre d'un point de vue généalogique (1.2.).

³ F. Simonnis, *La charte du Mandén ou l'instrumentalisation du passé africain*, <http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2015/04/15/la-charte-du-manden-ou-linstrumentalisation-du-passe-africain/>.

⁴ J. -L. Amselle, « *L'Afrique a-t-elle « inventé » les droits de l'Homme ?* », *Syllabus review*, Vol. 2, No. 3, 2011, pp. 446-463, p. 447. https://www.ens.cnrf/files/syllabus_Lettres/SyllabusLettresV2B_2011_446_463.pdf.

1.1 « Contre » les droits de l'Homme en Afrique : l'académie en ordre de bataille

« 1^{er} acte », selon S. B. Diagne et J.-L. Amselle, tout commence avec Maurice Delafosse (1870-1926), administrateur colonial, ethnographe et orientaliste et son *opus magnum* « Haut-Sénégal-Niger » (1912) dans lequel il brosse une fresque ethnologicohistorienne impressionnante des « civilisations » de cette partie de l'Afrique, en particulier des grands empires « soudanais » (Ghana, Mali, Songhaï) qui se sont succédé, dans toute cette zone, depuis le VIII^e jusqu'au XVI^e. « Il ressort de cette enquête que Sunjata Keita, en vainquant Sumanworo Kanté, l'empereur du Sosso, lors de la bataille de Krina, en 1235 », date d'ailleurs qui serait inventée par Delafosse selon J.-L. Amselle⁵, « devient le souverain fondateur de l'empire du Mali »⁶. Mais, après avoir relaté cet événement majeur, nulle part Delafosse ne ferait mention de la rencontre de Kurukan Fuga au cours de laquelle Sunjata Keita aurait édicté la célèbre charte proclamant pour la première fois les droits de l'Homme.

« 2^e acte », toujours selon les mêmes auteurs, c'est pour la première fois, en 1960, avec la parution du livre de Djibril Tamsir Niane, *Sunjata ou l'épopée mandingue*, traduction d'une geste recueillie auprès du griot (*jeli*) Mamadou Kouyaté de Jeliba Koro en Guinée, que cet événement est mentionné dans un ouvrage écrit en français. L'ouvrage, qui ne comporte pas de transcription littérale en malinké, contient ainsi un chapitre intitulé « Kouroukan fougou ou le partage du monde »⁷, dans lequel est narrée la réunion des représentants des peuples soumis et des clans dominants du Manden que Sunjata organise à la suite de sa victoire sur Sumanworo. Sont ainsi énoncés les interdits (*jo*) et les parentés à plaisanteries (*senankuya*) régissant les relations entre les différents clans de l'empire. Mais, dans le chapitre final du livre, « Le Manding éternel », les auteurs ne se contentent pas de décrire l'organisation politique que Sunjata met en place lors de cette assemblée : ils la qualifient en effet de « Constitution »⁸.

« 3^e acte », indique enfin J.-L. Amselle, Souleymane Kanté et Mamadou Kouyaté, marabout guinéen, « inventent en 1949 un alphabet, mixte des alphabets arabe et latin ». Parmi leurs ouvrages, il faut mentionner une sorte de « coutumier juridique » énumérant les 130 « règles » ou « lois » édictées par Sunjata à Kurukan Fuga, lors de l'assemblée constituante de l'empire du Mali. Toutes ces « règles » ou ces « lois » résulteraient « de la fixation et de la standardisation, sur un mode juridique, de pratiques qui ont été « performées »⁹ de façon diverse, au cours du temps, au sein de ce qui serait appelé faute de mieux l'« espace culturel mande »¹⁰. Selon J.-L. Amselle, il s'agirait d'une sorte de codex oral largement «

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ivi.*, p. 448.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ivi.*, p. 450.

¹⁰ *Ibidem.*

inventé » par Souleymane Kanté puisque ce dernier avouerait lui-même que « les griots seraient incapables de l'énoncer et qui procéderait probablement d'observations ou d'enquêtes historiques effectuées auprès des détenteurs de la « *tradition* » (anciens, griots, etc.) sur sa propre culture »¹¹. Ce qu'il faut noter d'important pour notre propos est que ce codex oral serait rejeté dans un passé lointain, situé de façon précise sur le plan chronologique en 1236, date qui serait totalement inventée selon J.-L. Amselle¹².

En réaction, la critique académique va dès lors s'organiser de la façon suivante, en un triple argument :

1/ Ce « code » ou cette « charte » de Kurukan Fuga ne serait pas une véritable constitution puisqu'elle entendrait régir essentiellement des rapports entre des groupes et des statuts sociaux.

2/ Dès lors l'idée de Mamadou Kouyaté et de Souleymane Kanté de comparer la charte de Kurukan Fuga au « Bill of Rights » et à la « Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen » n'aurait pas grand sens car cette charte ne marquerait en aucune façon le surgissement d'un soulèvement contre une monarchie absolue analogue à la *Glorious Révolution* d'Angleterre au XVII^e siècle ou une préoccupation relative aux droits de l'individu, quels qu'ils soient.

3/ La date de 1236 retenue pour ce pacte serait largement le fruit d'une invention.

De chacun de ces arguments, il faut pouvoir répondre.

1.2 « Pour » les droits de l'Homme en Afrique : contre-offensive en pagaille

Premier contre argument : cette consécration des droits de l'Homme dans leur dimension africaine via le pacte de Kurukan Fuga relèverait davantage de la mise en place d'un récit fantasmé que de la vérité historique selon la critique académique. Cette tradition aurait été purement et simplement inventée. On rappellera à cet égard que toutes les traditions¹³ sont le produit d'une invention, à l'instar de la fameuse tradition républicaine française¹⁴ ; que les nations et ce faisant les nationalismes européens du 19^e siècle se sont construits à partir d'un imaginaire national¹⁵ qu'il s'est agi de mobiliser par les États afin de renforcer des liens sociaux et politiques distendus entre les individus, l'exemple de la III^e République française en étant encore un exemple patent ; que chaque État, chaque société au fond, procèdent encore plus fondamentalement de la mise en place d'un roman national garantissant ses assises comme on endort les petits chaque soir en leur racontant la même histoire réconfortante. A cet égard, si tel était le cas en ce

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ E. Hobsbawm et al., *L'invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Amsterdam, 2012.

¹⁴ B. Perreau, *L'invention républicaine*, Pouvoirs, 2004/4 (n°111), pp. 41-53.

¹⁵ B. Anderson, *L'imaginaire national*, La découverte, Paris, 2006, 224 p. Mais aussi : A. Babadzan, *L'invention des traditions et le nationalisme*, Journal de la société des océanistes, 1999, 109, pp. 13-35.

qui concerne la charte de Kurukan Fuga, le Mali, toute l'Afrique pourquoi pas, ne serait pas davantage épargné par cet effet de narration que ne l'est le reste du monde, y compris, donc, l'Europe.

Deuxième contre argument : « les grandes déclarations du monde sont presque toujours consécutives à de grandes révolutions. La Déclaration française des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 a eu lieu au lendemain de la prise de la Bastille. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de décembre 1948 a réuni les nations indépendantes du monde après la deuxième guerre mondiale, etc. Or, la Charte de Kurukan Fuga aurait été convoquée en 1236 après que le Manding se fut libéré du joug du roi sorcier Soumaro Kanté »¹⁶. D'un point de vue chronologique, dès lors, si ce pacte pose un problème de datation (est-elle fictive ou non ?), il n'en pose pas sur le plan strictement logico-politique : dans ce *récit* historique, il est situé par ses auteurs postérieurement à un mouvement de rébellion. Comprenons bien : par ce seul effet, c'est *comme si* la bataille avait bien eu lieu, *comme si* l'assemblée avait été constituée, *comme si* les droits proclamés. De la sorte, cette proclamation des droits de l'Homme en 1236, dans un pacte, celui de Kurukan Fuga, produirait le même effet que *si tout ceci avait réellement eu lieu*. C'est ce que manque d'apercevoir la critique académique dans son effort de contestation car une chose est la question de l'authenticité, la vérité d'un événement comme d'un discours, une autre est la question de l'intérêt qu'ils présentent. Comme le précisent G. Deleuze et F. Guattari, « on ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l'histoire, quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création [...] »¹⁷. Si bien que même l'histoire est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même, la question n'étant pas de savoir si cette patrimonialisation est vraie ou fautive mais présente un *intérêt*, c'est-à-dire si et seulement si elle est *pertinente*. Ainsi, la question de savoir comment cette patrimonialisation a produit un effet a intérêt à être analysée autrement que selon l'opposition classique entre réalité et fiction. A les distinguer trop strictement, on court le risque de neutraliser les effets de la narration mise en place par cette patrimonialisation du Serment du Manden. On rendrait mieux justice à ce récit si on considérait plutôt qu'il prend place dans la « réalité » historique en la « possibilisant » : il n'y a de vérité en acte qu'une vérité du multiple, c'est-à-dire une vérité fictionnelle. Ce récit fonctionne dès lors comme une sorte de laboratoire discursif où des possibles sont expérimentés. Il offre en quelque sorte des circonstances aux possibles - un contexte narratif - qui en autorisent le déploiement. Précisément, par l'effet de cette (re-)construction, cette proclamation des droits de l'Homme en Afrique installerait ce faisant dans le conscient comme dans l'inconscient collectif un lieu de mémoire, à l'instar de ce qu'en disait Pierre Nora : un lieu à l'endroit duquel l'effet de vérité est toujours

¹⁶ La charte de Kurukan Fuga,

<http://www.humiliationstudies.org/documents/KaboreLaCharteDeKurukafuga.pdf>.

¹⁷ Cité par O. Le Cour Grandmaison, *Haine(s), Philosophie et politique*, PUF, Paris, 2002, p. 9.

neutralisé par l'effet mémoriel. La mémoire d'un individu comme celui d'une société, au fond, n'est jamais le produit d'une transcription de la réalité. Cette mémoire est toujours le produit d'une (re-)construction, chacun se faisant sa vérité à soi. Véritablement, cette écriture de l'histoire procéderait dès lors d'une transcription particulière : elle mettrait en place une orthopraxie, un discours qui fonde l'autorité de ce qui est dit, à l'instant où il est prononcé. Ce serait, à proprement parler, l'instauration de quelque chose de nouveau : un discours sur les droits de l'Homme qui s'auto-génère, formulant sa légitimité au moment de s'énoncer. Sans doute faudrait-il dès lors davantage entendre cette présentation de l'histoire/de la mémoire des droits de l'Homme comme la mise en place d'un *récit* sur les droits de l'Homme au sens *métaphorique* du terme. Un récit qui serait bien, à suivre P. Ricoeur « soumission à la réalité et invention fabuleuse ; restitution et surélévation »¹⁸. De cet agencement particulier des faits, ce récit en dégagerait aussitôt un bénéfice immédiat : créer une *impression de réel*. Il ne suffirait donc pas de contester la légitimité historique du pacte de Kurukan Fuga pour qu'il n'en produise pas moins d'effets.

Troisième contre argument, davantage décisif : selon la critique académique, cette charte concernerait exclusivement la passation de pactes ou d'alliances entre groupes, de « contrats sociaux », mais de contrats sociaux qui n'auraient strictement rien à voir avec ceux de la philosophie politique du XVII^e et du XVIII^e siècle européen, lesquels viseraient à assurer, en reprenant les acquis de la *Magna Carta*, ceux de l'*Habeas Corpus*, et au moyen d'un schème fictif opposant un « état de nature » à un « contrat social », le passage du statut de sujet à celui de citoyen doté de certains droits¹⁹.

Cette thèse repose sur une mécompréhension de la portée théorique de ladite philosophie contractualiste des XVII^e et XVIII^e siècles, notamment celle de Hobbes dans son *Léviathan*²⁰. Proprement, chez Hobbes, contrairement à ce qui est pensé traditionnellement, de Contrat social (précédant l'existence de l'État ou toute forme proto-politique d'organisation du pouvoir) il n'y en a pas. Sinon, on ne sortira jamais de l'aporie suivante : pour qu'il y ait de l'État, il faudrait au préalable du Contrat, et pour qu'il y ait du Contrat, il faudrait qu'il y ait déjà de l'État (pour sanctionner ledit Contrat). Précisément, chez Hobbes, il y a toujours eu de l'État (et donc jamais d'état de nature), et il n'y aura jamais rien d'autre que de l'État²¹. Le contrat social n'est donc pas un véritable contrat. Il est à repenser²². Pas simplement comme une hypothèse. Encore moins consiste-t-il en un point de départ, celui du début de notre modernité juridique et politique. Il s'agit au

¹⁸ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 57.

¹⁹ J.-L. Amselle, « L'Afrique a-t-elle « inventé » les droits de l'Homme ? », cit., p. 451.

²⁰ On se permet de renvoyer à D. Fonseca, « Le philosophe aux loups, Actualité et inactualité de la représentation chez Hobbes », in O. Bui-Xuan (ss. dir), *Représentation et représentativité dans les institutions*, Institut Universitaire Varenne, Paris, 2016, pp 83-94.

²¹ *Ivi*, p. 92.

²² Cf. en ce sens Y.-C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 2000, notamment voir la 4^e partie de l'ouvrage relative à l'analyse du déploiement complet du système éthico-politique du Léviathan depuis la théorie de l'individu jusqu'à la protofondation de l'État.

contraire d'un acte quotidien, répété, réitéré. Le contrat social est sans cesse actualisé et actualisable (en quoi est-il profondément démocratique) chaque fois que nous nous soumettons à la Loi, chaque fois que nous consentons au commandement. Le renversement de perspective est radical : commandement et obéissance sont tout un chez Hobbes. Ils forment un tout insécable, de sorte qu'en obéissant, je me commande ; en commandant, j'obéis. Commandement et consentement, parce qu'ils sont fait du même bois, rendraient enfin libres les individus en obéissant à la loi qu'ils se sont prescrites à eux-mêmes. Et quand bien même s'agirait-il d'une liberté impure, d'un ersatz de liberté, une liberté civile, il s'agirait encore de liberté : avec Hobbes, depuis Hobbes, il n'est plus possible de dire, à la façon d'une célèbre formule prêtée indûment à un roi tout aussi célèbre : « L'État, c'est moi ». Avec Hobbes, depuis Hobbes, « L'État, c'est nous ». Paroles précieuses, sans doute, pour redresser le dos des Hommes qui ne connaîtraient plus la station debout. Or, c'est précisément cette théorisation que le pacte de Kurukan Fuga illustrerait avant la lettre, ce que reconnaît le discours académique lui-même, mais pour en tirer des conclusions différentes. En effet, J.-L. Amselle voit bien dans ce pacte la volonté de promouvoir un vaste projet de réorganisation sociale et politique centré sur la cessation de la « guerre de tous contre tous ». Il s'agirait donc ici, bel et bien, de contrats sociaux et politiques visant à assurer la paix et à maintenir l'ordre, de façon à contrôler les aristocraties rivales. Dans l'épopée de Sunjata, et dans l'assemblée de Kurukan Fuga qui en constitue le climax, il faudrait donc bien y voir ce que Hobbes théoriserait plus tard : la mise en scène, du point de vue des aristocraties dominantes, ou des élites politiques contemporaines qui leur ont succédé, d'un processus d'instauration ou de réinstauration d'un pouvoir impérial qui a pris la suite de celui de Sumanworo Kanté, l'empereur du Sosso. En somme, qu'il n'y aurait jamais eu d'état de nature précédant ce pacte comme l'installation de l'empire du Mali en 1236 mais la reconduction, sous une autre forme, d'un pouvoir quel qu'il soit, le pacte attestant de l'obéissance qui lui serait désormais due parce que choisie par une assemblée d'individus libres. Le pacte de Kurukan Fuga, inventé ou non, si l'on délaisse une fois encore la question chronologique, présenterait dès lors une rigueur toute logique : il illustrerait ce qu'en dira plus tard du *Léviathan* Hobbes. La difficulté, pour ceux qui en contestent l'authenticité, étant de reconnaître que ce pacte serait hobbesien avant l'heure : moderne avant la lettre.

Toutefois, cette « invention » des droits de l'Homme proclamée par le pacte de Kurukan Fuga ne permettrait pas simplement de revisiter Hobbes car ce n'est pas précisément ce texte que l'UNESCO consacrerait plus tard via sa patrimonialisation. En effet, si ce texte date bien de 1236, qu'il serait antérieur au *Bill of Rights* de 1689 ou bien encore à la DDHC de 1789, l'honneur (européen) serait encore sauf puisqu'il demeurerait malgré tout postérieur à la *Magna Carta* (1215-1297). Mais c'était sans compter sur l'UNESCO, qui aurait patrimonialisé un autre texte, à savoir le « Testament de Sunjata » narré par son informateur privilégié, le griot de Krina, Wa Kammissoko ainsi que le « Serment des chasseurs », texte oral qui serait antérieur (1222) à la Charte de Kurukan Fuga

(1236), et qui contiendrait des articles relatifs aux « droits humains ». Ainsi, en faisant remonter la généalogie de la charte de Kurukan Fuga au « Serment des chasseurs », il deviendrait possible pour l'UNESCO de faire « encore mieux » que Souleymane Kanté ; lequel, pour sa part, s'était contenté de revendiquer l'antériorité de cette charte par rapport au *Bill of Rights* de 1689. Désormais, les droits de l'Homme, dans leur version africaine, seraient présentés comme étant contemporains, sinon antérieurs à la *Magna Carta* anglaise. Il a dès lors fallu au discours académique riposter d'une nouvelle manière.

2. Après la patrimonialisation du Serment du Manden : l'Afrique « modernisée »?

L'offensive académique, cette fois-ci, s'est organisée de la façon suivante. Selon ce discours, « si la Magna Carta établit de façon presque inaugurale la liberté de l'individu contre l'autorité arbitraire du despote »²³, il serait difficile de trouver quoi que ce soit « d'équivalent dans la tradition mandingue antérieurement aux textes de Souleymane Kanté », ou au « Serment des chasseurs »²⁴. Pour répondre à cet argument²⁵, il faudra s'intéresser, encore une fois, non pas à un problème d'ordre chronologique mais logique en s'interrogeant sur la nature juridique de ce texte singulier qui consiste en un serment (2.1.). L'élucidation de sa nature permettra, ce faisant, de revenir sur la singularité de cette contre-offensive académique organisée autour et contre l'idée même que les droits de l'Homme puissent simplement trouver leur origine en Afrique (2.2.).

2.1. La reconnaissance internationale du Serment du Manden : la consécration patrimoniale

En consacrant finalement une tradition africaine des droits de l'Homme dans un texte portant la dénomination de serment, il faut apercevoir que l'UNESCO, par devers-elle sans doute, n'a pas simplement revisité le code génétique des droits de l'Homme mais aussi celui de l'avènement même de la modernité juridico-politique dont on pensait pourtant qu'elle était fortement enracinée en Europe. Pourtant, paradoxalement, le serment est une forme de concertation et d'entente entre les individus qui, à maints égards, ne serait pas simplement anté-moderne mais anti-moderne. Comment, dès lors, ce qui serait *a priori* anti-

²³ S. Bachir Diagne, J.L. Amselle, A. Mangeon (eds.), *En quête d'Afrique(s), Universalisme et pensée décoloniale*, Albin Michel, Paris, 2018.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Il faudrait encore ajouter que la *Magna Carta* ne se réfère pas à des droits individuels. Il faudrait, dans ce cas de figure, contextualiser chacun des textes envisagés par les auteurs, qu'il s'agisse de la *Magna Carta* ou du Serment du Manden, en se demandant précisément à qui se réfère-t-il : aux individus, aux groupes, et si même ils consistent en une reformulation du droit, ce que ne font pas les auteurs.

moderne (le Serment du Manden) pourrait être à la fondation de la modernité juridique et politique elle-même²⁶?

A cet égard, rappelons que la vie sociale ne peut pas fonctionner si l'attestation de faits présent ou passé n'existe pas ou si l'on ne peut pas avoir de certitudes raisonnables quant aux engagements portant sur le futur, notamment dans le judiciaire où il faut pouvoir tenir compte de la parole des témoins et autres parties ainsi que de s'assurer que les promesses soient respectées. Au regard de ces deux problèmes, le serment, avec la force du religieux qu'il mobilise, permettrait aux sociétés qui ne sont pas dotés de structures judiciaires et gouvernementales, de garantir autant que possible les vérités et les engagements comme de sanctionner les fautes commises dans les fausses attestations de vérité et les promesses non respectées.

Pour le comprendre, une formulation du serment a été donnée par Henri Lévy-Bruhl dans son livre sur la preuve : « Le serment est, dit-il, une auto-malédiction conditionnelle »²⁷ : dans le serment, le jureur se maudit lui-même. Après avoir appelé l'attention et la présence des dieux au serment, il appelle sur lui la malédiction au cas où il ne tiendrait pas sa parole ou bien au cas où il aurait menti. Le problème du serment est qu'il suppose une grande confiance dans le divin qui est supposé prêt à exécuter la sanction en cas de parjure. Les sociétés qui pratiquent le serment auraient en général l'idée que les dieux participent au serment parce qu'ils auraient été déshonorés par le parjure qui les a invoqués indûment. Dès lors, toute l'énergie du serment supposerait que les dieux agissent dans le monde et que les jureurs peuvent les invoquer. Or, c'est cela même que la modernité aurait cherché à déconstruire, notamment par l'entremise des philosophies contractualistes des XVII^e et XVIII^e siècles, en évacuant le divin des affaires humaines.

En particulier, aux XVII^e et XVIII^e siècles, se développe ce que Heidegger a bien caractérisé comme étant une époque durant laquelle l'Homme devient un sujet mais sujet au sens de *sub-iectum*, c'est-à-dire le sous-jacent sur la base duquel tout devra reposer désormais. Tout l'effort produit par les XVII^e et XVIII^e siècles sera de montrer que tout ce qui est objectif a son origine dans l'Homme. L'école du droit naturel moderne, à cet égard, va s'efforcer de montrer que toutes les prescriptions juridiques peuvent se déduire de la nature de l'Homme sans avoir besoin de recourir à Dieu, Grotius étant à l'initiative de ce mouvement, ce que continueront Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Kant comme les rédacteurs du Code civil français à l'instar de Thomas et Pothier. Selon Grotius, dans sa préface à son traité de la guerre et de la paix, ouvrage dans lequel on trouve en 1625 une théorie du droit international public et privé, « les préceptes de la nature seraient

²⁶ A noter que la même remarque vaut également pour la *Magna Carta*, cf. Sir J. Baker, *The Reinvention of Magna Carta 1216-1616*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

²⁷ H. Lévy-Bruhl, *La preuve judiciaire. Etude de sociologie juridique*, Rivière, Paris, 1964, p. 139.

valides même si Dieu n'existait pas »²⁸. Les principes du droit seraient en effet si naturels que Dieu lui-même ne pourrait rien y changer, de même qu'il ne puisse pas faire que deux et deux ne fasse pas quatre. La totalité du droit sera dès lors reconstruite sur une base individualiste et mondaine, l'idée étant de rapatrier du ciel sur terre tout ce qui serait sans nécessité, de fonder sur la nature de l'Homme tout ce qui reposait sur des prescriptions divines. La fin de ce mouvement aboutit à l'idée que l'ordre social lui-même, chez Grotius, au lieu de trouver sa consistance dans des dispositions divines reposerait sur un contrat entre les Hommes. La grande affaire pour cette école sera de donner effectivement un fondement immanent et autonome au droit et de minimiser tout ce qui relève de l'ordre transcendantal et hétéronome dans le fonctionnement social. Or, ce qui est commun à cette école comme aux auteurs précités, dans ce cadre, est que le serment va être l'objet d'une démolition comme d'une déconstruction systématique. Ainsi, chez Grotius, à qui l'on doit l'idée selon laquelle tout droit est soit un droit de propriété, soit un droit contractuel ou de la responsabilité, dans ses développements sur le droit des obligations se demande-t-il ce qu'il advient du serment dans cette optique. Le verdict est sans appel : il devient inutile pour fonder le droit. C'est une institution subalterne, d'un autre âge, utile surtout pour mettre un terme aux différends parmi les peuples sans États. La même idée se trouvera chez Hobbes, encore plus radical, dans le *Léviathan* : c'est que le serment n'ajouterait rien à l'obligation civile car de deux choses l'une : ou bien s'ajoute-t-il à une convention préalable et il ne lui apporte rien, ou bien il s'ajoute à une convention illégitime, ce qu'aucun serment ne pourra jamais rendre légitime. Pufendorf ajoutera que Dieu veut une société du genre humain reposant sur des engagements mutuels or l'invocation de son nom ne pourra jamais permettre à un ennemi des hommes de transgresser les lois de l'échange social : en somme, des transactions injustes, sous couvert d'invocations divines, ne sauraient être lavées de leur pêché originel, Dieu ne voulant que ce qui est conforme aux lois sociales. Les philosophes contractualistes, quant à eux, en traitant de la garantie séculière et terrestre du salut, l'aboliront quasi définitivement, non pas en se débarrassant de Dieu mais en s'en passant : il n'y aurait plus de transcendance révélée. Ce sont les Hommes qui, par l'entremise du Contrat social, révéleront cette transcendance en un Dieu inventé : l'État. Kant considérera enfin que l'idée selon laquelle Dieu puisse obéir aux hommes serait un retournement de sens qui confinerait au non-sens.

A la lumière de ce qui vient d'être énoncé, il faudrait dire que le Serment du Manden, dans sa version patrimoniale retenue par l'UNESCO, aurait donc consacré paradoxalement une version des droits de l'Homme qui préfigurerait cette modernité tout en reposant sur une logique antimoderne, celle du serment : faire du neuf, donc, avec de l'ancien. Proposition hardie tant le serment aurait fait l'objet d'une condamnation par ladite modernité. Mais le paradoxe n'est

²⁸ Grotius, *Traité de la guerre et le de la paix*, PUF, Paris, 2012, Prolégomènes, n. 11. Sur ce point, Cf., P. Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Nouvelle édition, Genève, International, 1983, III. La nouvelle physionomie du *ius* et le remaniement du droit naturel.

qu'apparent. Pour l'apercevoir, il faut prendre la mesure de ce que le Serment du Manden débute par une invocation au terme de laquelle nulle place n'est réservée au divin. Ce n'est pas sous le patronage des dieux que ce serment est scellé, mais par le seul effet de la volonté des individus. Ce serment ne se place donc pas sous les auspices et bons offices des dieux. Ce sont les Hommes qui s'entendent pour en fixer le contenu. Le Serment du Manden inaugurerait donc un nouveau type de serment, désaffilié du divin. Un serment radicalement inédit. Comment en comprendre la nature comme ses implications sur le plan juridique et politique ? Pour ce faire, faut-il généalogiquement rapprocher le Serment du Manden de ce que Bentham dira du serment quelques siècles plus tard.

Bentham, à l'instar des auteurs inaugurant la modernité juridique, dans un opuscule portant sur le serment, intitulé *Swear not at all [Ne jurez jamais]* (1817), ayant pour sous-titre *Containing an exposure of the needlessness and mischievousness, as well antichristianity of the ceremony of an oath [Un exposé de l'inutilité et du caractère néfaste et antichrétien du serment]*²⁹, se met dans les pas de Kant : le serment autoriserait n'importe quel homme, le ver de terre le plus immonde, à contraindre Dieu d'agir positivement, faisant de l'homme le législateur et de Dieu l'exécutant. Toutefois, Bentham va avancer un argument extraordinaire, qui permet d'éclairer rétrospectivement la nature du Serment du Manden : c'est que l'on comprendrait mal la logique du serment. En effet, pour l'utilitarisme, tout ce qui existe est utile ou bien doit disparaître. Or, pour se trouver face à l'épaisseur historique du serment, Bentham se demande comment cette survivance du serment est possible ? Il avance alors l'idée importante d'un point de vue théorique que le serment, ce dont attesterait l'existence du Serment du Manden avant la lettre, est que le serment peut exister sans avoir besoin de recourir à Dieu. Certes, le serment ne peut pas fonctionner sans passer par l'entremise d'une transcendance, toutefois, cette transcendance peut être autre que celle d'une divinité. On ne prend pas suffisamment en considération, en effet, la nature publique du serment dit Bentham³⁰. Précisément, ce qui donne sa force au serment est un sentiment purement social : c'est la crainte de la déconsidération et du déshonneur³¹. Le Serment du Manden en atteste : à la transcendance religieuse peut se superposer la transcendance du lien social lui-même. Les dieux ayant quitté la scène, c'est de la société dont désormais les individus auraient dès lors la crainte par l'effet de l'exclusion sociale. Dès lors, bien que l'on s'achemine vers des sociétés sans Dieu, le recours au serment n'en serait pas moins valable.

De la sorte, le Serment du Manden ne serait pas simplement à l'inauguration du contrat social comme des droits de l'Homme, mais aussi de la modernité

²⁹ J. Bentham, *Swear not at all. Containing an exposure of the needlessness and mischievousness, as well antichristianity of the ceremony of an oath.*, 1813. The book dates from 1813. There is a reproduction dating from 2011. J. Bentham, *Swear not at all. Containing an exposure of the needlessness and mischievousness, as well antichristianity of the ceremony of an oath*, Nabu Press, London, 2011.

³⁰ *Ivi*, p. 48.

³¹ *Ibidem*.

même. En effet, on s'attendait avec le XVIII^e siècle que le serment disparaisse, il sort au contraire affermi sur ses assises de ce discours critique. Le Serment du Manden, dès le XIII^e siècle, puisqu'il a fait l'objet d'un classement par l'UNESCO, serait dès lors à l'inauguration de ce renforcement du serment qui va se produire notamment en France, dans un pays rationaliste et athée, mais bien plus tard, au XVIII^e siècle : la révolution française voit en effet un brusque retour des serments dans la mesure où tous les moments essentiels de la révolution françaises sont scandés et organisés autour d'un serment. Pour en citer quelques-uns : le serment du jeu de paume (20 juin 1789) par l'entremise duquel le tiers-Etat notamment décide de ne plus se séparer tant qu'il n'aura pas donné à la France une Constitution ; le 14 juillet 1790 un serment est encore prêté par les délégués de toutes les régions de France pour fonder l'unité de la nation ; mais aussi le serment de la constitution civile du clergé de 1792 ; également le serment du 17 août 1792 à l'occasion duquel il est juré de « maintenir de tout son pouvoir la liberté et l'égalité ou de mourir en les perdant ». Retour en force donc du serment pour tenir en main des moments décisifs de la révolution mais encore de montrer comme le fait le Serment du Manden que, tandis que jusqu'à Kant la philosophie s'était efforcé de développer l'idée d'un individu plein et entier, libre, sûr de lui-même, cette philosophie se retourne en son contraire avec le retour du serment, ce qu'affirment surtout Hegel et Fichte où revient au premier plan l'idée d'une relative finitude de l'individu : l'idéal de spontanéité, le thème de la complétude de l'homme s'effaçant devant l'idée que l'homme ne bouclerait plus sur lui-même, que l'homme ne deviendrait homme que parmi les hommes. Le thème est central chez Fichte : l'homme en tant qu'homme ne se posséderait pas lui-même, il n'advierait que parmi les autres. L'intersubjectivité serait constituante de l'individu. L'individu posséderait dès lors en dehors de lui-même une partie de son être propre.

Querelle de date ou non, le texte ainsi retenu par l'UNESCO, a, au fond, patrimonialisé une modernité d'avant l'heure, une modernité de la modernité, une modernité qui, dès 1222, aurait été à l'heure de la modernité qui viendra. Cette modernité de la modernité, au fond, préfigurerait dès lors bel et bien ce que sont et vont devenir les droits de l'Homme dans leur version dite universaliste, celle de la DDHC de 1789. Le Serment du Manden, tout comme les nombreux serments qui ont cristallisé les moments clefs de la révolution française, montre qu'il s'agit là d'un témoignage essentiel : celui de l'affirmation d'une maîtrise par l'homme de son destin, émancipé du divin, mais qui par le mouvement même de cette autonomisation signale aussitôt sa précarité, son extrême fragilité que des droits de l'Homme doivent aussitôt soutenir dans leur effort en protégeant les individus par la proclamation de leurs droits et libertés. Le Serment du Manden consiste, proprement, en l'affirmation de la puissance de l'impuissant, de la nécessité face à laquelle les individus sont enjoins de sceller leur sort de façon commune par l'effet d'une garantie de leurs droits. De ce point de vue, ce faisant, sur le strict plan logique et théorique, ce serment s'insère parfaitement dans le schème de la modernité. La difficulté est qu'il précéderait de quelques siècles celle de l'Europe

des Lumières, ce que conteste pour partie la doxa académique. Que se joue-t-il, finalement, dans cette guerre des mémoires d'un nouveau genre.

2.2. La contestation nationale du Serment du Manden : la désacralisation doctrinale

Au fond, on peut avoir la désagréable sensation que ce qui se déroule dans cette contestation de l'antécédence des droits de l'Homme fixé par le Serment du Manden sur celle de la *Magna Carta*, du *Bill of Rights* ou de la DDHC, sous des allures de scientificité est la répartition des rôles opérée de longue date dans le champ académique comme pour le commun : à savoir à l'Afrique la nature, à l'Europe la culture. A l'Afrique le berceau de l'humanité, le sauvage et l'indompté ; à l'Europe la civilisation des droits de l'Homme, l'émancipation et l'autonomie individuelle.

Dès lors, si l'inconscient est structuré comme un langage, ce discours contestataire parle fort et distinctement. Un discours dont les cordes de la voix sont musclées par un timbre impressionnant : le lieu commun. Or un lieu commun est toujours repris indéfiniment, sans réfléchir, d'écho en écho, comme si d'être ressassé il devenait véritable. Certes, les lieux communs ne sont pas seulement des clichés ou des poncifs. Ils sont aussi les lieux du « commun », le fonds où s'échangent les paroles, les croyances, les préjugés, les arguments, les opinions mais aussi les savoirs et les compétences. Opinions souvent confuses, erratiques ou au contraire sûres d'elles-mêmes dans le cas du discours académique, elles n'en sont pas moins toutes profondément enracinées dans les discours et les pratiques : « Le discours n'est dès lors pas un pur et simple étalage [des] préjugés ; il les met, au contraire, en jeu, les expose aux doutes comme à la réplique de l'autre [...] »³². Il y a alors à reconnaître que ce qu'expose au doute ce discours académique pose problèmes : on y trouve une naturalisation des rapports, une essentialisation des relations entre l'Afrique et l'Europe qui laisse perplexe.

Proprement, on pourrait avoir le sentiment, à la lecture de ce discours académique que « C'est l'Afrique » comme on dit « C'est la vie », que la beauté sauvage et la violence seraient liés à l'Afrique comme le savoir et l'art à l'Europe, la liberté et l'initiative capitaliste à l'Amérique. Mais surtout, cette Afrique, incarnant dans ce discours critique, en somme, l'homme à l'état de nature, mêlant dans un double registre problématique un rousseauisme de bon aloi incarné par la

³² H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996, p. 417 : L'historicité, selon H. G. Gadamer, qui définit chaque homme dans son rapport avec le monde, implique en premier lieu que toute « *précompréhension* » est un préjugé et, en généralisant, que la tradition est un réseau de préjugés. Mais « *préjugé* » ne signifie pas jugement faux, élément intrinsèquement négatif. On juge toujours, nécessairement, de son point de vue limité, avant même d'avoir compris la question plus à fond. Personne n'est exempt de préjugés : « *Qui, se fondant sur l'objectivité de sa méthode et niant son conditionnement historique, se croit libre de préjugés, subit ensuite leur ascendant de façon inconsciente et incontrôlée, comme une vis a tergo. Qui ne veut pas reconnaître les jugements qui le déterminent, ne saura pas même voir les choses qui se montrent à lui à la lumière de ces jugements* ». *Ibidem*.

bonté africaine et la thématique du chaos par la maxime « l'homme est un loup pour l'homme » estampillé façon Hobbes, cette Afrique, donc, ne serait plus seulement pillée de ses richesses, ce serait aussi, finalement, de sa mémoire dont on la priverait ici.

Ce discours académique produit dès lors un effet rhétorique singulier. Il ne consiste pas tant dans l'art de la manipulation de son auditoire que de résider dans l'art de bien parler, c'est-à-dire de parler en fonction de ses visées propres. Quelles sont-elles précisément ? Ce discours critique à l'égard de la patrimonialisation du Serment du Manden, à l'instant de se formuler pratique dans le même moment l'art du blâme et de la louange, en un seul et identique mouvement. C'est-à-dire que ce discours, à l'instant de blâmer l'antécédence des droits de l'Homme africains, produit dans le même temps un discours louangeur à l'égard des droits de l'Homme version européenne mais sans jamais prononcer, en vérité, lui-même cette louange. Ce discours cache donc aussi bien qu'il exhibe son propos ; mieux, ce discours ne saurait donner à voir les droits de l'Homme européens, ses vertus, sans les cacher. Un discours qui travaille à mettre à jour dans le même temps le caché. Cette réversibilité nécessaire de l'ostension fait tout l'art de ce discours, celui qui montre le caché. Précisément, ce discours, puisqu'il est bien obligé de présenter à l'œil du lecteur quelque chose qui soit de l'ordre du lisible, lui offre un objet, les vertus des droits de l'Homme dans leur dimension européenne, mais qui ne sera pas lu directement, parce que le lecteur est tout occupé à en viser un autre qui lui est accessible immédiatement à la lecture : les dans leur aspect africain. En somme, en disant tout le mal possible de cette patrimonialisation ce discours n'a pas besoin de dire tout le bien exigible des droits de l'Homme façon européenne : le lecteur s'en chargera.

De ce point de vue, la référence au Serment du Manden, sur le ton polémique, présente un avantage certain pour ce discours contestataire : il lui permet, dans le moment même du blâme, de prononcer l'éloge des vertus des droits de l'Homme dans leur version européenne, sans jamais prononcer lui-même cette louange. Curieuse louange dont la vocation est de se dire pourtant, qui ne se formule pas en tant que telle ici, c'est-à-dire par ce discours. Proprement, au fond, louange est faite, mais prononcée par le seul lecteur de ce discours. Lecteur tenu, obligé, contraint de se rendre à l'évidence des vertus des droits de l'Homme consacré sur le plan continental, tant le Serment du Manden, par l'effet de sa patrimonialisation, est décrié. Tout l'intérêt de ce discours est donc de ne rien dire, de ne pas se dire, de se situer hors texte. *Dire*, pour ce discours académique, c'est finalement, d'une certaine manière, toujours *taire*. Ce qui fait l'intérêt de ce discours dès lors, ce n'est donc peut-être pas tant ce qu'il *dit* du Serment du Manden que ce qu'il peut faire *avec* : remporter la lutte des places. Ce qui ne signifie pas que tout puisse s'équivaloir, discours comme opinions, mais que des hiérarchies sont à l'œuvre entre les discours. Au fond, tout discours n'est jamais assuré de son succès. Il lui faut, partant, s'imposer au cours d'une logomachie argumentative. Lutte nécessaire car les discours, quels qu'ils soient, sont sans cesse tiraillés par une douleur, qui évoque d'une certaine manière le dolorisme

nietzschéen : ne pas pouvoir renoncer à la vérité de son propos tout en sachant ne jamais pouvoir la posséder.

3. Conclusion

Au fond, cette contestation de l'antécédence des droits de l'Homme africains sur les droits de l'Homme européens s'altère dans son propre discours. Car si l'on y prête l'oreille, on entend alors un contre rythme, quelque chose comme une syncope dans le beau discours académique prononcé. Le bruit d'une déchirure dans l'enveloppe lisse de l'objectivité comme de l'impartialité que recherchent idéalement l'académisme universitaire. Ce discours prononce quelque chose – la vérité sur l'apparition des droits de l'Homme – et l'on peut entendre bruir à ce moment-là tout un autre discours. C'est en effet davantage une modernité du vague qui semble unir, dans une sorte d'ère commune, un discours académique et une pratique, disons-le, néocoloniale. Cependant, il faut y voir bien plus qu'une rhétorique ou l'art de vivre une époque. C'est à un véritable principe de sacralisation auquel chacun est convié, avec *leitmotiv* pour réquisitoire : sauver les droits de l'Homme en les dépeçant d'une partie de leur mémoire. Car, à l'inverse de la morale chez Sartre qui a les mains sales mais n'a pas de mains, ce discours souffre peut-être finalement d'en avoir trop à force de lavage de cerveau. Et si, dès lors, de la mémoire africaine, il ne s'en lave pas les mains, à coup sûr on peut dire de lui qu'il s'y essuie franchement les pieds dessus en empêchant au minimum de reconnaître à un Etat – le Mali – la possibilité pour lui de s'inventer une histoire comme un devenir, comme tous les Etats-nations l'ont fait et continuent de le faire, dans le cadre (fictif ?) d'un roman national. En barrant la voie à cette mise en récit, cette réaction en quelque sorte épidermique, auto-immune dirait d'aucuns, ne reconnaît pas ce faisant à une partie du continent africain, du moins l'un de ses territoires, d'être entré dans l'histoire. Précisément, de posséder une histoire, *son* histoire, c'est-à-dire encore une mémoire dont chacun sait qu'elle passe son temps à jouer des tours en reconfigurant en permanence les événements. Empêcher cette reconnaissance, c'est dès lors faire du serment, non pas le berceau des droits de l'Homme mais son tombeau.