

« PHILOSOPHIE DE L'ESPERANCE : POUR UNE ETHIQUE DU RENOUVEAU EN AFRIQUE »

Thérèse SAMAKE

Enseignante-chercheure, Maitre-Assistant en Philosophie
Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire
à Bamako

mathere@hotmail.fr

+223 76 05 49 57

Résumé

Et si l'Afrique ne devait pas seulement être repensée depuis ses manques, mais depuis ses forces silencieuses ? Cet article propose une relecture philosophique de la situation africaine contemporaine à partir de l'espérance, non comme naïveté, mais comme vertu éthique, force de résistance et moteur de renouveau. Face aux impasses héritées de la colonisation et aux limites des modèles technocratiques de développement, il met en lumière les ressources culturelles, spirituelles et politiques du continent : hospitalité, solidarité, résilience, sens du commun. L'approche interdisciplinaire mobilisée permet d'explorer les responsabilités des intellectuel-le-s, éducateur-ric-e-s, dirigeant-e-s et communautés dans la refondation du lien social. L'Afrique apparaît ici comme pleinement actrice, capable de porter une parole forte et singulière dans un monde en quête de repères et de sens.

Mots-clés : Afrique, éthique, espérance, leadership, mondialisation

Abstract

What if Africa were not to be rethought from her deficiencies, but from her silent strengths? This article offers a philosophical rereading of the contemporary African condition through the lens of hope — not as naïveté, but as an ethical virtue, a force of resistance, and a driver of renewal. In response to colonial legacies and the failure of technocratic development models, it highlights the continent's cultural, spiritual, and

political resources: hospitality, solidarity, resilience, and a deep sense of community. Through an interdisciplinary approach, the article explores the roles and responsibilities of intellectuals, educators, leaders, and communities in rebuilding the social fabric. Africa emerges as a full-fledged actor, offering a unique voice in a world searching for new meanings and directions.

Keywords: Africa, ethics, globalization, hope, leadership

Introduction

À l'heure où les sociétés africaines affrontent de multiples crises, politiques, sociales, sécuritaires et culturelles, la question d'un nouveau départ pour l'Afrique devient incontournable. Ce défi ne se limite pas aux seuls aspects géopolitiques ou économiques : il engage la manière de concevoir l'humain, le pouvoir, la justice et le lien social, là où l'histoire semble avoir refermé l'horizon du sens sous le poids des désillusions, des ruptures et des dominations héritées.

Dans ce contexte, trop souvent, l'Afrique est perçue comme un continent en attente : d'aide, de stabilité, de reconnaissance. Pourtant, derrière les blessures du passé et les blocages du présent, persistent des ressources éthiques, culturelles et spirituelles susceptibles de nourrir une autre manière de faire société et d'envisager la place de l'Afrique dans le monde. Le vrai défi consiste alors à penser l'Afrique non plus à partir de ses manques, mais depuis ce qu'elle peut offrir, en privilégiant une lecture par l'espérance.

Mais qu'entend-on, ici, par espérance ? Dans le cadre de cet article, l'espérance ne se réduit ni à une attente passive ni à un optimisme naïf. Suivant la tradition philosophique de Gabriel Marcel, Paul Ricoeur ou Cornel West, elle s'entend

comme une vertu éthique, une posture lucide face aux épreuves, refusant le fatalisme et porteuse d'un engagement pour le futur. La philosophie de l'espérance affirme cette capacité à résister au désespoir, à transformer la mémoire blessée en force projective et à ouvrir la possibilité pour les individus comme pour les sociétés africaines d'inventer leur avenir, même dans l'incertitude. Loin d'être un simple supplément d'âme ou un refuge spirituel, l'espérance devient ainsi un moteur actif de reconstruction collective, enraciné dans la critique de soi et la mémoire, tourné vers la reconnaissance, la création et la responsabilité.

La problématique centrale s'énonce alors ainsi : comment l'espérance peut-elle devenir le moteur d'un nouveau départ pour l'Afrique, à la fois enraciné dans ses traditions et ouvert aux défis contemporains ? Autrement dit, quels sont les obstacles à surmonter, les ressources à mobiliser, les responsabilités à assumer pour que l'Afrique ne soit plus un simple objet de développement, mais un sujet pensant et agissant dans la mondialisation ?

L'hypothèse guidant cette réflexion est la suivante : loin d'être condamnée à l'attente, l'Afrique peut devenir un espace de proposition éthique pour le monde, à condition de se réapproprier son histoire, ses valeurs, ses savoirs et de transformer l'espérance en engagement concret. Elle dispose déjà, dans ses traditions sociales et ses élaborations contemporaines, des ressources pour inventer de nouvelles façons de concevoir le développement, la communauté, la justice et l'universel.

Pour explorer cette perspective, le choix méthodologique privilégie résolument l'interdisciplinarité et la critique. Cette approche se justifie par la complexité de l'objet :

penser le renouveau africain à partir de l'espérance exige de croiser la philosophie politique et l'éthique sociale (avec Mbembe sur la mémoire blessée et Hountondji pour la critique épistémologique), la philosophie de l'espérance (Marcel, Ricoeur, West), la pensée postcoloniale et la critique des modèles de développement (Sarr, Abiola, Nyamsi), mais aussi l'anthropologie des valeurs africaines (Ubuntu, bisoité, *an taala ye nyogon ye*¹, etc.) et la phénoménologie de la reconnaissance. Ce croisement disciplinaire est nécessaire pour ne pas rabattre la réflexion sur un seul schéma d'analyse, mais pour permettre une lecture fine, sensible aux réalités concrètes, attentive à la mémoire collective, à la pluralité des voix, aux pratiques sociales et aux aspirations de transformation. Il s'agit de dépasser l'alternative stérile entre systématisme théorique et empirisme local, en faisant dialoguer histoire et imagination sociale, critique et proposition, enracinement et ouverture. Dans cette perspective, la réflexion s'organise autour de trois axes complémentaires : d'abord, une analyse de la mémoire blessée du continent et des limites des paradigmes dominants du développement ; ensuite, une exploration des valeurs africaines et des figures de l'espérance pouvant fonder une éthique renouvelée ; enfin, une mise en lumière des responsabilités à assumer pour transformer cette espérance en praxis, socle d'une mondialisation à visage humain. Penser l'Afrique depuis l'espérance, c'est ainsi

¹ **Ubuntu** : « Je suis parce que nous sommes », concept de l'Afrique australe désignant la valeur de l'interdépendance et de la solidarité communautaire.

Bisoité : « être-nous », philosophie relationnelle originaire du Congo (RDC) valorisant la co-construction du « nous ».

An taala ye nyogon ye : « nous cheminons les uns avec et par les autres », expression bambara (Mali) illustrant la solidarité active et l'interdépendance collective

tenter de réconcilier mémoire et création, critique et reconstruction, pour faire de l'espérance une force éthique, lucide et féconde, apte à éclairer la quête d'un avenir commun.

1. L'Afrique entre mémoire blessée et désir de renouveau

Penser un nouveau départ pour l'Afrique suppose d'affronter lucidement un passé traversé par les blessures de la colonisation mais aussi par des combats fondateurs. Ce travail de mémoire va au-delà d'une simple relecture du passé : il s'agit de saisir comment cette histoire continue de peser sur le présent tout en portant la possibilité d'un avenir différent. Loin d'être figée ou seulement douloureuse, la mémoire africaine est vivante et ambivalente, constituant à la fois un héritage de violences et un réservoir de significations, de ressources pour l'action et de potentialités créatives. Comme le rappelle Achille Mbembe, il demeure de l'expérience coloniale « des entailles, voire des lésions », mais aussi la capacité à transformer ces cicatrices en moteurs de pensée et de création (Mbembe, 2013, p. 19).

L'Afrique n'a jamais cessé de résister, de penser et de créer, même face aux ruptures les plus profondes. Le véritable enjeu, aujourd'hui, est de ne pas réduire la mémoire au statut de fardeau mais d'en faire le socle d'une aspiration au renouveau. Pour cela, il convient d'aller au-delà des logiques victimaires afin de relire les luttes passées comme des impulsions pour des pratiques nouvelles. Cette dynamique est exigeante : elle demande d'associer la lucidité sur les blessures du passé à la confiance dans la capacité du continent à se réinventer, suivant la conviction de Frantz

Fanon selon laquelle chaque génération a une mission à découvrir et à accomplir (Fanon, 1961, p. 178). C'est dans ce dialogue continu entre mémoire blessée et désir de renouveau qu'émerge le potentiel d'une véritable transformation africaine.

1.1. Héritages de la colonisation, instabilités postindépendance, crises actuelles

L'héritage de la colonisation en Afrique de l'Ouest, notamment au Mali, au Burkina Faso et au Niger, constitue une fracture vive qui continue de hanter le présent. Cet héritage ne se limite pas à un épisode historique révolu : il s'agit d'un ensemble de mécanismes, de structures et de représentations qui se sont perpétués bien au-delà des indépendances. La colonisation a profondément bouleversé les équilibres locaux en imposant des logiques d'administration, d'éducation, de religion et de développement souvent étrangères aux dynamiques internes des sociétés africaines. Par exemple, les autorités coloniales françaises avaient divisé les territoires en zones dites "utiles" et "inutiles", concentrant les investissements sur les premières tout en marginalisant les secondes (Rescue.org, 2024). Cette politique a laissé des traces durables dans la répartition des ressources et des infrastructures.

En reconfigurant l'espace politique par la violence, la colonisation a fragmenté les sociétés précoloniales tout en instaurant une aliénation symbolique durable. L'autorité, la modernité et la légitimité étaient perçues comme venues d'ailleurs, renforçant une dépendance psychologique et institutionnelle. Cette aliénation s'est prolongée après les indépendances, lorsque les États postcoloniaux ont souvent

reconduit les structures héritées du colonisateur : centralisation excessive, bureaucratie rigide et mépris des savoirs endogènes. Comme le note O. De Sardan (2023, p. 45), dans *L'enchevêtrement des crises au Sahel*, « ces États ont échoué à intégrer leurs régions marginalisées ou à répondre aux besoins socio-économiques des populations ». Dans des pays comme le Mali, le Burkina Faso et le Niger, l'indépendance n'a pas toujours été synonyme de rupture avec le passé colonial. Les jeunes élites formées dans les institutions coloniales ont rarement su ou pu instaurer des formes de gouvernance véritablement enracinées dans les réalités locales. Au Mali, cette tension s'est manifestée par une succession de coups d'État et une crise persistante de l'État dans le nord et le centre du pays. Le Burkina Faso a connu une expérience unique sous Thomas Sankara, mais sa tentative de transformation radicale a été brutalement interrompue par son assassinat en 1987. Quant au Niger, il reste marqué par une instabilité chronique due à sa vulnérabilité structurelle et à la porosité de ses frontières (GlobalR2P.org, 2025). Ces trois pays illustrent un constat partagé : l'échec partiel du modèle étatique hérité de la modernité coloniale. Les institutions publiques sont souvent perçues comme déconnectées des réalités locales ou incapables d'assurer la sécurité et le développement. Cette défiance à l'égard des États s'est accentuée avec l'émergence de crises multiples : montée du radicalisme religieux, déplacements forcés de populations et cycles récurrents de coups d'État.

Les crises actuelles - qu'il s'agisse des coups d'État récents (Mali en 2020-2021 ; Burkina Faso en 2022 ; Niger en 2023), de la montée du djihadisme ou encore du rejet croissant des

anciennes puissances coloniales - traduisent un malaise plus profond : une crise structurelle du sens. À quoi sert l'État ? Pour qui gouverne-t-il ? Sur quelles bases morales repose-t-il ? Ces questions restent sans réponse pour une jeunesse majoritaire qui ne trouve ni emploi ni récit mobilisateur (López Martínez, 2024). Dans ce vide idéologique et institutionnel s'engouffrent les groupes armés, les idéologies violentes et les utopies désespérées. La misère endémique, la corruption rampante et l'intervention étrangère perçue comme ambiguë aggravent encore cette situation.

Et pourtant, tout n'est pas sombre. Dans les marges rurales comme dans les centres urbains émergent des formes inédites de résistance et de résilience. Les femmes jouent un rôle central dans la continuité sociale malgré leur invisibilisation dans les narrations politiques dominantes. Les leaders religieux, éducateurs et artistes relaient un besoin profond de transformation éthique. Des initiatives communautaires locales témoignent également d'une capacité à réinventer des solidarités face aux défis contemporains (Save the Children International, 2024).

Pour que ces dynamiques positives puissent prospérer, il est indispensable d'affronter cette mémoire blessée avec lucidité - ni victimisme ni déni - afin que l'histoire devienne un levier pour construire un avenir qui ressemble à l'Afrique elle-même. Comme l'affirme A. Mbembe (2013, p. 19), dans *Critique de la raison nègre*, « il ne s'agit pas seulement d'oublier ou de commémorer le passé mais d'en faire un espace critique pour penser autrement ». Cela exige un travail collectif sur les fondements éthiques du vivre-ensemble et sur la signification même de la dignité humaine.

1.2. Limites des approches technocratiques ou économiques du développement

Face aux nombreux défis qui assaillent l'Afrique de l'Ouest, les réponses dominantes des institutions internationales et des gouvernements ont souvent privilégié des logiques technocratiques fondées sur des indicateurs économiques : croissance du PIB, expansion des infrastructures, insertion accrue dans les marchés globaux. Si ces stratégies ont permis certaines avancées visibles — comme l'amélioration des routes ou l'accès accru aux télécommunications — elles se sont révélées largement insuffisantes pour répondre à la profondeur des crises africaines. Élaborées dans les cercles fermés des grandes institutions financières internationales, ces politiques traduisent une vision homogénéisante, universalisante du progrès, fréquemment déconnectée des réalités sociales et symboliques des populations concernées. Le premier écueil de ces approches est de réduire l'humain à une simple variable économique. La personne, loin d'être reconnue comme sujet d'un projet de société, y est trop souvent traitée comme un bénéficiaire passif. L'accent mis sur les flux d'investissements et les ajustements structurels néglige les dynamiques culturelles et symboliques locales. Pour nombre de sociétés ouest-africaines, le développement ne se réduit pas à une accumulation matérielle : il incarne une manière d'habiter le monde, un équilibre à construire entre les êtres et leur environnement. Comme le rappelle Eyong (2012, p. 7), les modèles occidentaux de développement ont souvent imposé des logiques d'industrialisation et de consommation qui ignorent, voire détruisent, les équilibres réels de la vie africaine.

Ces approches technocratiques tendent également à marginaliser les savoirs locaux et les formes d'organisation communautaire qui, pourtant, assurent la survie de millions de personnes. Les politiques agricoles axées sur la monoculture d'exportation, par exemple, ont contribué à désagréger des écosystèmes sociaux enracinés, sans offrir d'alternative durable. Dans le cadre du programme Fetsa Tlala en Afrique du Sud, de nombreux agriculteurs ont dénoncé l'introduction de semences hybrides mal adaptées aux contextes locaux et trop coûteuses, révélant le décalage entre solutions décidées "en haut" et pratiques réelles "en bas" (NFA & ARDRI, 2015, p. 3). De même, en Afrique de l'Ouest, cette disjonction a nourri une méfiance endémique à l'égard de l'État et de ses institutions, fragilisant la confiance communautaire et la capacité de résilience collective.

Dans des pays comme le Mali, le Burkina Faso ou le Niger, ce modèle a profondément fragilisé les services publics essentiels, tels que l'éducation et la santé. Les politiques d'ajustement structurel des décennies 1980-1990 ont aggravé la précarité sociale tout en limitant la capacité de l'État à répondre aux attentes fondamentales des populations (Hebinck & Smith, 2022). Cela a renforcé un sentiment d'abandon et alimenté la défiance envers les institutions publiques.

Enfin, ces approches reposent trop souvent sur une idée implicite mais erronée : le développement économique précéderait la démocratie ou toute réflexion éthique. Il suffirait alors d'investir dans l'infrastructure pour garantir cohésion sociale et paix. Or, l'expérience africaine montre qu'en l'absence de fondement éthique et de vision partagée

du bien commun, ces "réussites" techniques ne font qu'accroître les inégalités et fracturer les sociétés.

C'est dans ce sens qu'intervient l'avertissement majeur de Hafsat Abiola : « Le développement doit s'appuyer sur ce qui fonctionne localement, notamment sur le sens communautaire profondément enraciné dans les cultures africaines » (Africa Renewal, 2024). Pour Abiola, il est urgent de rompre avec l'illusion des modèles plaqués et d'accorder la priorité à l'engagement citoyen, au leadership féminin, à la créativité des jeunes et à la dynamique des solidarités quotidiennes. C'est à ce niveau, par l'appui aux pratiques locales, à la transmission des savoirs endogènes et à la reconnaissance de la capacité d'action réelle des communautés, que se construit la résilience africaine.

En définitive, il ne s'agit pas de rejeter l'économie ou la technique mais de mettre l'humain et le collectif au centre du développement. Le progrès véritable ne pourra advenir que s'il s'enracine dans l'éthique, la justice sociale et l'espérance. Valoriser les savoirs endogènes et reconnaître la profondeur du sens communautaire, selon l'appel d'Abiola, ouvre la voie à une transformation authentique et durable, fidèle tant aux cultures africaines vivantes qu'aux aspirations les plus universelles.

1.3. Le besoin d'un fondement éthique : pourquoi penser l'Afrique depuis l'espérance ?

Après avoir expérimenté les limites des promesses politiques postindépendance et les impasses des approches technocratiques du développement, l'Afrique de l'Ouest semble arrivée à un point critique où la reconstruction ne peut plus s'envisager sans une refondation en profondeur.

Cette refondation ne saurait se limiter aux dimensions institutionnelles ou économiques ; elle doit toucher au sens même de la vie collective, à la manière dont les sociétés se représentent leur avenir, leur responsabilité et leur dignité. C'est ici qu'émerge la nécessité d'un fondement éthique solide, non comme un simple supplément d'âme, mais comme point de départ pour repenser l'Afrique à partir de ce qu'elle est et de ce qu'elle aspire à devenir.

La philosophie, lorsqu'elle s'intéresse aux questions de souffrance, de justice et de dignité, ouvre un espace où peut se déployer une éthique de l'espérance. Il ne s'agit pas ici d'un optimisme naïf, mais d'une posture réaliste qui prend acte des blessures sans s'y enfermer. L'espérance, entendue dans son sens fort, est cette capacité de se projeter vers un avenir possible en mobilisant les ressources du présent - qu'elles soient culturelles, spirituelles ou sociales - même lorsque tout semble bloqué. Comme le souligne G. Marcel (1944, p. 39), dans *Homo Viator*, « l'espérance est une vertu dynamique qui refuse la résignation et ouvre à l'inattendu ». Elle devient ainsi un acte de résistance face au fatalisme et un refus de l'échec comme destin.

Dans le contexte ouest-africain, cette espérance s'enracine dans des expériences concrètes : les traditions de sagesse valorisant le lien communautaire et la médiation, la créativité des jeunes générations, les solidarités discrètes des villages ou encore la mémoire des luttes pour la justice. Ces dynamiques sont souvent portées par des figures invisibilisées dans les récits dominants : les femmes qui assurent la continuité sociale, les leaders religieux qui conjuguent foi et souci du bien commun, ou encore les artistes qui réinventent sans cesse le langage du possible.

Ubuntu, par exemple, incarne cette éthique relationnelle : « Je suis parce que nous sommes » (Ewuoso & Hall, 2019), rappelant que l'identité individuelle est profondément enracinée dans le collectif.

Penser l'Afrique depuis l'espérance revient à refuser de réduire le continent à ses manques ou à ses échecs. C'est reconnaître sa capacité de recommencement à partir de ses propres forces. Cette démarche exige un travail critique sur la mémoire et une confiance retrouvée dans les ressources endogènes pour tracer une voie originale. Comme le note Cornel West dans son concept de "radical love", il s'agit d'une « espérance enracinée dans la mémoire et orientée vers une praxis révolutionnaire » (West, 2017). Pour l'Afrique, cela signifie se remettre debout non pas malgré ses blessures, mais en s'appuyant sur elles pour construire un avenir commun.

Le recours à l'espérance comme principe éthique trouve également des échos dans la pensée religieuse contemporaine. Le Pape François affirme que « l'espérance est cette force humble mais tenace qui nous remet debout », même au milieu des ruines (*Spes non confundit*, 2024). Cette vision rejoint celle de P. Ricœur pour qui l'espérance est une vertu politique : elle soutient l'action dans les périodes de transition en permettant d'imaginer ce qui n'existe pas encore (*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, 2000).

Pour l'Afrique de l'Ouest, penser depuis l'espérance implique donc une réinvention collective autour d'un socle éthique partagé. Cela nécessite un dialogue constant entre mémoire et création : revisiter les luttes passées non pas pour s'y enfermer mais pour en tirer des leçons fécondes ; reconnaître les forces vives du présent ; et imaginer un futur

enraciné dans les valeurs africaines tout en étant ouvert aux défis universels. C'est cet équilibre entre enracinement et ouverture qui pourra servir de fondement à un véritable renouveau.

2. Une éthique de l'espérance : entre enracinement et ouverture

L'espérance, pour devenir un principe éthique et une force de transformation, doit dépasser le simple discours pour s'enraciner dans ce qui est vivant et porteur de sens au sein des sociétés. Dans le contexte ouest-africain, elle puise sa force dans les ressources culturelles, spirituelles et sociales du continent. L'histoire des peuples africains montre que chaque période de crise a vu émerger des formes de résilience où le lien communautaire, la sagesse ancestrale et la créativité populaire ont joué un rôle central. Par exemple, la philosophie d'Ubuntu, qui valorise l'interdépendance et la solidarité, illustre cette capacité à maintenir une cohésion collective face aux défis (Ubuntu Philosophy, 2025).

Cependant, une espérance enfermée dans la nostalgie ou limitée à la mémoire ne saurait suffire. Il ne s'agit pas de revenir au passé, mais de réinterpréter les héritages à la lumière des défis contemporains. Cette démarche implique une ouverture au monde sans se dissoudre en lui : dialoguer avec d'autres traditions philosophiques, religieuses et politiques tout en préservant ce qui fait la singularité africaine. Cette tension entre enracinement et ouverture est essentielle pour construire une éthique capable de soutenir un véritable projet de société. Comme le souligne Bolaji Bateye dans *Well-Being in African Philosophy*,

"l'éthique africaine repose sur une vision du bien-être collectif qui peut enrichir les dialogues interculturels sur la justice et la dignité partagée" (Bateye et al., 2023, p. 89). L'objectif d'une éthique de l'espérance est donc double : mettre en lumière les ressources propres aux sociétés africaines - telles que les traditions de solidarité, les logiques communautaires d'interdépendance et le sens de l'hospitalité - tout en explorant les possibilités d'un dialogue fécond avec d'autres courants de pensée. Ces ressources incluent également les figures de résistance morale et les élans de créativité sociale portés par les peuples. Par exemple, la tradition des tontines en Afrique subsaharienne illustre comment des mécanismes économiques communautaires peuvent répondre aux besoins locaux tout en renforçant les liens sociaux (Philanthropy in Black Communities, 2024).

En parallèle, cette éthique doit s'ouvrir aux valeurs universelles qui appellent à refonder l'humanité sur des principes communs tels que la fraternité et la justice. Les initiatives interculturelles comme celles promues par le CERAV/Africa démontrent que l'interaction entre identités locales et globales peut être une source de paix durable (CERAV/Africa Conference Report, 2024). Cette articulation entre profondeur locale et ouverture universelle peut donner naissance à une espérance agissante : une force capable d'éclairer le présent tout en dessinant les contours d'un avenir plus humain.

2.1. Valeurs africaines mobilisables : solidarité, hospitalité, résilience

Si l'espérance doit s'enraciner pour ne pas se dissoudre dans l'abstraction, elle doit s'appuyer sur des valeurs vivantes, profondément inscrites dans les pratiques quotidiennes des sociétés africaines. En Afrique de l'Ouest, des piliers tels que la solidarité, l'hospitalité et la résilience structurent le lien social et offrent un socle éthique pour penser un avenir collectif. Ces valeurs ne sont pas de simples principes moraux : elles sont vécues, incarnées dans les récits, les rites et les manières d'habiter le monde.

La solidarité, tout d'abord, ne se pense pas seulement comme un devoir, mais comme une condition organique de la vie communautaire. Elle trouve une expression forte dans le concept malien *an taala ye nyogon ye* (« nous cheminons les uns avec et par les autres »), qui met en avant une interdépendance dynamique où chacun contribue activement au bien-être collectif. Ce principe traduit une solidarité active, où l'entraide est non seulement nécessaire à la survie mais aussi au maintien de la dignité humaine. Cette idée rejoint la philosophie d'Ubuntu, développée par Desmond Tutu et Mogobe Ramose, selon laquelle « je suis parce que nous sommes ». Dans des contextes sahéliens marqués par la précarité, cette solidarité devient une forme d'intelligence collective face à l'adversité. Loin de l'individualisme néolibéral, elle offre une matrice possible pour repenser la justice sociale et la redistribution des ressources à partir des réalités locales (Ubuntu Philosophy, 2025).

L'hospitalité occupe également une place centrale dans l'imaginaire et les pratiques africaines. Accueillir l'étranger ou le vulnérable est perçu comme un acte sacré qui préserve

l'harmonie du monde. Cette valeur trouve un écho dans la pensée de Jacques Derrida qui, dans *De l'hospitalité*, affirme que l'ouverture à l'autre est une condition fondamentale de toute éthique véritable. En Afrique de l'Ouest, l'hospitalité s'incarne dans des rites, des proverbes et des institutions qui structurent encore largement les relations sociales. Par exemple, chez les Fang du Gabon ou les Bulsa du Ghana, accueillir un étranger est parfois perçu comme accueillir un ancêtre sous une autre forme (Gathogo, 2019). Dans une époque marquée par le repli identitaire et les tensions migratoires mondiales, cette tradition propose un humanisme relationnel fondé sur l'ouverture et la reconnaissance mutuelle.

Quant à la résilience, elle dépasse largement la simple capacité d'adaptation passive : elle est une force créatrice et transformatrice. F. Sarr, dans *Afrotopia* (2016), insiste sur cette puissance d'invention propre aux sociétés africaines, capables de produire du sens et de l'avenir à partir de leurs blessures mêmes. Cette résilience s'exprime dans divers domaines : culturels, religieux, économiques ou artistiques. Elle rejoint également la pensée de Paul Ricœur sur le pardon comme acte actif de dépassement des blessures historiques (*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, 2000). Par ailleurs, les femmes africaines incarnent souvent cette résilience au quotidien : elles sont porteuses de vie et jouent un rôle clé dans la reconstruction sociale silencieuse (Mokomane, 2024).

Ces valeurs - solidarité active (*an taala ye nyogon ye*), hospitalité et résilience - ne demandent pas à être idéalisées mais reconnues comme des ressources éthiques capables d'alimenter une vision alternative du monde. Elles

constituent le socle d'une espérance enracinée qui tient ensemble mémoire, responsabilité et avenir. À ce titre, elles méritent d'être pleinement intégrées à toute réflexion sur le développement ou la gouvernance, non comme folklore moral mais comme philosophie vivante. En mobilisant ces valeurs pour répondre aux défis contemporains, il devient possible d'esquisser une vision du futur où le lien social prime sur les logiques individualistes et où chaque communauté peut contribuer activement à construire un monde plus juste. Ces valeurs - solidarité active (*an taala ye nyogon ye*), hospitalité et résilience - ne demandent pas à être idéalisées mais reconnues comme des ressources éthiques capables d'alimenter une vision alternative du monde. Elles constituent le socle d'une espérance enracinée qui tient ensemble mémoire, responsabilité et avenir. À ce titre, elles méritent d'être intégrées pleinement à toute réflexion sur le développement ou la gouvernance non comme folklore moral mais comme philosophie vivante. En mobilisant ces valeurs pour répondre aux défis contemporains, il devient possible d'esquisser une vision du futur où le lien social prime sur les logiques individualistes et où chaque communauté peut contribuer activement à construire un monde plus juste.

2.2. L'espérance comme vertu éthique : de la posture spirituelle à la praxis

L'espérance, envisagée comme vertu éthique, dépasse la simple disposition psychologique tournée vers l'avenir : elle est une manière d'habiter le monde, de soutenir l'action et de résister au désespoir. G. Marcel, P. Ricoeur et A. Comte-Sponville ont chacun exploré cette notion, lui conférant une

profondeur conceptuelle qui éclaire les luttes contemporaines et fonde une responsabilité dans la fragilité. Pour G. Marcel, l'espérance est un engagement existentiel et une fidélité à l'invisible. Dans *Homo Viator*, il la décrit comme une manière d'être qui relie à autrui dans une confiance inébranlable, même face à la souffrance ou à la mort. Il écrit : « L'espérance est pour l'âme ce que la respiration est pour l'organisme vivant. Là où elle manque, l'âme se dessèche et se flétrit » (*Homo Viator*, 1944, p. 39). Cette espérance est une résistance contre le nihilisme et une ouverture vers un avenir auquel on est fidèle par anticipation. Dans les contextes africains marqués par les crises, espérer signifie affirmer que la dignité humaine reste intacte malgré les épreuves. Cette posture spirituelle peut être interprétée comme profondément politique : espérer, c'est refuser de céder à la résignation et croire en la possibilité d'un renouveau collectif.

P. Ricœur articule l'espérance autour de la mémoire, de la promesse et de l'action. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il insiste sur la capacité de l'espérance à tenir ensemble le poids du passé et l'élan vers un avenir réconcilié. Il écrit : « L'espérance est l'attente d'une possible réalisation, même face à l'incertitude et à la souffrance » (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000, p. 538). Pour Ricœur, espérer ne consiste pas à nier les injustices ou les échecs ; c'est refuser qu'ils soient définitifs. L'espérance devient alors une éthique du possible : agir sans garantie de succès mais avec la conviction que chaque acte juste contribue à transformer le monde. Cette approche trouve un écho particulier dans les sociétés ouest-africaines où les crises politiques et sociales

exigent des engagements lucides pour reconstruire des communautés déstabilisées.

A. Comte-Sponville propose une lecture laïque de l'espérance dans *L'esprit de l'athéisme*. Il distingue entre une espérance religieuse tournée vers l'absolu et une espérance humaine modeste mais essentielle : celle qui permet d'espérer en l'homme, en la justice et en le devenir collectif. Il affirme : « Espérer, c'est refuser de désespérer des autres et du monde » (*L'esprit de l'athéisme*, 2006, p. 82). Cette perspective résonne fortement dans des contextes où foi religieuse et engagement civique s'articulent sans se confondre. L'Afrique peut puiser dans ses traditions humanistes et spirituelles pour projeter un avenir commun fondé sur la solidarité active et le refus du cynisme.

Ainsi comprise, l'espérance n'est pas un luxe réservé aux temps heureux mais une vertu fondamentale dans les périodes de crise. Elle est ce que Ricoeur appelle « le surplus d'âme qui permet de ne pas se réduire à l'état de victime ». Elle donne souffle à l'éthique, orientation à la politique et horizon à l'histoire. Pour les sociétés africaines confrontées aux défis contemporains, elle pourrait être une clé du renouveau : non pas comme solution magique mais comme force intérieure lucide et tenace pour croire que l'avenir peut être construit autrement.

Mais pour que l'espérance demeure force vive et transformatrice, il faut, comme le rappelle Cornel West, voir en elle "une dynamique de résistance et d'engagement, un refus lucide de la résignation qui s'incarne dans une praxis collective" (West, 2017, p. 122). L'espérance, envisagée ainsi, oblige au passage de la posture spirituelle à la décision

éthique et à l'action solidaire, condition même de tout renouveau partagé.

2.3. L'Afrique comme « matrice » de relations humaines alternatives dans un monde fragmenté

Dans un monde de plus en plus fragmenté — polarisé par les conflits identitaires, traversé par les logiques d'exclusion et fracturé par les inégalités croissantes — l'Afrique peut apparaître comme un espace d'émergence de formes alternatives de relations humaines. Certes, le continent n'échappe ni à la violence ni aux contradictions du monde globalisé, mais il recèle, dans ses structures sociales profondes, ses traditions de sagesse et ses imaginaires collectifs, une vision du lien humain qui mérite d'être reconnue et pensée philosophiquement.

Loin de l'individualisme contemporain, qui isole l'homme en prétendant l'émanciper, les sociétés africaines ont longtemps placé la relation au centre de l'existence. L'homme y est défini non par son autonomie absolue, mais par ses liens, ses appartenances et ses responsabilités envers les vivants, les ancêtres et les générations futures. Cette ontologie relationnelle est conceptualisée dans des traditions comme le *bisoité*, une philosophie sociale développée par Tshiamalenga Ntumba en République démocratique du Congo. Le *bisoité* met en avant l'interconnexion entre le "je" et le "nous", affirmant que l'individu ne peut se concevoir qu'en relation avec autrui (Kimmerle, 2025, p. 87). Cette perspective offre une alternative forte à l'anthropologie atomiste de la modernité occidentale. La justice y est perçue comme restauration de l'équilibre plutôt que comme simple

punition, et la parole devient médiation plutôt qu'affrontement.

Cette pensée de la relation prend un sens encore plus profond lorsqu'on se rappelle que l'Afrique est le berceau de l'humanité. Les découvertes paléoanthropologiques confirment que les premiers êtres humains sont nés sur ce continent. Cette centralité anthropologique n'est pas qu'une donnée scientifique : elle porte une signification symbolique majeure. Penser l'Afrique revient à penser les origines mêmes de notre condition humaine. Dès lors, la marginalisation historique du continent dans les récits modernes du progrès apparaît non seulement comme une injustice historique mais aussi comme une faute philosophique (Mbembe, 2013, p. 19).

Dans ce contexte, des penseurs comme F. Sarr et A. Mbembe voient en l'Afrique un espace de régénération des valeurs fondamentales. Pour Sarr, le continent est appelé non pas à imiter mais à inventer : il doit proposer depuis ses propres ressources culturelles et spirituelles un horizon pour l'humanité (*Afrotopia*, 2016, p. 45). Mbembe va plus loin en affirmant que l'expérience africaine — marquée par la précarité, la mobilité et la réinvention constante — constitue un avant-poste pour le monde à venir. Il écrit : « L'Afrique est déjà au cœur des défis du futur : vivre ensemble dans la diversité et réinventer des solidarités face aux crises globales » (*Critique de la raison nègre*, 2013, p. 29).

Penser l'Afrique comme matrice ne signifie ni l'idéaliser ni réduire son histoire à ses souffrances. Cela revient à reconnaître que dans ses fractures historiques et ses luttes contemporaines se déploient des récits et des pratiques porteurs d'une vision alternative du monde. Ces formes de

vie fondées sur le lien, la mémoire et la co-responsabilité offrent une réponse aux logiques fragmentaires qui menacent aujourd'hui le tissu humain mondial. Cependant, pour que ces potentialités deviennent réalité, elles doivent s'incarner dans des institutions et des pratiques concrètes capables de traduire cette sagesse relationnelle en action politique.

En définitive, penser l'Afrique comme « matrice » revient à reconnaître sa capacité unique à refonder les relations humaines dans un monde fragmenté. Cette sagesse relationnelle peut contribuer à réinventer un humanisme global fondé sur le soin mutuel et la solidarité active. Mais cela exige un passage décisif de l'éthique au politique : c'est aux Africains eux-mêmes qu'il revient d'assumer cette responsabilité historique en transformant ces idées en praxis concrète.

3. Vers une praxis du renouveau : l'engagement éthique africain

Il ne suffit pas de penser l'espérance : encore faut-il lui donner corps. La réflexion philosophique, si elle veut rester fidèle à sa vocation humaine et sociale, ne peut s'arrêter aux idées ; elle doit déboucher sur une praxis, c'est-à-dire une manière d'agir dans le monde à partir d'un sens assumé. L'Afrique n'a pas seulement besoin d'un diagnostic lucide ou d'une revalorisation de ses ressources morales ; elle a besoin d'un engagement concret, incarné dans des pratiques, des choix collectifs, des institutions justes, et surtout dans une nouvelle manière d'assumer la responsabilité historique de son propre devenir.

L'espérance, lorsqu'elle est vécue comme vertu éthique, engage et transforme. Elle convoque non seulement les gouvernants, mais aussi les éducateurs, les intellectuels, les artistes, les femmes, les jeunes, les communautés spirituelles : tous ceux et celles qui, à leur manière, peuvent œuvrer à la refondation morale et politique du continent. Ce n'est plus seulement une affaire d'idées, mais une question de volonté éthique, de courage civique, de lucidité spirituelle. Il s'agit d'assumer pleinement les blessures du passé sans s'y enfermer, d'identifier les fractures du présent sans s'y résigner, et de bâtir, par des gestes concrets, les conditions d'un avenir vivable pour tous.

Il s'agit désormais de porter l'attention sur les axes concrets à partir desquels l'espérance peut s'incarner dans la vie collective. Comment refonder une autorité politique légitime, enracinée dans le service et la justice ? Comment réhabiliter l'éducation comme levier de transformation morale et sociale ? Comment inscrire le souci du bien commun dans les pratiques économiques, culturelles et religieuses ? Et comment articuler les appels universels à la fraternité avec les exigences contextuelles de vérité, de mémoire et de réconciliation ? Autant de chemins possibles où l'éthique de l'espérance ne se contente pas d'inspirer : elle se traduit en responsabilité partagée, en engagement lucide, en praxis féconde.

3.1 : Acteurs du renouveau : intellectuels, éducateurs et leaders au service de l'espérance

Dans les sociétés en mutation, la transition vers un avenir plus juste ne dépend pas seulement des structures, mais aussi, et surtout, des acteurs porteurs de sens. Quand les

institutions vacillent, quand les modèles s'épuisent, ce sont les voix formatrices, celles qui pensent, enseignent, guident ou gouvernent, qui peuvent raviver les consciences et tracer les contours d'un horizon nouveau. En Afrique, et plus particulièrement en Afrique de l'Ouest, le poids de l'histoire, la complexité des défis contemporains et l'usure des élites rendent cette mission de refondation plus pressante que jamais. Les intellectuels, les éducateurs, les leaders religieux et politiques sont appelés à sortir d'une posture d'observation ou de gestion pour entrer dans une logique de refondation.

Les intellectuels, d'abord, ont pour mission de mettre des mots sur les maux, de rendre pensable ce qui semble opaque, d'ouvrir des pistes là où tout paraît fermé. Depuis les indépendances, l'Afrique a connu des générations d'intellectuels engagés, critiques, parfois marginalisés, mais jamais totalement réduits au silence. Des figures comme F. Fanon, C. A. Diop, Ngugi wa Thiong'o, S. B. Diagne, A. Mbembe ou plus récemment F. Sarr et F. Nyamsi ont dénoncé les formes de dépendance épistémologique, plaidé pour une réhabilitation des savoirs endogènes, et appelé à une décolonisation radicale de la pensée. Mais cette parole critique reste souvent cantonnée à l'université ou aux publications savantes, loin des masses populaires. L'enjeu n'est plus seulement de produire du savoir, mais de faire descendre la pensée dans la rue, dans les médias, dans les institutions, dans les écoles, pour qu'elle participe à la transformation effective des mentalités. Être intellectuel aujourd'hui, en Afrique, c'est accepter de devenir passeur d'espérance, à la fois critique et constructif, enraciné dans les réalités mais ouvert à l'universel.

Les éducateurs, qu'ils soient enseignants, formateurs, animateurs communautaires ou accompagnateurs spirituels, portent, quant à eux, une responsabilité structurante. L'Afrique est un continent jeune, et pourtant une large part de cette jeunesse est laissée à elle-même, très souvent déscolarisée, sans repères solides et en quête de modèles. Les systèmes éducatifs, fragilisés par le sous-investissement, la politisation, l'exode des compétences et l'instabilité, peinent à former des citoyens pleinement conscients de leurs droits et surtout de leurs responsabilités. L'éducation devrait pourtant être l'un des leviers majeurs de la refondation éthique. Il ne s'agit pas uniquement de transmettre des savoirs, mais de former des consciences, capables de discernement, de dialogue, d'engagement et de compassion. Une pédagogie de l'espérance appelle à revaloriser la figure de l'éducateur, non comme simple fonctionnaire, mais comme artisan de société, co-créditeur de sens.

Les leaders religieux, dans cette même dynamique, disposent d'un capital de confiance et d'influence qui peut être décisif. Dans de nombreuses régions, l'autorité religieuse reste plus écoutée que l'autorité étatique. Mais cette influence peut être à double tranchant : lorsqu'elle est utilisée pour renforcer des logiques d'exclusion, de repli ou d'endoctrinement, elle alimente les conflits ; lorsqu'elle est mise au service de la paix, de la vérité et de la justice, elle devient source de réconciliation et de cohésion sociale. Il revient aux responsables religieux — chrétiens, musulmans, animistes ou autres — d'assumer une posture prophétique, qui n'adoucisse pas la vérité au nom de la paix, mais qui parle vrai au nom de la vie. Ils doivent montrer, à des degrés

divers, la puissance transformatrice d'une parole spirituelle enracinée dans le réel et tournée vers le bien commun.

Enfin, les leaders politiques, souvent décriés, ne peuvent être écartés du chantier du renouveau. Certes, la crise de la gouvernance, les dérives autoritaires, les coups d'État à répétition et la méfiance croissante des populations ont sapé la légitimité de nombreuses figures politiques. Mais c'est justement dans cette crise de la représentation qu'émerge une opportunité : celle de refonder l'autorité sur la base de l'écoute, de la transparence et de la redevabilité. Gouverner ne peut plus être conçu comme un privilège, mais comme un service, fondé sur une vision, une éthique et une capacité à construire avec le peuple. Loin du clientélisme ou de la gestion du court terme, un leadership nouveau est appelé à émerger, un leadership inspiré, intègre, ancré dans la réalité et capable d'ouvrir des perspectives.

C'est à travers ces acteurs, intellectuels, éducateurs, leaders spirituels et politiques, que l'espérance peut se traduire en action. Non pas en rêverie ou en rhétorique, mais en choix concrets, en institutions justes, en engagements quotidiens. L'Afrique n'a pas seulement besoin d'idées, elle a besoin de porteurs de sens, de veilleurs lucides, capables de faire passer l'espérance de la parole à la responsabilité. À ce prix seulement, l'espérance deviendra force de transformation.

3.2. Gouverner autrement : éthique du leadership et reconstruction institutionnelle

À mesure que les attentes sociales grandissent, et que les désillusions s'accumulent, une question devient inévitable : quelle forme de leadership peut porter l'Afrique vers un

avenir plus juste, plus humain, plus habitable ? À travers les bouleversements politiques récents, les crises de gouvernance et les aspirations profondes exprimées par les peuples, il devient évident que l'on ne peut plus se contenter de gérer l'existant ou de reproduire les modèles hérités. Il s'agit d'inventer, ou plutôt de réinventer, un leadership enraciné dans l'éthique, capable de conjuguer vision et responsabilité, autorité et service, parole et cohérence.

Trop longtemps, l'exercice du pouvoir sur le continent a été marqué par la personnalisation, la verticalité, l'opacité. Mais les temps changent, les sociétés se transforment et avec elles, l'exigence d'un leadership nouveau émerge, plus attentif aux réalités du terrain, plus soucieux du bien commun, plus sensible à la quête de dignité des peuples. Dans ce contexte de transition, l'espérance ne peut se dissocier d'une refondation morale du pouvoir. Elle appelle une autre manière de gouverner, de représenter, de décider — non pas surplombante, mais incarnée, dialogique, orientée par la justice.

Un leadership éthique commence par une vision. Non pas une vision idéologique, mais une visée anthropologique : quel type de société voulons-nous construire ? Pour P. Ricoeur, une politique humaine suppose un horizon de sens, une visée de justice qui oriente l'action au-delà de la seule efficacité. Cette « éthique du souci du juste », selon ses termes, doit articuler mémoire, responsabilité et espérance. Elle trouve un écho dans la pensée de J. Ki-Zerbo, qui affirmait que l'Afrique doit « prendre le temps de l'histoire », c'est-à-dire retrouver une direction propre, une intériorité politique, au lieu de courir après les modèles imposés de l'extérieur. De son côté, F. Sarr insiste sur la nécessité pour les élites

africaines de penser une autre manière d'habiter le pouvoir, à partir de ce qu'il appelle une "éthique du service", où gouverner signifie "porter la charge des autres avec dignité". Mais une vision, aussi inspirante soit-elle, ne suffit pas : elle doit s'incarner dans des pratiques justes, des institutions solides et, surtout, une intégrité personnelle. K. Gyekye, philosophe ghanéen, plaide pour une politique fondée sur le caractère moral des dirigeants. Il défend une conception de la démocratie enracinée dans la culture africaine, mais exigeante sur le plan éthique. Dans le même esprit, A. Comte-Sponville, bien qu'extérieure au contexte africain, rappelle que « La politique n'a de légitimité que dans la mesure où elle vise le bien commun et la justice. Toute politique sans morale est une escroquerie. » (Comte-Sponville, 2006, p. 213). L'Afrique, confrontée à une fatigue démocratique et à une défiance généralisée, a besoin de dirigeants crédibles, dont les actes répondent aux paroles, et dont la conduite inspire le respect plutôt que la peur ou la lassitude.

L'éthique du leadership implique également une intelligence relationnelle, dimension que S.B. Diagne met en avant dans ses travaux sur la philosophie africaine du dialogue. Gouverner, dans ce cadre, n'est pas imposer une volonté, mais maintenir une parole partagée, écouter les voix multiples, construire avec. Cette conception du pouvoir rejoint l'héritage africain du chef comme garant de l'équilibre et non comme figure d'autorité solitaire. Elle appelle à une gouvernance inclusive, enracinée dans les cultures locales tout en étant ouverte aux exigences contemporaines de justice, d'équité et de participation.

Certaines figures historiques ont su incarner, même brièvement, cette éthique du pouvoir. Thomas Sankara, par

son style de vie, son langage de vérité, et son engagement total, en reste une référence incontournable. Mais l'Afrique regorge aussi de leaders du quotidien, moins connus, œuvrant dans les municipalités, les associations, les communautés, et dont l'action exemplaire porte en elle les germes du renouveau.

En définitive, cette éthique du leadership ne peut être réservée aux chefs d'État. Elle concerne toute personne en position d'influence : chef de village, directeur d'école, responsable de groupement, animateur d'ONG. Comme le rappelle F. Fanon, chaque génération doit, dans une relative opacité, découvrir sa mission, l'accomplir ou la trahir. L'heure est venue pour les leaders africains, à tous les niveaux, de réconcilier la politique avec la vertu, et l'autorité avec le sens du bien commun.

Gouverner avec vision et intégrité, c'est redonner à l'action politique sa valeur transformatrice, non comme pure gestion du pouvoir, mais comme art de servir la dignité humaine et de rendre possible l'espérance collective. C'est aussi, pour l'Afrique, une manière de réaffirmer sa place dans le monde non plus comme terrain d'expérimentation ou zone de crise, mais comme espace de proposition, capable d'inspirer une autre manière de vivre ensemble, de concevoir le pouvoir et de penser le développement. En assumant cette responsabilité, les sociétés africaines peuvent non seulement se régénérer de l'intérieur, mais aussi contribuer, depuis leurs propres valeurs, à réorienter une mondialisation en quête d'âme.

3.3. *L'Afrique au cœur de la mondialisation : incarner une espérance pour l'humanité*

À l'heure où la mondialisation révèle ses impasses - fracture écologique, précarisation massive, perte du sens du collectif, montée des replis identitaires - l'humanité semble prise entre deux vertiges : celui de l'accélération sans fin, et celui de la fragmentation sans horizon. Dans ce moment de basculement, l'Afrique peut apparaître, contre toute attente, non comme un continent à la traîne, mais comme un témoin porteur d'avenir, capable de nourrir une mondialisation autre : à visage humain, enracinée dans les liens, la mémoire, la relation et la responsabilité.

Si le continent a longtemps été perçu comme une périphérie ou un simple récepteur passif des modèles dominants, il révèle aujourd'hui, à travers ses luttes, ses traditions et ses innovations, une puissance de proposition : non dans la compétition, mais dans la contribution ; non dans l'imitation, mais dans l'inspiration. C'est cette posture qu'appelle de ses vœux F. Nyamsi, philosophe camerounais engagé, pour qui l'Afrique doit rompre avec les logiques de dépendance intellectuelle et politique pour assumer une parole universelle enracinée dans son expérience propre. Il plaide ainsi : « L'Afrique ne doit pas imiter servilement les modèles intellectuels exogènes, mais fonder une parole universelle forgée dans la vérité de son expérience historique, dans une fidélité lucide à ses racines, ouverte à l'humanité partagée » (Nyamsi, 2019, p. 27). Loin de se replier sur elle-même, l'Afrique, poursuit-il, « est appelée à devenir le cœur battant d'une humanité réconciliée avec elle-même, parce qu'elle a traversé l'humiliation, la dépossession, mais aussi la résistance, la solidarité, et la résilience » (ibid., p. 238). Il

plaide ainsi pour un leadership africain de conscience, capable de conjuguer fidélité aux racines et projection vers l'universel, dans une perspective d'humanité partagée.

Dans cette perspective, le rôle du numérique est décisif. Il constitue aujourd'hui l'un des visages les plus puissants de la mondialisation, mais aussi l'un des plus ambivalents. S'il peut être vecteur d'aliénation, de standardisation des cultures, de domination algorithmique, il représente aussi une opportunité réelle de prise de parole, de création et de mobilisation pour les sociétés africaines. Grâce au numérique, les peuples peuvent court-circuiter les canaux traditionnels du pouvoir, raconter leur propre histoire, visibiliser les injustices, créer des réseaux de solidarité et d'apprentissage.

Mais cette opportunité n'est féconde que si elle s'accompagne d'une éthique du numérique, comme le souligne F. Sarr : une conscience des usages, une attention aux langues, à la mémoire, aux récits, aux liens. Le numérique ne doit pas être un nouvel outil d'assimilation, mais un espace de résistance culturelle et d'innovation sociale. Il peut devenir, pour l'Afrique, un outil de renaissance, à condition de ne pas être seulement un vecteur de consommation, mais un instrument de transmission, de dialogue et de formation à la pensée critique.

Ce faisant, l'Afrique peut proposer une autre manière d'entrer dans la mondialisation : une mondialisation relationnelle, qui ne renie ni les appartenances, ni les héritages, ni les blessures, mais qui s'en sert comme matériau pour une parole forte, singulière et universalisable. Cette contribution ne sera crédible que si elle s'accompagne d'une volonté de transformation intérieure : une

revalorisation de la pensée, de l'éducation, de la mémoire, une culture de la responsabilité partagée, une reconstruction des institutions sur des bases éthiques.

Témoigner d'une autre mondialisation, pour l'Afrique, ce n'est donc pas se retirer du monde, mais y entrer autrement : avec ses récits, ses langues, ses symboles, sa vision du vivant et du lien. C'est affirmer que l'humain n'est pas une donnée technique, mais un être de relation ; que le développement ne peut être détaché de la justice ; que l'histoire des peuples a quelque chose à dire à l'avenir du monde.

Ainsi se profile l'Afrique non plus comme simple "réservoir" de croissance ou de ressources, mais comme centre moral d'un monde à refonder. Là où certains proposent des murs ou des marchés, elle peut offrir des liens, des symboles, des récits, et une certaine manière de redonner visage à l'humain dans la grande aventure du monde.

Conclusion

Penser l'Afrique depuis l'espérance, c'est refuser de l'enfermer dans l'ombre de ses blessures ou dans l'attente d'un salut venu d'ailleurs. Il s'agit de reconnaître en elle une mémoire vivante, certes marquée par les épreuves de l'histoire, mais surtout porteuse d'une capacité de recommencement et d'invention collective. Loin d'être un simple supplément d'âme, l'espérance se révèle ici comme une force éthique, politique et sociale : elle irrigue les pratiques concrètes, inspire les dynamiques de solidarité, relance le lien communautaire et donne souffle à une créativité sociale, culturelle et institutionnelle tournée vers l'avenir.

L'analyse a mis en évidence, à partir d'un cadre théorique interdisciplinaire — croisant philosophie politique, éthique sociale, pensée postcoloniale et anthropologie des valeurs africaines — combien l'espérance, pour devenir moteur de renouveau, doit passer de la posture intérieure à la praxis collective. Les héritages et traumatismes du passé ne sont pas niés : ils sont relus, critiqués, dépassés par une mobilisation des ressources endogènes, telles que la solidarité active (*an taala ye nyogon yé*), l'hospitalité, la résilience, ou encore l'*Ubuntu* et le *bisoité*, qui renvoient à des universalisations africaines de la relation, de la co-responsabilité et du sens du bien commun. Il en résulte une éthique relationnelle et pratique, ancrée dans la vie quotidienne, attentive à la dignité des femmes, des jeunes, des éducateurs, des intellectuels et des leaders — tous porteurs d'espérance dans l'action et le témoignage.

Cette philosophie de l'espérance éclaire la nécessité d'un leadership renouvelé, où la vision, le service, la transparence et l'intégrité prennent le pas sur la reproduction du pouvoir pour lui-même. Elle invite à penser une gouvernance humaine, fondée sur l'écoute, la participation et la redevabilité, et appelle chaque acteur — citoyen.ne, éducateur.rice, leader, responsable religieux ou politique — à assumer sa part de responsabilité historique. Plus largement, elle propose à la mondialisation la contribution d'une Afrique qui, forte de ses blessures assumées et de sa capacité de résilience, peut incarner et transmettre une autre manière d'être-au-monde : celle où le développement demeure inséparable du lien, de la justice, du dialogue, et de la mémoire.

En définitive, la portée scientifique, sociale et politique de cette philosophie de l'espérance réside précisément dans

son potentiel critique et constructif. Elle ouvre la voie à une réconciliation entre mémoire blessée et désir de renouveau, révèle la fécondité des ressources africaines dans le dialogue des cultures, et offre un horizon de responsabilité partagée à la transformation du monde contemporain. À ce titre, l'Afrique ne se réduit plus à un terrain de crises ou d'assistance, mais se propose en véritable laboratoire vivant d'élaboration de modèles nouveaux pour l'humanisation du XXI^e siècle.

C'est en assumant cette espérance active et réfléchie que l'Afrique peut oser devenir, pour elle-même et pour le monde, non pas un terrain de crises, mais un creuset de renouveau : là où l'histoire n'est pas un destin, la blessure pas une fatalité, et le possible s'ouvre à qui choisit d'y croire, de l'incarner et de le bâtir ensemble.

Bibliographie

ABIOLA Hafsai. 2024. « Le développement doit s'appuyer sur ce qui fonctionne localement, notamment sur le sens communautaire profondément enraciné dans les cultures africaines ». *Africa Renewal*.

BATEYE Bolaji, et al., 2023. *Well-Being in African Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

BLAK Vincent, 2024. *Materiality Versus Metabolism in the Hybrid World*, Berlin, Springer..

BORDO Susan, 1993. *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, University of California Press.

BOSTROM Nick, 2005. *Transhumanist Values*. Oxford, Oxford University Press.

BOSTROM Nick, SAVULESCU Julian, 2009. *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.

BRAIDOTTI Rosi, 2013. *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press.

BUTLER Judith, 1990. *Gender Trouble*, New York, Routledge.

CAIRN.INFO, 2023, « Entretien avec Judith Butler », *Cairn.info*..

CERAV/AFRICA, 2024. *Cultural Diversity and Dialogue for Peace and Development in Africa. Conference Report*, Bobo-Dioulasso, UNESCO Category 2 Center.

CLARK Andy, 2003. *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, Oxford University Press.

CLAVERIE Bernard, 2010. *Biologie numérique améliorative*, Paris, Lavoisier.

COMTE-SPONVILLE André, 2006. *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel.

CONTY Aurélie, GAZE C., HUGUES S, 2016. « The direct gaze as a social cue: An ERP study ». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. vol. 11, n° 2, pp. 283-292.

CPCP, 2021. « Le genre comme continuum », Bruxelles, Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation.

COYNE I., HAUSKELLER M, 2023. *Jonas and the Ethics of Responsibility*, Berlin, Springer.

DE LAURETIS Teresa, 1987. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington, Indiana University Press.

DERRIDA Jacques, 1997. *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.

DONATI Pierpaolo, 2019. *Sociologia della relazione*, Milan, FrancoAngeli.

DRESSER Rebecca, 2004. « Designing Babies: Human Research Issues », *IRB: Ethics & Human Research*. vol. 26, n° 1, pp. 1-8.

EWUOSO Chikezie, HALL Stephen, 2019. « Ubuntu and the Philosophy of Community in African Thought ». *Journal of African Studies*. vol. 45, n° 2, pp. 205-216.

EYONG Charles T., FOY Ignatius I, 2012. *Towards Alternative Strategies for Sustainable Development in Africa*. Bonn : ZEF/Brussels , KU Brussel.

FANON Frantz, 1961. *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero.

FOUCAULT Michel, 1975. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel, 1976. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

GALLAGHER Shaun, 2005. *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Oxford University Press.

GATHOGO James, 2019. « Correlation Between African Hospitality and Human Flourishing ». *International Journal of Scientific and Research Publications*. vol. 9, n° 3, pp. 269-279.

GILLEARD Chris, HIGGS Paul, 2013. *Ageing, Corporeality and Embodiment*, London, Anthem Press.

GYEKYE Kwame, 1992. *Person and Community in African Thought*, Accra, Sankofa Publishing.

HABERMAS Jürgen, 2003. *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press.

HARAWAY Donna, 1985. *A Cyborg Manifesto*, New York, Routledge.

HARAWAY Donna, 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.

HAYLES N. Katherine, 1999. *How We Became Posthuman*, Chicago, University of Chicago Press.

HEIDEGGER Martin, 1927. *Être et temps*, Tübingen, Niemeyer.

HOUNTONDJI Paulin J, 1977. *Sur la "philosophie africaine"*, Paris, Maspero.

IHDE Don. 2002, *Bodies in Technology*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

JOOSTEN Jeroen, 2024. *Exoskeletons and the Future of Human Augmentation*, Amsterdam, Elsevier.

JONAS Hans, 1984. *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf.

KIMMERLE Heinz, 2025. *Philosophie du bisoité. La pensée de Tshiamalenga Ntumba*. Kinshasa, Presses Universitaires du Congo.

KORU SPRING, 2024. « Global Beauty Standards: A Cross-Cultural Perspective ». *Koru Spring Magazine*. n° 12, pp. 45-51.

LA FONTAINE Céline, 2008. *Le corps-marché*, Paris, Seuil.

LA FONTAINE Céline, 2014. *L'Empire cybernétique*, Paris, Seuil.

LEDER Drew, 1990. *The Absent Body*. Chicago, University of Chicago Press.

LOPEZ MARTINEZ Ana, 2024. *Mali, Niger et Burkina Faso : Redéfinition des alliances dans le paysage géopolitique*, Madrid, Real Instituto Elcano.

MAGESA Laurenti, 1997. *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*. Maryknoll (NY) : Orbis Books.

MARCEL Gabriel, 1944. *Homo Viator*, Paris, Aubier-Montaigne.

MASSION Sabine, 2002. « La pensée queer et la critique du genre », *Cahiers du Genre*, n° 33, pp. 45-60.

MASSION Sabine, 2013. « Le principal apport de la pensée queer au féminisme », *Cahiers du Genre*. n° 55, pp. 247-255.

MBEMBE Achille, 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MIETTINEN Timo, 2020. *Husserl and the Idea of Europe*, Dordrecht , Springer.

MOKOMANE Zitha, 2024. *Indigenous Social Protection in Africa: Pathways to Resilience and Sustainable Development*. Pretoria, University of Pretoria Press.

MORAN Dermot, 2015. *Phenomenology of Embodiment*, London, Routledge.

NANCY Jean-Luc, 2000. *L'Intrus*. Paris : Galilée.

NFA & ARDRI, 2015. *Fetsa Tlala Programme Report*, Pretoria, NFA.

NYAMSI Franklin, 2019. *L'Afrique et sa parole universelle*, Paris, L'Harmattan.

OSTERMANN Gérard, 2019. *Corps augmenté, corps aliéné*, Paris, Dunod.

PEW RESEARCH CENTER, 2016. « Human Enhancement: The Scientific and Ethical Dimensions », *Pew Research Report*.

PHILANTHROPY IN BLACK COMMUNITIES, 2024. *Ancestral Solidarity Models*, Montréal, AFP Quebec.

PITTS Victoria, 2003. *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave Macmillan.

PRECIADO Paul B, 2008. *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset.

RAMOSE Mogobe B, 2025. *Ubuntu and the Philosophy of Community in African Thought*. Thousand Oaks, Sage Publications.

RESCUE.ORG, 2024. « Colonial Legacies and Development in West Africa », *Rescue.org*.

RICŒUR Paul, 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

SARR Felwine, 2016. *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey.

SAVE THE CHILDREN INTERNATIONAL, 2024. *Community Resilience in the Liptako-Gourma*. Bamako: Save the Children.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964. *African Humanism*. Paris, , Présence Africaine.

SLATER Amanda, TIGGEMANN Marika, 2015. « Media exposure and body image in adolescent girls ». *Body Image*. vol. 13, pp. 113-121.

SOEDE Yaovi Nathanael, et al., 2018. *Ori-Oke Spirituality and Social Change in Africa*. Bamenda ,Langa RPCIG Publishers.

SPES NON CONFUNDIT, 2024. *Bulle d'indiction du Jubilé ordinaire de l'année 2025*. Rome, Vatican Press.

STIEGLER Bernard, 1994. *La technique et le temps*. Paris : Galilée.

TECHTARGET, 2023. « CRISPR and the Global Divide ». *TechTarget Magazine*. n° 8, pp. 15-22.

TURKLE Sherry, 2011. *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York, Basic Books.

UBUNTU PHILOSOPHY, 2025. *Ubuntu and the Philosophy of Community in African Thought*. Pretoria, Ubuntu Institute.

WANG Yu, LIU Zhen, ZHANG Wei, 2020. « The Social Determinants of Cosmetic Surgery in China ». *Asian Social Science*. vol. 16, n° 5, pp. 45-58.

WEST Cornel, 2017. *Radical Love and Revolutionary Praxis*. Club of Rome Report. Rome, Club of Rome. ,

WHITSON Jennifer R, 2015. « Quantified Selves and the Lure of Gamification ». *Social Media + Society*. vol. 1, n° 2, pp. 1-10.

WIKIPEDIA, 2025. « Human Enhancement ». *Wikipedia.org*.

YOUNG Iris Marion, 1980. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington , Indiana University Press. ,

ZAHAVI Dan, 2014. *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford , Oxford University Press.