

Ourya, Jalal; Lakhdar, Mohammed

**La perception poétique à l'épreuve de la pensée rationaliste dans la poésie de  
Léopold Sédar Senghor**

*Études romanes de Brno.* 2024, vol. 45, iss. 1, pp. 252-264

ISSN 2336-4416 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/ERB2024-1-14>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79716>

License: [CC BY-SA 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

Access Date: 03. 04. 2024

Version: 20240327

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

---

## La perception poétique à l'épreuve de la pensée rationaliste dans la poésie de Léopold Sédar Senghor

### Poetic Perception Put to the Test of Rationalist Thought in the Poetry of Léopold Sédar Senghor

JALAL OURYA [jalal\_our@hotmail.fr]

المغرب، تطوان، جامعة عبد الملك السعدي، كلية المتعددة التخصصات بالعرّاش، (ECIM, FPL, Abdelmalek Essaadi University), Morocco

MOHAMMED LAKHDAR [laknet74@yahoo.fr]

المغرب، تطوان، جامعة عبد الملك السعدي، كلية المتعددة التخصصات بالعرّاش، (ECIM, FPL, Abdelmalek Essaadi University), Morocco

---

#### RÉSUMÉ

Très grande est la tentation de voir se profiler un hymne à la chaleur communielle et à la confluence des civilisations dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. Encore faut-il soutenir que la pensée humaniste à l'œuvre dans sa poésie repose pour une large part sur la conciliation des contraires, la raison et la foi entres autres, et possède, de ce fait, une dimension postmoderniste. Sa poésie traversée de bout en bout par l'élément essentiel de la culture postmoderne, en l'occurrence le principe d'altérité, s'établit comme la promesse d'une union qui ne confond pas. Si la modernité repose sur le culte de l'homogène et impose le modèle culturel né dans le giron de la pensée rationaliste au mépris des autres modèles culturels, la poésie de Senghor, à l'image de la pensée postmoderne qui « postule [le] diversel » (Gontard 2013 : 41), défend une union qui ne confond pas. Toujours est-il que cette vision forgée au nom d'une avance planétaire commune se heurte aux constructions politiques et idéologiques que les sociétés rationalistes ont inventées pour créer une hiérarchie dans le monde.

#### MOTS-CLÉS

Chaleur communielle\* ; conciliation des contraires ; modernité ; postmodernité ; hiérarchisation du monde

#### ABSTRACT

Very great is the temptation to see a hymn to communal warmth and the confluence of civilizations looming in the poetry of Léopold Sédar Senghor. It must still be maintained that the humanist thought at work in his poetry is largely based on the reconciliation of opposites, reason and faith among others, and therefore has a postmodernist dimension. His poetry, traversed from start to finish by the essential element of postmodern culture, in this case the principle of otherness, establishes itself as the promise of

## La perception poétique à l'épreuve de la pensée rationaliste dans la poésie de Léopold Sédar Senghor

a union that does not confuse. If modernity is based on the cult of the homogeneous and imposes the cultural model born in the lap of rationalist thought in defiance of other cultural models, Senghor's poetry, like postmodern thought which «postulates the diverse», defends a union that does not confuse. Still, this vision forged in the name of a common planetary advance comes up against the political and ideological constructions that rationalist societies have invented to create a hierarchy in the world.

### KEYWORDS

Communal warmth; reconciliation of opposites; modernity; postmodernity; hierarchy of the world

REÇU 2023-03-08; ACCEPTÉ 2023-09-22

---

\* Il s'agit ici d'une expression que Léopold Sédar se plaît à employer dans son essai *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine* en hymne à la négritude qu'il oppose à « la raison instrumentale [et] chrématistique » (Senghor 1962 : 20) parce que dans sa conception la plus intime, au lieu de stériliser en divisant, [la négritude] fécondait en unissant » (Senghor 1962 : 20).

L'esthétique littéraire négro-africaine doit sa valeur à sa prétention d'être à la fois une remise en question du préjugé créé de toutes pièces par les forces suprématistes pour répondre à des fins messianiques et, à plus grande échelle, une prise de position contre les tumultes de l'Histoire et les violences agies et subies. Le sentiment esthétique à l'œuvre dans cette littérature, en plus d'être au service de la justification identitaire du Subsaharien, se veut aussi une promotion de la dignité humaine et du vivre-ensemble. Précurseur de cette littérature, Senghor croit que les fins humaines sont destinées à prendre le dessus sur les théories du mal<sup>1</sup>. Comme en rend explicitement compte « Vacances », un poème de son recueil *Chants d'ombre* (Senghor, 1956), le propre de l'enjeu que le poète a en perspective est qu'au nom d'une éthique humaniste et humanisante<sup>2</sup>, le Subsaharien et l'homme des sociétés modernes cheminent ensemble. Léopold Sédar Senghor prend de cette manière position contre la domination que la modernité dégarne de toute spiritualité définit comme un préalable à la dynamique de l'Histoire.

La révolution née au giron de la poésie de la négritude ne peut à bien des égards se penser en dehors des enjeux éthiques que le poète a en point de mire et ne peut en même temps recevoir sa pleine mesure sans considérer les discours de légitimation de la modernité. Le vivre-ensemble que le poète propose s'inscrit à contre-courant de certains principes de la modernité,

---

1 Il est question de ces théories nées au giron du modernisme. De l'aveu d'Alain Touraine, la modernité et le cadre idéologique dans lequel elle s'inscrit justifient « la domination des élites rationalistes et modernistes sur le reste du monde par [...] la colonisation » (Touraine 1992 : 46).

2 Cette éthique que Senghor défend bec et ongles se veut humaniste puisque, ses principes fondateurs trouvent leurs racines dans une solidarité qui prône, au-delà des hiérarchies créées dans le monde au nom de l'hégémonie occidentale, l'épanouissement de tous les hommes et bat en brèche la ségrégation raciale, étant la conviction que la rencontre des hommes, quelles que soient leurs cultures et leurs origines, est le lieu d'une symbiose nécessaire à « la construction de la civilisation de l'universel » (Camara 2001 : 53). Et elle est humanisante parce que le métissage culturel où il s'agit de concilier dans une logique égalitaire raison et spiritualité s'entend comme une condition nécessaire pour rendre à l'homme son humanité dépecée et installer, par conséquent, le monde dans ses repères les plus sûrs.

entre autres le mépris de la foi, le nationalisme d'enfermement et la domination de l'homme par l'homme ; cette domination établie comme un préalable nécessaire à la dynamique du progrès. Il convient de rappeler, au passage, que la modernité a établi une hiérarchie dans le monde, placé la raison au-dessus de la foi et qu'elle a induit la domination des rationalités sur le reste du monde. Au dire même d'Alain Touraine, « la modernité est un antihumanisme » (Touraine 1992 : 46).

Placer la prétention du poète de pallier les schismes qui s'abîment dans le corps de l'humanité au centre de cette réflexion revient à dégager les soubassements sur lesquels prend appui son projet humaniste. Il n'en demeure pas moins important d'interroger la fonction du potentiel pratique de ce projet à la lumière d'une pensée critique de la modernité. Légitime aussi serait l'intérêt qu'il faudrait porter au rapport du poète à certains principes de la modernité du fait que la science nouvelle qu'il semble dédier au vivre-ensemble est soumise au principe de permanence et à celui de continuité, et ne peut se comprendre comme une négation du particulier au profit du général ou bien des modèles culturels considérés à tort comme étant mineurs au profit de ceux jugés suprématistes. En préconisant un concert des civilisations établi comme une « plaine ouverte à mille ruts, [et une] matrice où se fondent les métaux précieux » (Senghor 2006 : 109), le poète prône une union qui lie sans confondre et dont le mot d'ordre est signifié par le miracle de la rencontre enrichissante des paradoxes : « Mon désir est [...] cet hiver m'en nommant le signe et le sens, la neige qui flamboie de mille feux, [...] faisant l'esprit aigu et le cœur candide » (Senghor 2006 : 142). Senghor ne semble-t-il pas ainsi vouloir prendre parti contre la modernité qui a tendance à prêcher le culte de l'homogène ? Est-ce qu'il n'inscrit pas sa vision dans les perspectives de la post-modernité dans la mesure où, de la même manière que la pensée postmoderne prônant, par l'un de ses principes, le diversel et le culte de l'hétérogène, sa poésie fait de l'essentialisation de la différence le maître mot du rendez-vous de la famille terrestre et en particulier de ce concert qui devrait fédérer, dans l'esprit d'une union complémentaire, le Subsaharien et l'homme des sociétés modernes ?

## 1. Le fond mythico-historique de l'éthique humaniste du poète

Senghor prend le contrepied de l'antagonisme qui déchire le monde en mettant en avant le pardon parce que c'est à cette condition qu'il peut absoudre le monde du mal agi et subi :

Voici que mon cœur fond comme neige sous le soleil  
j'oublie  
les mains blanches qui tirèrent les coups de fusils qui croulèrent les empires  
les mains qui flagellèrent les esclaves [...] Seigneur, je ne sortirai pas ma réserve de haine (Senghor 2006 : 24)

Le pardon et son corolaire l'oubli donnent lieu à une vision susceptible d'œuvrer à la divinisation du monde et à l'humanisation de l'homme. Cette philosophie humaniste termine le cycle des représailles et ouvre par conséquent le monde à de nouvelles constructions. S'estimant

être le Christ noir<sup>3</sup>, Senghor croit que la pénitence subie et la macération endurée ne sont qu'un apprentissage de la forme la plus achevée de la vertu. À ce titre, il déparit l'autre spoliateur de sa dette historique et prépare en ce dernier un état ontologique à même de le rendre à son humanité. Senghor « rassemble les bris épars de la tragédie de l'histoire » (Mbème 2007 : 2). Il projette les valeurs de l'intimité privée que lui fait découvrir la plongée orphique qu'il fait en soi, autrement dit cette mystique digression dans l'enfance, sur le paysage du monde de l'extériorité. Si le poète « ren[âit] au royaume d'enfance » (Senghor 2006 : 334) et qu'il « confond l'enfance et l'éden » (Senghor 2006 : 154), c'est qu'il est irrésistiblement empreint de la volonté de donner un support à son éthique communiale et de rendre au langage métaphorique sa propre vertu. Ce retour au fondement originel de l'être est tributaire du fait que « la perception de l'unité est une prémisse [...] qui a sa source dans une expérience tout intérieure et proprement religieuse : ce point de départ est celui des mystiques [...] pour qui la donnée primitive est l'unité » (Béguin 1991 : 92). À considérer les dessous de cet engouement, le poète semble déterminé à calquer dans le monde de l'objectivité les spectacles de la vie de l'intériorité dans laquelle il entrevoit l'expression la plus achevée de l'amour désincarné, du vivre-ensemble. De par l'appropriation des valeurs de ce monde idyllique, Senghor aurait jeté les germes où prennent source l'éthique de l'interhumain planétaire et l'accord conciliant tant escompté et il s'engage dans une lutte contre l'antagonisme. En ce qu'il est bâti sur les images de l'enfance, le projet de Senghor réalise ce que Paul Ricoeur après Mannheim désigne par « la fonction positive de l'utopie » (Ricoeur 1997 : 407) au sens où cette dernière est « une exploration du possible » (Ricoeur 1997 : 407). La digression dans l'intimité privée permet au poète de sauver de l'oubli ces valeurs qui, ressuscitées, lui semblent en mesure de réinstaller le monde dans ses vraies couleurs. En effet, c'est au nom de cette prétention que le sujet lyrique du poète, peut-être crédule devant ses images, se proclame « Prince du Nord du Sud, du Soleil levant Prince et du Soleil-couchant » (Senghor 2006 : 108). Le retour vers l'enfance devient, en tant qu'expérience mystique, un levain d'un projet humaniste dans la mesure où sa fonction consiste à faire explorer un étrange possible.

Pour assoir son projet sur du concret et soutenir la faisabilité de son humanisme de l'universel, le poète prend à l'avantage de sa cause des faits épargnés par le chaos de l'Histoire. C'est dans les éléments positifs de l'Histoire que la poésie de Senghor semble trouver sa force. Si donc cette poésie se dresse contre les dérives de l'Histoire, elle ne s'empêche pas pour autant de faire appel à ces moments qui échappent à l'atrocité de l'Histoire pour donner un potentiel pratique à l'utopie de l'humanisme de l'universel. Eboué, administrateur des colonies, témoigne d'une prévarication contre le devoir politique d'aliéner l'indigène. Il est conscient de l'incidence outragieuse qu'impliquerait l'aliénation des tribus soumises au joug colonial. Senghor prend à profit la dévotion dont fait acte Félix Eboué, hostile au préjudice porté au culte de la différence :

3 À l'image de Jésus qui, mis sur la croix, enseigne en ces termes l'une des valeurs du christianisme : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font », Senghor fait preuve, comme indiqué plus haut dans le verset cité, de pardon et de commisération et absout son bourreau de ses péchés. De par donc ce potentiel en termes d'indulgence où s'exprime un élan d'amour unique en son genre, Senghor rejoint Jésus dans sa démarche et se baptise ainsi Christ noir. Cette dynamique spirituelle inspirée de la passion du Christ fait de lui un engagé devant Dieu ainsi qu'un prophète de l'interhumain planétaire.

Eboué ! Tu es la pierre sur quoi se bâtit le temple de l'espoir  
 Et ton nom signifie la pierre, et tu n'es pas Félix  
 je dis Pierre Eboué (Senghor 2006 : 74)

La mise en abîme que produit l'allusion que fait Senghor à la sculpture de Paul Ducuing<sup>4</sup>, homologue, en regard de la symbolique dont est investie l'œuvre artistique de ce dernier, l'éthique du vivre-ensemble que le poète prend à bras le corps. La poésie imprégnée de la valeur artistique de la sculpture en question prétend permettre à l'humanité d'échapper, pour parler comme André Malraux, à sa condition non pas par une évasion mais par son pouvoir d'agir sur le monde qu'assure sa dimension éthique qui n'est pas d'ailleurs sans avoir une valeur incitative. La mise à l'honneur « du couple Demba-Diop » (Senghor 2006 : 74) symbolise le besoin de fédérer les groupes ethniques et de lutter contre l'ivraie de la haine. Paul Ducuing sculpte justement le combattant Français et le tirailleur Sénégalais unis dans la même œuvre en laquelle le poète entrevoit une heureuse expression de la communauté de destin et du devoir de cheminer ensemble. Si Senghor voit « leurs pas dépétrifiés » (Senghor 2006 : 74), autrement dit les pas des deux tirailleurs, c'est qu'il souhaite donner à la sculpture une fonction du possible pratique. Senghor dépétrifie la statue pour en perpétuer la symbolique et en faire le support d'une morale irréductible devant les aléas de l'Histoire.

Le vivre-ensemble n'est pas sans répondre, en fait, à un besoin spirituel. Le plus grand malaise de l'Occident vient principalement de son déficit en termes de spiritualité. Viscéralement religieux, le poète croit en être le dernier pourvoyeur et avoir, à travers le concert des civilisations, le potentiel de diviniser le monde. Il voit dans son patrimoine culturel, imprégné de spiritualité, la promesse de l'avenir du monde venu au bout de son possible sous l'excès de la rationalité : « l'Afrique s'est faite hostie noire pour que vive l'espoir de l'homme » (Senghor 2006 : 78). Comme Touraine, Senghor sait que sans spiritualité, le monde s'appauvrit et se défait de son âme et de ses mystères et que l'inscription de la foi dans les perspectives des politiques fondées sur un fond rationnel reste une synthèse prometteuse : « En un siècle où le pouvoir politique [, tapi dans les principes de la raison,] est devenu omniprésent, n'est-il pas tentant de penser que seule la conviction religieuse, la foi en Dieu peut lui résister » ? (Touraine 1992 : 333)

La rêverie coule sur les images de la vie intérieure et érige l'autrefois, où s'estompent les discordes au bénéfice de la chaleur communielle, en semence d'un ordre nouveau mais ancien qui mettrait un terme à la dichotomisation de la raison au cœur et de la science à la foi. Le sujet lyrique s'approprie la parole et prend en charge, à sa façon la vision du poète. Au gré de cette connivence incorruptible, le moi poétique soutient ne pas avoir « perdu souvenir du jardin d'enfance » (Senghor 2006 : 245), autrement dit cet autrefois à travers lequel il fait allusion à l'unité perdue dont l'homme porte le souvenir en quelque point de l'âme. La part chrétienne de l'ordre unitaire que forge Senghor est fondamentale dans la mesure où cette descente orphique qui lui donne lieu semble être une réponse à l'appel de Jésus qui soutient que le royaume de « Dieu [qui est amour] n'[est] ni ici ni là mais au-dedans de nous » (Cioran<sup>5</sup> 1960 : 111).

4 Sculpteur du début du XX<sup>ème</sup> siècle, Paul Ducuing est surtout connu pour ses œuvres à caractère commémoratifs.

5 Senghor dans son souci de donner un fondement à cette utopie qu'il souhaite bâtir en hymne à l'amour, fait une descente en soi et rejoint de la sorte Cioran qui condamne les constructions utopiques détachées du moi profond.

La vision que le poète défend au nom d'une mise en synergie de la spiritualité et de la raison serait aussi née sur fond d'un éros spiritualisé. En ces mots, le poète en témoigne : « Mon amie [...] [- il s'agit à divers égards de la Française Hubert Colette<sup>6</sup> qui deviendra par la suite sa deuxième épouse -] Je te chante ce chant d'ombre nouvelle avec la vieille voix de jeunesse des mondes » (Senghor 2006 : 45). Hubert Colette, la Française, intervient dans le tissu textuel de la poésie pour symboliser l'Occident dont le poète prétend imprégner l'éthos d'une bouffée de spiritualité. Le chant d'ombre en est la métaphore que d'ailleurs Senghor se plaît à filer sous d'autres visages pour coller à l'Afrique cette image de temple. Il ne cesse, de ce fait, de répéter qu'elle est « la pullulance sacrée des clairs jardins [...] et la forêt incoercible victorieuse, du feu et de la foudre » (Senghor 2006 : 81). Ce temple vivant qu'est l'Afrique se propose comme un palliatif aux distorsions infligées à la chair du monde sous les excès de rationalité que Senghor nomme par l'entremise du mythe de Prométhée, transmetteur du feu.

La vision anti-prométhéenne où s'exprime le pouvoir réparateur de la foi vient fonder le cadre épistémique ainsi que la fonction utilitaire de la chaleur communuelle que le poète se propose d'introduire dans le monde après cette mystique exploration de son sacré individuel, l'enfance entre autres.

L'éros désintéressé ne surgit que pour rappeler la nécessité d'œuvrer à la conciliation de la foi et de la raison et à la mise en place d'un ordre qui « fond [...] toutes contradictions dans l'unité première » (Senghor 2006 : 204). L'imagination se dresse ainsi contre la chute du graal qui s'est produite dans le monde sous le règne de la modernité hostile de par sa vocation au sacré, et prend en charge un discours favorable au vivre-ensemble, un vivre-ensemble bâti essentiellement sur la dissolution du conflit dû au choc des valeurs contradictoires. Tout comme Todorov, Senghor fait sien la conviction que « les civilisations, en se rencontrant, ne produisent pas de chocs, et que les « chocs » concernent les identités politiques plutôt que culturelles » (Todorov 2008 : 71). Il n'est donc pas fortuit que le discours prononcé par Léopold Sédar Senghor à l'occasion d'une conférence sur la négritude, prend la forme tant d'une poignante homélie contre le dépècement de l'unité primordiale que d'un réquisitoire contre le divorce et l'opposition si névralgiques « entre l'esprit et la matière » (Senghor cité par Dijan 2005 : 101). Il semble, à cet égard, que Senghor est conscient que « le désenchantement du monde dont parle Max Weber ne réside pas seulement dans la disparition des mythes et du sacré [...]. C'est bien l'unité du monde qui est perdue » (Touraine 1992 : 180).

La fantaisie créatrice se plie à la vocation spirituelle et religieuse du poète. Justement, elle sublime l'acte poétique et fait passer le poète dans l'autrefois de ses propres nostalgies. Cette démarche est le choix poétique que Senghor met en œuvre dans son retour à la crèche de l'être et par-là au jardin d'Éden où affleure la forme la plus achevée de l'unité. La dynamique créatrice se fait ainsi hymne à l'unité et essentialise en même temps la dissipation des antagonismes qui ont vu le jour au gré de la rationalité abstraite. La communauté de destin comme paradigme

6 Nous sommes redevables dans cette inférence à la réflexion que Marc Bonhomme développe dans son article « Figures analogiques et rhétorique de l'imaginaire chez Léopold Sédar Senghor » publié dans l'ouvrage collectif *L'Imaginaire linguistique dans les discours littéraires, politiques et médiatiques en Afrique* coordonné par Musanji Nglasso-Mwatha. Au sujet de la femme nommée pour symboliser l'Occident, Marc Bonhomme fait le constat que « c'est surtout à partir de sa vie amoureuse que Senghor, qui a épousé une Normande en 1957, établit des fusions analogiques plus larges entre le Nord européen et le Sud africain [...] pour dissoudre les antagonismes entre ces deux continents ... (Bonhomme 2011 : 173-189).

fondateur de la ligne de force de l'œuvre poétique de Senghor procède d'un pluralisme où l'appel de l'homme à l'homme se donne à voir comme nature première. Senghor prend en sourdine position contre les excès de la modernité et se propose, de ce fait, de « réveiller les choses mortes / [sous] l'aigre érosion de la raison » (Senghor 2006 : 116). C'est au regard de cette prise de position claire que le poète semble prendre le contrepied de la suspicion que Fanon exprime à l'égard de l'homme tapi dans les principes de la rationalité : « pour un homme qui n'a comme arme que la raison, il n'y a rien de plus névrotique que le contact de l'irrationnel » (Fanon 2015 : 115). Plutôt que de consister à transformer en images poétiques les réminiscences que Senghor garde de la vie des profondeurs, la poésie prétend soumettre le monde au pouvoir de la perception poétique.

La poésie décolonise la conscience des éléments bruyants du monde et par le détour de cette aventure mystique qui fait entrer le poète dans un état d'être proche du modèle rêvé, l'expérience poétique devient une épiphanie de l'unité. Bref, pour percer le mystère où trouve sens l'obsession du poète de puiser un modèle dans l'enfance et d'en restaurer les valeurs dans l'espoir de spiritualiser le monde dépourvu de sa sève sous l'incidence du poids combien insoutenable de la rationalité, il convient de reconnaître, à la suite de Bachelard, « la permanence, dans l'âme humaine, d'un noyau d'enfance, une enfance immobile mais toujours vivante, hors de l'histoire, cachée aux autres, déguisée à l'histoire » (Bachelard, 2013 : 86).

## 2. La nécessité d'œuvrer à l'union qui ne confond pas

En cela qu'elle permet de prendre contact avec un étrange possible, autrement dit le vivre-ensemble, la perception poétique promet un nouvel espoir et constitue l'un des fondements de l'ordre unitaire proposé par le poète. Le métissage culturel et biologique en est l'expression la plus rudimentaire. C'est dans le règne de la rêverie que le moi lyrique du poète « voit le soleil se coucher dans les yeux bleus d'une négresse blonde » (Senghor 2006 : 199). Senghor fait, par l'intercession de son sujet lyrique, des valeurs qu'il découvre via les voies de la rêverie, un moyen de lutte contre la hiérarchisation et la dichotomisation du monde et en tire, parallèlement, le ferment d'une alternative possible « qui unit les terres opposées » (Senghor 2006 : 45), à savoir l'Afrique noire comme le dernier temple au monde et les sociétés hypercivilisées. En œuvrant à « la renaissance du sens et de l'esprit » (Senghor 2006 : 177), dans une union différenciée, les communautés peuvent s'enrichir et coopérer, sans s'exclure les unes par les autres, à une avance planétaire commune.

L'amour et le pardon qui sont la condition d'accomplissement de cette alternative possible reçoivent, considérés d'un point de vue éthique, une fonction incitative. Le pluralisme symbolisé par le métissage hante le poète à un point tel que « sans crier gare tout le temps, [il] passe de ses amours à ses racines » (Senghor 2006 : 238), autrement dit de la maison de l'aimée, Hubert Collette qui représente l'Occident, à la maison du père qu'est l'Afrique. Le poète a beau croire que la réalisation de son être homme suppose un élan transitoire vers un être-plus, il reste conscient que cette démarche doit obéir au principe de la permanence dans le changement. En effet, Autant Senghor pense que « l'identité [...] ne peut s'approfondir que dans un travail de mise en rapport avec l'altérité » (Petit 2015 : 12), autant il subordonne l'union qu'entraîne la rencontre avec l'altérité au principe d'autonomie. Senghor « absolutise le relativisme et essentialise la différence

des uns des autres » (Todorov 2008 : 120). La vision du monde du poète fait écho à la pensée postmoderniste. « Si la modernité rêve l'universel, la postmodernité qui affirme une réalité discontinue, fragmentaire, archipélique, postule le diversel dont la loi essentielle reste le culte de l'hétérogène » (Gontard 2013 : 41). Pour s'offrir sans se nier dans la rencontre de l'altérité, entre autres l'Occident symbolisé par une récurrente référence à la femme aimée, le poète déploie son potentiel culturel après une mythique exploration de l'anthropologie du monde noir qu'il prend à profit. Senghor conclut, pour donner sens à sa présence dans le concert des civilisations, de faire don de son potentiel en spiritualité. « Afin de pouvoir se prendre, il faut d'abord que les éléments préparent en eux les valeurs complémentaires qui se peuvent associer [...]. La véritable union différencie [...]. Elle est une incessante découverte et continuelle conquête » (Teilhard de Chardin 2015 : 111). Poète de l'ordre unitaire, Senghor sait que la symbiose qui naîtra de l'interhumain planétaire est de nature à faire contrepoids à l'œuvre mortuaire de la raison. Il ne cesse de rappeler que l'Afrique est ce qui garde l'innocence de l'Europe. En un siècle où le monde s'est avili paradoxalement à cause du triomphe de l'abstraction rationaliste, le poète est tenté de penser que la spiritualité dont l'Afrique est presque le dernier temple peut rendre au monde sa vertu : « L'Afrique vivait là, au-delà de l'œil profane du jour, sous son visage noir étoilé » (Senghor 2006 : 66). Donc, l'union que sa vision du monde prend en charge fait de la conciliation de la raison et de la foi religieuse la promesse d'un nouvel espoir planétaire. Tapi dans l'humanisme de son maître à penser, Pierre Teilhard de Chardin, le poète assure que la science faisant abstraction de la foi ne peut créer que plus de malheur dans le monde.

Senghor est, toutefois, conscient que les identités politiques et le dogme fondateur de l'État-nation s'opposent bec et ongles à l'accomplissement de sa révolution-vision.

Le vivre-ensemble qui suppose un minimum d'égalitarisme butte contre les identités politiques inventées pour créer et maintenir des hiérarchies ainsi que pour légitimer la haine de l'autre. Sans l'exprimer explicitement, Senghor s'en prend au nationalisme d'enfermement qui lui semble, comme le confirme Alain Touraine, nourrir le racisme et l'exclusion. De l'aveu même d'Alain Touraine, « le nationalisme [...] a parfois pris la forme extrême du racisme » (Touraine 1992 : 346). L'esprit qui préside à l'orientation humaniste du poète s'inscrit à contre-courant de la modernité et son corolaire le capitalisme qui tient sa force de la domination de l'homme par l'homme. Le poète est porté, paraît-il, à croire que l'Occident a créé le nationalisme non comme un paradigme dicté par la communauté de destin ou comme un impératif lié à la question d'appartenance ou à celle du passé commun. « Le nationalisme d'enfermement [...] nie l'apport des autres nations » (Moreau 2010 : 176). En effet, la prophétie que le poète propose, naïf devant les images de la psyché, est vouée à se heurter aux identités politiques inventées dans l'esprit de nourrir le schisme et de maintenir les hiérarchies et par extension la domination. Sous le règne des identités politiques, le sujet est tenu de s'identifier à l'État qui, moyennant des institutants tel le nationalisme, le manipule au gré de ses enjeux politiques et idéologiques, lesquels ne peuvent trouver leurs significations en dehors de l'antagonisme. De par les constructions politiques et idéologiques de la modernité, « la communauté [se] défini[t] de telle manière qu'elle n'entretient plus avec les autres sociétés ou cultures que des rapports d'éloignement, de rejet ou d'agression » (Touraine 1992 : 344). De ce fait, dans les régimes où le nationalisme sublime le politique, le sujet ne peut aimer les autres de la même manière qu'il aime les siens. Si le culte de l'interhumain est traversé par le principe d'altérité, sous le couvert du nationalisme lié à une exigence politique,

il n'y a, pour parler comme Hegel, d'amour que du particulier. Conscient du caractère exclusif du nationalisme comme moyen de contrôle politique, Freud affirme : « j'aurai bien du mal à l'aimer. Je commettrais même une injustice, car tous les miens considèrent mon amour comme un privilège ; ce serait injuste envers eux de les mettre sur le même plan qu'un étranger » (Freud 2010 : 114). Pourtant, plutôt que de battre en retraite, Léopold Sédar Senghor s'emploie à justifier la nécessité d'œuvrer à la mise en place d'un ordre unitaire et s'emploie à mettre à découvert les limites de la rationalité où la modernité puise ses germes. Il prétend, influencé par la pensée bergsonienne, que « pour l'instant [...], nous sommes une humanité déséquilibrée où l'intelligence nous mène sans que l'intuition [, corolaire de la spiritualité,] brille de toute la lumière dont elle est capable pour éclairer notre humaine destination » (Bergson cité par Diagne 2007 : 97).

Le vivre-ensemble, où donner et recevoir font un, devient une condition à l'accomplissement du bonheur planétaire. En effet, selon Senghor, la conciliation du sens et de l'esprit, autrement dit de la foi et de la raison, est de nature à porter l'homme sur la ligne de l'accomplissement. Dans le cadre du concert des civilisations, chacun est convié à apporter ce qu'il a de meilleur pour enrichir l'ensemble de la famille planétaire. Léopold Sédar Senghor articule sa philosophie de l'humanisme de l'universel à l'injonction d'être lui-même. La civilisation de l'universel ne consiste pas dans la domination d'une nation par une autre nation, « c'est [plutôt] la reconnaissance de toutes les spécificités dans une fraternité obligée » (Dijan 2005 : 231). L'unité que le poète cautionne prend appui sur le principe d'autonomie au sein de l'union et dépasse l'antagonisme qui implique, après le triomphe du plus fort, le renoncement du sujet à son être. Sous l'emprise de l'assimilation, le sujet, supposé être, à tort, en manque d'être ou vu comme tel, se trouve contraint à imiter l'autre, à se laisser nier par lui ou du moins à se vouer à l'hybridité. Si Senghor prend garde de sorte que son « sang ne s'affadisse pas comme un assimilé » (Senghor 2006 : 62), c'est parce qu'il souhaite inscrire son changement dans la durée. Le modèle qu'il propose tient sa force en ce qu'il prône l'interhumain et reconnaît la diversité au sein du rendez-vous de donner et de recevoir, s'opposant de la sorte à la stérilisation qu'imposent la normalisation et la standardisation que tente d'accomplir la mondialisation pour assurer dans la méfiance le triomphe d'un seul modèle culturel. L'Afrique propose sa mystique et offre de la sorte à l'Occident rationalisé et « civilisé jusqu'à la moelle » (Frobenius 1933 : 14), la chance de retrouver son humanité et de combler son manque en termes de foi et de spiritualité. « La restauration des valeurs du monde noir [est] une velléité d'humaniser l'homme » (Jouanny 1986 : 41). Le poète de *Chants d'ombre* défend une totalité différenciée où les membres de la famille planétaire interviennent à titre égal, sans se nier les uns les autres et abstraction faite de l'esprit de domination, au bénéfice du bonheur de l'humanité entière. La mise en couple de : « l'émotion nègre<sup>7</sup>, [et de] la raison hellène », vient donc essentialiser la différence et définir l'union qui ne confond pas comme un préalable nécessaire d'un lendemain planétaire prometteur.

7 Senghor imprègne de connotations religieuses sa race et l'installe dans un nouvel état d'esprit en élucidant à quoi elle doit sa grandeur. L'Européen a besoin de se lier à l'Africain parce que, au dire de Senghor, sans cette liaison l'homme rationalisé ne peut pas retrouver Dieu. Autant dire, Senghor est convaincu que « la raison intuitive [qu'incarne sa race] réunit l'homme à Dieu par l'émotion » (Tillot 1979 : 13-14).

### 3. Le poétique face au politique

Convaincu que « c'est dans la reconnaissance de [l'] autre que dépend [l]a réalité humaine [et que] c'est dans l'autre que se condense la vie » (Joppa 1982 : 118), Senghor n'a pas eu de cesse de défendre la nécessité d'un ordre unitaire. Il a beau tenter de jeter des ponts entre la raison et l'émotion et de prendre parti contre la standardisation qui consiste à imposer une seule norme au nom d'une quelconque hiérarchisation à laquelle est sous-jacente la peur des barbares, les puissances hégémoniques font de la raison leur seul et unique culte et « s'oppose[nt] à toutes les anciennes cultures » (Péguy cité par Löwey Sayre 1992 : 250) où la foi gère le rapport de l'homme à l'homme et de l'homme au monde. Si c'est ainsi, c'est qu'elles croient que la foi comme catégorie de l'irrationnel s'oppose à l'esprit du progrès né sous l'égide de la raison. En effet, « la destruction allègre du sacré, de ses intérêts et ses rites est un accompagnement indispensable de l'entrée dans la modernité » (Touraine 1992 : 48). La prophétie humaniste se heurte, de ce fait, aux inventions de la modernité capitaliste immuable sur la présomption que le progrès ne peut s'accomplir sans domination des uns par les autres. La domination et son corolaire le mal semblent constituer, aux yeux des modernistes, le seul et l'unique moteur de l'Histoire : « L'idée du progrès [ne peut s'accomplir que par] l'intensification de la domination de l'homme par l'homme » (El Himani 2011-2012 : 80).

Le vivre-ensemble et l'égalitarisme dont il dépend sont en passe d'être une atteinte aux principes que l'Occident s'est appropriés pour assurer sa suprématie et son hégémonie sur le monde. Le projet entériné poétiquement se fracasse contre le mur de l'idéologie vouée à créer des polarisations et à maintenir les hiérarchies dans le monde.

Si le monde moderne feint d'œuvrer à l'universalisme, ce n'est pas bien sûr pour partager ce qu'il a avec le reste du monde. Le lourd héritage de la modernité n'est pas sans avoir une fâcheuse incidence sur le mythe de l'union différenciée dont le poète est mû. « Les pays qui ont joué un rôle éminent dans la création de la modernité ont eu tendance à s'identifier à une forme ou à une autre d'universalisme » (Touraine 1992 : 349) qui ne semble, à l'opposition de l'universalisme humaniste tant convoité par le poète, prendre son effet que par la conquête et la domination du lointain. L'Occident, trempé dans les principes de la modernité, entre autres la rationalité, ne reconnaît rien en dehors de sa propre expérience du monde. Son universalisme est une façon d'asseoir son paternalisme sur le monde. Au lieu de contribuer au développement égal des nations, il s'inscrit dans la hiérarchisation du monde. À travers son universalisme dénué de chaleur communelle, le monde moderne cherche à contrôler le développement des autres nations avec lesquelles il garde une distance de sécurité. À cet égard, l'universalisme occidental semble porter en lui les germes des principes fondateurs de la modernité qui voit dans la domination une condition du progrès. La fin finale à laquelle l'universalisme abstrait de l'Occident semble répondre, c'est de créer un mécanisme susceptible d'être une normalisation du « développement inégal » (Bhabha 2007 : 267).

L'interlocuteur du poète s'offre et se refuse. « La France qui dit bien la voie droite [...] chemine par les sentiers obliques » (Senghor 2006 : 98). Cette équivoque trouve sa signification dans la servitude à l'esprit du progrès subordonné à la préalable présence d'un subalterne et d'un dominé. Devant cette attitude suspecte, Senghor ne serait-il pas amené à croire que, pour l'homme tapi dans les principes de la rationalité, le « prochain est [...] une tentation de satisfaire

son agression à ses dépens, d'exploiter sa force du travail [...], de le dépouiller de ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le torturer et de le tuer » ? (Freud 2010 : 317) Par le détour de son militantisme humaniste, le poète intervient contre la modernité, qui consiste, comme en témoigne l'universalisme abstrait né dans le giron de cette dernière, dans un paternalisme méfiant qui maintient, bien qu'il feigne de faire le culte de l'homogène, les hiérarchies et continue de la sorte à ménager un espace à l'antagonisme. Le monde moderne se fige dans une posture équivoque devant l'accord convergent parce que s'estimant être le seul modèle possible, il a peur « d'être surpris par la concurrence » (Girard 1972 : 218) que lui ferait le différent une fois relevé, suite à l'échange et au partage, au rang du semblable. C'est cette thèse même que Claude Lévi-Strauss défend quand il fait le constant que « l'humanité est constamment aux prises avec deux processus contradictoires dont l'un tend à instaurer l'unification, tandis que l'autre vise à maintenir la diversification » (Lévi-Strauss 1987 : 84).

Voulant faire de « la francophonie [...] un humanisme intégral qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des énergies dormantes de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire » (Senghor cité par Dijan 2005 : 146), Senghor se trouve sujet à caution. La philosophie de l'interhumain, en dépit de ses ressources spirituelles, est accusée par les siens d'être bâtie sur une relique coloniale, à savoir le français. Sa démarche, prétendent ses détracteurs, recèle un acte de colonialisme amorti ou du moins une forme d'expansionnisme linguistique susceptible de faire de l'ombre aux cultures spécifiques. Par ailleurs, l'appel que Senghor adresse au monde moderne représenté par la France, pour l'associer au concert des civilisations, ne trouve pas d'écho. Ce monde, excessivement rationalisé, lorsqu'il ne se recroqueville pas sur lui-même de peur de révéler son déficit en termes d'être, se garde de partager ce qui fait sa force sous peine de voir l'autre s'ériger en semblable.

Le projet du poète se heurte à la contrainte due d'une part aux appréhensions du monde moderne et d'autre part aux accusations que lui adressent ses détracteurs le considérant comme un prélude au néocolonialisme. « Ce fut pour Senghor, accusé de taire la voix de la révolution pour celle de la réconciliation, le sens de toute sa vie, neuf décennies dans les tribunes du monde à rappeler les périls du repli et les vertus de l'ouverture, invitant individus et peuples à faire route vers la ' Civilisation de l'Universel ' » (Mbème 2007 : 10). L'ambivalence de l'Occident et la mise en doute de la politique de l'interhumain du poète vu de mêche avec la France par les siens restreignent les horizons. Bref, meurtri par le dépit, « le poète s'estime pécheur d'avoir tant aimé » (Senghor 2006 : 327). À cause de la déception qu'il a subie, le poète « romp[t] tous les liens du sang, et dresse[e] une garde d'amour [...] Il romp[t] tous les liens d'Europe pour filer le poème » (Senghor 2006 : 196). La déception est d'une intensité telle que le poète replonge dans ses intimes rêveries, l'unique espace où puisse s'épanouir son espoir. Les déboires désillusionnent le poète et lui font dire : « Maintenant que dissipés les mirages, je veux à l'ombre des tamariniers » (Senghor 2006 : 267), qui n'est rien d'autre qu'une référence aux espaces d'agrément, entre autres la rêverie, cette « voie par où [le poète] atteint [...] à l'espoir » (Béguin 1991 : 286).

Le projet né dans le giron de la poésie ne peut trouver son accomplissement que dans le règne de cette dernière : « Le poème, c'est ce qui, en aucun cas, ne saurait arriver, sauf nécessairement dans la région ténébreuse ou brûlante des fantasmes » (Barthes 1964 : 293). Le monde moderne refuse de se laisser imprégner par l'éthique panhumaniste que le poète cherche à répandre dans le monde pour rendre à ce dernier son humanité. Par-dessus le marché, les Subsahariens,

cantonnés dans une sorte de scepticisme propre au mouvement qui voit dans la rencontre de l'Afrique et de l'Europe un prélude à une nouvelle forme de domination, accusent le poète d'être de conserve avec l'Occident contre l'Afrique. Au sein du Sénégal comme dans les autres pays voisins, la civilisation de l'universel qui a constitué la plaque tournante du projet éthique tant défendu poétiquement par Senghor, a été objet de suspicion dans la mesure où sa réception dans les pays africains francophones n'a jamais été dissociée de la complaisance du poète-président à l'envers de la France et de sa défense inconditionnelle des intérêts français. Autant dire, sous le poids insoutenable de la déception, Senghor regrette que « la terre n'a[it] rien bu de [son] amour » (Senghor 2006 : 325).

## Références bibliographiques

- Anami, J. F. (1982). *L'Engagement des écrivains africains noirs de langue française*. Québec : Editions Naa-ma.
- Bachelard, G. (2013). *La Poétique de la rêverie*. Paris : PUF.
- Barthes, R. (1964). *Essai critique*. Paris : Editions du Seuil.
- Béguin, A. (1991). *L'Ame romantique et le rêve*. Paris : Librairie José Corti.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les Lieux de la culture, une théorie post-coloniale*. Paris : Payot.
- Bonhomme, M. (2011). Figures analogiques et rhétorique de l'imaginaire chez Léopold Sédar Senghor ». In M. Nglasso-Mwatha (Ed.), *L'Imaginaire linguistique dans les discours littéraires, politiques et médiatiques en Afrique* (pp. 173–189). Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.
- Camara, A. (2001). *La Philosophie politique de Léopold Sédar Senghor*. Paris : L'Harmattan.
- Cioran (1960). *Histoire et utopie*. Paris : Gallimard.
- Diagne, S. B. (2007). *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*. Paris : Riveneuve Éditions.
- Dijan, M. (2005). *Léopold Sédar Senghor, Genèse d'un imaginaire francophone*. Paris : Gallimard.
- El Himani, A. (2011-2012). *Jean Giraudoux Néo-Romantisme ou Nouvelle Modernité*. Saïs-Fès : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fès.
- Fanon, F. (2015). *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris : Editions du Seuil.
- Freud, S. (2010 [1930]). *Malaise dans la civilisation*. Paris : Payot.
- Frobenius, L (1933). *Histoire de la civilisation africaine*. Paris : Gallimard.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- Gontard, M. (2013). *Ecrire la crise*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Jouanny, R. (1986). *Les Voies du lyrisme dans les poèmes de Léopold Sédar Senghor*. Paris : Champion.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Racine et histoire*. Paris : Gallimard.
- Lowey M. ; & Sayre R. (1992). *Révolte et Mélancolie, Le Romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot.
- Malraux A. (1996). *La Politique, la culture*. Paris : Gallimard.
- Mbème, A. J. (2007). *La Quête de l'universel dans la littérature africaine*. Paris : L'Harmattan.
- Moreau, A. B. (2010). *Léopold Sédar Senghor et Walt Whitman, Pour l'idéal humaniste universel*. Paris : L'Harmattan.
- Petit, J.-F. (2015). *Devenir plus humain avec Saint Augustin*. Paris : Salvador.
- Ricoeur, P. (1997). *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris : Éditions du Seuil.
- Senghor, L. S. (1956). *Chants d'ombre suivi de Hosties noires*. Paris : Seuil.

**La perception poétique à l'épreuve de la pensée rationaliste dans la poésie de Léopold Sédar Senghor**

———. (2006). *Œuvre poétique*. Paris : Éditions du Seuil.

———. (1962). *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. Paris : Éditions du Seuil.

Teilhard de Chardin, P. (2015 [1987]). *Être plus*. Paris : Éditions du Seuil.

Tillot, R. (1979). *Le Rythme dans la poésie de Léopold Sédar Senghor*. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines.

Touraine, A. (1992). *Critique de la Modernité*. France : Fayard.

Todorov, T. (2008). *La peur des barbares au -delà du choc des civilisations*. Paris : Robert Laffont.



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-SA 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as images or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights.