



**Université Sidi Mohammed Ben Abdellah
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Saïs –Fès**

**CED : « Langues, Patrimoine et Aménagement du Territoire »
Formation doctorale : « Langue, Littérature et Communication »
Laboratoire de Recherches : « Langues, Représentations et Esthétiques »**

**Ethique, Esthétique et Action dans l'œuvre
poétique de Léopold Sédar Senghor**

Thèse de Doctorat

Présentée le 18 octobre 2017 par :

Jalal OURYA

Sous la direction de Monsieur le Professeur :

Abdelmounim EL AZOUZI

Devant le jury :

Professeur Abdelghani EL HIMANI	(FLSH, Saïs –Fès)	/ Président
Professeur Khalid HADJI	(FLSH, Dhar El Mahraz –Fès)	/ Examineur
Professeur Fouad MEHDI	(FLSH, Meknès)	/ Examineur
Professeur Abdelmounim EL AZOUZI	(FLSH, Saïs –Fès)	/ Encadrant et rapporteur

Année universitaire : 2016-2017

Dédicace

Je dédie cet humble travail de thèse à l'âme de mes grands-parents, à mes parents de leur sacrifice et de leur incessant soutien, à mes sœurs et frères d'avoir conspiré à l'aplanissement des difficultés auxquelles j'ai été par moments confronté, à mes ami(e)s d'avoir été prodigues en conseils de bon sens ainsi qu'à mes chers collègues d'avoir fait preuve de bonté et de dévouement.

Remerciements

Je tiens à remercier vivement M. le Professeur EL AZOUZI Abdelmounim d'avoir accepté de diriger mon travail de thèse, de l'avoir supervisé de part en part. Ses directives ont été éminemment pertinentes et l'encadrement qu'il a veillé d'assurer dans la permanence et sans ménager aucun effort, m'a indéniablement soutenu dans l'accomplissement du présent travail dont, d'ailleurs, le mérite de l'achèvement lui revient à bien des égards. Je lui devrai, ma vie durant, reconnaissance et gratitude. Je ne peux, m'empêcher de louer de passage ses qualités humaines et professionnelles.

Je souhaiterais exprimer également ma gratitude à l'égard de M. le Directeur du Laboratoire de Recherches : Langue, Représentations et Esthétiques, Abdelghani EL HIMANI d'avoir donné le meilleur de lui-même soucieux de proposer, à travers les séminaires qu'il a programmés, une formation complémentaire au faite des choses. Je lui souhaite, par la même occasion, prompt rétablissement, bonheur et prospérité.

Je sais gré aussi aux membres de jury d'avoir accepté de lire et d'évaluer mon travail. Leur regard critique porté sur l'ensemble de ce travail de thèse m'apportera un éclairage éminemment enrichissant. Les judicieuses remarques qu'ils fourniront seront à même d'orienter ma réflexion dans les futurs travaux de recherche.

Il m'appartient d'exprimer ma reconnaissance à tous les professeurs qui se sont associés à l'animation des séminaires envisagés par le Laboratoire de Recherches: Langue, Représentations et Esthétiques ou par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fès. Leurs conseils répondent aux besoins que l'élaboration d'une thèse requiert et initient ce faisant aux principes de la recherche scientifique.

**Ethique, Esthétique et Action dans
l'œuvre poétique de Léopold Sédar
Senghor**

« Il apparaît donc que l'écriture de l'histoire des Nègres ne peut être faite que sur la base de fragments, lesquels sont mobilisés pour rendre compte d'une expérience elle-même fragmentée, celle d'un peuple en pointillé, en lutte pour se définir non comme un composite disparate, mais une communauté dont les taches de sang sont visibles sur toute la surface de la modernité. »

Achille Mbembe

Introduction générale

Le dépècement du sens de l'être a ménagé subrepticement un espace à la négativité. L'agressivité s'est institutionnalisée et l'autre, objet d'une suspicion que rien ne saurait dissiper, a été spolié et dépouillé de son humanité au gré des vicissitudes du déterminisme historique. Les hiérarchies s'installent dans le monde redimensionnées par des antagonismes créés à partir de certaines dichotomies, entre autres la raison et l'émotion, l'abstraction et la spiritualité.

Les successions qui en découlent cautionnent les schismes dégénérés au bout du compte dans la domination de l'un par l'autre. L'autre se réduit, en fait, à une simple tentation d'étancher la volonté de puissance et son corollaire la violence viscérale du Sur-grand. Le mal s'institue comme l'expression de la nature de l'ordre universel. Etrangement, l'amour désincarné se lit comme un privilège, l'étranger en est exclu sous peine de le placer au même palier que les pairs consanguins.

Les frontières physiques se consolident par des parapets symboliques qu'est le nationalisme empreint par moments de chauvinisme. En dehors de cette frontière, la civilisation s'estompe au profit du règne du Barbare. Naissent ainsi des hostilités contre le pluralisme et l'égalitarisme. Et paradoxalement, commence à s'établir l'esprit civilisateur en ce sens que la terre de l'autre nié dans son histoire et bafoué dans sa dignité est déserte. Son histoire inexistante est à écrire sous le contrôle du paternalisme de l'Occident exercé dans l'équivoque. Ce paternalisme jette chemin faisant les germes du culte de l'homogène décliné dans la méfiance dans les terres spoliées. L'homogène, reproché d'être une négation des modèles culturels jugés subsidiaires au profit des cultures suprématistes, s'est déployé sans prétendre à l'égalitarisme.

En effet, il s'est établi sans pour autant abolir les écarts entre le maître et le subalterne. Le modèle redoute d'être détrôné par le disciple ou du moins de le voir s'ériger en égal. L'anthropologie enseigne, sous la plume de Renée Girard que *le double est monstrueux* et que les identiques sont enclins à satisfaire leur agressivité les uns sur les autres.

Il aurait fallu un autre regard pour voir le monde renaître à sa noblesse et l'homme se soustraire aux préjugés très conséquents dans la mise à mal de l'appel de l'homme à l'homme. Une autre *connaissance* a dû s'installer pour humaniser l'homme et spiritualiser le monde avili sous la houlette de la rationalité qui reconforte la volonté de domination dans son élan. L'éloignement du sens de l'être a suffisamment nourri un doute irréprouvable sur la suprématie de la connaissance intelligente sur la connaissance du cœur. Par-delà « le choc des identités politiques », la rencontre des civilisations dans la reconnaissance des différences et dans *le dépassement de la seule et unique norme*, se ressent comme palliatif pour combler le manque d'être.

La poésie peut postuler comme support de valeurs à même d'arracher l'homme et le monde à leurs fâcheuses successions. L'imagination poétique au sens qu'elle est un chemin de salut, s'institue comme le creuset d'une éthique susceptible d'ouvrir l'humanité à d'autres éventualités et de préluder l'avènement de *l'étrange possible*.

Léopold Sédar Senghor, l'enfant de Joal, aurait offert au monde une poésie où les données de la conscience auraient surgi pour, après avoir servi sans s'y réduire, de support à l'essentialisation ontologique, proposer un graal à même de repenser le rapport de l'homme à l'homme et de concilier les antinomies de telle sorte qu'un ordre nouveau calqué sur les images de la vie profonde en renaisse.

Léopold Sédar Senghor semble vouloir s'inscrire en partie dans la logique rimbaldienne. Avant, en fait, « de cultiver son âme », il pose, paraît-il, la connaissance de soi par soi comme un préalable nécessaire. Il serait rentré, *à priori*, en soi et aurait animé, moyennant le pouvoir du souvenir, ce qu'il aurait pu être dans les temps révolus, ce qu'aurait pu être sa vie réelle avant que la mémoire ne vienne la lui révéler. Senghor aurait vécu de quelque manière que ce soit son réel absolu avant que la poésie n'en fasse mention réconfortée par ses ressorts, entre autres le rêve, le souvenir et l'imagination.

Au retour du prélassement qu'il aurait fait dans la vie de la psyché, convie-t-il le monde au culte de l'humain, à l'humanisme de l'universel placé sous l'injonction de l'amour désintéressé, de l'union jamais perçue comme une négation de soi par soi ? De la sorte, Senghor se serait employé à transposer les images de la vie de la jeunesse ou de la vie de la précedence dans le monde sécularisé.

Par l'apologie de l'émotion indissociable du sacré, il entrevoit, semble-t-il, l'accomplissement de sa Bonne Nouvelle dédiée pour une large part au mythe de l'Un. Il en aurait fait l'expression de la vie naturelle, établi dans la conviction que le monde, sorti de l'unité, devrait rentrer, sous le couvert de l'amour et de la spiritualité, dans l'unité. La dégénérescence dans l'enfance réexplorée probablement au moyen de la rêverie étendue sur le féminin, dans son règne poétique, devrait correspondre à son obsession d'ériger les spectacles de l'enfance en visage du monde. L'enfance, où toutes les amours vivent ensemble sans antagonisme, aurait conditionné l'œuvre du poète et se serait enrichie, en tant que lancinance, par son syncrétisme dans le sens où l'animisme, composante de l'éthos négro-africain, s'ouvre sans se vouer à son propre renégat au substrat chrétien.

L'accord convergent de toutes ces orientations prélude potentiellement la naissance d'un verbe assorti de l'éthique de l'humanisme de l'universel senghorien soumise à la condition du changement dans la permanence. Cette condition semble promettre la possibilité d'instaurer une nouvelle philosophie du rapport de l'homme à l'homme, du sujet à l'altérité.

Le projet senghorien se serait inscrit, de ce fait, dans le dépassement de l'universalisation du modèle culturel des Sur-grands d'ailleurs impossible étant la crainte du modèle de se voir dépassé par le subalterne ou de le voir du moins s'élever au statut du semblable, autrement à celui du *double monstrueux*. Il aurait court-circuité les désagréments, par le métissage culturel subordonné au changement dans la durée, de l'hybridité en ce qu'elle est une scission entre le besoin d'*être ici et là*, sans pouvoir, tout compte fait, être *de nulle part*. Et en ce sens que son projet consiste tant soit peu dans *l'identité-ipse*, dans *le soi-même comme un autre*, le risque de le voir se heurter à l'étanchéité du nationalisme est énorme. *Ipsa facto*, le poète de la Négritude se situe, probablement, à contre-courant de la modernité. Faut-il rappeler que le nationalisme par l'identification du sujet à l'état-nation et l'identité-racine, en est une invention.

Senghor prend, croyons-nous, le contre-pied de l'idée moderne de « totalité » ; quand la nation se réveille à elle-même comme le seul modèle possible, sa tendance suprématiste laisse se déployer l'assimilationnisme exercé dans la méfiance. Faire l'autre à son image implique le devoir de le reconnaître comme égal. Or, l'imitation que requiert l'assimilation s'instaure comme une raison suffisante à la concurrence meurtrière.

L'intérêt de notre réflexion tient dans la mise à l'examen du substrat auquel se serait assujettie la probable éthique de l'interhumain du poète. La tentation est grande de croire qu'il ait proposé cette éthique pour fonder une

suite de successions où il peut se donner, après une œuvre d'essentialisation, comme un grain séminal susceptible, par le pouvoir ascensionnel de l'émotion et de la spiritualité déclinées dans le rythme qu'est vie, d'humaniser l'homme et de diviniser le monde affadi sous l'excès de l'abstraction, et de leur permettre, ce faisant, d'entrer dans l'être. L'âme nègre, faite anthropologiquement de la même chair que Dieu, libèrerait dans le cadre de l'heureuse rencontre ce à quoi le Nègre doit sa présence dans le monde, sans se nier étanche à l'éphémère, à savoir son potentiel en émotion et en foi.

La mise au point sur cette velléité fonde l'intérêt de l'autre versant de notre réflexion. La poésie de Senghor en ce qu'elle devrait être un hymne à l'émotion prétend par l'éthique de l'interhumain qu'elle aurait entérinée, exercer un magister sur l'histoire. Par la bouffée de spiritualité et d'émotion qu'elle escompte répandre dans le monde, elle se serait placée à contre-courant de la modernité. Or, frayer une place à l'émotion dans l'éthos occidental impliquerait une digression dans le primitivisme.

La civilisation s'accomplit au mépris du règne de l'affect. Ainsi, surgit un autre centre d'intérêt de la présente recherche dans la mesure où il y a besoin d'examiner en quoi le projet de l'interhumain du poète possède l'allure d'une utopie où la régression prélude une progression vers le sens de l'être et par ricochet vers Dieu. L'interhumain comme le conçoit le poète, fait à première vue écho au postmodernisme subordonné à la loi du diversel pour *essentialiser la différence* dans la rencontre des civilisations et prendre le contre-pied de *l'idée de centre et de totalité hégémonique*.

De-là, notre réflexion s'origine davantage dans la contextualisation de la vision de l'interhumain, particulièrement en regard du principe du changement dans la permanence auquel elle se serait soumise pour voir ainsi si le poète s'inféode à sa manière au projet postmoderniste comme récusation

de l'uniformisation survenue sous le sceptre de la modernité ou, par son interhumain chevillé à la condition de l'autonomie dans l'union, Léopold Sédar Senghor fait de sa poésie en ce qu'elle en est le support, une actualisation de la conception négro-africaine du pluralisme où dans la liaison se maintiennent les différences.

L'étude de l'éthique de l'interhumain dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor se place sous l'injonction de restituer le cheminement qui va, paraît-il, du processus de légitimation du sujet Négro-Africain pour s'offrir une identité à l'aune du récit de son historiographie que lui révèlent, peut-être, ses réminiscences édulcorées par son imagination poétique, à son probable besoin de spiritualiser le monde, de diviniser l'histoire et d'humaniser l'humain.

Il y a lieu de cerner en quoi l'humanisme de Senghor apparaît comme une utopie spirituelle placée sous le culte de l'amour qu'est Dieu, en quoi son verbe ressenti comme une consécration de son potentiel en termes de pardon se donne comme un verbe du Verbe, en quoi l'obsessive plongée dans la vie de la jouvence explorée moyennant la rêverie et le souvenir coulés sur son gynécée correspond à la nostalgie du poète de la maison de l'être, en quoi, par-là, la poésie se redimensionne par la spiritualité très apparente dans la dimension liturgique de son verbe conçu en forme de verset, pour faire rentrer dans le règne de l'être. Faut-il par conséquent souligner dans quel sens la volonté de passer du Royaume d'enfance à l'humanisme de l'universel, autrement de faire des paysages de l'enfance un véritable visage du monde, pourrait se lire comme l'expression de la velléité de reproduire un archétype et de parer par ricochet aux relents du profane qui commence à s'instiller dans le monde sous l'empire de l'abstraction et dans quel sens l'union qu'il soumet au changement dans la permanence prend le contre-pied du nationalisme inventé comme une religion séculière par la modernité pour installer le

rapport à l'autre sous le principe de l'antagonisme et de la hiérarchisation, car l' *amour des siens est un privilège* et normaliser en conséquence les inégalités, et sous quel auspice l'œuvre de Léopold Sédar Senghor en regard du principe de la différence dans l'union qu'il soutient est d'obédience postmoderniste et si sa philosophie de l'homme et du monde ne correspond pas de tout temps à une composante inaliénable de l'éthos africain.

Circonscrire le projet panhumaniste de Senghor penché dans une poésie qui fait du verset sa pierre de touche requiert le déploiement d'une approche éclectique. L'instrument d'investigation privilégié repose sur une grille de lecture, en fait, composite. L'anthropologie culturelle et religieuse du Négro-Africain, l'anthropologie de l'imaginaire, la psychanalyse, l'ethnologie et la poétique de la poésie fondent les grandes entrées de la grille que nous envisageons pour définir sous quel jour le génie poétique de l'enfant de Joal se donne comme le creuset d'une philosophie de l'homme, du monde et de l'histoire censée faire le contrepoids à la négativité et à l'incidence de la perte du sens de l'être.

L'ethnologie vient révéler en quoi la poésie en tant qu'espace de légitimation ontologique correspond *à posteriori* à une civilisation que les réminiscences font découvrir au poète, en quoi par extension la poésie est une expression tardive d'une vie antérieure et comment elle transmet un objet de pourvoyance identitaire. L'anthropologie intervient pour esquisser le fondement de l'éthos négro-africain au sens où il pose l'émotion comme une expression du sacré et comme une volonté d'habiter vitalement le monde. L'anthropologie de l'imaginaire et la psychanalyse pour définir où s'origine l'écoulement de la rêverie sur l'enfance par l'intercession de l'anima, et la poétique de la poésie en vue de cerner dans quel sens elle est le lieu d'un processus qui fait entrer dans l'être et dans quel sens elle est épiphanie de l'Amour.

Réfléchir à l'œuvre de Léopold Sédar Senghor implique l'obligation d'embrasser l'ensemble de ses recueils, entre autres Chants d'Ombre, Hosties Noires, Ethiopiques, Nocturnes, Poèmes divers, Lettres d'Hivernages et Elégies majeurs. Ce corpus s'élargit par un permanent retour aux essais du poète. Les essais peuvent, nous semble-t-il, fournir un éclairage sur les lieux de parole du poète. « Négritude et civilisation de l'universel », « Négritude, francité et civilisation de l'universel » et « Négritude et humanisme » ont été sollicités par moments de telle sorte que l'orientation éthique du poète soit cernée à bon escient. Et pour dégager les déterminations censées avoir décidé de la perception humaniste du monde, de l'homme et de l'histoire, du poète, l'œuvre du spécialiste de l'anthropologie négro-africaine Blaise Bayili, *Perceptions négro-africaines et vision chrétienne de l'homme*, a été intensément mise à profit. L'œuvre de l'ethnologue africaniste Léo Frobenius, intitulée *Histoire de la civilisation africaine* a été, éminente en son genre, prise à parti dans la mesure où elle est un document à même de soutenir que la poésie de Senghor en ce qu'elle est un lieu d'essentialisation, se donne comme une archéologie de la mémoire millénaire négro-africaine. *La poétique de la rêverie*, *L'eau et les rêves*, *La rêverie et la terre de repos* de Gaston Bachelard relèvent de notre bibliographie à côté du *Mythe de l'éternel retour* et *Le sacré et le profane* de Mircea Eliade étant des œuvres qui offrent les outils d'analyse indispensables dans l'exploration des structures de l'imaginaire du poète et par ricochet du mythe qu'elles entérinent. D'autres outils d'analyse ont été épuisés dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand. La poétique à l'œuvre dans la poésie de Senghor a été interrogée à l'aune de *L'arc et la lyre* d'Octavio Paz, *Autres notes sur la poésie, la foi et la science* de Jean-Claude Renard, *Oralité africaine, entre esthétique et poétique* de Samba Diop, *Sur l'Esthétique Littéraire négro-africaine* de Basile Juléat Fouda. Au dire du poète, la rencontre de l'œuvre de Teilhard de Chardin est un soleil de libération. A cet

égard, *Etre plus* de Teilhard de Chardin s'est érigé en partie en pièce maîtresse de notre bibliographie. Son apport consiste dans le repérage des marques que la pensée teilhardienne aurait imprimées à la poésie de Senghor pour de la sorte la réconforter dans sa veine panhumaniste.

L'idée du pluralisme dans la permanence en tant que pierre de touche de l'humanisme de l'universel que semble proposer l'œuvre poétique du poète fait à divers indices clin d'œil à *soi-même comme un autre* de Paul Ricœur mis à profit étant le besoin d'appréhender sous quelle modalité être un tout en étant deux relève du domaine du possible. Et comme la tentation de lire l'œuvre de Senghor comme une révolte contre le lourd héritage de la modernité est énorme, il a été conclu d'entreprendre des lectures dans la perspective de faire ressortir la facture militantiste du poète, d'en définir l'obédience et de saisir en quoi elle a l'allure d'une utopie spirituelle. En ce sens, *L'Idéologie et l'utopie* de Ricœur, *Malaise dans la civilisation* de Freud, *Eros et civilisation* de Herbert Marcuse, *Critique de la modernité* d'Alain Touraine, *Ecrire la crise* de Marc Gontard, *La peur des Barbares* de Tzvetan Todorov, *Les lieux de la culture* de Homik Bhabha, *Le savant et le politique* de Max Weber, *La violence et le sacré* de René Girard sont autant d'ouvrages susceptibles d'intercéder dans l'examen de l'éthique qui se loge dans le verbe du poète comme une insurrection contre les revers des temps modernes et de faire surgir ce qui pourrait s'appeler à première vue postmodernisme du moment que de la même manière que l'humanisme de l'universel, le postmodernisme pose les jalons du *diversel* dans l'esprit de dépasser l'idée du centre et son corrélat l'uniformisation du monde, avant de réaliser que l'autonomie dans l'union à laquelle le poète assoit son humanisme est de tout temps tributaire d'une composante irrévocablement inhérente à l'éthos négro-africain.

Dans la perspective d'apporter des réponses probantes aux interrogations soulevées plus haut, un plan en trois parties est à prévoir. Il est censé à travers ses subdivisions coiffer le cheminement qui devrait se déployer en vue de cerner la portée éthique de l'œuvre du poète, les substrats où l'éthique en question se ressource et la poétique à laquelle se conjugue son mythe.

La première partie intitulée « la Négritude entre la volonté de rentrer dans l'être et la spiritualisation de l'Histoire » s'étend sur deux chapitres. Le premier met le point sur le fondement éminemment culturel de la Négritude en ce qu'elle est une historiographie dédiée en amont à l'essentialisation et à la subjectivation, pour souligner en conséquence comment par sa Négritude étant une narration de son passé qu'il place d'ailleurs sous le signe de la grandeur, le poète construit sa propre identité et remet en question les thèses minimalistes de l'Occident qui, *du Blanc fait le maître attendu*. Ainsi, ce chapitre retrace le passage de la Négritude née au giron de la poésie de l'enfant de Joal de l'acquisition d'un objet de pourvoyance identitaire qu'offre le récit de la vie de la grandeur, à la spiritualisation, *à posteriori*, du monde. Avant d'en être là, le premier chapitre s'ouvre sur la plus-value de la prise à profit de l'apport des recherches en ethnologie menées essentiellement par Léo Frobenius, africaniste Allemand, dans la refonte culturelle de la dignité du Nègro-Africain. Les découvertes des ethnologues africanistes réconfortent, semble-t-il, le poète dans son élan de subjectivation et placent ce faisant les images fastueuses de la vie antérieure du poète que les réminiscences lui font découvrir sous l'injonction de s'individuer plutôt que de se recréer une nouvelle vie. Par-là, le premier chapitre escompte faire part du processus déployé par le poète et ses amis de ligue dans la décolonisation du Moi nègre par la réhabilitation de son patrimoine culturel et *ipso facto* dans le rejet des

thèses minimalistes que l'Occident montent de toutes pièces pour justifier son paternalisme en tant que modèle suprématisiste.

Dans le cadre du même chapitre, le point mis sur le culte de l'émotion indissociable du sacré perce le mystère du mot d'ordre dont dépend foncièrement la force de l'éthos du Nègre ; le Nègre s'estime être fait de la même chair que Dieu et se réclame élu pour diviniser le monde dépravé sous la pesanteur de l'esprit cartésien. Surgissent les filaments de l'orientation éthique du poète où la synthèse accomplie dans l'autonomie s'érige en promesse d'un monde exempt d'antagonisme. L'allusion à la revue « L'Étudiant noir » créée à Paris en tant que moyen de médiation qui intervient dans le souci d'institutionnaliser les vellétés de l'utopie spirituelle du Nègre, élargit le spectre du premier chapitre. Avant de sortir dans des recueils à part entière, les poèmes des poètes de la Négritude en ont fait un support de médiation et des articles s'y joignent dans l'esprit d'appeler le monde à croire en la Négritude comme valeur différente en mesure d'être une possibilité de salut au *grand concert* de l'humanité.

Le deuxième chapitre de la première partie fait surgir le ferment poétique auquel le poète assujettit sa lancinance de s'offrir comme un *être-au-monde*. Le poète est à bien des égards conscient que rien ne peut commencer sans acquérir au préalable un point d'appui. Dans ce chapitre, passent en revue presque tous les objets de pourvoyance ontologique en mesure de porter le poète à sa dignité et de décoloniser sa conscience de telle sorte que, par tous les intermédiaires qu'il interpelle, il puisse rentrer dans l'être. Par intermittence, ce chapitre se présente comme un laboratoire où s'esquissent les figures héraldiques de l'éthos nègre que le poète revisite au moyen de l'imagination et le rêve par pur besoin de s'enraciner existentiellement. La poésie se fait moyen de médiation dans l'acquisition des objets de pourvoyance ontologique et rentrée archéologique sous le mode de la

métonymie dans la mémoire du Nègre. Le recueillement dans la mémoire tient à l'injonction de se dissoudre, comme le dicte la dynamique africaine, dans les symboles et les valeurs communautaires et l'ensemble de la culture. S'explicite de la sorte l'idée que la rentrée en soi est un préalable nécessaire, il s'agit justement, en amont, de rentrer en soi pour mieux retrouver en aval l'autre. La dynamique de l'inachèvement dépend du besoin d'épouser l'autre et d'accomplir ce rapport dans l'agapè. Le poème se redimensionne par le mythe, il reconforte par son pouvoir en termes d'actualisation, le sujet dans son *être-au-monde*.

Le deuxième chapitre en vient au fur et à mesure à faire mention que l'éthos nègre est de l'idée de la permanence investi, que la permanence est l'expression de son orientation de vivre sans rupture aucune dans un monde fait à l'image d'un ordre archétypal et que le poème réécrit l'histoire de telle sorte que l'histoire se dénuie de ses fracas pour retrouver son graal et se ramener ainsi à sa jouvence. L'intérêt y a été centré de surcroît ce sur quoi s'ébauche dans la profonde conviction du poète le visage de l'être et ce à quoi s'associe sa dégénérescence dans le règne de l'enfance.

Poser la poésie de Senghor comme un hymne à l'*être-au-monde* c'est prendre de quelque manière que ce soit le contrepied du présumé d'*Orphée Noir* de Jean Paul Sartre. Le chapitre en question bifurque de ce côté. Il fait ressortir l'équivoque de ce que Sartre feint présenter comme une homélie contre les torts que l'Occident a infligés sans scrupule au Nègre et met à nu l'eurocentrisme de l'auteur des *Mouches* qui, derrière le soi-disant plaidoyer existentiel tenu au profit de la dignité du Nègre, glisse un propos démythificateur dans le sens où, dans sa conviction, aucun fait de culture ne devrait être le grain fondateur de la Négritude, du coup, il conclut que la Négritude n'est qu'un temps faible dans la dialectique historique pour faire du Nègre l'analogie d'Orphée ; Orphée descend dans les Enfers après avoir

endormi les dieux résolu à soustraire Eurydice au shéol, or n'ayant pu se plier à l'injonction du dieu Hadès, Eurydice fut jetée pour de bon au Royaume des Enfers. Comme Orphée, l'action du Nègre ne peut pas ne pas être en aval un échec. Par l'analogie qu'il établit, Sartre réduit le Nègre à la mutilation et justifie le devoir de placer son existence sous le paternalisme de l'Occident.

La deuxième partie placée sous l'intitulé « la poésie senghorienne, espace des possibilités ratées » consiste à faire surgir que la poésie de l'enfant de Joal, sans être un simple *lapsus de justification* par l'obsessif retour sur le passé grandiose du Nègre, détient une vocation messianique. Le poète, élu par la providence, pose sa poésie comme un verbe du Verbe et en fait le support d'une éthique humaniste subordonnée au principe du changement dans la permanence et le réceptacle d'une utopie vouée à l'humanisme de l'universel. Le premier chapitre de la deuxième partie se veut une exploration des ressources où se repaît le messianisme du poète. Le substrat religieux déferle dans la poésie et fonde sa veine spirituelle mise intensément en avant contre l'éloignement du sacré bafoué par l'excès de rationalité lue dans le règne du poète comme une variante du profane.

La dichotomie sacré/ profane se donne une place dans le chapitre. Le Nègre s'en tient à répéter son modèle archétypal assorti du sacré sous peine de sombrer dans le profane. Par l'apologie du sacré, la poésie de Senghor se fait hymne au culte de l'Un sacrifié sur l'autel des schismes survenus dans le monde. La résurgence du sacré, en faisons-nous part au fur et à mesure, s'apparie à la descente que le poète entreprend dans le règne de l'amniotique fœtal. Ainsi, se fait voir la radicalisation du sentiment du divin dans le verset du poète étant la possibilité de lire le figement du Nègre dans l'imitation des archétypes comme son obsession d'être dans la permanence le contemporain de Dieu. Cette lecture implique l'élargissement du spectre de ce chapitre par une mise au point sur la répondance et le rapport d'écho entre la volonté du

Nègre de vivre éternellement, au gré de sa propre raison, dans le règne de Dieu et l'impératif de soumettre son éthique panhumaine au changement dans la permanence. Le Nègre veut toujours, paraît-il, être ce qu'est Dieu. La philosophie panhumaniste se déclive dans une poétique qui en rend image. De-là, d'autres estuaires se creusent. Cause en est le besoin de plonger dans la poétique déployée dans l'esthétisation de la mythologie individuelle de l'enfant de Joal.

L'entrée dans le bréviaire esthétique se poursuit par plus de zoom sur le processus qui pose le féminin comme visage de l'être ou comme la condition qui prélude le retour au Royaume d'enfance où toutes les amours vivent ensemble. Il s'agit d'en venir au parcours qui chemine de l'enfance comme obsession à l'humanisme régi par le principe du *soi-même comme un autre* en tant que mythe que Senghor relève au rang d'une éthique dictée par le désir de s'offrir et d'offrir à l'humanité l'intensité ontologique rompue par les fâcheuses successions accomplies sous le règne de l'abstraction. Le deuxième chapitre de cette partie intervient dans la continuation du travail éterné sur la poétique qui sourd dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. Or, à la différence du chapitre précédent, dans le reste de cette partie, le point sera mis davantage sur les lieux où s'origine au précis la poétique de l'alliance en ce qu'elle est le support de l'éthique panhumaine que le poète érige en promesse de la Bonne Nouvelle. Les antinomies vont de pair dans sa poésie comme pour mimer la recherche de l'un dans l'autre.

Dans le sens où elle est un espace où les contraires se concilient sans se nier, la poésie s'offre comme une expérience de l'inachevé. Il y a lieu de faire le point sur le culte de la conciliation des contraires dans le dépassement de l'ordre manichéen installé dans le monde comme une caution à l'antagonisme posé, pour justifier l'imposture, en tant qu'ordre naturel de la logique cosmique, de-là voir en quoi la conciliation des paradoxes inscrit le

poète dans la connaissance , et en quoi cette connaissance se veut hymne à un monde indivis. La prophétie qui prend à charge le panhumanisme du poète apparaît moins une prémonition qu'un souvenir en devenir potentiel.

En ce sens, dans l'approfondissement de l'examen du prodige du paradoxe, notre propos s'emploie à faire mention que la régression dans l'œuvre de Senghor préfigure une progression vers l'Un, que sous cet ordre la perception poétique engage dans la connaissance dans la mesure où par l'ambivalence dont elle est investie, elle se fait théologie mystique, à poser l'ambivalence très apparente dans le verset senghorien en tant que caution à ce que Senghor désigne par le mythe de l'interhumain, étant la conviction du poète que le Moi ne peut se penser dans la négation de l'autre. Nous en venons, du coup, à l'utopie de l'humanisme de l'universel que nous lisons comme l'expression de la volonté d'explorer le réel absolu. A cet égard, au terme de la deuxième partie, l'utopie du poète se définit comme une revision qui reproduit un modèle archétypal de l'âme-mémoire plutôt que comme une prophétie. S'esquissera l'idée que le Royaume de Dieu, pense Senghor à l'image du Christ, n'est *ni ici ni là mais au-dedans de nous*. De ce fait, se ressent le besoin de définir dans quelle mesure l'utopie de Senghor s'inscrit dans la tradition platonicienne en ce qu'elle est une reprise d'un propos ancien, et sous quelle lumière l'imagination se conjugue à la rêverie pour en rendre au bout du compte image dans les sillages de la création poétique vouée à la restauration du sens du sacré.

Au liminal de la deuxième partie, se dresse l'analogie entre l'expérience religieuse et l'expérience poétique du moment que, paraît-il, l'une comme l'autre conspirent au retour à la nature originelle estampillée du sacré.

Dans la troisième partie, l'attention s'est centrée sur la réalisabilité du projet de Léopold Sédar Senghor eu égard au socle idéal qui fonde l'éthos occidental représenté dans le règne du poète par la France conviée au nom de l'humanisme de l'universel au rendez-vous de donner et de recevoir. Ne peut s'escamoter ainsi la révolte du poète inscrite, nous semble-t-il, dans le dépassement des aléas de la modernité. Donc, les deux chapitres de cette partie consistent à souligner à quels métarécits, pour parler comme Jean-François Lyotard, la veine senghorienne s'en prend au précis et à faire ressortir en quoi par sa veine poétique, Senghor agit sous les remous de placer le poétique en ce qu'il est une quête du sens à partir du sentiment au-dessus du politique.

En effet, le premier chapitre de la dernière partie met le poétique où la communauté du destin apparaît comme un besoin ontologique inaliénable, à l'épreuve du politique réconforté par certains métarécits de la modernité, entre autres l'hégémonie de la raison contre le primitivisme et le nationalisme où transparaît par élitisme l'idée du modèle suprématiste. Il en vient par conséquent aux vellétés des images de la psyché, expression de l'atavisme d'un monde ancien, dans la dissipation du mal érigé en forme naturelle de l'ordre universel comme si la haine répondait à une dynamique viscérale, et dans le dépassement de l'identité politique accomplie dans un nationalisme qui, par l'éveil de la conscience suprématiste, donne naissance à la négation et la spoliation de l'autre et par ricochet au paternalisme. Le mythe de l'autre comme barbare est d'ores et déjà forgé. Le paternalisme mérite plus d'attention dans la mesure où une mise au point là-dessus révèle en quoi son incidence est rédhibitoire sur l'essor du panhumainisme. Nous pensons que le paternalisme en ce qu'il feint avoir une fin civilisatrice est le lieu d'une ambivalence.

La première moitié de la dernière partie se penche, en fait, là-dessus de telle sorte que l'incidence de l'ambivalence du paternalisme en apparence à visée égalitaire sur le sort de l'interhumain du poète soit mise à nu. A la suite de René Girard, nous pensons que le modèle fluctue entre la volonté d'assimiler l'autre et celle de l'élever au rang d'égal et la crainte de se voir outrepassé par cet autre et qu'ainsi le projet de Senghor ne semble avoir aucun avenir d'autant plus que les siens remettent sa philosophie incarnée dans la francophonie sur le compte d'une connivence qui prélude le néocolonialisme. Dans le même élan, cette dernière partie fait part du parti que Senghor prend au profit du progrès humain mis en branle par l'éveil des races. Elle fait part, aussi, de la polarisation qui s'objective dans le conflit entre la raison et l'intuition en tant que paradigmes inconciliables dans le règne des temps modernes, rien n'est plus névralgique dans l'éthos occidental bâti sur le seul culte de la raison que *la rencontre de l'irrationnel*, et dans l'hégémonie du principe de réalité au mépris du principe de plaisir dont la spoliation, pour pasticher Herbert Marcuse, promet les monts et les merveilles de la civilisation.

De-là, poind à l'horizon le messianisme du poète dirigé foncièrement contre les limites des temps modernes excessivement confiants dans la seule apologie de la science qui, à en croire Senghor à la suite de son maître à penser Pierre Teilhard de Chardin, ne peut être la garante du salut humain sans s'assortir de foi. L'effort devrait ainsi se recentrer sur l'ironie senghorienne orientée contre l'instrumentalisation de la science dans la création d'une identité politique et par extension dans la pérennisation des chocs identitaires.

Le dernier chapitre qui boucle notre réflexion interroge le mythe qui se loge dans l'œuvre du poète étant le lieu d'une ambivalence en ce qu'il se prête à lire aussi bien comme le support d'une veine postmoderniste étant les

prétentions du poète de passer outre la vision nationaliste et les torts subis et agis sous la houlette de la modernité, qu'en tant qu'expression du triomphe du poétique posé comme le creuset du sens de l'être.

Cette brèche ouvre la voie à d'autres interrogations pour de cette manière voir sous quel ordre le mythe individuel du poète se rapproche d'une science humaine postmoderniste destinée à repenser par-delà la hiérarchisation et l'antagonisme le rapport du sujet à l'altérité, à proposer le dépassement du faux égalitarisme que promeut le modernisme occidental dans la peur de voir l'étranger ou bien le différent se constituer en tant qu'égal, et déceler s'il porte l'estampille du postcolonialisme ou en dépasse sa démarche révisionniste.

La troisième partie arrive à sa pleine mesure par l'association de la volonté du poète de s'abîmer dans l'univers symbolique de sa poésie à son désir de suspendre sa foi en l'homme et en la praxis pour n'avoir plus foi qu'en sa poésie. Dans la poésie, les fils, brisés dans le monde excessivement sécularisé, peuvent, semble-t-il, se restaurer et porter le poète là où l'étrange devient possible pour s'annoncer ainsi le triomphe du poétique.

Première partie :

**La Négritude entre la volonté de
rentrer dans l'être et la
spiritualisation de l'Histoire**

Introduction partielle

L'entre-deux-guerres où la tragédie ressurgit dans la création littéraire comme insurrection contre la démesure en ce qu'elle est « *une mise à nu de la condition humaine*¹ », fut la scène d'une effervescence culturelle et intellectuelle hostile à la progression linéaire de l'histoire et réfractaire au nationalisme, Hegel « *sait (...) qu'il n'y a d'amour que du particulier* ». ²

Dans ce contexte très déchaîné, la Négritude, véritable sur-réalisme par opposition au Surréalisme européen départi du phénomène naturel et spirituel du mimétisme³ pour reprendre le propos d'Antoine Yila⁴, s'inscrit culturellement dans la même révolte, sans en rester là, et dénonce, par extension, l'antagonisme excessivement nourri par la « *volonté de puissance* » et son corollaire la violence viscérale.

Par-delà le simple désir de redorer le blason des valeurs du monde noir - parce qu'on peut plus désormais « *se repasser la catastrophe comme un bijou de famille* »⁵-, cette veine culturelle interrogée pour le moins dans son aspect senghorien consiste à divers indices « *dans l'intellectualisation du sentiment du divin* »⁶ contre l'esprit hégémonique enclin à la domination. Elle se veut une heureuse prémonition, un :

¹ Jean-Marie, Domenach, *Le retour du tragique*, Paris, Editions du Seuil, 1967, p.9.

² *Ibid.*, p.101.

³ Nous croyons que l'anticonformisme du Surréalisme dont parle André Breton consiste dans la mise en branle des lieux communs pour de quelque manière exprimer la condition du monde en proie au chaos sans vouloir proposer une éthique réparatrice. A une distance respectueuse de ce qu'est le Surréalisme européen, la Négritude en ce qu'elle a de sur-réel s'inscrit dans le mimétisme d'un ordre qui n'est plus, un ordre où devrait ressurgir la nature première. En ce sens, le mimétisme dans la Négritude se rapproche du mimétisme aristotélicien au sens où il est une apologie de l'ordre cosmique.

⁴ Antoine, Yila, *la connaissance, c'est-à-dire la saisie globale de toute existence comme émanation de dieu in, Siècle Senghor*, Publication du Département de Littératures et Civilisations Africaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo, sous la direction de André-Patient Bokiba, L'Harmattan, 2001, p.77.

⁵ Jean-Marie, Domenach, *Op.cit.*, p.25.

⁶ Richard-Gérard, Gambou, *Richard-Gérard*, « La Métaphysique des Mœurs de Léopold Sédar Senghor », in *Siècle Senghor, Op.cit.*, p. 208.

retour du religieux comme forme de résistance à la modernité.

A l'opposé de ce temps du progrès (...) réduit à une ligne "absolue, infinie", se trouve le temps organique des cultures du passé, temps constitué par une durée réelle qu'il faut nommer la durée bergsonienne ; c'est le temps de la mémoire, de la remémoration organique.⁷

Senghor assortit son action culturelle d'une éthique humaniste où la différence se veut hymne à la permanence au mépris des thèses primitivistes comme couvert idéologique à l'assimilationnisme⁸. Il s'agit d'un ordre où l'un et l'autre s'enrichissent sans se mutiler.

Le rapport désintéressé à l'autre sous l'éthique de l'unisson œcuménique est « *l'espace privilégié d'une rencontre singulière: celle de Dieu et de l'homme (dans la mesure où) (la) division (de l'homme) apparaît au poète comme un refus de l'amour de Dieu, comme la conséquence de ce refus* »⁹. Contre la division et le schisme, la Négritude s'offre au monde comme promesse d'un nouvel ordre, d'une Bonne Nouvelle. Son accomplissement passe par l'ascétisme et le pardon. Bien tapi dans le catholicisme, Senghor fait sienne la sagesse christique. La croix, dans son verset, « *est le symbole de la souffrance de tous les opprimés et le lieu de la*

⁷ Charles, Peguy, *Clio, Dialogue de l'histoire de l'âme païenne*, 1909-1912, OP, p.p. 127-131, 1801-181, 286, 299-300. Cité par Michael Lôwey et Robert Sayre, *Révolte et Mélancolie, Le Romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p.251.

⁸ Nous évoquons l'assimilationnisme au sens où il est la méthode que l'Occident a déployée à larges envergures pour instaurer, dans l'esprit de dominer l'autre, un ordre qui répond à l'exigence de l'homogène. Nous pensons à la suite de Christophe Jaffrelot, que ce processus, qu'il soit prévu pour répondre à un consensus ou dans la colonisation pour entraîner l'indigène dans une identité étrangère, s'est accompli toujours dans la méfiance car il aurait pu conduire à l'installation des identiques. Historiquement, pour interpeler René Girard, les identiques ou les semblables donnent naissance à la concurrence meurtrière. En cette raison, Le maître craint de voir le subalterne s'ériger en égal. De-là, l'assimilationnisme, ne reconfortant que très peu et provisoirement le monde impérial dans ses tendances homogénéisantes, aurait été déployé sous des mesures précautionneuses.

⁹ Bertrin Makolo, Muswaswa, « L'humanisme de l'universel dans l'œuvre de Senghor », *in Siècle Senghor, Op.cit.*, p. 22.

*transcendance, c'est-à-dire le lieu où la haine se transmue en amour pour la grâce de dieu ».*¹⁰

La Négritude serait l'expression de l'amour que Senghor brandit contre le chauvinisme et le dépècement du sens du sacré. N'est-ce pas là une utopie tant humaniste que spirituelle, censée fonder l'appel de l'homme à l'homme et la rencontre de Dieu en l'homme et celle de l'homme en Dieu ? Il y a besoin, avant d'en cerner la fibre spirituelle, en particulier dans l'œuvre poétique de Senghor, d'interroger en quoi le versant culturel fonde le mystérieux pouvoir de la Négritude posée à bien des égards comme une stratégie réparatrice.

Avant d'en venir à « *une cosmogonie générale qui permette de penser ensemble Dieu* »¹¹, la refonte de l'héritage culturel du monde noir, comme palier significatif dans un vaste programme éthique, vient affranchir le Nègre des jougs des thèses primitivistes et lui reconnaître son droit à la complétude ontologique. Elle est censée le projeter, à postériori, eu égard à la force séminale des valeurs de son univers, dans une « *véritable union qui ne confond pas* »¹², pour un éventuel spirituel *rendez-vous de donner et de recevoir*. Il y a lieu avant de percer la portée éthique du noyau dur de l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor, de cerner en quoi les premiers germes de la Négritude sont d'essence culturelle.

¹⁰ *Ibid*, p. 226.

¹¹ Souleymane, Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve 2007, p. 126.

¹² Léopold Sédar, Senghor, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964 p. 308.

Chapitre I : la fibre culturelle de la Négritude

Léopold Sédar Senghor pressent le besoin d'adosser sa passion naissante, en l'occurrence la Négritude, à un support plus ou moins fiable, convaincu qu'il porte dans son être les germes inextinguibles du règne de l'étendue ontologique que lui fera découvrir béatement la rêverie étendue sans répit sur le royaume de l'intimité privée. Il se passionne ainsi aux joyeuses découvertes ethnologiques de Frobénius et Delafosse. Lilyan Kesteloot y fait référence dans « *les écrivains noirs de langue française, Naissance d'une littérature* ».

1. La plus-value des recherches en ethnologie

1-1. Homologation par le détour du culturel

Senghor fait de la culture la pièce maîtresse des soubassements de la Négritude et se résout à ne pas s'inscrire dans la même lignée que les précurseurs de « *Légitime Défense* »¹³ soumis au parti communiste français.

Faut-il dire que Léopold Sédar Senghor a toujours soutenu que « *la politique n'était qu'un aspect de la culture* ». ¹⁴ Il se garde de rejeter les valeurs traditionnelles de l'Occident pour en épouser d'autres où se logent les relents du communisme et se vouer collatéralement à sa propre négation. Senghor décèle toutefois, dans le socialisme avant d'en saisir la vilénie poussée d'ailleurs à son paroxysme dans l'idéologie communiste, les prémices d'une *révolte spontanée*.

¹³ « *Légitime défense* » est la revue créée dans les années 30 du siècle écoulé par des étudiants Antillais installés à Paris dans le cadre du programme d'échange culturel. La conscience politique de la figure de proue de cette revue, Etienne LERO, comme le souligne Lilyan Kesteloot dans « *Les écrivains noirs de langue française, Naissance d'une littérature* », s'en tenait aux revendications sociales du prolétariat noir.

¹⁴Lilayn, Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française, Naissance d'une littérature*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1965, p. 92.

Cette complaisance temporaire à l'égard du socialisme répond à un besoin conjoncturel dans la mesure où il lui offre le moyen indispensable au déboulonnement du capitalisme au diapason duquel l'impérialisme éploie sans merci ses envergures. Il est clair que Senghor parie sur une table rase, ingénieusement par une descente en soi, pour édifier un ordre nouveau auquel sont conviées les valeurs morales du monde noir à degré égal que les valeurs sûres de l'occident, et jeter ainsi les premiers grains de l'éthique de l'humanisme de l'universel qu'éveille en lui le teilhardisme¹⁵, hymne *au vivre ensemble*.

Son ami de veine, Aimé Césaire, souscrit au parti communiste, y renonce après avoir découvert les effluves de l'imposture dans son cadre directeur. Il écrit dans une lettre à Maurice Thorez :

Le parti communiste français pense ses devoirs envers les peuples coloniaux en termes de magister à exercer et (...) l'anticolonialisme même des communistes français porte encore les stigmates de ce colonialisme qu'il combat.¹⁶

Les précurseurs de la Négritude, autrement dit le Martiniquais Aimé Césaire, le Guyanais Léon Damas et en particulier Léopold Sédar Senghor « affirmai(ent) la priorité comme la primauté du culturel ».¹⁷ De ce fait, le socialisme n'était admis que dans la mesure où il permettait au Nègre « d'analyser dialectiquement sa situation concrète ».¹⁸

¹⁵ C'est une référence au spiritualisme du Père Pierre Teilhard de Chardin. Senghor ne cesse d'en parler comme « un soleil de la libération ». Justement devant l'impasse où Senghor fut acculé un certain temps ne sachant comment « être un en étant deux », Pierre Teilhard de Chardin répond : « En ne ralentissant jamais l'effort de devenir davantage vous-mêmes en vous donnant ».

¹⁶ Aimé, Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, in *Présence africaine*, Paris, 1956, P.13. Cité par Kesteloot, *Op.cit.*, p.92.

¹⁷ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.* p.93.

¹⁸ Léopold Sédar, Senghor, *Rapport sur la doctrine et le programme du parti au congrès constitutif du Parti du Rassemblement Africain*, P.13. Cité par Lilyan Kesteloot, *op.cit.*, p.93.

A l'exception de l'expérience communiste de Césaire avant d'être détrompé, Senghor, Damas, Birago diop, Ousmane Soce auxquels revient le mérite de jeter les grains fondateurs de la Négritude étaient « des hommes en majorité spiritualistes ». D'où leur impassibilité aux éclats trompeurs du communisme en dépit de l'effort consenti par Lenine pour étendre « *La notion de prolétariat aux peuples colonisés* ». ¹⁹ Dès *Chants d'ombre*, son premier recueil, s'esquisse l'orientation éthique de Léopold Sédar Senghor. Il se réclame « *enfant toujours enfant* ». ²⁰ Senghor se fige dans son Royaume d'enfance où l'amour est homologué à l'éternité. Une similarité le rapproche de l'apologie que Saint-John Perse fait de la vie antérieure. Le Royaume d'enfance est à Senghor ce que l'insularité est à Saint-John Perse. L'un comme l'autre, par l'intense incantation, s'abîment dans la vie utérine, nostalgiques d'une vie primordiale. L'élan dont ils sont portés, décidés de répondre à l'appel des temps de l'origine, correspond à leur soif en termes d'être et à leur nostalgie de l'être. Cette mystique promet une pleine présence participative des poètes dans le monde.

En fait, l'enfance se veut dans le règne esthétique du poète le support crédible de son idéal empreint de spiritualité, et la condition où s'homologue l'humanisme que lui enseigne son maître à penser Teilhard de Chardin. Au dire même du poète, « *son empire est celui d'amour* ». ²¹ L'écho entre les recueils du poète et le rapport d'appel entre le Royaume d'enfance et l'éros désincarné placent Senghor dans la logique du mot de Goethe : « *Tout grand poète n'écrit en réalité qu'un ou deux poèmes, qu'il reprend à l'infini* ». ²²

¹⁹ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.20.

²⁰ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, in *Œuvres poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006, p.40.

²¹ Léopold Sédar, Senghor, *Ethiopiennes*, in *Œuvres poétique*, *Op.cit.*, p.109.

²² Améla, Yao, « Quelques grands auteurs : Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud », in *Notre librairie Images du noir dans la littérature occidentale, I : du moyen âge à la conquête coloniale*, n°90 octobre-décembre 1987, p. 71.

L'amour et l'enfance dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor sont deux variantes de la même lancinante, entre autres, *la civilisation de l'universel*. Tout un chapitre sera consacré au parcours qui va de l'association amour/enfance au vivre ensemble. Senghor semble avoir vécu mythiquement dans un passé immémorial son humanisme de l'universel. Sa poésie en est une expression tardive.

Nul ne peut mieux qu'un ethnologue valider cette thèse. Frobenius confirme à ce propos : « *L'homme vit d'abord la civilisation et le mythe, plus tard seulement il est capable de les exprimer* ». ²³ Si politiquement donc, Senghor n'est ni marxiste, ni socialiste, et que « *la singularité de sa situation dans le monde ne peut se confondre avec nulle autre* », pour pasticher Aimé Césaire, poétiquement sa poésie ne peut se « *Confond(re) purement et simplement avec le mouvement animé par André Breton* ». ²⁴ Loin de se réduire à un procès contre les excès du capitalisme, « *l'art nègre, disait Senghor, et singulièrement la poésie, vise à exprimer un monde moral, plus réel que le monde visible* ». ²⁵

Sans nostalgie spirituelle, le surréalisme européen, bien qu'inscrit, semble-t-il, dans le refus de la progression linéaire de l'histoire, n'est en aucun cas de la même obédience que l'art africain comme « *connaissance et exploration du monde, c'est-à-dire de la réalité qui sous-tend le monde, de la surréalité* ». ²⁶ Les étudiants africains et leurs homologues issus de la France d'Outre-mer installés à Paris dans le cadre d'échange culturel se liguent autour de l'idée d'agir de telle sorte que le nègre renaisse à soi, ait foi en ses propres valeurs dans la mesure où « *pour vivre vraiment (et concrètement), il*

²³Léo, Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1933, p.109.

²⁴Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p. 15.

²⁵ Léopold Sédar Senghor, *Langage et poésie Négro-africaine*, 2^{ème} biennale de poésie, Knokke, 1954, p.p, 7-8. Cité par Kesteloot, *Op.cit.*, p. 95.

²⁶ Senghor, *conférence inédite*, P.10.

faut être soi », avant de se vouer « à la vie universelle, à l'humanisation de l'humanité ». ²⁷

Justement, Senghor se bat pour se conserver et conserver l'image de son être, projeté obsessivement sur l'effigie de la femme, allégorie de la virginité des temps primordiaux. A la manière de Lamartine, Senghor suspend le vol du temps pour éterniser le noyau de l'être consubstantialisé dans l'image de la femme, expression des valeurs aurorales :

Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans l'éternel. ²⁸

Senghor se place sous les bannières de la permanence ²⁹ pour ne pas perdre « *le signe de reconnaissance* », ³⁰ et par l'intercession de la révélation, il retrouve le passé glorieux de son monde noir, plus dans l'esprit de s'individuer ³¹ pour pouvoir s'accorder plus tard le droit au jugement, plutôt que de se recréer une nouvelle vie pour dépasser un déficit. Senghor est conscient que, pour être au rendez-vous de donner et de recevoir, il faut être soi. Par ce plongeon dans l'âge mythique, Senghor se conserve à l'esprit l'espoir de retrouver « *ce qui jadis avait été aspect (...) (et) deven(u) une forme détrônée (...) dans cette ère nouvelle, (et) mu(é) en matière animée par*

²⁷ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.99.

²⁸ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p.19.

²⁹ Nous faisons référence par « la permanence » à l'idée que le sujet se reconnaît en tant que tel en dépit de toutes « les successions que le Moi subit ». Sur ce, nous rejoignons la conception ricœurienne de la permanence. L'identité, pour faire parler *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur, déploie elle-même dans ce passage d'être soi à être soi-même comme un autre « une hiérarchie de significations (...) dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé ».

³⁰ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p.20.

³¹ Senghor révèle à lui-même ce que la mémoire garde de son être. Il conjure ainsi la mutilation que l'histoire du trauma lui aurait infligée. Il se dissout dans les souvenirs qui refont surface dans la poésie en réponse à son désir, pour faire parler Jung, de centrer son moi dans son noyau authentique. Le remplacement du moi dans son authenticité que simule chez Senghor l'ancrage dans la mémoire de la grandeur, lui sert de processus d'individuation envisagé contre la déprise du soi subie. L'individuation dans l'œuvre de Senghor consiste dans un cheminement qui va de la sape de l'image où le Nègre a été acculé par le Blanc dans le service comme dans la colonisation, à l'accès à la réalité de l'être. L'individuation s'accomplit pour faire une nouvelle fois référence à Jung par un jeu d'opposition; le Nègre, en l'occurrence Senghor, n'existe pleinement que par le détachement des attributs qu'il s'est vu affubler dans le terrain des traumas.

la révélation ». ³² Senghor se surprend en train d'écouter ce que les images de la psyché lui révèlent :

Plus beaux que des rôniers sont les morts d'Elissa ;
minces étaient les désirs de leur ventre.
Leur bouclier d'honneur ne les quittait jamais ni leur
lance loyale(...)
Leurs troupeaux recouvraient leurs terres, telles leurs
demeures à l'ombre divine des ficus
Et craquaient leurs greniers de grains... ³³

Il s'agit nettement là d'une remise en question des thèses primitivistes et par ricochet d'une libération existentielle indispensable à l'unisson qui ne confond pas, à « *la lance pour les seize sons du sorong* », ³⁴ à la prophétie de l'universel où le poète « *(est) prince du Nord du Sud, du soleil-levant prince et du soleil couchant* ». ³⁵

En effet, la Bonne Nouvelle adossée à l'unité assumée dans la diversité en caution à « *une conjoncture existentielle dont l'essence est de lier tout en maintenant différents tous les êtres* », ³⁶ ne peut s'accomplir sans décolonisation de la mémoire du Nègre et sans reconnaissance de sa complétude ontologique.

Certes, de tout temps, « *la conception négro-africaine du cosmos est essentiellement fondée sur l'unité fondamentale* ». ³⁷ Toujours est-il que l'homologation concrète de son être pur est la bienvenue. Bien que « *le mythe (de l'universel) et la poésie (de la Négritude comme synonyme de la*

³²Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.23.

³³ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.22.

³⁴ Léopold Sédar, Senghor, *Hosties noires*, in *Œuvres poétique*, *Op.cit.*, p. 58.

³⁵Léopold Sédar, Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p.108.

³⁶ Blaise, Bayili, *Perceptions négro-africaines et vision chrétienne de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.11.

³⁷ *Ibid*, p.11.

permanence) surgissent de la vie naturelle »³⁸, il a fallu au projet éthique de Senghor un couvert invulnérable.

1-2. L'argument ethnologique dans la légitimation ontologique

Les révélations des ethnologues africanistes, en particulier celles de Léo Frobenius et Maurice Delafosse, l'ont réconforté dans ses remous et ont, chemin faisant, « *remis en cause les perspectives européocentristes* ».³⁹

Loin d'être, comme le prétend Sartre dans *Orphée noir*, « *le temps faible d'une progression dialectique* », la Négritude se veut recherche permanente d'une vie plus concrète et épiphanie d'un « *temps sacré (...) situé en dehors du cours normal de la durée, un temps figée dans l'absolu* ».⁴⁰ Cette recherche suppose l'existence préalable d'un monde spirituel. La recherche permanente de la vie intense à laquelle souscrit intuitivement le Nègre assure son sentiment d'existence. Ainsi, cette composante de l'identité du Nègre rappelle la conception rousseauiste du bonheur. Au dire d'Alexander Schnell, Rousseau, dans *Emile ou De l'éducation*, présente le *bonheur comme un équivalent de la vie intense et comme une conséquence de la perfection de l'état*.⁴¹ L'inscription du Nègre dans sa propre temporalité, dans une temporalité réfractaire à la linéarité de l'Histoire, correspond à l'idée rousseauiste qu'épingle A. Schnell dans *Emile ou De l'éducation* pour soutenir que Rousseau adhère à la conviction que *chaque état est capable de bonheur*. Le rapport au monde fondé tant sur une spiritualité intuitive que sur

³⁸Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.217.

³⁹ Lilyan, Kesteloot, et Bassirou Dieng, *Les épopées de l'Afrique noire*, Paris, Editions Karthala et UNESCO, 2011, p.10.

⁴⁰Genviève, Lebaud-Kane, *Imaginaire et création dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.16.

⁴¹ Alexander, Schnell, *Le bonheur*, Paris, Vrin, 2006, p. 80.

le principe d'autosuffisance tributaire de l'équilibre « du pouvoir et du désir », rapproche le Nègre de la figure qu'Emile reprend pour poser l'équilibre entre le pouvoir et le désir comme précondition de la satisfaction ontologique.

Le Nègre saurait en retrouver les images dans les fins fonds de son être. Si le Nègre se propose de dépasser sa condition pour s'inscrire dans un éventuel développement, il ne peut aucunement renoncer à la composante cardinale de son identité première, à savoir le principe d'autosuffisance. Par sa rentrée en soi, le Nègre agit préventivement contre l'aliénation dans le sens où elle est éloignement de la satisfaction existentielle. Il rejoint ainsi la démarche du sage qui, comme la développe Rousseau dans son *Emile ou De l'éducation*, pare à l'aliénation par la rentrée en soi, nostalgique de la première condition du bonheur. La Négritude serait en ce sens, « *la volonté de donner un fondement ontologique aux valeurs de civilisation du monde noir* »⁴² et par conséquent la condition primordiale d'un monde installé dans sa dignité première. Une condition à même « *d'apprendre le rythme au monde défunt des machines* ».⁴³ Or, la double orientation de la Négritude où se conjuguent l'affranchissement existentiel et la volonté de spiritualiser le monde serait inane en dehors du crédit historique.

Les découvertes des ethnologues africanistes en sont objet de pourvoyance. L'œuvre de Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, affranchit l'étudiant nègre des préjugés à vocation discriminatoire. Les prestiges du monde noir qu'il recense l'un après l'autre le situent dans « l'être millénaire ». Frobenius prend à caution dans ses investigations ethnologiques les révélations des navigateurs recueillies le long de la période qui va du VX au XVII siècle :

⁴² Genviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, P. 20.

⁴³ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 26.

Lorsqu'ils arrivèrent dans la baie de Guinée et abordèrent à Vaïda, les capitaines furent fort étonnés de trouver des rues bien aménagées bordées sur une longueur de plusieurs lieues par deux rangées d'arbres (...) une campagne couverte de champs magnifiques, habitée par des hommes vêtus de costumes éclatants(...) dans le royaume de Congo, une foule grouillante habillée de soie et de velours, de grands états bien ordonnés(...) des souverains puissants, des industries opulentes... civilisés jusqu'à la moelle des os.⁴⁴

Ces révélations décolonisent culturellement le Nègre, longtemps maintenu dans une condition abêtissante et lui offrent tous les moyens requis à la négation de la négation subie cinq siècles durant. Senghor « *se tourne également vers l'Ethiopie, terre en laquelle l'égyptologie africaine voit la mère de la civilisation égyptienne et des civilisations négro-africaines* », ⁴⁵ étant sa ferme conviction qu'aucune renaissance ne soit possible sans qu'il y ait « *foi dans les valeurs de la Négritude* ». ⁴⁶ Justement, sa poésie surgit de la vie naturelle.

si (en fait), nous comparons ces caractéristiques, (en référence au style de l'art africain), avec celles de l'Egypte, ne voyons-nous pas que la formule de l'Afrique noire définit aussi l'essence de cette civilisation particulière ? L'Egypte pré-islamique ne s'exprime-t-elle pas elle aussi dans un style âpre, sévère, réfléchi, direct et grave ? ⁴⁷

Ce sont, en effet, à ces découvertes d'ordre ethnologique que le nègre doit en partie sa subjectivation⁴⁸ et *son être-au-monde*. Le premier combat de

⁴⁴ Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.14.

⁴⁵Genviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, p.19.

⁴⁶ Léopold Sédar, Senghor, *Lettre de février 1960*, cité par Lilyan Kesteloot, *Op.cit.*, p.99.

⁴⁷ Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p. 18.

⁴⁸ Avant d'envisager aucune orientation future, Senghor se dispose, contre le déni et aussi contre toutes les modalités de mise « hors sujet », à la constitution du sujet qu'il est. Donc, la subjectivation telle qu'elle s'élucidera dans la deuxième partie consiste en un processus qui passe par la convocation de la mémoire. A en croire l'article intitulé : « du concept de sujet à celui de la subjectivation/ dé-subjectivation » de son auteur Michel Wieviorka, « *la mémoire est associée à un processus de subjectivation* ». La rencontre des objets de pourvoyance identitaire dont la mémoire porte la trace donne sens foncièrement par la force de symbolisation de cette rencontre à la vie du Nègre. Or, la subjectivation, comme Senghor en fait acte implicitement dans son œuvre, sans s'en tenir à la résurrection des souvenirs de la vie antérieure, découle de la manière dont le Nègre, par son rapport au monde fondé sur la symbiose, l'instinct régi par l'équilibre intuitif entre le désir et le pouvoir et sur la spiritualité, donne sens à l'existence. Aussi, faut-il dire que la

Léopold Sédar Senghor se place essentiellement dans la perspective de faire le contrepoids au déni existentiel par la véhémence défensive et parfois radicale des valeurs culturelles du monde noir pour poser, chemin faisant, « *objectivement, la Négritude (comme étant) un fait (et) une culture (...) et subjectivement (comme) l'acceptation de ce fait de civilisation et sa projection, en prospective, dans l'histoire à continuer, dans la civilisation nègre à faire renaître et accomplir* ». ⁴⁹

Les découvertes de Frobenius correspondent de bout en bout aux valeurs que Léopold Sédar Senghor retrouve dans les réminiscences qu'il garde de son passé glorieux, d'un monde fastueux où l'héroïsme chevaleresque, la profusion et le culte du plaisir spiritualisé fondent le bréviaire suprême auquel s'assujettit béatement le monde noir. Les valeurs sûres se fraient joyeusement une place dans les images remémorées, font réplique à la diffamation dirigée, pour cautionner la supercherie et l'imposture, contre l'honneur et la dignité du Nègre. Contre le mensonge, le poète se justifie dans le souvenir :

Je me rappelle les jours de mes pères, les soirs de Dyilor (...) Ma
tête bourdonnant au galop guerrier des dyoung-dyoungs, au grand galop
de mon sang de pur sang
Ma tête mélodieuse des chansons lointaines de Koumba l'orpheline
(...) Au milieu de la cour, le ficus solitaire
Et devisent à son ombre lunaire les épouses de l'Homme de leurs
voix graves et profondes comme leurs yeux et les fontaines nocturnes
de Fimla.
Et mon père étendu sur des nattes paisibles, mais grand, mais fort
mais beau (...) Tandis qu'au lointain monte, houleuse de senteurs fortes

subjectivation par l'ancrage dans l'éthos en tant que processus d'attestation, pour paraphraser Paul Ricœur, ne peut s'accomplir sans témoigner du besoin de l'autre. En effet, le moi dans l'œuvre de Senghor se constitue par la convocation de l'autre subordonnée à l'idée de la permanence dans le changement. Par-là, transparait dans la subjectivation du Nègre en ce qu'elle est un mouvement manifeste dans la poésie de Senghor, l'éthique de l'interhumain. Au sujet du Nègre, Blaise Bayili nous enseigne que « *c'est en effet, dans la mesure où il sort de lui-même, dans la mesure où il existe pour autrui, pour rencontrer autrui, pour se donner à autrui qu'il réalise son être-homme.* » Et à Paul Ricœur de renchérir dans son ouvrage *Soi-même comme un autre* : « l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré intime ».

⁴⁹ Léopold Sédar, Senghor, *Liberté III*, « *Problématique de la Négritude* », Seuil, Paris, 1977, P. 270. Cité par Hervé Bourges, *Leopold Sédar Senghor, lumière noire*, Italie, Mengès, 2006, p.77.

et chaudes, la rumeur classique de cent troupeaux.⁵⁰

Les mêmes valeurs que Léopold Sédar Senghor se remémore sans vouloir pallier la seule béance ontologique ressurgissent dans les ébauches ethnographiques de Frobenius. Senghor prend, à l'affût d'une éventuelle consolation ontologique, à parti les bijoux révélés à l'humanité et démythifie le faux mythe inventé par l'Occident. La démythification commencée par Frobenius de par ce genre de témoignage :

Nous trouvons encore des collections d'objets de l'Afrique Occidentale datant de cette époque (du XV au XVII siècle). De merveilleux velours peluchés, d'une extrême douceur, fait de feuilles les plus tendres (...), des étoffes douces et souples (...) des javelots puissants aux pointes incrustées de cuivre de la façon la plus élégante, des arcs si gracieux (...) desalebasses décorées avec le plus grand goût, des ivoires et des bois sculptés,⁵¹

se poursuit dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor sûr, plus que jamais auparavant de la sincérité de ses souvenirs. Toutes les ressources culturelles sont sollicitées dans la mise en branle de l'image minimaliste à laquelle le Noir était réduit. En parallèle, la justification dans les valeurs culturelles du monde noir implique une distanciation par rapport à l'Occident émâcié sous le poids de ses propres ruses, et « *un rejet des valeurs rationnelles les plus étroites au profit d'une approche du monde à la fois directe, sensuelle, intuitive demeurera toujours au cœur de (la) démarche poétique (des poètes noirs)* ». ⁵² Ce rejet s'accompagne du refus de faire sien, sous l'assimilation, l'ordre occidental réfractaire à toute réalisation de bonheur, étant l'hégémonie reconnue au principe de réalité⁵³ au mépris de la

⁵⁰Léopold Sédar, Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p.61.

⁵¹ Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p. 15.

⁵² Hervé, Bourges, *Op.cit.*, p.83.

⁵³ Nous empruntons ce concept à Herbert Marcuse pour souligner en quoi la Négritude telle qu'elle se donne à voir dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor, n'est pas uniquement une volonté d'essentialisation, mais aussi une révolte contre les frustrations infligées à l'humanité sous l'ère capitaliste. Justement, dans le verset, Senghor présente le sujet africain comme un être qui existe par et pour soi pour, pensons-nous, réhabiliter

satisfaction des désirs les plus humains. La Négritude élargit ainsi le champ de son action par sa fibre romantique et spirituelle, et se dispose à repenser le monde et ses absurdités. Son orientation ne peut être que comme telle à la suite des révélations de Frobenius au sujet du Nègre :

C'est avec une pieuse allégresse que l'on procède au labourage parfois très ardu de la terre (...) des hommes chez lesquels tout se condense en vie ne peuvent prendre plaisir à la fantaisie, car leur vie elle-même est poésie – La poésie la plus sublime comme la plus incommunicable. La vie est la poésie de ce peuple.⁵⁴

L'ethnologie fonde de cette manière la légitimité de l'orientation éthique de la Négritude comme recherche permanente du réel absolu, « *de son propre visage* ». ⁵⁵ L'unisson qui ne confond pas ou bien cette nouvelle rencontre de deux mondes, le monde noir et l'Occident, à laquelle la Négritude se porte caution est l'ultime chance qu'a le monde de retrouver sa dignité première. En effet, les poètes du monde noir, en particulier Senghor, ont foi dans le pouvoir séminal de leurs valeurs.

La régénérescence de leurs valeurs pétries dans l'anthropologie africaine où *l'éternel retour* est paradigme de base, est, croient-ils, en mesure d'installer le monde dans sa nature première comme une existence que l'ethnologue comme le poète soustraient à l'ombre.

Cette existence qui embrasse tout (...) Cette existence qui exprime non pas les faits, mais la réalité, a la signification d'un accomplissement. La vie, formée comme une œuvre d'art, n'engendre pas une poésie saisissable. La mystique a donné à la forme de vie même l'aspect d'une œuvre de poésie. ⁵⁶

une valeur évincée du monde plié aux injonctions du capitalisme où le travail, synonyme du principe de réalité, implique le rejet de l'accomplissement du sujet pour soi et la nécessité de se renoncer aux dépens de son principe de plaisir.

⁵⁴Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.216.

⁵⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.100.

⁵⁶Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.216.

N'est-ce pas là, par la projection des valeurs du monde noir dans l'histoire, une velléité d'*inverser une inversion* et de convier le monde à son *réel absolu*? Frobenius redore l'image de l'Afrique et définit en quelque sorte les racines de l'être primordial du Nègre. Senghor en fait _ Ce détail fera l'objet d'une mise au point plus loin dans cette réflexion_ la source d'une vie plus concrète. Et les valeurs sûres de l'Afrique noire « *invite(nt) par (leur) feu purificateur l'homme à devenir plus homme* ». ⁵⁷

Bien établi maintenant dans ses convictions profondes validées par les africanistes et invulnérablement sûr de la grandeur de ses racines, Senghor érige « *L'Afrique (en) conquérante, (en) antenne placée comme le sexe au centre du multiple, (dans la mesure où) satisfaire cette sexualité glorieuse, c'est pour lui retrouver le rythme premier* ». ⁵⁸

La Négritude née sur un fond foncièrement ethnographique vient répandre les semences de la spiritualité dans le monde installé intempestivement dans les abîmes du non-sens. Faut-il dire que le propos le plus représentatif de la Négritude est hymne au sens du sacré évacué du monde et en particulier de l'Occident sous le règne du rationalisme excessif. « *Plus nous étudions les détails décoratifs de cet univers- l'Afrique noire-souterrain, toujours obscur, plus nous sommes forcés de voir en lui un habitat à destination sacré* ». ⁵⁹

Il est possible de soutenir que le Nègre s'imagine épiphanie de Dieu et que toute projection en dehors de cette condition se fera au risque de le plonger dans le revers profane du monde en ce qu'il implique la perte de l'élément vital et par conséquent du *mouvement de la vie*. La rentrée dans

⁵⁷Robert, Jouanny, *Les voies du lyrisme dans les poèmes de Léopold Sédar Senghor*, Paris, Champion, 1986, p, 41.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.66.

l'élément vital passerait par le culte de l'émotion. Frobenius reconnaît que « *l'émotion implique toujours le sens du sacré* ». ⁶⁰

Cette réalité ethnologique à l'appui, Senghor s'insurge contre l'empire de César et systématiquement contre le rationalisme. Senghor, tribun de la nature authentique, dédie son royaume aux « *grands bannis de la raison et de l'instinct* ». ⁶¹ L'une comme l'autre sont au fond deux variantes de la volonté de puissance dégénérée le plus souvent incontrôlable dans la violence viscérale. Somme toute, l'édification du règne de l'émotion ne recèle en rien une tendance rétrograde.

L'émotion à laquelle le sacré est connexe de toute évidence dans le monde noir est l'expression de la faculté esthétique pour glisser une référence à Kant en ce qu'elle « *(crée) ce que Clive Bell a appelé une forme significative où se donne à ressentir, uno intuito, le mouvement de la vie* ». ⁶² L'agir du Nègre obéit à l'émotion et à l'instinct en ce qu'ils sont les fondateurs de la morale où s'accomplit l'ouvrage du grand être. Par le déploiement de ses émotions et de ses instincts assujettis à l'ordre cosmique, la liberté dont use pleinement le Nègre se plie strictement à l'ordre véritable, *in facto* à l'ouvrage du grand être. L'émotion et l'instinct, en tant que composante de la liberté du Nègre, garantissent sa projection dans l'être, autrement dans l'univers, et le placent dans l'unité dans le sens où ils sont des facultés qui lui offrent le bonheur de s'ordonner harmonieusement par rapport au langage du monde qui se veut vie.

⁶⁰ *Ibid.*, p.109.

⁶¹ Léopold Sédar , Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p.109.

⁶²Souleymane, Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor*, *Op.cit.*, p. 102.

En aucun cas enclin à ordonner le monde autour de lui, l'émotion comme expression de sa foi intuitive l'inscrit vitalement dans le monde. Renée Tillot en fait mention ainsi :

Cette force vitale s'exprime (chez le Nègre) par cette raison intuitive dont le lien entre le sujet et le monde extérieur est l'émotion. Le rythme primitif (chez le Nègre) représente le rythme ontologique qui n'est qu'une parcelle du rythme cosmique (...) La raison intuitive, (langage de l'instinct), réunit l'homme à Dieu par l'émotion (et crée une) sympathie entre l'objet et le sujet.⁶³

L'émotion, comme donnée anthropologique en mesure de spiritualiser le monde et d'étouffer les désagréments et la grivoiserie du règne de la raison où le sujet n'existe plus pour soi, n'implique en aucun cas une digression dans le monde déchaîné des pulsions dionysiaques. La consécration de l'émotion établit sélectivement le nègre dans son statut ontologique de prédilection. Il « *est un sensuel, un être aux sens ouverts sans intermédiaire entre le sujet et l'objet* »,⁶⁴ à en croire Senghor.

Il n'en reste pas moins vrai que le Nègre est servile à ses pulsions instinctives spiritualisées ainsi qu'il est dépositaire de sa propre raison sauf qu'« *elle est synthétique. Elle n'est pas antagonique ; elle est sympathique. C'est un autre mode de connaissance* ». ⁶⁵

Ceci dit que l'âme nègre est de tout temps romantique, de tout temps étanche à l'esprit cartésien en ce qu'il est abdication du sujet devant l'objet, étant l'existence du sujet qu'il implique non par et pour soi mais servilement par la médiation de l'objet auquel il est uni par un rapport d'antagonisme. Justement,

⁶³ Renée, Tillot, *Le rythme dans la poésie de Léopold Sédar Senghor*, Dakar, Les Nouvelles éditions africaines, 1979, p.p. 13-14.

⁶⁴ Léopold Sédar, Senghor, *L'esthétique négro-africaine*, p, p. 202-203. Cité par Paul Nzète, « La vision senghorienne du Français et des Langues négro-africaines », in *Le siècle Senghor, Op.cit.*, p. 195.

⁶⁵ *Ibid.*, P.195.

la personne négro-africaine (...) existe en soi. Exister pour soi voudrait signifier qu'on est, pour ainsi dire, comme sa propre source, sa propre force, une force interne sans cesse jaillissante, finalement comme possédant son être propre.⁶⁶

Les poètes africains établis dans leur dignité, bercés par la plus-value des recherches ethnographiques, se réclament être dépêchés de tout temps pour diviniser le monde. La renaissance culturelle africaine porte les germes d'une révolte contre le non-sens, la perte du sens du sacré. Sans nul doute, « *le Noir n'est pas un homme sans passé, il n'est pas tombé d'un arbre avant-hier. L'Afrique est littéralement pourrie de vestiges historiques et certains se demandent même depuis peu si elle n'aurait pas, contrairement à l'opinion courante, vu naître l'homme proprement dit* ». ⁶⁷ Reconnu être l'homme proprement dit, le Nègre s'applique à repenser le rapport de l'Homme au monde. S'intercèdent à cet égard les valeurs qualitatives de l'Afrique noire hissées sur un piédestal par les ethnologues et les africanistes.

Le Nègre ne s'en tient pas à battre en brèche les considérations européocentristes que Robert Delavignette raille pour poser le culte de la différence comme épine dorsale de *l'union qui ne confond pas*. Écoutons Delavignette, préfacier du roman d'Ousmane Soce, *Karim et ses compagnons*, jeter les semences de ce que Senghor appellera plus tard l'humanisme de l'universel :

Nous sommes persuadés que (notre) civilisation est non seulement la seule bonne, mais la seule possible, nous accepterons volontiers de la voir (...) se substituer à toutes les autres...(Or), c'est ici le centre du problème. Il ne s'agit nullement en effet d'appauvrir l'humanité en assurant le triomphe d'un seul des aspects possibles de la culture humaine, mais bien plutôt de permettre à chaque élément de

⁶⁶Blaise, Bayili, *Op.cit*, p.128.

⁶⁷Théodor, Monode, *la préface à la traduction française d'un ouvrage de H. Baumann et D. Wester Mann ; Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 1947, cité par Lilayn Kesteloot, *Op.cit*. p. 107.

la famille terrestre d'apporter au concert commun, pour enrichir l'ensemble, ce qu'elle possède de meilleur.⁶⁸

Senghor dépasse, après la connaissance de son passé les étuis étroits de l'esprit nationaliste. « *(Il) trouvera en (lui) assez de ressources spirituelles pour accomplir l'effort de synthèse* ». ⁶⁹ Il s'agit, d'une synthèse prise dans le sens où elle est une spiritualisation de la synthèse hégélienne⁷⁰, à la différence de la synthèse au sens où l'entend Sartre qui, sous l'infatuation empreinte d'égoïsme et de paternalisme européen, réduit la Négritude à un simple passage en ce qu'elle est, prétend-il, une autodestruction.

Elle consiste, dans l'abolition des hiérarchies et sans subir foncièrement l'aliénation, à « *conserver les perfections des deux premiers termes et (à) faire disparaître leurs imperfections. (C'est un) moment supérieur, Hegel l'appelle **aufhebung**, du verbe **aufheben** qui signifie dépasser, supprimer et conserver* ». ⁷¹ Toutefois, les perspectives en vue dans l'agenda éthique du Nègre sont censées se créer au préalable les moyens de médiation pour institutionnaliser sa révolte pour ne pas dire lutte au risque d'homologuer toutes les thèses qui s'efforcent de réduire la Négritude à une variante amortie de la dialectique marxiste.

⁶⁸ Robert, Delavignette, *Préface au livre d'Ousmane Soce*, p.12. Cité par Lilyan Kesteloot, *Op.cit.*, p. 108.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁰ Le sens de l'idée de synthèse chez Senghor vient donner corps dans la sphère des hommes à une rencontre sommée d'humaniser l'homme et par voie de conséquence l'histoire. Comme la sienne de synthèse passe par la conciliation de deux termes, entre autres le Moi et l'autre, nous sommes tenté de voir dans le projet connexe à la poésie de Senghor, la volonté d'humaniser la dialectique hégélienne parce qu'à la différence de Hegel qui pose « l'aliénation de soi » comme condition nécessaire pour « devenir soi » et soutient que le conflit de deux consciences, avant l'accès à la conscience de soi, « *se solde par la victoire de l'une et la défaite de l'autre* », Senghor conçoit, dans l'écart, sa synthèse comme étant une condition où l'antagonisme de toute sorte s'estompe pour mettre en place une union où s'accomplit *le soi-même comme autre*. il y a lieu de noter, de surcroît, que la synthèse senghorienne semble être, en effet, une humanisation de la dialectique hégélienne dans la mesure où, au point final, la synthèse hégélienne établit la reconnaissance de l'autre sans abolir les hiérarchies.

⁷¹Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.120.

Très vite, des périodiques s'installent pour matérialiser les remous et velléités de nombre d'étudiants réunis à Paris autour de Senghor, Césaire, Léon Damas.

Sous peine de faire valoir la dimension historique dans cette réflexion où il est plutôt besoin d'interroger la fibre éthique⁷² de l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor, l'examen de la thèse de Lilyan Kesteloot, suffirait lui seul, à cerner en quoi les revues fondées par les étudiants noirs ont conspiré à l'essor culturel du monde noir et par ricochet à la naissance d'une veine esthétique que Senghor offre au monde ardent, en ultime recours, de le spiritualiser.

2. L'heureuse rencontre ou le groupe de l'Étudiant noir

2-1. L'Étudiant Noir : porte-voix des valeurs du monde noir

Senghor se sait tribun et gardien du temple sans s'y réduire. Il lui fallait une tribune pour notifier solennellement son procès. Celui qui se veut défenseur « *des civilisations africaines, (de toute évidence) des civilisations d'oralité, des civilisations de verbe-parole, rythme, symbole* », ⁷³ est censé coucher ses mots noirs sur blanc pour une éventuelle institutionnalisation de son verdict éthique. Césaire et Damas apportent de l'eau à son moulin. D'ores et déjà les prémices de la Négritude se font sentir.

⁷² Dans l'éthique africaine, au dire d'Emmanuel Mboua, « *la vie en soi est épanouie quand elle est en relation harmonieuse avec soi-même, avec les autres et avec le cosmos* ». Toutefois, avant d'en venir là, le Négro-Africain, ressent le besoin de rechercher des supports plus ou moins crédibles pour donner sens à son existence. Il s'agit d'un passage fondamental avant de concevoir le soi en termes de dialogie avec autrui. Et comme l'éthique, pour se rapporter à Aristote, est d'ordre pratique, le poète, nous le verrons plus explicitement, plus loin, tente de chercher, affirmé comme *être-au-monde*, des modalités pour matérialiser sa prophétie de l'humanisme de l'universel pour, tout compte fait, proposer une sagesse qui résout le problème lié au rapport de l'altérité à soi.

⁷³ Samba, Diop, *Oralité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2016, p.15.

En effet, le groupe de l'Étudiant noir se crée à Paris et se donne le moyen de se faire entendre à large envergure. Avant que « *la silhouette de Janus (de la Négritude senghorienne), (ce) dieu aux deux visages,(ne) se dessine* »⁷⁴ et se décline plus concrètement dans la francophonie, chemin, prétend Senghor, à la terre promise qu'est « *la civilisation de l'universel* » assujettie à « *la loi de l'autonomie* » au sein de l'union ou de « *(l') universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers* », ⁷⁵ la décolonisation de la conscience nègre, en tant que besoin ontologiquement primordial, réunit les jeunes étudiants africains et antillais du Quartier latin sous l'ordre spirituel et symbolique de « *Léopold Sédar Senghor, Sénégalais, d'Aimé Césaire, Martiniquais, et du Guyanais Léon Damas* ». ⁷⁶

De cette rencontre inespérée, naquit « *un petit journal sans prétentions, l'Étudiant noir, vers 1934* » qui s'érigea, séance tenante, en porte-voix « *des problèmes qui les préoccupaient* ». ⁷⁷ Plus haut, la pierre de touche de leur cause a fait l'objet d'une mise au point. Senghor en donne une vue d'ensemble dans son essai *Liberté III*. Leur projet consiste, pour rappeler le propos de Senghor, à poser la Négritude *objectivement comme un fait et par ricochet une culture et un ensemble de valeurs propres au monde noir, et subjectivement comme l'acceptation de ce fait et ces valeurs et leur insertion dans l'histoire de l'humanité sous l'ordre d'une union qui ne confond pas*. ⁷⁸

Il est clair que plus tard, mâtinée à la fibre spirituelle de Léopold Sédar Senghor, la Négritude dépasserait le rejet des thèses minimalistes et

⁷⁴Jean-Michel, Dijan, *Léopold Sédar Senghor, Genèse d'un imaginaire francophone*, France, Gallimard, 2005, p. p. 40-41.

⁷⁵Aimé, Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, *Op.cit.*, p. 13.

⁷⁶Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.91.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁸ Il s'agit d'une paraphrase du propos de Léopold Sédar Senghor cité par Hervé Bourges dans « *Léopold Sédar Senghor Lumières noire* ».

leur corollaire l'assimilation et relèverait le défi de diviniser l'histoire et le monde. Il s'agit d'une révolte contre les inepties du XIX siècle, le scientisme et la perte du sens de l'être, encore plus, du rejet des valeurs étriquées de l'Occident au profit d'un rapport au monde intuitif et désintéressé.

La revue « *l'Etudiant noir* » se démarque par la prééminence de son aspect culturel de son homologue « *Légitime défense* » confinée dans une lutte d'essence politique. Les fondateurs de *Légitime défense*, Etienne Léro et son aréopage succombent aux éclats du communisme. De ce fait, « *leur conscience politique (s'en tient) aux revendications sociales du prolétariat noir* ». ⁷⁹ Somme toute, au nom du communisme, valeur contemporain de l'Occident, ils en ont repoussé les valeurs traditionnelles sans se découdre au bout du compte de son rets. Ils se sont enlisés de la sorte davantage dans les abîmes de l'assimilation sans pouvoir promouvoir la dignité du monde noir.

Leur orientation axiologique s'assortit de relents politiques, diamétralement à l'antipode des membres de *l'Etudiant noir* dévoués prioritairement à la défense des valeurs de la Négritude, en tant que révolte culturelle.

Senghor s'interroge à cet égard en réponse à la maladresse des jeunes Antillais de *Légitime défense* : « *Comment vouloir notre indépendance politique si nous n'avons foi dans les valeurs de la Négritude ?* » ⁸⁰ Avant d'en venir à un combat d'ordre politique, l'*Etudiant noir* s'applique à redéfinir les valeurs culturelles de son univers pour cesser ainsi d'être « *à l'école des maîtres de grands enfants* ». ⁸¹ Il a l'inébranlable

⁷⁹ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.62.

⁸⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Lettre de février 1960*, cité par Lilayn Kesteloot, *Op.cit.*, p.99.

⁸¹ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.99.

certitude de pouvoir « *marcher sans précepteur (ni chaperon) sur les grands chemins de la pensée* ». ⁸²

La marche du Nègre dans les chemins de la pensée se solde en aval par des velléités tant humanistes qu'œcuméniques, et une remise en question de l'Occident empêtré dans le non-sens. Le groupe de Senghor ou le groupe « l'Étudiant noir » dépasse en ce sens le particularisme du groupe d'Étienne Léo. En effet, la revue « l'Étudiant noir » fonde une mystique qu'elle offre au monde pour l'inscrire dans le chemin du bon sens.

Dans l'ordre en vogue à l'échelle planétaire, « *(le) progrès se paye par une perte de bonheur* ». ⁸³ Ainsi, le retour des membres de l'Étudiant noir au patrimoine des civilisations africaines cesse d'être symptomatique. Il s'agit de le *jeter au centre du multiple* étant le devoir de corriger le cours de l'Histoire et de l'établir dans sa nature première. Senghor et compagnie prennent à caution les découvertes de la nouvelle école des ethnologues qui « *dépassant les théories de Lévy-Bruhl, de Gobineau et de Spengler(...)* parlait des peuples dits primitifs avec plus d'objectivité », ⁸⁴ en particulier, *l'Histoire de la civilisation africaine* de Frobenius et les *Nègres* de Maurice Delafosse.

De ces découvertes, ils ont fait le point de départ de leur combat contre la ségrégation raciale sans en rester là. Ils court-circuitent l'antagonisme où la négation réciproque de l'un par l'autre sévit et posent le soubassement de la synthèse hégélienne humanisée en ce qu'elle est une potentielle conservation des perfections des termes mis en face à face.

⁸² *Ibid.*, P. 99.

⁸³ Laurier, Laufer, *Préface au Malaise dans la civilisation*, Sigmund Freud, Payot, 2010, p.9.

⁸⁴ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.101.

La dissipation de la tare ne passe pas foncièrement par l'affirmation de soi comme rejet systématique de l'autre. Par-delà cette dialectique exclusionniste sentie être conséquente en termes d'appauvrissement de l'humanité par le triomphe de l'égoïsme, L'Étudiant noir, le groupe régi par Senghor, appelle l'autre à croire en la Négritude comme valeur différente susceptible d'offrir le meilleur d'elle-même au *grand concert* de l'humanité. D'ores et déjà départie des scories de l'histoire sécularisée, Senghor et compagnie l'« *insèr(ent) dans le mouvement solidaire du monde contemporain* ». ⁸⁵

La Négritude tient son graal dans l'une de ses valeurs les plus primordiales, entre autres le culte de l'émotion. Cette valeur bannie du monde sous les excès du cartésianisme s'y invite en tant que composante culturelle du pathos noir⁸⁶ de telle sorte que le monde s'administre une bouffée de spiritualité. De cette manière, « *le groupe de Senghor (...) poussait sa critique de l'Occident jusqu'aux idéologies européennes qui mettaient l'Occident en question* ». ⁸⁷

La Négritude en ce qu'elle a de meilleur s'érige en alternative possible à même d'humaniser « *(ces) visages de pierre (...) (dégénérés) au pied des collines* », ⁸⁸ Vue sous cet angle, ne serait-elle pas assortie d'une vocation kantienne dans la mesure où à la manière de Kant elle procède d'une inversion qui consiste à reléguer la raison cartésienne au second rang pour

⁸⁵ Léopold Sédar, Senghor, *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti*, Congrès Constitutif du Parti du Rassemblement africain, 1959, p.14.

⁸⁶ Nous partons de cette interprétation de l'ouvrage intitulé « *Méthodes et problèmes. La mise en scène du discours* » de son auteur Jean-Pierre Van Eslande, pour souligner que dans le monde noir, le pathos en ce qu'il est une référence à l'affect, s'invite à la parole pour éveiller l'émotion et faire rentrer par conséquent dans la spiritualité. Nous verrons, plus tard, que Senghor escompte, dans le cadre de l'union différenciée, convier l'Occident à se laisser pénétrer par l'émotion et la spiritualité pour retrouver son humanité. Par cet appel, Senghor donne sens à la présence du monde noir au rendez-vous de donner et de recevoir.

⁸⁷ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p. 100.

⁸⁸ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.11.

mettre à l'honneur le règne de la sensibilité et de l'émotion ? Ne faut-il pas à cet égard considérer la Négritude comme une révolte contre les temps modernes ? La tentation est grande de répondre par l'affirmative. Quelques années auparavant, Freud s'aperçoit :

que malgré les grandes innovations (...) le développement sans fin, l'homme ne rencontrera pas le bonheur et que sa condition (...) le portera sans cesse vers davantage de désagrément et de malheur.⁸⁹

L'Occident est sommé de la considérer comme le palliatif au creux qui s'abîme en lui. « *Le donner et le recevoir* » seraient sous l'ordre d'une symbiose enrichissante, l'une des opportunités que la Négritude lui offre pour le faire accéder aux choses essentielles, au bonheur sacrifié sur l'autel de « *la civilisation (...) constituée par une nécessaire répression des pulsions* »⁹⁰ et ressentie à bien des égards comme une violence matérielle et symbolique. « *L'âme noire, (en dehors de toutes les fâcheuses manœuvres subies depuis cinq siècles de drame), est de tous les temps* ».⁹¹ Elle est estimée être épiphanie du souffle divin et *participation aux forces cosmiques*.

Plus tard, Alioune Diop joindrait sa voix moyennant sa revue « *Présence africaine* » à l'orientation axiologique de L'Étudiant noir. En voilà en substance le propre de son propos : « *Nous pensons que, au lieu de nous aligner sur vos schèmes, nous pourrions vous apporter du neuf, substantiellement (...) nous pourrions vous enrichir* ».⁹² Celui qui s'enfermait dans sa chambre « *pour plonger dans les ouvrages de Giraudoux* » ne peut pas ne pas être sensible à la crise de l'Occident.

⁸⁹ Laurier, Laufer, *Op.cit.*, p.9.

⁹⁰ *Ibid.*, p.10.

⁹¹ Lilyan, Kesteloot, *Op.cit.*, p.115.

⁹² Alioune, Diop, *Discours d'ouverture du deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*, in le numéro spécial de *Présence africaine*, février-mai, 1959, n°24-25, P.41. Cité par Lilyan Kesteloot, *Op.cit.*, p.116.

Il y a lieu de s'interroger si sa fibre spirituelle vient de là ou bien de la vie de la psyché comme expression de la vie première. Chose sûre. La vocation spirituelle des membres de l'Etudiant noir y est pour une large part pour quelque chose. Et de Césaire de mettre le point sur ce de quoi découle le versant sacré de la Négritude : « *Ma négritude plonge dans la chair ardente du ciel* ». ⁹³

2-2. Les balbutiements de l'orientation éthique du verbe noir

Quelle que soit la nature du substrat duquel procède sa dynamique, L'Etudiant noir prélude un moment supérieur, *aufhebung*, et prétend être capable d'une nouvelle cosmogonie où les valeurs du monde noir, sans velléité paternaliste, simuleront l'arche de Noé qui soustrait le monde au chaos, après un déluge survenu pour reprendre l'Écriture contre l'*hybris*.

L'Occident est, pour pasticher Giraudoux, monté sur un promontoire et a agité subrepticement sa lanterne. Il est tombé par-là dans l'écueil de la démesure. L'*aufhebung* auquel il est censé s'aligner dans la nouvelle rencontre du monde noir détient des valeurs purgatives. S'esquisse ainsi la fibre utopique des membres de l'Etudiant noir.

Tout le mal de l'Occident acculé dans une lutte entre le principe de plaisir et le principe de réalité prétendument garant de la civilisation peut se dissoudre, si le génie nègre est pris à profit. En effet, dans le monde noir, à en croire Senghor, « *l'âpreté libre du travail devient lumineuse douceur* ». ⁹⁴ Un potentiel éminemment humain est toujours à l'œuvre dans la tradition négro-africaine.

⁹³Aimé, Césaire, *cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1965 p.65.

⁹⁴Léopold Sédar, Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p.70.

L'alliance de l'Occident et du monde noir promet un lendemain inscrit sous le bonheur-sens ; le monde noir, prétend-il, par l'intercession de ses porte-voix, être dans la connaissance ? Ne s'inscrit-il pas eu égard à ses prétentions, au gré d'une inversion de l'inversion, dans la logique de la domination étant donné la causalité qui relie de toute évidence connaissance et domination ? Se soumet-il au présupposé des anglo-saxons « *qui ont l'habitude de dire knowledge is power* ». ⁹⁵

Loin de basculer dans la redéfinition des rapports de force, la civilisation de l'universel placée au plus haut palier de l'ambition de l'Etudiant noir ne consiste en aucun cas dans la « *domination d'une nation sur les autres nations, c'est (plutôt) la reconnaissance de toutes les spécificités dans une fraternité obligée* ». ⁹⁶

Le projet de l'*Etudiant noir* mis en instance - en est cause l'enrôlement de Senghor pendant la seconde guerre - se poursuit après sa libération et la mise en place d'une revue dite « *Présence africaine* ». Alioune Diop, sans s'inféoder aux idéologies en vogue, gère ce nouveau dispositif dédié à La Bonne Nouvelle que la Négritude promet, mise au centre du multiple. « *Il n'est pas, (insiste de le rappeler Senghor), question de ressusciter le passé, de vivre dans le musée négro-africain, il est question d'animer le monde, hic et nunc, par des valeurs de notre passé* ». ⁹⁷ Qu'en est-il quand Senghor se résout à « *rompre tous les liens du sang (et) (...) tous les liens d'Europe pour filer le poème ?* » ⁹⁸

⁹⁵ Samba, Diop, *Op.cit.*, p. 108.

⁹⁶ Jean-Michel, Dijan, *Op.cit.*, p.231.

⁹⁷ Léopold Sédar, Senghor, *Rapport au 2^{ème} Congrès des écrivains et artistes noirs*, P.277. Cité par Lilyan Kesteloot, *Op.cit.*, p.189.

⁹⁸ Léopold Sédar, Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p.196.

Le poème, expression du règne de la psyché, serait son ultime espoir, la condition sine qua non de sa propre cosmogonie, de la Bonne Nouvelle. Plus loin, le point sera mis sur le prodige du paradoxe dans le verset senghorien en ce qu'il est chemin de connaissance. *Prophète devant Dieu*, il se dispose à panser les schismes survenus dans le monde depuis « *ce long baiser comme le doux-amer* »⁹⁹ du baiser de Judas¹⁰⁰, métaphore de la haine cardinale. Et « *ce baiser de nuit* »¹⁰¹ de la bien-aimée, altérité exogène, très conséquent en termes d'arrachement de soi à soi.

L'analogie entre le baiser de Judas et celui de la bien-aimée provient de la mutilation que l'un comme l'autre infligent à l'être, l'un par l'envie et la haine et l'autre par le ravissement. Senghor, le Christ noir, prend à profit les prodiges du Royaume d'enfance et propose une démiurgie subordonnée à la condition amant-amante. Sa transposition pratique semblerait être le métissage sur le plan de l'ontologie. La mise à l'honneur « *(du) couple Demba-Dupont* »¹⁰², la symbolique de la fédération des races, défie « *L'ivraie de la haine* »¹⁰³ et est hymne à la vie contre le spectre de l'égoïsme, à la fraternité indissoluble entre les Français et les Africains.

Paul Duciung sculpte justement le combattant français et le tirailleur sénégalais unis dans la même statue. En cette œuvre d'art, le poète entrevoit la *communauté de destin* et le devoir de *cheminer ensemble*. La prière de Senghor contre la compromission « *de leurs pas dépétrifiés* »¹⁰⁴, ceux des

⁹⁹ *Ibid.*, p.195.

¹⁰⁰ Le baiser de Judas désigne la trahison à laquelle était sujet Jésus. Le Nouveau Testament appelle Judas l'apôtre qui, par un baiser, désigne l'enfant de la Madone, envié d'être le nouveau Messager de Dieu, aux gardiens du temple dépêchés pour l'arrêter. Dans la section du livre de la Genèse où est narrée la trahison de Judas, au précis au 48^{ème} verset, Jésus s'adresse en ces termes à Judas : « *c'est par un baiser que tu livres le fils de l'homme.* »

¹⁰¹ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.195.

¹⁰² Léopold Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 74.

¹⁰³ *Ibid.*, p.74.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.74.

deux figures de la statue, recèle une symbolique incitative. En effet, Senghor dépétrifie la statue pour perpétuer la symbiose et en faire une morale irréductible sous les méandres de l'Histoire. Cette morale née sous le couvert de l'amitié s'épanouit davantage dans l'éros fusionnel. Senghor croit que « *(son) pays de sel et (le) pays de neige (de l'aimée) chantent à l'unisson* ». ¹⁰⁵

L'Africain, pour reprendre Robert Jouanny, est l'homme de concret. Senghor ne déroge en rien à cette tendance. Faut-il aussi faire mention qu'il répond présent à l'appel rimbaldien. En effet, il est pleinement conscient des implications de *sa pensée chantée* pour faire ainsi référence à *la lettre du voyant* d'Arthur Rimbaud. Bien que le « *je* » poétique *soit un autre* ; Senghor se reconnaît comme tel et s'achève respectivement grâce à l'implication de la femme noire et la femme blanche, « *la métisse lui permet une synthèse prometteuse d'avenir* ». ¹⁰⁶

Poète du souvenir, il s'emploie à vanter le métissage comme chemin de salut. Il prend, en fait, acte que :

grâce à un riche métissage entre la puissante ethnie Sérère, descendant elle-même des Mandingues, et de commerçants européens, qu'a pu s'établir une sorte de société spirituelle... ¹⁰⁷

Le métissage relèverait donc du ressort de la spiritualisation et du *trop humain planétaire*. Il lui revient de concrétiser l'*aufhebung* hégélien humanisé. Cette exigence ontologique s'élargit ambitieusement, sur le plan culturel, par un vaste programme dédié aux francophonies. Au singulier, aux yeux de Césaire, la francophonie s'inscrirait dans l'« *expansionnisme*

¹⁰⁵ Léopold Sédar, Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p.142.

¹⁰⁶ Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p.118.

¹⁰⁷ Jean-Michel, Dijan, *Op.cit.*, p. 26.

linguistique, ce qui signifierait la mort de culture ». ¹⁰⁸ Toujours est-il que, par-delà son revers politique, pour celui qui a fait ses *Humanités*, autrement dit Léopold Sédar Senghor, « *la francophonie, c'est cet humanisme intégral qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des énergies dormantes de tous les continents, de toutes les races, qui se réveillaient à leur chaleur complémentaire* ». ¹⁰⁹

Ainsi, Senghor choisit son destin sur des bases culturelles mâtinées à une spiritualité où « *le soi-même comme un autre* » n'ôte rien à la spiritualité. Il œuvre ainsi à l'unité. Son œuvre est de la même facture. Sa faculté esthétique en est le porte-voix. Elle érige « *la scène du jeu (en) image du monde* ». ¹¹⁰

En effet, plus loin dans cette réflexion, la vocation platonicienne du poète transparaîtra ; il y a besoin de souligner en quoi Senghor est de plain-pied dans *le Palaios logos*. Avant d'en venir là, le poète se place sous la directive rimbalienne. « *La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière ; il cherche son âme, l'inspecte, il la tente, l'apprend. Dès qu'il la sait, il doit la cultiver* » ¹¹¹, à en croire *la Lettre du voyant* d'Arthur Rimbaud. Le poète ne saurait s'inscrire dans l'humanisme de l'universel sans souligner en quoi l'âme nègre se veut de toute évidence *un être-au-monde*.

¹⁰⁸ Aimé, Césiare cité par Jean-Michel Dijan, *Léopold Sédar Senghor, Genèse d'un imaginaire francophone*, *Op.cit.*, p.232.

¹⁰⁹ Léopold Sédar, Senghor, *Le français, langue de culture*, in *Liberté I*, p. 358.

¹¹⁰ Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p.165.

¹¹¹ Arthur, Rimbaud, *Lettre dite du Voyant de Rimbaud à Paul Demeny*, 15 mai 1871

Chapitre II : L'âme noire ou *l'être dans le monde*

Née d'une rencontre survenue essentiellement dans le règne de l'art, en particulier au giron de la poésie symbolisée par les hauteurs auxquelles fait référence « *le goéland noir* »¹¹², oiseau marin qui rappelle à plus d'un titre l'*Albatros* de Baudelaire, la Négritude se conçoit dans sa premièreté comme un appel à l'impératif de rentrer dans l'être, « *aux bruits odorants des rivières du Sud et des îles* ». ¹¹³ Le propos de Césaire recueilli par Jean-Michel Dijan en dit long :

On a parlé du passé de l'Afrique, j'ai parlé de la Martinique, du créole, de l'immigration, du monde colonial, de la France et nous. Et je voyais que sur beaucoup de points, on se rencontrait. C'est ainsi qu'est née la négritude.¹¹⁴

Les rivières du Sud et les îles en tant que rapprochement topologique suggèrent le devoir de fédérer les efforts de telle sorte que le Nègre, soit encore dans l'indigénat, ou déporté au gré de l'intérêt mercantile, prenne conscience de soi. Faut-il dire que « *(son) désir secret (...) est de vivre toujours, de vivre éternellement (...) Le Négro-africain cherche toujours, en effet, un surcroît d'être qui puisse le sortir de sa condition ordinaire* ». ¹¹⁵

Négro-Africains et Martiniquais se liguent sous la même furie, entre autres la nécessité de prendre conscience de soi, et l'arrachement au déni. « *Il*

¹¹² Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 14.

¹¹³ *Ibid.*, p.14.

¹¹⁴ Il s'agit d'un propos recueilli par Jean-Michel Dijan lors d'une rencontre avec Aimé Césaire.

¹¹⁵ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p.p. 223-224.

l'homme vermeil. Senghor y trouve une caution à sa fibre poétique érigée essentiellement en hymne aux valeurs du monde noir, à la Négritude comme parchemin basané où s'esquisse une éthique profondément humaniste.

A l'image de Césaire, Senghor se fait affable au bruissement de sa propre psyché. Ses images sont indélébilement gravées dans les veines. Dans l'imaginaire du poète, l'image de la femme à peau de sapotille est conjointement articulée aux schèmes telluriques où ressurgit l'image de la terre mère. L'ancrage existentiel « ôte une pression » et affranchit des jougs de la négation. Sous ses auspices, le poète tente de se justifier et se réduit au silence où entonne la parole importante :

Femme, pose sur mon front tes mains balsamiques, tes mains douces
plus que fourrure
Là-haut les palmes balancées qui bruissent dans la haute brise
nocturne
A peine. Pas même la chanson de nourrice.
Qu'il nous berce le silence rythmé.
Écoutons son chant, écoutons battre notre sang sombre,
écoutons
Battre le pouls profonds de l'Afrique dans la brume des villages
perdus.¹¹⁹

Le parallélisme entre les battements de sang du poète et le pouls de l'Afrique des temps primordiaux fait mention d'une obsession. « *Une sorte d'eurythmie autorégulatrice semble donc se manifester entre l'homme et son cosmos* ». ¹²⁰

Senghor s'arrache à la temporalité historique et retrouve dans le règne brumeux de l'introspection, l'espace douillet de la crèche maternelle. La plongée entreprise au mépris de la logique linéaire du temps constitue un moment nodal dans le prodigieux processus déployé dans le verbe senghorien

¹¹⁹ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.16.

¹²⁰ Basile-Juléat, Fouda, *Sur l'esthétique littéraire Négro-africain*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.61.

pour une éventuelle entrée dans l'être. « *La nature n'est jamais qu'une espérance donnée à tout élément matériel d'entrer un jour dans le royaume de l'esprit* ». ¹²¹

Le poète escompte retrouver le temps primordial homologué anthropologiquement à l'éternité. Il se bat étant son irrésistible désir de se justifier et s'amène à la mystique du *silence où commence la parole importante: celle qui justifie l'homme*, pour reprendre « *Laminaire* » de Jean-Claude Renard. « *Par (cette) parole, l'aujourd'hui fait état de l'autrefois* ». ¹²²

En effet, Senghor, conscient de la prégnante exigence de renaître à soi, se décolonise dans le silence comme rituel de procession, en mesure de le porter à sa dignité première, à l'état de la précédence où l'être est plénier :

Voici que décline la lune lasse vers son lit de mer étale
Voici que s'assoupissent les éclats de rire, que les conteurs
eux-mêmes
Dodélinent de la tête comme l'enfant sur le dos de sa mère
Voici que les pieds des danseurs s'alourdissent, que
s'alourdit la langue des chœurs alternés ¹²³

Senghor réincarne, dans le même souci, en lui, l'ombre de la femme noire. Sa poésie n'en est autre qu'une épiphanie. Ainsi sa poésie s'ouvre à la rêverie, « *un des détails féminins de l'âme* ». ¹²⁴ Le poète en fait tour à tour la muse et l'objet de son ordre poétique. Son effigie, dans l'œuvre de Senghor, apparie l'éros et le sacré. Derrière la restitution de sa stature dans ce halo, la pulsion de vie est chevillée à l'expression de l'éternel retour. Autrement, l'étendue narcissique ne peut s'accomplir sans retour aux temps hiérophantiques de la vie de la précédence.

¹²¹ *Ibid.*, p. 69.

¹²² *Ibid.*, p. 22.

¹²³ Léopold Senghor, Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p.16.

¹²⁴ Gaston, Bachelard, *la poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 17.

La distance sémiotique qui va, dans le verset ci-dessous, de la chair au vin en tant qu'objets allégorisant la perpétuelle réincarnation, situe l'être en dehors du cours de l'Histoire et l'érige en incorruptible pureté:

Femme nue, femme obscure
Fruit mûr à la chair ferme, sombres extases du vin noir, bouche
qui fais lyrique ma bouche
Savane aux horizons purs, savane qui frémis aux caresses
ferventes du Vent de l'Est¹²⁵

L'éros farci du sacré, décliné dans le verset sur fond de l'eucharistie, surgit comme une lancinante expression de la permanence, paradigme recteur de l'anthropologie théologique négro-africaine, et fondateur du génie de l'âme noire. L'atavisme des formes archétypales de l'âme nègre s'insère dans l'ambitieux processus mis en marche dans la décolonisation de la mémoire du monde noir.

Le verbe chez Senghor se veut hymne à *l'être dans le monde*¹²⁶. En cette raison, il invente des intermédiaires susceptibles de préluder l'entrée dans le royaume de l'être. L'épique s'y invite et redimensionne les récurrences où surgit la consécration du féminin, fondateur de la mythologie du poète. Le déferlement de l'épique comme la consécration du féminin fondent le retour à l'état de la souveraineté narcissique :

Tamtam sculpté, tamtam tendu qui gronde sous les doigts du vainqueur
Ta voix grave de contralto est le chant spirituel de l'Aimée.¹²⁷

Ainsi, la grandeur ne peut se concevoir en dehors de la première image de l'être que rien ne saurait mieux conserver que le féminin. Il est pour

¹²⁵ *Ibid.*, p.18.

¹²⁶ « L'être-au-monde », l'être dans le monde ou bien « être-là » est engagé dans sa portée heideggérienne dans la mesure où il reçoit dans la poésie de Senghor en quelque sorte le sens du Dasein qui admet que, pour introduire une allusion au livre de Jay Stevenson « la Philosophie » paru dans l'édition Marabout en 2008, l'homme puisse avoir besoin de donner à sa vie une signification propre pour atteindre une existence authentique. En effet, la poésie de Léopold Sédar Senghor est une manifestation de l'être en ce qu'elle fonde l'essence et la vérité du sujet subsaharien.

¹²⁷ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 19.

une large part, la manifestation de l'anima¹²⁸ sentie à la base des remous du poète. Faut-il, tout compte fait, voir en sa résurgence, l'ambition de ressusciter l'androgynéité perdue, l'expression la plus accomplie de la totalité de l'être. Sous un mode éminemment obsessionnel, survient la transsubstantiation de la chair et de la terre et régit l'œuvre de l'imaginaire.

Léopold Sédar Senghor radicalise ses agitations et cultive par conséquent l'irrésistible désir de reconquérir son essence inaltérable de la première fois, circonscrite d'ailleurs à la vie des temps d'avant le temps. Cette essence serait la condition que le poète désigne par l'objet « Masque » investi anthropologiquement de tous les sèmes de la réalité première. Il rend image d'une figure héraldique. Senghor présentialise, par l'intercession du « Masque », la réalité primale, la vie virginale. La poésie, *miroir de l'âme*, serait le chemin que l'Enfant de Joal tente pour une heureuse rentrée dans l'être :

Masques aux visages sans masque, dépouillés de toute fossette
comme de toute ride
Qui avez composé ce portrait, ce visage mien penché sur l'autel
de papier blanc
A votre image, écoutez-moi !¹²⁹

Sans enracinement dans le temps et l'espace hiérophantiques, points d'appui ontologique, le poète « (*se verra*) *la terre ... mouvante sous (ses)*

¹²⁸ Nous exploitons ce concept dans sa porte psychanalytique. Nous le sollicitons précisément dans le sens que lui donne Jung dans son texte « *L'âme et la vie* » paru dans Buchet-Chastel en 1963. En effet, l'anima au sens où elle « est l'image archétypale de la femme » transposée dans la vie matérielle sur l'image des femmes aimées. Dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor, elle correspond au gynécée du poète qui *va de Naett*, une petite fille rencontrée au hasard des circonstances par le poète, de son très bas âge, à *Hubert Colette*, sa femme d'origine française. Gaston Bachelard nous apprend que le rêve coule sur le féminin pour ramener le sujet à l'enfance. Senghor le revisite inlassablement comme un hanté par l'androgyné et étant son obsession d'habiter un monde où toutes les amours peuvent, sans sentiment de promiscuité, vivre ensemble. Donc, la résurgence de l'anima dans le rêve exprime la lancinance du poète de recréer un ordre où l'étrange devient faisable, où les antinomies les plus inconciliables peuvent faire bon ménage sous le même couvert.

¹²⁹Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.25.

pas»¹³⁰. A l'instar de Jean Tardieu, « *Pour avancer, (le poète) tourne sur (soi), cyclone par l'immobile habité* ». ¹³¹

Le rapport à la terre se révèle déterminant dans l'accès à l'être total. Le poète se sait être une expansion tellurique. Le rapport au sol, en particulier à celui de la vie de la psyché, remplit une fonction plus que névralgique dans le processus d'individuation. La terre fonctionne par ricochet comme parasyndrome de la mémoire. Une mémoire mythique dissoute dans la doxa éthique de l'homme vermeil en garant de l'unité immémoriale où le Nègre habitait organiquement le monde. Senghor« *regard(e) à l'intérieur des choses, rend la vue perçante (...), décèle la faille, la fente, la fêlure par laquelle on peut voler le secret des choses cachées* ». ¹³²

Il tient sa complétude de sa présence vitale au monde. Senghor inscrit sa poésie dans la médiation, « *elle vise à restaurer un ordre antérieur menacé, soit qu'elle vise à projeter un ordre qui serait la promesse d'un salut* ». ¹³³ De par cette médiation à double orientation, le poète réexplore la facture propre de l'imaginaire subsaharien ; le Nègre et le monde font un, *l'un est la condition de l'autre*. En dehors de ce rapport ombilical, il se serait inscrit à contrecourant de l'ordre cosmique. Les récurrences des isomorphismes du sol modulent le désir de s'objectiver par une réconfortante rentrée dans la maison de l'être :

Nous sommes les hommes de la danse, dont les pieds reprennent
Vigueur en frappant le sol dur. ¹³⁴

¹³⁰ Gustave-Nicolas, Fischer, *La psychologie de l'espace*, Paris, Que sais-je ? 1981, p. 14.

¹³¹ Jean, Tardieu, *Le témoin invisible*, Paris, Gallimard, 1943, p.36.

¹³² Gaston, Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Tunis, Cérès, 1996, p. 12.

¹³³ Paul, Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 92.

¹³⁴ Léopold Sédar, Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 26.

Ainsi s'esquissent quelques aspects filamenteux de l'imaginaire négro-africain. Le rapport au chtonien établit la consistance de l'être. Rien ne saurait mieux raffermir le poète ontologiquement que les effluves de la terre du royaume de l'intimité privée.

Le Négro-Africain est « *chair, c'est-à-dire issu de la terre* ». ¹³⁵
L'incandescence ressentie dans le langage poétique que Senghor déploie vient mettre à nu le devoir de parer au fourvoiement existentiel et l'exigence de se prélasser dans le repaire de l'être. La descente dans le noyau dur de l'espace de l'être s'inscrit dans le rejet des préjugés diffamatoires et restitue un ordre rétabli dans la médiation pour préconiser un rapport charnel au monde et jeter discrédit sur le rapport de domination dans lequel s'avilit le monde, en particulier l'Occident sécularisé :

Eh bien ! La Négritude, c'est essentiellement, cette chaleur humaine, qui est présence à la vie, au monde, c'est un existentialisme pour parler comme vous, dans la terre mère. ¹³⁶

La terre, matrice nourricière, intervient comme forme psychologisante contre le vertige corrélé essentiellement à la dépossession et à l'arrachement à soi. Senghor tente de récupérer dans la poésie, stratégie réparatrice et espace de médiation, ce que les siens ont perdu tant bien que mal dans les méandres de l'Histoire.

Sous les commandes de l'élan vital, Senghor sensualise le rapport au sol et se baptise le vainqueur auquel la terre s'offre pour retrouver sa jouvence, son ardeur sous le pouvoir séminal du tribun du culte des sens qu'est Senghor. « *Le lien entre le sujet (subsaharien) et le monde est*

¹³⁵ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p.186.

¹³⁶ Léopold Sédar, Senghor, cité par Renée Tillot, *Op.cit.*, p.13.

l'émotion : expression de la force vitale ». ¹³⁷ Le vainqueur est, en fait, celui qui exulte sous l'ivresse nuptiale que lui procure la terre qui, en échange, se laisse ensemençer par le prodigieux pouvoir des sens, au gré d'un rapport exempt de l'esprit de domination :

Que l'odeur de la terre montera m'enivrer plus fort que le parfum
des fleurs
Que la terre tendra ses seins durs pour frémir sous les caresses du
Vainqueur. ¹³⁸

L'être dans le monde dicte foncièrement un ressourcement dans l'éthos endogène. « *La sagesse ancestrale s'impose comme un absolu qui échappe à la temporalité* ». ¹³⁹ Ainsi, Senghor a dû se ressaisir et ce faisant brider l'excessif écoulement de la latinité dans ses veines. Une conversion en découle, et dans le style du verset, surgit sa bible poético-théologique trempée dans une aura africaine.

Senghor se résout de cette manière à satisfaire l'appel de ses propres démons et se soumet à une confession prévue comme un acte d'abréaction et de foi en soi. La confession vient répondre à un appel d'essence mystique. Senghor livre dans un style laconique de sa pensée pure la condition de sa propre volte-face ; « la nourriture salée » y préfigure dans un rapport d'intertexte un voyage spirituel à soi, d'ailleurs, à la manière d'un quatrième Roi mage, consacré, pour reprendre Michel Tournier, à la quête de *rahat-loukom* ¹⁴⁰.

¹³⁷ Renée, Tillot, *Op.cit.*, p.13.

¹³⁸ Léopold Sédar, *Op.cit.*, p. 28.

¹³⁹ Basile-Juléat, Fouda, *Op.cit.*, p.34.

¹⁴⁰ Senghor fait référence aux pistaches salées et grillées et rejoint Taor, le quatrième Roi mage de Michel Tournier. Dans « *Gaspard, Melchior et Balthasar* », pour reprendre l'histoire d'un voyage mystique strictement comme le résume Mathilde Bataillé dans son article « *Roman mythologique et initiation au temps dans l'œuvre de Michel Tournier* » présenté dans le cadre d'un colloque en ligne organisé par le site Fabula, Taor part, friand du sucre et comme le lui demande aussi sa mère pour sortir de la torpeur, à la recherche de *rahat-loukom* à la pistache. Or, la recherche de cette recette de confiserie cesse d'être l'objet d'un voyage conclu en réponse à une passion frivole et donne lieu à une quête mystique ; Taor subit des épreuves de toute

En effet, le Roi mage en question, parti à la recherche de la nourriture, à vrai dire, salée, épouse, au bout de son pèlerinage la passion du Christ et retrouve le sens de l'être. Senghor comme un quatrième Roi mage, goûte à sa manière « aux pistaches grillées et salées » et rentre dans la carrure de l'être. « *(La) présence au monde est participation du sujet à l'objet, participation de l'homme aux forces cosmiques* ». ¹⁴¹

Dans cette conversion, Senghor renonce à l'abstraction comme séparation et préconise, tant s'en faut, un ordre où rien ne vient s'intercaler entre lui et la crèche de l'être, espace-temps de l'éternel retour, et fait, en conséquence, de sa mémoire mythique élaguée de scories, une spirituelle présentialisation dans le monde. L'idée de présence se rattache dans l'œuvre de Senghor au pouvoir qu'a la poésie dans l'accomplissement de l'idéal dont le poète est empreint. Cet idéal se construit et construit la vérité à laquelle le poète s'identifie étant sa foi en images de la connaissance du cœur. En regard de la relation qui rattache le poète à sa poésie ou bien la poésie à elle-même, la vérité que le poète s'emploie à construire dans la poésie surgit comme étant une vérité de tout temps présente en lui. La poésie de Senghor se définit comme présence en ce qu'elle est une matérialisation du sentiment esthétique à lire comme une révélation de la vérité du poète circonscrite au culte de l'unité. « *L'itinéraire de Senghor consistera à passer de la dualité partout*

sorte : il s'est vu trahi par un ami, à son acte caritatif à l'égard des enfants de Nazareth, Hérode répond par un génocide commis contre des enfants, l'infortune continue à lui jouer de si vilains tours ; par méprise, il se trouve captif pendant trente-trois ans dans des mines de sel jusqu'au jour où un détenu lui révèle le prodige d'un prédicateur qui n'est d'autre que Jésus. L'ascétisme enduré dans la captivité, dans les mines de sel, s'achève dans sa volonté de rencontrer l'enfant de la crèche. Après la délivrance, Taor se rend là où Jésus et ses disciples étaient réunis. Il n'y trouve personne. Bien que retardataire, il est le premier à recevoir l'eucharistie. Des coupes encore remplies de vin et du pain sans levain ont été laissés par Jésus et les apôtres avant la fuite hors l'Égypte. Comme Taor, grâce à cette expérience que symbolise la nourriture salée, Senghor retrouve ses repères réconfortants.

¹⁴¹ Renée, Tillot, *Op.cit.*, p. 13.

observée à une unité idéalement poursuivie ». ¹⁴² Ainsi, Le poète en vient à l'unité du temps archétypal :

Fontaines plus tard, à l'ombre étroite des Muses latines que
l'on proclamait mes anges protecteurs
Puits de pierre, Ngas-o-bil ! Vous n'apaisâtes pas mes soifs.
Mais après les pistaches grillées et salées, après l'ivresse des
vêpres et de midi...
De tes rites de tes jeux de tes chansons, de tes fables qu'effeuille
ma mémoire
Je ne garde que le curé noir dansant
Et sautant comme le Psalmiste devant l'Arche de Dieu, comme
l'Ancêtre à la tête bien jointe. ¹⁴³

Cette consistance prend davantage assise par le détour des symboles que le poète passe en revue l'un après l'autre dans la démarche qu'il prévoit dans l'acquisition d'un point d'appui ontologique.

1-2. Le pèlerinage aux symboles armoriaux du Nègre

La mémoire mythique du poète s'invite à la poésie sous des formes métonymiques. La figure de l'aïeul en est partiellement l'expression. « *Sa totalité ordonnée, fondée sur et par l'être de l'ancêtre* ». ¹⁴⁴ Senghor retrace, moyennant le verbe, le continuum généalogique auquel il doit son accomplissement. Le rebondissement sur le rapport de filiation se place dans la perspective d'arracher les repères existentiels au délitement. Le ressassement du « je » dissout dans toutes ses variantes rend images de la volonté de rentrer dans la mêmeté, palier pour le moins indispensable dans l'accès à l'ipséité. Faut-il voir dans l'emphatique référence à la mémoire une planche de salut contre le flottement moïque :

J'étais moi-même le grand-père de mon grand-père
J'étais son âme et son ascendance, le chef de la

¹⁴² Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p.97.

¹⁴³ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.31.

¹⁴⁴ Ibrahim, Sow, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977, p. 87.

Senghor se déshérite du monde pour mieux s'y fondre. Le silence relèverait dans les schèmes recteurs de sa veine, du ressort d'une mystique purgatoire. Son prodige consiste à creuser les voix de connaissance. « *(La grandeur (de la poésie) est de nous donner conscience des profondeurs, des correspondances et des voies d'accès à l'être* ».¹⁴⁶ Cette expérience qui se lit comme un besoin éminemment mystique, le départit, étant son pouvoir en termes d'abréaction, des relents que, dans le désagrément, lui a instillés la mordicante dépossession dans les veines.

Il s'agit d'une cure censée conspirer à l'affermissement du noyau dur de l'être. « *Ce sont (les) choses essentielles qu'écoute le poète dans le silence et dont il se nourrit, et qu'il rendra sous formes de paroles rythmées et chantées. Sous forme de poème pour l'essentiel, qui est le permanent* ».¹⁴⁷ Dans le silence qu'implique cette catharsis, le sujet s'origine, renaît à soi comme le sphinx qui ressurgit de ses cendres, dans une logique salutairement cyclique, élagué des reliques dénaturantes :

que ta violence sèche me baigne dans une tornade de sable
Et tel le blanc méhari de race, que mes lèvres de neuf jours en neuf jours
soient chastes de toute eau terrestre, et silencieuses.¹⁴⁸

Senghor doit sa lucidité à une crise de conscience, étant l'arrachement à son passé et l'existence hors de soi qu'il subit tant bien que mal dans les affres de l'exil dû à la rupture des fils qui le portent spirituellement. Un schisme se creuse en lui sous les bannières de l'acculturation. Encore à son stade embryonnaire, Le poète en mesure illico l'incidence. Etant une conscience inaliénable, il décide de s'offrir un moment de recueillement dans

¹⁴⁵ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.34.

¹⁴⁶ Jean-Claude, Renard, *Autres notes sur la poésie, la foi et la science*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p.153.

¹⁴⁷ Léopold Sédar Senghor, *Liberté III*, p. 385. Cité par, Robert Jounny, *Op.cit.*, p.48.

¹⁴⁸Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, P. 37.

son alcôve d'intimité qu'est le repaire de l'être. Il est, paraît-il, question d'un retrait conclu pour satisfaire une nostalgie ontologique due à l'inaispaisable exigence de rentrer dans l'être.

La métaphore florale : « *mes racines de ficus* » exprime le devoir de retrouver l'immuable qui se loge dans ses veines et par conséquent l'injonction de s'enraciner existentiellement ; l'enracinement impossible exige le retour à la crèche de l'être :

C'est le temps de partir, que je n'enfonce plus avant mes racines
de ficus dans cette terre grasse et molle.
J'entends le bruit picotant des termites qui vident mes jambes de
Leur jeunesse.¹⁴⁹

Senghor, serviteur des siens, fait bon gré mal gré fi de son objet d'amour, une altérité exogène, ne serait-ce que pour le besoin du retrait ontologique. Le renoncement est irréversiblement requis sous la suprématie de l'ordre holiste. Une préséance semble s'établir dans la doxologie senghorienne. Elle s'associerait au devoir sacré de parer à la damnation qu'implique tout blasphème contre l'axe vertical¹⁵⁰.

Le poète met en avant la parabole du péché originel comme pour justifier de la sorte son acte ascétique. Le dilemme qui en découle est à bien des égards mordicant. Le poète semble succomber à l'hégémonie du devoir holiste d'autant plus que le culte du plaisir rappelle la première béance. Le paternalisme du verset ci-dessous se ressent à première vue comme une consécration de l'éthos fondé sur le principe de la rigoureuse consanguinité contre la prophétie du poète :

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.40.

¹⁵⁰ L'axe vertical, nous en fait part Sow Ibrahim dans son travail « *Psychiatrie dynamique africaine* » paru dans l'édition Payot en 1977, correspond à ce rapport qui « *articule l'Ego avec l'être de l'ancêtre, les autres existants, aussi bien qu'il fonde sur lui les valeurs et les symboles de la culture communautaire. Cet axe réalise ainsi, l'unité de tous, famille, lignée, clan entre eux d'une part et d'autre part, de tous avec l'ensemble de la culture* ».

Je les réciterais, ces mains qui bandent le regard de mon cœur.
C'est bien la lenteur de tes mains et la douceur galbée de ta
caresse qui ne bouge (...) Tu es le fruit suspendu à l'arbre de
mon désir -soif éternelle de mon sang dans son désert de désirs !¹⁵¹

Il est clair qu'il s'agit de rentrer en soi pour mieux retrouver l'autre. Senghor s'emploie, sans étouffer la passion que lui inspire son objet d'amour, à rejoindre son passé et par-là sa dignité. Son royaume d'intimité est amour. Le poète se sait, bien que le devoir péremptoire de réincarner en soi l'éthos culturel, étant militant parmi les hommes, l'habitable de l'éthique panhumaniste.

L'amour que fait naître en lui une altérité non-consanguine en est la pierre philosophale. N'aurait-il pas comme couvert le « *soi-même comme un autre* » ? Donc, la préséance recensée à première vue n'est qu'une fausse impression.

Le retour à la crèche de l'être rejette toute forme de séparation et implique une individuation dans l'amour désincarné. L'anthropologie négro-africaine lui reconnaît un statut nodal. En fait, la dynamique de l'inachèvement dépend du besoin de l'être et du rapport à l'autre accompli dans l'agapè. En dehors de toute ambivalence, la voie de l'agapè comme l'ordre « *des ancêtres font la jonction entre les hommes et le Dieu suprême* ». ¹⁵²

Des paradigmes culturels, très manifestes dans le verset, installent le poète dans la tradition propre au chant des griots, gardiens du temple, et *ipso facto* dans l'imagen paternel¹⁵³; comme dans leur chant, la prière augure le verset du poète. Or, la prière comme forme de filiation à l'imagen paternel

¹⁵¹Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p. 46.

¹⁵² Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p.p., 12-13.

¹⁵³ L'imagen désigne chez Jung, considéré par Charles Baladier comme l'initiateur du terme, « les représentations primordiales archétypales de l'inconscient collectif ». Dans l'œuvre de Senghor, il correspond au substrat parental qui place le sujet dans le règne des siens.

s'achève dans son écoulement sur la mère nourricière, en tant que visage de l'être. L'ordre amniotique porte inaltérablement l'essence de l'être. La descente dans l'imaginaire dans ses divers versants, prélude au processus de l'achèvement et à la spirituelle présence au monde :

Mère, sois bénie !
J'entends ta voix quand je suis livré au silence sournois
de cette nuit d'Europe (...)
Quand fond sur moi, milan soudain, l'aigre panique
des feuilles jaunes
Ou celles des guerriers noirs au tonnerre de la
tornade des tanks¹⁵⁴

L'enfant de Joal¹⁵⁵, résolu de remonter jusqu'au bout dans l'affermissement de son être, rebondit sur un mythe wolof et reprend à son compte le thème du retour et la cosmogonie de la grandeur subséquente. Le retour sur la figure de *Koumba* sans mère où justement le retour dans la crèche fonde un ordre orgiaque fait clin d'œil à la dialectique entre la descente en soi et la renaissance à l'étendue narcissique:

Le mythe lui-même n'est que le moyen transmis du fond
des âges parce qu'il correspond à un donné anthropologique
par lequel une société cherche à s'identifier.¹⁵⁶

A la référence au mythe en question, le poète fait succéder *illico presto* la plongée dans la mémoire des siens pour en restituer le mode d'existence inscrit, à en croire les réminiscences du poète, sous le signe de l'héroïsme chevaleresque, la profusion des orgies, l'hégémonie du principe de plaisir. « *(Les) récits- mythes, et épopées- sont purement et simplement des symboles actifs d'un discours identitaire, des récits qui confortent ceux qui*

¹⁵⁴Léopold Sédar, Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p.60.

¹⁵⁵ Senghor se voit désigné ainsi en référence à sa terre natale. A Joal, il s'est imprégné de tous les substrats qui ont conditionné sa mythologie individuelle. Il y découvre, pour reprendre Jean-Michel Dijean, le mot « bongo » qui évoque tout un univers sensuel. A la récréation, le jeune Senghor hurle « kora siga » pour faire découvrir à ses pairs les vertus de la grandeur sérère. Sa poésie fait de la scène du jeu le vrai visage du monde.

¹⁵⁶ Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, *Op.cit.*, p. 6.

*les écoutent dans leur être-au-monde, dans leur personnalité dans leur langue et dans leur communauté ».*¹⁵⁷

Par la médiation qu'accomplissent conte et souvenir, le poète passe en revue l'un après l'autre les schèmes directeurs de l'ordre des siens où le faste est porté à son paroxysme. Le poète s'en souvient et l'arrache à la déliquescence. Dans l'anthropologie négro-africaine, s'en souvenir équivaut une résurrection. Ainsi le poète s'évite les abîmes du déni :

Ma tête bourdonnant au galop guerrier des dyoung-dyouns,
au grand galop de mon sang de pur sang
Ma tête mélodieuse des chansons lointaines de Koumba l'
Orphiline.
Au milieu de la cour, le ficus solitaire
Et devisent à son ombre lunaire les épouses de l'Homme de
Leurs voix graves et profondes comme leurs yeux et les fontaines
nocturnes de Fimla.
Et mon père étendu sur des nattes paisibles (...) tandis qu'
alentour sur les kôras, voix héroïques, les griots font danser
leurs doigts de fougue
Tandis qu'au loin monte, houleuse de senteurs fortes et
chaudes, la rumeur classique de cent troupeaux.¹⁵⁸

Le culte animiste que la fibre catholique n'éteint pas intervient, lui aussi, pour élargir l'éventail des *kudos*¹⁵⁹ mis à profit dans l'affermissement moiïque. Il intervient comme paradigme inaliénable de l'imaginaire négro-africain. Ses manifestations, en filigrane dans le verset, ne sont tout compte fait rien d'autre que la psychologisation de l'éthique de la permanence. L'âme nègre, bien qu'ouverte à *tous les souffles* et encline de toute nature au rendez-vous de donner et de recevoir, est, en fait, de tous les temps. Faut-il rappeler, ici, qu'elle est investie de l'immobile qui ne déroge, quand bien même, en

¹⁵⁷ Samba, Diop, *Op.cit.*, p, 25.

¹⁵⁸ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p. 61.

¹⁵⁹ Nous employons le mot « kudos » que nous empruntons à Emile Benveniste chez qui il désigne le « pouvoir magique », pour dire que Senghor multiplie les arguments pour faire de son verbe un moyen de pouvoir au sens où par et dans le verbe s'accomplit l'affermissement de soi au mépris des thèses minimalistes.

rien au principe du changement dans la durée. Le sujet est redevable en termes de complétude moïque au giron matriciel.

Senghor se culpabilise étant sujet à l'assimilation et parie, pour calfeutrer la flétrissure infligée au cordon ombilical, sur les vertus de l'immolation. Ce rituel refonde le monde et le porte à sa première nature. Le poète est inébranlablement installé dans l'ordre anthropologique des siens. S'il est, de ce fait, sujet à une quelconque angoisse, en serait cause la crainte de sombrer dans *le revers profane du monde*¹⁶⁰. Le refuge dans le règne de l'éthos consiste à rapprocher le sujet de son archi-référent, de l'espace-temps hiérophanique. L'acte sacrificiel survient comme une reviviscence des formes de la vie archétypale. « *D'où la nécessité des sacrifices sanglants ou symboliques à l'occasion des constructions* »¹⁶¹ et des créations du monde exemplaire. Son pouvoir mythique consiste à réveiller les forces actives des temps primordiaux :

(...) je n'efface les pas de mes pères ni des pères de mes pères dans
ma tête ouverte à vents et pillards du Nord (...)
Qu'ils m'accordent, les génies protecteurs, que mon sang ne s'
affadisse comme un assimilé comme un civilisé.
J'offre un poulet sans tache, debout près de l'Aîné, bien que
tard venu, afin qu'avant l'eau crémeuse et la bière de mil
Gicle jusqu'à moi et sur mes lèvres charnelles le sang chaud
salé du taureau dans la force de l'âge, dans la plénitude
de sa graisse.¹⁶²

Dans une circulation permanente de sèmes, la mère nourricière et la terre, alcôve de l'intimité font l'objet d'une constante transsubstantiation. Le mot dans le verset senghorien est à divers indices un conglomérat de sens. Le poète répond présent à l'appel de la nourricière, de la crèche de l'être, de la

¹⁶⁰ Nous voulons dire par le profane, à la suite de Mircea Eliade, l'expatriation qui éloigne le sujet de son espace qualitatif. Cet espace se donne à voir comme celui de la réalité surnaturelle. Dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor, toute sortie en dehors de la maison mythique de l'être implique une plongée dans le profane.

¹⁶¹ Mircea, Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 51.

¹⁶² Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.62.

terre nourricière, étant leur pouvoir irréductible dans l'être au monde. Senghor se refuse bec et ongles au schisme et aux stigmates de l'assimilation.

La consécration du pouvoir de l'imgo maternel soutient que la vie utérine se lit dans le règne nègre comme un point d'appui ontologique. « *Chez les Sérères, c'est le ventre qui est noble* ». ¹⁶³ Or, le recueillement dans le giron maternel ne peut se réduire restrictivement à la question de noblesse. Il correspond plutôt au devoir de rejoindre l'identité ultime de l'homme. Il s'y perd et ressaisit ce à quoi il fut arraché. Le poète fait sans rien ménager le contrepois aux mitaines de l'aliénation, il voit dans la digression dans l'amniotique une survivance au visage de l'être. L'ardeur d'y renaître transparait dans le chant. Le regard, dans sa transparence, se fait à l'image des ondulations du cœur.

Le flux émotionnel qui va de l'un à l'autre, situé sous le signe de l'unité, c'est ce qui établit, en principe, le Nègre dans sa singularité. Il s'agit là d'un déterminant anthropologique brandi comme palliatif contre le dénigrement de son image. La dissociation n'est aucunement du ressort du Nègre. La dynamique spiralée de sa temporalité l'inscrit dans la permanence et fait de son intégrité la condition de son être au monde :

Mère, sois bénie !
Reconnais ton fils à l'authenticité de son regard, qui est celle
de son cœur et de son lignage (...) et salue dans le soir rouge de ta
vieillesse
L'AUBE TRANSPARENTE D'UN JOUR NOUVEAU. ¹⁶⁴

L'affirmation de la condition existentielle du Nègre, comme processus d'affranchissement fut conclue en réaction à l'asservissement qu'il subit, sujet aux excès de l'eurocentrisme. La Négritude se veut, en

¹⁶³ Jean-Michel, Dijan, *Op.cit.*, p. 26.

¹⁶⁴ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.65.

priorité, d'essence culturelle. Or, les expériences névralgiques infligées au mercenaire sénégalais ont redimensionné son éventail.

L'humour noir se distille à ce propos dans la poésie de Senghor qui prend acte de la vilenie impériale avilie davantage dans l'ingratitude. Le Nègre fut manipulé, réduit à l'instrumentalisation, au gré de la conjoncture politico-économique sans aucun acte d'hommage. Le mea-culpa requis par le Nègre devrait conspirer à l'affirmation de sa présence dans le monde et absoudre l'auteur du malheur subi:

Seulement son identité d'homme, à titre posthume
On lui a donné les vêtements de servitudes, qu'il
imaginait la robe candide du martyr
Ô naïf ! nativement naïf ! et la chéchia et les
godillots pour ses pieds libres domestiqués.¹⁶⁵

Par-delà la propitiation à laquelle Senghor appelle, le mythe d'un Occident comme berceau civilisationnel fait l'objet d'une prégnante remise en question. La poésie reçoit le label du pamphlet. « *Le poème n'échappe pas à l'histoire. Il continue d'être, en sa solitude même, un témoignage historique* ». ¹⁶⁶ Et les images qui en sont les filaments abondent dans le sens de jeter l'anathème sur l'occident considéré prétentieusement parrain en termes de civilité, entre autres l'oxymoron ci-dessous met à nu le projet à la base de l'émoi du poète. Il compte procéder à la négation de sa négation. Par-là, le culte de l'ordre naturel serait le luxe duquel le Subsaharien tire son privilège existentiel :

Et nous voilà pris dans les rets, livrés à la barbarie
des civilisés
Exterminés comme des phacochères. Gloire aux
tanks et gloire aux avions !¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶⁶ Ocatvio, Paz, *L'arc et la lyre*, France, Gallimard, 1993, p. 240.

¹⁶⁷ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p. 76.

Senghor attaque à l'emporte-pièce la France ingrate à l'égard du mercenaire nègre. A plus forte raison, la poésie fait clin d'œil au pan de l'histoire où le trauma fut poussé à son paroxysme et pallie chemin faisant la disgrâce subie sous la houlette de la manipulation. Elle semble vouloir être parquet de justice où l'équité eu égard au prodige du verbe, pourrait être établie.

L'attitude la plus spontanée de Léopold Sédar Senghor devant sa propre parole est bel et bien la confiance. Faute de mieux, le poète rachète à sa manière le mercenaire. En visionnaire, il prévoit une prophétie ourdie sur un fond épique sur lequel se greffent les images de la grandeur. Le mercenaire est hissé par l'entremise de cette heureuse prophétie sur le pavois. L'épique se fraie une place dans le verset pour secouer l'histoire. Senghor reconforte ses pairs mercenaires narcissiquement. Il est clair qu'il s'agit d'une variation sur le même. L'épique, comme les autres supports déjà dénichés, module l'exigence ontologique de se retrouver. Le sujet s'offre dans le divan de la poésie le moyen censé lui permettre une éventuelle rentrée dans l'être :

Les vierges du Gandyol te feront un arc de triomphe de
leurs bras courbes, de leurs bras d'argent et d'or rouge
Te feront une voie de gloire avec leurs pagnes rares des
Rivières du Sud
Lors elles te front un collier d'ivoire de leurs bouches
qui parent plus que manteau royal.¹⁶⁸

Par-dessus la culpabilisation et l'apothéose rendue au mercenaire, la poésie absout le monde enfermé dans la négativité à « *l'avantage d'une libération existentielle porteuse de valeurs, universalisables et partageables* ». ¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ibid., p.p. 83-84.

¹⁶⁹ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 37.

Quand l'épique s'estompe, le poète se rend à l'évidence. La volonté de se créer une nouvelle identité dans la narrativité achoppe. Senghor ne semble avoir foi qu'en sa propre mémoire, réservoir où sont déposées inaltérablement les images de sa vie primordiale :

L'événement historique (...) ne tient dans la mémoire (...) et son souvenir n'enflamme l'imagination poétique que dans la mesure où cet événement historique se rapproche le plus d'un modèle mythique.¹⁷⁰

La génitrice, pourvoyeuse de sens, en est une métaphore obsédante. L'exil subi comme conséquence de son enrôlement a failli dissoudre l'intégrité de son être et le jeter *ipso facto* dans les affres de l'aliénation. Sous le vertige dû à la dépossession en cours, le poète pousse un cri de hargne. Dans la désolation, il interpelle, à sa rescousse la nourricière douée du pouvoir salvateur. « *En elle, l'être affleure et se rend présent* ». ¹⁷¹ Le cri interpellatif fonctionne comme un processus de médiation censé sortir des cendres le visage de l'être primordial. La mère nourricière promet le retour à la maison de l'être et promet, ce faisant, le règne de la complétude ontologique.

Voici que je suis devant toi Mère, soldat aux manches nues
Et je suis vêtu de mots étrangers,
où tes yeux ne voient qu'un assemblage de bâtons et de
haillons
Si je te pouvais parler Mère ! Mais tu n'entendrais qu'un gazouillis
précieux et tu n'entendrais pas comme lorsque, bonnes femmes
de sœurs, vous déridiez le dieu aux troupeaux de nuages¹⁷²

L'appel de l'être résonne comme un écho empreint de spiritualité. Le poète du Royaume d'enfance est convaincu que, par-dessus les étuis étroits des considérations ethniques, l'homme, de toute nature, se bat sans retenue

¹⁷⁰ Mircea, Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p.58.

¹⁷¹ Ocatvio, Paz, *Op.cit.*, p. 202.

¹⁷² Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p. 85.

pour renaître à sa totalité cardinale. En dépit de la fissure ontologique gravée dans l'être comme une dette dont le sujet est irresponsablement responsable, le poète ne freine plus jamais au gré des circonstances sa marche vers le règne de la complétude.

Sans se lasser, à l'image du roseau, Senghor se relève après chaque chute. Le sang associé conjointement au breuvage spirituel mysticise le pèlerinage dans lequel le poète, en initié, chaperonnerait les siens pour les faire accéder à l'autre côté d'eux-mêmes, à l'incandescence du temps d'avant le temps, des temps de la première cosmogonie. « *En somme, nous n'aurions pas d'histoire sans les mythologies* ». ¹⁷³

Le poète recrée à sa guise -le Nègre est ce qu'est Dieu- la cosmogonie des forces vitales de l'âge primordial. Le verset n'est en ce sens rien d'autre qu'un dispositif de médiation en mesure, paraît-il, de faire entrer dans l'espace du recueillement existentiel. « *N'est-ce pas à une sorte d'union sans cesse plus intime et plus féconde entre le rêve et la réalité que procède la poésie ?* » ¹⁷⁴ Le cyclone auquel le poète est sujet n'ôte nullement rien aux germes de la permanence imprimés dans les veines de tout temps :

La lutte est longue trop ! dans l'ombre de trois époques de nuit
millésime
Force de l'homme lourd les pieds dans le potopoto fécond
Force de l'Homme les roseaux qui embrassent son effort.
Sa chaleur la chaleur des entrailles primaires, force de l'
Homme dans l'ivresse
Le vin chaud du sang de la bête mousse pétillante dans son
cœur
Hê ! Vive la bière de mil à l'Initié ! ¹⁷⁵

Le processus de spiritualisation de l'être de la race noire ne peut nullement faire l'impasse sur le principe fondateur auquel est soumis

¹⁷³ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p.83.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.168.

¹⁷⁵ Léopold Sédar, Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 104.

l'imaginaire négro-africain. Le poète en restitue les grands traits directeurs ; le génie nègre consiste à rejeter les pulsions dionysiaques et lui substitue le culte du beau. Il n'envierait rien à la sagesse de la Grèce antique. L'analogie plus ou moins tacite fait voler en éclats les clichés dans lesquels l'image du Nègre fut cantonnée.

Dans le verset, la bête trempée dans le sang est, sous ce prisme, une référence aux forces déchaînées de l'ordre dionysiaque nié pour une mise à l'honneur de l'ordre apollonien. Le poète retrace ainsi l'historiographie de l'éthos nègre. Senghor interroge les temps des profondeurs et fait surgir ce à quoi il doit son individuation. La raison esthétique exprimée par le culte du chant se ressent comme une valeur héraldique de l'être de la race noire :

Un long cri de comète traverse la nuit, une large clameur
rythmée d'une voix juste
Et l'homme terrasse la bête de la glossolalie du chant dansé.¹⁷⁶

Le culte du beau transparait comme valeur basique de l'éthos nègre. L'image de la femme, d'ailleurs récurrente étant une métaphore vive, en est l'expression la plus achevée. La consubstantiation survient dans le verset, du coup, la femme reçoit ingénieusement les sèmes inhérents de toute évidence à l'ouzougou, ce qu'il y a de très plus cher aux yeux de l'ébéniste. Le clin d'œil à l'art filé derrière la référence à cette espèce d'arbre vient un peu à la manière de Narcisse restaurer le règne du beau en dehors duquel le poète n'est plus chez soi.

La femme s'érige dans le chant en allégorie du beau qu'est à bien des égards le visage de l'être. Sous l'image de la femme divinisée, le poète épouse l'ordre apollonien et se reconnaît en tant qu'être au monde. Le culte du beau intervient ainsi comme une valence mythique susceptible d'offrir au Nègre un objet de fierté ontologique :

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.p. 104-105.

Femme précieuse d'ouzougou, corps d'huile imputrescible
à la peau de nuit diamantine.
Toi calme déesse au sourire étale sur l'élan vertigineux de
ton sang
Ô toi l'impaludée de ton lignage, délivre-moi de la surrection
de mon sang.¹⁷⁷

Le saut dans l'être se poursuit à large envergure. « *L'expérience poétique (...) est saut mortel (...) un retour à la nature originelle* ». ¹⁷⁸ Dans l'exil, se mesure à juste titre le besoin de réinvestir sa terre de repos. « *L'exil (...) c'est arracher le sujet de tous les fils qui le portent* ». ¹⁷⁹ Toujours est-il que le rapport à l'altérité fait, en dépit de sa nature immensément problématique, accéder à une sagesse salutaire en ce qu'il conditionne la descente orphique que le poète fait en soi à l'affût d'un objet de pourvoyance identitaire. La mémoire mythique en est le dépôt. La réappropriation de cet objet se fait au moyen d'une échappée dans la souvenance.

En fait, pour cesser d'être un sujet-patient et se relever au rang du sujet regardeur, le poète succombe à l'exigence de se connaître soi-même. La conception spiralée du temps telle qu'elle transparaît dans le verset se plie à merveille à ce processus mnémonique :

Les constituants (de la personne en Afrique noire), c'est-à-dire du " moi", ont la capacité de se rapprocher ou de s'éloigner, de se disperser ou de s'agglomérer sans dommage apparent pour la personne globale. ¹⁸⁰

Dans les fins fonds de la mémoire des temps immémoriaux, le sujet circonscrit les formes archétypales de son être pur. Dans le procès où il nie sa propre négation avant d'en venir à l'ébauche de son projet éthique, le poète élargit l'œuvre de la mémoire par une submersion dans le rêve. Le geste

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷⁸ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 180.

¹⁷⁹ Sabine, Anoux, *Après l'utopie : qu'est-ce que vivre ensemble ?*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 42.

¹⁸⁰ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 61.

chevaleresque esquissé sur un fond onirique agit comme une lancinance
corrélée à plus forte raison à *l'être-au-monde* :

J'ai mémoire de Tanga le Troubadour.
Quand il chantait le geste des Wiking, les amours d'Halvor
et de Dina
Mon cœur se prenait au miroir.
Me voici rendu à mon peuple à mon honneur.
Et je regrette déjà les éclats, la prison de ton charme.¹⁸¹

La poésie de l'enfant de Joal fait office d'autel sur lequel la
mémoire, buisson ardent où gît l'idéal de l'être, reçoit une consécration
ascensionnelle. La mémoire réexplorée sous toutes les expressions de l'anima
scelle de son ferment le chant. Elle en fait un acte processionnel, une
apothéose du visage de l'être. La mémoire consubstantialisée sur le corps
mythique de l'anima recèle les symboles armoriaux de l'être. Le poète se les
approprié sous une obligation atavique. La poésie, lieu d'atavisme
euphorique, fonde la rentrée en soi et inscrit le sujet dans sa doxa
anthropologique en tant qu'hymne à l'autonomie ontologique :

La mémoire de ton visage est tendue sur ma gorge, tente fervente
de Tagant
Voûte qu'encerle la forêt bleue de tes cheveux
Ton sourire de part en part traverse ce ciel mien comme une voie
lactée.¹⁸²

Le rythme souscrit à la procession de l'être au monde. « *Il est
considéré comme le mode d'appréhension des choses (...) rythme et vie sont
synonymes car l'expression première de la vie est une manifestation de
rythme* ». ¹⁸³ Il se fait contralto et répond ainsi à l'injonction de l'axe vertical
censé, comme en perce le mystère Sow Ibrahim, articuler l'égo à l'être
holiste.

¹⁸¹ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p. 145.

¹⁸² Léopold Sédar, Senghor, *Nocturnes, in Œuvre poétique, Op.cit.*, p. 180.

¹⁸³ Renée, Tillot, *Op.cit.*, p.p. 10, 13.

Le pouvoir du rythme ascensionnel inscrit le sujet sous le couvert de l'éthos des siens. Une crise de conscience porte à la lucidité le poète arraché à soi-même dans l'exil redimensionné par la passion amoureuse.

Senghor a jeté son dévolu sur une altérité exogène. Des brèches existentielles s'ouvrent en lui. Il s'est senti se mouvoir en dehors de la sphère de l'éthos. Il s'agit par-dessus toute tendance égocentrique d'un choix stratégique chevillé à l'obsession d'être, hic et nunc, dans le monde.

Faut-il rappeler que Senghor est conscient que dans la crèche de l'être qu'est le Royaume d'enfance, la maison de la bien-aimée s'ajoute sans antagonisme à celle du père. Toutefois, au besoin des circonstances, le rythme fluctue et préfigure la pressante ardeur de se soumettre à l'appel de l'être suprême sous peine de tomber dans l'écueil de la damnation :

Ne t'étonne pas mon amie si ma mélodie se fait sombre
Si je délaisse le roseau suave pour le khalam et le tama
Et l'odeur verte des rizières pour le galop grondant des
tabalas.

Entends la menace des vieillards-devins, la canonnade
colère de Dieu.

Ah ! Peut-être demain à jamais se taira la voix pourpre
de ton dyâli.

Voilà pourquoi mon rythme se fait si pressant, que mes
doigts saignent sur mon khalam.¹⁸⁴

Les intermédiaires mis à profit pour un éventuel *être-au-monde* se suivent l'un après l'autre. Leur pouvoir ascensionnel porte le sujet subsaharien à sa nature première, état tant spirituel qu'hiérophanique en dehors duquel l'être serait par la force des choses sujet au déni et en proie au fourvoisement ontologique.

La Négritude offre au sujet le moyen de se loger vitalement dans le monde bien à l'abri des thèses primitivistes, de déployer sa force séminale

¹⁸⁴ Léopold Sédar, Senghor, *Op.cit.*, p.180.

pour lui éviter les désagréments de son revers profane. Elle ne peut se réduire, comme le prétend Sartre conditionné par l'esprit européocentrique, à un temps faible d'une éventuelle dialectique historique. L'âme nègre se veut bonnement de tous les temps.

2. *Orphée noir* ou l'équivoque sartrienne

2-1. Non-dit et dissimulation du lieu de parole

Orphée noir tient lieu, à première vue, d'homélie où Sartre s'en prend à l'Occident, auteur de tous les travers que le Noir a subis au mépris de sa dignité. Des interrogations, surgies comme prélude à son discours, en disent assez:

Qu'est-ce donc que vous espérez, quand vous ôtiez le Bâillon qui fermait ces bouches noires ? (...) Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ?¹⁸⁵

Le dessaisissement du Nègre au déni remet en question l'infatuation de l'Occident figé dans une posture à bien des égards dérangeante. Il s'estime, berné par son égocentrisme excessif, avoir l'exclusivité au droit au jugement. Désormais, une relation d'égal à égal régit le rapport de l'Occident à l'altérité très longtemps spoliée. Ce remue-ménage désoblige dans la mesure où il convie l'Occident aux désagréments de la censure éthique et morale.

Le ton dans lequel Sartre fait ce constat recèle à plus forte raison une ambivalence haute en couleur. Derrière le procès qu'il tient contre la dette

¹⁸⁵ Jean-Paul, Sartre, *Orphée noir*, préface à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, Paris, PUF, 2011, p. XI.

historique des siens, se ressent la hargne d'entrevoir l'imminence de la négation de la négation :

Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous
souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être
vus.¹⁸⁶

Les appréhensions de Sartre viennent *à fortiori* du sort auquel pouvait se vouer le mythe que l'Occident a monté de toutes pièces pour s'arroger le droit à la fatuité existentielle d'autant plus que « *le Négro-Africain, loin d'oublier son dieu retiré dans le ciel (...) (est) mû par une intense soif de sauvegarder et de maintenir la communion avec lui* ». ¹⁸⁷ « *L'Afrique (se situe) au-delà de l'œil profane du jour* ». ¹⁸⁸ Senghor se revendique être le légitime héritier du sang sacré et phagocyte la prétendue supériorité nazaréenne. Et Sartre bronche ainsi au présupposé senghorien :

(...) et notre blancheur paraît un étrange vernis blême qui empêche notre peau de respirer, un maillot blanc, usé aux coudes et aux genoux sous lequel, si nous pouvions l'ôter, on trouverait la vraie chair humaine, la chair de couleur de vin noir.¹⁸⁹

Sartre feint souscrire à l'argument des poètes de la Négritude. Cette quasi-espièglerie sème l'équivoque. En effet, il tait son véritable lieu de parole et fait semblant de valider les objets de pourvoyance narcissique du Noir. Sous le mode de la dérision, il voit dans la naissance de la Négritude un éventuel crépuscule des valeurs de l'Occident. Les raccourcis, très récurrents pour éluder les développements, font d'*Orphée noir* l'objet de suspicion. Toujours est-il que, pour le faire monocorde, Sartre départit par intermittence son propos des nuances et introduit la lourde notion de « totalité ». Voit-il

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. XI.

¹⁸⁷ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 19.

¹⁸⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 66.

¹⁸⁹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p. IX.

dans la poésie nègre, une insurrection entreprise par procuration, déléguée au Noir, contre l'individualisme, conséquence de l'hégémonie de la valeur d'échange ?

Il raille souterrainement sous cette logique l'orientation spiritualiste des poètes de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Quand il restreint le champ de réception de la poésie de l'anthologie pour en faire un discours abstrait destiné restrictivement au Nègre, Sartre relève d'un cran sa dérision. Faut-il se demander naïvement si l'Afrique fut, de quelque manière que ce soit, scène d'une quelconque dégradation des valeurs authentiques, dégénérée dans l'individualisme, en tant que résultat de l'évolution des structures économiques, comme le perçoit Goldman dans le contexte européen.

La relation à l'autre (en Afrique) prend une dimension transcendante, car elle nous conduit en droite ligne à la relation avec l'autre, avec l'absolu (...) à travers le " tu " que le moi se réalise, un moi qui est finalement un écho du " tu".¹⁹⁰

Il s'entête de ne plus apprécier à juste titre la conscience lucide des poètes noirs. Sartre entreprend une décontextualisation de la sensibilité nègre qu'il jette sournoisement dans l'abstraction pour lui enlever, comme pour achever un processus de démythification, sa facture messianique :

(...) la France paraît exotique. Ce n'est plus qu'un souvenir, un malaise, une brume blanche (...) un arrière-pays tourmenté où il ne fait pas bon vivre (...) c'est le soleil qui est essentiel, le soleil des tropiques et la mer « pouilleuses d'îles » (...) Nous voilà finis, nos victoires, le ventre en l'air, laissent voir leurs entrailles, notre défaite secrète (...) nous ne pourrions nous rejoindre à cette totalité (...) qu'en arrachant nos maillots blancs (...) si pourtant ces poèmes nous donnent

¹⁹⁰ Blaise, Bayili, *Op.cit*, p. 134.

de la honte, c'est sans y penser, ils n'ont pas été écrits pour nous.¹⁹¹

Des assertions expéditives surgissent dans *Orphée noir*. Sartre inscrit la naissance de la Négritude sans compte tenu de sa fibre culturelle dans un cadre réducteur. Dans sa conviction profonde, le poète nègre n'est autre qu'une variante dissidente du prolétaire. Tout le jargon du capital de Marx déferle dans l'argutie polycéphale sartrienne.

L'auteur des « *mouches* » crée une corrélation appauvrissante entre la lutte des classes et la veine poétique du Nègre. De la sorte, la mémoire millésime du Nègre aurait subi le sort « *de la peau du chagrin* ». Or, l'ethnologue, Léo Frobenius, en fait ainsi l'élégie :

Hélas, les dernières " îls des Bienheureux " furent submergées elles aussi par le ras de marée de la civilisation européenne, et la beauté paisible fut entraînée par les flots.¹⁹²

Toutefois, à en croire Sartre, aucun fait de culture ne devrait être le substrat fondateur de la muse noire. Donc, sous cette vision tant minimaliste que nihiliste, le Nègre n'aurait eu aucune existence en dehors de l'épisode surdéterminé par l'œuvre impérialiste ou antérieure au pan de l'histoire où s'étrennent dans le corps de l'humanité servage et déportation :

Si le prolétariat blanc use rarement de la langue poétique (...) Ce n'est non plus que la dureté du travail (lui) ôte la force de chanter : les esclaves trimaient plus dur encore et nous connaissons des chants d'esclave (...) le Nègre comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société (...) Et puisqu'on l'opprime dans sa race et à cause d'elle, c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience.¹⁹³

¹⁹¹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p. XI.

¹⁹² Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p. 16.

¹⁹³ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p.p. XII,XIII,XIV.

Exception faite des fois, rarissimes d'ailleurs, où la vérité perce sans trop d'ambages et d'élucubration, une bonne partie du discours de Sartre est scellée, paraît-il, de l'imposture. Si le Nègre se bat pour s'affranchir comme le pense non de bonne foi l'auteur d'*Orphée noir*, il n'est en aucun cas censé s'arracher une reconnaissance et par conséquent un crédit ontologique auprès du Blanc. Par-delà le soi-disant traité éthique sartrien, se font voir les filaments d'un européocentrisme exacerbé. De quel droit, en fait, le bourreau, pourrait-il s'instituer en tant qu'instance garante d'équité existentielle ? Sartre confirme que c'est faute de mieux que le Nègre remonte le temps et reprend à son compte l'ordre sacré qui préside à son existence authentique.

L'imposture s'élargit par une caricature, pour le moins, suspecte. Et quand ce n'est pas auprès du Blanc que le Nègre est censé se justifier existentiellement, il lui incombe de se liguer, pense Sartre, au prolétaire pour renaître de cette manière à sa mêmeté. « *Sartre nous paraît trop porté à assimiler la lutte des races et lutte des classes, nègre et prolétaire. Si le prolétaire combat pour l'abolition de l'idée même de classe, le nègre lutte pour la reconnaissance de race. Il ne vise pas une société sans races mais bien sans " privilèges éthiques", c'est-à-dire sans racisme* ». ¹⁹⁴

Dans *Orphée noir*, la pensée de Sartre, pour parer aux coups ardents de la censure, se conçoit sous un mode autoréflexif. Et pour dérober à la vue la supériorité qu'il reconnaît au Blanc, passant pour directeur de conscience, Sartre pose la fédération des peuples noirs, sous les bannières du socialisme, comme une condition indispensable d'une quelconque utopie nègre. Par-dessus ses spéculations où l'équivoque est poussée à son paroxysme, il est enclin à confiner l'éthique à laquelle est adossée la Négritude dans les étuis du socialisme. Le mode politique idoine à l'émergence de la dictature comme

¹⁹⁴ Lilyan, Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française, naissance d'une littérature*, Op.cit., p.122.

en révèle le venin le cours de l'Histoire. « *Le socialisme Marxiste (...) est hostile à la subjectivité de classe, est étranger à la démocratie, et se soucie moins de justice sociale que la réalisation d'un destin historique* ». ¹⁹⁵ Or, le socialisme senghorien, s'il y en a un, est bonnement celui que lui inspire Péguy qui « *ne cesse de comparer le socialisme au christianisme, en le présentant comme un équivalent laïque d'une exigence éthique analogue à la foi religieuse* ». ¹⁹⁶

Sartre est conscient du sens voilé de son prêchi-prêcha. La transition immédiate dans son propos, après concession, du socialisme à un marxisme qui soit prétendument différent, autrement dit de l'utopie à l'idéologie, en rend pour une large part image :

Ceux qui durant des siècles, ont vraiment tenté, parce qu'il était nègre, de le réduire à l'état de bête, il faut qu'il les oblige à le reconnaître pour un homme (...) Ainsi, est-il acculé à l'authenticité : insulté, asservi, il se dresse, il ramasse le mot de « nègre » qu'on lui a jeté comme une pierre (...) les Noirs peuvent-ils compter sur l'aide du prolétariat blanc (...) avant qu'ils se soient unis et organisés sur leur sol ? Et ne faut-il pas d'ailleurs, tout un travail d'analyse (...) en dépit de lui-même l'ouvrier blanc profite un peu de la colonisation (...) Et puis (...) vu du Sénégal ou du Congo, le socialisme apparaît comme un beau rêve (...) Mais cette prise de conscience diffère *en nature de celle que le marxisme tente d'éveiller...* ¹⁹⁷

Pour prendre au mot la palinodie sartrienne, il y a lieu de rappeler que Senghor est du ressort de la pensée du jeune Marx qui, à l'antipode de Marx du Capital, « *constatait que les frissons sacrés, les pieuses exaltations et l'enthousiasme chevaleresque du passé avaient été noyés dans l'eau glaciale du calcul égoïste* ». ¹⁹⁸ Sartre ramène un phénomène culturel à part

¹⁹⁵ Alain, Touraine, *Critique de la Modernité*, France, Fayard, 1992, p. 105.

¹⁹⁶ Michael, Lôwey et Robert Sayre, *Révolte et Mélancolie, Le Romantisme à contre-courant de la modernité*, *Op.cit.*, p.245.

¹⁹⁷ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p. XIV.

¹⁹⁸ Michael, Lôwey et Robert, Sayre, *Op.cit.*, p.46.

entière à une simple question de race « *en attente d'être pétrie entre les mains d'une race supérieure* »¹⁹⁹ et banalise le génie des poètes de l'anthologie. Il formalise, sous le mode structuraliste les schèmes où s'origine la muse noire.

Il croit avoir décelé deux modes poétiques auxquels se subordonne le mot d'ordre de l'esthétique à l'œuvre dans la poésie des Nègres renfermée, renchérit-il, dans la réflexivité introvertie. Sartre jette un regard nihiliste sur la Négritude et y voit un simple délire, un délire non assumé, où le sujet se refuse à l'objectivité. Il ne s'empêche de railler, au gré de ses démons européocentriques, l'image des poètes de l'anthologie.

Le style apodictique et manifestement laconique qu'il déploie pour remettre sous les yeux en quoi consiste le mot d'ordre de la poésie nègre s'inscrit nettement par moments dans un esprit démystificateur :

(...) aussi la conscience de race est-elle d'abord axée sur l'âme noire (...) or, il n'est, pour constituer des concepts raciaux, que deux manières d'opérer : on fait passer à l'objectivité certains caractères subjectifs, ou bien l'on tente d'intérioriser des conduites objectivement décelables (...) le noir qui appelle ses frères de couleur à prendre conscience d'eux-mêmes va tenter de leur présenter l'image exemplaire de leur négritude et se retourna sur son âme pour l'y saisir (...) la poésie nègre est évangélique, elle annonce la bonne nouvelle : la négritude est retrouvée.²⁰⁰

Imprévisiblement, l'Afrique fait l'objet d'une haute déification. Sartre lui consacre un éloge où l'emphase est poussée à son comble. Ce faisant, il force les contrastes dans son acharnement factice sur l'Europe présentée comme d'ores et déjà dépravée. Curieusement, la consécration dont il investit l'Afrique passe par la mise au-devant des clichés recueillis dans les différents poèmes de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*.

¹⁹⁹ Achille, Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013,2015, p. 71

²⁰⁰ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p. XV.

Le ressassement des stéréotypes recèle à divers indices un ton manifestement railleur. L'ébauche qu'il en fait est trop idéalisée pour être vraie. Il semble vouloir faire ainsi le contrepoids au souvenir de la vie naturelle des poètes nègres et la dépossède de sa substance spirituellement romantique. « *Le Romantisme dans ce qu'il a de plus profond et de plus intense est essentiellement une expérience religieuse* ». ²⁰¹ L'exil subi par les poètes de la Négritude, dans le consentement, corps et âme, ne serait pas donc dictée par le besoin d'une éventuelle retraite existentielle en mesure de concourir à la naissance à l'être radical. Il n'y voit pas une retraite ou bien « *(une) solitude (qui) implique un désir ardent de Dieu* ». ²⁰² Sartre le corrèle au ravissement que le Nègre subit sous le faste que lui offre l'Occident. Il vend ainsi la mèche et remet en question les fondements éthiques des poètes noirs :

En choisissant de voir ce qu'il est, il s'est dédoublé(...) Il commence par l'exil. Un exil doublé : de l'exil de son cœur l'exil de son corps offre une image magnifique ; il est pour la plupart du temps en Europe, dans le froid, au milieu des foules grises (...) au plus bas (...) s'étend la terre de l'exil, l'Europe incolore ; vient le cercle éblouissant des îles et de l'enfance ; l'Afrique dernier cercle, nombril du monde (...) mais qu'il se retourne sur elle pour la regarder en face (...) les murailles de la culture blanche se dresse entre elle et lui. ²⁰³

L'auteur de *l'être et le néant* s'approprie le bien-fondé du noir pour mieux l'invalider. Il remet en question la sincérité du poète nègre et pourfend son idéal. Dans sa profonde conviction, le retour au giron matriciel où peut s'affranchir le Nègre, ne dépasse en rien les lisières d'un projet pusillanime. Sartre n'hésite de le placer dans une perspective de report. Il maintient de cette manière le Nègre sous les trappes de la scission ontologique. Et faute de

²⁰¹ Hoxie N. Fairschild, cité par Michael, Lôwey et Robert, Sayre, *Op.cit*, p. 47.

²⁰² Nicolas, Berdiaev, cite par Michael, Lôwey et Robert Sayre, *Op.cit*, p. 64.

²⁰³ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit*. p. XVI.

tenir une poésie de la volonté, le Nègre compense et dérobe ses velléités dans la descente orphique qu'il fait en soi, à en croire la vanne sartrienne.

2-2. De l'appropriation simulée à l'invalidation du projet nègre

La variation de Sartre sur le mythe d'Orphée d'autant plus qu'il s'agit d'un existentialiste²⁰⁴ est sujette à caution ; comme Orphée, l'action du Nègre ne peut ne pas être, venue à son terme, un prégnant échec. Par cette analogie, Sartre placerait le Nègre mutilé dans son être, sous le paternalisme occidental. La recherche de l'androgynéité perdue serait l'expression d'une nostalgie abstraite des temps caverneux pour ainsi dire que le Nègre n'est plus à même de s'assumer existentiellement. Il s'obstine à ne plus croire que le poète, à titre d'exemple Schlegel, est en mesure de « *transfigurer le mythe en énergie utopique et (d') investi(r) la mythologie d'un pouvoir magique* ». ²⁰⁵ Sartre lui conteste son projet d'accomplissement et le confine dans un lyrisme où l'exaltation poétique s'avère être une fin en soi. Le lyrisme noir ne serait pas ainsi le réceptacle d'une vision du monde dédiée poétiquement à l'être dans le monde :

Il faudra bien (...) briser les murailles de la culture-prison, il faudra bien un jour, retourner en Afrique (...) ainsi sont (...) mêlés chez le vates de la négritude le thème du retour au pays natal et celui de la redescente aux Enfers (...) Et je nommerai « orphique » cette poésie parce que cette inlassable descente du nègre en soi-même me fait songer à Orphée (...) en se montrant le plus lyrique que le poète noir atteint le plus sûrement à la grande poésie... ²⁰⁶

²⁰⁴ Nous sommes abasourdi de l'incessant retour de Sartre sur le mythe d'Orphée d'autant plus qu'il va jusqu'au point d'en faire un argument pour placer un mot sur la poésie nègre et malgache. Pour revenir au point de départ, notre étonnement vient en particulier du paradoxe de voir le mythe d'Orphée sonner comme une récurrence dans le propos d'un existentialiste dans la mesure où, croyons-nous, le mythe d'Orphée nie en quelque sorte la liberté de l'homme – Orphée n'ayant pu se plier à l'injonction du dieu Hadès, Eurydice fut en conséquence jetée irrémisiblement au royaume des Enfers, et que diamétralement de l'autre côté, en matière d'existence dans la pensée sartrienne, comme en rend compte Jay Stevenson dans son livre « La philosophie » l'homme choisit « ce que l'on veut faire », « Et on choisit ce que l'on est ».

²⁰⁵ Michael, Lôwey et Robert Sayre, *Op.cit.*, p. 53.

²⁰⁶ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p. XVII.

Il en vient à la langue et épingle en quoi la poésie de l'Anthologie soit problématique. En dehors de la traite, prétend-il, le Nègre aurait été cachotier, réduit à l'autisme et a-communicatif. Sartre s'obstine à ne plus voir par-delà cette condition, ni remonter aux Empires de l'Afrique des temps révolus et sans aucun compte tenu des recherches en anthropologie. Les véhiculaires ont toujours jeté des ponts entre les différentes populations noires.

Le Nègre inscrit, par la force des choses, son être dans la permanence et dans le cours de l'instant. L'oralité en est l'expression. Sartre n'en fait à aucun moment mention étant le statut conjoncturel du français dans l'expression poétique considérée dans son aspect scriptural. Sans être pour autant un signe de supériorité. « *Si l'Afrique noire s'est peu confiée à l'écriture, c'est qu'il s'agit d'une civilisation qui est au-delà de l'écriture, où l'art majeur est la parole* ». ²⁰⁷ Le Nègre ne s'y enferme et ne s'y réduit pas. Il le trempe dans ses schèmes et le rend dans une configuration ascensionnelle dans le sens où il l'assortit du rythme, nécessaire pour se loger vitalement dans le monde. « *Les civilisations africaines sont des civilisations d'oralité, des civilisations de verbe-parole, rythme symbole, contrairement à ce qu'on professe souvent, cette caractéristique loin d'être un handicap paralysant ou une marque invincible d'infériorité traduit tout au plus, un trait spécifique qui manifeste un état de différence...* » ²⁰⁸

Le Nègre a le mérite de réinitialiser le français déjà galvaudé sous le règne de la bourgeoisie capitaliste. En effet, sous son égide, le français est hissé au piédestal, comme une langue adamique à même de servir de support

²⁰⁷ Léopold Sédar, Senghor, « Le langage intégral des négro-africaines », cité par Robert Mondo Kibwa-Tuba, in « une esthétique de la différence : Le « Surréalisme Négro-Africain » Senghor », in *le Siècle Senghor, Op.cit.*, p.72.

²⁰⁸ D., Thiam, *La tradition orale, source privilégiée de l'histoire africaine*, p. 63. Cité par Samba Diop, *Oralité africaine, Op.cit.*, p.16.

au panhumanisme. Et ce qui est une réalité avérée, Sartre force davantage son aspect véridictionnel comme pour y feindre souscrire. Sous ce mode, il prévoit son démenti et remet par conséquent à sa place ce qu'il se plaît d'appeler *Orphée noir* :

Dispersés par la traite aux quatre coins du monde, les noirs n'ont de langue qui leur soit commune (...) C'est le français qui fournira au chantre noir la plus large audience parmi les noirs (...) C'est dans cette langue à chair de poule, pâle et froide comme nos cioux (...). C'est dans cette langue pour eux à demi morte que Damas, Diop (...) vont verser le feu de leurs ciels et de leurs cœurs : par elle seule ils peuvent communiquer (...) Et comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre.²⁰⁹

Sartre cadenas sa pensée. Le retour alterné de l'argument et de l'argument antagonique tient à un illusionnisme auquel il se résout pour court-circuiter autant que faire se peut la censure. Le Noir, sans langue, renchérit Sartre, la tutelle coloniale lui en offre une qu'elle érige étrangement en langue maternelle, le français appris dans *la gueule du loup* pour reprendre une expression chère à Khatibi et à Kateb Yacine. Le propos de Sartre n'est anodin en rien, dans la mesure où il définit le Nègre comme un ramassé ou un pupille de l'école française étant sans giron maternel où se moule en principe les premières prémices de la langue. Sartre fait fi sans scrupule des découvertes anthropologiques :

(Les) peuples d'Afrique noire qui bâtirent des civilisations, élaborèrent les arts qu'historiens, spécialistes des sciences humaines, critiques d'art découvrirent et commencèrent d'exalter au début du siècle...N'est-il pas significatif que l'écriture de la première civilisation indienne – celle de Mohenjo et de Harappa-, qui florissait 2500 avant Jésus-christ, servit à exprimer une langue dravidienne : une langue de Noirs ?²¹⁰

²⁰⁹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p. XVIII.

²¹⁰ Léopold Sédar, Senghor, « Problématique de la Négritude », *Liberté III*, Editions du Seuil, p.270. Cité par Hervé Bourges, *L.S.S, Lumière noire, Op.cit.*, p.80.

Sous le mode sisyphéen, Sartre bat en brèche, sitôt achevé, son propre propos. Le français, instillé dans les veines du Nègre, ne lui permet plus, au dire de Sartre, d'être lui-même. La pensée du Nègre se mutile gravée sur un corps spongieux qu'est le français dont il ne peut faire un usage intuitif.

Donc, le projet éthique et / ou esthétique du poète noir est voué foncièrement au fiasco, soutient Sartre. Très vite, il remet sa réflexion à son point de départ et voit dans le sentiment d'échec le propre de toute expérience poétique. Il se crée un argument qu'il tente de présenter comme universellement crédible pour avorter à son stade embryonnaire la vocation des poètes de la Négritude :

Il n'est pas vrai pourtant que le noir s'exprime dans une langue « étrangère », puisqu'on lui enseigne le français dès son plus jeune âge (...) Il faudrait plutôt parler du décalage léger et constant qui sépare ce qu'il dit de ce qu'il voudrait dire (...) voici que les vocables gisent en face de lui, insolites, à moitié signes et choses à demi (...) ce sentiment d'échec devant le langage (...) est à l'origine de toute expérience poétique.²¹¹

Son acharnement sur la condition du basané se poursuit dans *Orphée noir*. En effet, son argutie recèle des signes qui ne trompent pas. Tout le génie des poètes de l'Anthologie serait, en définitive pour lui, un changement subversif survenu au niveau de l'axe *paradigmatique*²¹², ou une simple mutation pathologique. Sartre le claustre dans un enclos où son art est réduit au décalque que lui impose l'impureté de sa conscience. Il s'étonne dépaysé par la poétique qui fonde la puissance du verbe du Nègre en quoi il voit, le factice émerveillement railleur dissipé, une simple élocution qui sonne creux. Faut-il voir dans cette réaction, un blocage malintentionné dans la réception ?

²¹¹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p. XIX.

²¹² Le génie qui est en quelque sorte derrière l'Anthologie devrait être, pense Sartre, à la base, une simple variante de la fameuse lutte des classes. Nous ne savons quel genre de processus est derrière la mutation survenue accidentellement de telle sorte que le génie du Nègre mue pour s'offrir sous forme de sensibilité poétique.

La Négritude est, à vrai dire, une veine aristotélicienne où l'art est, par-dessus le calque, présence dans le monde. La poésie noire viole, pour prendre à parti la théorie de Jauss, l'horizon d'attente. D'où, de surcroît, la tendance minimaliste de Sartre.

Dès qu'il ouvre la bouche il s'accuse, à moins qu'il ne s'acharne à renverser la hiérarchie. Et s'il la renverse en français il poétise : imagine-t-on l'étrange saveur qu'auraient pour nous des locutions comme « la noirceur de l'innocence » ou « les ténèbres de la vertu » ?²¹³

Dans ses assertions où se logent de bout en bout les germes de l'imposture, la Négritude, par-delà la dialectique marxiste où elle est confinée, fait, croit-il, son propre procès. Sartre, au gré, semble-t-il, d'une vilenie haute en couleur, soustrait le mot d'ordre de l'Anthologie de sa symbolique et le dénie ainsi de sa quintessence spirituelle. Il reçoit une appréciation incommensurablement réductrice. Sous cette malice, « *le jour nouveau* » que promet la Négritude abandonne ses implications messianiques. Du coup, « *la nuit de sang* », métaphore d'un ordre ancien homologué éternellement, où s'origine mythiquement le Nègre, se voue, de toute évidence, prétend Sartre, à sa propre négation.

La Négritude, vue sous cet angle, serait un « *retournement* », une adoration du jour ou un pur « *dénuement* ». La blancheur se serait-elle abîmée *par effraction* dans l'âme du Nègre ? Michel Tournier aurait fourni, des décennies plus tard, derrière la figure de son Roi mage, Gaspard²¹⁴, un élément de réponse et phagocyte le mythe nazaréen. La fiction ourdie sur un

²¹³Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p. XXI

²¹⁴ Gaspard, bien que roi, ne parvient pas, étant basané, à charmer l'une de ses servantes. La servante en question, étant blonde, lui préfère un blond. Gaspard se sent profondément touché. En est cause essentiellement sa peau noire. Or, pour s'arracher aux coups prégnants du déni, à en croire l'ouvrage de Milne Lorna intitulé « L'Évangile selon Michel : la Trinité initiatique dans l'œuvre de Tournier » sorti en 1994 dans l'édition Rodopi, il prend acte qu'Adam, le premier homme, l'homme créé à l'image de Dieu, avait la peau sombre. Schopenhauer le rappelle aux racistes de son temps dans son ouvrage « *Sur la philosophie de la science et de la nature* » avant de finir par reconnaître l'existence d'une seule race, autrement dit la race humaine.

fond christique est à l'appui. A l'image du Roi mage, le Nègre reprend à son avantage la parabole adamique et se soustrait à la violence intestine. « Dans ses hymnes à la nuit, Novalis fait entendre cette (...) plainte : « *le matin doit-il toujours revenir ? Ne prendra-t-il jamais fin, l'empirisme du terrestre ? Un funeste labeur brisera-t-il toujours l'essor divin de la nuit ?* »²¹⁵ Somme toute, l'argument sartrien se révèle, à différents égards, sous ses auspices hautement inane :

(...) La supériorité du Blanc sur le noir (...) exprime l'universelle adoration du jour (...) le mot noir (...) recouvre une tension presque insoutenable entre deux classifications contradictoires, la hiérarchie solaire, la hiérarchie raciale...²¹⁶

Il aurait de cette manière infligé à la Négritude toutes sortes de distorsions sans à aucun moment se résoudre à l'inféoder au spiritualisme si ce n'est dans son large éventail, du moins dans sa conception bergsonienne en ce qu'elle est « *le temps de la remémoration organique* », ou bien une critique, pour glisser en sourdine une référence à Mannheim, contre les excès du capitalisme rationaliste. Sartre recense, en fait, chez les poètes de l'Anthologie l'attribut idiosyncrasique d'un romantisme sauvage. Il passe, toutefois, sous silence le mot et refuse à la Négritude le luxe de receler partiellement par-delà sa dimension anthropologique, une facture spiritualiste.

Qui plus est, Sartre l'inscrit dans la lignée du surréalisme considéré restrictivement en ce qu'il a d'automatisme mécanique. « *On peut parler ici d'écriture automatique engagée et même dirigée* ». ²¹⁷ Si Sartre avait pris en compte les *mystères de la perception*²¹⁸ sur lesquels il fait l'impasse, chez le

²¹⁵ Novalis, cité par Michael, Lôwey et Robert Sayre, *Op.cit.*, p.47.

²¹⁶ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p.p. XXII-XXIII .

²¹⁷ *Ibid.*, p. XXVII.

²¹⁸ Au dire de Sartre, si le Nègre subsiste dans sa nature spirituelle c'est qu'il n'a aucune conscience historique de son être. Or, dans la perception négro-africaine, pour donner la parole à Balise Bayili, la subsistance dans la spiritualité implique une ouverture à l'espèce entière dans le sens où cette participation fonde une vision humaniste, car pour réaliser *son être homme*, il faut préalablement se donner.

sujet subsaharien, il se serait ressaisi et la Négritude aurait été appréciée à juste titre :

La Négritude (...) il s'agit d'exister au milieu du monde. La relation avec l'univers reste une appropriation (...) Le secret du noir c'est que les sources de son existence et les racines de l'Être sont identiques.²¹⁹

La démystification des poètes de l'Anthologie passe par la fausse appropriation de leur idéal que feint malignement Sartre. Séance tenante, le faux parti qu'il prend à son avantage se délite. Il le soumet expéditivement à une œuvre de sape. Le rapport sensuel qui gère la relation du Nègre au monde est jeté aux orties. Et son ordre panthéiste serait une hérésie où le délire existentiel bat son plein. Sartre départit la passion nègre de ses *implications bergsoniennes*²²⁰ et de son orientation à la permanence. L'existentialiste, sans ciller de l'œil, s'arrange à brandir l'argument théologique et pose l'entendement comme la catégorie privilégiée de Dieu dans l'incarnation de son ordre :

Les techniques ont contaminé le paysan, mais le noir reste le grand mâle de la terre, le sperme du monde (...) Nous voici loin de l'intuition chaste et asexué de Bergson (...) Le Dieu chrétien conçoit le monde par son entendement et le réalise par sa volonté...²²¹

Sartre fait feu de tout bois et bat ainsi en brèche le prodige du Nègre fondé essentiellement sur la raison intuitive. Or, « *la croyance dans la*

²¹⁹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p.p. XXX-XXXI.

²²⁰ En feignant être dans l'éloge, Sartre présente la sensibilité poétique nègre comme une apologie du primitivisme et lui conteste ainsi sa fibre bergsonienne. En fait, de la même manière que la pensée bergsonienne, souligne souleymane Bachir Diagne, la vision nègre du monde ne se fie pas à la seule intelligence qui, à elle seule, n'est pas apte à cerner l'élément vital en ce qu'elle est abstraction du rapport qui permet d'*entrer en sympathie avec l'objet, d'entrer chez lui pour coïncider avec lui ; bref à dépasser le face-à-face du sujet et de l'objet.*

²²¹ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.*, p. XXXII.

*capacité de l'entendement à rendre compte de toute chose est insoutenable, elle engendre une abstraction séparée des puissances de vie ».*²²²

Bien qu'excessivement minimaliste et moqueuse, sa réception de l'Anthologie ne manque guère de profondeur. Sa pertinence, mis à part ses fluctuations tortueuses et les relents ségrégatifs du parti qu'il prend, est indéniable dans la mesure où il perce le mystère des obsessions qui fondent les remous des précurseurs de la Négritude. « *La Négritude, (certes), en sa source la plus profonde, est une androgynie* ». ²²³

Or, sa tendance à recoloniser la sensibilité nègre le désigne à la vindicte. En fait, il ne se défait plus, sous l'incidence de son hypertrophie narcissique, des schèmes directeurs de sa propre pensée. Et « *l'être (du nègre) sort du néant comme une verge qui se dresse* ». ²²⁴ Il dénature par moments à loisir l'orientation axiomatique du dynamisme des poètes de l'Anthologie. « *Le noir témoigne de l'éros naturel* », ²²⁵ étant son désir de sensualiser son rapport à l'ordre cosmique et étant réincarnation de l'ordre cosmique. Il ne s'agit aucunement d'une « *attente toute passive d'une pénétration stérile* ». ²²⁶

Sartre spolie à la Négritude son artère spirituelle et fait incongrûment des enjambées dans l'Histoire pour lui retrouver un pendant dans l'héritage antique. Il remonte jusqu'à *Lucrèce* et ainsi la place, sans vouloir considérer ce rapport d'écho comme une quelconque caution à l'interculturel, sous le contrôle de l'éthos hellène. En ce sens, Sartre aura recolonisé la sensibilité poétique nègre pour lui refuser le droit de poser l'existence millénaire de l'Africain comme un *être-au-monde*.

²²² Jean-Marie, Domenach, *Op.cit.*, p. 120.

²²³ Jean-Paul, Sartre, *Op.cit.* p. XXXIII.

²²⁴ *Ibid.*, p. XXXIII.

²²⁵ *Ibid.*, p. XXXVI.

²²⁶ *Ibid.*, p. XXXIII.

Conclusion partielle

L'heureuse rencontre des étudiants noirs réunis au Quartier Latin à Paris, jette les premiers jalons de la Négritude en tant que veine éminemment culturelle. Elle s'érige, paraît-il, en support de deux orientations. L'une consiste à porter ontologiquement le Nègre à sa dignité première.

Cette orientation prend comme point de départ les joyeuses révélations d'ethnologues et africanistes occidentaux. En regard de leurs découvertes, la fibre poétique des poètes de la Négritude, par-delà les velléités du Nègre de naître à son être intégral au mépris des thèses minimalistes mises en avant pour cautionner la supercherie européo-centriste, serait l'expression de la vie première. D'où la deuxième orientation d'essence spirituelle de la Négritude placée au *centre du multiple* pour, à travers l'*aufhebung* hégélien humanisé, sans être le temps faible d'une quelconque dialectique comme le prétend Sartre, spiritualiser l'histoire et l'arracher au profane, non comme synonyme du païen mais comme éloignement de la condition première de l'être, conséquence de la sécularisation du monde avili affreusement sous le règne des temps modernes. Il va falloir interroger donc, en quoi la poésie de Léopold Sédar Senghor, porte-voix de la Négritude, chemine de l'éthique de la permanence à l'utopie de l'humanisme de l'universel.

Deuxième partie :

**La poésie senghorienne : espace
des possibilités ratées**

Introduction partielle

La poésie de Léopold Sédar Senghor, après la mise en pièces des thèses minimalistes de l'Occident, prétend pouvoir exercer un magister sur l'Histoire. Elle vient lui enseigner les alternatives qu'il lui appartient de mettre en œuvre pour se repositionner, dans une perspective de rattrapage, face à ses possibilités ratées.

Ainsi, cette poésie se revendique être verbe du Verbe et pose en conséquence la Négritude comme épiphanie de Dieu, autrement l'ultime chance qu'a le monde pour retrouver son graal. Plaçant la Négritude *au centre du multiple*, elle se fait le support d'une éthique assortie de messianisme décliné dans un humanisme de l'universel qu'elle subordonne à l'impératif du changement dans la durée. Elle en vient en regard de ses velléités à faire de la poétique de l'alliance la pierre philosophale. Elle l'érige en hymne à la Bonne Nouvelle. Par-là, la poésie de la Négritude élargit, sentie être dans sa premièreté une stratégie réparatrice contre le déni infligé au Nègre, son spectre et place son militantisme sous les diapasons de l'utopie de l'humanisme de l'universel.

Son pouvoir en termes de crédibilité découle de son essentialisation au moyen de sa substance spiritualiste. Le passage de Léopold Sédar Senghor par les écoles des Pères du Saint-Esprit y est pour quelque chose. Or, l'individuation au moyen de la table rase prend le dessus. La table rase dans l'œuvre de Senghor s'origine dans la digression dans l'âge de la jouvence. Du coup, la plongée dans le règne caverneux de l'enfance arrange l'heureux rendez-vous du poète avec l'ordre du salut. L'enfance qui n'est d'autre que l'expression de la vie de la psyché étendue sur l'anima, serait, par-dessus le substrat théologique instillé dans les veines de l'enfant de Joal, une condition

hiérophanique où toutes les amours, ou bien toutes les dépendances s'ajoutent les unes aux autres au profit du culte panhumaniste. Ainsi, la table rase, loin d'être une tendance à se déshériter du monde, vient en pallier les torts. Faut-il dire que la table rase senghorienne est le lieu d'une ambivalence dans la mesure où la subjectivation dans l'enfance qu'elle implique n'exclut en rien l'étoffe sacrée de la Négritude.

Chapitre I : La parole poétique comme processus de subjectivation

Contre le déni et la vacuité existentielle, la parole poétique tient lieu de palliatif. Elle « *est un rêve (ou bien) (...) le gardien de souvenirs oubliés par la vie consciente* ». ²²⁷ En effet, elle est le lieu d'un atavisme où le sujet retrouve les fils qui le portent maternellement. Faut-il voir dans la dégénérescence du poète dans les temps mythiques, l'irrésistible obsession de se restituer dans son modèle archétypal :

L'apport du nègre aura été de ramener (...) aux prétemps du monde quand la parole rythmait, en force cosmique, les images archétypales déposées dans les profondeurs abyssales du cœur de la mémoire humaine. ²²⁸

Le poète s'estime être épiphanie de Dieu. Il se croit, par-delà la simple négation de la négation, habilité à spiritualiser le monde. Senghor est conscient que « *L'existence séparée est un mal : il faut qu'il ait sa source dans une erreur, dans un péché, qui a détruit l'harmonie première* ». ²²⁹ Le poète offre au monde une prophétie porteuse de Bonne Nouvelle qu'est l'humanisme de l'universel, l'une des révélations de la vie de la psyché écoulee sur l'anima. La poésie de Léopold Sédar Senghor est au bout du compte un processus qui chemine de la mêmeté pour en venir à l'ipséité, autrement dit du soi-même au soi-même comme un autre sous la condition du changement dans la durée.

²²⁷ Albert, Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, Librairie José Corti, 1991, p.55.

²²⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Liberté I*, cité par Gloria Saravaya, *Langage et poésie chez Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 20.

²²⁹ Albert, Béguin, *Op.cit.*, p.92.

1. Ressourcement dans le sacré et souci d'essentialisation

1-1. L'âme nègre : ultime épiphanie de Dieu

Le passage que Senghor a fait par les écoles des Pères du Saint-Esprit se ressent à la base du label chrétien dont sa poésie est manifestement estampillée. Senghor s'y réfère massivement pour poser les jalons de son bréviaire éthique. Il consiste en un démenti contre la conjecture minimaliste que l'Occident invente, sans scrupule, pour rafler au Nègre son humanité et le réduire par-là aux affres de la néantité. Senghor démythifie le mythe mensonger de l'Occident et bat en brèche l'imposture qu'enrobe sa soi-disant manœuvre humaniste.

Il met en avant le pardon et se soustrait au cycle des représailles. Il s'inscrit ainsi sous le couvert de la passion du Christ. L'appropriation des attributs hautement christiques divinise l'éthique du poète. Les vellétés messianiques sourdent dans son verbe dédié à l'âme du monde.

Le poète rédime l'Occident et reprend à son compte le prodige de Jésus. La rédemption prétendue est survenue sous les commandes de *l'axe vertical*²³⁰ que désigne sous le mode du simulacre l'interpellation « Ô Morts ». Cette verticalité mystique *à priori* garante de la pureté du Nègre, intervient, dans l'esprit d'absolution, au profit du Nazaréen, inscrit à l'antipode de l'ordre cosmique qui consiste, en principe, dans un « *contact mystérieux avec la nature dont est détaché le civilisé : l'Occident par la technique* ». ²³¹ Le Nazaréen a renoncé à sa nature première, à son humanité qui consistait en un rapport désintéressé au monde. L'iris bleuté, siège de l'amour contemplatif, en est la métaphore. Senghor, le confessionnaire, associe le mal de l'Occident à son adhésion à l'esprit possessif que « *la main*

²³⁰ L'axe vertical désigne, ici, le rapport que remplit l'ancêtre, étant un intermédiaire mythique, dans l'accès à la réalité de l'être.

²³¹ Léopold, Sédar Senghor, *Postface aux « Ethiopiennes »*, cité par Gloria Saravaya, *Op.cit.*, p. 67.

dure » allégorise au mépris de l'ordre contemplatif. Senghor fait en sourdine le culte de l'agapè étant continuateur de la doxa christique :

Ô Morts ! défendez les toits de Paris dans la brume dominicale
Les toits qui protègent mes morts.
Que de ma tour dangereusement sûre, je descende dans la rue
Avec mes frères aux yeux bleus
Aux mains dures²³²

Quand Senghor ne se ressourc pas dans le substrat chrétien que les Pères du Saint-Esprit lui ont instillé dans les veines, le paganisme surgit et prend le relai dans le processus auquel est adossée la recreation de son identité personnelle. Le chant en ce qu'il est par intermittence une narration « *construit l'identité du (poète) (...) en construisant celle de l'histoire racontée* ». ²³³

Senghor se rappelle l'ère païenne où l'étendue moïque était intégrale. Sous cet ordre trempé dans une auréole, pour le moins, mythique, le Nègre bien à l'abri du principe de réalité, se prélassé sans restriction aucune, dans le bonheur radical. L'harmonie cosmique en est la pourvoyeuse. La totalité, sous-jacente à cette condition presque édénique, déifie le Nègre et en fait la réincarnation de l'être suprême.

L'Afrique serait, ainsi, la dernière épiphanie de Dieu, récalcitrante aux fâcheuses manufactures dues à l'excessive montée de l'esprit cartésien. Le retour du refoulé derrière lequel se profilent les univers orgiastiques fonde les prémices d'une vision du monde, d'une utopie hostile à l'avilissement que le monde subit sous la scission introduite par le déferlement des idéologies :

²³² Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 12.

²³³ Paul, Ricœur cité par Alain Thomasset, *Paul Ricœur Une Poétique De La Morale*, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 162.

Si (donc) la fonction la plus positive de l'Idéologie est (...) le maintien (d'un ordre antérieur), la fonction la plus positive de l'utopie est l'exploration du possible.²³⁴

Le culte païen pourvoit le Nègre d'un statut existentiellement privilégié, lui, qui conserve sa nature première :

Joal !
Je me rappelle.
Je me rappelle les signares à l'ombre verte des vérandas, les
signares aux yeux surréels comme un clair de lune sur la grève.
Je me rappelle les fastes du couchant
Où Koumba N'dofène voulait faire tailler son manteau royal.

Je me rappelle les festins funèbres fumant du sang des
troupeaux égorgés
Du bruit des querelles, des rhapsodies des griots.
Je me rappelle les voix païennes rythmant le tantum Ergo
Et les processions et les palmes et les arcs de triomphe.
Je me rappelle la danse des filles nubiles (...) quelle marche
lasse le long des jours d'europe où parfois
Apparaît un Jazz orphelin qui sanglote sanglote sanglote²³⁵

Senghor abonde dans le même sens et hisse sur un piédestal sa Négritude. Dans la statue qu'il sculpte pour la consécration de la *femme noire*, la nudité comme métaphore de la transparence cosmique s'apparie à la noirceur, couleur investie de connotations sacrales. *La femme noire* serait un état où s'incarnent des attributs éminemment divins. Senghor remonte à la nuit des temps pour retrouver une caution à sa mythologie individuelle. « *L'utopie prétend restaurer la loi divine. Elle est donc à la fois progressive et régressive. La progression est en fait une régression vers la loi divine* ». ²³⁶

Étymologiquement, Adam est l'équivalent de l'ocre, couleur purement tellurique. Bref, Adam est né nègre. Donc, la Négritude serait la

²³⁴ Georges, H. Taylor cité par Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 9.

²³⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.p 17,18.

²³⁶ Paul, Ricoeur, *Op.cit.*, p. 399.

forme primale de la vie et tiendrait par conséquent lieu d'une race suprême. Le Nègre descend, vu de cet angle, directement du *règne du saint*. Senghor s'arroge le droit de reconnaître aux siens une supériorité raciale. L'Afrique est censée, à en croire le poète, avoir fait l'objet d'une élection. Elle a accueilli en rédemptrice les germes de l'homme qui a eu le luxe de côtoyer le Dieu.

Derrière la parabole biblique, le poète valide la négation de la négation, ce processus auquel le verbe senghorien doit sa force. Le poète de « *Hosties noires* » subtilise ainsi à l'Occident le privilège d'être placé sous les astres de l'élection et en assortit les siens, après la plongée dans les nimbes de sa mémoire :

Femme nue, femme noire
Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est beauté
J'ai grandi à ton ombre ; la douceur de tes mains bandait mes yeux.
Et voilà qu'au cœur de l'été et de midi, je te découvre, terre promise,
Du haut d'un haut col calciné
Et ta beauté me foudroie en plein cœur, comme l'éclair d'un aigle²³⁷

Sédar tient un discours où la beauté nègre est définie incorrosive sous les aléas du temps. Le Nègre conserve son image de la précédence. « Le masque », une autre métaphore obsédante, en rend l'image. Il est, dans l'imaginaire du poète, une référence à l'âme première du monde. Le Nègre, immuable aux vicissitudes, serait conçu à *l'image et à la ressemblance de Dieu*. « *Il possède en lui quelque chose de la puissance du souffle divin* ». ²³⁸ S'inscrire en dehors de la temporalité ordinaire, loin d'être du ressort du délire ou bien un désistement existentiel, est bonnement une condition sine qua non dont dépend l'*être-au-monde* de la race noire. A la spiritualisation du Nègre correspond sous le mode du non-dit une mordante critique où Senghor tente de conscientiser l'Occident empêtré dans le rets de ses propres inepties :

²³⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 18.

²³⁸ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 11.

Visage de masque fermé à l'éphémère, sans yeux sans matière
 Tête de bronze parfaite et sa patine de temps
 Que ne souillent fards ni rongeur ni rides, ni traces de larmes
 ni de baisers
 Ô visage tel que dieu t'a créé avant la mémoire même des âges
 Visage de l'aube du monde, ne t'ouvre pas comme un col tendre
 pour émouvoir ma chair.
 Je t'adore, ô beauté, de mon œil monocorde.²³⁹

Senghor pressent, toutefois le fâcheux souffle des temps modernes. L'Afrique renonce dans le déplaisir, sous l'attrait de l'éclat trompeur de l'ordre prométhéen, à sa candeur de l'état primal et emboîte le pas à l'Occident d'ores et déjà dans le non-sens.

Le verset reçoit le label de l'élégie où le poète geint le languissement de son être pur. L'axe vertical intervient comme une récurrence. Le « masque » en est une structure anthropologique où se psychologise le rapport à l'ordre virginal de l'être. Il agit aussi comme un intermédiaire. « *La distance entre Dieu et l'homme est alors palliée par l'appel aux intermédiaires* ». ²⁴⁰ Il s'agit d'un ordre placé sous le signe de l'unité absolue. Donc, « *le masque juxtapose et mélange des êtres et des objets que la différence sépare* ». ²⁴¹ Cette structure agit dans l'imaginaire telle une courroie de transmission animiste censée présentialiser dans la permanence l'état de la précédence. Le plongeon dans l'être se conçoit comme une mesure préventive contre la dissolution du cordon ombilical :

Masques ! Ô Masques ! Masque noir masque rouge, vous masques blanc-et-noir
 Masques aux quatre points d'où souffle l'esprit je vous salue dans le silence ! ²⁴²

Le berceau ontologique qu'est Joal est relevé au statut du jardin d'Eden. L'espace, terre du repos, est doué d'un pouvoir ascensionnel. Le

²³⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.20.

²⁴⁰ Dominique, Zahan, *spiritualité, Religion, Pensée africaine*, Paris, Payot, 1970, p.p. 22-23.

²⁴¹ René, Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972, p. 233.

²⁴² Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 25.

souvenir que le poète en garde détient des vertus hautement salutaires. Le poète le met à profit dans la négation de la négation. Il se ressent, recueilli dans son phalanstère qu'il revisite moyennant les réminiscences, être le dernier homme exempt des relents du trauma cardinal. L'innocence dont il fait acte dans l'espace de la complétude le rapproche de l'ordre divin.

Senghor semble avoir l'intention d'associer la violence que l'Occident a infligée à l'Afrique à un mécanisme quasi-mimétique. L'innocence qui fonde l'originalité du Nègre a fait l'objet d'une violence où il s'agit d'un antagonisme triangulaire pour reprendre René Girard. L'innocence du Nègre est l'ultime chance en mesure de rédimmer le monde. Faut-il aussi reconnaître qu'elle justifie le mal que l'Afrique a subi subrepticement sous la houlette de la violence impériale. La candeur existentielle en question simule un objet de désir. L'Occident a sacrifié sur l'autel du désir quasi-mimétique le petit bonheur du Nègre qu'il lui a soustrait pour pallier sa propre béance. L'Occident aurait sombré davantage dans la malédiction étant la perversion commise contre la dernière épiphanie de dieu :

Au détour du chemin la rivière, bleue par les près frais de septembre
Un paradis que garde des fièvres une enfant aux yeux clairs comme
deux épées
Paradis mon enfance africaine, qui gardait l'innocence de l'Europe.²⁴³

Senghor, prophète de l'harmonie virginale et liseur de signes, croit à la permanence de son idéal du Moi. Le souvenir agit comme courroie qui fait présence l'immémorial éden du poète, le règne de l'enfance. Novalis lui reconnaît, en fait, un pouvoir émancipateur :

Ah ! Délivre-moi des liens de l'âge !
Mon amour d'enfant, la foi de l'enfance
Je les ai gardés depuis l'âge d'or.²⁴⁴

²⁴³Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.p. 30.

Le souvenir rêvé devient ainsi le sceau que le poète privilégie dans la légitimation de son être et *ipso facto* dans l'étouffement de l'amer sentiment du déni.

1-2. La légitimation par le détour du souvenir rêvé

La remémoration quasi-onirique offre au poète le moyen nécessaire à la recréation d'une vie nouvelle inspirée d'une image déposée de toute éternité dans l'âme où il peut épouser sa candeur, entendue comme épiphanie de Dieu. Dans l'utopie considérée dans le sens ricoeurien forgé à l'aune des conclusions de Mannheim,²⁴⁵ cette nouvelle vie atteindrait son plein déploiement. « *Le recours au souvenir s'accompagne d'une attention futur* »,²⁴⁶ Senghor convie, de ce fait, les valeurs armoriales de l'être des temps révolus au nouvel ordre dont il se fait démiurge, enclin à un messianisme quasi-idéaliste. Senghor a de qui tenir cette tradition. Il est à l'image de Schlegel qui « *fait de la nostalgie du passé un ferment utopique* ». ²⁴⁷

En effet, le poète s'estime être ange déchu. Donc, le souvenir détient un pouvoir ascensionnel dans la mesure où dans ses nimbes, le sujet se donne les moyens de se faire à l'image de l'Être absolu.

²⁴⁴ Novalis, *Les cantiques spirituels*, cité par Albert Béguin, *Op.cit.*, p. 289.

²⁴⁵ Paul Ricœur, à la suite de Mannheim, met l'accent sur la non-congruence de l'utopie dans son rapport à la réalité. Il voit en elle une volonté de transformer le monde pour l'arracher au désagrément de l'ordre établi. Nous retenons donc le concept « utopie » dans l'une des significations que lui associe Paul Ricœur, après Mannheim, dans « *L'Idéologie et l'Utopie* ». En effet, le projet de Senghor, celui de l'humanisme de l'universel, peut se lire à l'aune de l'une des acceptions dont Ricœur inspiré par Mannheim assortit l'Utopie. De ce fait, l'Utopie prise en ce qu'elle est une exploration du possible correspond partiellement à l'appel de l'homme à l'homme que Senghor tente de prendre à sa charge dans la mesure où cette symbiose humaine escompte transformer un ordre placé sous le schisme, la domination de l'un par l'autre, l'idéologie de l'antagonisme pour mettre en place un nouvel ordre dans lequel surgissent les valeurs de la vie de la prééminence ou celles d'un événement antérieur. L'événement antérieur, dans l'œuvre de Senghor, est ce règne qu'il revisite moyennant le songe et la rêverie. Il est poétiquement rendu sous l'image du Royaume d'enfance dont le mot fondateur est, par-dessus les scissions, la coexistence de toutes les amours.

²⁴⁶ Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p. 99.

²⁴⁷ Michael, Lôwey et Robert, Sayre, *Op.cit.*, P. 53.

(...) Qu'au moins me console, chaque soir, l'humeur voyageuse
de mon double.

Tokô Waly mon oncle, te souviens-tu des nuits de jadis quand
S'appesantissait ma tête sur ton dos de patience ? ou que me
tenant par la main, ta main me guidait par ténèbres et signes ?
Les champs sont fleurs de vers luisants; les étoiles se posent sur
les herbes sur les arbres.
C'est le silence alentour.

Seuls bourdonnent les parfums de brousse, ruches d'abeilles rousses
qui dominant la vibration grêle des grillons
et tam-tam voilé, la respiration au loin de la nuit.²⁴⁸

Les remous du poète sont le corrélat de la perte de l'androgynéité.
L'être dans cet état est autarcique. En ce sens, la totalité androgyne, comme
souvenir où ressurgit à longueur du temps, l'imgo maternel, relève l'enfance
au rang de l'hiérophanie. L'enfance réfère à un temps scellé de sacralité. Ce
n'est pas, en fait, pour rien que Hölderlin en loue les vertus :

Soyez bénis, beaux rêves de l'enfance
Qui me voiliez la misère du vivre, vous
aurez fait fleurir les promesses du cœur.
Ce que je n'eusse atteint, vous me l'avez donné²⁴⁹

En dehors de ce temps qui psychologise, somme toute, un état
presque sublime, l'être est en proie à la profanation. Écoutons à ce propos
Mircea Eliade :

Le désir qu'éprouve l'homme des sociétés traditionnelles de
refuser l'histoire (...) trahit sa soif du réel et sa terreur de se
perdre en se laissant envahir par l'insignifiance de l'existence
profane²⁵⁰

Dans le verset, le temps se refuse à la temporalité. Ainsi, Senghor en
fait, au mépris des aléas de la temporalité, une sempiternelle présence. Il est
clair, donc, que Senghor, bâtit de toutes pièces, sur les reliques de toutes les

²⁴⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 38.

²⁴⁹ Hölderlin cité par Robert Béguin, *Op.cit.*, p. 216.

²⁵⁰ Mircea, Eliade, *Op.cit.*, p. 109.

manifestations de l'anima, une utopie à priori spirituelle. Senghor est nostalgique de la présence de son être au monde, comme épiphanie de Dieu.

Mère, sois bénie ! Je me rappelle les jours de mes pères, les soirs
de Dylor.

Cette lumière d'outre-ciel des nuits sur la terre douce au soir.
Je suis sur les marches de la demeure profonde obscurément.
Mes frères et mes sœurs serrent contre mon cœur leur chaleur
nombreuse de poussins.

Je repose la tête sur les genoux de ma nourrice Ngâ, de Ngâ la
poétesse.²⁵¹

Le poète varie sur le même. La grandeur du Noir le hante et le verbe se tapit par conséquent dans les méandres du subconscient. « *L'homme sait qu'il n'est que le verbe du verbe, la voix (...) de la voix primordiale* ». ²⁵² Son œuvre matérialisée dans le jet poétique est de bout en bout un hommage au Nègre. Sa valeur existentielle dépend étroitement de la symbiose organique qui régit son rapport au monde. Son état de nature qu'il a su maintenir en dépit de la dénaturation intrinsèquement connexe aux excès de l'abstraction rationaliste répond à une exigence existentielle.

Son être s'inscrit, de toute nature, dans la logique édénique de l'âme du monde. A la nuit, « *le royaume même de la substance de l'intimité de l'être* », ²⁵³ sont inhérents des isomorphismes propres à l'état de la précédence et la femme, une manifestation parmi bien d'autres de l'anima, fonde le mythe de l'androgynéité, état de la nuit des âges où s'incarne avant la névralgique scission, l'être total :

Noble était ton visage et d'ombre tes yeux et douces tes paroles
d'Homme

Noble devait être ta race et bien née la femme de Timbo qui te
berçait le soir au rythme nocturne de la terre ²⁵⁴

²⁵¹ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noirs*, *Op.cit.*, p. 61.

²⁵² Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 84.

²⁵³ Gilbert, Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, Paris, 1992, p. 250.

²⁵⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 66.

Dans l'élégie qui coule dans le verset, le poète se remémore sa condition du temps immémorial. La poésie est censée être à cet égard un pleuroir. Toujours est-il le statut adamique du Nègre, en dépit de toutes les fâcheuses successions, transmigre, étanche à l'usure du temps, dans l'espace de la psyché bien tapie dans la foi animiste. Faut-il rappeler que sous les auspices de cet ordre, la psyché nègre s'avère étanche à la corruption.

Ainsi, le temps objet d'hiérophanie se fait présence. Il ne s'agit plus restrictivement d'une prosopopée survenue dans le verset en guise d'hommage posthume à un ordre tombé en déliquescence. Tant s'en faut, le rappelons-nous, nommer dans l'imaginaire nègre, équivaut une nouvelle démiurgie.

Ce mystérieux processus se déploie dans la poésie de Léopold Sédar Senghor comme prélude à la répondance qu'il y a donc entre le monde virginal et l'authenticité du Noir, *ad vitam aeternam*, à l'abri de la déchéance. « *(Le nègre) ne peut et ne doit se comprendre qu'en rapport intime et existentiel avec le système cosmologique global* », ²⁵⁵ Ainsi, Senghor en fait la consécration:

En vain ont-ils coupé ton rire, en vain la fleur plus noire de ta chair
Tu es la fleur de ta beauté première parmi l'absence nue des fleurs
Fleur noire et son sourire grave, diamant d'un temps immémorial.
Vous êtes le limon et le plasma du printemps viride du monde
Du couple primitif vous êtes la charnure, le ventre fécond la laitance
Vous êtes la pullulance sacrée des clairs jardins paradisiaques
Et la forêt incoercible, victorieuse du feu et de la foudre ²⁵⁶

L'étanchéité du noyau adamique du Nègre est brandie comme un argument auquel est assujetti le procès existentiel du poète. En effet, Senghor l'érige en objet de fierté dans la mesure où elle est garante de l'éthique dont le Nègre est empreint, à savoir l'inchangeabilité comme paradigme axiomatique

²⁵⁵ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 9.

²⁵⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 81.

dans le processus d'individuation. En cette raison, Robert Jouanny reconnaît dans *les voies du lyrisme dans les poèmes de Léopold Sédar Senghor* que « l'œuvre de Senghor pourrait n'être qu'un chant à la gloire du monde ».

Les métaphores vives où se fait voir, par-dessus les lieux d'illisibilité, le culte de la mêmeté, avant d'en venir à l'identité-ipse, décèlent le mépris catégorique que Senghor cultive contre l'œuvre vilaine de la fâcheuse mise en branle du sens de l'être dont la modernité est la forme la plus achevée. La cène, sous l'empire du non-sens, perd sa signification sacrale. Elle n'est plus, abstraction faite de sa polysémie, un ordre salutaire bâti sur la communion et l'amour comme renoncement. La cène, galvaudée, induit le schisme et ouvre une brèche cardinale dans le corps de l'humanité. Sans être du monde, le Nègre inscrit son être dans le monde :

Je t'écris dans la solitude de ma résidence surveillée -et chère- de
peau noire.
Heureux amis, qui ignorez les murs de glace et les appartements
trop clairs qui stérilisent
Toute graine sur les masques d'ancêtres et les souvenirs même de l'
amour.
Vous ignorez le bon pain blanc et le lait et le sel, et les mets substantiels
qui ne nourrissent pas, qui divisent les civils...²⁵⁷

Le recueil « *Hosties noires* », à l'image d'un verdict poétique, fait grief de la trahison dont la passion du Christ a subi les frais. Senghor substitue à la passion christique le sang du Nègre, dernier homme-prophète sacrifié sur l'autel de la haine viscérale. L'homologie qui s'installe entre l'expérience traumatisante que Jésus a endurée et l'infortune infligée au Nègre détient une valeur indubitablement panthéiste ; une analogie s'installe entre Jésus et le Nègre.

Dans la carrure du Nègre s'incarne l'âme de Jésus dévoué au profit de l'amour cosmique. Comme le Christ, le Nègre fait « *d'un anéantissement*

²⁵⁷ *Ibid.*, p.87.

le moyen d'une résurrection par la souffrance de son corps déchiré, par son agonie spirituelle couverte de sang et qui lui arrache des supplications déchirantes des cris stridents ». ²⁵⁸ De là, dans la chair du noir, peut, au dire du poète, être redoré le blason du christianisme réifié et sécularisé sous le règne mercantile.

Seigneur Jésus, à la fin de ce livre que je t'offre comme un ciboire
de souffrances

Au commencement de la grande année, au soleil de ta paix
Mais je sais bien que le sang de mes frères rougira de nouveau
L'Orient jaune, sur les bords de l'océan pacifique que volent
les tempêtes et haines

Je sais bien que ce sang est la libération printanière dont les
Grands-Publicains depuis septante années engraisent les
terres d'Empire ²⁵⁹

L'enfant de Joal se réclame de l'authenticité adamique. En lui, se substantialisent spiritualité, transparence et pureté. Senghor se revendique de la sorte le *roi des vraies richesses*. Il remet sous les yeux l'image de Kaya-Magan, ²⁶⁰ le maître de l'or pour faire sienne la loyauté dont est revêtue cette figure emblématique. Senghor moyenne une alchimie poétique pour prendre le contre-pied de la cupidité, étant une hystérie survenue sous les bannières de la valeur d'échange.

Couleurs et matières sont saisies dans leur portée symbolique. Senghor désincarne le monde de sa matérialité et le ramène à sa condition désintéressée du temps primal, au silence où s'origine le sens de l'être. Senghor se veut être ainsi le prophète de l'ordre désintéressé :

Kaya-Magan je suis ! La personne première

²⁵⁸ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 191.

²⁵⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 96.

²⁶⁰ Kaya-Magan, comme nous l'apprend Jean-René Bourrel dans son article « Lexique de L.S. Senghor : Chants d'ombre, Hosties noires, Ethiopiennes, Nocturnes », fait référence au titre que portait l'empereur dans une ancienne dynastie du Mali. Littéralement, il reçoit le sens du maître de l'or. Senghor s'attribue cette qualité de maître de l'or ou plutôt l'un des sèmes inhérents à l'or, à savoir la capacité à résister à l'usure du temps. Cette subtilité poétique reçoit sa signification dans l'immuable dont le poète est habité.

Roi de la nuit noire de la nuit d'argent, Roi de la nuit de verre
Paissez mes antilopes à l'abri des lions, distants au charme de
ma voix.

Le ravissement de vous émaillant les plaines du silence ! ²⁶¹

Senghor, poète d'une mystique assumptive, s'invite à une expérience presque baudelairienne. Il s'agit d'un voyage mythique au point d'appui de l'être, à un ordre où la matière est toujours soustraite à la réification. L'agapè, expression de l'amour comme volonté de reconquérir l'unité perdue, fonde le prodige de ce voyage censé faire accéder à un monde où la vitalité de l'être est totale.

Il est sans doute question d'un monde toujours à sa première incandescence, à quelques exceptions près, à l'image du buisson adamique qu'est la Mésopotamie. Ce voyage à l'amniotique fœtal des temps primordiaux inscrit le poète dans la lignée des prophètes et anachorètes, en qui s'incarne par élection, le sens de l'être :

Princesse retiens ce message. Vends manoir terres et troupeaux...
Vains seront les paratonnerres.
abandonne adandonne ta mère les morts iront avec les morts. Et nous avons choisi
de vivre. Pas sur ces terres hautes hà !
Surtout pas ici. S'en sont allés les temps des charades et des lilas.
Nous brûlerons nos campements de la belle saison. ²⁶²

Somme toute, Senghor est hanté par la permanence. Du coup, il place son action sous le couvert du changement dans la durée.

²⁶¹ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 107.

²⁶² *Ibid.*, p. 147.

2. L'impératif du changement dans la durée

2-1. L'atavisme de la forme archétypale de l'être

Léopold Sédar Senghor situe son éthique à la charnière de deux exigences nodales. Il articule sa prédestination à l'humanisme de l'universel à l'injonction sacrale d'être lui-même. Le paradoxe auquel il a affaire l'expose au péril de sa propre négation comme le prétend Sartre dans son *Orphée noir*. Or, sa foi chrétienne et l'impératif que lui dicte son éthos le mettent dans le droit chemin et il se résout à inscrire son existence sous l'éthique de la permanence et à se reconnaître comme étant permanent en dépit des successions auxquelles est confrontée la formation de son être. L'amour de l'autre comme soi-même en ce qu'il est le creuset où s'achève son orientation au pluralisme, ne déroge nullement en rien à sa présence au monde.

Senghor repense son être, dans le parcours qu'il fait donc de la mêmeté à l'ipsiété - pour inscrire sa vision du monde dans la logique ricœurienne - et le livre au monde mis dans la disposition de faire acte d'un culte où peut être cuvée la conscience malheureuse. *Soi-même comme un autre* constitue l'épine dorsale de son projet poétique et/ou politique où l'amour désintéressé comme ordre dont il est profondément imprégné, en regard de sa jeunesse trempée dans une atmosphère immensément chrétienne et dans un éthos anthropologiquement enclin au pluralisme, fonde une éthique où l'homme devrait s'offrir à son pair pour mieux reconquérir le règne de Dieu.

De ce fait, l'éthique senghorienne est en partie investie d'une injonction sacrale. Le cosmopolitisme qu'implique cette poétique survient sous l'obligation du changement dans la durée. Senghor est convié à gérer

les paradoxes, à se recréer un monde où pourrait se déployer une politique où l'humanisme de l'universel ne met en rien en péril l'étendue narcissique.

En effet, L'atavisme de la forme primale de son être conditionne la sensibilité du poète. Il ne saurait y renoncer, péremptoirement conscient des implications fâcheuses qu'un éventuel avilissement de l'axe vertical générerait irrémisiblement d'autant plus que « *les gardiens de sang (sont) chargés (...) de le ramener au sens des réalités de l'Afrique éternelle* ». ²⁶³ Senghor ne doit ni peut le court-circuiter. Donc, une mesure préventive s'instaure au sein des paradigmes axiomatiques érigés en socle à son esthétique et/ ou poétique. L'idéal ancestral, comme incarnation de ce retour à l'état de la souveraineté narcissique, est mis en avant en tant que garant de l'unité moïque que l'heureuse prophétie qu'est l'humanisme de l'universel ne saurait escamoter :

De ma tour de verre qu'habitent les migraines, les ancêtres impatients
Je contemple toits et collines dans la brume. ²⁶⁴

« *Au pied des collines* », le poète n'est plus chez soi. Le sevrage lui a été infligé, à la suite de l'expérience mordicante de l'exil. Senghor enclin de tout temps à la permanence, pare aux implications de l'arrachement à soi et se donne par ricochet les moyens de se présentialiser. Le temps, en un sens empreint de schèmes animistes, intervient à son profit. Sa cyclicité fait fi du temps lunaire auquel le subsaharien est hostile.

Senghor s'arroge le droit à la pérennité moyennant les structures anthropologiques de son berceau ontologique. Faut-il, par rapport à cet état de choses, reconnaître que sa foi chrétienne n'a fait aucunement l'ombre à son ferment animiste. « *Bien que chrétien, il a vécu dans un milieu dominé par*

²⁶³ Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p. 145.

²⁶⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 11.

l'animisme. Sa conception du monde en a été dominée ». ²⁶⁵ Senghor prêche les voies du syncrétisme. Il est le siège d'une alchimie où rien ne se perd et où le tout se transforme. La loi chimique d'Antoine Lavoisier s'invite de toute grâce à sa foi. *Illico presto*, Senghor fait part de son lieu de parole. L'ambivalence qui se loge dans les images qui reviennent au galop dans son verset le met sur une crête entre deux orientations qui, en dépit de tout antagonisme, se concilient en lui. Le graal poétique le prédestine à être le siège où les antagonismes s'estompent au profit de la Bonne Nouvelle. Le métissage auquel la fragilité de ses veines le voue, ne neutralise en rien la pureté de son sang irréductible à toute dénaturation. L'axe vertical ou bien cette expression atavique de la forme archétypale de l'être le situe en dehors des aléas mortuaires du temps.

De la seine maintenant, au pied des collines. Laissez-moi pensez à
Mes morts !
(...) ô Morts, qui avez toujours refusé de mourir, qui avez su résister
à la mort

Jusqu'en Sine jusqu'en Seine, et dans mes veines fragiles, mon sang irréductible ²⁶⁶

Senghor jette les premiers jalons d'un très vaste programme transculturel. L'allitération en "s" dans « jusqu'en Sine jusqu'en Seine » et la paronomase censée dissiper les abîmes au bénéfice d'une éventuelle analogie valident sa vocation panhumaniste. Toujours est-il que l'ouverture corollaire n'est pas un renoncement à la mémoire matricielle. Donc, Senghor forge une éthique où la différence est reconnue comme axiome en mesure de cautionner l'humanisme de l'universel.

Sans préluder sa propre négation, et loin de *la dialectique marxiste*, ²⁶⁷ le poète recrée une communauté où l'individuation est départie

²⁶⁵ Geneviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, P. 10.

²⁶⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.p. 11 ,12.

²⁶⁷ Nous sommes dans l'obligation de revenir sur l'aberration ressentie visiblement dans le rapprochement qui consiste à présenter le militantisme du poète ayant pour fin de mettre en place, sans négation de races, un

des relents ségrégatifs. Ainsi, la poésie serait le temple où se fait le culte de la mémoire holiste brandie comme culte à la philanthropie. Sa terre de repos se situe, dans cette perspective, sans altération aucune du noyau de l'être à mi-chemin des paradoxes. Son mythe consiste dans une greffe panhumaniste sans aucune mise à mal du cordon ombilical :

J'ai choisi ma demeure près des remparts rebâties de ma mémoire,
à la hauteur des remparts (...) Je l'ai choisi(e) entre la ville et la plaine
là où s'ouvre la ville à la fraîcheur première des bois et des rivières ²⁶⁸

L'ouverture dont il est mû, dans son pèlerinage à l'autre, n'exclut en rien les germes fondateurs de son être. Dans l'anthropologie négro-africaine, un médium hautement sacré tient les cordons qui inféodent le sujet aux siens disparus. Bien que partis pour de bon, leur statut hiérophanique en fait une présence. Senghor se sait imperméable à toute flétrissure. Il part de cette évidence dans le déploiement de son éthique œcuménique. Sa poésie est un autel sur lequel se tient la consécration de la vitalité de son être matriciel.

Le sang sacré préserve sa luminescence et agit comme une bandoulière transporteuse des rudiments de l'existence primale. Ainsi, le Négro-Africain se veut être une épiphanie de la pureté d'avant le temps.

Écoutons la voix des anciens d'Elissa. Comme nous exilés
Ils n'ont pas voulu mourir, que se perdît par les sables leur torrent
séminal. ²⁶⁹

projet dédié à l'union dans la diversité, comme étant l'homologue de la lutte des classes. Nous précisons de passage qu'en dépit de ses prétentions d'émanciper l'homme des jougs de l'histoire, pour pasticher ici « La philosophie » de Jay Stevenson, la lutte des classes à laquelle appelle Marx pour donner lieu à une dialectique salvatrice de l'histoire dégénère dans un processus autodestructeur en ce sens où elle a laissé émerger une nouvelle bourgeoisie. Si Marx n'est pas marxiste, du moins sa pensée socialiste a reproduit la même hiérarchie des rapports de production du capitalisme. Donc, la lutte des classes n'est en rien une révolte contre le déterminisme historique gouverné par les forces sociales et économiques que Senghor cherche à repenser pour, à la place de la négation devant advenir dans la lutte, prêcher l'apologie de l'autonomie dans l'unisson. Certes, Senghor a dû se trouver un support auquel il peut assier initialement son action panhumaine, mais en aucun cas les schèmes de sa pensée ne sont une simple imitation aveugle de la pensée marxiste prise intempestivement dans les mitaines du capitalisme.

²⁶⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.12.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.17.

Léopold Sédar Senghor soustrait l'idéal du moi au délitement. Le mythe du Phénix fonde de quelque manière que ce soit son délire. Il est une autre composante angulaire de l'imaginaire négro-africain. Ainsi, un processus résurrectionnel en immortalise le ferment où gît le rudiment du premier homme. La présence du Nègre dans le monde est douée d'une fonction séminale. « *Le plus souvent(...) l'Afrique est perçue (...) comme (...) source d'une vie profonde et puissante* ». ²⁷⁰ Elle se porte caution en regard de son pouvoir rédempteur pour une cosmogonie renouvelée. « *Le Négro-Africain est (...) une ouverture au monde, à l'univers dont il est (...) le point de convergence et le sommet* ». ²⁷¹ Le mythe de l'humanisme de l'universel qu'assume poétiquement Sédar ressort du messianisme, l'unique recours contre la réification désenchanteresse :

Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans l'éternel
 Avant que le destin jaloux ne te réduise en cendre pour nourrir
 les racines de la vie ²⁷²

Le noyau de l'être se ferme à l'éphémère. Il est en perpétuel devenir à l'image de l'âme du monde. Son retour auroral participe d'une anthropologie théologique. Senghor rejette l'ordre lunaire au profit de l'éternel retour ou bien d' « *un temps (qui) embrasse tous les temps, passés ou futurs, dans un présent dans une présence totale* ». ²⁷³

Par-là, au mépris du prétendu minimaliste de Sartre, la Négritude ne peut se concevoir ni comme une synthèse assumée aux dépens de l'être ni comme un troisième temps voué à l'uniformisation. Elle est un état hiérophanique qui s'offre au monde biaisée par l'humanisme de l'universel.

²⁷⁰ Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p. 41.

²⁷¹ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 134.

²⁷² Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 19.

²⁷³ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 78.

Sous les auspices de cet état, le règne des hommes retrouvera ses forces vitales :

Mon enfance, mes agneaux, est vieille comme le monde et
je suis jeune comme l'aurore.²⁷⁴

Le poète prend à caution son enfance où l'être est de part en part intègre. Il en fait un temps hiérophanique qu'il revisite pour taire les relents du sacrilège profanateur que les temps modernes ont laissé s'installer dans le monde. L'enfance ou bien ce jardin d'Eden rêvé se psychologise et se fraie une place dans les veines du poète.

Senghor emboîte le pas à Jean-Paul qui pose la digression dans « *l'enfance (comme) un retour à la naïveté émerveillé du premier âge. (Ce retour) est resté sa réponse préférée aux anxiétés de l'homme mûr* ». ²⁷⁵ La permanence à laquelle est subordonné l'humanisme de l'universel découle pour une large part de l'atavisme. Senghor fonde son projet éthique sans pour autant se renier soi-même et reste, chemin faisant, sur ses gardes sous peine de se faire résorber par la gueule du loup, étant *prophète devant dieu* :

... et ne m'écartent pas les chambres d'hôtel ni la solitude retentissante
des grandes cités ²⁷⁶

Le prodige reconnu à la madeleine de Proust traverse la poésie de Léopold Sédar Senghor. La mémoire sensorielle se déploie contre le désagrément de l'oubli. Le souvenir cesse sous ce phénomène mnémotechnique d'être une matière refroidie. Il ressurgit comme une éternelle présence. Le dialogisme, très récurrent dans l'œuvre poétique de l'enfant de Joal, déferle soutenu par un appellatif itératif, pourvu d'une rigueur cosmogénétique. Il y a lieu de rappeler que l'invocation dans

²⁷⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 33.

²⁷⁵ Robert, Béguin, *Op.cit.*, p. 256.

²⁷⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 37.

l'anthropologie négro-africaine consiste à faire renaître, à recréer par-dessus l'œuvre destructrice du temps. « *En Afrique, l'acte humain ne réussit que par l'efficacité du verbe* ». ²⁷⁷ Le poète, confiant dans sa chair résineuse, n'entrevoit aucun manquement à l'idéal du Moi sous l'éthique de l'humanisme de l'universel dont il est le pionnier en ce qu'elle est une ouverture, tout en étant un appel à rester soi-même :

Rien que la caresse de mon col haut et souple sur ma joue
Restait la splendeur de ta tête ! Comment oublier l'éclat du
Soleil, et le rythme du monde la nuit-le jour... Et les chants
alternés.
Toi la flûte lointaine qui répond dans la nuit ²⁷⁸

La poétique à laquelle le verset se subordonne est en accointance avec l'éthique de la permanence. Senghor rebondit sur un poncif littéraire et formule l'angoisse que lui inspire l'écoulement du temps. Derrière les eaux stagnantes du lac, Senghor souscrit au lyrisme lamartinien et suspend par ricochet le vol du temps dont le cours connote l'irrévocable. Gilbert Durand associe dans « *les structures anthropologiques de l'imaginaire* », l'eau stagnante à l'hydre, référence à l'incessant cycle de régénération. La métaphore vive fait écho au mythe individuel du poète bâti éthiquement sur l'impératif du changement dans la durée :

Je saisis l'écho du nombril qui rythme leur chant.
Un lac aux eaux graves dort dans son caractère
qui veille.
Seule, je sais cette riche plaine à la peau noire ²⁷⁹

Tellement Senghor y adhère que dans la commémoration des tirailleurs sénégalais péris pour la France, une résurrection se révèle possible parce que comme le monde que l'ordre solaire cautionne, l'homme est vie. En effet, « *Comme l'univers, l'homme est vie (...) univers et homme sont la*

²⁷⁷ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 45.

²⁷⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*., p. 45.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.46.

condition l'un de l'autre ».²⁸⁰ Le rapport du Nègro-Africain au cosmos obéit à une doxa palingénésique. L'univers, comme macrocosme, dans sa dynamique le rallie, étant un microcosme, à son principe fondateur.

Dans son cadre métaphysique et théologique, le Nègro-Africain se doit d'être une force expansive et par-là éternel retour. Senghor, bien tapi dans le souffle divin, porte en lui une dimension spirituelle qui en fait une participation à l'être et, par conséquent, essence :

Voici le soleil
Qui fait tendre la poitrine des vierges
Qui fait sourire sur les bancs verts les vieillards
Qui réveillait les morts sous une terre maternelle.²⁸¹

Organiquement, le cosmos inscrit le Nègro-Africain dans la durée ; « *toute (sa) vie est remplie du rythme du grand être, exprimé par la transformation du devenir en dépérir et redevenir* ».²⁸² L'âme du Nègre s'insère parmi les éléments du monde comme si elle en était le levain. « *La vie en soi est épanouie et accomplie quand elle est en relation harmonieuse avec le cosmos* ».²⁸³ Cette symbiose organique l'individualise dans la mesure où dans son règne « *le rythme remplace l'éternité* ».²⁸⁴ Du coup, le don de soi conclu dans la confluence transculturelle n'ôte rien à sa permanence.

Sous cette mystique fusionnelle, le Nègre se reconnaît comme une force vitale, douée d'une éternelle régénérescence. Ce substrat théologique et anthropologique tient lieu de balustrade contre les revers de la civilisation de l'universel où la fusion ne se perçoit plus comme une transfiguration ou bien une malheureuse exclusion :

²⁸⁰ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 38.

²⁸¹ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 67.

²⁸² Léo, Frobenius, *Op.cit.*, p. 216.

²⁸³ Emmanuel, Mboua, *Principe éthique du vivre ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2012 p. 27.

²⁸⁴ Léo, Frpbenius, *Op.cit.*, p. 216.

Nous t'offrons nos corps avec ceux des paysans de France (...) Corps noueux,
ridés tortueusement de travail,
mais solidement poussés et fins comme le pur froment.
Pour qu'ils poussent dru dessus nous les enfants nos cadets dont nous
sommes les pères maturiers
Qu'à leurs pieds nous formions l'humus...²⁸⁵

Dans l'hommage rendu à un certain Eboué, figure presque mythique, se profile en filigrane la référence à la permanence. Eboué, administrateur des colonies, conclut délibérément une prévarication contre le devoir qu'il a à la charge conscient de l'incidence outrageuse que le déracinement des tribus soumises au joug colonial impliquerait effrontément. Senghor prend à profit la dévotion dont fait acte Félix Eboué hostile au préjudice moral porté au culte de la différence. Senghor débaptise Eboué et illico le rebaptise Pierre. Ce nom pris dans le sens de la roche. En regard des connotations de la pierre, le poète de « *Chants d'ombre* » en fait une idole pour, par extension, exalter l'immuable.

Par-delà le fait épisodique, la communion interculturelle convoitée ne devrait barioler les différences ou être le déclic d'une éventuelle uniformisation du monde :

L'aigle blanc a glapi sur la mer sur les Isles, comme le cri blanc du
soleil avant midi (...)
Eboué ! Tu es la pierre sur quoi se bâtit le temple et l'espoir
Et ton nom signifie la pierre, et tu n'es plus Félix, je dis
Pierre Eboué²⁸⁶

Senghor met l'emphase sur l'obédience prophétique et avant-coureur d'Eboué. Son don de voyance le soustrait à la honte. Sa dissidence recèle une lucidité messianique et le relève aux rangs des visionnaires. Il fait ainsi l'objet d'une élection hors du commun et souscrit à l'ordre cosmique fait à l'image de l'éthique négro-africaine. L'orientation axiologique du Nègre porte en elle

²⁸⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 74.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 77.

les effluves d'une vision chrétienne du monde²⁸⁷. Le Négro-Africain s'estime être une « *Hostie noire* » et par extension une réincarnation de l'âme première. Il se perçoit ainsi comme une âme-vie. La conversion d'Eboué le fait au bout du compte accéder au sens de l'être, posé comme vraie richesse. Senghor disloque, justement, la maxime pour applaudir l'extrême clairvoyance que Pierre Eboué témoigne dans son anticonformisme :

Eboué ! Tu es pierre qui amasse mousse, parce que tu es stable et que
tu es debout (...) voilà que le feu qui te consume embrase le désert et la
brousse
Voilà que l'Afrique se dresse, la noire et la brume sa sœur
L'Afrique s'est faite acier blanc, l'Afrique s'est faite hostie noire
Pour que vive l'espoir de l'homme. ²⁸⁸

Le poète habité par l'imaginaire maternel, croit résolument au prodige de la permanence. Il renaît cycliquement à la candeur de la crèche. « *Il est parfois très bon de vivre avec l'enfant qu'on a été. On en reçoit une conscience de racine. Tout l'arbre de l'être s'en reconforte* ». ²⁸⁹ Son idéal du Moi se situe en dehors de la temporalité, parasynonyme du dépérissement. Gaston Bachelard reconnaît « *la permanence, dans l'âme humaine, d'un*

²⁸⁷ Au dire de Blaise bayili, « *la conscience négro-africaine de soi s'éveillant dans la conscience de la communion, a vocation de s'achever, de trouver sa plénitude dans la révélation chrétienne qui est une révélation de communion totale* ». Toutefois si l'âme chrétienne s'achève en Jésus par la communion que fait devenir possible l'eucharistie pour s'ouvrir sur l'absolu – Le Nouveau Testament, nous l'apprend Blaise Bayili dans son ouvrage « *Perceptions Négro-Africaines et vision chrétienne de l'homme* », « *porte l'esprit en l'homme à son point culminant de noblesse en faisant habiter cet homme par l'Esprit de Dieu qui le renouvelle et l'élève vers Dieu dans une prière filiale* » -, l'âme négro-africaine invente, sans médiation assurée par une quelconque révélation, ses propres intermédiaires, de sorte que son désir de communion se présente comme une quête de sens assurée pour, comme l'affirme Blaise Bayili, « *une révélation naturelle* ». Une autre divergence entre l'âme chrétienne et l'âme négro-africaine se situe par rapport au lien qui unit la question de l'âme à la naissance. Dans la vision chrétienne, le propos de B. Bayili peut être pris à profit là-dessus, l'âme n'a aucune existence préalable à la naissance. Loin de là, dans la conception négro-africaine considérée dans sa nature animiste, l'âme préexiste à la naissance qui n'est rien d'autre que « *son émergence au plan des apparences* ». De-là, son existence, dans la perception chrétienne assortie d'animisme, se situe préhistoriquement « *au sein de l'absolu* ».

²⁸⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 78.

²⁸⁹ Gaston, Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *Op.cit.*, p. 19.

noyau d'enfance, une enfance immobile mais toujours vivante, hors de l'histoire ». ²⁹⁰

2-2. La cyclicité des structures de l'imaginaire nègre

Dans l'anthropologie négro-africaine, la souvenance est une nouvelle vie. Donc mourir n'arrête pas le cours vital de la vie. Autrement, l'être dispose, dans cet esprit, d'une étendue expansive et épouse la dynamique cosmique et la mort se veut de ce fait un éternel passage à la vie :

Je devais être, Mère, le palmier florissant de ta vieillesse, je te voudrais
rendre l'ivresse de tes jeunes années (...)
Je ne suis plus qu'un enfant qui se souvient de ton sein maternel et
qui pleure
Reçois-moi dans la nuit qu'éclaire l'assurance de ton regard. ²⁹¹

Les sens détiennent, chez le Négro-Africain, une mémoire. Les images de la précédente qu'il se remémore, bien qu'elles relèvent d'un temps immémorial, se redéplient, loin d'être de simples réminiscences, comme un état épiphanique dont le pouvoir est à bien des égards ascensionnel.

Le pouvoir de la mémoire est une sève. Le Négro-Africain s'en sustente pour renaître à soi dans la permanence comme une présence dans le monde. Le ressouvenir équivaldrait anthropologiquement une œuvre démiurgique interminablement renouvelée. Autant dire, plusieurs catégories de l'imaginaire interviennent de sorte que le sujet se perçoit en tant que vie :

Des chants d'oiseaux montent lavés dans le ciel primitif.
L'odeur verte de l'herbe monte, avril ! J'entends la chanson
Du soleil sur mes volets mélodieux. ²⁹²

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

²⁹¹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 86.

²⁹² *Ibid.*, p. 89.

Par-dessus le statut mythique de la mémoire, Senghor porte de tout temps les effluves de son propre anima. Sa mémoire de référence. Il se perçoit justement comme une totalité inaltérable, une existence androgyne et étanche au schisme existentiel. « *Le psychisme humain, en sa primitivité, est androgyne* ». ²⁹³ Dans le Royaume d'enfance, crèche de l'être, un principe identitaire a bel et bien surdéterminé le statut ontologique du poète.

En dépit des successions que le Moi subit, le sujet se reconnaît comme étant permanent. En ce sens, l'humanisme de l'universel n'est rien d'autre qu'une maille dans une succession que le Négro-Africain intègre réfractaire à toute négation :

Je sens comme une haleine et le souvenir de Naett sur ma nuque
nue qui s'émeut
Et mon sang complice malgré moi chuchote dans mes veines ²⁹⁴

Senghor écoute le bruissement de son androgynéité éveillée par une souvenance érigée en présence telle une hiérophanie que le poète reconquiert religieusement. Dans le retour incessant de la souvenance-présence que représente poétiquement l'androgynéité, catégorie de l'imaginaire garante de la permanence, le sujet s'inscrit dans un processus de renouveau le situant en dehors du règne du thanatos. L'éros s'intercède, en fait, de cette manière, en tant qu'hymne aux pulsions vitales agitées majoritairement en faveur de l'immortelle vérité de l'être :

Ecoute sa voix bleue dans l'air lavé de haine, vois le sacrificateur verser
les libations au pied du tumulus
Elle proclame le grand émoi qui fait trembler le corps aux souffles
chauds d'avril
Elle proclame l'attente amoureux du renouveau dans la fièvre de ce
printemps. ²⁹⁵

²⁹³ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 50.

²⁹⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 89.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 91.

Le Moi du Nègro-africain se définit en tant que totalité et par conséquent comme foyer de l'être. Il se ressent doué d'une force existentiellement centripète et se reconnaît en tant que pôle d'attraction cosmique où se situe la confluence des êtres, mû par l'unité du temps archétypal. « *L'être homme, situé au confluent des êtres et des choses de l'univers, est partie intégrante du cosmos dont il est par ailleurs le cœur, l'épicentre* ». ²⁹⁶ Il est, faut-il le rappeler, surdéterminé par la dynamique de l'éternel retour :

Pour tous ceux-là qui sont entrés par les quatre portes sculptées –
la marche
Solennelle de mes peuples patients !
Leurs pas se perdent dans les sables de l'Histoire.
Pour les blancs du septentrion, les nègres du midi d'un bleu si doux.
Et je ne dénombre les rouges du Ponant, et pas les transhumants du
Fleuve ! Mangez et dormez enfants de ma sève. ²⁹⁷

Le Nègro-Africain paraît être la condition du monde, la chair où se loge son âme matricielle. Son Moi serait donc la semence où s'origine la continuité constante de l'être global, la sagesse fusionnelle de l'ordre cosmique. Faut-il reconnaître que dans ses veines sont inscrits les rudiments du souffle divin. Et son verbe serait en dernière analyse, un haut langage où se décline une cosmogonie censée conspirer à la refonte de l'âme du monde. Le Nègre se souvient « (...) *(du) verbe de Dieu, c'est-à-dire la parole rythmée, qui créa le monde* ». ²⁹⁸ Le Nègre se conçoit comme la chair et le réceptacle du souffle divin :

La plaine ouverte à mille ruts, la matrice où fondent les métaux précieux.
Il en sort l'or rouge et l'homme rouge-rouge ma dilection à moi
Le Roi de l'or – qui a la splendeur du midi, la douceur féminine de la nuit.
Donc picorez mon front bombé, oiseaux de mes cheveux serpents.
Vous ne vous nourrissez seulement de lait bis, mais picorez la cervelle
du sage

²⁹⁶ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 30.

²⁹⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p.108.

²⁹⁸ Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p. 127.

L'Eros se décline dans le processus élémentaire de la pensée négro-africaine comme promesse d'une permanente fécondance. Loin d'être une variante amortie du délire dionysiaque dans le sens où il est une dégénérescence dans le chaos, le geste sexuel dans l'anthropologie du Nègre libère dans la carrure de l'être, étant une autosuffisance, les forces vitales. Le corps, livré à sa nudité, à son principe de plaisir, est, en fait, le siège du pouvoir capital, le grain séminal de l'ordre cosmique.

Dans l'épopée négro-africaine, le verbe, comme le corps, porte en lui les germes du souffle divin. Il est, vu ainsi, pourvoyeur de vie, et réincarnation de l'incandescence cosmique. Ces autres formes de l'œuvre de l'imaginaire réconfortent le sujet dans sa tendance expansionnelle et intuitive, contre la prosaïque réalité introduite dans le monde sous l'hégémonie du cartésianisme :

Jeunes filles aux seins debout, chantez la sève annoncez le printemps.
Une goûte n'est tombée depuis six mois, pas un mot tendre et pas un
bourgeon à sourire.
Rien que l'aigreur de l'Harmattan, comme les dents du trigonocéphale
Au mieux rien qu'un soulèvement de sables, rien qu'un tourbillon de pruline
et de pailles et de balles et d'ailes et d'élytres
Des choses mortes sous l'aigre érosion de la raison (...)
Mais cette rumeur dans nos jambes, ce surgissement de la sève.³⁰⁰

La totalité que le poète se revendique moyennant les structures anthropologiques de son imaginaire passe par l'entremise du prodige du verbe modélisé dans le chant du Chant où l'être reconquiert son état de précedence, son androgynéité. « *Le véritable destin de l'homme est présenté comme une recherche de l'androgynéité perdue* ». ³⁰¹ Il semble que dans le chant, se

²⁹⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 109.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. p. 115-116.

³⁰¹ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 74.

déploie un processus invocatif dont la force consiste à préluder les noces du sujet et de son anima. La parole suprême ramène le sujet à sa complétude et fonctionne comme une voix primordiale comme étant l'image de Dieu. La parole poétique s'offre comme une apologie de l'androgynéité, métaphore de la totalité, et se donne à l'intuition, étant, pour parler comme Kant, un *noumène*³⁰² et une condition nodale dans l'accès à l'infini et son corolaire la totalité :

Ses cheveux bruissants comme un feu roulant de brousse la nuit.
Tes yeux ta bouche hà ! ton secret qui monte à la nuque.. ;
Des choses vaines. Ce n'est pas le savoir qui nourrit ton peuple
Ce sont les mets que tu leur sers par les mains du Kôriste et par la voix
Woï ! donc salut à la souriante qui donne le souffle...³⁰³

La prestance du féminin dans l'âme du poète est dictée par un besoin primitif du psychisme, nostalgique de l'état androgyne de l'être. Cette présence de l'être féminin dans le psychisme du sujet Nègre-Africain fonde le permanent passage au temps sacré où il peut se faire *contemporain des dieux* et par conséquent s'arroger une permanente présence dans la situation primordiale de l'être. « Réintégrer le temps sacré de l'origine c'est devenir le *contemporain des dieux* ». ³⁰⁴ Le Nègre se fige dans cette posture, enclin à l'imitation d'un modèle exemplaire dont l'effet est une présentialisation :

Mais ta prudence est grande, mes forces faibles
Il y a ta bonté marine comme un fiord de douceur,
Et le sapin qui reste vert sous la mort blanche
debout dans la tempête.
Il veille quand tremblent les bouleaux.³⁰⁵

³⁰² La parole poétique peut être rapprochée de ce que Kant convient de désigner par le "noumène" comme référence au monde tel qu'il est en vérité. Au même titre que le noumène kantien, la parole poétique fait entrer dans le monde réel. Comme la connaissance de cette vérité n'est pas directe, du moins, le poète, à l'instar du philosophe, est conscient qu'il la porte en lui.

³⁰³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 118.

³⁰⁴ Mircea, Eliade, *Le sacré et le profane*, *Op.cit.*, p. 82.

³⁰⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.142.

Le Négro-Africain met à profit le substrat anthropologique et théologique et crée des valences de toute sorte, pour parer à l'usure du temps. Et dans les liaisons qu'il fonde, voué à l'éthique de l'universel, il maintient les différences qui s'achèvent, toutefois, en lui au profit des voies de l'agapè dans la mesure où il se sait être une substance divine.

Dans le processus de présentialisation, le mythe d'Antée se déploie à larges envergures. « *Tel Antée, (le poète) noir prend sa force dans sa terre* ». ³⁰⁶ Il intervient comme consécration du culte de l'enracinement. Il s'agit d'une autre composante de l'imaginaire surdéterminée à bien des égards par le rapport à la terre nourricière qui, en quelque sorte, participe d'une réalité sacrale. Elle consiste dans la permanente répétition du Moi total.

L'espace, dans l'imaginaire du poète, fait l'objet d'une dichotomie. En ce sens, dans la crèche de l'être ou bien dans les espaces qualitatifs de l'enfance, s'établit la réalité du Négro-Africain. Cet espace qualitativement mythique fait office de point d'appui nécessaire à toute orientation postérieure. Le chant, moyen de rite, entonne de sorte que le temps mythique où l'être est global se fait présence :

Ma noblesse est de vivre cette terre, princesse selon cette terre
Comme le riz l'igname la palme et le palétuvier, l'ancêtre lamantin
l'ancêtre crocodile
Et Lilanga ma sœur. Elle danse elle vit.
(...) Et de la terre sourd le rythme, sève et sueur, une ode odeur de sol
mouillé (...) Les tam-tams se réveillent, princesse, les tam-tams nous
réveillent. Les tam-tams nous ouvrent l'aorte. ³⁰⁷

La vie semble être le propre du Négro-Africain. La végétalisation de sa chair comme l'immersion dans l'eau impliquent l'immortalisation de l'être, une dynamique et un cycle incessant de vie. Ainsi, la mort ne fait, de la

³⁰⁶ Gloria, Saravaya, *Op.cit.*, p. 68.

³⁰⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 148.

Des coussins d'ombre et de loisirs, le bruit d'une source de paix
Des paroles classiques ; loin des chants alternés.
Et puis lampe amicale, ta bonté pour bercer l'obsession de cette présence
Noir blanc et rouge oh ! rouge comme le sol d'Afrique ³¹¹

L'incessant mouvement de régénération se poursuit dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. Il dégénère dans l'amorphe auquel il se soustrait séance tenante et éternelle chemin faisant un acte créateur comme répétition de la première cosmogonie. Il retrouve par-là *la vie dans la mort*, et par « la réanimation du feu », « *et par son feu purificateur* », ³¹² il procède au renouvellement du monde. « *La mort se révèle aussi et surtout comme étant un passage, une source de vie plus, de vie supérieure* ». ³¹³

Le désir que Léopold Sédar Senghor éprouve de s'en tenir à la répétition des modèles primitifs tient dans sa crainte de se perdre et de se laisser malencontreusement corrompre par le versant profane de l'existence. Senghor a les sens ouverts à l'appel de l'invisible, au souffle divin, il participe, en religieux à la pérenne réalité de l'être. Donc, l'expérience poétique, dans la poésie de Léopold Sédar Senghor, se veut, à l'image d'une expérience religieuse, un incessant retour à la nature originelle de l'existence :

Par-delà les marais putrides des entrailles, la liberté de la savane
Savane noire comme moi, feu de la mort qui prépare la renaissance
Renaissance du Sens et de l'Esprit. Puis l'or blanc sous la lumière
où consomment mes appétences dans la vibration pure et l'espace fervent
Mais chante à mes oreilles complaisantes le mirage des oasis
Mais m'assaille la tentation des brumes sèches, qui veulent opprimer
ma foi(...) circoncis je franchirai l'épreuve ³¹⁴

Les forces de l'imaginaire élargi par la souvenance, sont garantes de l'intensité ontologique. En effet, l'imagination matérielle substantialisée par l'eau et le lait, deux variantes où l'inconscient rejoint l'âge primitif de

³¹¹ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes, Op.cit.*, p. 183.

³¹² Robert, Jouanny, *Op.cit.*, p. 41.

³¹³ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 247.

³¹⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 199.

l'existence, engage l'être dans une expérience où ressurgit la lumière de sa vie concrète ; Le sujet s'abîme dans les lumières de ses « forces imaginantes » et trouve un « commencement de salut » où il peut, en imitateur de Dieu, entreprendre sa propre cosmogonie. L'inconscient oriente de cette manière le sujet vers le perpétuel avènement de *son réel absolu* :

Été splendide Été, qui nourris le poète du lait de ta lumière
Moi qui poussais comme blé de printemps, qui m'enivrais de
la verdure de l'eau, du ruissellement du vert dans l'or du temps
Ah ! Plus ne peux supporter ta lumière, la lumière des lampes,
ta lumière atomique qui désintègre tout mon être
plus ne peux ne supporter ta lumière de minuit. La splendeur des
honneurs est comme un sahara
Un vide immense, sans erg ni hamada sans herbe... ³¹⁵

La poésie sonde la vie de la psyché et libère le refoulé. En fait, dans les images que lui révèle sa vie des profondeurs, le poète découvre sa condition archétypale. Il s'estime être l'expression de l'image de Dieu. Or, le passage de l'expérience d'introversión à la projection dans l'ordre rêvé pour poser les jalons de l'éthique de l'humanisme de l'universel, se place sous peine de subir l'aliénation pluridimensionnelle, sous le sceptre de la permanence.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

Chapitre II : La poésie de l'alliance : pierre philosophale du graal senghorien

L'éthique de la permanence devrait reconforter le poète dans sa projection dans la civilisation de l'universel où pourrait s'assumer pleinement la Négritude sinon comme expression d'une incessante cosmogonie de l'être intégral du moins comme une différence et une participation. Sous cette orientation, une alchimie où les antinomies vont de pair se déploie à large envergure dans la poésie du prophète de la Bonne Nouvelle. Les ambivalences naissantes pourvoient la perception en vertu poétique.

La poésie négro-africaine s'érige en recherche de l'un dans l'autre, en expérience de l'inachevé et en perpétuel changement dans la durée. Or, la communion qu'elle fonde n'est en rien annihilation du particularisme.

1. La conciliation des contraires : hymne à la Bonne Nouvelle

1-1. Différence et participation

Le paradoxe se fraie une place dans l'imaginaire de Léopold Sédar Senghor et figure les possibilités ratées par le destin. Son art se veut, par-delà les simples velléités, réalisation. Il ne s'agit plus, pour rejoindre Friedrich Nietzsche, « *d'un colifichet de l'existence ou d'un petit ornement chargé d'apporter un peu de fantaisie dans une vie asservie* ». Dans la consécration des contraires, Senghor s'ancre dans la logique cosmique et renaît par conséquent à l'être primordial. « *Parfois, cet être dans le savoir s'exprime par (...) un paradoxe* ». ³¹⁶

³¹⁶ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 136.

Ce processus sourd de bout en bout dans son œuvre poétique. En effet, la maturité insondable de son art poétique se ressent dès le premier recueil de son anthologie. Son premier jet poétique est dédié à la vie concrète. Il est livré sous le signe d'un rythme incantatoire où la vie est appariée à la mort dans un couple censé figurer le retour aux temps primordiaux.

De là, la dialectique soumise aux enjeux de l'interhumain, libère le refoulé pour en faire le grain séminal de la prophétie rêvée. Le paradoxe glisse sous d'autres formes et engage dans une nouvelle aventure des logiques, à plus forte raison, antinomiques. La répondance qui se crée entre « l'œil », siège des forces contemplatives garantes de l'amour mystique, et « la main », allégorie du culte de la possession, exprime certes la naïveté du poète devant le langage et introduit une révolution que cautionne une transposition censée survenir au niveau de l'axe paradigmatique. Une inversion de l'inversion peut s'établir comme possibilité au gré de l'ancienne croyance de l'homme tapie dans l'agapè. C'est en ce sens que très vite, après la succession antagonique, le poète plonge dans le fondement de l'être :

Ô Mort, qui avez toujours refusé de mourir, qui avez su résister à la mort
(...) Avec mes frères aux yeux bleus
Aux mains dures (...)
Me souvenant de Joal l'ombreuse, du visage de la terre de mon sang ³¹⁷

Senghor semble vouloir agir contre la praxis socialiste considérée dans sa nature scientifique pour inscrire l'homme dans un processus où il s'agit d'établir « *une identité ultime entre l'homme et le monde, la conscience et l'être. (Cette identité) est la croyance la plus ancienne de l'homme* ». ³¹⁸ Sa poésie s'institue comme la religion de « dieu-homme ». Ainsi, l'humanisme religieux de Senghor prend le contrepied de la réification que cautionne le matérialisme où l'homme est réduit au statut d'un simple objet-instrument.

³¹⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 12.

³¹⁸ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 135.

Son rapport à l'autre n'est plus exempt de sacralité. Il ouvre en quelque sorte sur l'absolu.

L'appariement du sacré et du profane dans le même chant place la poésie de Léopold Sédar Senghor dans un esprit d'ouverture. Des faits comme « *les festins funèbres* », « *les processions* » et « *la danse des filles nubiles* » s'appellent sans discordance bien qu'ils relèvent initialement de registres inconciliables. Le rythme comme transcendance se laisse épaissir par des formes orgiastiques nourries par les pulsions dionysiaques. Par-dessus le dualisme que pourrait générer irrémisiblement l'ordre manichéen, la conciliation des contraires se perçoit comme le dépassement d'elle-même. Et ce dépassement participe d'une autre réalité où le vaste caravansérail d'antinomies se dissipe pour le culte de l'agapè qui s'accomplit dans la religion du dieu-homme. Faut-il, dans ce sens, voir dans cette mixture, une régression dans le temps mythique que le poète désire ressusciter pour le poser en tant que sens intense où s'origine un testament en mesure de porter l'homme à sa noblesse et en faire le logis du souffle divin.

Je me rappelle les festins funèbres fumant du sang des troupeaux égorgés (...)
Je me rappelle les voix païennes rythmant le tantum
Ergo
Et les processions et les palmes et les arcs de triomphe.
Je me rappelle la danse des filles nubiles
Les chœurs de lutte – oh ! la danse finale des jeunes hommes, buste
Penché élancé, et le pur cri d'amour des femmes – Kor siga !³¹⁹

Dans « *femme noire* », la conciliation des antinomies est poussée à son paroxysme. Le cramoyse se pose comme l'allégorie de la transparence cosmique. Il est, en quelque sorte, la condition de l'âme du monde, par extension, l'expression la plus accomplie de la vie. Dans la dialectique senghorienne, les contraires se longent pour créer la force du verset. « *Le poème n'oppose donc pas les différences mais les associe et leur permet de se*

³¹⁹Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 18.

féconder réciproquement ». ³²⁰ Le rythme reçoit ainsi une résonance instinctive et scelle le vers de l'estampille du sacré. Et « *le ton adopté est parfois celui de la confession ou de la prière* ». ³²¹ L'instinct côtoie le sacré au sens où il promet une pleine présence au monde.

Senghor projette sur la chair de la Femme noire son idéal du Moi, en l'occurrence la consécration de la religion de l'homme-dieu. La peau basanée n'est plus, comme le pose la théologie chrétienne, la métaphore de la damnation. Loin de cette vision minimaliste, le cramoisi fonde le retour aux temps primordiaux où l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le dualisme sous-jacent au verset senghorien, recèle nettement une dimension religieuse. Le poète souhaite étouffer, à sa manière, le premier drame survenu dans le monde, la première séparation :

Vous avez trop souvent opposé l'esprit et la matière,
la raison au cœur, la science à la foi (...) pour ne
pas vous être aperçus du danger. Le danger de créer
un monde (...) sans âme ³²²

La chair noire intervient comme une force rédemptrice, étant le support où est gravé le souffle divin. « Senghor « *rassemble les bris épars de la tragédie de l'histoire* ». ³²³

En effet, « la polychromie des couleurs » dans « Prière Aux Masques », se situe par-delà l'esprit dichotomique. Elle est le support d'une alchimie où survient une confluence investie de significations sacrales. Les couleurs, sans s'exclure, se noient les unes dans les autres et répondent à l'œuvre de l'attraction cosmique. Elles participent à la présentialisation du

³²⁰ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 28.

³²¹ Birahim,, Thoune, *Op.cit.*, p. 43.

³²² Léopold, Sédar Senghor, « conférence sur la négritude tenue à l'université de Montréal », cité par Jean-Michel Dijean, *Op.cit.*, p. 101.

³²³ André, Julien Mbène, *La quête de l'universel dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 2.

sacré, à la refonte du culte de l'homme-esprit, état où l'existence retrouve sa pleine spiritualité.

Toute une vision du monde se décline sous la symphonie de couleurs. Le profane n'exclut en rien le revers sacré des choses. , par-dessus la connotation de la couleur qui n'est d'autre qu'un simple prédicat, toutes les manifestations de cette symphonie se plient à une force attractive pour se recentrer dans un état où le monde se fait Esprit, condition pérennisée par l'anthropologie négro-africaine dans la mesure où cet état pose le sujet comme un continuum entre l'être global et le monde.

La poésie chez Léopold Sédar Senghor simule une liturgie secrète. Les paradoxes se nuancent de sorte que le sujet renaît à sa vérité. En ce sens, l'amnésie se veut décolonisation de la mémoire et inscrit l'homme dans les voies de la connaissance.

De cette manière, dans l'atelier anthropologique où se moule le verbe du poète, la chose fait appel à son pendant antagonique et de l'éclat que produit leur entrecroc se retrace le chemin lacté de la connaissance ontologique. Ainsi, tout le substrat exogène déposé dans les fins fonds de l'être s'amuit en sorte que la mémoire de la noblesse renaît à sa pleine incandescence. L'alliance où se côtoient les contraires prolonge un état de la précédence qu'elle inscrit mythiquement en dehors de la linéarité du temps. Aussi, cautionne-t-elle le mystérieux plongeon dans les âges primordiaux que l'anthropologie négro-africaine réincarne dans la chair du sujet pour en faire homme-dieu :

L'autre matin – J'ai perdu la mémoire des jours et des sous-préfectures
J'ai senti sur ma joue le lait frais de la vérité.
Il faisait encore nuit dehors, et pas une étoile à la ferme la plus perdue.
Me baignant l'aube peu à peu et le vert tendre du gazon mouillé d'une
douceur point menteuse.
Levant mon regard au-delà du soleil, à l'Est

Je vis poindre les étoiles et entendis le cantique de paix.
Et libéré de ma prison, je regrettais déjà le pin et le bas-flanc des insomnies ³²⁴

La nuit est lumière dans la poésie de Léopold Sédar Senghor. « *Le règne de la nuit (...) est la clef des demeures des bienheureux* ». ³²⁵ Il est évident qu'il s'agit de la lumière de l'âme, une lumière qui fait ombre à la lumière solaire. La nuit, nous dit Novalis, porte le sujet maternellement. L'angoisse nocturne porte le sujet à sa lucidité où le silence fonde la parole importante, le verbe du Verbe et légitime le culte de *l'être-au-monde*, paradigme de base dans la prophétie à la Bonne Nouvelle.

Dans le même esprit, l'espace, investi de sacralité, s'ouvre aux terres sécularisées. Cette répondeance intervient dans la réinitialisation du monde et la recreation d'une nouvelle-terre-condition, une terre qui possède de tout temps son image dans l'infinie étendue de l'âme. En effet, la répondeance en question correspond à une condition où l'antonymie homologue une mythique analogie. Le bois ranime le feu et se laisse consumer par son pouvoir réducteur. Le poète régresse vers des temps où le mouvement antagonique des éléments s'inscrit dans son propre dépassement et se dédie à la substantialisation de l'Esprit, l'ultime incarnation de l'agapè :

De l'autre rive de la Mer intérieure qui unit les terres opposées
Les sœurs complémentaires : l'une est couleur de flamme et l'autre,
sombre, couleur de bois précieux. ³²⁶

Cette terre insularisée est l'espace d'une confluence qui figure l'être total. Le proche et le lointain forment une autre mystérieuse antinomie qui vient donner le ton à la prière à l'œuvre, en sourdine, dans le verset senghorien. Senghor sort de soi, se projette à l'horizon. Illico, ce mouvement pérégrinatoire, sans abandonner sa fin ultime, fait l'objet d'une volte-face.

³²⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 29.

³²⁵ Novalis, *Les hymnes à la nuit*, cité par Albert Béguin, *Op.cit.*, p. 285.

³²⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 45.

Ainsi, la projection acquiert une orientation intravertie. Le sujet se tourne vers l'intérieur, plonge dans les temps primordiaux où l'âme est toujours dans sa pleine incandescence. Il reconquiert, de la sorte, un règne où se fait entendre le chant du Chant, une autre incarnation de l'être global. Bref, la projection hors de soi n'est au bout du compte qu'un palier dans l'ambitieux processus voué fondamentalement à la conquête du règne de Dieu :

Mon âme aspire à la conquête du monde innombrable et déploie
ses ailes, noir et rouge
Noir et rouge, couleurs de vos étendards !
Ma tâche est de reconquérir le lointain des terres qui bornaient
l'Empire du sang
où jamais la nuit ne recouvrait la vie de ses cendres, de son chant de silence.³²⁷

Léopold Sédar Senghor rapproche deux moments antagoniques dans l'histoire de l'humanité telle qu'elle se conçoit sous le signe de la croix. En effet, pour faire le procès de l'histoire des siens, il glisse, sur le mode du simulacre, une référence au substrat *à fortiori* à la base de la conscience malheureuse, en l'occurrence le péché dont Adam, le cramoisi, est, à en croire la patristique, une allégorie, valide le sortilège jeté sur le Nègre dans ce rapport filial à Adam, l'ocre, le quasi-nègre, l'auteur de la damnation ; « *Le Nègre a une fonction : celle de présenter les sentiments inférieurs, le mauvais penchant...* »³²⁸, et, fait, du même coup, un clin d'œil, sous la référence au rejet de la haine, au Christ, le rédempteur de l'humanité et le restaurateur de la dignité perdue, tel que le pose d'ailleurs la papauté.

Cette succession, située sous le signe de l'ambivalence, introduit une révolution théologique dans le berceau de l'anthropologie négro-africaine. Cette révolution s'origine dans l'exclamation de Saint Augustin. En fait, Saint Augustin s'exclame : « *heureuse faute qui nous a valu un tel sauveur* », et le poète, arraché à la chair divine, prend conscience de sa condition

³²⁷ *Ibid.*, p. 47.

³²⁸ Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 185.

d'homme-dieu moyennant le culte de l'intuition et renaît à l'ordre cosmique qui se veut amour.

Sous les auspices de cet ordre, le Négro-Africain, par un libre consentement, rencontre l'âme du Christ. Autrement dit, le génie de Senghor, consiste, par-dessus le rapprochement antinomique, dans la fonction qu'il reconnaît à l'intuition dans l'accès à la connaissance. « *La raison intuitive se manifeste par l'émotion. Le poète voit en elle une expression de la force vitale. Sa mythologie est une ontologie existentielle* ». ³²⁹ Il érige l'amour de Dieu en espace de participation à *la substance même de Dieu*. L'intuition du poète fait écho à l'exclamation augustinienne et de cette correspondance s'accomplit « la ressemblance de l'homme à Dieu » :

Soyez bénis, mes pères, soyez bénis ! Vous qui avez permis mépris et
moqueries, les offenses polies et les allusions discrètes
Et les interdictions et les ségrégations
Et puis vous avez arraché de ce cœur trop aimant les liens qui l'unissaient
au pouls du monde.
Soyez bénis, qui n'avez pas permis que la haine gravelât ce cœur d'homme. ³³⁰

Sous le couvert du pardon, Senghor entrevoit un monde indivis. Le pardon serait la caution de l'éthique qui devrait servir de fondement à l'humanisme de l'universel. Or, cette éthique apparie le pardon à l'absolution. Senghor s'avise à rappeler le drame subi sous l'ombre de l'ordre prométhéen.

Le récit se crée une place dans la poésie de Léopold Sédar Senghor et donne au verset une dimension liturgique. Le poète agit en aumônier pour, après avoir convié l'Occident au repentir et à l'expiation, poser les prémices de l'ordre rêvé. Il est, dans ce sens, la victime et le confesseur. Dans sa chair, se notifie la conciliation des paradoxes, étant élu providentiellement à remplir

³²⁹ René, Tillot, *Op.cit.*, p.13.

³³⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 52.

le sacerdoce christique. Senghor se veut amour et réincarnation du verbe du Verbe, la semence sommée de germer dans le monde pour porter l'humanité à sa noblesse. « *L'homme sait qu'il n'est que le verbe du Verbe, la voix de la Voix antérieure à toute voix qu'est Dieu (...) L'homme se reconnaît interlocuteur de son Dieu, image de son Dieu, partie du souffle et de la vie de son Dieu* ». ³³¹ Léopold Sédar Senghor réincarne en lui l'âme du Christ et absout le monde du mal cardinal :

Je sais que ce peuple de feu, chaque fois qu'il a libéré ses mains
A écrit la fraternité sur la première page de ses monuments
Qu'il a distribué la faim de l'esprit comme de la liberté
A tous les peuples de la terre conviés au festin catholique
Ah ! ne suis-je pas assez divisé ? Et pourquoi cette bombe
Dans le jardin si patiemment gagné sur les épines de la brousse ?
Pourquoi cette bombe sur la maison édiflée pierre à pierre ? ³³²

Le dualisme se transpose sous d'autres manifestations et élargit davantage le spectre du culte liturgique dont le verset est le temple. L'imagination et le souvenir se fécondent l'une l'autre. La parole qui en découle fait office de prophétie et fonde l'éventualité d'un *réel absolu*. Il s'agit, justement, d'une prophétie porteuse de valeurs enchanteresses, en l'occurrence la sainteté du regard en tant que support mythique où est conclu le don de soi et se divinise l'action humaine.

Dans cette voie, naissent des correspondances, et l'incantation, après dissipation des différences nuancées au profit de la parole prophétique, convie à l'entrée dans l'être :

J'ai vu – dans le sommeil léger de quelle aube gazouillée ?
Le jour de libération.
C'était un jour pavoisé de lumière claquante, comme de drapeaux
et d'oriflammes aux hautes couleurs
Nous étions là tous réunis, mes camarades les forêts en thème et moi (...)
et mes premiers camarades de jeu, et d'autres encore que je ne connaissais

³³¹ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p.84.

³³² Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 58.

même pas de visage, que je reconnaissais à la fièvre de leur regard. ³³³

Dans le contexte du grand et immense trauma qu'a connu le XX^e siècle, le poète doué du don de la prophétie entrevoit, pris dans les trappes de la souffrance, une éventuelle embellie. La guerre ne ferme pas les voies de l'espoir dans l'univers esthétique senghorien. En effet, la souffrance qu'elle génère creuse un estuaire de salut.

Une autre ingénieuse antinomie se crée dans l'ordre poétique du poète du Royaume d'enfance. Senghor fait sienne une vision éminemment chrétienne. Dans la souffrance, naissent des répondances entre le malaise du poète et la passion du Christ dans la mesure où l'une comme l'autre n'est rien que l'expression de la souffrance comme une épreuve mise au service du sacré. L'épisode du grand trauma n'était, de ce fait, qu'un alibi à la création de l'unisson, au développement des grains d'amour. L'amour comme condition de l'être intégral :

(...) nous sommes là tous réunis, divers de teint – il y en a qui sont
couleur de café grillé, d'autres bananes d'or et autres terre des rizières
Divers de traits de costume de coutumes de langue
mais au fond des yeux la même mélopée de souffrances à l'ombre des longs
cils fiévreux (...)
Mère, sois bénie !
Reconnais ton fils à l'authenticité de son regard, qui est celle de son cœur et de
son lignage
Reconnais ses camarades reconnais les combattants, et salue dans le soi
rouge de ta vieillesse
L'Aube TRANSPARENTE D'UN JOUR NOUVEAU ³³⁴

L'oubli se ressent paradoxalement être chemin de connaissance. Il est salutaire dans la mesure où il vient évacuer l'espace mnémonique de toutes les immoralités et les ignominies instillées dans la réalité de l'être. Il se perçoit vu ainsi comme un état de l'affect réfractaire à l'immixtion du

³³³ *Ibid.*, p.p. 63,64.

³³⁴ *Ibid.*, p.p. 64, 65.

profane, en ce qu'il est éloignement du point d'appui, dans la mémoire-condition du Négro-Africain.

1-2. Le paradoxe comme liturgie d'une nouvelle cosmogonie

Le Négro-Africain conçoit sa temporalité en fonction de la logique de la non-homogénéité, grâce à la dimension religieuse de l'oubli. Le temps civil et sécularisé ne détient en aucun cas une place au sein de son éventail soumis à la sélectivité. Il est la somme des moments où le sujet participe pleinement à sa réalité.

L'amitié bâtie pendant l'avant-guerre entre Tirailleurs sénégalais et soldats français est intégrée dans la réalité du Négro-Africain dont le poète est l'alter-égo, comme un moment qualitatif. Dès que la guerre est venue à terme, L'abjuration savourée dans l'ingratitude introduit une rupture. Elle est vue comme un temps réifié que le sujet rejette en dehors de sa temporalité. Abstraction faite de l'épisode où le Négro-Africain subit les coups amers de l'ingratitude, l'amitié, en tant que temps revêtu de sacralité, constitue un point fixe que le verbe, comme résurrection, permet de revisiter. Le retour incessant, par-delà la rupture introduite par l'oubli, à ce moment nodal, résonne comme une liturgie destinée à la recréation du monde, immense épiphanie de l'amour :

Les larmes les plus chaudes trop claires et trop vite bues au coin des lèvres
oublieuses.

Nous vous apportons, écoutez-nous, nous qui épelions vos noms dans les mois
que vous mouriez

Nous, dans ces jours de peur sans mémoire, vous apportons l'amitié de vos
camarades d'âge

Ah ! puissé-je un jour d'une voix couleur de braise, puissé-je
chanter

L'amitié des camarades fervente comme des entrailles et délicate, forte

comme des tendons.³³⁵

Le Négro-Africain consent au sacrifice de soi et répond par conséquent à un appel suprême. Dans son anthropologie, l'immolation consentie s'inscrit ingénieusement sous le signe de l'élection. Cette quasi-antinomie redimensionne la prière dont l'écho s'éploie à large envergure dans l'œuvre du poète de la Bonne Nouvelle. Cette antinomie homologue une analogie d'essence religieuse dans la mesure où elle crée des parallélismes entre le Négro-Africain immolé dans la grande bêtise du XX siècle et le sacrifice d'Abraham. La guerre n'est ainsi qu'un prétexte où est mise à l'épreuve sa foi, inébranlable, étant l'épiphanie du souffle divin.

Le Négro-Africain s'individualise dans cette épreuve. En est cause, sa conspiration au retour de Dieu parmi ses fidèles :

Seigneur, écoute l'offrande de notre foi militante
Reçois l'offrande de nos corps, l'élection de tous les corps ténébreusement
parfaits
Les victimes noires paratonnerres
Nous t'offrons nos corps...³³⁶

Les paraboles bibliques percent le mystère des antinomies qui se suivent dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor. L'effusion du sang est une force libératrice dans la mesure où le sang détient à en croire l'Écriture, un pouvoir substitutif et fonde ainsi une nouvelle alliance censée subsumer les implications pécheresses de la première déchirure.

Le sujet, par l'intercession du sang, rentre dans l'ordre divin duquel il fut évincé. Le sang est religieusement connexe au pardon et à l'émancipation ontologique. Il libère de la captivité du péché considéré sous toutes ses manifestations et se pose comme la condition d'une nouvelle vie. Le chant noir, comme la bible, offre les possibilités d'une éventuelle assomption. Par

³³⁵ *Ibid.*, p. 68.

³³⁶ *Ibid.*, p. 74.

l'intermédiaire du sang noir où germent les grains du chant du Chant,
l'Occident pourrait retrouver l'alliance violée :

Et le soir tombe, sanglot de sang qui libère la nuit. Ils veillent les
grands enfants roses, leurs grands enfants blonds leurs grands enfants
blancs
Qui se tournent et se retournent dans leur sommeil, hanté des puces
du souci et des poux de captivité.
Les contes des veillées noires les bercent, et les voix graves qui épousent
les sentiers du silence.³³⁷

A l'image du Christ, Senghor voit dans sa propre destruction une condition qui fonde la vie et qui divinise, chemin faisant l'histoire enlisée dans le non-sens. Le poète de « *Chants d'ombre* » est, en quelque sorte, un homme nouveau élu de tout temps par le Dieu. Son chant n'en est en définitive qu'une image.

Donc, le déferlement des antinomies donne le ton au verbe de Léopold Sédar Senghor qui, trempé dans l'anthropologie négro-africaine, se veut prière et assomption de la femme de France, une condition d'un éventuel Nous, un éventuel Amour où peut s'accomplir une humanité que le chant, comme le corps du Christ, semble fédérer en lui :

Femmes de France, et vous filles de France
Laissez-moi vous chanter ! Que pour vous soient les notes claires
du sorong.
Acceptez-les bien que le rythme en soit barbare, les accords dissonants
comme le lait et le pain bis du paysan, purs dans ses mains si gauches et calleuses !
Ô vous, beaux arbres droits debout sous la canonnade et les bombes
Seuls bras aux jours d'accablement, aux jours de désespoir panique...³³⁸

Le chant neutralise le chaos dans la poétique de Léopold Sédar Senghor, le désordre et par surcroît le monstre. Il s'agit, pour une large part, d'une lutte où se confrontent deux ordres antagoniques, en l'occurrence, l'ordre dionysiaque et son homologue l'ordre apollonien. Cette lutte prévient

³³⁷ *Ibid.*, p. 79.

³³⁸ *Ibid.*, p. 82.

une nouvelle cosmogonie et jette les jalons d'un état nouveau bâti sur les reliques du monstre sacrifié. Par-là, le chant senghorien imite le verbe du Verbe. En effet, Senghor ranime les formes archétypales de l'existence et procède par ricochet au renouvellement du monde.

Les ressources se multiplient et créent une mélodie confessionnelle dans l'œuvre du poète. Justement, dans son chant, « *Dieu lui-même peut apparaître (...) comme un patriarche africain* ». ³³⁹ L'implication de Dieu dans la démiurgie du poète tient à plus d'un titre du désir de rediviniser l'Histoire parce que sans la présence permanente du sacré, aucune Bonne Nouvelle n'est envisageable. Il y a besoin de confirmer que Senghor tente dans la constante confrontation des contraires de trouver dans l'être *le primitif et l'éternel*, le « je » dans le « tu », l'homme dans le souffle divin.

Et l'homme terrasse la bête de la glossolalie du chant dansé. Il la terrasse
dans un vaste éclat de rire, dans une danse rutilant dansée
Sous l'arc-en-ciel des sept voyelles. Salut soleil-levant lion (...)
seigneur des forces imbéciles.
Le lac fleurit de nénuphars, aurore du rire divin. ³⁴⁰

La prophétie abandonne dans l'anthropologie négro-africaine sa signification. Elle n'est plus une prémonition ou une projection dans le temps. En dehors de cette conception, la prophétie n'est rien d'autre qu'un souvenir en devenir potentiel. Elle est aussi un état qui projette le sujet hors de soi pour le faire revenir à son être. Bref, la prophétie consiste dans la résurrection du primitif sans aucune vocation rétrograde. La régression dans l'œuvre de Senghor se veut au bout du compte un prélude à la progression. Sa présentialisation répond à une injonction censée concilier le sujet et l'ordre cosmique départi du culte de l'avoir. La prophétie recrée de cette manière le

³³⁹ Birahim, Thioune, *Op.cit.*, p.38.

³⁴⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 105.

temps et promet une entrée dans le monde réel, exempt de l'œuvre de la sécularisation.

Sa venue nous était prédite quand les palabres rougiraient les places
des villages, les boutiques des bidonvilles et les ateliers des manufactures.
Je sais que les épouses émigrent déjà chez leur mère, les jeunes arrachent
aux lamarques leur part de l'indivis
Les biens publics sont vendus à l'encan, les Grands organisent
leurs femmes en pool charbon-acier
Des tentes pourpres sont dressées aux carrefours, avec des rues barrées
et sens uniques.
Luxe et licence ! ... Sa venue nous était prédite quand se rassemblent
les hirondelles...³⁴¹

Dans le règne de Thanatos, le poète retrouve son objet passionnel. Donc le destin de l'homme, dans son anthropologie, consiste dans une recherche infinie de l'androgynéité. Sacrifier la femme aimée c'est de quelque manière que ce soit l'incorporer, l'intégrer en soi. Il s'agit d'une recherche existentielle qui se poursuit dans le shéol. Le primitif s'accorde de cette façon un potentiel de vie dans un ailleurs possible.

La légende n'est donc qu'un souvenir lointain qui porte le sujet à sa grandeur, par une mise en branle de l'Histoire. Le sacrifice de l'être aimé étant une dégénérescence dans le temps original fonde une présence totale de l'être dans un présent presque éternel :

*Le chœur : Elle va mourir Nolivé dans l'aubier de sa chair
n'deissane !*

Et à l'aube naîtra la Bonne Nouvelle.

*Chaka : Ô ma nuit ! Ô ma Noire ! Ô ma Nolivé ! Cette grande faiblesse
est morte sous tes mains d'huile ... Mais elle est morte
cette angoisse sous tes mains d'huiles.*³⁴²

Le paradoxe reçoit indéniablement le ton de la prière. Dans la légende « Chaka », la « Voix blanche » censée réincarner l'Occident, cheville la souffrance au pardon. En dépit des perspectives où elle escompte placer son propos, son assertion religieuse reconnaît au Nègre le statut qui devrait lui

³⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

³⁴² *Ibid.*, p.p. 135.

revenir de toute évidence. Il est le Christ noir en qui s'incarne la religion de l'homme-dieu, l'homme nouveau en mesure de spiritualiser l'histoire :

*La Voix blanche : Il sera beaucoup pardonné à qui aura beaucoup souffert.*³⁴³

Le voyage n'est plus, en fait, une sortie hors de soi. Loin s'en faut, il est descente au fin fond de l'être, une archéologie prévue pour scruter l'âme-mémoire et se remettre à un point du temps où le sujet est toujours chez lui, dans son royaume de prédilection.

Le voyage mime pour une large part une condition de l'affect où le poète se perd dans l'être de la bien-aimée, dans l'autre de manière générale pour, chemin faisant, retourner dans le royaume dont il fut tant bien que mal évincé. Le retour obsessionnel de l'image de la bien-aimée éveille, tant soit peu, à la manière de *la madeleine* de Proust, un souvenir immémorial où le sujet fait un saut mortel et reconquiert, par conséquent, sa nature originelle. « *L'antinomie constitue ainsi l'élément de la théologie mystique* ». ³⁴⁴ Elle est conviée au verset comme hymne à la Bonne Nouvelle :

Belborg Belborg ! Belborg Belborg ! Ainsi murmurait ma mémoire,
et dans le paquebot qui m'emportait, les machines rythmaient ton nom
princesse, et l'Afrique Nocturne.
Mes mains en étaient parfumées, comme de l'odeur des sapins
Elles embaumaient mon sommeil, comme jadis les goyaves au jardin
d'enfance ³⁴⁵

La perception poétique engage dans les voies de la connaissance. Dans son univers, la femme ressentie *à priori* comme dépossession, est paradoxalement représentation de l'être. En elle, l'être s'incarne et se fait présence.

³⁴³ *Ibid.*, p. 130.

³⁴⁴ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 185.

³⁴⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 138.

Il y a lieu de reconnaître que la perception structurée sous un mode ambivalent devient théologie mystique. *Ipsa facto*, la perte vertigineuse dans la bien-aimée implique cet « être dans le savoir (qui) s'exprime par un paradoxe ».³⁴⁶ L'image poétique, sous le signe du paradoxe, exprime une « unité ultime » « sans que chaque élément perde sa singularité essentielle ».³⁴⁷ Les paradoxes se succèdent, en dernière analyse, comme promesse d'une nouvelle condition ontologique où *le primitif épouse l'éternel* :

Mon désir est de mieux apprendre ton pays de t'apprendre.
Grâces pour ton épître son dire et sa substance
Et cet hiver que tu me rends présents, mais dont tu ne défends comme
une fourrure précieuse
M'en nommant le signe et le sens, la neige qui flamboie de mille feux
Brûlant le poids du corps, faisant l'esprit aigu le cœur candide.
Et mon pays de sel et ton pays de neige chantent à l'unisson ³⁴⁸

Senghor fait don de sa vie pour le salut de tout le monde. La mort, dans son anthropologie est un mouvement qui s'inscrit dans son propre dépassement. Le sujet s'abîme dans l'être de la bien-aimée comme une répétition du sacrifice du Christ. Son potentiel en amour est tel qu'il semble être en mesure de devenir ce qu'est Dieu. Le poète meurt dans l'autre pour se rafraîchir existentiellement. C'est en ce sens que le poète, en regard de l'hydrique qu'il porte en lui, s'offre à la nuit, promesse d'une éventuelle régénérescence.

L'autre, dans l'éros, permet à l'inconscient de ressurgir à sa nature première et d'en faire présence. Le paradoxe est, somme toute, une réponse à l'appel de l'être :

« Et l'on entendra dans les airs la voix unique du Dieu juste ».
Or le deuil du septentrion sera mon deuil. J'ai offert mes yeux à la nuit
pour que vive Paris.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 146.

³⁴⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 142.

(...) Et tes yeux comme la lumière sur les collines bleues d'Assise
Ta voix tes yeux qui chaque jour me faisaient naître. ³⁴⁹

La poésie se veut, au dire même du poète, espoir du monde. Justement, les ambivalences homologuent d'autres éventualités. Sous le signe qui ne sollicite guerre le soutien de la métaphore surgissent des sens antipolaires. La promiscuité qui découle de leur surprenante contiguïté ouvre la voie à l'insolite, à des modalités sibyllines de l'existence. Donc, la poésie est une descente dans le profond inconscient de la vie enfantine, dans le monde des phénomènes où les contraires sans s'annuler participent mutuellement à l'unité globale :

Vieillirai-je comme mon père dans la solitude des larmes
Cependant qu'herbes et serpents devisent dans le gynécée ?
Non non ! repose ma Belborg en ta robe ta robe paisible,
au village bleu de tes morts mes morts.
Tu fleuriras au jardin de mon cœur. ³⁵⁰

Le verset Senghorien reçoit sa pleine économie dans l'association des contraires. Le silence fait accéder à la parole spirituelle, à la parole qui fonde le monde. Le silence est cet état où commence le caprice démiurgique du poète. Il est à l'image du cycle solaire. L'ombre qui prend congé tristement de l'objet dont il est le reflet, l'épouse sous un autre soleil et le silence retrouve de la même manière son verbe dans la mesure où il est une prière mystique, essentielle à la rentrée dans l'être, à la naissance au verbe du Verbe.

Dans cette condition, le sujet se donne un surcroît de vie et épouse son androgynéité. Le Négro-Africain ne se désolidarise en aucun cas de sa religiosité qui lui permet, en quelque sorte, de vivre éternellement. Le silence et la parole constituent dans leur conciliation un autre élément de la prière que Senghor psalmodie comme prémonition de bon augure :

Et j'étais sans paroles, devant l'énigme d'or de ton sourire.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 147.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

Un crépuscule bref tomba sur ton visage, un caprice divin.
Du haut de la colline refuge de lumière, j'ai vu s'éteindre l'éclat de
ton pagne
Et ton cimier tel un soleil plonger dans l'ombre des rizières (...) Est-ce donc
la nuit pour toujours oh ! le départ sans au revoir ? (...) Je dormirai dans
le silence de mes larmes
Jusqu'à ce qu'affleure mon front l'aube laiteuse de ta bouche. ³⁵¹

Les images où reviennent des éléments qui connotent la fluidité³⁵² correspondent curieusement à l'intensité existentielle, possible dans les nimbes du rêve. En effet, sous ce principe, les images où remontent des objets mus par la fluidité ressuscitent des états primitifs de l'existence. Derrière ce processus qui va de la fluidité à l'intensité existentielle suggérée, se fait voir la sincérité du poète dont l'élan onirique restaure régulièrement des images des temps révolus, les formes archétypales de l'être où le sujet se prélassé toujours dans le giron de son anima.

A travers la rencontre du liquide et de l'intense dans la psyché, le poète recrée sa première substance essentiellement métisse. L'ambivalence participe, donc, d'une condition qui la transcende, en l'occurrence la refonte du Moi intégral, principe fondamental dans l'accomplissement de la Bonne Nouvelle :

Je rêve le soir d'un pays perdu, où les Rois et les Morts étaient mes familiers.
Soufflent tes mains leurs alizées dans mes cheveux, qui bruissent de délices.
Oh ! leur chant dans les hautes palmes ou sur l'aile des goélands, je ne sais
trop.
Que je dorme sur la paix de ton sein, dans l'odeur des pommes-cannelles.
Nous boirons le lait de la lune, qui ruisselle sur le sable à minuit. ³⁵³

³⁵¹ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, p.p. 178-179.

³⁵² La liquidité, principe de l'imagination matérielle, assure, comme l'enseigne Gaston Bachelard dans son ouvrage « L'eau et les rêves », l'inscription des images substantielles sous le contrôle de l'un des éléments primitifs. Ainsi, la participation de la fluidité, pour reprendre Gaston Bachelard, à la nature de l'eau fait entrer dans l'intensité ontologique. « *Toute eau est un lait maternel* », autrement dit, rentrée dans l'effervescence de la jouvence.

³⁵³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 190.

Le changement dans la durée constitue, en ultime recours, la forme la plus achevée du paradoxe qui s'érige en caution à la Bonne Nouvelle ou bien au souvenir rêvé. Il atteint son plein déploiement dans le métissage non comme une dilution ou une uniformisation. Il n'est pas non plus un palliatif contre la conscience malheureuse de la violence subie sous la traite négrière.

Le métissage fait, plutôt, hymne aux particularismes, à un ordre nouveau où les différences et les dialogismes vont de pair sans se résorber les uns les autres. C'est dire qu'il n'est ni possession ni dépossession parce qu'il doit son pouvoir en particulier au désintéressement et à la désincarnation. Faut-il y voir un renouveau où le sujet mesure à juste titre, sans tomber dans sa propre néantité, son primordial besoin de l'autre parce que de toute évidence l'« *ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'un, (sans se nier soi-même), ne se laisse pas penser sans l'autre* ».³⁵⁴

Écoutons Senghor :

Elle me force sans jamais répit, à travers les fourrés du Temps.
Me poursuit mon sang noir à travers foule, jusqu'à la claière
où dort la nuit blanche.
(...) « C'est bien signare ! » J'ai vu le soleil se coucher dans les yeux
bleus d'une négresse blonde (...)
Me poursuit mon sang, jusqu'au cœur solitaire de la nuit. ³⁵⁵

Le métissage n'implique en rien une mort définitive de l'être. Dans l'anthropologie négro-africaine, le désir ultime de l'homme est de vivre toujours dans un temps mythique d'autant plus que « *le propre de la mort négro-africaine est d'être profondément un passage, un passage d'une vie moindre à une vue plus* ». ³⁵⁶

Donc, la relation à l'autre fonde les voies de l'absolu. Ceci dit, le métissage se définit comme une condition transcendante dans la mesure où il pose le « Tu » comme un déterminant dans la conscience de soi, La

³⁵⁴ Paul, Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 14.

³⁵⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 194.

³⁵⁶ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 247.

subsistance par soi et dans la rentrée dans la nature spirituelle de l'être des temps primordiaux. Somme toute, le métissage n'est d'autre qu'une éventualité où la dialectique du Moi et du Tu s'inscrit inéluctablement dans l'annulation d'elle-même pour la simple raison que le « *mystère* » (du *Négro-Africain fait écho* à) « *un autre mystère, celui de Dieu* ». ³⁵⁷

L'alliance des contraires n'est au bout du compte qu'une expression amortie de l'utopie de l'humanisme l'universel.

2. Le militantisme et l'utopie de l'humanisme de l'universel

2-1. L'utopie dans l'exploration de l'étrange possible

La conciliation des contraires survient dans le chant comme une prière dédiée foncièrement à l'éthique de la permanence, à la mise en place d'un état d'être où le primitif et l'éternel vont de pair dans une succession qui consiste à porter le sujet, à travers sa perte dans l'autre, à *une vie plus*, et à une *renaissance définitive*. Nous rappelons à cet égard que le mystère du Négro-Africain s'origine dans celui de Dieu, étant son désir spirituel d'être ce qu'est Dieu.

Il paraît ainsi que le métissage soit un moment intermédiaire dans le militantisme du poète d'*Hosties noires* qui se veut une action spirituelle, un concours au salut de l'Histoire. Senghor place son projet dans la perspective d'*explorer le réel possible*, il a foi en sa propre anthropologie-théologique, en la religion d'homme-dieu. A cet égard, Senghor fonde sa propre utopie spirituelle.

Loin donc de l'univers « *du socialisme utopique considéré comme appartenant au royaume des idéologies* », ³⁵⁸ Le poète forge sa propre vision

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

³⁵⁸ Mannheim cité par Paul, Ricoeur, *Op.cit.*, p. 358.

du monde où « *la progression est en fait une régression vers la loi divine* ». ³⁵⁹ Justement, le poète est de toute évidence religieux. Il crée des *intermédiaires mythiques* pour conserver en lui le souffle divin et être dans la permanence en communion avec lui. Le royaume où il souhaite bâtir son ordre salutaire est placé sous le signe d'une continuité permanente entre l'homme et l'Incré. L'invisible n'est donc qu'une force véhiculaire sommée de rapprocher l'homme de Dieu. C'est en cette raison que l'imparfait dans l'incantation reçoit un aspect atemporel. Le passé ressaisit en quelque sorte le présent et le dépasse pour rattraper le futur étant une condition en perpétuel accomplissement :

*Je ne perdais pas le signe de reconnaissance
Et veillaient les Esprits sur la vie de mes narines* ³⁶⁰

Il faut par-là rappeler que l'utopie chez Senghor est plutôt révision que prophétie. Elle a, de tout temps, une image immémoriale, son modèle archétypal dans l'âme-mémoire où elle est ingénieusement en instance. Le poète a « *revu l'antique demeure sur la colline, un village aux longs cils baissés* ». ³⁶¹ Il y reconnaît, affable au souffle qui sourd en lui, un potentiel creuset à la Bonne Nouvelle. Le verbe du Verbe dont le poète n'est qu'une courroie de transmission en perce le secret :

Refaites la route royale et méditez ce chemin de croix et de gloire
(...) J'ai entendu la parole de prince.
Héraut de la Bonne Nouvelle (...) ³⁶²

L'utopie senghorienne vient diviniser le monde, l'élaguer des relents du cartésianisme effréné et l'arracher au non-sens qu'induit la mise à mal du Verbe. Il s'agit d'un ordre bâti essentiellement sur le pardon censé être un

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 399.

³⁶⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 20.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

³⁶² *Ibid.*, p. 22.

concours à l'unisson. Senghor est, le rappelons-nous, cet homme nouveau élu de tout temps pour délivrer l'Histoire. Il se sent être le restaurateur du royaume de Dieu. Donc, dans sa foi, où la substance de son royaume est révélée, *la pénitence subie et la macération endurée* s'inscrivent justement dans l'apprentissage de l'aspect le plus élevé de la vertu.

Par la foi en son verbe, Senghor croit pouvoir placer le monde au-delà de l'antagonisme que l'idéologie occidentale s'entête de pérenniser à travers la hiérarchisation qui finit par donner raison à l'esprit de domination, à la domination de l'un par l'autre, des nations soumises par les nations hégémoniques. L'œuvre de Senghor ne s'en tient plus à l'interprétation de ce que doit être le monde, elle se veut être une imagination poétique où la résurgence des valeurs d'une vie première promet la réinstallation du monde dans ses repères réconfortants. Il doit les avoir réexplorées après une descente mystique dans la vie de la jouvence. A la suite de cette expérience, le poète se dispose, étant son orientation future, à calquer *les spectacles de l'enfance* sur la réalité du monde. Ainsi, son enfance, en tant qu'allégorie de l'amour désincarné, du vivre ensemble et en tant que dissipation des antagonismes où se loge la négativité, jette les germes de l'utopie du poète. En ce qu'il est un ordre bâti sur les brisées de l'enfance, le projet de Senghor réalise ce que Paul Ricoeur, après Manheim, désigne par « *la fonction positive de l'utopie* » (*au sens où elle est*) *une exploration du possible* »³⁶³

Il paraît ainsi que les prémices de son utopie individuelle soient nées partiellement à divers indices dans la rencontre de la passion du Christ. En effet, la douleur savourée, pour reprendre le *Gai Savoir* de Nietzsche, n'est qu'une épreuve « *qui précède l'heureuse navigation et les vents joyeux* ». De la sorte, Senghor s'en prononce :

Voici que mon cœur fond comme neige sous le soleil.

³⁶³ Paul, Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Op.cit., p. 407.

J'oublie
Les mains blanches qui tirèrent les coups de fusils qui croulèrent
les empires
Les mains qui flagellèrent les esclaves, qui vous flagellèrent.
(...) Seigneur, je ne sortirai pas ma réserve de haine (...)
Mon cœur, Seigneur, s'est fondu comme neige sur les toits de Paris
Au soleil de votre douceur.³⁶⁴

L'utopie vouée au réel permanent ne constitue en rien un moment d'inflexion dans l'action senghorienne. Loin de là, elle est le point de départ et l'aboutissement de son militantisme. L'Afrique se renonce, s'offre au monde et se sacrifie sur l'autel du don de soi, et à la base de ce processus, il y a bien évidemment un substrat anthropologique qui pose la mort négro-africaine comme un accès à la vie concrète.

Le don de soi escompte bien sûr un Nous qui épouse l'étendue du monde dans l'âme du Négro-Africaine, à l'image du Christ qui « fait de la mort une pâques ». Senghor s'estime être, en effet, le créateur du royaume de Dieu où l'homme se fond à la suite d'un amour désincarné et intuitif, dans *l'intelligence ensommeillée* du monde. Et ce, dans le mépris de l'esprit de domination dont l'incarnation la plus fâcheuse est bel et bien la rationalisation abstraite. Le poète en porte les grains dans l'âme. Sur ce, il rejoint le Christ qui « assurait que le Royaume de Dieu n'était ni « ici » ni « là », mais *au-dedans de nous (...)* ». ³⁶⁵ Le chant le projette hors de lui pour ainsi ramener le monde à sa candeur de la précédence :

Voici que meurt l'Afrique des Empires – C'est l'agonie d'une
princesse pitoyable
Et aussi l'Europe à qui nous sommes liés par le nombril.
Fixez vos yeux immuables sur vos enfants qu'on commande
Qui donnent leur vie (...)
Que nous répondions présents à la renaissance du monde
Ainsi le levain qui est nécessaire à la farine blanche.
Car qui apprendrait le rythme au monde défunt des

³⁶⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 24.

³⁶⁵ Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 111.

Le fondement religieux de son utopie culmine dans le retour à l'état hiérophanique de l'enfance. Ce retour qualitatif est le trait caractéristique d'une révolte contre les désagréments des temps modernes. Cette modalité d'être des temps cavernaux de la réalité rêvée, de la réalité non-historique, ressurgit à vrai dire, soutenue par des symboles ascensionnels comme la promesse de la seule condition en mesure de racheter le monde d'ores et déjà affadi.

Il s'agit d'explorer l'inconnu possible où le monde renaît à son innocence. Ainsi, *le poète redouble le Dieu* en ce que sa création censée « *devenir son monde doit être préalablement créé(e)* ». ³⁶⁷ L'innocence africaine en quoi l'Occident voit son existence concrète perdue à jamais n'est que la conséquence de la plongée que le poète fait à l'intérieur de soi, comme passage à la transcendance.

Les images de l'immanence sont l'expression d'une « *nostalgie religieuse* ». ³⁶⁸ L'utopie dont le poète est empreint sous le chef de l'éthique de l'humanisme de l'universel devrait étancher « *la soif du sacré* ». ³⁶⁹ Et pour entrer dans le royaume où le poète bâtit son phalanstère, « *c'est vers ce pôle de l'anima que (doivent aller) nos rêveries qui nous ramènent à notre enfance* ». ³⁷⁰ Ainsi, Senghor en fait part :

Au détour du chemin la rivière, bleue par les prés frais
de septembre.
Un paradis que garde des fièvres une enfant aux yeux clairs
comme deux épées

³⁶⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.p. 25, 26.

³⁶⁷ Mircea, Eliade, *Op.cit.*, p. 33.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 84.

³⁷⁰ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 18.

Paradis mon enfance africaine, qui gardait l'innocence de l'Europe.³⁷¹

Le passage par l'expérience cathartique du désert correspond, en fait, au devoir de retrouver « *les souvenirs de la solitude cosmique* ».³⁷² En est cause le désir du poète de subordonner son utopie à ses souvenirs et de la dédier à un « *être pour le monde* », ³⁷³ de sorte que la résurrection « *de l'enfance cosmique* » fût. Donc, son utopie en est une image, une image « *que les grands spectacles du monde n'effacent pas* ». ³⁷⁴ Il y a lieu de faire remarquer que cet ordre salutaire a pour foyer cette crête née de l'heureuse rencontre et de l'imagination et de la mémoire immémoriale.

Dans le désert, le poète se désocialise et voit le monde assorti de ses vraies richesses, entre autres « *La Force la Noblesse la Candeur* »³⁷⁵ et désocialise sa rêverie qui coule sur l'anima, pour reprendre Senghor, comme « *une grande force cosmique* » vouée à « *l'Amour qui meut les mondes chantants* ». L'anima fait rentrer dans « *le noyau d'enfance* » où s'individualise, de ce fait, l'utopie senghorienne :

ô désert sans ombre désert, terre austère terre de pureté, de toutes
mes petites
Lave-moi, de toutes mes contagions de civilisé ³⁷⁶

L'acte incantatoire amène jusqu'au seuil de la terre de repos susceptible de servir de creuset à un ordre ontologique meilleur. Justement, le chant n'est d'autre qu' « *une parole d'espoir qui prophétise la possibilité de l'avènement de ce réel absolu et ce réel permanent dont Novalis et Hölderlin*

³⁷¹ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 30.

³⁷² Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 92.

³⁷³ *Ibid.*, p. 92.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 92.

³⁷⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 37.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

situaient la présence dans la poésie ». ³⁷⁷ Le poète fait, très sensible à l'appel de l'inconscient, logis du « règne de la nuit (qui) ne connaît ni le temps ni l'espace ». ³⁷⁸ Il y a besoin d'entériner que Senghor ressent le besoin de spiritualiser l'histoire. Ainsi, la dégénérescence dans la pénombre se plie éminemment à cette volonté.

En effet, « comme le chante Novalis dans le *Dernier Hymne*, la nuit est le lieu où constellent le sommeil, le retour au foyer maternel, la descente à la féminité divinisée ». ³⁷⁹ Dans les nimbes de l'âme que l'anima pourvoit en images de la vie profonde, git de toute éternité l'utopie dont Senghor est mû. La parole poétique y fait pénétrer, étant « une lutte contre le temps, l'entropie ». ³⁸⁰ Il incombe, par-là, à son utopie de ressusciter la nature première du monde et le départir de toute croyance immorale :

Nuit qui me délivre(s) des raisons des salons des sophismes, des
Pirouettes des prétextes, des haines calculées des carnages
humanisés. ³⁸¹

Le poète cherche au plus profond de lui-même « sa légalité objective ». L'éros désincarné intervient dans ce processus de spiritualisation. La perte dans l'autre qui en découle fait entrer dans la réalité antérieure adossée principalement à la communion totale. La rencontre survenue dans l'éros religieux fait l'objet d'un glissement du temps ordinaire au temps sacré, autrement dit, à l'enfance mythique que le poète situe hors de l'Histoire, dans les parages du règne du Saint.

La poésie de l'immanence se surdimensionne par une projection verticaliste. Preuve en est, le double mouvement nécessaire dans la reconquête du royaume de l'être. Le propos de Jean-Claude Renard peut être

³⁷⁷ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 28.

³⁷⁸ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 250.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 250.

³⁸⁰ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 192.

³⁸¹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 39.

pris à caution : « *Le poème nous mène jusqu'au seuil de la maison de l'être, la religion nous y fait pénétrer* ». ³⁸² Le poète en fait espace de recueillement :

Nuits qui fonds toutes mes contradictions, toutes contradictions dans
l'unité première de ta Négritude
Reçois l'enfant toujours enfant (...)
Je n'amène de l'Europe que cette enfant amie (...) ³⁸³

L'utopie de l'humanisme de l'universel serait née aussi à bien des égards au voisinage de l'éros spiritualisé sommé, en fait, en tant que force cosmique, de faire présence l'ordre salutaire de l'enfance mythique. Dans l'éros spirituel, le regard désintéressé fait passer « *du familier aimé au sacré personnel* ». ³⁸⁴ A vrai dire, sous les commandes de l'inconscient, le poète perçoit, dans le siège de l'anima projetée sur l'image de son objet de passion, par-delà, l'étang de Berre substantivement désigné, « *ce lac (déjà) en nous, comme une eau primitive, comme le milieu où une enfance immobile, continue de séjourner* ». ³⁸⁵

Il s'agit d'un pèlerinage dans « la grande rêverie » où l'anima détemporalise l'enfance et la pose comme le grain de l'utopie où l'autrefois s'érige en chemin de salut, en lumière de demain. Le déferlement de l'autrefois dans la prophétie situe l'utopie du poète dans une tradition foncièrement platonicienne, Paul Ricoeur le rappelle en ces termes dans *l'Idéologie et l'Utopie* : « *Lorsque Platon présente des idées nouvelles, il dit qu'il propose un palaios Logos, un discours ancien* ». De cette manière, Senghor entrevoit la vertu du recueillement dans l'autrefois :

J'ai soif j'ai soif d'espaces et d'eaux nouvelles (...)
Je cherche au fond de tes yeux troubles – C'est l'étang de Berre sous
les coups du Mistral
Tes yeux troubles – et j'y distingue à travers la vitre embuée, le

³⁸² Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 204.

³⁸³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 39.

³⁸⁴ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 31.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 95.

paysage d'outre-océan de nos hiers
La pente est noble...³⁸⁶

Senghor entrevoit de quelque manière que ce soit le ferment de son utopie dans les images que lui fait explorer la poésie de l'immanence. La sienne d'utopie surgit, par-dessus, de l'intense rêverie où la distance est finement tenue entre le souvenir et la prophétie, où les deux font un. Dans la mixture où s'entremêlent les deux, prend corps la réalité de l'être qui possède sa forme archétypale « *en quelque point de notre âme* ». ³⁸⁷ Senghor situe son idéal du Moi dans « *la vie de la psyché qui n'a besoin ni d'espace ni de temps* », ³⁸⁸ rejette de vivre dans l'histoire pour « *se tenir (ainsi) à une imitation indéfinie des archétypes* ». ³⁸⁹

Il aurait refusé sous ses auspices, de se projeter hors de « *son temps original homologué à l'éternité* ». ³⁹⁰ Tout cet état-condition où s'accomplit son utopie n'est qu'une réponse à un appel sacré. Somme toute, « *la vérité procède de (...) la perception poétique* », ³⁹¹ habitacle privilégié de la grande rêverie. En voilà la confirmation dans le verbe du poète :

Je sais que le paradis perdu – je n'ai pas perdu souvenir
du jardin d'enfance où fleurissent les oiseaux
Que viendra la moisson après l'hivernage pénible,
et tu reviendras mon Aimée ³⁹²

L'ébauche de sa mythologie individuelle n'est pas, en fait, de tout repos. Au préalable, le poète est tenu de gérer le paradoxe, de concilier l'obligation que l'axe vertical lui enjoint pour s'inféoder à l'éthos culturel en

³⁸⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 41.

³⁸⁷ Geneviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, p.193.

³⁸⁸ Jung, *Ma vie*, Espagne, Folio, 1991, p. 502.

³⁸⁹ Mircea, Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, *Op.cit.*, p. 109.

³⁹⁰ Geneviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, p. 16.

³⁹¹ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 319.

³⁹² Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 45.

tant que paradigme déterminant dans l'accomplissement ontologique et le devoir d'objectivation au moyen d'une ouverture où l'éthique de l'humanisme de l'universel pourrait atteindre sa pleine mesure. Senghor « *a lancé sa lance pour les seize sons du sorong* ». ³⁹³ Il « *laisse tonner Dzeus-Upsibrémètes* », ³⁹⁴ s'arrache au dilemme et se prélassé dans les espaces douillets de la puissante rêverie, comme palier fondamental dans le passage à la spiritualité, aux « *féeries d'un univers en fête* ». ³⁹⁵

Le plongeon dans la rêverie érige « *cette lumière d'outre-ciel des nuits sur la terre douce* » ³⁹⁶ en prémonition d'une utopie subordonnée au retour au temps sacré qui, « réversible », revient comme un « *éternel présent mythique* ». ³⁹⁷

La rêverie annule les dualités et « *augmente (la) perméabilité aux secrets des êtres ...* » ³⁹⁸ et crée des voies d'accès au sacré dont l'aspect réversible divinise le monde et l'histoire. L'exil à la base des remous du poète n'est plus pour maintes considérations un corrélat chevillé restrictivement à l'expatriation ou à l'aliénation conséquente. Il découle, loin s'en faut, de l'arrachement à la maison de l'être. Senghor en a fait les frais soustrait au règne de la complétude. Le cri qu'il pousse : « *Ne soyez pas des dieux jaloux, mes pères* », ³⁹⁹ correspond justement à la volonté de circonscrire l'intime et l'être plénier. Ceci dit, la subordination à l'axe vertical s'inscrit dans le souci de multiplier des *intermédiaires mythiques* et s'en ressent être un parmi d'autres paliers dans un processus ascensionnel. Et si le poète se

³⁹³ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 58.

³⁹⁴ Léopold ; Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 47.

³⁹⁵ Birahim, Thioune, *Op.cit.*, p. 60.

³⁹⁶ Léopold, Sedar Senghor, *Hosties noirs*, *Op.cit.*, p. 61.

³⁹⁷ Mircea, Eliade, *Le sacré et le profane*, *Op.cit.*, p. 64.

³⁹⁸ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 12.

³⁹⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 47.

résout à s'éterniser, par-delà ces intermédiaires, dans son enfance, c'est qu'il est mû par le religieux désir de « *se sentir fils du cosmos* ». ⁴⁰⁰

L'enfance fait office d'un espace de retraite où « *le monde humain lui laisse la paix* ». ⁴⁰¹ Bref, sous son spirituel couvert, le poète se revendique être contemporain de Dieu. Senghor ne s'empêche, en dépit de sa pleine conscience de son statut *de militant parmi les hommes*, d'idéaliser son action. Toujours est-il que Senghor substitue à la pensée, la parole de l'inconscient déclinée dans la rêverie. Il semble vouloir proposer son royaume ultime comme alternative possible à l'ordre holiste.

Il a foi, en fait, en la parole de sa propre rêverie parce qu'il vit toujours, paraît-il, dans un temps où parler tient lieu de démiurgie. Le passage de la prise de conscience de son statut de militant parmi ses pairs au règne de la rêverie devrait répondre à une injonction divine où s'homologue sa mission de prophète à l'égard de Dieu. Dans ce glissement, s'affirme son ardent désir de spiritualiser la sphère sociale conviée à rejoindre le fondement de l'être, à rentrer dans le monde réel. Ainsi, Senghor éveille le sens du sacré qu'il pose comme clé de voûte dans l'accès au soleil de la libération :

Mes frères et mes sœurs serrent mon cœur leur chaleur
nombreuse de poussins.

Je repose la tête sur les genoux de ma nourrice Ngâ, de Ngâ la poétesse ⁴⁰²

La libération s'accomplit au sein d'un ordre fait de la même substance que l'être. La perception poétique assortie de sacré projette l'univers des images de la profondeur sur l'espace extérieur. Investi de dimension spirituelle, le poète nourrit l'espoir de réinstaller le monde dans sa

⁴⁰⁰ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 84.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰² Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 61.

« *dignité première* ». ⁴⁰³ En cette raison, l'imparfait dans le verset senghorien « *nie le temps* ». ⁴⁰⁴ Cette négation présentialise les lieux de l'intensité ontologique. Le poète en fait un logis qualitatif et rebiffe irréversiblement de situer sa terre de repos en dehors des lieux hiérophaniques :

C'était en méditerranée, nombril des races claires, bleue comme
Jamais océan n'ont vu mes genoux ⁴⁰⁵

La contiguïté du souvenir et de l'imagination, le rappelons-nous, recèle une aura liturgique. Les fragments qui en portent le timbre vont dans la permanence de pair. En effet, l'image du pluralisme remémoré s'apparie conjointement à la représentation imagée du berceau existentiel spiritualisé. Par ricochet, le pluralisme est relevé au rang d'une condition sine qua non dans l'accès au règne de l'être. Dans son inconscient, le rapport à l'autre acquiert une dimension ascensionnelle et fait déboucher sur l'absolu. Il s'agit d'une conscience humaniste quelque peu comme l'expression d'un moment intermédiaire dans la découverte de soi et par expansion du divin qui sommeille en l'homme. Le pluralisme est la condition de l'utopie religieuse où le passé mythique renaît comme éternelle présence :

Dans les cordages le soir – si près l'un de l'autre que nos épaules
s'épousaient, fraternelles l'une à l'autre
L'Afrique vivait là, au-delà de l'œil profane du jour, sous son visage
noir étoilé. ⁴⁰⁶

Le tam-tam participe, lui aussi, du pluralisme. Il exprime « *un besoin impérieux de l'autre* », ⁴⁰⁷ Senghor propose à sa manière, sensible aux fâcheux corrélats de l'évacuation du sacré du monde, un nouvel ordre sur les

⁴⁰³ Geneviève, Lebaud-Kane, *Op.cit.*, p. 16.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁰⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties noires*, *Op.cit.*, p. 65.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰⁷ André Julien, Mbem, *Op.cit.*, p.17.

reliques « *des territoires oubliés du passé* »⁴⁰⁸ détemporalisé au gré de la Bonne Nouvelle qui en est une potentielle résurrection. « *Du métal vil, (Senghor l'alchimiste), espère tirer de l'or vif* ». ⁴⁰⁹ Les schismes se pansent et de l'unité découle « *l'ensemble humain planétaire aux parties intégrées, à l'image du cosmos* » que Teilhard de Chardin décèle dans l'évolution de l'homme. Le poète prend, confiant en ses mots, à caution ses propres rêveries dans la mise en place de son utopie de l'universel à laquelle est sous-jacente la recréation de « *l'instant originel* », ⁴¹⁰ du Moi total indispensable à l'entrée dans l'être :

Dans les cales houleuses, saturées de la rumeur inquiète que menace
la tornade.
Et s'échappaient, battements de tam-tam, avec des éclats de rires ailés
et des cris de cuivre dans cents langues ⁴¹¹

La rêverie où naissent les prémices de l'utopie religieuse du poète fait réplique à la mise en branle de la dimension sacrale de l'existence, à l'éloignement du sens de l'être. En résulte la fermeture de la rêverie aux lambeaux de l'Histoire soumise au joug de la négativité. Les avatars qu'elle a subis dans les méandres de l'Idéologie fraient une place au profane et dépourvoient le monde de sa substance religieuse.

La fermeture des voies de la rêverie à la réalité prosaïque n'est d'autre qu'une insurrection contre le bannissement du sacré du règne des hommes. Le poète bat en retraite comme pour se déshériter du monde sans âme, non plus par passéisme. Loin de toute velléité rétrograde, le poète se domicilie dans les temps primordiaux parce qu'à l'image de Dieu, il croit

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴¹⁰ Ocatvio, Paz, *Op.cit.*, p. 151.

⁴¹¹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 66.

pouvoir offrir une nouvelle cosmogonie où la spiritualité est soleil de libération :

Ce matin de Luxembourg, cet automne du Luxembourg (...) Ce matin d'automne sans enfants. Fermé le théâtre d'enfants ! (...) On installe des canons pour protéger la retraite ruminante des sénateurs ⁴¹²

L'image poétique ouvre les voies au changement de la réalité dénaturée et réifiée sous l'incidence de la négativité. Le Négro-Africain, dans la déconvenue, se tourne au fond de lui-même et sa perception du monde introvertie « *l'orienté vers une réalité plus authentique* ». ⁴¹³

2-2. L'obédience spirituelle de l'utopie senghorienne

Dans le passage de l'histoire à la rêverie, l'utopie senghorienne reçoit sa valeur objective. Et les images de l'immanence s'éveillent pour redresser les torts de la déraison cautionnée par le cartésianisme débridé. L'immanence où s'individue la perception du monde s'érige en chemin de spiritualité. L'antinomie naissante place l'être dans la connaissance. L'utopie censée découler de cette vision du monde déconditionne et répand par expansion les semences du sacré :

Il se penche, et la plaine apocalyptique est labourée de tranchées (...)
Il se penche sur de hauts tumulus de solitude.
Et au-delà, la plaine soudanaise (...) Et les belles routes noires
luisantes (...) Et la seule rosée des crachats pour leurs soifs inextinguibles
au souvenir des verts pâturages atlantidiens
Car les barrages des ingénieurs n'ont pas apaisé la soif des âmes
dans les villages polytechniques. ⁴¹⁴

⁴¹² *Ibid.*, p. 69.

⁴¹³ Jean-Claude, Renard, *Op.cit.*, p. 29.

⁴¹⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 70.

Le recueillement dans le règne du sacré pourvoit en une très grande puissance en amour éminemment vertueux dans la dissipation de la dette historique. Ses stigmates étouffés, l'ouverture à autrui « *est la façon dont (le sujet) assume l'exercice de liberté* ». ⁴¹⁵ C'est dans l'agapè que l'éthique senghorienne acquiert sa pleine mesure. Le Nous qui en surgit devrait dépecer la négativité où l'être se fige et œuvre pour une éventuelle naturalisation de l'homme. Il rétablit ainsi l'homologie entre l'homme et le monde, la nature originelle de « *la terre que chantèrent en l'étape perdue, de mémoire nos ancêtres océaniens (de) la béatitude bleue méditerranéenne* ». ⁴¹⁶ L'écho d'autrui s'assortit d'une puissance spirituelle à même de transformer le monde et de le subordonner aux nostalgies religieuses :

Que l'enfant blanc et l'enfant noir – c'est l'ordre alphabétique-, que
 les enfants de la France Confédérée aillent main dans la main
 Tels que les prévoit le poète, tel couple Demba-Dupont
 sur les monuments aux Morts
 Que l'ivraie de la haine n'embrasse pas leurs pas... ⁴¹⁷

L'image poétique redécouvre le monde dans sa forme la plus virginale. En effet, la réalité historique et épisodique ne répond plus à l'appel. Elle s'abîme, en fait, dans les images du fondement de l'être, dans la rêverie où il est question d'une alchimie, à l'œuvre en vue de faire du monde cet autre qu'il est, de le rendre, à vrai dire, lui-même. « *L'expérience poétique, comme la religieuse, est (...) un retour à notre nature originelle* ». ⁴¹⁸ Il s'agit en quelque sorte d'une narrativité où le poète entreprend la réappropriation d'une vie calquée à partir d'un modèle ancien. Il paraît que Senghor ait le souci de ne pas s'en tenir à la transformation en images psychologiques, la candeur cosmique des âges mythiques.

⁴¹⁵ Emmanuel, Mboua, *Op.cit.*, p. 70.

⁴¹⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 75.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹⁸ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 180.

Par-delà ce mécanisme psychologique réducteur et homologué pour cautionner la supercherie, le poète place son mythe personnel dans la volonté de présentialiser l'ordre salutaire d'une utopie religieuse suite à une imitation d'un modèle ancien dont l'effet « *sera un objet originel (...) jamais vu ou jamais entendu* ». ⁴¹⁹ En effet,

C'est un village(...) un village crucifié (...) Haines et faims y fermentent (...)
Ce sera pour demain, à l'heure de la sieste, le mirage des épopées
Et la chevauchée du soleil sur les savanes blanches aux sables sans limites
Et le vent est guitare dans les arbres, les barbelés sont plus mélodieux que
les cordes des harpes ⁴²⁰

L'ordre que Senghor souhaite proposer vient départir le monde de l'imposture, la haine et le mensonge. Le poète affranchit son bourreau de sa dette historique, le ramène à son humanité mise intempestivement à mal. Dans sa conviction intime, la foi en Dieu passe indissolublement par la foi en l'homme. Faut-il dire que dans l'anthropologie négro-africaine, le sujet se veut « *ontologiquement un être de participation* ». ⁴²¹ Le pardon en est la caution. Il remplit une fonction éminemment éthique dans la mesure où il est « la voie de l'agapè qu'est Dieu lui-même ». ⁴²²

Le pardon conspire au panhumanisme outrepassé pour un éventuel achèvement de l'homme en Dieu. Il s'agit là d'un autre intermédiaire censé mettre le poète dans la posture où il peut, pour rendre hommage à Geneviève Lebaud-Kane, « *se mirer dans sa propre correspondance* », étant sa vocation d'être le contemporain de Dieu :

(...) Seigneur, pardonne à la France qui dit bien la voie droite et chemine
par les sentiers obliques
Qui m'invite à sa table et me dit d'apporter mon pain, qui me donne

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁴²⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 80.

⁴²¹ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 128.

⁴²² *Ibid.*, p. 96.

de la main droite et de la main gauche enlève la moitié ⁴²³

Senghor ressent le besoin de connaître vitalemment le monde. Il dépasse « *le face-à-face du sujet et de l'objet pour se situer dans l'élément vital* ». ⁴²⁴ Le chant répond à l'appel et devient un lieu de rite où le sujet rentre dans l'eau baptismale. Le poète ne met pas fortuitement dans la même succession les fleuves et la mémoire. L'eau comme force de l'imaginaire et en tant que mémoire porte le rudiment de l'être total. La toponymie récurrente dans la poésie de Senghor ne correspond pas strictement, pour faire écho à Lebaud-Kane Geneviève, aux lieux des cartes géographiques. Ils sont plutôt une référence à la libération spirituelle. Il est clair que « ce Congo » hissé aux pavois n'est d'autre qu'un support où se matérialiserait la vie spirituelle de la psyché.

Senghor est livré à une cosmogonie où il peut être l'image de lui-même, autrement l'épiphanie de Dieu. Derrière la récurrence du motif aquatique et fluvial dans : « *Oho ! Congo oho ! Pour rythmer ton nom grand sur les eaux sur les fleuves sur toute mémoire / Que j'émeuve la voix des Kôras Koyaté !* », ⁴²⁵ se profile le désir d'habiter dans le règne du repos des temps révolus. A cet égard, il semble que « *le Négro-Africain vit et se meut au sein d'un univers dont il se conçoit comme étant de la même étoffe* ». ⁴²⁶ Dans cet ordre qu'il souhaite faire sien, par l'intercession de la force du verbe, le poète consomme son union nuptiale avec le cosmos, se fond en lui pour, de la sorte, renaître à sa candeur de l'âge utérin que les forces de l'imaginaire présentialisent sous les écrans des métaphores obsédantes, entre autres les grandes eaux et les espaces caverneux de la vie prénatale. Senghor rejoint sur ce l'allégorie de la caverne de Platon. En effet, au même titre que le monde

⁴²³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 98.

⁴²⁴ Souleymane, Bachir Diagne, *Op.cit.*, p. 102.

⁴²⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 105.

⁴²⁶ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p.9.

idéal et idéal que Platon place au-dessus de la réalité qui n'en est qu'un pâle reflet étant soumise au hasard des successions, le poète a du mal à faire logis de la réalité apparente sujette à la compromission et se retourne dans son monde porté par le pouvoir de l'anamnèse comme si Senghor avait existé dans une autre forme, dans une vie antérieure dont il est nostalgique.

Le poète s'anéantit dans la procession en tant que rituel censé impliquer une dégénérescence dans le monde, *une agonie spirituelle* pour, étant sa foi en son verbe, reconquérir le monde, une vie supérieure et s'inviter mythiquement à la *transparence cosmique*. Le recueillement dans les tréfonds de l'imaginaire vient au bout du compte s'insurger contre la perte du sens, par ricochet, il jette discrédit sur la praxis sociale à la base de la mise en pièces des forces qui portent l'homme religieusement :

Rythmez la flèche rutilante, la griffe à midi du soleil
Rythmez les crécelles des cauris, les bruissements des grandes eaux
Et la mort sur la crête de l'exultation, à l'appel irrécusable du gouffre.
Mais la pirogue renaîtra par les nénuphars de l'écume surnagera la douceur
des bambous au matin transparent du monde ⁴²⁷

L'intuition constitue l'épine dorsale dans le processus qui fonde la connaissance sur la morale contre les abus de la raison et de l'instinct où germent les grains de la tendance viscérale à la domination. A en croire le poète, son « *empire est celui des proscrits de César, des grands bannis de la raison ou de l'instinct / (son) empire est celui d'Amour* ». ⁴²⁸ Sa raison, à lui, se veut intuitivement voie de connaissance et exempte des relents de la dépossession et de la volonté de puissance. Sur ce point, Senghor rejoint Pascal qui, pour faire référence à Hervé bourges, réunit dans une même démarche de synthèse raison et intuition.

⁴²⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 107.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 103.

Rien n'est plus familier au poète depuis son éviction du règne de l'enfance mythique où la seule raison à laquelle le sujet se subordonne est bel et bien l'intuition en tant que vecteur de connaissance. Son mystérieux prodige consiste à foudroyer fusionnellement dans le cosmos, dans Dieu qu'est Amour.

Le poète ne se laisse pas vainement analyser par son anima et « *(paître ses) seins forts de l'homme, l'herbe de lait qui luit sur sa poitrine* ». ⁴²⁹ Il y a derrière le retour de l'androgynisme refoulé, le désir d'offrir au monde réifié la « *boisson heureuse (qu') est le lait maternel* », ⁴³⁰ et de le réinstaller dans sa jouvence. Le poète conserve en lui le souffle divin et recrée, après une cosmogonie baptismale, un monde placé sous l'unité fondamentale. Écoutons Senghor tonner comme une épiphanie de la voix de Dieu :

Je suis prince du Nord du Sud, du Soleil-levant prince et du Soleil
couchant ⁴³¹

En ce sens, Senghor pèlerine aux temps primordiaux, au temps où « *rien ne nous est plus familier (...) que les représentations animales* ». ⁴³² Il y a au fond des mécanismes psychologisant les temps hiérophaniques, la volonté de se figer dans le Royaume d'enfance pour de cette manière prendre le contrepied au conditionnement.

Cette aventure mystique décolonise, telle une cure lavandière dans le « *lac Baïde (qui) faisait (les) pieds plus frais ...* » ⁴³³ et restitue l'homme dans sa virginité aurorale. Le poète, comme un anachorète, marche « *par le dyêri*

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁴³⁰ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 294.

⁴³¹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 108.

⁴³² Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p.71.

⁴³³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 112.

au pas du bœuf-porteur ». Le point d'appui censé être la destination est au poète ce que la terre sainte est à l'anachorète. Il s'agit d'un voyage au monde totémique, au buisson de l'imaginaire et par extension à « *la quiétude laiteuse* »,⁴³⁴ à la pureté prénatale.

Dans cette expérience mystique, le poète ramène, en effet, « *pour toute nourriture le lait clair* ». ⁴³⁵ Ce processus régressif se veut retour à la jouvence, à la noblesse et restitution de la vérité des choses. Gaston Bachelard perce le mystère qui se profile derrière le retour symptomatique à l'enfance mythique :

L'enfance (...) permet une condensation, dans un seul lieu, de l'ubiquité des souvenirs les plus chers. Cette condensation ajoute la maison de l'aimée à la maison du père, comme si tous ceux que nous avons aimés devaient au sommet de notre âge, vivre ensemble.⁴³⁶

« *Or les scorpions furent de sable, les caméléons de toutes couleurs. Or les rires des singes secouaient l'arbre des palabres, comme peau de panthère des embûches zébraient la nuit* ». ⁴³⁷ Ce règne bâti sous les commandes de la rêverie se soumet à une injonction quasi-religieuse. Le désintéressement en est la loi suprême. Les « *image(s) spirituelle(s) qui ne trouve(nt) (leur) vie que dans l'imaginaire aérienne* », ⁴³⁸ ne sont d'autres que le support censé matérialiser la mystique théologique du poète. Au gré de cette mystique, le poète saisit la vitalité du monde et entre en sympathie avec lui.

Le chant qu'est l'incantation du Verbe qu'est Amour cautionne cette perception religieuse et désincarnée du monde. La perception imprégnée

⁴³⁴ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 295.

⁴³⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 113.

⁴³⁶ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 105.

⁴³⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 112.

⁴³⁸ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 145.

d'agapè éveille cette âme première où s'incarne la substance divine. La gloire du poète « *est de chanter le charme de l'absente (...) de charmer le charme de l'absente* », ⁴³⁹ de présentialiser le « déjà » sommé de donner sens à son devenir. « *(Sa) gloire, (aussi), est de chanter la mousse et l'élyme des sables / la poussière des vagues et le vent des mouettes, la lumière sur les collines* », ⁴⁴⁰ pour fonder une participation désincarnée au monde et place sa mythologie sous la religion de l'osmose cosmique. La perception désocialisée dans la rêverie homologue la sincérité du poète devant son langage.

Ainsi, le poète « *sai(t) qu'elle viendra la très Bonne Nouvelle* » ⁴⁴¹ où prend corps un ordre ancien, celui de l'enfance mythique dédiée essentiellement à l'éthique du vivre ensemble. La rêverie coule justement sur l'anima projetée dans l'image de « *L'Ethiopienne, fauve comme d'or mûr incorruptible comme l'or* », pour une éventuelle substantialisation du monde béat de l'enfance placé sous les bandoulières de la permanence, étant le désir du poète de se faire le nouvel Adam absout du péché. La psyché cède dans cette perspective à l'appel de l'anima qui fait découvrir le Royaume d'enfance, épiphanie du jardin d'Eden et en fait le double de Dieu.

Senghor tient un verbe qui s'offre au monde comme une cosmogonie où le vivre ensemble se place sous l'éthique de l'amour naïf. Le poète songe « *aux pays de septentrion* » ⁴⁴² qu'il convie au Royaume d'enfance. En ce sens, *les pays de septentrion* ont été substitués, après remue-ménage, au niveau de l'axe paradigmatique à la *princesse de Belborg*, une autre expression de l'anima. Le songe s'étend sur l'anima et ramène par conséquent l'Occident au règne de l'agapè allégorisé par l'enfance où la praxis sociale

⁴³⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 114.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 140.

peut se renoncer pour une éventuelle entrée dans l'être, condition de la Bonne Nouvelle.

L'enfance revisitée, comme le laisse croire Lebaud-Kane, par les yeux de l'anima est métaphore de l'Amour, la seule caution au vivre ensemble. L'événement épisodique ne tient pas dans l'imagination créatrice. Toujours est-il la poésie en souligne les stigmates et justifie *ipso facto* les vertus de la rêverie. Devant les images de la réalité historique, la conscience se laisse envahir par la morbidité, la manifestation la plus avérée de l'angoisse devant les implications profanes du changement. L'imagination créatrice s'épure dans le songe, la rêverie, l'évasion dans le souvenir rêvé et dans l'âme-mémoire :

Quand les Guelwârs furent couchés sous les canons comme des gerbes lourdes
Les cavaliers désincarnés (...) Dedans les punaises des bois font leur travail
perfide, les reptiles paressent sur les lits de parade ⁴⁴³

La rêverie reçoit sa vertu dans le retour au droit naturel. Elle s'étend sur le féminin qui sommeille dans l'âme du poète et invite mythiquement à l'enfance située à la limite de l'Histoire où le souvenir rêvé fait prendre contact avec les possibilités ratées de l'Histoire. A la limite de l'Histoire, Senghor bâtit ce royaume du vivre ensemble :

Je dis grâce à la princesse qui annonça la résurrection de Dylôr (...)
Voici l'arc-en-ciel sur l'hiver comme ton oriflamme.
Tu m'ouvres le visage de mes frères les
hommes-blancs...⁴⁴⁴

Le vivre ensemble n'est autre que l'ultime désir de prendre conscience de sa racine. L'enfance redécouverte sous les commandes de l'anima reconforte le poète qui prend justement acte de son origine mythique.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

Donc, le projet éthique qui donne à la Bonne Nouvelle sa pleine étendue se veut substantialisation de la vie de la psyché où l'imagination épouse indissolublement la mémoire.

Le poète n'abandonne guère le souvenir de sa propre anima, la princesse de Belborg : « *Et dans mon cœur veillait comme une lampe ton sourire* »⁴⁴⁵ dans la mesure où son ressort avantageux consiste à faire du poète un hôte permanent dans son intime Royaume d'enfance où il est choyé par, grâce à sa mémoire-imagination, le chant « *de Lanza le Troubadour / quand il chantait la geste de Wiking, les amours d'Halvor et de Dina* »⁴⁴⁶ qui le porte à sa véritable origine. Faut-il voir dans l'enfance une possibilité où le souvenir se laisse féconder par l'imagination.

Le chant du noyau d'enfance persiste dans la psyché et « *le cœur se prenant au miroir* »⁴⁴⁷ bercé par ce chant de la jouvence rêvée. Le poète croit aux images que lui renvoie sa propre psyché pour poser l'être pluriel comme mot d'ordre de l'autrefois qu'il érige en socle à son éthique de l'humanisme de universel. L'éthique de l'universel fonde le retour à l'ordre naturel des temps immémoriaux. Dans la poésie de la rêverie, « *détails féminins de l'âme* »,⁴⁴⁸ le poète retrouve sa nature première.

En effet, l'appel lancé au féminin qui sommeille dans l'inconscient projette le poète dans un voyage hautement religieux. Sous cet appel, le sujet retrouve « *des espaces qualitativement différents* ». ⁴⁴⁹ Le féminin fait revisiter l'enfance qui séjourne en nous de tout temps et fait rentrer ce faisant dans la terre qui porte le sujet maternellement.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁴⁸ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 17.

⁴⁴⁹ Mircea, Eliade, *Op.cit.*, p. 147.

La filiation dans la poésie de la rêverie à la Mésopotamie place l'être pluriel sous l'injonction d'étancher une soif spirituelle. Le saut dans les eaux baptismales encensées d'effluves mésopotamiens s'inscrit à bien des égards dans la perspective de créer une caution à l'éthique du vivre ensemble, loi suprême de l'ordre naturel de l'autrefois que la rêverie refait de toutes pièces pour jeter discrédit sur toutes les formes du schisme qui arrache être et chose à leur vitalité des temps primordiaux :

Princesse (...) nous descendons les fleuves
Au pays de ma mère, la Mésopotamie où le sol est bien noir et le sang sombre
et l'huile épaisse.
Les hommes y sont de quatre coudées. Ils ne distinguent pas leur gauche de
leur droite.⁴⁵⁰

La prophétie où prend corps un ordre ancien consiste à décoloniser la substance de l'être intime. La dégénérescence dans le règne nocturne fait monter au temps virginal. Il s'agit bellement d'un règne où rayonnent les lumières de l'être. L'évasion dans la nuit est ce voyage auquel le gynécée de la psyché convie le poète pour une entrée dans le monde auroral, expression de la moralité.

Le retour incessant au règne nocturne retrace les syndromes d'une soif éminemment religieuse. Il paraît que Senghor s'investisse en long et en large sous la même cape que « *Schelling (...) Fichte et Hegel qui brouillent les frontières établies par Kant* », ⁴⁵¹ Senghor substitue à la raison, sa rêverie dans l'accès au réel permanent dans le sens où elle est devenue dans l'intensité de l'émotion moyen de connaissance. La Bonne Nouvelle en est, à travers le pèlerinage au Royaume d'enfance, une réincarnation. Il est question

⁴⁵⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 147.

⁴⁵¹ Marc, Jimenez, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard, 1997, p. 163.

de faire apparaître à la manière de Hegel « *l'absolu sous une forme sensible* ». ⁴⁵² Ainsi, Senghor en dit long :

Une main de lumière a caressé mes paupières de nuit (...)
Mon cœur a fait écho au chant virginal des oiseaux d'aurore ⁴⁵³

Le vaste gynécée du poète répond à l'appel des forces imaginantes pour donner raison au réel absolu projeté sur les lieux qualitatifs revisités sans répit au mépris de la chronologie de l'horloge du monde des hommes. Le réel absolu consiste dans un Amour total où toutes les amours conciliées participent de l'éthique du vivre ensemble. Senghor « *Longtemps dormir(a) dans la paix joalienne* », ⁴⁵⁴ référence à l'enfance où les amours s'ajoutent les unes aux autres pour la concrétisation du réel permanent. Le gynécée senghorien va de Naett à Signare. Il est l'expression de l'anima où se condense dans l'ubiquité le souvenir de toutes les amours.

Le cri de l'inconscient coule à maints égards sur l'anima sans étouffer le bruissement des effluves de l'éthos culturel. Senghor se prélasser dans la vie de la psyché où les antagonismes sans exclusion totale de leurs rudiments se réduisent à une heureuse promiscuité. L'inconscient serait nature première. Dans le règne esthétique de Léopold Sédar Senghor, cette nature semble avoir son pendant dans le Royaume d'enfance dans la mesure où dans l'enfance toutes les amours par-dessus la divergence de leurs orientations vivent ensemble :

Elle me force sans jamais répit, à travers les fourrés du Temps
Me poursui(vant) mon sang noir à travers foule, jusqu'à la clairière
où dort la nuit blanche. ⁴⁵⁵

⁴⁵² *Ibid.*, p. 163.

⁴⁵³ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes, Op.cit.*, p. 177.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

Ainsi, le vivre ensemble comme nature première réinstalle la Bonne Nouvelle sous l'amour où le rapport à l'altérité n'implique en rien la négation de soi-même.

Le poète renonce à toutes les dépendances, « *il romp(t) tous les liens du sang (...) tous les liens d'Europe* »⁴⁵⁶ et se dissout dans les rêveries ascensionnelles accomplies dans « *les gîtes nocturnes* » ou bien dans cette « *nuit sans fin* »⁴⁵⁷ où ressurgit la voix du gynécée, « *cette intime (...) voix plus que le nid tiède* ».⁴⁵⁸ Le féminin refait sans retenue surface dans la rêverie étant la condition à laquelle est soumis le retour « *sur cuisses de sable* »,⁴⁵⁹ référence à la maison de l'être déclinée dans un halo érotique.

Dans l'imagination créatrice, l'éros réincarne le sujet dans son immoralité de la candeur primordiale. Le passage de l'association « *lèvres de pain* » au « *serpent noir* »⁴⁶⁰ fait clin d'œil au désir de se régénérer et de renaître au réel permanent. « *L'image du serpent n'est qu'un développement des puissances de pérennité et de régénération cachées sous le sème du retour* ».⁴⁶¹

Le recueillement dans les images de la profondeur subordonne le royaume du repos au principe amant-aimante où « *l'homme pose (la femme) en face de soi comme l'autre essentiel* ».⁴⁶² Écoutons le bruissement de

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁶¹ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 336.

⁴⁶² Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 30.

l'inconscient dans le vers senghorien : « *Le paradis sera vide pour moi, et ton absence la damnation de l'amant* ». ⁴⁶³

L'amant-amante est la consécration de l'éros naïf comme structure profonde censée régir le vivre ensemble comme structure de surface. Senghor repense le monde, le place, par-delà les étuis étriés de l'ethnicité chauvine, sous l'éthique de la permanence. Il répand, toujours est-il, au compte de cet ordre, les valeurs anthropologiques où la mort est passage à une *vie plus*, où la conciliation des antinomies est prière mystique.

L'utopie senghorienne naît dans un espace interstitiel où toutes les facultés de l'homme se rejoignent sans s'exclure. Il s'agit en quelque sorte d'une mythologie singulière qui s'offre au monde comme hymne à la totalité, à un Moi qui se veut « *infini et illimité (d'autant plus que) l'homme ne se réalise pleinement et ne s'épanouit que dans l'harmonie de ses pulsions* ». ⁴⁶⁴ Senghor n'est plus donc dans l'esprit de la dichotomie : « l'émotion nègre, la raison hellène », prise dans sa signification littérale. Il se fait le poète de la nature première, « *de la savane noire comme moi, le feu de la mort qui prépare la renaissance. Renaissance du Sens et de l'Esprit* ». ⁴⁶⁵

⁴⁶³ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 196.

⁴⁶⁴ Marc, Jimenez, *Op.cit.*, p. 17.

⁴⁶⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 199.

Conclusion partielle

Dans la poésie de Senghor, l'essentialisation par une apologie au profit des valeurs du monde noir, va de pair avec une autre forme d'essentialisation cachée sous la responsabilité morale de diviniser le monde. Le Nègre se sent être fait de la même chair que Dieu. La concrétisation du sentiment du divin sur le plan poétique s'origine dans les images de la vie des profondeurs ou bien dans celles du Royaume d'enfance que le souvenir rêvé révèle au poète.

Senghor semble se battre, sous l'impératif dicté par la conscience historique, dans la perspective de concilier l'Histoire et la Nature. Son magister sur l'Histoire se solde par l'appel à *l'union qui ne confond pas ou bien à l'aufhebung humanisé*. Il s'agit d'un messianisme qui vient faire de la conciliation des antinomies la promesse d'un ordre nouveau censé toutefois reproduire un modèle de la précédence.

En effet, cet ordre est conçu à l'image d'un exemple archétypal que le poète découvre par les yeux de l'anima répandue obsessivement sur l'enfance où *la maison de la bien-aimée s'ajoute sans antagonisme à la maison du père*. Or, dans la poésie de Senghor, le versant esthétique fonde par la force des choses un projet éthique. Dans son règne, le poétique et l'éthique se confondent indissociablement. Il y a lieu, par-là, de souligner en quoi l'œuvre de Léopold Sédar entérine conjoncturellement un projet éthique à la hauteur de ses velléités panhumanistes.

Troisième partie :

**La communauté du destin à
l'épreuve de l'idéologie du Sur-
grand**

Introduction partielle

L'œuvre de Léopold Sédar Senghor sentie être une narration associée à première vue à l'essentialisation, passe outre les clivages du lapsus de légitimation pour parler ainsi comme Jean-François Lyotard. Bien qu'elle passe outre, elle demeure dans l'un de ses versants un processus de légitimation. Senghor ne se fie pas à l'immédiateté du cogito cartésien et se dispose à s'affirmer par le détour du signe qu'est le récit sous-jacent à sa poésie. Or, loin de se cantonner dans la seule exploration de l'histoire qu'il porte en lui, Senghor place son projet dans une perspective où *le stoïcisme*⁴⁶⁶ ressurgit pour répondre de quelque manière que ce soit aux besoins conjecturels.

Le nationalisme né au giron de la philosophie kantienne et transmué en « *religion séculière* »⁴⁶⁷ s'avilit dans le chauvinisme. « *Le nationalisme défensif (...) a parfois pris la forme extrême du racisme* ». ⁴⁶⁸ Et quand les nations éveillent en elles, dans la rivalité, la conscience d'être suprématistes, leur nationalisme dégénère dans l'uniformisation et l'homogénéisation pour

⁴⁶⁶ De toutes les leçons qu'enseigne le stoïcisme, nous retenons celle qui consiste dans le culte du bien et l'amour du semblable. Le stoïcisme semble détenir l'un des éléments fondateurs de la philosophie éthique en ce qu'il apprend à prendre conscience, pour faire parler encore une fois « *La philosophie* » de Jay Stevenson, des aléas de la vie. En effet, comme les stoïques, Senghor semble se poser la question : « comment est-il possible de dépasser toutes les formes de l'antagonisme, la réification de l'homme, du monde et de l'histoire pour installer l'humanisme de l'universel ? » Justement, tel un stoïque, le poète fait acte d'impassibilité, de pardon et d'amour devant les horreurs subies dans le fait colonial, dans la déportation et le servage, et construit un savoir guidé par ses perceptions poétiques pour ajuster en ultime recours l'enchaînement des choses de telle sorte que l'amour renaisse dans le monde. En fait, par l'apologie du culte de l'humanisme, Senghor en stoïque place le monde sous l'ordre de l'un « Car le stoïcisme senghorien encourage une attitude héroïque » ; Senghor par l'amour et le pardon, fait acte d'assentiment pour court-circuiter l'égoïsme de l'homme et son figement dans l'antagonisme. Sous ce jour, Senghor fonde son ordre où il calque une nature première vouée à l'amour.

⁴⁶⁷ Alian, Dieckhoff et Christophe Jaffrelot, *Repenser le nationalisme, Théories et pratiques*, Paris, Sciences Po, 2006, p.22.

⁴⁶⁸ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 346.

ainsi jeter aux orties les autres modèles culturels. Il est besoin de voir dans le stoïcisme senghorien une révolte contre les excès des temps modernes.

Dans un esprit de différenciation, Senghor interroge la question du rapport de soi à l'autre empreint de la conviction que « *c'est dans la reconnaissance de cet autre que dépend sa réalité humaine, (et que) c'est dans l'autre que se condense le sens de la vie* ». ⁴⁶⁹

En dépit de sa foi en images de la vie des profondeurs que lui révèle sa psyché pour le prédestiner au panhumanisme, le pessimisme s'instille dans la conscience du poète sensible à l'imposture de l'Occident déterminé de se présenter comme modèle aux autres, et jamais prêt à renoncer à sa tendance suprématiste. Christophe Jaffrelot dans *Repenser le nationalisme* est tenté de voir, inspiré visiblement de la théorie du *désir mimétique et du double monstrueux*⁴⁷⁰ de René Girard, que « *le modèle ne souhaite pas partager ce qu'il a et ce qu'il est avec autrui* ». ⁴⁷¹ N'en déplaise, Senghor soutient à l'image d'Emile Durkheim que « *les fins humaines sont destinées à prendre le premier plan* ». ⁴⁷² En effet, la poésie de Senghor se veut appel de l'homme à l'homme.

⁴⁶⁹ Francis, Anami Joppa, *L'Engagement des écrivains Africains Noirs de langue française*, Editions Naaman, 1982, p. 158.

⁴⁷⁰ Nous reprenons ces deux concepts de René Girard pour souligner en quoi l'échec de l'égalitarisme, condition inaliénable de l'humanisme de l'universel, pourrait s'associer au péril majeur auquel donne naissance la rivalité entre les pairs. En effet, l'Identique implique systématiquement l'imitation dans le désir. Ce mimétisme que nous sommes tenté de présenter comme le résultat immédiat de l'égalitarisme est à l'origine du refus de l'humanisme de l'universel parce qu'en quelque sorte le mimétisme donne le plus souvent lieu à un processus de violence que plus rien ne saurait interrompre. En cette raison, l'Occident se fige dans l'antagonisme. Dans le règne de l'Identique, l'Occident serait en proie à l'anéantissement. Pour s'en épargner les avatars, il crée des hiérarchies et au plus bas de ces hiérarchies, il désigne un bouc émissaire pour étancher sa soif à la violence, étant donné que, dans sa propre perception des choses, le mal est nature première.

⁴⁷¹ René, Girard, *la violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 218. Cité par Christophe, Jaffrelot, *In Repenser le nationalisme*, *Op.cit.*, p. 82.

⁴⁷² Emile, Durkheim, *Leçons de Sociologie*, Paris, PUF, 1969, p.107. Cité par Philip Resnick, *In Repenser le nationalisme*, *Op.cit.*, p. 401.

Toujours est-il que l'indécision qui se fait remarquer par intermittence dans son œuvre n'est pas, en fait, sans susciter des interrogations sur le sort de l'humanisme de l'universel confronté au primat du politique et par conséquent à l'idéologie du modèle suprématisiste. Les appréhensions écriées ainsi : « *J'ai peur de la foule de mes semblables au visage de pierre* », ⁴⁷³ augurent l'œuvre du poète, conscient du paternalisme de l'Occident servile au culte de la possession et à son corollaire celui de la domination étant « *aux mains dures* ». ⁴⁷⁴ Par « *sa modernité (...) (l'Occident) établit la domination des élites rationalistes et modernistes sur le reste du monde, (en particulier) par la colonisation* ». ⁴⁷⁵

L'Occident ne saurait, paraît-il, se renoncer pour une éventuelle adhésion à l'humanisme que Senghor se remémore après la mystique descente dans le Royaume d'enfance. L'Occident est enclin à la domination qui doit sa rigueur à l'éternelle dichotomie tuteur/ subalterne.

L'égoцентризм ethnique et raciale canalisée dans un nationalisme transmué en religion mise au service de l'ordre séculier atteint sa pleine mesure dans l'hérésie de domination qui n'est d'autre que la résultante des temps modernes que le poète est convié à battre en brèche pour un hypothétique essor de la sienne d'éthique. En effet, Senghor, bien que sensible à l'ordre séculier auquel s'assujettit l'Occident, érige son âme nègre en force séminale à même d' « *apprendre, (au moyen des liaisons que cautionnerait son humanisme), le rythme au monde défunt des machines* », ⁴⁷⁶ à l'Occident « *à qui (il se sent) lié par le nombril* ». ⁴⁷⁷

⁴⁷³ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p.11.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁷⁵ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 46.

⁴⁷⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p. 26.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

Se veut-il ainsi l'homme élu de tout temps pour soustraire le monde aux implications peu flatteuses des revers de la modernité ? Senghor porte une promesse qui inscrit son projet, croyons-nous à première vue, dans le postmodernisme pour proposer une issue à même de mettre l'humanisme de l'universel à l'abri des aléas des modèles suprématistes. Faut-il voir, par conséquent, dans ses remous l'incommensurable désir de placer *le poétique*⁴⁷⁸ au-dessus du politique ?

⁴⁷⁸ Nous engageons le mot « poétique » dans ce sens où il apparaît comme une quête du Sens à partir du sentiment. Autrement dit, pour nous référer à l'article de Marie-Clotilde Roose, « le sens du poétique. Approche phénoménologique », Revue Philosophie de Levain, 1996, Volume 94, N° 4, p.p. 646,676, la parole de l'homme peut donner lieu au poétique au sens où cette parole peut s'instaurer comme, pense Heidegger, la demeure de l'être. En ce sens, le verbe de Senghor n'est poétique qu'en ce qu'il est une parole qui fait rentrer dans la maison de l'être. En effet, le poétique dans l'œuvre de Senghor consiste dans la confiance que Senghor a en son verbe où la rêverie lui révèle naïvement les images de la vie première.

Chapitre I : Le poétique à l'épreuve du politique

La communauté du destin, comme paradigme fondateur du génie du poète, procède d'un atavisme où transparait un ordre ancien où l'appel de l'homme à l'homme, dans le règne de l'agapè est nature première. Le poète ne cesse d'entendre « *la voix de l'Amante chanter la splendeur ténébreuse de l'Amant* ». ⁴⁷⁹ Les balbutiements de cet amour métissé légitime la prédestination du poète à l'humanisme de l'universel. Hubert Colette, l'allégorie de la France et par extension de l'Occident, éveille dans la conscience du poète, les images de la rencontre presque eucharistique de l'un dans l'autre. Senghor soutient que :

le nom (de l'amante) ne (lui) est pas méconnu, aigrette
De Satang et de Sitôr
(qu')il est venu de loin, tout chargé des parfums du Pount
Porté par la bouche des piroguiers et des chameliers au
long cours. ⁴⁸⁰

L'amour de l'autre est, en fait, cet immuable auquel le poète s'élève et la communauté du destin correspond à un éveil de conscience par lequel le poète répond « *présent à la renaissance du monde* » ⁴⁸¹ pour étouffer les relents de la négativité ainsi plaintivement gémie :

Voici que meurt l'Afrique des empires – C'est l'agonie
d'une princesse pitoyable
Et aussi l'Europe à qui nous sommes liés par le
nombril. ⁴⁸²

⁴⁷⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes, Op.cit.*, p. 192.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 187

⁴⁸¹ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p. 25.

⁴⁸² *Ibid.*, p.25.

Or, devant la peur qu'inspire le barbare, intensément cultivée par les modèles suprématistes où la notion de nation est à bien des égards sécularisée, le projet panhumaniste du poète court le risque, bien qu'à son stade embryonnaire, de voler en éclats.

Les peuples hégémoniques, très serviles à la présomption que les civilisations sont des « *catégorie(s) morale(s) atemporelles (et non) des formations historiques qui apparaissent et disparaissent* », ⁴⁸³ s'estiment être les seuls groupes dignement humains et sont enclins de la sorte au repli sur eux. Ils ignorent, ce faisant, que :

refuser de rien connaître en dehors de sa propre
expérience, de rien offrir aux autres (et que) rester
délibérément enfermé dans son milieu d'origine
(sont) un indice de barbarie ⁴⁸⁴

Ce n'est pas, en fait, fortuit, si Senghor s'abstient de s'imaginer un logis en dehors de la crèche et s'obstine par ricochet à être éternellement l'enfant qu'il était. En effet, de son propre aveu, « *(son) cœur est resté pur comme vent d'Est au mois de mars* ». ⁴⁸⁵ Les honneurs rendus inlassablement au Royaume d'enfance sont à mettre essentiellement sur le compte de la veine panhumaniste du poète.

1. les images de la psyché dans la dissipation de l'antagonisme

1-1. La parole de paix contre la théorie du mal

Dans son ultime conviction, « *la séparation entre le couple Nous/Eux (...) est une acquisition tardive postérieure à l'enfance* ». ⁴⁸⁶ Senghor se

⁴⁸³ Tzvetan, Todorov, *La peur des barbares au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, p. 25.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁸⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.Cit.*, p. 49.

⁴⁸⁶ Tzvetan, Todorov, *Op.Cit.*, p. 38.

veut porteur *des paroles de paix*. Il est tenté d'imposer son humanisme au mépris des considérations qui fondent l'idéologie occidentale empêtrée dans le mal. Roland Barthes en sait quelque chose : « *si donc l'homme s'avise de courir du mal au bien par un mouvement moral, c'est à l'ordre universel des causes et des effets qu'il attende* ». ⁴⁸⁷

Le mal s'élève en doxa à laquelle se plie affreusement, par une réponse à l'appel de l'*hybris*, l'idéologie occidentale. Senghor en fait abstraction et « *ne sor(t) pas (s)a réserve de haine, (il) le sai(t) pour les diplomates* ». ⁴⁸⁸ Dans ce permanent conflit entre le poétique et le politique, le mal et le bien, le présupposé idéologique occidental interrogé par le poète fait l'objet d'une suspension pour un hymne à la conscience pure. De cette manière, l'humanisme de l'universel où la diversité fonde l'unité est au bout du compte un effort contre la culture de la haine issue principalement du culte de la domination. Cette culture fonde la gratuité du mal agi dans l'idéologie occidentale. Cette vocation hérétique porte Huntington à croire que « *hair fait partie de l'humanité de l'homme. Pour nous définir et nous mobiliser, nous aurons besoin d'ennemi* ». ⁴⁸⁹

Devant ce discours polarisé sur l'extrême, le poète doit revoir ses ambitions à la baisse. Or, le pardon qui n'est d'autre que l'expression de son immense potentiel en amour, est censé redresser la situation au profit de ses velléités humanistes. Le défi qu'il relève lui intime le devoir moral d'ériger le pardon en espoir du monde.

Le poète se bat sans manquer d'espoir voué à la formation de l'être unique. Le pardon offre ainsi la condition requise à la formation de la

⁴⁸⁷ Roland, Barthes, *Essais critiques*, Paris, Editions du seuil, 1964, p. 97.

⁴⁸⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 24.

⁴⁸⁹ Tzvetan, Todorov, *Op.cit.*, p. 71.

personne pleinement humaine et par extension celle nécessaire à l'ouverture à l'altérité par-delà les cycles infernaux des représailles. Ainsi, Senghor pose tant bien que mal les jalons de la civilisation de l'universel trompée dans l'humanisme inscrite à l'antipode de l'universalisme occidental comme redimensionnement des cultures hégémoniques et agglutination du monde par le bannissement du particularisme, et censée battre en brèche les appels à la différence à vocation discriminatoire destinés à maintenir la polarisation antagonique. En effet, « *autant il est possible de se satisfaire d'un universalisme abstrait, autant sont évidents les dangers à la différence, à la communauté définie de telle manière qu'elle n'entretient plus avec d'autres sociétés ou cultures que des rapports d'éloignement, de rejet et d'agression* ». ⁴⁹⁰ Senghor invente son mythe de l'universel dont il fait flèche contre l'universalisme abstrait de l'Occident. Il en démasque l'imposture au sens où l'universalisme occidental lui apparaît comme une simple extension de son domaine de pouvoir.

La veine augustinienne est intensément à l'œuvre dans la vision du monde que le projet poétique de l'enfant de Joal entérine. Jean-François Petit résume le vif de la doxa augustinienne où se repaît généalogiquement la doctrine humaniste senghorienne :

Augustin invite à rompre avec cette agitation incessante, à rentrer à l'intérieur de nous-mêmes, là, précisément, où Dieu peut nous parler. Notre identité personnelle ne peut s'approfondir que dans un travail de mise en rapport avec l'altérité. ⁴⁹¹

Senghor, le poète du pardon, soustrait le monde au venin du ressentiment, à la haine viscérale que légitime la soumission de l'Occident, empreint d'ailleurs du nationalisme politique, à l'immuable singulier,

⁴⁹⁰ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 344.

⁴⁹¹ Jean-François, Petit, *Devenir plus humain avec Saint Augustin*, Paris, Salvator, 2015, p.12.

autrement, la nécessaire présence d'un ennemi au déploiement de sa dynamique comme si la violence, le mal et la haine étaient des formes spontanées de la logique cosmique. Senghor oppose, très attentif à son maître intérieur pour voir s'accomplir son projet, à la tendance suprématiste encline à la négation de l'autre, l'amour et le pardon, et retrouver de cette manière la connaissance de l'Un :

Seigneur, entendez bien ma voix, pleuve ! il pleut
Et vous avez ouvert de votre bras de foudre les cataractes du pardon.
Il pleut sur New York sur Ndyongolôr sur Ndyalakhar
Il pleut sur Moscou et sur Pampidou, sur Paris et banlieue, sur
Melbourne sur Messine sur Morzine
Il pleut sur l'Inde et sur la Chine (...) Pleut sur le Sahara et sur
le Middle West...et renaît la Vie couleur de présence.⁴⁹²

Il y a besoin de rappeler de passage que Senghor en visionnaire croit en « *eaux du Troisième jour* ». ⁴⁹³ Ces eaux baptismales invoquées étant leur pouvoir de préluder une cosmogonie à même d'être le creuset du grand rendez-vous de donner et de recevoir. La rencontre de l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin y est pour quelque chose. En effet, l'humanisme de Léopold Sédar Senghor correspond « *à cette cosmologie qu'il trouvera dans la rencontre avec la pensée du P. Pierre Teilhard de Chardin dont il dit qu'elle « débouchait (ses) impasses sur le soleil de la libération. »* » ⁴⁹⁴ La vie couleur de présence, placée au haut de la pyramide du projet de Senghor, n'est d'autre qu'une variante de l'idéal éthique que Teilhard de Chardin formule en ces termes :

Comment serez vraiment plus un en étant deux ? – en ne
ralentissant jamais l'effort de devenir vous-mêmes en vous
donnant.⁴⁹⁵

⁴⁹² Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. 212,213.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁹⁴ Souleymane, Bachir Diagne, *Op.cit.*, p. 126.

⁴⁹⁵ Pierre, Teilhard de Chardin, *Etre plus*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 111.

Inscrit sous cet ordre subordonné à l'union qui différencie, Senghor est tenté de croire que l'ère des nations est révolue. Il met en branle les anciens préjugés fondés par l'éveil des races redimensionné le plus souvent par le nationalisme séculier. Il se dispose à croire que l'Occident a créé le nationalisme non comme paradigme dicté par la communauté du destin ou comme une résultante liée à la question de l'appartenance ou à celle du passé commun. A distance abyssale de ces considérations, l'Occident en a fait un appareil de contrôle idéologique et un dispositif voué à la légitimation de la haine de l'autre. Par-delà les schismes qui se creusent dans le corps de l'humanité, le poète pense universel, c'est-à-dire pour reprendre Pierre de Chardin, total, et croit pouvoir imprégner le monde de ses propres nostalgies. Senghor est sans nul doute le poète des valeurs complémentaires. Le visage poétique de leur présence est une :

Mer intérieure qui unit les terres opposées
Les sœurs complémentaires : l'une est couleur de flamme
et l'autre, sombre, couleur de bois précieux.⁴⁹⁶

Le poète jette des ponts entre la raison et l'émotion par-delà la standardisation qui consiste à imposer une norme au nom d'une quelconque hiérarchisation à laquelle est sous-jacente *la peur du barbare*. Le mythe du barbare a été inventé, paraît-il, pour rejeter l'humanisme de l'universel dans la mesure où cet idéal met à nu les déficits du modèle et justifie son besoin *de se mettre de plain-pied avec les autres* pour ainsi se porter sur la ligne de l'achèvement. Or, Le modèle qui se juge suprématiste s'obstine à se recroqueviller sur lui de peur de révéler son déficit et son manque d'être. Et quand ce n'est pas le cas, le modèle se perd entre la volonté d'assimiler l'autre et celle de le rejeter. L'appel du poète devient révélation et rupture de

⁴⁹⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.45.

l'illusion. Par un jeu de miroir dont le prodige consiste à cacher pour mieux révéler, l'image difformée de l'Occident retrouve sa vraie condition.

Cette posture ambivalente tient des appréhensions du modèle ainsi épinglées par René Girard :

(...) même s'il a encouragé l'imitation, le modèle est surpris de la concurrence dont il est l'objet. Le disciple, pense-t-il, l'a trahi ; il marche sur ses brisées.⁴⁹⁷

Devant le paradoxe auquel s'assujettit l'éthos occidental, « *la renaissance du sens et de l'esprit* »,⁴⁹⁸ sous le couvert de l'union différenciée, adossée au changement dans la durée serait une chimère. Par conséquent, le métissage culturel et biologique ou bien ce « *soleil (qu'il voit) se coucher dans les yeux bleus d'une négresse blonde* »⁴⁹⁹ se prédestine bien qu'encore en gésine au fiasco. Ce déterminisme très parrainé par les sur-grands pour reprendre Sédar Senghor trouve littéralement son écho dans les pervers mécanismes de la violence telle qu'elle s'enracine viscéralement dans les veines de l'homme :

Les hommes réussissent d'autant mieux à évacuer leur violence que le processus d'évacuation leur apparaît non comme le leur mais comme un impératif absolu...⁵⁰⁰

Cette théologisation absolutiste du mal fonde « *la singularité en l'immuable* » et par réciprocité « *l'immuable en la singularité* ». ⁵⁰¹ Les tergiversations de la France devant l'appel insistant de Senghor de collaborer les efforts pour mettre en place une instance à même de coiffer le projet francophone en tant qu'une autre expression de l'humanisme rêvé par le

⁴⁹⁷ René, Girard, *Op.cit.*, p. 218. Cité par Christophe Jaffrelot, *Op.cit.*, p. 82.

⁴⁹⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. 199.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.194.

⁵⁰⁰ René, Girard, *Op.cit.*, p.30.

⁵⁰¹ Hegel, cité Marc Richer, *Du Sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p.292.

poète s'inscrivent justement dans la lignée de l'idéologie de ce que Senghor appelle les sur-grands. Comme ils s'érigent en modèle suprématiste au risque d'être outrepassés par le disciple, ils s'abstiennent de se laisser enrichir par les autres modèles qu'ils perçoivent comme subsidiaires. Quoique Senghor porte son espoir sur :

la francophonie (...) cet 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,⁵⁰²

il ne perd en aucun cas de vue la vilénie sous-jacente au discours ambivalent et imposteur de l'Occident. Sans aucun ménagement, le poète s'en prend à l'équivoque que l'Occident déploie comme mesure d'hygiène censée dérober à la censure son hypocrisie. L'Occident rejette l'esprit de partage. Il le confond avec l'imitation. Elle peut, croit-il, faire du différent un double. L'Occident qui se targue de devoir sa puissance à l'imposition de la seule norme où il s'enferme, en l'occurrence la rationalité, apparaît paradoxalement servile à une théologie hérétique qui étend, paraît-il, ses racines dans la haine cardinale où s'origine la rivalité meurtrière qu'illustre le premier meurtre.

Printemps de Touraine, si seulement tu étais fidèle !
Tu ne sais ce que tu veux, tu te donnes et te
refuses.⁵⁰³

Faut-il reconnaître que Senghor ne flanche pas. Il se bat, en fait, sans lâcher prise. L'appel du pardon associé à celui de l'amour n'est pas à décliner. Il fraie d'autres brèches pour donner plus de consistance à son projet.

Son socialisme senti être une spiritualité laïque se place sans faire l'ombre à son humanisme dans la lignée de ce qu'il se plaît d'appeler « *amour*

⁵⁰² Léopold, Sédar Senghor, « Le français langue de culture », *Esprit*, Novembre 1962, cité par Jean-Michel Dijan, *Op.cit.*, p. 146.

⁵⁰³ Léopold, Sédar Senghor, *Poèmes perdus*, in *Œuvre poétique*, *Op.cit.*, p. 347.

œcuménique ». ⁵⁰⁴ Il fait sienne la cause de tous les travailleurs, de tous les paysans, « *par-delà les haines de race, et de-là les murs idéologies* ». ⁵⁰⁵ A l'image de l'Amour qu'est Dieu, Senghor « *chante dans (son) chant tous les travailleurs noirs, et tous les paysans pêcheurs pasteurs* ». ⁵⁰⁶ Et avant de donner plus d'étendue à son humanisme planétaire et d'en venir à la francophonie, il ne ménage rien soucieux d'unir indissolublement les peuples noirs.

1-2. La philosophie politique du poète ou la crédulité du poète devant les images de son verbe

Dans la praxis politique, Senghor ne s'est pas défait de sa sensibilité communielle. Le Coryphée en dit assez dans *Elégie pour Ayninafall* : « *Il a donné sa vie sans rupture pour l'unité des peuples noirs* ». ⁵⁰⁷ Il a toujours eu la conviction que le Noir ne peut développer pleinement son être que sous le couvert de l'union qui l'approche des autres membres de sa communauté et des autres hommes à travers le monde.

Senghor spiritualise à l'aune du teilhardisme le socialisme de Marx et d'Engels et rend l'homme à soi. Faut-il voir dans son adhésion à l'humanisme socialiste rencontré dans « *les œuvres de jeunesse de Karl Marx* », ⁵⁰⁸ son souci de trouver un support fiable à son militantisme. Le projet de Senghor est trop ambitieux. Il est tenté de porter le socialisme scientifique de Marx à la noblesse de l'humanisme de Pierre Teilhard de Chardin. Il avait, ce faisant, un très long chemin à parcourir. Enclin de toute nature au syncrétisme, le poète

⁵⁰⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies majeures*, in *Œuvre poétique*, *Op.cit.*, p. 325.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁰⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. 217.

⁵⁰⁸ Alioune, Camara, *La philosophie politique de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 12.

tire visiblement parti, comme en rend d'ailleurs compte Alioune Camara dans « *la philosophie politique de Léopold Sédar Senghor* », de l'utopie sociale *saint simonienne*⁵⁰⁹ pour jeter les jalons de l'union française étant une mesure politique assortie de spiritualisme. Il voulait par-là prendre le contrepied de l'individualisme devenu accru et préluder la naissance de la nation noire.

Son projet confédéral auquel il a appelé sans se lasser ne s'en tient pas à préparer l'indépendance de l'Afrique. Il l'inscrit par-delà cette considération dans la perspective d'offrir au Noir les moyens susceptibles de lui permettre de se laisser prendre sans se perdre dans le cadre de l'union différenciée.

Bien qu'elle soit ainsi, la philosophie politique de Senghor était sujette à caution. En effet, cette confédération bâtie sur une relique coloniale, à savoir le français érigé en germe fondateur de la ligue africaine, n'a pas toujours été saluée.

Sa démarche, prétendent ses détracteurs, recèle un acte de colonialisme amorti ou du moins une forme d'expansionnisme linguistique susceptible de faire l'ombre aux cultures spécifiques. Somme toute, son projet se heurte à la contrainte due au paradoxe où s'enlise le modèle suprématiste et à la suspicion dont il fait l'objet auprès de ses détracteurs insensibles à la spiritualité à l'œuvre dans les velléités du poète et au principe d'autonomie dans l'union.

⁵⁰⁹ En fait, l'utopie saint simonienne aurait réconforté Senghor en ce sens qu'elle est une pensée qui prend à caution un ordre où les différences devraient s'organiser dans « une union volontaire » pour le bien-être de tous les hommes. Saint-Simon abolit la détermination des possibilités de l'homme en fonction de l'origine religieuse ou sociale. Sur ce point où l'homme en tant que tel est réhabilité pour une présence significative au sein d'une union volontaire et eu égard à la place accordée au mysticisme et à une religion qui consiste dans l'appel de l'homme à l'homme dans la société d'avenir que Saint-Simon prévoit dans « *Le Nouveau Christianisme* », Senghor semble avoir des accointances avec l'utopie saint-simonienne.

Personne n'est prêt à croire que si sa poésie, pour glisser une référence à Jean-Michel Dijan, est une construction féminine de sa pensée, c'est parce qu' « *n'il y a, (paraît-il), jamais eu une valeur de civilisation qui ne fût pas une notion de féminité, de douceur* »⁵¹⁰ et d'amour. Immuable dans ses choix, il s'écrie : « *Mon empire est celui d'amour, et j'ai faiblesse pour toi femme* ». ⁵¹¹

L'union qu'il cautionne, sous ces images, s'en va *crescendo* pour prendre des étendues universelles de telle sorte que « la surrection de la sève »⁵¹² fût. Si bien ressourcé dans l'humanisme augustinienne, Senghor soutient que « *l'amour est nécessaire pour pénétrer dans la connaissance de l'Un* ». ⁵¹³ De la sorte, Senghor ne se bat aucunement sous l'obsession de blanchir sa race - pour parler comme Frantz Fanon- ou restrictivement en réponse à « *sa goutte de Sang portugais* ». ⁵¹⁴

Son utopie, loin d'être la résultante d'une conscience malheureuse, une justification dans la création poétique ou un lapsus de légitimation auprès du Blanc, se veut hymne à l'amour cosmique. Toujours est-il que, si aucune conscience malheureuse ne se profile derrière sa veine utopiste, son combat est dicté, pour pasticher Nietzsche, par « *le malheur de l'homme (qui se souvient) d'avoir été enfant* ». ⁵¹⁵

L'enfance reçoit la configuration d'un espace mythique où la maison de l'aimée s'ajoute sans antagonisme à la maison du père.

⁵¹⁰ Tzvetan, Todorov, *Op.cit.*, p. 18.

⁵¹¹ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 109.

⁵¹² *Ibid.*, p. 116.

⁵¹³ Jean-François, petit, *Op.cit.*, p. 158.

⁵¹⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. p. 207 ,208.

⁵¹⁵ Nietzsche, cité par Frantz Fanon, *Op.cit.*, p. 10.

Ainsi, Senghor soutient que toutes les amours doivent vivre ensemble. En cette raison, justement, « *sans crier gare tout le temps, (le poète) passe de (s)es amours à (s)es racines* ». ⁵¹⁶ Senghor s'offre pour mieux se retrouver. Le métissage et la francophonie couronnent son humanisme. A travers les greffes qui auraient pu en découler, le Blanc est convié à reconnaître son humanité. Or, la psychologie coloniale se situe radicalement à l'antipode de l'orientation panhumaniste du poète. Frantz Fanon révèle en quoi cette psychologie pose les jalons du néocolonialisme et justifie implicitement le paternalisme de l'Occident :

J'obligerai le Blanc à reconnaître mon humanité. Mais, nous dira M. Mammoni, vous ne pouvez pas, car il existe au profond de vous un complexe de dépendance (...) qu'il y avait inscrit dans « les hiéroglyphes »- l'inconscient, en particulier, quelque chose qui du Blanc faisait le maître attendu. ⁵¹⁷

Ce discours scientifique investi d'imposture porterait le poète à se rendre à l'évidence et à modérer ses ambitions débridées. Le risque de voir la philosophie de l'Histoire de Senghor se fracasser contre les murs de l'idéologie est à divers indices énorme. Quand le paternalisme ne se concrétise pas sous la houlette d'un colonialisme présentiel, les puissances mues par le désir de la domination trouvent le moyen de maintenir, sous sa tutelle, le Nègre cette fois-ci par l'intercession du semblable, un autre Nègre assimilé et pris dans le guet-apens de la complicité. C'est, en fait, cette connivence où germent les nouvelles graines de l'impérialisme que Senghor remet en question en ces termes :

C'est la guerre postcoloniale pourrie de bubons, la pitié abolie le
code d'honneur
La guerre où les Sur-Grands vous manipulent par parents
interposés. ⁵¹⁸

⁵¹⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Lettres d'Hivernage*, in *Œuvre poétique*, *Op.cit.*, p. 238.

⁵¹⁷ Frantz, Fanon, *Op.cit.*, p. 96.

⁵¹⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies Majeures*, *Op.cit.*, p. 307.

Cette posture tentaculaire de l'idéologie du Blanc confiné dans l'immuable est d'une sournoiserie telle que, dans la praxis, le projet du poète-président subirait la dérision du sort.

Le projet entériné poétiquement se perd dans les méandres de l'idéologie vouée à la polarisation pour mieux faire émerger le centre. S'il y a donc de penser universel ce sera pour dupliquer ce qu'est le centre sans dérogation au principe qui consiste à mettre sur un piédestal le modèle suprématiste et à réduire au bas fond les autres modèles d'ailleurs méconnus.

Dans la méfiance, le modèle, sans abandonner la hiérarchisation qu'il instaure pour s'arroger le droit à la suprématie, fait le culte de l'homogène soumis à la hiérarchisation et ne sort pas des défenses du nationalisme contre lequel se bat le poète empreint de l'humanisme de l'universel. Donc, c'est à l'une des résultantes de la modernité que Senghor semble avoir affaire. En effet, « *en faisant du nationalisme l'un des modes de subjectivation (qui) identifie le citoyen à l'état-nation, la modernité développe le racisme et l'exclusion.* »⁵¹⁹ Le très lourd héritage de la modernité n'est pas sans avoir une fâcheuse incidence sur le mythe personnel du poète. « *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 (...) ce qui a contribué à renforcer la vocation coloniale de ces pays* ». ⁵²⁰

2. Senghor face au reliquat des temps modernes

2-1. la spiritualité contre les revers de la rationalité abstraite

Lecteur passionné de Montherlout, Giraudoux, Gide et Peguy, Senghor ne peut en aucun cas ne pas prendre parti par rapport aux

⁵¹⁹ Marc, Gontard, *Ecrire la crise*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 63.

⁵²⁰ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 349.

implications des temps modernes. Cette inférence ne vient pas inscrire Senghor dans la démarche des romanciers et poètes romantiques de l'entre-deux-guerres. Toutefois, rien ne saurait dérober à la vue la révolte du poète contre la discrimination déshumanisante survenue sous la modernité. De ce fait, l'enfant de Joal s'investit du sacerdoce humaniste pour prendre à charge un progrès humaniste jusque-là déconcerté par l'essor des races, une résultante de la modernité.

L'éveil des races creuse un abîme dans la chair humaine. L'une de ses semences s'origine, croyons-nous, dans la dichotomie raison / intuition. Ces deux paradigmes inconciliables comme le veulent résolument les temps modernes devraient former la pierre de touche du militantisme du poète. Il prend à son avantage l'éthique aristotélicienne et se bat pour « *la renaissance du sens et de l'esprit* », ⁵²¹ rapprochés dans la chair humaine. Contre le schisme qui s'abîme en elle, Senghor rappelle qu' « *il y a donc trois facultés qui nous permettent de connaître et d'agir : la sensibilité (aïsthésis), la raison (noûs), le désir (oréseis)* ». ⁵²² Sous le culte de l'utile que la modernité légitime, l'Occident devrait opposer la sourde oreille à l'appel spirituel du poète. Justement, « *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* ». ⁵²³

Senghor prévoit de spiritualiser, étant, de son propre aveu, « un visage fermé à l'éphémère » et par conséquent un « *visage tel que Dieu (l') a créé...* », ⁵²⁴ le monde des machines aigri sous l'hégémonie de la rationalité abstraite. Il moyenne pour ce faire les valeurs sûres de son monde de

⁵²¹ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. 199.

⁵²² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, cité par Léopold Sédar Snghor, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1988, p. 204.

⁵²³ Frantz, Fanon, *Op.cit.*, p. 115.

⁵²⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 20.

l'intimité où transparaît le « *visage de l'aube du monde* ». ⁵²⁵ Les valeurs culturelles du monde noir qu'il propose dans le cadre du rendez-vous de donner et de recevoir, étant passéistes pour l'Autre, s'inscrivent à l'antipode de l'ordre auquel est soumise la civilisation telle que la modernité l'a modulée. Si Senghor :

(se) rappelle les fastes du couchant (...) les festins (...)
la danse des filles nubiles
Les chœurs de lutte (...)
et le pur cri d'amour ⁵²⁶

qui reviennent dans ses réminiscences pour faire le culte du bonheur, l'Occident est confiné dans la conviction que « *le progrès se paye par une perte de bonheur* ». ⁵²⁷ Ses velléités d'apprendre le rythme à l'Occident industrialisé, sous l'ordre de l'union différenciée qu'il rêve pour porter le monde à la vitalité organique des temps prémodernes, se heurtent à la hiérarchie que Herbert Marcuse repère dans l'ordre auquel est sujette la civilisation. Elle repousse, placée sous le signe du malaise, « *la libre satisfaction des besoins instinctuels de l'homme* ». ⁵²⁸ La civilisation fondée sur la suprématie du principe de réalité aux dépens du principe de plaisir et au mépris de la vie spirituelle ne saurait être affable au chant du poète :

ce chant d'ombre d'une voix nouvelle avec la vieille
voix de la jeunesse des mondes ⁵²⁹

L'appel de Senghor promeut les valeurs de la Négritude assortie, dans un syncrétisme inouï, de la métaphysique du monde noir et du substrat

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁵²⁷ Laurier, Laufer, *Op.cit.*, p. 9.

⁵²⁸ Herbert, *Marcuse, Eros et Civilisation*, Minuit, 1963 , p. 15.

⁵²⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p.44.

chrétien. Il se laisse prendre étant fait de la même chair que Dieu et s'estime « être le messager de sa merci, le souffle du printemps après l'hiver ».⁵³⁰

Le poète se fait le messager du culte de l'Un et le restaurateur d'un ordre antérieur. En effet, son Afrique, « vivait au-delà de l'œil profane du jour, sous son visage noir étoilé », à l'image de Dieu, expression de l'amour absolu. L'Afrique noire, « la couleur de tous les jours »,⁵³¹ se veut le garant des « fins ultimes ». Toujours est-il que, sous le règne de la modernité, l'homme se réduit à « un simple élément perdu dans un rouage fonctionnel ».⁵³² En cette raison, « revenir au point d'origine (...) Freud la nomme " pulsion de morts " ».⁵³³

Donc, l'appel de l'homme à l'homme érigé en principe de la Négritude vient défier, canalisé dans un socialisme spirituel, la modernité assujettie à « l'idée du progrès (ne pouvant s'accomplir que par) l'intensification de la domination de l'homme par l'homme ».⁵³⁴ Le poète se fait serviteur du monde. Ainsi, il rejoint en partie l'ironie de Mathieu l'évangéliste dans la mesure où son appel représentatif d'un éthos vu comme la forme la plus achevée du primitivisme par le Sur-grand s'établit comme un acte de charité. L'adhésion de l'Occident au rendez-vous de donner et de recevoir auquel il est convié le prédispose à court-circuiter son déficit ontologique. En conséquence, le rapport maître / subalterne subit un remue-ménage au profit d'un nouvel ordre. Mathieu en esquisse de la sorte le trait : « le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Quiconque s'élèvera sera

⁵³⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 93.

⁵³¹ Bernard, Dadié, cité par Francis, Anami Jappa, *Op.cit.*, p. 205.

⁵³² Abdelghani, El Himani, *Jean Giraudoux Néo-Romantisme ou Nouvelle Modernité*, Faculté des lettres et des sciences humaines Saïs-Fès, p.80.

⁵³³ Laurier, Dauger, *Op.cit.*, p. 27.

⁵³⁴ Abdelghani, El Himani, *Op.cit.*, p. 75.

abaissé et quiconque s'abaissera sera élevé.»⁵³⁵ Les images censées fonder le mythe du poète au nom de l'amour qui n'est d'autre qu'une épiphanie de Dieu semblent être à « contre-courant de la modernité ». La cité que Senghor propose est exempte d'antagonisme. Il l'évacue de son règne, promesse de bonheur pour laisser s'accomplir son ordre qu'il décline, étant le pouvoir de son imagination créatrice, en ces mots : « *Princesse, nous serons le ciel et la terre* ». ⁵³⁶

La princesse serait l'expression de cet amour sommé de dissiper l'antagonisme et la hiérarchisation créée pour soutenir l'imposture. De cette manière, Senghor prend le contre-pied de toutes les ruptures survenues en conséquence de ce qu'Alain Touraine appelle « la modernisation capitaliste ». Qui plus est, Senghor s'insurge à sa manière contre « la raison instrumentale » sentie à en croire Max Weber à la base du dépècement de l'Un. Le culte de l'Un est battu de plein fouet dans le règne des temps modernes. « *Le désenchantement du monde moderne 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* ». ⁵³⁷ La modernité a fait fi des exigences morales et a par ricochet légitimé la méchanceté de l'homme :

Son prochain est pour lui (...) une tentation de satisfaire son agression à ses dépens, d'exploiter sa force de travail (...), de le dépouiller de ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le torturer et de le tuer. ⁵³⁸

⁵³⁵ Mathieu cité par Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 51.

⁵³⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 149.

⁵³⁷ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 180.

⁵³⁸ Sigmund, Freud, *Malaise dans la civilisation*, *Op.cit.*, p. 117.

Contre les hostilités que la modernité a instillées dans l'*éthos*⁵³⁹ occidental, Senghor prend parti. Enclin à l'amour et son corollaire le pardon, il met à profit les vertus de sa vie mystique. L'amour et le pardon, des valeurs foulées des pas sous le triomphe de l'expansionnisme associé de quelque manière que ce soit aux excès du capitalisme, laissent entrevoir une lueur d'espoir. Senghor en fait acte pour laisser émerger une alternative possible. Il ne désespère pas de rappeler :

qu'il (...)serait (...) beaucoup pardonné (...) à ceux qui
aimèrent
leur terre : leur peuple
Et tous les peuples, toutes les terres dans un amour
œcuménique⁵⁴⁰

Le propos du poète est très incitatif sur le plan éthique. Il ne perd pas, paraît-il, de vue la dérive qui se loge dans le dogme fondateur du nationalisme séculier, avili davantage dans l'ineptique préséance qu'il cautionne pour une retorse hiérarchisation de l'humain et une perfide justification de tous les travers connexes à l'expansionnisme. Freud, du *Malaise dans la Civilisation*, repère subtilement les foyers de la haine auxquels l'état-nation doit sa consistance :

J'aurai bien du mal à l'aimer. Je commettais 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.⁵⁴¹

Senghor s'élève par son panhumanisme contre les revers de la modernité. Il met à nu les prémices du mal très conséquentes dans son œuvre où la supercherie bat son plein. Les identités politiques inventées sous la

⁵³⁹ Nous entendons par « l' éthos », à la suite de « *Méthodes et problèmes. La Mise en scène du discours* » de Jean-Pierre Van Eslande, l'image que l'auteur d'un discours souhaite donner de lui-même à travers son propre discours.

⁵⁴⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies Majeures*, *Op.cit.*, p. 327.

⁵⁴¹ Sigmund, Freud, *Op.cit.*, p.114.

souveraineté de la modernité viennent de cette pensée xénophobe et maintiennent en sourdine les hiérarchies indispensables au déploiement de l'esprit de domination.

2-2. La rupture de l'illusion

Le poète revient du songe qui lui permet de revisiter le Royaume d'enfance et les temps anciens, investi du pouvoir de répondre autour de lui et parmi les hommes l'amour pour que « *l'enfant blanc et l'enfant noir...aillent main dans la main* », ⁵⁴² et de prêcher le culte de l'Un, indispensable à l'annonce de la Bonne Nouvelle qu'est l'union différenciée. Cette union dans laquelle l'homme se perd dans l'autre pour mieux renaître à soi ne saurait trouver sa pleine mesure en dehors de l'union qui consiste dans la fusion de l'homme dans sa terre. L'amour de la terre et de toutes les terres recèle une portée mystique.

La mystique du poète s'inscrit dans un vaste programme destiné à faire l'apologie de la fusion organique de l'homme dans la terre mère nourricière contre les nouveaux rapports installés dans le monde sous la doxa des temps modernes basée sur l'industrialisation et le « machinisme », au mépris de l'équilibre écologique et sans aucun compte tenu, étant l'hégémonie de l'esprit du profit, de la sape infligée à l'ordre cosmique. Senghor ressent les désagréments de ses manifestations hostiles à l'harmonie. Dévoué à la consécration des valeurs sûres, en voici son procès contre les abîmes des temps modernes :

Chaka : Mon calvaire.

Je voyais dans un songe tous les pays aux quatre coins
de l'horizon soumis à la règle, à l'équerre et au
compas

⁵⁴² Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 74.

Les forêts fauchées les collines anéanties, vallons et
fleuves dans les fers.⁵⁴³

Sans s'en tenir à la légitimation de son *être-au-monde*, Senghor prévoit un retour aux valeurs mystiques du monde noir pour arracher le monde hypercivilisé à son malaise. L'union différenciée qu'il propose porte une sagesse pratique censée désillusionner l'Occident pris dans les rets de la raison instrumentale. Le chant du poète rompt l'illusion et acquiert en ce qu'il perce à jour l'insuffisance de l'Occident en termes d'être, une orientation ironique. L'ironie de Senghor correspond à la définition que donne Pierre Schoentjes de l'ironie de situation. Au dire de P. Schoentjes, « *l'ironie de situation déborde le cadre littéraire pour envisager l'ironie de l'histoire et rappeler que les cités ou les empires au sommet de leur gloire sont aussi au plus près de leur chute et que les causes de leur déclin sont ironiquement là encore, les mêmes que celles qui ont fait leur gloire* ». ⁵⁴⁴

En effet, sous son empire, la volonté de l'homme, pour faire encore une fois un clin d'œil à Max Weber, n'épouse absolument en rien son action. L'homme moderne renonce tant bien que mal à son bonheur reporté *sine die*, étant placé inhumainement sous l'exigence répressive que lui enjoint *le principe de rendement*.

Le panhumanisme du poète éveillerait la conscience occidentale aux travers de la rationalité excessive, au schisme qui se creuse en elle. Ses réminiscences de nature anthropologique rattachant la grandeur du monde noir à son rapport fusionnel voire charnel à l'ordre cosmique. En effet, le travail dans l'éthos africain a des effets à la fois féconds et charnels dans la mesure où il est le moyen qui permet au Négro-Africain de se loger vitalemment dans le monde. Et Senghor de renchérir :

⁵⁴³ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 127.

⁵⁴⁴ Pierre, Schoentjes, *Op.cit.*, p. 61.

Terre heureuse ! où l'âpreté du travail devient lumineuse
douceur.⁵⁴⁵

Il y a bel et bien du caritatif dans la prophétie du poète. Son geste dédié à l'avance commune consiste à rapprocher des paradigmes irraprochables; la raison Hélène et l'intuition Nègre ont toujours été perçues comme étant l'objet d'un antagonisme. Or, cette dissociation n'est qu'une invention, qu'un « effet optique ». En effet, l'intuition a été bannie de l'Occident en ce qu'elle est, semble-t-il, l'expression de la barbarie et une régression dans la vie primitive. L'Occident voit ainsi en autrui ce qu'il s'abstient de voir en lui. « *Les modernistes vivent dans une bulle, protégés de tout ce qui trouble la raison* ». ⁵⁴⁶ Il associe la spiritualité au primitivisme et se soumet au culte de la raison. Ainsi, il s'est jeté dans les affres de la stérilité existentielle. Sa condition ne peut être que comme telle. Et à Pierre Teilhard de Chardin d'exprimer en quoi l'éthos occidental est en porte-à-faux :

La science ne peut aller aux limites d'elle-même sans se colorer de mystique et se charger de foi.⁵⁴⁷

La science dénuée de spiritualité offre au capitalisme l'instrument indispensable à l'accomplissement de l'une de ses fins, à savoir la production qui implique foncièrement la domination de l'homme par l'homme, les nations à modèles jugés subsidiaires par les nations suprématistes, la déportation et l'asservissement.

Senghor propose le culte de l'émotion et de la spiritualité pour freiner les excès de la rationalité. « *En un siècle où le pouvoir politique est devenu omniprésent et omnipuissant, n'est-il pas tentant de penser que seule la conviction religieuse, la foi en Dieu peut lui résister* »⁵⁴⁸. Il est conscient que

⁵⁴⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 73.

⁵⁴⁶ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 47.

⁵⁴⁷ Pierre, Teilhard de Chardin, *Op.cit.*, p. 126.

⁵⁴⁸ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 333.

la science a été galvaudée et qu'elle a intégré les rouages du politique. L'une des grandes dérives des temps modernes vient de la mise à profit des sciences dans la création d'une identité politique capitaliste. En effet, « *l'idée (...) de nation (...) (s') associe au triomphe de la raison* ». ⁵⁴⁹ De ce fait, les réminiscences anthropologiques du poète recèlent une orientation ironique en ce qu'elles déboulonnent l'imposture du capitalisme survenu sous l'égide des temps modernes et le mythe du barbare brandi pour mettre en pièces les greffes proposées au nom de la communauté du destin.

Le poète s'en prend de plein fouet au germe politique à l'œuvre dans l'éthos de l'Occident, convaincu que « *les 'civilisations', en se rencontrant, ne produisent pas des chocs, et que les 'chocs' concernent les identités politiques plutôt que culturelles* ». ⁵⁵⁰ Ces identités politiques inventées sous le sceptre de la modernité font monter d'un cran la peur de l'autre, *la peur du barbare*. Elles prennent aussi le contre-pied de l'union différenciée pour maintenir les hiérarchies primordialement requises au déploiement de son esprit fermement étanche au chant de l'unisson senti être la pierre angulaire de la fibre spirituelle de l'œuvre de Senghor :

Mon désir est de mieux apprendre ton pays de t'
apprendre (...) et mon pays de sel et ton pays de
neige chantent à l'unisson. ⁵⁵¹

L'éthique de l'unisson apparaît dissonante, examinée à l'aune du substrat fondateur de l'Occident tombé sous la coupe du capitalisme qui doit pour une large part, pour reprendre une autre fois *Eros et Civilisation* de Herbert Marcuse, sa survie à la domination de l'homme par son pair. Le poète pressent le besoin de proposer la mystique africaine en tant que force

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵⁰ Tzvetan, Todorov, *Op.cit.*, p. 71

⁵⁵¹ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 142.

fécondante dans le cadre du rendez-vous de donner et de recevoir pour spiritualiser son vis-à-vis excessivement sécularisé. Il sait que :

s'il fallait résumer en un mot ce qui manque au moderne, ce mot serait la « mystique » -(...) terme qui signifie pour Péguy (...) la croissance active, la foi militante, le dévouement, le sacrifice pour une cause, un idéal des valeurs absolues.⁵⁵²

Senghor souscrit à cet idéal philosophique sans lequel son chant de l'unisson sonnera creux. Sous peine de voir les horizons se restreindre, il convie son homologue à se laisser spiritualiser par les valeurs de l'âge de la jouvence ou par ce qu'il se plaît d'appeler *Chant d'ombre* :

Mon amie (...) Je te chante ce chant d'ombre d'une voix nouvelle avec la vieille voix de la jeunesse des mondes.⁵⁵³

Chant d'ombre exprime en dernière analyse les valeurs de l'Afrique noire, de l'Afrique spirituelle que le poète offre pour se laisser prendre et offrir par-là à l'Occident le moyen de repenser son éthos moulé dans les étuis réducteurs de la modernité. Par la voie de la mystique, Senghor rappelle l'Occident à son humanité. Il entreprend de la sorte à le délivrer de ses préjugés, à pallier par conséquent à son déficit en termes de spiritualité.

Le poète se résout à noyer l'antagonisme dans une *synthèse supérieure* et qualitative. Souscrit, toutefois, irrémisiblement à sa nouvelle foi, entre autres, la rationalité matérialiste, « *le monde moderne (qui) s'oppose à toutes les anciennes cultures ensemble, à tout ce qui est culture* », ⁵⁵⁴ ne saurait s'y convier sans s'administrer une bouffée de spiritualité. Pourri par le cœur, l'Occident est censé parer au déterminisme pour vivre historiquement et retrouver :

⁵⁵² Michael, Löwey et Robert, Sayre, *Op.cit.*, p. 250.

⁵⁵³ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p.44.

⁵⁵⁴ Péguy, *Notre jeunesse*, Paris, 1910, cité par Michael, Löwey et Robert Sayre, *Op.cit.*, p. 250.

l'histoire humaine définie par la conservation et la reprise
consciente du passé.⁵⁵⁵

Ce passé perdu à jamais en Occident confiné dans ce que l'Ecole de Francfort « appelle la dialectique des lumières, c'est-à-dire la transformation de la raison en instrument au service de la marchandise... », ⁵⁵⁶ l'Afrique en est une présentialisation. Elle se situe en dehors du temps linéaire du progrès, surdéterminée pour fonctionner exempte de la rationalité abstraite, et se cantonne dans sa durée réelle qui n'est d'autre que le temps de la mémoire.

Dans la synthèse où la différence est reconnue contre toute œuvre de normalisation, le monde moderne saurait, en principe, retrouver ses réconfortants repères. L'Afrique en offre la condition *sine qua non*. A en croire Senghor :

L'Afrique s'est faite acier blanc, l'Afrique s'est faite hostie
noire
Pour que vive l'espoir de l'homme.⁵⁵⁷

Senghor a foi en ses valeurs culturelles. Il en fait un moyen d'abréaction existentielle étant son ardent désir d'humaniser l'homme et le monde dépouillés de leur sève. La Négritude se veut ainsi un mouvement culturel loin d'être confiné dans la seule essentialisation du Nègre. En effet, par-delà la légitimation de l'existence du Nègre comme *être-au-monde* pour une éventuelle remise en question de certains préjugés, la Négritude a élargi son procès pour contrer, monnayant les valeurs du monde noir où se mêlent paganisme et substrat chrétien, l'ordre séculier imposé par les temps modernes.

⁵⁵⁵ Raymond, Aron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1981, p.47.

⁵⁵⁶ Michael, Löwey et Robert Sayre, *Op.cit.*, p. 156.

⁵⁵⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 78.

Le poète ne se consume pas à révéler l'histoire qu'il porte en lui pour se justifier existentiellement. Loin de s'y réduire, il s'emploie à justifier que le monde moderne a intérêt à se laisser féconder par d'autres modèles culturels sous peine de s'analyser et de s'anéantir par son excès de matérialisme :

ce que l'universalisme (humaniste du poète) exclut donc c'est un nationalisme de fermeture qui nie l'apport enrichissant des autres nations à l'universel.⁵⁵⁸

Donc, Senghor fait de sa poésie le creuset de l'anthropologie du monde noir pour poser l'histoire du Nègre, comme un *être-au-monde*, et rappeler par expansion à l'ordre le monde moderne excessivement réconforté par sa raison instrumentale, étanche à la chaleur communuelle. Il s'installe, après avoir renoncé à son humanisme, orgueilleusement dans son nouveau règne où la rationalité censée prélude l'épanouissement humain se transmue fâcheusement en condition préalable d'un progrès qui rejette l'idée du bonheur pour cautionner les schismes et les divisions. Contre cet ordre névralgique s'élève le verset du poète :

entre nous précipice et altitude
Que se dresse ton orgueil porte-neige jadis couleur
humaine.⁵⁵⁹

Sous peine de s'étioler, l'Occident enfermé sur soi étant démesurément infatué de ses propres mérites, de son génie rationnel, avait à souscrire à l'humanisme universel en ce qu'il est un dépassement des aléas des temps modernes et un palier à franchir pour en venir au postmodernisme voué exclusivement à l'appel de l'homme à l'homme. Un chantier de taille sourd souterrainement dans l'œuvre poétique du poète. Senghor prévoit,

⁵⁵⁸ Abou Bakr, Moreau, *Léopold Sédar Senghor et Walt Whitman, Pour l'idéal humaniste universel*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 176.

⁵⁵⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre, Op.cit.*, p. 43.

paraît-il, une issue par-delà le goulot de la modernité nourrie par des métarécits dirigés contre l'unité *diverselle* et ce faisant la destinée commune.

Chapitre II : Le postmodernisme humaniste ou le triomphe de la spiritualité

Très grande est la tentation de voir quelque peu se profiler une veine postmoderniste derrière le mythe qui se loge dans l'œuvre du poète. En effet, son œuvre s'inscrit dans le dépassement de la vision nationaliste et les violences symbolique et matérielle survenues essentiellement sous le règne de la modernité. Or, le recul dicté par l'objectivité à laquelle le jugement est censé se soumettre, fait que l'ambition du poète apparaît comme l'expression du triomphe du poétique tapi dans la spiritualité, sur les métarécits politiques et idéologiques inventés pour donner raison aux implications de la modernité.

1. En quoi Senghor est-il postmoderniste ?

1-1. Le culte de l'Un soumis au diversel

Senghor développe un discours dissident par rapport au discours du monde moderne écartelé entre le nationalisme comme mode de subjectivation, la volonté d'étendre, dans un esprit de normalisation, son modèle suprématiste et la crainte de partager ce qu'il a et ce qu'il est, sceptique à l'idée de se faire trahir par le disciple ou ce qu'il suppose être un simple modèle subsidiaire.

Le poète se positionne par rapport aux métarécits de la modernité, aux maturités étrangères résultantes. Il souhaite fournir une science humaine postmoderniste où il repense par-delà toute hiérarchisation le rapport du sujet à l'altérité. Sa fin ultime est que « l'enfant blanc et l'enfant noir (...) aillent main dans la main ». Ainsi, l'un des substrats fondateurs du postmodernisme

se loge déjà dans le mythe du poète et est présent dans les perspectives où il escompte placer son œuvre. Il est bel et bien question du principe d'altérité. Cet élément s'inscrit en long et en large au cœur du projet postmoderniste. Marc Gontard en dit long là-dessus :

L'élément essentiel qui traverse la culture postmoderne est le principe d'altérité.⁵⁶⁰

La spiritualité le souscrit à l'ordre cosmique parti de l'unité pour rentrer dans l'unité. L'unité qu'il cautionne prend appui sur le principe d'autonomie au sein de l'union, dépasse l'antagonisme dû au renoncement à son être pur sous l'œuvre de l'assimilation où le sujet supposé, à tort, être en manque d'être, se confine dans l'imitation d'autrui, et dépasse la volonté de se présenter en modèle hégémonique à dupliquer au risque de tomber dans le mimétisme qui, le plus souvent, crée des rivalités destructrices.

Effectivement, la double orientation du mythe du poète redresse les torts et pallie les schismes qui se sont produits dans le fait colonial, au bout du compte, une conséquence immédiate de la modernité, et dans le règne capitaliste où le sujet a été dépossédé de son être et sa chaleur communuelle. « *Le modèle de société moderne est celui que donne Sade dans Juliette : la femme-nature est dominée par l'homme-raison qui a lui-même oublié l'amour (...) pour n'avoir de buts qu'instrumentaux* ». ⁵⁶¹ En cette raison, à sa prière : « *que mon sang ne s'affadisse comme un assimilé* », ⁵⁶² se joint sa volonté de rompre l'illusion :

Les somnambules qui ont renié leur identité d'homme
caméléons sourds de la métamorphose, ⁵⁶³

⁵⁶⁰ Marc, Gontard, *Op.cit.*, p. 41.

⁵⁶¹ Alain, Touraine, *Op.cit.*, p. 182.

⁵⁶² Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 62.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 87.

qu'est à bien des égards l'Occident transformé en conglomérat reconforté par son esprit séculier. Sans se laisser affadir sous les considérations minimalistes de l'éthos occidental qui voit en Afrique :

un espace colonial (...) (une) terre incognita ou la terra nulla, la terre vide ou perdue dont l'histoire reste à commencer, dont les archives doivent être remplies, dont le progrès futur doit être assuré dans la modernité.⁵⁶⁴

et loin de scandaliser l'Occident par la menace d'être en proie au péril du mimétisme, le poète assoit un nouvel ordre qui outrepassé les limites du reniement et les revers de la normalisation hégémonique en ce qu'elle est un processus susceptible de dégénérer dans la violence mimétique. Aux défaillances des temps modernes, l'enfant de Joal oppose un ordre qui sans abolir les différences, promeut le culte de l'Un. Il y a besoin de rappeler, par rapport à cet état de fait, le principe de l'idéal panhumain du poète, il en livre ainsi la substance :

Mon désir est de mieux apprendre ton pays de t'apprendre
(...) et mon pays de sel et ton pays de neige chante à
l'unisson.⁵⁶⁵

Son humanisme de l'universel sort le monde des cycles infernaux en ce qu'il promeut, sans nier les différences et au mépris de la hiérarchisation ethnique, le seul culte de l'humain. Son « *postmodernisme, en ce sens du mot, absolutise le relativisme et essentialise la différence des uns des autres* ». ⁵⁶⁶ Le modèle panhumain de Senghor tient sa veine postmoderniste en ce qu'il prône l'interhumain et reconnaît la diversité au sein du rendez-vous de donner et de recevoir, à contre-courant de la stérilisation qu'imposent la normalisation et la standardisation des modèles du monde moderne. En ce

⁵⁶⁴ Homik, Bhabha, *Les lieux de culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, p. 371.

⁵⁶⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 142.

⁵⁶⁶ Tzvetan, Todorov, *Op.cit.*, p. 120.

sens, la vision de Léopold Sédar Senghor s'inscrit, premièrement à divers indices, dans les schèmes du postmodernisme. En fait,

si en revanche, on reconnaît la pluralité des éléments constitutifs qu'on leur accorde des droits égaux mais renonçant à tout cadre normatif, on adhère à un modèle postmoderne, favorisant les seules différences.⁵⁶⁷

La pluralité des éléments se plie à l'injonction que dicte la chaleur communuelle, une variante de l'amour porté à sa plus haute noblesse. L'amour de Hubert Colette, son épouse d'origine française, lui inspire un messianisme voué au panhumanisme planétaire. De l'aveu même du poète, son empire est celui d'amour et il a *faiblesse pour la femme*. Toujours est-il que son amour consiste en un rendez-vous de donner et de recevoir.

Pour s'offrir sans se nier dans la rencontre de l'autre problématique, entre autres, l'Occident recentré dans l'image de la femme, le poète prépare en lui son potentiel culturel, réexplore l'anthropologie du monde noir. Il conclut, pour donner sens à sa présence à cette rencontre élevée au statut d'un rendez-vous qualitativement suprême, lieu d'une synthèse où le particulier ne se perd pas dans le général, de faire don de son potentiel en émotion et en spiritualité qu'il consacre poétiquement de la sorte : « *et ma science dans l'instinct de ton rythme (monde noir)* ». ⁵⁶⁸ Ainsi, naquit sa théorie de l'interhumain manifestement trempée dans la philosophie de Pierre Teilhard de Chardin. En voici le schème directeur :

L'union (...) rien plus qu'elle ne participe à la nature incessamment progressive de la vie. Afin de pouvoir se prendre, il faut d'abord que les éléments préparent en eux-mêmes les valeurs complémentaires qui se peuvent associer (...) La véritable union différencie (...) Elle est une incessante découverte et continuelle conquête. ⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 107.

⁵⁶⁹ Pierre, Teilhard de Chardin, *Op.cit.*, p. 111.

En réponse à la sagesse teilhardienne, Senghor inscrit son adhésion à l'interhumain dans un esprit enrichissant et prélude la mise en place des civilisations respectives. Et de cette manière, il prend le contre-pied du faux universalisme tributaire de l'expansionnisme dicté par la raison mercantile. Aussi, Senghor souscrit-il à cet idéal panhumain en raison de sa foi en images mythiques de l'enfance que lui fait découvrir sa vie de la psyché.

L'enfance, pour rappeler Gaston Bachelard, apparaît comme un règne où toutes les amours, autrement, toutes les dépendances, le monde noir et la France, se concilient sans s'annuler les unes par les autres. Senghor « *poète lyrique en vertu de sa nature opère (...) un retour vers l'éden perdu* », ⁵⁷⁰ et au retour de cette expérience mystique, il porte sa propre sagesse qu'il a polie dans la rencontre de l'œuvre de tous les humanistes, en particulier celle de Teilhard de Chardin, pour redresser les torts des maturités dissonantes auxquelles est parvenu le monde moderne qui, de force, place sous sa tutelle le supposé être barbare, le monde noir. De ce fait, l'humanisme de l'universel senghorien est celui :

des sœurs complémentaires : l'une est couleur de
flamme et l'autre, sombre, couleur de bois précieux. ⁵⁷¹

Sa philosophie de l'humanisme de l'universel dépasse la dialectique historique de Marx qu'il a d'ailleurs spiritualisée et dénuée des scories du capitalisme par « *la théorie de la convergence panhumaine* ». ⁵⁷² « Le déterminisme aveugle », conforté par « un matérialisme sans chaleur » et dépouillé des valeurs spirituelles, affadit le monde moderne. La symbiose qualitative qui fonde l'authenticité de l'humanisme de l'universel senghorien

⁵⁷⁰ Baudelaire, *Curiosités esthétiques*, cité par Abou Bakr Moreau, *Op.cit.*, p. 26.

⁵⁷¹ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 45.

⁵⁷² Alioune, Camara, *Op.cit.*, p. 57.

saurait réveiller les « *choses mortes sous l'aigre érosion de la raison* »⁵⁷³ du monde moderne convié à « *écouter le chant de la sève* ». ⁵⁷⁴ L'œuvre de Senghor où l'interculturel préfigure l'universel, se place, chemin faisant, au cœur des grands débats soulevés par le postmodernisme en ce qu'elle s'assigne l'objectif de revendiquer un ordre qui outrepassa l'échec des idéologies dans la gestion des relations interhumaines et en ce qu'elle est une mise à nu de la crise du nationalisme et une remise en question de l'universalisme cosmopolite qui « *déjoue précisément le principe postmoderne de créolisation* »⁵⁷⁵ ». ⁵⁷⁶

1-2. Le dévoilement de l'imposture de l'universalisme abstrait de l'Occident

Le militantisme humaniste du poète intervient contre la modernité qui consiste en un paternalisme méfiant. Elle maintient, bien qu'elle feigne faire le culte de l'homogène, les hiérarchies et ménage de la sorte un espace à l'antagonisme. Cause en est la peur qu'inspirent « le double monstrueux » et « le mimétisme » à l'Occident. Devant les ambivalences de l'Occident, transparait la peur du poète des perspectives néocoloniales.

Senghor entrevoit le faux égalitarisme que promeut le modernisme occidental. Ainsi, le désigne-t-il à la vindicte :

Si seulement tu étais fidèle ! Tu ne sais ce que tu

⁵⁷³ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 116.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷⁵ Nous sollicitons ce concept d'Edouard Glissant uniquement dans le sens où il exprime un rejet de l'identité fixe. Or, à la différence de l'humanisme de l'universel où la rencontre de l'autre se pose comme une condition indispensable dans la naissance à soi tout en étant *soi-même comme autre*, la créolisation appelle au contact de plusieurs cultures sans trop se soucier de l'aboutissement de la mise en union des éléments issus de différents modèles culturels.

⁵⁷⁶ Marc, Gontard, *Op.cit.*, p. 3.

veux, tu te donnes et te refuses.⁵⁷⁷

Le poète jette à sa manière les prémices du postmodernisme et formule sa critique contre le discours de l'Occident qui cultive l'ambiguïté et l'équivoque pour se créer, sous toutes les formes tentaculaires du néocolonialisme, un espace symbolique à son autorité impériale. Homik Bhabha, dans *Les lieux de la culture*, censure à sa façon l'ambivalence où se fige l'Occident pour s'arroger le droit au paternalisme néocolonial :

Etre le père et l'opresseur, juste et injuste, modéré et rapace, vigoureux et despotique : ces exemples de croyance contradictoire, doublement inscrits dans le discours différé du discours colonial, soulèvent des questions sur l'espace symbolique de l'autorité coloniale.⁵⁷⁸

Toutefois, Senghor ne s'en tient plus dans le révisionnisme propre au mouvement postcolonial cantonné dans la révélation « *des moments antagoniques et ambivalents au sein des "rationalisations de la modernité"* ». ⁵⁷⁹ Le spectre de son militantisme outrepassa la démarche postcoloniale. Le poète s'estime être le messager « *des paroles de paix* » ⁵⁸⁰ et se dévoue au vivre ensemble. Le discours victimaire dans son œuvre s'estompe parce que, par-delà l'idée de justice et la dénonciation des malheurs subis, son potentiel en amour et en termes de pardon, se prédestine à l'humanisation du monde :

Seigneur pardonne à la France (...) qui m'invite à sa
table (...) qui me donne de la main droite et de la
main gauche enlève la moitié.⁵⁸¹

⁵⁷⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Poèmes Perdus*, *Op.cit.*, p. 347.

⁵⁷⁸ Homik, Bhabha, *Op.cit.*, p. 164.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁸⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 20.

⁵⁸¹ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 98.

Senghor croit aux images de la vie des profondeurs, il « *confond l'enfance et l'éden* »⁵⁸² et rêve la totalité. Rien ne saurait effacer les images de la symbiose qualitative de l'âge de la jeunesse. Son incessante dégénérescence dans l'enfance en ce qu'elle est un espace où la maison de l'aimée, la France et par extension l'Occident, se joint à la maison du père, sans négation aucune de l'une par l'autre, conditionne sa vision du monde. Il la veut le support des lumières du troisième jour, la caution de l'interhumain contre la domination de l'un par l'autre, le faux égalitarisme, la banalisation des hiérarchisations en termes de développement.

Ses perspectives ne peuvent échapper à cette lignée. Au retour du règne de la rêverie, il fait solennellement part du fondement de son orientation éthique :

Je porte un collier de coraux. Je l'offre à quatre
fleurs (...) Mon amour est miracle.⁵⁸³

Son épopée de l'humanisme de l'universel s'élève au rang d'une prophétie destinée à répandre les semences de l'amour pour neutraliser la haine que cultive l'identité-racine réfractaire à l'intégration de l'altérité. L'amour auquel se soumet l'humanisme de l'universel du poète en ce qu'il est une symbiose qualitative prélude le *Tout-Monde*.

La parole poétique dans l'œuvre de Senghor se laisse sillonner par les fracas de l'histoire et les violences conséquentes. Elle y est liée en ce qu'elle interroge sa condition pour en dévoiler les dérives sous son nouvel ordre placé sous le signe de la domination de l'un par l'autre et pour, chemin faisant, prendre la défense de l'*être-plus* qu'est la réponse à la question où

⁵⁸² Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 154.

⁵⁸³ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes*, *Op.cit.*, p. 210.

sont soulevés le rapport de l'homme à l'homme et celui de l'homme au monde :

L'homme n'est-il vraiment homme que lorsqu'il se dépasse pour trouver son achèvement en dehors du moi, et même de l'homme ? (...) Comme le dit Jacques Maritain après Max Scheler, « de concentrer l'homme en l'homme » et de dilater l'homme au monde.⁵⁸⁴

Son humanisme repense le rapport de l'homme à l'homme et le rapport de l'homme au monde. Il se bat contre la dichotomisation du monde pour le sortir de l'esprit des modèles et des clans. Il ne se laisse conditionner par la dette historique et replace le monde sous le principe de l'accord conciliant. Le poète s'érige en interlocuteur de Dieu. La chair divine se révèle à lui à travers une parole sacrée. En voilà la trace :

Seigneur, vous avez proposé la neige de votre Paix
au monde divisé à l'Europe divisée.⁵⁸⁵

Le pluralisme du poète procède foncièrement de son étoffe spirituelle. Il s'offre au monde moderne en tant que promesse de spiritualisation pour lui rendre sa jeunesse et se garde de tomber dans l'écueil de sa propre négation. « *La fille poésie* »⁵⁸⁶ conditionne à différents égards sa passion panhumainiste : « *tu m'ouvres les visages de mes frères hommes blancs (...)* *Mais garde-moi princesse de la tempête* ». ⁵⁸⁷ Sans subir le schisme, il fait de l'amour, en tant que don de soi, un chemin seigneurial pour forger son éthique où transparaît Dieu. « *L'agapè (...)* *est Dieu lui-même* ». ⁵⁸⁸ A cette fin, le poète défend son idéal de l'interhumain :

Ah ! ne dites pas que je n'aime pas la France – Je ne suis

⁵⁸⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Liberté I*, p. 27. Cité par Abou Bakr Moreau, *Op.cit.*, p. 178.

⁵⁸⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 24.

⁵⁸⁶ Léopold, Sédar Senghor, *Poèmes perdus*, *Op.cit.*, p.223.

⁵⁸⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 143.

⁵⁸⁸ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 96.

pas la France, je le sais (...) Ah ! ne suis-je pas assez
divisé ? (...) Pourquoi cette bombe sur la maison édifiée
pierre à pierre ?⁵⁸⁹

La vision du monde du poète se rapproche de la pensée postmoderniste. Son *Tout-Monde* ne consiste pas en une totalité où l'hégémonie occidentale exclut les autres modèles en tant qu'*être-au-monde*. Bien à l'antipode de cette totalité déjà impossible, son *Tout-Monde* est à différents égards diversel. En ce sens, Senghor se situe prématurément dans le postmodernisme pour court-circuiter le paradoxe de l'universalisme dicté par l'occidentalisation du monde :

si (donc) la modernité rêve l'universel (comme volonté d'uniformiser le monde), la postmodernité qui affirme une réalité discontinue, fragmentée, archipétique, postule le diversel dont la loi essentiel reste celle de l'hétérogène.⁵⁹⁰

Le diversel, senti être l'expression de la diversité dans l'unité, est de tout temps présent dans la perception négro-africaine du monde. De ce fait, le diversel postmoderniste, placé au liminal de la pensée occidentale, semble avoir son pendant atemporel dans l'éthos négro-africain. Et à Balise Bayili d'en souligner l'obédience :

la conception négro-africaine de cosmos est essentiellement fondée sur l'unité fondamentale de toute chose, de toute sorte que nous nous situons en présence d'une conjoncture existentielle dont l'essence est de lier tout en maintenant différents les êtres.⁵⁹¹

La poésie de Senghor se doit d'être la consécration de la perception négro-africaine de l'homme dans son rapport à l'homme et dans son rapport au monde. En fait, le pluralisme ne se conçoit aux dépens de la permanence du sujet. Quel que soit le lien qui le rapproche de l'Autre, le Moi dans l'œuvre

⁵⁸⁹ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 58.

⁵⁹⁰ Marc, Gontard, *Op.cit.*, p. 41.

⁵⁹¹ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 11.

de Senghor se donne à la fois comme « ce que je suis pour et en moi » et « ce que je suis pour le monde ».

Ontologiquement, le Négro-Africain est enclin à la participation en ce sens qu'elle est un « surcroît d'être » sans implication de la perte de l'être.

Senghor se place de la sorte par-dessus la crise associée aux « *Identités meurtrières* » et passe aussi outre le malaise de l'hybridité où le sujet s'inflige la torture d'être ce qu'il est et d'être, pour subir le schisme et l'échancrure existentielle, ce qu'il n'est pas étant l'obligation désobligeante de gérer un conflit sans pouvoir l'étouffer. L'hybridité désigne cet être assimilé ou bien « *cet être doué d'une double vue que Richard Wright décrit si bien, être ici et ailleurs, sans être de nulle part* ». ⁵⁹²

Le sujet, réduit à l'hybridité ou assimilé, savoure l'amertume de sa propre négation, du reniement dans lequel l'accule l'autre qui le rejette. Entre le renégat de soi par soi et le rejet par l'autre, se perd le sujet dans le guet-apens de l'aliénation ou de l'hybridité. L'humanisme senghorien se lit quelque peu, étant une expression de l'amour, comme un palliatif contre l'égoïsme qui ménage un espace à la haine et au cycle des représailles. Le poète « *oublie les mains qui flagellèrent les esclaves* » ⁵⁹³ et fait acte de pardon, prie Dieu de « *pardonnez à la France blanche* » ⁵⁹⁴ et « *chante par-delà les haines de race* ». ⁵⁹⁵

L'humanisme du poète en ce sens qu'il est universel apparaît comme un ordre où le rapport de l'homme à l'homme, loin des crises de la domination de l'un par l'autre et les revers inhérents à l'hégémonie du modèle

⁵⁹² Gloria, Saravaya, *Op.cit.*, p. 155.

⁵⁹³ Léopold, Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, *Op.cit.*, p. 24.

⁵⁹⁴ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 97.

⁵⁹⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies Majeures*, *Op.cit.*, p. 324.

suprématiste, consiste dans un interhumain dédié aux symbioses qualitatives, à la renaissance « *du sens et de l'esprit* » réconciliés et à l'heureuse jonction « du ciel et de la terre ». Le Sens et l'Esprit, sans se confondre, s'enrichissent mutuellement. Cette sagesse pratique senghorienne s'origine de bout en bout dans l'anthropologie négro-africaine où, à en croire Blaise Bayili :

la personne est d'abord l'affirmation de la singularité et de la différence dans les champs des relations intersubjectives, elle est en d'autres termes l'acte de se poser en soi à travers la dispersion du temps. Ensuite, la personne est dite historique dans la mesure où, pour Hugel, elle est toujours projet tout en étant en procès de reconnaissance avec autrui.⁵⁹⁶

A une distance respectueuse du faux mythe de l'Identique, Senghor entrevoit une possibilité d'interhumain dans la consécration du principe du changement dans la permanence. En ce sens, la philosophie du sujet de Senghor, en tant que dépassement des crises advenues dans les temps modernes, fait écho à la théorie ricoeurienne où s'opère un rapprochement entre *l'identité-idem* et *l'identité ipse*.

Or, sans prétendre à voir dans la pensée du poète la volonté d'articuler de la même manière que Ricœur la philosophie de l'éthique aristotélicienne en ce sens qu'elle est une « prétention à la vie accomplie » et la morale kantienne en ce qu'elle consiste en un devoir de normalisation de l'éthique pour légitimer ainsi cet itinéraire qui va du même à l'ipse, La conception de l'homme dans son rapport à l'autre que Senghor développe, bien qu'elle reprenne le même cheminement que celui de la pensée du Sujet chez Paul Ricœur, s'enracine éminemment dans les structures qui fondent l'éthos du monde noir.

⁵⁹⁶ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 153.

A vrai dire, « *en Afrique noire, la notion de personne regroupe, dans l'ensemble des cas, l'exigence de pluralisme* ». ⁵⁹⁷ Somme toute, le postmodernisme comme forme liminale de la pensée que l'Occident tente de faire sienne pour se soustraire aux aléas de la modernité où la crise du sujet a atteint son comble, semble avoir sa forme archétypale dans l'éthos du monde noir. De cette manière, l'humanisme universel de Senghor se lirait comme un être dans la connaissance, un propos incitatif auquel le monde moderne devrait se plier pour retrouver, par-delà, l'apogée de l'individualisme puis le fétichisme de la marchandise, son humanisme que Senghor regrette ainsi : « *est-ce que donc vrai que la France n'est pas la France ?* » ⁵⁹⁸ Et l'appel à l'interhumain qui sourd dans l'œuvre du poète offre au monde moderne l'ultime chance de croire encore en l'avenir.

Dans l'interhumain que Senghor propose au monde après la mystique descente en soi, les malheurs de l'Occident, les crises subies par le différent, l'autre, s'estompent, en conséquence pourraient se produire « *les redoublements de vie* ». ⁵⁹⁹

L'espoir du poète en son militantisme décliné dans cette forme d'humanisme rencontré dans la vie de la psyché et répandu dans le monde pour le diviniser et le soustraire à l'avilissement dont les formes les plus achevées sont la domination de l'un par l'autre, *la normativité au développement inégal*, la hiérarchisation ethnique inventée pour légitimer les antagonismes, le double discours, ne l'empêche d'écrire dans son dernier recueil, « Spleen », « Départ », « Regrets », « Tristesse en Mai ».

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Hosties Noires*, *Op.cit.*, p. 94.

⁵⁹⁹ Chateaubriand, cité par Abou Bakr Moreau, *Op.cit.*, p. 180.

Le poète ne renonce en aucun cas à sa foi en son verbe où se poursuit son épopée de l'amour. S'agit-il du triomphe du poétique au sens où son verbe simule un manifeste spirituel de la vie bonne, destiné à porter l'homme à sa noblesse ?

2. Le triomphe du poétique

2-1. L'échec du politique

L'ancrage du poète dans l'éthos du monde noir et sa foi en images du Royaume d'enfance ont fait que son mythe de l'interhumain reçoit une résonance postmoderniste. Faut-il dire que sa pensée, préalable à toutes les successions de la pensée que l'Occident a connues, peut de tout temps étant un atavisme de l'humanisme du prétemps, servir d'exutoire contre les excès gauches de l'idéologie considérée dans toutes ses configurations tentaculaires. En ce sens, le poète semble être en quelque sorte l'interlocuteur de Dieu. Il y a lieu de rappeler à la suite de Blaise Bayili que les ancêtres font la jonction entre les hommes et Dieu.

Sa poésie, donc, le porte, vue comme un incessant passage dans le règne de l'éthos noir, à une sagesse spirituelle. Par-là, sa « *poésie ne doit pas périr, car – alors où serait l'espoir du monde ?* »⁶⁰⁰ Rien plus que la poésie ne puisse être le réceptacle de l'interhumain du poète. L'égalitarisme que son mythe de l'humanisme de l'universel soutient indispose l'Occident. L'idéologie de l'Occident n'y croit pas ; l'antagonisme s'y installe comme étant la condition irrémisiblement nécessaire au déploiement de son œuvre.

Par son culte de l'humain, Senghor attende à l'Occident et à son présumé de base qui pose le passage du mal au bien comme étant une

⁶⁰⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 173.

course à contrecourant, une course où est bafoué l'ordre universel des causes et des effets.

Conditionné jusqu'aux dents par *le leibnisme*⁶⁰¹ très incorporé dans son éthos pour justifier son mal agi, le Blanc se refuse à l'appel de l'amour. Son cantonnement dans ses propres convictions se lirait comme une phobie contre le vrai égalitarisme, celui qui naîtrait sous l'humanisme de l'universel. L'Occident se le représente comme une mésaventure pour la simple raison que l'élévation de l'autre, le différent, le barbare, le cramoisi au rang du semblable est la condition suffisante pour voir sévir le mimétisme, pour reprendre encore une fois René Girard.

Le poème dramatique « Chaka » fait ressortir le substrat qui oppose rejet et répulsion à la présence de l'idéal humaniste dans les considérations auxquelles sont sujettes les relations Sud/ Ouest dans leur aspect hiérarchique et différentiel :

Chaka : je dis qu'il n'est pas de paix (...) sous l'oppression
de fraternité sans égalité. J'ai voulu tous les hommes frères.

Voix blanche : tu as mobilisé le sud contre les blancs.⁶⁰²

L'égalitarisme auquel appelle Chaka, le double du poète, prélude dans la conviction de l'Occident représenté par la Voix blanche, la violence. Paradoxalement, la violence agie et subie dans l'antagonisme Sud/ Ouest se conçoit, dans l'idéologie occidentale, comme une mesure d'hygiène censée endiguer une violence plus névralgique, celle qui découlerait du mimétisme que peut drainer l'égalitarisme. Le noyau de l'humanité de l'universel. En cette raison, dans le même poème à configuration dramatique, le Chœur, à

⁶⁰¹ En Occident, le leibnisme, courant de pensée né à la fin du VXII siècle, est l'expression la plus achevée de l'apologie de la causalité. Nous pensons qu'il est l'un des substrats très conséquents dans le discours que l'Occident prévoit dans la justification du mal agi et subi et de la sorte dans la légitimation du déterminisme. C'est comme si, pour faire référence à Jay Stevenson, « ces choses qui peuvent nous paraître accidentelles fais(aient) partie d'un plan déterminé par Dieu » et qu'en dehors de ce tableau tout est une simple chimère.

⁶⁰² Léopold, Sédar Senghor, *Ethiopiennes*, *Op.cit.*, p. 129.

différents égards la conscience du poète, rend ce propos très révélateur :
« *Bien mort le politique, et vive le poète* ». ⁶⁰³

Dans la praxis, la spiritualité du poète se heurte à la pensée du mal, fondatrice de la foi à laquelle l'Occident a souscrit sous les bannières de la modernité. Ainsi, le mythe du poète ne détient aucune chance de s'élever au palier d'un statut à même de créer un nouvel ordre comme si :

L'imagination poétique (...) (était) impossible : le poème, c'est ce qui, en aucun cas, ne saurait arriver, sauf précisément dans la région ténébreuse ou brûlante des fantasmes. ⁶⁰⁴

Senghor, en tant qu'historien de la vie des profondeurs, se bat pour faire durer un ordre ancien par la présentialisation de la mémoire. Le poète a la profonde certitude que « *la connaissance est indispensable du devenir* ». ⁶⁰⁵

Cette connaissance qui s'exprime par la descente dans la mémoire mythique a été mise en doute ; l'idéal qu'elle entérine étant un hymne à l'interhumain et par ricochet à l'amour comme redimensionnement de l'être sans mise à mal aucune de l'être, s'est lu comme une forme de connivence. « *Senghor (fut) accusé de taire la voix de la révolution pour celle de la conciliation* ». ⁶⁰⁶

Le poète, meurtri par le dépit, s'estime « *pécheur d'avoir tant aimé* ». ⁶⁰⁷ Les déceptions du poète se succèdent. L'ambivalence de l'Occident et la mise en suspicion du poète, vu de mèche avec la France par les siens, restreignent les horizons. La crise conséquente rappelle le geste de l'officiant où s'accomplit névralgiquement « *ce crépuscule (des vraies couleurs) du*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁰⁴ Roland, Barthes, *Op.cit.*, P. 239

⁶⁰⁵ Raymond, Aron, *Op.cit.*, p. 57.

⁶⁰⁶ André, Julien Mben, *Op.cit.*, p. 16.

⁶⁰⁷ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies Majeures*, *Op.cit.*, p. 327.

monde, à la gorge de tourterelle », ⁶⁰⁸ ce moment où commencent la veulerie de l'homme et, par ricochet, l'enlissement de l'être dans le versant profane du monde. Ce n'est pas pour rien que dans la même élégie la lune s'appareille aux pleurs. « *La lune apparaît comme la grande épiphanie dramatique du temps* ». ⁶⁰⁹

Contre la négativité, le mensonge, l'échec de l'interhumain dans la praxis, le poète conclut « *qu'il fallait mourir à la beauté du chant* ». ⁶¹⁰ Le poète suspend de cette manière sa foi en l'homme, pour n'avoir plus foi qu'en sa poésie. C'est sous ces auspices que se tisse l'ultime résolution de l'enfant de Joal :

Je romprai tous les liens du Sang, je dresserai
une garde d'amour (...) Je romprai tous les liens
d'Europe pour filer le poème. ⁶¹¹

Dans la poésie, les fils, rompus dans le monde irrémédiablement sécularisé, se régénèrent et le portent dans le règne où l'étrange s'annonce possible.

2-2. la dégénérescence dans l'enfance : retour de la poésie sur elle-même

Le souhait du poète : « *que je renaisse au Royaume d'enfance bruissant les rêves* » ⁶¹² est l'expression de l'espoir de passer outre les *maturités étranges* pour renaître à la nature première. L'effort déployé dans la projection des images des profondeurs sur la réalité extérieure, non concluant, vire dans une inflexion dans l'enfance, en tant qu'ordre hiérophanique où le

⁶⁰⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes, Op.cit.*, p. 205.

⁶⁰⁹ Gilbert, Durand, *Op.cit.*, p. 106.

⁶¹⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Nocturnes, Op.cit.*, p. 205.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 196.

⁶¹² *Ibid.*, p. 204.

monde s'absout de la négativité que l'idéologie comme exercice de la haine et légitimation de la violence symbolique et matérielle a instillée dans ses veines.

L'autre forme de l'idéologie, entre autres l'identité-nation, résiste à la spiritualisation de l'homme censée s'accomplir par le détour d'une vie révélée dans les songes et les rêves. Aucun humanisme ne saurait s'installer dans l'espace contrôlé par l'idéologie. Donc, le songe où le poète « *a vu le soleil se coucher dans les yeux bleus d'une négresse blonde* »⁶¹³ pour se dire ainsi le prophète du métissage culturel et se faire rhapsode de l'éthique de l'interhumain ne peut correspondre à rien. L'éthique que la prémonition du poète soutient, inscrite à l'antipode de l'antagonisme auquel le monde moderne doit sa subsistance - « *le songe (est) une vie qui, ajoutée au reste de notre existence, devient ce que nous appelons vie humaine* »⁶¹⁴-, ne semble guère pouvoir s'accomplir dans la sphère de l'homme.

Dans la déception, le poète replonge dans ses intimes rêveries, l'unique espace où puisse s'épanouir son espoir. Par conséquent, dans les déboires subis à succession, le poète se désillusionne et conclut: « *Maintenant que dissipés les mirages, je veux à l'ombre des Tamariniers* »,⁶¹⁵ en référence au devoir de s'abîmer dans les rêves, « *la voie par où (le poète) atteint (...) à l'espoir* ». ⁶¹⁶

L'imperméabilité du monde de contrainte à ses forces séminales éveille la nostalgie du monde de la première fois. L'assoupissement à l'ombre des tamariniers promet une consolation dans « *le grand autrefois que nous*

⁶¹³ *Ibid.*, p. 194.

⁶¹⁴ Albert, Béguin, *Op.cit.*, p. 19.

⁶¹⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Elégies Majeures*, *Op.cit.*, p. 267.

⁶¹⁶ Albert, Béguin, *Op.cit.*, p. 286.

revivons en rêvant à nos souvenirs d'enfance ». ⁶¹⁷ Ce grand autrefois « *est bien le monde de la première fois* ». ⁶¹⁸

Avant de se consoler dans la réflexivité en ce qu'elle est un retour de la poésie sur elle-même, l'œuvre du poète se veut, confortée par les chemins que creuse le rêve, moyen de connaissance et par extension prémonition de salut et projet utopique en devenir dans le sens où la poésie est une « *opération capable de changer le monde* ». ⁶¹⁹ Comme sa poésie ne semble agissante que dans les lisières de son propre règne, dans les tréfonds des images de la rêverie, Senghor se ressaisit pour atteindre ainsi à son espoir :

que je retourne sur mes pieds vers toi, vers
moi-même ma source
Mon rêve amour au jardin de l'enfance ⁶²⁰

Le royaume d'amour que la rêverie coulée sur l'enfance fait découvrir vient décliner en quoi consiste l'histoire intime du poète. Elle diffère en long et en large de l'histoire du calendrier de l'homme ordinaire. Dans l'image poétique, se déploie un militantisme contre la réalité historique empêtrée dans la négativité. Faute de se transmuier en éthique, la poésie fait de sa propre histoire une mémoire parallèle, une libération existentielle après la rupture de tous les liens censés décloisonner le rêve et la réalité. Senghor invoque sa mémoire mythique pour fuir la négativité et renaître *ipso facto* à la maison de l'être. La poésie par les ressorts qu'elle offre se fait passage dans la mémoire où peut s'accomplir, faute de mieux, l'achèvement du poète :

Ô mémoire mémoire (toi), qui brûles dans la nuit
trop bleue, pour chanter le printemps souffle sur
mes narines ⁶²¹

⁶¹⁷ Gaston, Bachelard, *la poétique de la rêverie*, *Op.cit.*, p. 101.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁶¹⁹ Octavio, Paz, *Op.cit.*, p. 9.

⁶²⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 334.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 334.

Le recueillement dans l'espace que lui ouvre la mémoire s'associe à son refus de vivre dans l'histoire sécularisée et à son désir de côtoyer un modèle archétypal. Ce détachement se rattache, le rappelons-nous, à la soif du sacré, un temps primordial. Le poète retrouve, viscéralement religieux, ce temps sacré pour se faire « *le contemporain des dieux* ». ⁶²²

Ainsi le poète pare aux coups menaçants, pour reprendre Gilbert Durand, du « *malaise vertigineux que crée l'éloignement d'un point d'appui* ».

Tel un romantique religieux voué à la spiritualisation du monde, Senghor a « *trouvé refuge (...) dans le royaume transcendant de la vie mystique* ». ⁶²³ L'Élégie pour la Reine de Saba retrace le pèlerinage que conclut le poète pour rentrer dans la crèche de l'être, dans le réel absolu, dans un ailleurs où « *le monde humain lui laisse la paix* ». ⁶²⁴

Dans cette réalité spirituelle, le poète accomplit ce qu'il aurait pu voir survenir dans la recreation d'un nouvel ordre calqué sur un modèle archétypal pour se faire et faire toutes ses amours qui devraient en principe vivre ensemble sans schisme, sans conditionnement idéologique, « *tout neufs, ressuscités au jardin de l'enfance* ». ⁶²⁵ Les réminiscences, presque à la manière du retour du refoulé, se posent comme une vie archétypale, un réel absolu que l'insignifiance de l'existence ne saurait estomper.

Senghor crée le poème où la rêverie est passage dans la nature première pour retrouver « *le monde nouveau dans la joie pascale* ». ⁶²⁶ Au

⁶²² Mircea, Eliade, *Op.cit.*, p. 82.

⁶²³ Max, Weber, *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 1963, p. 96.

⁶²⁴ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 84.

⁶²⁵ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 339.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 340.

fait, « *en la rêverie, nous reprenons contact avec les possibilités que le destin n'a pas su utiliser* »⁶²⁷ parce qu'en réalité ce monde nouveau est, paraît-il, la reprise d'un modèle ancien. Le féminin ressurgit dans la poésie pour voir se créer la transsubstantiation du poème en femme et celle de la femme en poème. En naîtra la fille-poésie. Ainsi, se prépare l'arrachement du mythe du poète aux méandres du pâle soleil des hommes :

Le soleil a saccagé
Le velours vert des jours d'enfance⁶²⁸

Le poème s'érotise et coule par-là sur le féminin. Senghor se le représente en tant que visage de l'être. En effet, en cette « fille-poésie », « *l'être affleure et se rend présent* ». ⁶²⁹ Le poème se rédime par le féminin et renaît à son sacré personnel qui reprend corps dans ses propres rêveries : « *Dans tes yeux de fraîcheur et d'aube, parfumés de l'odeur d'automne, -(il faut noter que le poète a ses propres saisons) -, a reverdi mon idéal régénéré* ». ⁶³⁰

Le féminin, dans la rêverie fait passer le poète au temps de l'origine. Senghor bat de cette manière en retraite et rentre dans les espaces qualitatifs de la spiritualité où s'achèverait de quelque manière que ce soit son mythe de l'interhumain. Au bout du compte,

si la personne subsiste dans une nature spirituelle, cette nature est spécifique parce qu'ouverte à l'espèce entière. Subsistant dans une nature (spirituelle), la personne est ouverte sur la nature entendue au sens de réalité présente, dépassant, englobant et unifiant tous les individus. ⁶³¹

⁶²⁷ Gaston, Bachelard, *Op.cit.*, p. 96.

⁶²⁸ Léopold, Sédar Senghor, *Poèmes Perdus*, *Op.cit.*, p. 344.

⁶²⁹ Ocatvio, Paz, *Op.cit.*, p. 202.

⁶³⁰ Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 344.

⁶³¹ Blaise, Bayili, *Op.cit.*, p. 129.

L'imagination poétique s'enferme sur elle-même et par l'une de ses vertus qu'est la rêverie, le poète rentre en soi pour continuer la recréation du monde où il souhaite habiter pour se faire le contemporain de l'Incréé. Le monde ne consent aucun effort, pris dans les tentacules du déterminisme historique, pour revivre l'enfance en ses possibilités et en tant qu'épiphanie de l'amour. Senghor n'aurait rien ménagé pour porter sur ses épaules le monde de telle sorte qu'il le divinise. Dans le refus du sentiment du divin, « *la terre n'a rien bu de (s)on amour* ». ⁶³² Et le poète s'invite par incantation et par l'intercession de ce qu'il convient d'appeler fille-poésie à la maison de l'être pour de cette manière soustraire à l'oubli l'amour nommé l'humanisme de l'universel, impossible dans le monde réifié :

Je viendrai, mon Seigneur élané, je viendrai.
Toute fervente et frémissante de ma longue attente
Et bientôt toute engourdie de bonheur. ⁶³³

Faute, donc, de mourir dans l'autre qui désire être le seul détenteur du *kudos*, pour renaître à soi, le poète rentre en soi et retrouve Dieu. Mais Dieu est Amour et l'humanisme du poète n'est qu'une forme achevée de l'amour. De ce fait, dans le retour de la poésie sur elle-même s'accomplit le triomphe de la spiritualité.

Senghor voudrait faire de l'imagination le support de l'éthique à laquelle il confie le soin de redresser les torts agis et subis dans le monde. Sa perception poétique de l'autre s'inscrit dans le dépassement des préjugés idéologiquement soutenus de telle sorte que les hommes ne se regardent plus jamais comme *pleinement humain*, comme une possibilité susceptible de les enrichir et de les soustraire au déficit sous lequel se place leur existence. Il voudrait, en dernière analyse, souligner à ses pairs, sa perception trempée

⁶³² Léopold, Sédar Senghor, *Op.cit.*, p. 353.

⁶³³ *Ibid.*, p. 353.

dans la spiritualité, que « *demain, peut-être, avec surprise, (ils) découvriront que rien ne les oppose, et qu'ils peuvent s'aimer* ». ⁶³⁴ En ce sens, l'imagination poétique consiste « *à lutter contre les préjugés profonds de bien des êtres humains et des institutions, et ne l'emportera pas toujours* ». ⁶³⁵ En effet, les appréhensions de l'Occident font office de mur contre lequel s'annihile l'appel humaniste du poète. L'Occident refuse de faire sienne *la vérité possible* que lui révèle l'enfant de Joal, et par la sourde oreille qu'il oppose à son appel, il s'érige en meurtrier de l'imagination et ce faisant en meurtrier de l'humanité. Justement, « *Karl Krauss qualifie les meurtriers de l'imagination de meurtriers de l'humanité* ». ⁶³⁶

⁶³⁴ Pierre, Teilhard de Chardin, *Op.cit.*, p. 13.

⁶³⁵ Martha, Nussbaum citée par, Jacques Bouveresse, *La Connaissance De l'Ecrivain sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone, 2008, p. 166.

⁶³⁶ Jacques, Bouveresse, *Ibid.*, p. 166.

Conclusion partielle

Le désir du poète de porter au statut d'une éthique pour humaniser l'homme, le monde et l'histoire, sa perception poétique et son réel absolu qui consiste dans le culte de l'un où les différences, sans s'estomper, répondent à l'injonction de l'accord conciliant, se heurte au présupposé inébranlable de l'éthos occidental.

En Occident, tout mouvement prévu contre l'antagonisme pour évacuer du monde toute expression du mal est une chimère qui fait fi de l'ordre naturel en raison de la nécessité de créer des hiérarchies pour laisser s'installer les antagonismes sans lesquels le monde sera en proie aux aléas du mimétisme. Et l'existence d'un ennemi, comme le dicte sa théologie hérétique enracinée dans la théorie du mal, offre la matière nécessaire à l'accomplissement de sa dynamique.

De ce fait, l'œuvre de Léopold Sédar Senghor apparaît comme une révolte contre les tensions légitimées par la modernité bâtie sur la domination de l'homme par l'homme et s'inscrit par conséquent, en partie, dans la sape des métarécits de la modernité, en particulier le nationalisme devenu, loin d'être dans son contexte une injonction articulée au passé commun, à l'appartenance ou à la communauté du destin, un dispositif destiné à la légitimation de la haine du différent.

Son œuvre eu égard à l'ordre qu'il propose pour dépasser le revers de la modernité capitaliste reçoit une fibre postmoderniste en ce qu'elle prêche le diversel ou bien le rendez-vous de donner et de recevoir où le culte de l'unisson n'exclut aucunement en rien le particularisme.

Or, le rebondissement sur l'anthropologie nègre fait découvrir que le pluralisme dans la diversité est une composante inaliénable à laquelle répond, inconditionnellement de tout temps, présent l'éthos africain. Par-là, la cause du poète, sans se réduire à une simple exigence dictée par le postmodernisme, s'origine essentiellement dans les ressorts de la spiritualité telle que l'entérine le verbe du poète.

Conclusion générale

Léopold Sédar Senghor aurait, par la construction de l'identité de l'histoire des siens, monté de toutes pièces sa propre identité. La dégénérescence dans l'éthos se constitue, en fait, comme, une narration dédiée sans s'y réduire à la légitimation ontologique et à la mise en pièces des thèses minimalistes forgées dans l'imposture de telle sorte que l'Occident s'érige en maître civilisateur tant attendu, éveillé à lui-même en tant que modèle suprématiste dans le sens où en dehors de la norme issue foncièrement des maturités auxquelles ont abouti les successions survenues sous la houlette de la modernité, la civilisation ou bien le règne de l'homme sorti entièrement du primitivisme se perd et, du coup, s'esquisse l'ordre de ce que le Sur-grand se plaît d'appeler barbare comme pour mieux refouler ce qu'il refuse de voir en lui.

La descente du poète dans sa mémoire millénaire se veut à bien des égards une réhabilitation à vocation culturelle, sentie être un préalable nécessaire à toute orientation antérieure. En effet, par la plongée qu'il entreprend dans les images archétypales de sa vie de la précédence, réconforté par les ressorts de son verbe en lequel il a d'ailleurs foi, il découvre ce qu'il aurait pu être son jardin d'éden.

Au retour de cette expérience d'ordre mystique, il se résout à faire de son verbe le support d'une éthique assortie de l'injonction de rapprocher ce qu'est le monde d'ores et déjà dépravé en conséquence de la perte du sens de l'être, de ce qu'aurait été sa vie des profondeurs où toutes les amours et les dépendances vivent ensemble sans antagonisme.

A l'antagonisme, le poète s'en prend établi péremptoirement dans la conviction que la division de l'homme n'est d'autre que le rejet de l'amour de Dieu. De cette manière, l'amour comme l'expression la plus achevée du culte de l'émotion s'associe au sacré, autrement dit, au sentiment du divin.

Ainsi, l'essentialisation donne lieu à la spiritualisation de l'homme, du monde et de l'histoire. Et en amont, la poésie, comme processus de justification dans la mesure où par l'écriture de l'identité de l'histoire de son éthos au moyen de la réexploration de certaines épopées du monde noir, le poète construit sa propre identité, dépasse son statut d'objet de pourvoyance ontologique et s'arroge le droit d'exercer un magister sur l'existence sortie de l'unité pour rentrer dans l'unité.

De ce fait, l'humanisme de l'universel en tant qu'éthique prise à caution par l'enfant de Joal fonde la forme objective de la mythologie du poète. Ses différentes modalités se subordonnent à la condition du changement dans la permanence. Le poète s'estime être de tout temps l'homme élu, étant fait de la même chair que Dieu, pour reproduire un ordre où donner et recevoir portent, loin de tout esprit de possession et de domination, l'homme à sa noblesse, du coup, à la totalité.

La permanence reçoit sa matérialité dans la poésie du figement du poète dans le Royaume d'enfance. Il en fait dans la récurrence son logis et s'érige de la sorte en contemporain de Dieu. Il s'abîme, en fait, dans l'image de l'enfant qu'il était sous peine de sombrer dans le profane en ce qu'il implique, par l'évacuation de la spiritualité et du culte de l'émotion, l'éloignement du point d'appui ontologique. Dans l'humanisme de l'universel lu comme une volonté de porter les images de la vie de la psyché au statut d'une éthique, la permanence se conjugue à l'amour du prochain comme étant soi-même, où transparaît le substrat chrétien bien enfoui dans la conscience du poète, et à l'injonction du pluralisme soumis au principe d'autonomie, conformément d'ailleurs à l'une des orientations paradigmatiques de l'éthos noir.

Senghor ne ménage, en fait, aucun effort de se donner en restant lui-même et propose chemin faisant une philosophie du sujet où *soi-même comme un autre* s'érige en pierre de touche. Par la prise à caution de ce paradoxe, Senghor se place dans la connaissance. Il dépasse la dichotomisation du monde entre l'hégémonie de la raison et la culpabilisation du culte de l'émotion. En s'offrant au monde, par-delà les antagonismes, Senghor prend parti contre les excès de la rationalité abstraite, largement à l'origine de l'effritement de toutes les cosmogonies et du dépècement du sens du sacré, et par extension contre la perte de l'unité du monde.

Contre le schisme creusé dans la chair humaine par la mise en place d'une vision où la raison et la foi font l'objet d'une inconciliable antinomie, le poète se bat sûr que l'humanité ne peut aller à son achèvement par son cantonnement dans un ordre exempt de foi et de spiritualité. Il souscrit ainsi à la pensée teilhardienne assujettie à la présomption que le scientisme poussé au paroxysme ne détient aucune chance d'aller au bout de lui-même sans s'assortir de spiritualité.

La descente du poète dans la mémoire considérée à première vue comme un processus de légitimation et de subjectivation se veut réellement un moment nodal dans un ambitieux projet voué au grand concert de l'humanité. Il aurait préparé par cette archéologie de la mémoire les valeurs qu'il pourrait proposer dans le cadre du rendez-vous de donner et de recevoir. Il s'offre, par la réhabilitation de son potentiel en termes de spiritualité et d'émotion, comme une force séminale, conscient que les drames agis et subis sous les temps modernes s'apparient pour une large part au déficit des Surgrands excessivement trompés dans la modernité, en matière du sens du sacré évacué au même titre et d'un seul coup que l'émotion de la sphère de l'homme.

Senghor se met sans se mutiler au *centre du multiple* empreint de la volonté de pallier les torts de l'Histoire prise dans les jous du déterminisme de telle sorte que l'homme rentre dans l'être. Ainsi, Senghor se fait le poète du culte de l'Un. De l'unification du monde noir, à la francophonie au sens où elle jette les prémices de la mythologie panhumaniste où se substantialise le Royaume d'enfance exploré par l'écoulement de la rêverie sur l'anima, s'esquisse visiblement l'étoffe prophétique du poète dépêché dans le seul dessein de redresser les dérives de l'histoire réduite à la hiérarchisation et à son corollaire la dichotomisation. Surgit de la sorte la fibre stoïque du poète.

Il propose une nouvelle connaissance inspirée d'un modèle archétypal et enseigne le culte du bien et l'amour du prochain, capable d'indulgence étant conscient des aléas de l'Histoire. Senghor fait acte d'impassibilité et ne se laisse pas entraîner dans les cycles des représailles. A bien des égards, le poète se fie à sa perception poétique dont procède à plus forte raison son réel absolu investi de la volonté d'assujettir le cours de l'histoire à la volonté de Dieu.

Son héroïsme, décliné dans l'amour et le pardon, court-circuite les antagonismes qui légitiment l'agressivité et institutionnalisent la domination de l'un par l'autre. Surgit, de-là, la veine utopique de l'enfant de Joal. L'utopie senghorienne recèle une aura spirituelle dans la mesure où elle escompte se placer sous l'empire de l'amour qu'est Dieu. En effet, le retour à l'âge utérin dans l'ébauche de son utopie se lit comme l'expression de sa velléité d'être dans la permanence le contemporain de l'Incré. Loin d'avoir une vocation rétrograde, Senghor recrée son utopie sur les brisées des images de l'âge de la jouvence.

Ainsi, son utopie se donne à voir comme étant *ni ici ni là* mais de toute éternité *au-dedans de l'homme*, et par conséquent comme une possibilité ratée de l'histoire de l'humanité. Elle s'inscrit, soumise à l'humanisme de l'universel, dans la fin de transformer le monde, de le rendre à lui-même pour être lui-même par une restauration des valeurs de la vie de la précédente. La poésie de Senghor épouse tant soit peu la logique platonicienne ; par sa Bonne Nouvelle, il propose un discours ancien que poétise le Royaume d'enfance revisité au moyen du souvenir dans le seul objectif de poser le vivre ensemble comme un étrange possible. En effet, par son élan régressif, le verbe de Senghor s'assortit d'une *attention future* et se place sous le contrôle d'une orientation romantique dans le sens où, à l'image de F. Schlegel, Senghor érige sa nostalgie du passé en levain de son utopie.

A cet égard, rien ne rapproche le projet du poète du socialisme marxiste qui, par la lutte des classes, en voulant créer une dialectique salutaire de l'histoire, s'est retourné contre lui-même et a donné lieu à une nouvelle bourgeoisie pour reproduire de cette manière les rapports du mode capitaliste. L'auteur d'*Hosties Noires* repense à sa façon le déterminisme historique pour, à la place d'une nouvelle hiérarchie, faire l'apologie de l'autonomie dans l'union. En cette raison, la poétique à l'œuvre dans son verbe se donne comme un espace où les contraires se concilient pour augurer un nouvel ordre et engager du coup dans une nouvelle aventure.

Bien d'antinomies s'apparient les unes aux autres et ouvrent le monde à de nouveaux horizons. La confrontation des contraires, dans sa poétique, s'inscrit dans son propre dépassement et participe d'une réalité susceptible de servir de creuset à sa Bonne Nouvelle. Dans sa dialectique, les contraires se côtoient et se fécondent mutuellement. De cette façon, se crée la force de son verset dans la mesure où le dualisme, ressenti dans son verbe, recèle une dimension spirituelle.

Sa poésie s'établit comme une stratégie réparatrice censée faire passer l'homme et le monde outre les successions des schismes creusés dans la chair humaine depuis la première séparation. La poétique à laquelle se conjugue prodigieusement son mythe se constitue, en fait, comme étant le support d'une force contractive. Sa dynamique consiste dans la répondance qui s'établit, au mépris de l'antagonisme, entre la chose et son pendant antinomique. Et de l'éclat que génère leur confrontation rejaillit le chemin lacté de la connaissance dédiée à la réincarnation du sens de l'être.

Senghor se fie à sa parole et reconnaît le pouvoir de l'intuition dans l'accès à la connaissance salutaire. Il en fait la promesse d'un monde indivis. Le verbe dans le règne poétique de l'enfant Joal se fait, par la fédération des divergences, hymne à l'amour et consubstantialise le corps du Christ qui de la macération et de la souffrance fait la vie. Ses rêveries coulées obsessivement sur l'anima détemporalisent son enfance où il se fige pour s'arroger le droit d'être sans retenue le contemporain de Dieu. L'enfance, paysage qu'aucun spectacle du monde ne pourrait oblitérer, donne forme à son réel absolu et par-là à la réalité de l'être.

Le poète, par son utopie, souhaite rentrer le monde dans son temps original où l'un appelle l'autre dans une complémentarité désincarnée. Il croit au retour du sacré qui, *réversible*, ressurgit comme un *éternel présent*, et escompte par sa perception poétique encensée de spiritualité, réinstaller le monde dans sa dignité première. La rencontre de l'autre en est foncièrement la condition. Le Nous qui en découle préfigure le retour de l'Amour, autrement dit, de Dieu parmi les mortels. Tout compte fait, l'image poétique dans l'œuvre de Senghor redécouvre le monde dans sa candeur. L'ordre qu'elle cautionne est censé s'employer à élaguer le monde de la négativité par l'heureux retour au culte de l'émotion indissociable du sacré ; la foi en Dieu ne peut s'accomplir sans la foi en l'homme.

Au moyen de cet ordre symbiotique, le poète rentre dans l'élément vital et retrouve la totalité, l'unité fondamentale et sa juste mesure par l'alliance dans la même démarche, au niveau de la praxis, de la raison et de l'intuition, et par la renaissance du Sens et de l'Esprit.

L'auteur d'*Ethiopiennes* interroge de cette manière le rapport de soi à l'autre après absolution du mal subi et amuïssement des cris victimaires. Toujours est-il que le poète se trouve heurté à l'héritage des temps modernes dans la mesure où il soumet la naissance à la réalité pleinement humaine à la reconnaissance de l'autre. Encore que le nationalisme se forme comme un appareil de contrôle politique forgé par la modernité et prélude l'éveil de la conscience d'être suprématiste. Il dégénère intempestivement dans la tendance à l'homogénéisation et jette collatéralement les autres modèles aux orties. L'homogénéisation s'établit comme un moyen retors de domination. Curieusement, le modèle suprématiste se refuse à l'esprit de partage que Senghor propose dans le cadre du grand concert des civilisations.

Le modèle redoute qu'un éventuel égalitarisme découle de la greffe et du métissage culturels. La non-adhésion du modèle au panhumanisme se ramène à sa peur qu'une rivalité d'ordre mimétique en naisse. L'Occident s'emprisonne dans sa propre anthropologie théologique et se convainc que l'Identique implique systématiquement l'imitation dans le désir. Devant cette présomption, l'Occident s'entête de pérenniser l'antagonisme. Il crée des hiérarchies et s'épargne les avatars qu'entraînerait le double.

Par sa perception du rapport à l'autre sous ce chef, l'Occident pose le mal comme une nature première. Le poétique se met de la sorte en ce qu'il est une quête du sens à partir des voies du sentiment, à l'épreuve du politique. La peur de l'Occident de voir ce qu'il convient de considérer comme barbare se constituer comme un égal fait voler en éclats le vivre ensemble auquel

souscrit le poète au retour de sa descente mystique dans les nimbes de l'âme d'autant plus que les Sur-grands, réconfortés dans leur conviction d'être *les seuls groupes dignement humains*, sont enclins au repli. Ils s'enferment dans la présomption que la haine fait de manière inhérente partie de l'humanité de l'homme et que la présence d'un ennemi se ressent comme un préalable dans leur dynamique et leur subjectivation.

N'en déplaise, le poète pense universel, dans la déception; il a foi en l'avenir sans perdre de vue l'équivoque que l'Occident met en avant en tant que mesure d'hygiène susceptible de cacher à la vue son hypocrisie. Le poète ne peut, advient que soit, ne pas faire acte d'amour et de commisération qu'il se représente d'ailleurs comme des conditions irrécusables dans la connaissance de l'Un. En aucun cas une simple expression d'une conscience malheureuse ou un lapsus de légitimation, sa poésie s'offre comme une consécration de l'amour cosmique *déconcerté par l'éveil des races*. Le poète prévoit de spiritualiser le monde dépravé sous l'empire de la rationalité. Son discours se place à contre-courant du substrat fondateur de la modernité où rien n'est plus démoniaque que la rencontre de l'irrationnel. Il défie sa logique accomplie essentiellement par la domination de l'homme par l'homme.

Son esprit communiel prend parti contre le dépècement de l'Un par la modernité bâtie sur la hiérarchisation de l'homme de manière que pour lui, le pair se réduit à une tentation d'assouvir sa méchanceté, de l'instrumentaliser ramené à une simple force de production. La science a été prise à profit et a réconforté la méchanceté que la modernité cherche à légitimer chez l'homme.

Chez les Sur-grands, l'idéal du poète corrélé à la jonction de la raison et de l'émotion sonne comme une ineptie. Senghor se fie à son

anthropologie théologique qu'il restaure par la plongée dans son éthos en vue d'humaniser le monde bien que conscient que le monde moderne rejette l'appel des *anciennes cultures et de tout ce qui est culture* servile à la rationalité abstraite. Le parti pris qu'il prend en sourdine contre les revers de la modernité semble donner à son œuvre une résonance postmoderniste. Par sa dissidence, Senghor fournit une science humaine postmoderniste et repense le rapport du sujet à l'altérité confinée si ce n'est dans la répulsion du moins dans l'assimilation accomplie dans la vigilance de peur de relever le différent au statut d'égal.

Son œuvre se rapproche en partie de la pensée postmoderniste dans la mesure où l'une comme l'autre se penchent sur la question de l'altérité. Son idée de l'autonomie dans l'union rejoint à divers indices le diversel auquel appelle le postmodernisme dans le souci de dépasser la stérilisation qu'induit la normalisation de la culture. Sans se nier, Senghor se laisse prendre et se donne par ricochet imprégné d'esprit communiel, l'objectif de réveiller les choses péries sous l'aigreur de la rationalité. Ce qui apparaît avoir une facture d'obédience postmoderniste dans l'œuvre de Senghor se constitue comme un soulèvement contre l'équivoque que cultive l'Occident sous la tentation de ménager un espace symbolique à son paternalisme exercé *in absentia* ou présentiellement.

La diversité dans l'unité lue comme une manifestation du postmodernisme dans l'œuvre de Senghor se rattache réellement à l'impératif du pluralisme que dicte l'éthos négro-africain ouvert à l'accord conciliant, soumis de toute nature au principe de la permanence.

La poésie de Senghor se fait à partir d'un discours ancien, par son récurrent passage dans l'éthos noir, le support de la prémonition de l'espoir du monde. Elle est ainsi en ce qu'elle prend le contrepied de la naturalisation

de la dynamique du mal en tant que démarche nécessaire à la mise en place de l'antagonisme auquel tient sans retour l'Occident comme pour prévenir les avatars de l'identique auxquels donnerait lieu l'égalitarisme.

Le mal s'établit dans les schèmes de l'Occident comme l'expression la plus spontanée de l'ordre universel. Comme la négativité ratisse large, le poète meurt au chant, suspend sa foi en l'homme. Son effort de projeter les images des profondeurs sur la réalité extérieure se voue au fiasco. L'échec le porte à s'abîmer dans son grand autrefois où il prend congé de la veulerie du monde humain. Il s'en détache et accomplit par un retour irréversible dans le royaume de l'intimité ce qu'il aurait voulu voir prendre béatement forme parmi les hommes. Par la rentrée du poète en soi, la poésie s'enferme sur elle-même et préfigure au bout du compte le triomphe du poétique.

Bibliographie

➤ Corpus

▪ Œuvres poétiques :

- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Chants d'ombre, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Elégies majeures, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Ethiopiennes, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Hosties noires, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Lettres d'hivernage, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Nocturnes, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Poèmes divers, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Poèmes perdus, Œuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 2011.

▪ Œuvres en prose :

- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Langage et poésie Nègre-africaine*, 2ème biennale de poésie, Knokke, 1954.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Le français langue de culture*, Esprit, Novembre 1962.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Liberté1, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.

- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Liberté III, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *La poésie de l'action, conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, stock, 1980.
- SEDAR SENGHOR, Léopold, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1988.

➤ **Ouvrages Généraux :**

- ANAMI JOPPA, Francis, *L'Engagement des écrivains Africains Noirs de langue française*, Editions Naaman, 1982.
- ANOUX, Sabine, *Après l'utopie : qu'est-ce que vivre ensemble ?*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- ARENDT, Hannah, *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.
- ARON, Raymond, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves*, Auvergne, L.G.F, 1942.
- BACHELARD, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.
- BACHELARD, Gaston, *la poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960.
- BACHELARD, Gaston, *La terre et les rêveries du repos*, Tunis, Cérès, 1996.
- BARTHES, Roland, *Essais critiques*, Paris, Editions du seuil, 1964.
- BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Editions Seuil, 1973.
- BAYILI, Blaise, *Perceptions négro-africaines et vision chrétienne de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- BEGUIN, Albert, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, Librairie José Corti, 1991.
- BHABHA, Homik, *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.
- BILLIER, Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, Paris, Puf, 2010.

- BOUVERESSE, Jacques, *La connaissance De l'Ecrivain sur la littérature, la vérité et la vie*, Marseille, Agone, 2008.
- BRETON, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1985.
- CAUSSAT, Pierre, *De l'identité culturelle Mythe ou Réalité*, Desclée de Bourver, 1989.
- CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1965.
- CIORAN, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960.
- DIOP, Samba, *Oralité africaine*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- DOMENACH, Jean-Marie, *Le retour du tragique*, Paris, Editions du Seuil, 1967.
- DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- EL HIMANI, Abdelghani, *Jean Giraudoux Néo-Romantisme ou Nouvelle Modernité*, Faculté des lettres et des sciences humaines Sais-Fès, 2011-2012.
- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- FANON, Frantz, *Peau Noire, Masques Blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952.
- FAYOLLE, Roger, *La critique*, Paris, Armand Collin, 1978.
- FISCHER, Gustave-Nicolas, *La psychologie de l'espace*, Paris, Que sais-je ?, 1981.
- FOUUDA, Basile-Juléat, *Sur l'esthétique littéraire Négro-africain*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- FREUD, Sigmund, *cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1984.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976

- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot, 2010.
- FROBENIUS, Léo, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1933
- GENETTE, Gérard, *Figures 1*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972.
- GONTARD, Marc, *Violence du texte*, Paris, Editions L'Harmattan, 1981.
- GONTARD, Marc, *Ecrire la crise*, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- JIMENEZ, Marc, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard, 1997.
- JULIEN, MBENE André, *La quête de l'universel dans la littérature africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- JUNG, C.G., *L'âme et le soi, Renaissance et individuation*, Paris, Albert Michel, 1990.
- JUNG, C.G., « *Ma vie* » *Souvenirs, rêves et pensées*, Barcelone, Folio, 2015.
- KESTELOOT, Lilyan, *Les écrivains noirs de langue française, Naissance d'une littérature*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1965.
- KESTELOOT, Lilyan et Bassirou DIENG, *Les épopées de l'Afrique noire*, Paris, Editions Karthala et UNESCO, 2011.
- LOWEY, Michael et Robert SAYRE, *Révolte et Mélancolie, Le Romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition Postmoderne*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979.
- MAALOUF, Amine, *Les Identités meurtrières*, Paris, Editions Grasset, 1988.
- MARCUSE, Herbert, *Eros et Civilisation*, Paris, Minuit, 1963.

- MAURON, Charles, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, Tunis, Cérès, 1996.
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte/Poche, 2013,2015.
- MBOUA, Emmanuel, *Principe éthique du vivre ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- MILNE, Lorna, *L'Évangile selon Michel : La trinité initiatique dans l'œuvre de Tournier*, Amsterdam-Atlanta, Rodopoi, 1994.
- PAZ, Octavio, *L'arc et la lyre*, France, Gallimard, 1993.
- PETIT, Jean-François, *Devenir plus humain avec Saint Augustin*, Paris, Salvator, 2015.
- RENARD, Jean-Claude, *Autres notes sur la poésie, la foi et la science*, Paris, Editions du Seuil, 1995.
- RICHER, Marc, *Du Sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit I, l'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit, La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Editions du Seuil, 1984.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1996.
- RICOEUR, Paul, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- SCHNELL, Alexander, *Le bonheur*, Paris, Vrin, 2006, p. 80.
- SCHOENTJES, Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Editions du Seuil, 2001.
- SOW, Ibrahim, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977.
- STEVESON, Jay, *La philosophie*, Paris, Marabout, 2008.
- TARDIEU, Jean, *Le témoin invisible*, Paris, Gallimard, 1943.

- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Etre plus*, Paris, Editions du Seuil, 1968.
- THOMASSET, Alain, *Paul Ricœur Une Poétique De La Morale*, Presses Universitaires de Louvain, 1996.
- TODOROV, Tzvetan, *La peur des barbares au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- TOURAINE, Alain, *Critique de la Modernité*, France, Fayard, 1992.
- VAN ELSLANDE, Jean-Pierre, *Méthodes et problèmes La mise en scène du discours*, Edition: Ambroise Barras, 2003
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 1963.
- ZAHAN, Dominique, *spiritualité, Religion, Pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

➤ **Ouvrages critiques sur Léopold SEDAR SENGHOR:**

- BACHIR DIAGNE, Souleymane, *Léopold Sédar Senghor l'art africain comme philosophie*, Paris, Rivneuve 2007.
- BOKIBA, André-Patient, *Le siècle Senghor*, Publication du Département de Littératures et Civilisations Africaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo, L'Harmattan, 2001.
- BOURGES, Hervé, *Léopold Sédar Senghor : Lumière noire*, Paris, Mengès, 2006.
- CAMARA, Alioune, *La philosophie politique de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DIJAN, Jean-Michel, *Léopold Sédar Senghor, Genèse d'un imaginaire francophone*, France, Gallimard, 2005.
- JOUANNY, Robert, *Les voies du lyrisme dans les poèmes de Léopold Sédar Senghor*, Paris, Champion, 1986.

- LEBAUD-KANE, Geneviève, *Imaginaire et création dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- MOREAU, Abou Bakr, *Léopold Sédar Senghor et Walt Whitman, Pour l'idéal humaniste universel*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- SARAVAYA, Gloria, *Langage et poésie chez Senghor*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- TILLOT, Renée, *Le rythme dans la poésie de Léopold Sédar Senghor*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1979.

➤ **Articles et revues :**

- DIECKHOFF, Alain et Christophe JAFFRELOT, *Repenser le nationalisme, Théories et pratiques*, Paris, Sciences Po, 2006.
- DIOPE, Alioune, « Discours d'ouverture du deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs » *in* le numéro spécial de *Présence africaine*, février-mai, 1959, n°24-25.
- MARIE-CLOTILDE, Roose, « Le sens du poétique. Approche phénoménologique ». *In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 94, n°4, 1996. pp. 646-676.*
- SEDAR SENGHOR, Léopold, « Rapport sur la doctrine et la propagande du parti, Congrès Constitutif du Parti du Rassemblement africain », Paris, *in* *Présence africaine*, 1959.
- YAO, Améla, « Quelques grands auteurs : Hugo, Nerval, Baudelaire, Rimbaud », *in* *Notre librairie Images du noir dans la littérature occidentale, 1 : du moyen âge à la conquête coloniale, n°90 octobre-décembre.1987.*
- WIEVORKA, Michel, « Du concept du sujet à celui de la subjectivation/ dé-subjectivation », *in* FMSH-WP-2012-16, 2012

➤ **Dictionnaires :**

- BRUNEL, Pierre, *Dictionnaire des Mythes Littéraires*, Monaco, Editions du Rocher, 1994.
- LE PETIT, Robert, *Dictionnaires Le Robert*, Paris, 1993.

Table des matières

Introduction générale	6
Première partie :	
La Négritude entre la volonté de rentrer dans l'être et la spiritualisation de l'Histoire	25
Introduction partielle	26
Chapitre I : la fibre culturelle de la Négritude	29
1. La plus-value des recherches en ethnologie	29
1-1. Homologation par le détour du culturel	29
1-2. L'argument ethnologique dans la légitimation ontologique.....	35
2. L'heureuse rencontre ou le groupe de l'Etudiant noir.....	46
2-1. L'Etudiant Noir : porte-voix des valeurs du monde noir.....	46
2-2. Les balbutiements de l'orientation éthique du verbe noir.....	52
Chapitre II : L'âme noire ou <i>l'être dans le monde</i>.....	57

1. La décolonisation de la mémoire ou la rentrée dans l'être.....	58
1-1. La Négation de la négation.....	58
1-2. Le pèlerinage aux symboles armoriaux du Nègre.....	67
2. <i>Orphée noir</i> ou l'équivoque sartrienne.....	83
2-1. Non-dit et dissimulation du lieu de parole.....	83
2-2. De l'appropriation simulée à l'invalidation du projet nègre.....	91
Conclusion partielle.....	99
Deuxième partie :	100
La poésie senghorienne : espace des possibilités ratées	
Introduction partielle.....	101
Chapitre I : La parole poétique comme processus de subjectivation.....	103
1. Ressourcement dans le sacré et souci d'essentialisation.....	104
1-1. L'âme nègre : ultime épiphanie de Dieu.....	104
1-2. La légitimation par le détour du souvenir rêvé.....	110

2. L'impératif du changement dans la durée.....	117
2-1. L'atavisme de la forme archétypale de l'être.....	117
2-2. La cyclicité des structures de l'imaginaire nègre.....	127
Chapitre II : La poétique de l'alliance : pierre philosophale du graal senghorien.....	136
1. La conciliation des contraires : hymne à la Bonne Nouvelle.....	136
1-1. Différence et participation.....	136
1-2. Le paradoxe comme liturgie d'une nouvelle cosmogonie.....	146
2. Le militantisme et l'utopie de l'humanisme de l'universel.....	156
2-1. L'utopie dans l'exploration de l'étrange possible.....	156
2-2. L'obédience spirituelle de l'utopie senghorienne.....	169
Conclusion partielle.....	183
Troisième partie :	184
La communauté du destin à l'épreuve de l'idéologie du Sur-grand	
Introduction partielle.....	185

Chapitre I : Le poétique à l'épreuve du politique.....	189
1. Les images de la psyché dans la dissipation de l'antagonisme.....	190
1-1. La parole de paix contre la théorie du mal.....	190
1-2. La philosophie politique du poète ou la crédulité du poète devant les images de son verbe.....	197
2. Senghor face au reliquat des temps modernes.....	201
2-1. La spiritualité contre les revers de la rationalité abstraite.....	201
2-2. La rupture de l'illusion.....	207
Chapitre II : Le postmodernisme humaniste ou le triomphe de la spiritualité.....	215
1. En quoi Senghor est-il postmoderniste ?.....	215
1-1. Le culte de l'Un soumis au diversel.....	215
1-2. Le dévoilement de l'imposture de l'universalisme abstrait de l'Occident	220
2. Le triomphe du poétique.....	228
2-1. L'échec du politique.....	228

2-2. la dégénérescence dans l'enfance : retour de la poésie sur elle-même.....	231
Conclusion partielle.....	238
Conclusion générale.....	240
Bibliographie.....	251
Table des matières.....	260