

LA NÉGRITUDE COMME MOUVEMENT ET COMME DEVENIR

Souleymane Bachir Diagne

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2014/4 n° 83 | pages 50 à 61

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-4-page-50.htm>

Pour citer cet article :

Souleymane Bachir Diagne, « La Négritude comme mouvement et comme devenir », *Rue Descartes* 2014/4 (n° 83), p. 50-61.

DOI 10.3917/rdes.083.0050

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

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

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE*

La Négritude comme mouvement et comme devenir

L'ouvrage d'Immanuel Wallerstein intitulé *L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence* (Wallerstein, 2008) raconte l'histoire d'une "ère immense" qui aujourd'hui arrive à sa fin et pour laquelle, écrit-il, le nom le plus "approprié" serait "âge de l'universalisme européen" (Wallerstein, 2008, p. 131). Évoquons succinctement le contenu du livre en rappelant le propos des quatre chapitres qui le constituent. Le premier pose la question de savoir « à qui revient le droit d'ingérence » et examine la manière dont ce que Wallerstein appelle le « discours occidental », depuis le débat, au XV^e siècle, entre Las Casas et Sepulveda, a justifié l'intervention européenne dans le reste du monde au nom d'un droit qu'auraient ses valeurs universelles à éradiquer la barbarie des autres. Le second chapitre, en grande partie consacré à une analyse de *L'Orientalisme* d'Edward Saïd, se clôt sur l'exigence de nous débarrasser de la posture orientaliste par laquelle l'Europe invente et essentialise ses autres, que ce soit « l'Orient » ou « l'Afrique », d'être donc « non-orientalistes » et de nous engager dans la tâche « d'universaliser nos particularismes et de particulariser nos universels » dans un procès sans fin qui nous mènera à « de nouveaux métissages, à de nouvelles synthèses » ; ce qui, Wallerstein le précise bien, « ne sera pas chose facile » (Wallerstein, 2008, p. 78). Le troisième chapitre montre que l'autorité de cet universalisme européen qu'est l'universalisme scientifique ne saurait non plus échapper au questionnement. Le dernier chapitre quant à lui, intitulé « le pouvoir des idées, les idées du pouvoir » a pour sous-titre « Donner et recevoir ? » avec un point d'interrogation. Dans ce chapitre de conclusion, Immanuel Wallerstein en

appelle à un vrai universalisme qui succèderait à l'ère de l'universalisme européen. Tout en le caractérisant comme un « universalisme vraiment universel », il n'en donne guère la nature ni le contenu, et ne peut que trouver, écrit-il, une indication de la direction dans laquelle il faut s'engager dans un « appel » qui avait été lancé au monde un demi-siècle auparavant par Léopold Sédar Senghor convoquant à un « rendez-vous du donner et du recevoir ». Aussi Immanuel Wallerstein salue-t-il en Senghor « peut-être l'hybride le mieux réussi de l'époque moderne », à la fois grand porte-parole de la Négritude et serviteur, comme poète, de la langue française à l'Académie française, et il ajoute que c'est cette hybridité précisément qui fait de lui « la personne la mieux placée pour lancer un tel appel. » (Wallerstein, 2008, p. 124). Si ce n'est pas chose facile, donc, d'imaginer un monde où chacun donnerait à et recevrait de chacun, c'est pourtant là qu'est le chemin vers un universalisme réellement universel, ou, pour paraphraser Senghor, un humanisme du XXI^e siècle.

Voilà donc que de la Négritude et de Senghor il est fait une lecture autre que celle, largement convenue, qui y voit un essentialisme d'autant plus forcené dans son opposition à la négation coloniale qu'il ne serait, au bout du compte, qu'une acceptation et une reprise de l'essentialisation européenne. Le propos de Wallerstein concernant les identités multiples de Senghor et la signification de sa philosophie comme chemin vers les synthèses qui feront le nouvel universel découle en effet d'une lecture du mouvement de la Négritude précisément comme un mouvement qu'il faut saisir à partir de sa visée d'une civilisation de l'universel fondée sur le métissage. Et qu'il faut saisir dans le mouvement continu de sa constitution dans la conversation qu'il entretient, entre autres, avec ce que Senghor a appelé « les nouvelles révolutions philosophiques » dont il dit qu'elles ont concouru, avec « les nouvelles révolutions scientifiques », à l'émergence d'une « nouvelle méthode », d'une nouvelle manière de penser et de voir où s'inscrit précisément la Négritude.

La révolution philosophique bergsonienne pour sortir de l'ethnologisme.

Il est important de penser la Négritude dans le mouvement de sa création continue qui a commencé à la fin des années trente et n'a eu de cesse depuis de se reprendre, repréciser, dédire parfois dans un procès ouvert auquel même le dernier entretien que Césaire a eu avec Françoise Vergès et qui est devenu le livre *Nègre je suis, nègre je resterai* ne met pas d'autre fin que la mort de ceux qui ont créé et porté ce mouvement. Senghor l'a reconnu devant sa

biographe Janet Vaillant : sa pensée s'est déroulée au fil des ans dans des contradictions que seul le temps peut faire entrer dans une certaine « symbiose ». Et on remarquera que Senghor, qui sait le poids des mots, parle alors de « symbiose » c'est-à-dire d'une synthèse vivante qui maintient les contradictions tout en les inscrivant dans une même totalité.

Le langage essentialiste de la Négritude est indéniable bien sûr, mais le mouvement procède tout autant et continument à sa propre de-essentialisation¹. Dans le fond, c'est la lecture qui en est faite qui pétrifie la Négritude en des citations souvent non datées qui en diraient une fois pour toutes la signification. Ainsi oublie-t-on aisément que la fameuse formule choc – un alexandrin, bien entendu – où Senghor a contrasté « émotion nègre » et « raison hellène² » figure dans le tout premier essai publié (en 1939) par l'auteur qui n'aura pas trop ensuite de tout le reste de son œuvre théorique pour la corriger et réécrire... À cette lecture qui fixe et fige, « Orphée noir », la préface que Sartre a donnée, en 1948, à l'anthologie des poètes noirs publiée au sortir de la guerre par Senghor, et qui a fait de celle-ci le Manifeste de la Négritude, aura grandement contribué. C'est cette préface en effet qui a décidé, comme si la Négritude (alors essentiellement poésie) était déjà pensée, achevée, qu'elle devait se comprendre comme la réponse, tout d'une pièce, à l'essentialisation raciste coloniale, partageant avec elle le même langage essentialiste, avant le dépassement dialectique prochain de leur face-à-face immobile : ainsi Sartre l'avait-il considérée comme un « racisme antiraciste », une expression pratique pour justifier que tout cela se résorbe et se résout, au bout du compte, dans la dialectique hégel-marxiste, mais une expression dont ne voulaient certainement pas les « pères fondateurs » d'une Négritude que définissait avant tout sa visée d'un monde métis et qui ne le serait pas par les accidents de la rencontre mais dans la compréhension advenue que le métissage est un *devoir-être*.

Au commencement il y a ce qui est appelé « l'art nègre » ; et aussi l'ethnologie française qui se constitue. Il y a l'art nègre parce que lorsque Senghor arrive à Paris pour ses études supérieures à la fin des années vingt, celui-ci est en vogue, il est reconnu, en particulier par les artistes et les poètes qui inventent et qui créent le XX^e siècle, en reconnaissant un apport essentiel de l'Afrique à l'art des temps nouveaux. « Ce que l'homme noir apporte », le premier essai de quelque ampleur de Senghor, est donc cela d'abord : une philosophie de l'art africain, une réflexion sur les significations et les valeurs qu'il porte. La Négritude, dans ses différents aspects, a toujours été une esthétique. Depuis ce premier écrit jusqu'aux réflexions sur le socialisme africain. Rappelons ici brièvement que des artistes comme Picasso ont au début du siècle provoqué la rencontre entre leurs recherches et les formes nouvelles que présentaient les masques et sculptures africains entreposés à Paris au Musée de la place du

Trocadéro. Et que son ami le poète Guillaume Apollinaire n'a eu de cesse d'exiger en maints articles dans les journaux que ces objets baptisés « fétiches » fussent transférés au Louvre où ils se donneraient à voir comme art et soustraits ainsi à la seule curiosité ethnographique qui pouvait attirer certains vers ce qui deviendra le « Musée de l'Homme ».

Il y a l'ethnologie française qui se constitue après avoir pris du retard sur l'anthropologie britannique. Est ainsi très présente la figure de Lévy-Bruhl et les concepts qu'il met en circulation de « mentalité primitive », de « prélogisme », de « loi de participation ». Celle-ci est l'autre du principe de contradiction, pour ainsi dire. Il faut ici se rappeler quelle trajectoire mène Lucien Lévy-Bruhl à l'ethnologie. Il est philosophe avant tout lorsqu'il écrit en 1903 *La Morale et la science des mœurs*. Pour comprendre ce qui le mène à l'ethnologie, regardons son opposition à la thèse qui s'exprime dans cette citation qu'il donne de M. Cantecor dans la préface de 1927 (troisième édition) de son livre :

Comme les savants, écrit M. Cantecor, ne se croient pas obligés de tenir compte, pour décider du vrai, des opinions des Patagons ou des Esquimaux, il serait peut-être temps d'en finir aussi, en morale, avec les histoires de sauvages. (Lévy-Bruhl, 1903, p. 10)

À quoi Lévy-Bruhl répond :

La science des mœurs a précisément pour objet d'étudier la réalité morale, qui, malgré le préjugé contraire, ne nous est pas plus connue, avant l'analyse scientifique, que ne l'est la réalité physique. Pour y parvenir, elle n'a pas de meilleur instrument que la méthode comparative, et les « histoires de sauvages » sont aussi indispensables pour la constitution des divers types sociaux que l'étude des organismes inférieurs pour la physiologie humaine. (Lévy-Bruhl, 1903, p. 11)

Il s'agit donc pour Lévy-Bruhl de dire que

la variabilité des devoirs dans le temps, la diversité des morales dans les diverses sociétés humaines est un fait, dont il faut bien s'accommoder [...] ceux-mêmes qui admettent une morale naturelle, identique pour tous les hommes, avouent qu'elle n'est universelle qu'en puissance, et qu'en fait, les civilisations étant différentes, leurs morales le sont aussi.

(Lévy-Bruhl, 1903, p. 23)

Il va donc vers l'ethnologie pour prendre acte de la variabilité, de la diversité humaine. Et comprendre la singularité d'un « nous », d'une « humanité européenne » au miroir des « histoires de sauvages » ce qui, sur le plan épistémologique et non plus moral, sera l'étude « des fonctions mentales dans les sociétés inférieures ». Se développe ainsi avec lui une ethnologie qui se veut d'emblée science du différent et fabrication de la différence. La leçon du Montesquieu des *Lettres persanes* est oubliée, qui est pourtant que l'on voit toujours de la différence parce que l'on veut la voir. À une humanité européenne donc, incarnation de la Raison et des lois de la pensée logique, sera donnée à voir une tout autre humanité caractérisée par une mentalité prélogique, ne fonctionnant pas selon les principes d'identité, de contradiction et de tiers exclu, mais selon une loi dite de *participation*.

On fera la remarque qu'il faut peut-être systématiquement dire « le premier Lévy-Bruhl » et que celui-ci reviendra de cette manière de voir dans ses *Carnets* publiés de manière posthume. Senghor nourri d'ethnologie dans les années où il est professeur à Tours et attentif à la leçon que portent les arts d'Afrique, parle le langage lévy-bruhlien, en particulier celui de la « raison participative » par opposition à celle analytique. Pourtant il faut se garder de voir dans sa pensée comme ses critiques une simple appropriation des thèses différentialistes, séparatistes même, de Lévy-Bruhl. C'est le cas du pamphlet *Négritude et négrologues* de Stanislas Adotevi. D'un mot, Senghor va se découvrir bergsonien de plus en plus et lévy-bruhlien d'autant moins. Et dans l'évolution de sa philosophie, si on veut bien l'étudier dans son mouvement et dans la diachronie et non la voir, tout d'une pièce ramassée en des formules essentialistes et différentialistes, on verra l'orientation vers un pôle bergsonien de sa philosophie reprendre et réorienter le langage lévy-bruhlien. Quand celui-ci exprime une ethnologie du radicalement autre qui divise l'humanité en humanités différentes selon leur structure mentale, le bergsonisme est philosophie d'une seule et même humanité, identique dans ses fonctions cognitives et appelée vers sa propre complétude dans la réalisation d'un plein et égal développement des deux directions suivies par l'activité consciente. Là où Lévy-Bruhl voit dans la manière de penser selon la loi de participation un analogue fonctionnel de la cognition rationnelle caractéristique de l'humanité européenne, Bergson enseigne à l'humain à se découvrir un pont vers « l'être complet et parfait » qu'il doit devenir : également intelligence et intuition. Quand Lévy-Bruhl dit « nous », son but est de construire une humanité européenne autre que celle de la mentalité primitive. Lorsque Bergson dit « nous » ou « l'humanité à laquelle nous appartenons », il en compare l'état actuel à cette humanité idéale. En tous l'activité consciente selon les deux directions de l'intelligence et de l'intuition est de même nature. Pour le

moment nous, l'humanité, cherchons à atteindre notre plein équilibre, menés que nous sommes surtout par l'intelligence, la faculté qui sépare, tandis que l'intuition, ou la faculté synthétique, ne brille pas de sa pleine lumière capable d'éclairer notre humaine destination. Je pense ici bien entendu à ce passage de *L'Évolution créatrice*³ où Bergson évoque « une humanité complète et parfaite qui serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement ».

Ce que dit Senghor, au bout du compte, c'est que l'intelligence synthétique, l'intelligence qui ne sépare pas est celle qui se révèle dans les arts africains qui lui donnent sa plus haute et plus intense expression. Dans ce domaine, et parce que, comme dirait Bergson, un « intérêt vital est en jeu », l'émotion se fait nègre. C'est de cette manière bergsonienne que Senghor se rapproche au fil des ans et des textes lorsqu'il revient sur la signification de sa première formule, une analogie, véritablement, qui dit que l'émotion est aux œuvres africaines, à la sculpture en particulier, ce que la raison, le *logos* ou plutôt la *ratio*, est à la statuaire grecque et romaine.

« Nègre » comme catégorie esthétique.

Senghor et Césaire sont obsédés de la notion d'une « Civilisation de l'Universel », qui sera dit le premier « l'œuvre commune de tous les continents, de toutes les races, de toutes les nations » (Senghor, 1993, p. 108). C'est là une expression de Pierre Teilhard de Chardin, lequel, pour le philosophe sénégalais, continue selon sa voie propre, la révolution philosophique bergsonienne. Faire œuvre commune afin qu'à l'hominisation succède véritablement « l'humanisation de la terre » voilà pour Senghor, disciple de Teilhard de Chardin le chemin vers l'universalisme vraiment universel. L'universel est ce que produisent ces différents visages de l'aventure humaine que sont les cultures et qui en sont toutes au même titre une expression. L'universel n'est la nature propre d'aucune civilisation, il n'est pas en particulier, un autre nom de ce qui serait le *telos* propre de l'Europe qu'invoquait Husserl. Husserl justement dans sa conférence de Vienne sur « la crise de l'humanité européenne » affirmait que sa destination unique et singulière donnait mission à l'Europe d'européaniser le reste du monde quand elle-même, pour cette même raison et sauf à s'oublier, ne saurait « s'indianiser » par exemple. Eh bien, écrit Senghor, que nous soyons maintenant entrés dans l'ère de la civilisation de l'universel (« depuis le dernier quart du XX^e siècle », affirme-t-il, autrement dit quand avec les décolonisations notre monde est installé désormais dans l'après-Bandung) signifie avec le devenir-européen du monde, son devenir-

indien, son devenir-chinois, son devenir-nègre... C'est ainsi que l'on peut en effet entendre le propos suivant :

Je crois, comme Jean-Paul Sartre, que « la Négritude est dialectique » ; je ne crois pas qu'elle « cèdera la place à des valeurs nouvelles ». Je crois, plus exactement, que, dans la Civilisation de l'Universel où nous sommes entrés avec le dernier quart de siècle, la Négritude constituera, constituée déjà [...] un ensemble d'apports essentiels. Elle ne disparaîtra donc pas ; elle jouera, de nouveau, son rôle, essentiel, dans l'édification d'un nouvel humanisme plus humain, parce qu'il aura enfin réuni dans leur totalité les apports de tous les continents, de toutes les races, de toutes les nations.

(Senghor, 1993, p. 108)

Aucun propos mieux que la conférence d'où est tirée cette citation, donnée par Senghor en 1976 avec pour titre « La Négritude comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassée », ne manifeste la contradiction interne d'une pensée qui ne se dit dans le langage de l'être (dans un premier sens en effet Senghor y dit que la Négritude est la question d'un « être nègre ») que pour ensuite se reprendre dans celui du devenir : dans un autre sens du concept, déclare en effet Senghor, la Négritude « n'est pas un simple état, « un être-là » [...] c'est surtout un agir » (Senghor, 1993, p. 96). Bien plus et surtout, la lecture de l'ensemble du texte indique bien qu'au bout du compte la raison pour laquelle « la Négritude ne saurait être dépassée » selon le philosophe sénégalais c'est qu'elle est mouvement, devenir, et comme telle autodépassement continu.

Dans le même essai, Senghor évoque, comme souvent, le devenir- nègre d'Arthur Rimbaud et le passage célèbre d'*Une saison en enfer* où celui-ci s'est écrié :

Oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre. [...] Le plus malin est de quitter ce continent, où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables. J'entre au vrai royaume des enfants de Cham.

Ce que Senghor lit dans le propos de Rimbaud chaque fois qu'il le cite c'est, pour le dire toujours dans le langage de Deleuze, que Nègre est un devenir- nègre, une « ligne de fuite » que s'invente celui qui sait trouver la sortie hors de l'enfermement dans le vieux « continent ». Ainsi lorsque le poète sénégalais commente la Négritude que revendique Rimbaud comme la réalisation la plus accomplie de « je » comme un « autre » et lorsqu'il

demande « pour quelle raison avons-nous dans les années trente, nous autres militants de la Négritude, appelé Claudel et Péguy “nos poètes nègres” ? » (à qui on pourrait ajouter, pour les mêmes raisons, Pablo Picasso) la réponse, ultimement, est que « Nègre » est avant tout une catégorie esthétique. Et l’on comprendra dès lors pourquoi « l’art nègre » n’est pas « l’art des Nègres » et pourquoi on n’a pas besoin d’être « noir » pour être Nègre⁴.

L’affirmation senghorienne que « la Négritude ne saurait être dépassée » était écho et réponse au discours de son ami Césaire l’accueillant en Martinique et disant, en se rappelant leur rencontre au lycée Louis-le-Grand dont naquit le mouvement qu’ils portèrent avec leur ami Léon Damas : « et nous devînmes question à nous-mêmes ». Au fond cette phrase, « nous devînmes question à nous-mêmes », que Césaire cite de Saint Augustin qui l’a écrite au singulier (*Et mihi questio fui*) vaut définition de la Négritude devenir, de la Négritude mouvement qui est question ouverte qui ne saurait se fermer en une réponse qui serait une identité figée et condamnée à se répéter.

Ainsi, dix ans plus tôt, lors du Premier Festival Mondial des Arts Nègres organisé à Dakar en 1966, Aimé Césaire avait parlé devenir et non identité dans l’important *Discours sur l’art africain* qu’il prononça alors. Après avoir insisté sur le besoin d’art et de poésie dans un monde qui serait sans cela déshumanisé et réifié, il s’était posé la question de l’art africain en affirmant que l’important n’était pas son passé ou son histoire mais son avenir. Rappelant que la caractéristique essentielle de cet art, qui se retrouve partout sur le continent, c’est qu’il tourne le dos à l’imitation, la *mimesis*, pour explorer, dans les rythmes plastiques qu’il met en œuvre, ce que Senghor appelle la « sous-réalité » des choses, Césaire attira surtout l’attention sur un point crucial : cet art est menacé par l’imitation de soi qui consisterait à copier et à répéter ce qui s’est établi désormais comme « art africain ». L’auto-imitation serait en effet la pire *mimesis* contre laquelle la créativité africaine doit demeurer la force de vivre dont les arts du continent se sont toujours nourris et dont dépendra ultimement la vitalité africaine en général, dans tous les domaines, culturel mais aussi économique et politique.⁵

Devenir : autrement dit rester rebelle et pirate. Dans une conférence qu’il a donnée à Genève en 1978 pour célébrer la création par l’Américain Robert Cornman d’une cantate *Retour* adaptant le *Cahier d’un retour au pays natal*, Césaire est revenu sur la question de la langue française dans laquelle la littérature nègre se crée. On le sait : il avait appelé cette langue une « arme miraculeuse », un instrument de domination qui pouvait se retourner contre l’*imperium*, la domination. Dans sa conférence il revient autrement sur cette notion de retournement en déclarant le mouvement de la Négritude une « littérature mineure » au sens,

précise-t-il, où Kafka l'a définie et Deleuze à sa suite : Non pas la littérature d'une langue mineure mais celle d'une minorité écrivant dans une langue majeure. Ainsi, dit Césaire, la Négritude s'invente-t-elle comme « littérature pirate » qui s'est saisie d'une langue mais en même temps l'a « rechargée et énergisée ». Et elle fait poésie de cette prise en faisant d'elle la langue primordiale qui est à la fois « nostalgie et prophétie » mouvement ouvert vers le salut de « récupérer l'Être et d'intensifier la Vie » (Césaire in Thieba-Melsan, 2000).

La Négritude, répétons-le pour finir, est un mouvement qui comme tel ne se laisse pas enfermer dans une définition qui en ferait l'affirmation d'une différence radicalement autre, raciale, irréconciliable. S'amusant du mot de Sole Woyinka, Césaire rappelle dans sa conférence de Genève que notre monde n'est pas constitué de cultures enfermées chacune sur soi, le tigre dans sa tigritude et le Nègre dans sa Négritude : « toute chose qui est, de toutes parts désigne cela sans quoi elle n'aurait pu être » est le mot de Claudel qu'il cite pour dire que l'être est toujours être-relation. (Césaire in Thieba-Melsan, 2000, p. 29)

On connaît le reproche adressé par Glissant à la Négritude : « ...c'était de définir l'être : l'être nègre... » Or, continuait-il,

je crois qu'il n'y a plus d'« être ». L'être, c'est une grande, noble et incommensurable invention de l'Occident, et en particulier de la philosophie grecque [...] Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que l'étant, c'est-à-dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être.

(Glissant, 1996, p. 125)

Je crois surtout pour ma part qu'il ne faut pas abandonner à ce qu'on appelle « l'Occident » l'exclusivité de l'être. En tout cas il faut dire que si Césaire, sans s'opposer, a regardé avec scepticisme la revendication créoliste qui pensait constituer le « dépassement » de la Négritude, c'était aussi, entre autres raisons, parce que celui qui a tenu à dire dans son dernier entretien avec Françoise Vergès *Nègre je suis, Nègre je resterai*, ne voyait pas très bien où était le « dépassement ». Il voyait bien en revanche que la Négritude non plus n'était pas « identité-racine unique » mais bien « identité-relation » (pour parler comme Édouard Glissant). Et il savait son ami Senghor chantre du métissage, par *devoir-être* répétons-le : « chacun *doit* être métis à sa façon » a ainsi déclaré le poète sénégalais, qui aussi avait insisté, dans une lettre à Janet Vaillant, sur ce fait que dans tout cela, au bout du compte, il ne s'agissait pas d'*essence* mais bien d'*existence*. Au sens sartrien, avait-il précisé⁶.

NOTES

* Souleymane Bachir Diagne est professeur à l'Université Columbia (New York). Dernier ouvrage paru: *L'Encre des savants*, Paris, Éditions Présence Africaine, 2013

1.J'évoque à ce propos dans mon livre sur Senghor (Diagne, 2007) la figure de Pénélope défaisant la nuit ce qu'elle a tricoté le jour.

2.«L'émotion est nègre comme la raison hellène» (Senghor, 1964, p. 24)

3.'La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient: l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement. Entre cette humanité et la nôtre, on conçoit d'ailleurs bien des intermédiaires possibles, correspondant à tous les degrés imaginables de l'intelligence et de l'intuition. Là est la part de la contingence dans la structure mentale de notre espèce. Une évolution autre eût pu conduire à une humanité ou plus intelligente encore, ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence. Il semble qu'à conquérir la matière, et à se reconquérir sur elle-même, la conscience ait dû épuiser le meilleur de sa force. Cette conquête, dans les conditions particulières où elle s'est faite, exigeait que la conscience s'adaptât aux habitudes de la matière et concentrât toute son attention sur elles, enfin se déterminât plus spécialement en intelligence. L'intuition est là cependant, mais vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu. Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence.

De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent leur objet que de distance en distance, la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder ainsi entre elles. Plus elle avance dans ce travail, plus elle

s'aperçoit que l'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même : l'intelligence s'y découpe par un processus imitateur de celui qui a engendré la matière. Ainsi apparaît l'unité de la vie mentale. On ne la reconnaît qu'en se plaçant dans l'intuition pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition.» (Bergson, 1907, p. 180-181).

4. Je conclus l'entrée «Négritude» que j'ai écrite pour le dictionnaire philosophique en ligne *Stanford Encyclopedia of Philosophy* en ces termes: «There is in fact a de-racialized use of the word "nègre" by Senghor which is crucial to understand why painter Pablo Picasso, poets Paul Claudel, Charles Péguy or Arthur Rimbaud, philosopher Henri Bergson, etc. have been somehow enrolled by Senghor under the banner of "Négritude". The message being, ultimately and maybe not so paradoxically, that one does not have to be black to be a "nègre".» (Diagne, 2004).

5. «... On comprend le double échec auquel nous assistons souvent: l'échec des artistes africains qui s'évertuent à copier des œuvres européennes ou à appliquer des canons européens. Mais aussi l'échec esthétique des artistes africains qui se mettent à copier du nègre en répétant mécaniquement des motifs ancestraux... » (Césaire in Thieba-Melsan, 2000, p. 25).

6. «Je dirai encore que la Négritude n'est pas une *essence*. C'est, encore une fois, un phénomène ou, si vous préférez, au sens sartrien du mot, une *existence*.» (Senghor in Vaillant, 2006, p. 427).

TEXTES ET OUVRAGES CITÉS DE CÉSAIRE ET SENGHOR

Senghor, L.S.,

1948, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France.

1964, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil.

1971, *Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Éditions du Seuil.

1993, *Liberté V, Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil.

Thieba-Melsan, A. (ed.), 2000, *Aimé Césaire, pour regarder le siècle en face*, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose.

AUTRES TEXTES ET OUVRAGES

Bergson, H., 1907, *L'Évolution créatrice*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France.

Diagne, S. B., 2007, *Léopold Sedar Senghor, l'art africain comme philosophie*, Paris, Éditions Riveneuve.

Diagne, S. B., « Négritude », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/negritude/>>.

Glissant, É., 1996, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Éditions Gallimard.

Lévy-Bruhl, L., 1903, *La Morale et la science des mœurs*, URL=

http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/morale/morale.pdf

Vaillant, J., 2006, *Vie de Leopold Sedar Senghor. Noir, Français et Africain*, Paris, Éditions Karthala-Sephis.

Wallerstein, I., 2008, *L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Éditions Demopolis.