

MARCIEN TOWA A-T-IL COMPRIS LA NÉGRITUDE DE SENGHOR ?

Daouda SÈNE

Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

davesene@outlook.fr // davesene229@gmail.fr

Résumé : Certains intellectuels ont lu et compris la négritude senghorienne avec les idées véhiculées par Marcién Towa. Dans son livre intitulé *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?* (1976) Marcién Towa attaque violemment la négritude de Senghor en l'opposant à celle de Césaire. C'est en cela que Marcién Towa, pour qualifier la théorie de l'enfant de Joal, parle de *senghorisme*. Marcién Towa considère la négritude senghorienne comme une pensée séparatiste. Mais cette thèse s'oppose à celle que nous défendons dans cet article, qui inscrit la négritude senghorienne non pas dans une logique séparatiste, mais dans celle du métissage. Notre démarche se propose de montrer qu'il est possible de faire une lecture de la négritude senghorienne autre que celle qui y voit une pensée séparatiste. L'objectif de cet article est de déconstruire la critique de la pensée towaïenne de la négritude senghorienne.

Mots-clés : étude, critique, towaïenne, négritude, senghorienne

DID MARCIEN TOWA UNDERSTAND SENGHOR'S NEGRITUDE ?

Abstract: Some intellectuals have read and understood Senghorian negritude with the ideas conveyed by Marcién Towa. In his book entitled *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?* (1976) Marcién Towa violently attacks the negritude of Senghor by opposing it to that of Césaire. It is in this that Marcién Towa, to qualify the theory of the child of Joal, speaks of « senghorism ». Marcién Towa considers Senghorian negritude as a separatist thought. But this thesis is opposed to the one we defend in this article, which inscribes Senghorian negritude not in a separatist logic, but in that of interbreeding. Our approach proposes to show that it is possible to make a reading of Senghorian negritude other than that which sees in it a separatist thought. The objective of this article is to deconstruct the critique of Towaïian thought of Senghorian negritude.

Keywords: study, criticism/, towaïian, negritude, senghorian

Introduction

L'après Seconde Guerre mondiale a vu émerger en Afrique noire des idéologies inscrites dans l'optique de la revendication d'une identité culturelle négro-africaine. Toutefois, même si l'exigence de reconnaissance d'une identité culturelle négro-africaine faisait l'unanimité dans les milieux intellectuels africains, les stratégies de luttes prenaient diverses allures en fonction des enjeux et des éléments privilégiés par les uns et par les autres. C'est dans cet ordre d'idées que Marcién Towa s'évertue à faire de Senghor le nègre qui se reconnaît inférieur au blanc et assume fièrement cette infériorité afin de se faire délivrer, par « ses maîtres », un brevet d'humanité. Les livres rédigés par Marcién Towa sur la négritude de Senghor ont servi de bréviaires à bon nombre de penseurs négro-africains qui, au nom du militantisme politique rejettent Senghor. Dans son ouvrage intitulé *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude* (1976) Marcién Towa attaque violemment la négritude senghorienne. Il estime que Senghor

verse dans une logique séparatiste. C'est pourquoi il dissocie Senghor de Césaire, présente le premier comme un intellectuel qui souffre du complexe d'infériorité et le second comme un authentique révolutionnaire. La vision towaïenne de la négritude de Senghor est-elle justifiée ? Comment Marcien Towa a-t-il analysé la pensée senghorienne de la négritude ? La position que le Maître d'Endama a de la négritude de Senghor est-elle valide ? L'hypothèse que nous posons est la suivante : la négritude senghorienne n'est ni une pensée séparatiste ni une « quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité » (Towa, 1979 : 53), mais une philosophie du métissage. Pour bien mener cette réflexion, nous allons, dans la première partie, voir comment Marcien Towa a-t-il analysé la négritude senghorienne ou encore ce qu'il appelle le « senghorisme » ? La deuxième partie se propose de faire la critique de la pensée towaïenne de la négritude senghorienne.

I. La conception towaïenne de la négritude senghorienne

Le mouvement de la négritude est né de la rencontre de Senghor, Césaire et Damas. Ces trois étudiants d'origine africaine se sont rencontrés à Paris dans les années 30 du siècle dernier. C'est en ce sens que le Martiniquais Césaire se rappelle comment le Sénégalais Senghor l'aborda et ensemble ils allaient se joindre au Guyanais Damas. Le mouvement de la négritude traduit l'expression des souffrances du Noir dans un univers où l'identité culturelle de celui-ci est niée. Les chantres de la négritude (Senghor, Césaire et Damas) cherchent à démolir le mythe nègre, le préjugé de couleur. Pour ce faire, ils prônent la reconnaissance en tant que nègre. C'est en cela que Césaire, lors d'un entretien avec René Depestre, affirme : « On employait le mot noir au lieu de nègre, on disait un homme brun et d'autres bêtises de la sorte [...] nous primes, alors, le mot nègre comme un mot défi [...]. Comme il avait honte du mot nègre, alors nous avons repris le mot nègre » (Césaire, cité par R. Depestre, 1986 : 102-103). Senghor, à la suite de Césaire, affirme : « Ces mots – Nègre, Nigritie – que la traite avait fait jeter dans la fange des égouts, il nous faut les repêcher, les laver de tous les mépris ignorants pour les rendre à leur vérité, belle comme l'or » (Senghor, 1977 : 473). Rappelons que, chez Senghor, le concept de « Nigritie » fait référence à l'ensemble des pays habités par les nègres.

Les premiers auteurs nègres puisent leur énergie de revendication dans leur ressentiment de colonisés. Celui-ci est caractérisé par l'aliénation imposée sous le nom d'assimilation forcée. Il y a donc un certain rejet, une certaine volonté de mépriser l'identité culturelle nègre. C'est ce qui justifie, selon Marcien Towa, le fait que la négritude senghorienne cherche à prouver à tout prix l'existence d'une identité négro-africaine, en convoquant le passé qui fonde de manière déterministe et mécanique le présent. Pour le philosophe camerounais, la démarche de Senghor s'inscrit dans une logique séparatiste, favorise le morcellement communautariste et fissure l'universalité humaine. C'est pourquoi Marcien Towa considère que la négritude de Senghor ne s'inscrit pas dans une perspective de lutte contre le colonialisme, mais dans celle de la séparation. Il estime que, dans la perspective senghorienne, la séparation et la fidélité à l'Afrique ne s'opposent pas à l'amour, au pardon et à l'union dans un accord conciliant. Ce dont témoigne ce propos : « Un poème comme Neige sur Paris signifie essentiellement le pardon des ennemis. Si Senghor y évoque les mains blanches qui tirèrent les coups de fusil qui croulèrent les empires [...], ce n'est point pour appeler le peuple africain à la lutte contre l'ennemi ainsi désigné, mais pour l'exhorter à lui pardonner et même à l'aimer » (Towa, 1976 : 7). Le penseur de la négritude s'inspire du symbolisme judéo-chrétien, de son éducation chrétienne pour pardonner et aller vers

le dialogue. Le but de ce dialogue, c'est d'aller vers la réconciliation et l'enrichissement mutuel. Ce propos de Marcien Towa témoigne d'un désir, chez Senghor, de changer la nature des relations entre le Nord et le Sud avec le message d'amour du Christ. C'est dans ce sens que Cheikh Moctar Ba, dans son analyse de la conception towaïenne de la négritude senghorienne, affirme :

[...] au lieu d'entreprendre une revanche face à l'ennemi, il (Senghor) prie pour lui. Or, pour Towa, la foi a été vaincue par la raison, la philosophie et la science partout où il s'est agi de les tenir dans la confrontation. Voilà pourquoi, l'Europe a dominé le Monde arabe, l'Afrique et l'Asie. Son secret réside dans la connaissance de la supériorité de la philosophie et de la science par rapport à la religion

Ba (2014 : 266)

Marcien Towa poursuit cette idée en ces termes, ce message d'amour n'« a jamais empêchée (à l'Eglise) de défendre ses intérêts avec énergie, au besoin, les armes à la main, même si, en même temps elle le prêche aux autres » (Towa, 1976 : 22). Pour lui, « les thèses (senghoriennes) de l'incapacité technique du nègre, de l'émotivité et de la non-violence sont liées à une attitude conciliante à l'égard du colonisateur, impliquant l'acceptation de l'infériorité du nègre » (Towa, 1976 : 79). À ces différentes thèses s'ajoute celle de l'incapacité de haïr, comme si ces différents aspects seraient inscrits dans les gènes du nègre. L'auteur de *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?* reconnaît en Senghor un grand poète, mais soumis à la France. Le philosophe d'Endama reproche à la négritude senghorienne d'être une pensée séparatiste, la phrase « l'émotion est nègre comme la raison hellène » (Senghor, 1964 : 64) peut en témoigner. Pour lui, le chantre de la négritude sépare deux humanités différentes, à savoir une humanité nègre qui serait dominée par l'émotion symbolisée par l'âme nègre et une humanité européenne qui serait dominée par la raison, la lucidité, comme si « l'originalité de la culture nègre (de l'émotivité nègre) découlerait inéluctablement de la biologie du noir » (Towa, 1976 : 104).

Le séparatisme entre le monde blanc et celui noir, chez Senghor, est formulé comme suit par Marcien Towa : « ... la constitution biologique du nègre qui fait de lui un émotif et un mystique, lui interdit de pouvoir jamais rivaliser avec le blanc sur le terrain de la raison et de la science » (Towa, 1976 : 107). Pour Marcien Towa, la négritude senghorienne est habitée par un séparatisme au allure raciste et repose sur l'idée selon laquelle le culturel est la conséquence d'un patrimoine biologique héréditaire d'une race. C'est la raison pour laquelle, selon Marcien Towa, Senghor oppose « au je pense donc je suis de Descartes, le je sens, je danse l'autre ; je suis » (Towa, 1976 : 97). Marcien Towa considère que la différence de nature qui découle de l'approche senghorienne est beaucoup plus proche de la fameuse thèse colonialiste d'Arthur Gobineau que de celle de Césaire. C'est dans ce sens qu'il affirme : « La négritude de Césaire et ce que Senghor appelle du même nom présentent des différences structurelles trop importantes pour être confondues. Les vues de Senghor le situent beaucoup plus près de Gobineau que de Césaire [...] Sa conception n'appartient qu'à lui : c'est du senghorisme » (Towa, 1976 ; II).

Pour Marcien Towa, la négritude senghorienne s'inscrit dans l'optique raciale, car la différence ontologique implique une biologisation de l'identité culturelle et tend vers le séparatisme. Le « senghorisme », selon Marcien Towa, présente la race comme une essence immuable. C'est pourquoi il affirme : « Senghor, [...] fait du Nègre un être

si complètement dominé par l'émotion et l'instinct et reconnaît si volontiers l'euroanéité exclusive de la raison, que l'on peut se demander si son dessein réel est de nier ou de servir l'impérialisme européen » (Towa, 1979 : 24). En partant de ce propos, nous pouvons comprendre que le nègre se définit par la faculté d'être ému. Ce qui émeut le nègre ce n'est pas le monde sensible, mais la « surréalité » (Senghor, 1964 : 203). Pour Senghor, la faculté d'être mis en mouvement, d'être ému détermine la sensibilité du nègre. Celle-ci établit un certain rapport avec l'objet. Le nègre, selon Senghor, ne considère pas l'objet différent de lui. D'ailleurs, il classe « les noirs en négro-pygénées et en négro-kamites (et) entreprend de dégager la caractéristique fondamentale du noir en général, son essence en quelque sorte » (Towa, 1979 : 38). Cette approche towaienne de la négritude de Senghor est en phase avec celles de Stanislas Adotévi, de Bidima, de Vincent Cespèdes et de Souleymane Bachir Diagne. Pour Stanislas Adotévi, la négritude est un essentialisme fondé sur un biologisme sommaire. Ce dont témoigne ce propos : « [La négritude] suppose une essence rigide du Nègre que le temps n'atteint pas. À cette permanence s'ajoute une spécificité que ni les déterminations sociologiques ni les variations historiques, ni les réalités géographiques ne confirment. Elle fait des Nègres des êtres semblables partout et dans le temps » (Adotévi, 1972 : 45). Sur ce point, Bidima a montré que la négritude senghorienne ne s'inscrit pas dans la logique du spécifiquement humain qui lie les hommes, mais dans celle qui consiste à séparer l'Europe de Afrique, la race blanche de la race noire. Car, « quand ces discours pensent l'Autre, ils sous-entendent l'Occident. Ce sont des discours qui fonctionnent dans une dialectique de rejet, de reconnaissance, d'assimilation et d'imitation de l'autre qui n'est autre que l'Occident » (Bidima, 2002 : 7-18). Il pense que le « senghorisme » a assez dialogué avec l'ethnologie, l'anthropologie et la littérature au point de faire de l'identité négro-africaine une réalité dont la constitution se trouve dans la tradition. Le nègre, selon Vincent Cespèdes, « manipule une identité figée, ce contre-racisme reste prisonnier de la logique essentialiste du racisme ; il se dégrade d'ailleurs parfois en racisme anti-blanc » (Cespèdes, 2018 : 283). Vincent Cespèdes voit dans la théorie de la négritude une pensée séparatiste, un contre-racisme. Tout se passe comme s'il est impossible d'analyser l'identité culturelle négro-africaine en dehors du rapport Afrique/Occident. C'est pourquoi Souleymane Bachir Diagne récuse « les centrismes (l'eurocentrisme et l'afrocentrisme) et propose une machine à décentrement » (Diagne, 2018 : 279).

Le philosophe d'Endama, contrairement à Senghor, estime qu'il n'y a pas deux humanités différentes, mais une seule et même humanité et l'erreur consisterait à voir dans la diversité des cultures le signe d'une différence ontologique entre les races et les peuples. Pour lui, le problème de la culture n'a rien à voir avec la race. Pour s'en convaincre, il cite le document de l'UNESCO du 18 août 1964. À cette date 22 savants réunis à Moscou sur l'initiative de l'UNESCO déclarent à l'unanimité que « les peuples de la terre semblent disposer aujourd'hui de potentialités biologiques égales d'accéder à n'importe quel niveau de civilisation. Les différences entre les réalisations des divers peuples semblent devoir s'expliquer entièrement par leur histoire culturelle » (Towa, 1979 : 106-107). Ainsi, selon Marcien Towa, la diversité culturelle doit être saisie comme étant le reflet de l'identité universelle d'être humain. C'est ce qui fait dire à Marcien Towa que la diversité culturelle « montre non pas la division de l'homme, mais bien plutôt son identité générique » (Towa, 1977 : 346). Le penseur camerounais propose une approche différente de celle de la négritude senghorienne. C'est ce qui justifie certainement ce propos : « À la quête de l'originalité et de la différence comme

certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté » (Towa, 1979 : 53). Pour Marcien Towa, seule une puissance matérielle pourrait garantir et faciliter l'expression de la souveraineté culturelle négro-africaine.

Le penseur camerounais considère que l'infériorité matérielle de l'Afrique met l'identité culturelle négro-africaine à la merci des puissances étrangères. Pour lui, la preuve en est que l'histoire des civilisations nous apprend que la domination culturelle est le résultat d'une suprématie dans les domaines économiques, diplomatiques, technologiques, etc. Il faut donc, chez Marcien Towa comme chez Césaire, reprendre « l'initiative historique. Car c'est seulement alors que peut se développer la dialectique du besoin qui est le processus normal dans l'emprunt culturel. Des éléments étrangers sont devenus miens parce que je peux en disposer... les plier à mes besoins » (Towa, 1976 : 112). Pour Marcien Towa, il faut que l'Afrique s'approprie des biens culturels,¹ économiques, techniques et scientifiques pour faire face à la domination, car « la classe qui est la puissance dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de production intellectuelle » (Marx, 1968 : 75). Pour lui, il faut récuser la pensée senghorienne de la négritude qui repose sur le séparatisme et l'acceptation de l'infériorité de l'Afrique. Après le temps des critiques, Senghor revient sur son propos pour tenter d'expliquer qu'il n'est pas question de considérer une race comme fondamentalement émotive et une autre comme absolument rationnelle.

2. La pensée senghorienne de la négritude : une philosophie du métissage

De tous les détracteurs de Senghor, il est connu que c'est Marcien Towa qui soit le plus virulent, celui que l'on cite constamment lorsqu'on s'attaque à Senghor. Pour le philosophe camerounais Marcien Towa, la négritude de Senghor présente la race comme une essence immuable et s'inscrit donc dans une logique séparatiste. Cette partie tente de déconstruire l'approche towaienne de la négritude senghorienne vue comme une pensée séparatiste, un essentialisme répondant à l'essentialisme colonial. Les formules bien connues jouent un rôle d'écran et de masque par rapport à la profondeur du texte senghorien. Faire de la négritude senghorienne un racisme antiraciste, une pensée séparatiste, c'est d'une certaine façon l'enfermer. Cependant, lorsque nous approfondissons la lecture des textes de Senghor, nous découvrons davantage que sa négritude ne peut pas être séparée du patrimoine culturel de l'humanité, elle est un éloge du métissage. Ce dont témoigne ce propos : « C'est en français (que la négritude) a d'abord été exprimée, chantée, dansée. Ce seul fait doit vous rassurer. Comment voudriez-vous que nous fussions racistes, nous qui avons été, pendant des siècles, les victimes innocentes, les hosties noires du racisme ? » (Senghor, 1964 : 316). Pour Senghor, les négro-africains ont vécu comme des hosties noires, c'est-à-dire comme des victimes innocentes du racisme. Cependant ils ne peuvent, en aucun cas, être considérés comme étant des racistes. Nous pensons que si la négritude senghorienne est déclarée comme étant une pensée raciste et séparatiste, c'est parce qu'au début du mouvement, quand Senghor était avec Césaire et Damas au Quartier latin, la négritude était teintée d'un séparatisme, voire d'un racisme. C'est ce qui justifie certainement ce propos de Senghor :

¹ Nous entendons par industrie des biens culturels la transformation de la culture en marchandise et de l'être humain en consommateur.

Il n'empêche, dans les premières années du mouvement, au Quartier latin, la Négritude a été, volontairement je le reconnais, une sorte de ghetto moral, ghetto teinté de racisme dans la mesure où, dans l'enthousiasme du retour aux sources et de la découverte du Graal noir, pour parler comme Sartre, nous trouvions insipides les valeurs albo-européennes : la raison discursive, avec sa logique rigide et sa froideur mathématique, avec sa nature plus vraie que nature et ses parallélismes symétriques, monotones

(Senghor, 1993 : 107)

Il poursuit : « Cependant, nous ne fumes pas longs à sortir de ce ghetto. J'ai dit ailleurs, et plus d'une fois, mon expérience personnelle. Et comment une méditation de deux ans (1940-1942) dans les Frontstalags, comme prisonnier de guerre, m'en avait sorti : m'avait guéri du ghetto noir » (Senghor, 1993 : 107). Il faut donc comprendre par là que le racisme nazi a permis à Senghor de sortir du ghetto noir et de voir que le racisme, quel que soit son origine, est un mal. En ce sens, comprenons que Senghor décrit l'évolution de sa réflexion sous la forme d'un passage : passage de la négritude ghetto des années trente (30) à la négritude-ouverture des années quarante (40). Il ne faut pas perdre de vue le fait que Senghor publie son premier essai théorique sur la négritude, à savoir *Ce que l'Homme noir apporte*, en 1939 et va continuer à écrire jusqu'au moment où il publie *Ce que je crois* (1988).

Pourquoi est-ce que c'est important de procéder de cette manière ? Cette façon de voir les choses permet de faire attention au temps de l'écriture, car les écrits de la négritude se sont déroulés sur plus de cinquante (50) ans. Il nous semble donc important de prêter une attention particulière à l'évolution de la pensée de Senghor. Il faut, d'abord, lire la négritude comme une arme de combat contre le colonisateur et, ensuite, comprendre que le combat pour le nègre a enfermé celui-ci dans une sorte de ghetto et, enfin, considérer que l'expérience de Senghor dans les camps de concentration l'a sorti du ghetto noir. Senghor a donc finalement compris que la pensée séparatiste ou encore le racisme est un mal que seul un humanisme universel pouvait défaire. Il faut comprendre que la négritude « n'est pas une fermeture, un ghetto. C'est tout le contraire, car c'est une ouverture aux autres et sur les Autres. Mais c'est, d'abord, enracinement dans les vertus des peuples noirs, croissance et floraison, avant d'être ouverture aux pollens fécondants des autres peuples et civilisations » (Senghor, 1977 : 469-470). En fait, nous passons d'une théorie de la « négritude-ghetto » à un humanisme hybride. Le double mouvement d'enracinement et d'ouverture couronne la pensée de la négritude senghorienne. Pour le chantre de la négritude, les identités entrent en contact les unes avec les autres et subissent des influences réciproques. Nous nous rendons compte que Senghor est un philosophe non pas des identités séparées, mais du métissage et de l'hybridité. C'est ce qui justifie ce propos de l'auteur de *Liberté* 5 :

Quand on accuse quelqu'un – un Américain par exemple – de racisme, il vous interroge : Donneriez-vous votre sœur en mariage à un Nègre ? Les fondateurs du mouvement – un Césaire, un Damas, un Niger, un Price Mars répondraient qu'ils sont antillais et, par définition, des Métis. Nous pourrions répondre, nous sénégalais, que, placés à la frontière des Nègro-Africains et des Arabo-Berbères, nous le sommes aussi. Si je dénombre les membres de ma famille au sens africain du mot, jusqu'à mes neveux et nièces, en y englobant les épouses, époux et enfants, j'y constate, à côté du sang noir, si je puis m'exprimer ainsi, largement majoritaire, du sang blanc, voire du sang jaune, avec les trois groupes O, A, B, et, à côté de Musulmans, des Catholiques, des Protestants et des Juifs

Senghor (1993 :106)

À la lumière de ce qui précède, nous constatons que l'hybridité, le métissage, le mixage sont des concepts fondamentaux dans la théorie de la négritude senghorienne. Dans une correspondance adressée à Janet G. Vaillant, Senghor estime 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 » (Vaillant, 2006 : 427). Pour lui, la culture nègre ne peut pas être dissociée de la Civilisation de l'Universel. L'identité culturelle négro-africaine doit être comprise, non seulement comme étant celle qui est tributaire de l'œuvre des nègres, des hommes qui ont conscience de ce qu'est la culture nègre, mais aussi comme celle de la Civilisation de l'Universel, de l'humain. Si Senghor affirme la culture négro-africaine, c'est parce que l'existence de celle-ci est récusée et refusée. Il revendique quelque chose qui n'est pas reconnue.

La première lecture littérale que nous pouvons faire de la pensée senghorienne de la négritude consiste à dire que l'enfant de Joal sépare deux humanités différentes, à savoir une humanité nègre qui serait dominée par l'émotion et une humanité européenne qui serait dominée par la raison. C'est à partir de cette lecture littérale que le philosophe camerounais Marcien Towa a compris la philosophie senghorienne de la négritude. Il faut comprendre que Senghor n'a jamais nié l'existence de la raison chez le négro-africain, comme certains veulent le faire croire. C'est ce qui justifie ce propos du chantre de la négritude : « Le Nègre n'est pas dénué de raison, comme on a voulu me le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. Elle n'est pas antagoniste ; elle est sympathique » (Senghor, 1964 :203). Pour lui, la raison nègre ne sépare pas, parce qu'« elle est sympathique ». En revanche, ceux qui privilégient la raison discursive par rapport à celle synthétique considèrent que « dans l'espace théorique cartésien, [...] penser autrement selon l'ordre des raisons, c'est faire autre chose que penser » (Gueye, 1998 : .356). Il est donc difficile, pour ces derniers, de considérer l'approche senghorienne comme un mode de connaissance. Car depuis Descartes le concept de raison a été présenté par la position dominante comme étant l'opposé de celui de l'émotion. Descartes a repris et modifié la fameuse phrase d'Aristote. Ce dernier a, dans *Ethique à Nicomaque*, distingué trois facultés qui sont : « la sensibilité, l'esprit et le désir » (Aristote, 2014 : 130). Ces facultés permettent de connaître et de transformer le monde. Chez Descartes, en revanche, nous avons « le penser, le vouloir et le sentir » (Descartes, cité par L. S. Senghor, 1988 : 205). Pour lui, « le penser » est l'apanage de la raison discursive, tandis que « le sentir » est considéré comme étant une propriété mentale inférieure reléguée au second plan. Ainsi, il est possible de dire que le cartésianisme néglige les richesses du sentir, de la sensibilité. L'analyse que Descartes a fait du morceau de cire en est une illustration. Écoutons à ce propos Abdoulaye Élimane Kane : « Descartes énumère toutes les qualités de cet objet qui affectent les organes des sens (vue, odorat, ouïe, gout, toucher), constate qu'en le

soumettant à une expérience cruciale (la chaleur) ces qualités disparaissent et ne laissent subsister que ce qui fait l'essence d'un corps : l'étendue. Le résultat escompté est atteint : la réduction du qualitatif au quantitatif » (Kane, 2019 : 55).

Senghor s'oppose au fait que la raison discursive soit déclarée comme étant le seul moyen de connaissance valable. C'est dans ce sens que l'auteur de *Liberté 1* soutient : « Oui, j'ai attaqué Descartes au coupe-coupe et soutenu, avec une passion toute barbare, la raison intuitive contre la raison discursive [...] qui crée un monde de machines sans âme, je veux dire sans chaleur humaine » (Senghor, 1964 : 315-317). Pour lui, les nègres doivent mettre l'accent sur le « sentir » ou encore sur l'intuition, en accueillant les apports du « penser » et du « vouloir ». C'est dans ce même ordre d'idées qu'il introduit le mot « nous »² qu'il traduit par esprit.

Il faut comprendre que le sentiment émotionnel est rationnel, il traduit un mode de connaissance. Ce sentiment nous engage et nous emporte au-delà de nous-mêmes, il facilite l'irruption du monde en nous-mêmes et l'irruption de nous dans le monde. L'intuition par la sensibilité est la phase initiale dont dispose le négro-africain dans sa compréhension de l'univers. La raison intuitive est à la base de l'épistémologie de la négritude senghorienne. Pour l'auteur de *Liberté 3*, la raison et l'intuition sont de l'ordre de l'universel, les deux modes de connaissances sont tous nécessaires. En cela, il ne faut donc pas que la raison discursive détruit la raison intuitive et vice versa. C'est pour cela que nous devons toujours nous garder des excès de l'une et de l'autre. Le propos senghorien n'a donc rien à voir avec l'affirmation selon laquelle les nègres seraient enfermés dans l'émotivité là où les blancs-européens seraient exclusivement rationnels. Senghor est trop bergsonien pour s'abandonner à cette distinction radicale lévybruhlienne.

À la lumière de ce qui précède, nous pensons qu'il serait intéressant, aujourd'hui, de dé-racialiser et de « dé-towaïser » la pensée de la négritude senghorienne, même si au départ Senghor, s'est emparé de la négritude pour répondre à l'essentialisme colonial. Le mot nègre finit par devenir un concept philosophique détachable et détaché de toute implication raciale. Le discours senghorien prône, d'une certaine manière, l'idée selon laquelle la culture noire est une partie intégrante de la culture de l'universelle (Civilisation de l'Universel). Le nouvel humanisme dont parle Senghor se constitue par rencontre et symbiose de ce que les différentes civilisations ont en commun. C'est ce qui justifie certainement ce propos de Souleymane Bachir Diagne : « Il n'a jamais existé chez Senghor un essentialisme pur, tout d'une pièce, à prendre ou à laisser. La négritude n'est pas la pensée des identités séparées » (Diagne, 2007 : 152). Il faut lire la négritude non plus comme une pensée séparatiste, voire un essentialisme, mais comme une philosophie de l'hybridité et du métissage. Il nous faut rompre avec l'essentialisme et comprendre que ce n'est pas uniquement pour l'enracinement que nous agissons ; nous agissons aussi pour l'ouverture afin de bénéficier des apports extérieurs. La dialectique « enracinement-ouverture » n'est pas en phase avec l'idée selon laquelle la pensée senghorienne de la négritude serait séparatiste. Nous constatons que nous n'avons pas affaire à un essentialisme pur, mais à un humanisme de l'hybridité. Cette orientation vers l'humanisme de l'hybridité ne signifie pas que nous abandonnons la négritude-enracinement, mais que celle-ci est un devoir dans l'ouverture, mieux encore une nécessité existentielle. Pour toutes ces raisons, nous pensons que la négritude

² Senghor considère le « nous » comme la symbiose de la raison discursive et de la raison intuitive, de la pensée et du sentiment. Senghor L. S. (1993). *Liberté 5*, Le dialogue des cultures, Paris, Seuil Senghor, p.128.

senghorienne est un humanisme enraciné dans l'« Afrique-Mère » tout en se réclamant d'une vocation universaliste. La pensée senghorienne de la négritude fait collaborer l'intuition et la logique, la rationalité intuitive négro-africaine et la rationalité scientifico-technique occidentale. Elle n'est donc pas séparatiste et la position de Marcien Towa sur la négritude senghorienne doit être relativisée.

Conclusion

Il est possible de faire une lecture de la négritude senghorienne autre que celle qui y voit un séparatisme ou un essentialisme. La négritude senghorienne est teintée d'un humanisme hybride, rien de ce qui est humain ne lui est étranger, elle ne peut donc être traitée de pensée séparatiste. La dialectique qui structure la philosophie de la négritude senghorienne est un élément de taille dans la recherche de solutions pour sortir de la crise identitaire qui gangrène notre modernité. Cette dialectique senghorienne nous renseigne que le monde moderne doit inaugurer culturellement une logique de l'accumulation des expériences d'autres histoires qui viendront s'interféconder sans pour autant se renier. Pour réussir un tel projet, refusons de voir la race ou encore l'identité culturelle comme étant homogène, pure sans aucun mélange. Voilà ce que Marcien Towa et d'autres penseurs n'ont pas vu dans la philosophie de la négritude. Tout cela, pour dire que les vertus de la négritude ne sont ni épuisées ni dépassées. Il faut reconnaître qu'il y a toujours du potentiel dans la pensée de la négritude, même si ce potentiel a partiellement changé de direction ou d'orientation.

Références bibliographiques

- Adotévi S. S. (1972). *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale d'Éditions.
- Aristote. (2014). *Éthique à Nicomaque*, Traduction (1959) J. Tricot (1893-1963), Éditions Les Échos du Maquis, v. : 1,0, janvier.
- Ba C. M. (2014). « Identité et diversité : À la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa », *Revue d'Études Africaines* n°1. Littérature, philosophie et art, la francophonie.
- Bidima J. G. (2002). « Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », *Rue Descartes/2*, n 36, p.7-18. [En ligne], consulté le 24/07/2022 sur URL : <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0007>.
- Cespedes V. (2018). *Mélangeons-nous, Enquête sur l'alchimie humaine*, Ile de France, Matkaline.
- Depestre R. (1986). « Buenos dias y adios a la negritud, (Bonjour et au revoir à la négritude) », *La Habana, Ediciones Casa de las Américas. Cuadernos Casa* n°29.
- Diagne S. B. (2018). *Amselle J. L., En quête d'Afrique (s), Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- Diagne S. B. (2007). *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve.
- Gueye S. P. (1998). « Senghor ou la Pensée métisse », Colloque International organisé par l'Unesco et l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar à l'occasion du 90ème anniversaire de Léopold Sédar Senghor, Presses Universitaires de Dakar.
- Kane A. É. (2019). *Éloge des identités : de l'universel et du particulier*, *Études Africaines*, Paris, L'Harmattan.
- Marx K. (1968). *L'Idéologie allemande*, Paris, Sociales.
- Senghor L. S. (1964). *Liberté 1, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil.
- Senghor L. S. (1977). *Liberté 3, Négritude et civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil.
- Senghor L. S. (1993). *Liberté 5, Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.

- Senghor L. S. (1988). Ce que je crois, Négritude, francité et civilisation de l'Universel, Paris, Grasset.
- Towa M. (1979). Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, CLE (2^e édition).
- Towa M. (1976). Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ? Yaoundé, CLE.
- Towa M. (1977). Identité et transcendance, Examen d'un dilemme de la pensée africaine moderne, Thèse (doctorat d'Etat) ronéotypée, Yaoundé.
- Vaillant J. G. (2006). Vie de Léopold Sédar Senghor : Noir, Français et Africain, Paris, Karthala.