

Edi Yawo Komedja

LE SOCIALISME SENGHORNIEN : UN SOCIALISME HYBRIDE AFRICAIN

Mémoire soumis dans le cadre des exigences du programme de Maîtrise en science
politique

École d'Études politiques
Faculté des Sciences sociales
Université d'Ottawa

Sommaire

Introduction.....	2
 Partie 1 : Le socialisme senghorien : Les origines.....	5
1. <i>Une enfance sahélienne formatrice en pays Sereer et des « années d’errance ».....</i>	<i>5</i>
2. <i>La pensée de Senghor : Humaniste, socialiste et démocrate.....</i>	<i>8</i>
 Partie 2 : Marxisme et universalisme de Teilhard de Chardin : Pour un socialisme hybride senghorien.....	13
1. <i>Senghor face aux limites du socialisme marxiste.....</i>	<i>14</i>
2. <i>Teilhard de Chardin et la Civilisation de l’Universel.....</i>	<i>19</i>
3. <i>Le socialisme senghorien et des socialismes africains.....</i>	<i>24</i>
 Partie 3 : La posture senghorienne : Poésie, socialisme et politique.....	32
1. <i>Senghor : Poète et politique.....</i>	<i>33</i>
2. <i>La pratique senghorienne du pouvoir politique : entre lueur et leurre.....</i>	<i>37</i>
 Conclusion.....	50

INTRODUCTION

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale à laquelle ont pris part les Africains en tant que tirailleurs sénégalais, la conscience de la quête de liberté commença par s'emparer du continent noir. La fragilité, la précarité de la vie et le sentiment d'inégalité découverts durant les périodes troubles de cette guerre ont amené ces derniers à un questionnement sur fond existentiel de leur destin, leur situation en tant que colonisés et hommes noirs. Autant dire que ces situations d'après-guerre ont, sans le vouloir, favorisé l'émergence des mouvements contestataires et de revendication d'indépendance¹.

L'urgence de penser alors autrement le rapport colonisé et colonisateur se faisait devoir. Elle devrait être imminente et émanant du nom même de la sacralité de la vie humaine et des droits inaliénables.

Pour ce faire, la mise en place des mouvements de revendication à caractère ou vocation nationaliste devient plus que jamais une nécessité. Il faut, pour ainsi dire, définir les objectifs, les actions à mener et, ce qui est d'ailleurs vital, rallier la population à la cause si acharnement défendue. Mais, il ne s'agit point là d'une mise en place fantaisiste, sans idéologie ni une pensée clairement définie, intelligible, accessible et partagée par tous. Ces mouvements se doivent d'être stratégiques, bien organisés car la quête de la liberté dans laquelle ils se lancent contre les colons, loin de s'obtenir par un dialogue pacifique, s'annonce farouche et doit s'arracher de gré ou de force.

De tels mouvements de revendication, pour être animés, être visibles et avoir droit d'audience auprès du public d'alors, devaient avoir à leur tête des porteurs d'idées, des leaders ou des élites. Le vieux continent fourmille-t-il d'intellectuels ou de leaders pouvant porter haut les idées d'indépendance si chère au peuple opprimé et sous le joug du colon ? Des figures telles que Félix Houphouët-Boigny de la Côte d'Ivoire, Patrice Lumumba de la République Démocratique du Congo, Kwame Nkrumah du Ghana, Sekou Touré de la Guinée, Jomo Kenyatta du Kenya, Julius Nyerere de la Tanzanie, Kenneth Kaunda de la

¹ Olivier Dautresme, Pour mémoire : 1960, année de l'Afrique, SCÉREN, CNDP-CRDP, 2010, p.6

Zambie ou encore Léopold Sédar Senghor du Sénégal sont les porte-voix de ces mouvements indépendantistes ou nationalistes. Si toutes les figures africaines impliquées dans les mouvements de contestation se rejoignent dans la vision de l'obtention de l'indépendance, il n'en est pas de même quant à l'idéologie à appliquer.

En effet, le socialisme marxiste était de vogue et constituait incontestablement un solide argument devant servir et nourrir les différents mouvements. Et pour ce, ces figures n'hésitaient point à en faire une référence politique dans leur lutte de libération du peuple à l'exception d'une figure : il s'agit de L.S. Senghor. Pour ce dernier, le marxisme ou le socialisme marxiste, bien que structuré et prônant la lutte des prolétaires pour le renversement de la classe bourgeoise, nécessite d'être revisité en la mettant à la lumière du contexte africain ou au prisme des réalités typiquement africaines. C'est à cette seule condition, pour lui, qu'on parlerait du socialisme ; un socialisme à l'africaine. Et ce socialisme à l'africaine, c'est au fond de la négritude défendue tant par lui que par ses compairs (Aimé Césaire, Léon Gontran Damas, etc.) et aussi de l'humanisme, qu'il va tirer toute la substance. Le succès du socialisme ne peut être possible que par la négritude².

Dans son refus d'assimiler le socialisme marxiste, perçu, peut-être, comme une idéologie par procuration, les travaux savamment construits de Pierre Teilhard de Chardin vont lui servir de directive tant intellectuelle que spirituelle, lesquels l'amènent au rejet de la notion de lutte des classes car d'une part contraire aux mœurs africaines et d'autre part aux antipodes de toute attitudes de réconciliation.

Il convient alors au regard de tout ce qui précède de remettre au goût du jour certains aspects de sa pensée de Senghor pour la réinterroger. De là, notre préoccupation, axée sur le socialisme senghorien, consiste à penser son système d'idéologie et, ceci, à travers la lecture de Marx et de Pierre Teilhard de Chardin par Senghor. Mais, le penser ne consiste pas à faire un simple état des lieux de la question, au contraire il s'agit de montrer ce qui en principe est son fondement. C'est dans cette optique que nous sommes invités non seulement à réfléchir sur la nature du socialisme à l'africaine tel que prôné par lui mais

² Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme, tome 4 : de 1945 à nos jours*, Presses universitaires de France, 1978, p.321

aussi sur la problématique que pose sa mise en œuvre ensuite en tant que politique ; d'où le choix de notre sujet : Le socialisme senghorien : un socialisme hybride africain.

Ainsi, notre travail s'articulera autour de trois points : dans la première partie, nous ferons ressortir le contexte d'émergence ou l'origine du socialisme de Senghor, en partant de l'influence de son parcours, son attachement à la France et sa figure d'humaniste, de socialiste et de démocrate. La deuxième partie sera axée sur son socialisme hybride émanant des lectures de Marx et de Pierre Teilhard de Chardin en mettant en lumière les limites du marxisme et son universalisme tiré de sa lecture de Teilhard de Chardin. C'est après que nous aborderons, et ce, dans la troisième partie, la posture senghorienne, entre poésie, socialisme et politique, laquelle nous permettra de mettre en exergue la problématique de sa pratique politique d'alors.

Partie 1 : Le socialisme senghorien : Les origines

Le socialisme africain de Senghor s'enracine dans un mélange étonnant de plusieurs doctrines philosophico-politiques qui en font un ensemble hybride hors du commun. Le président-poète sénégalais admira Marx, puis le critiqua ; il reformulera un socialisme trop statique selon lui, et en fera la pierre angulaire de sa vision pour le continent africain.

S'il s'agit ici de redécouvrir Senghor et tout le socialisme qui l'a caractérisé, il convient au préalable de remonter à ce qu'on peut parallèlement concevoir comme les origines de sa vision politique, et aussi comme la genèse du socialisme qu'il prôna, dans un monde encore bipolarisé entre l'Ouest et l'Est à l'époque.

1. Une enfance sahélienne formatrice en pays Sereer et des « années d'errance »³

Léopold Sédar Senghor vit le jour le 9 octobre 1906 à Joal, au Sénégal, et mourut le 20 décembre 2001 à Verson, en France, presque comme destiné à clore son chapitre sur les terres dont la civilisation avait nourri ses idéaux durant toute sa vie. Il passa son enfance dans le Sahel. « *Il s'agit d'une enfance rurale, de mode de vie agraire et communautaire forgée par la réalité de la terre quelque peu aride mais nourricière, arrosée par la pluie de saison, gorgée de marigots, cette terre de signes et d'insignes traversée par le Sine* » comme le souligne d'ailleurs Seck⁴.

Dès sa plus tendre enfance près de Djilor, Senghor a appris la valeur de la terre, à la travailler et à en tirer les fruits, pour soi, et pour toute la communauté. Ainsi, tout comme le rapporte Hervé Bourges, « L'expérience du travail de la terre, qu'il s'agisse de la culture ou de l'élevage, s'accompagne de l'acquisition de règles, de principes d'explication, de

³ Eloi Diarra, Hommage à Léopold Sédar Senghor, Études Normandes, 55e année, n°2, 2006. 1606 – 2006, Corneille ! p.55

⁴ Papa Ibrahima Seck, Senghor et le mouvement socialiste, dans « *Senghor et le Socialisme* », Edition L'Harmattan, 2007, France, p.14.

croyances et de traditions »⁵. Dans cette symbolique nourricière de la terre, on retrouve l'importance du travail chez Senghor, mais surtout on y décèle le caractère communautariste de sa vision.

Le partage fut très tôt inculqué à Senghor. En effet, et comme il est souvent de coutume dans le Sahel, la collectivité détient une place très importante dans la vie et les actions de tous les jours. Si la terre travaillée par l'un doit pouvoir nourrir celui-ci, il doit tout aussi bien (voire même plus encore) pouvoir profiter aux autres et à toute la communauté. C'est ainsi que « *la symbolique du grenier et de l'expression émotionnelle que sont la fête et le deuil. Le grenier est un patrimoine familial mais il est, en principe, situé à la juste périphérie de la concession. Pourquoi ? Parce que l'indigent a également « sa part », il doit pouvoir en bénéficier en toute dignité. La notion de satisfaction des besoins n'a de sens qu'au service de tout membre de la collectivité, voire de l'étranger* »⁶. La notion et le sens du communautarisme (très socialiste d'ailleurs) se verront dès lors enraciner dans le poète sénégalais et guideront sa pensée politique tout au long de sa vie. Sa poésie, quant à elle, en fut alors très universaliste, avec une forte tendance fédératrice, célébrant la beauté de l'unité dans la différence et la pluralité des cultures ou des traditions. Senghor, épris de sa terre natale, la chantait dans sa poésie ainsi :

« 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.

⁵ Hervé Bourges, *Leopold Sédar Senghor, lumière noire*, Edition Mengès, Paris, 2006, p.27, cité dans Seck 2007, p. 14.

⁶ Papa Ibrahima Seck, Senghor et le mouvement socialiste, dans « *Senghor et le Socialisme* », Edition L'Harmattan, 2007, France, p.15.

*Je me rappelle la danse des filles nubiles
 Les chœurs de lutte – oh ! la danse finale des jeunes hommes, buste
 Penché élané, et le pur cri d'amour des femmes – Kor Siga !
 Je me rappelle, je me rappelle...
 Ma tête rythmant
 Quelle marche lasse le long des jours d'Europe où parfois
 Apparaît un jazz orphelin qui sanglote, sanglote, sanglote. »⁷*

Enfin, si Senghor a pu se hisser aussi bien dans les hautes sphères de la poésie, de la littérature et de la politique, c'est aussi grâce à une éducation scolaire privilégiée et destinée aux pousses prometteuses que la métropole arrosait dans ses colonies. Fort de sa descendance d'une famille de commerçants et de propriétaires terriens aussi bien Sereer que catholiques⁸ plutôt aisés, le premier président sénégalais se forma chez les Spiritains à Dakar⁹, une éducation aux secondaires qui fit entrevoir un avenir prometteur qu'il cherchera à toucher du doigt dès sa plus tendre enfance, à travers durs labeur et génie que nul ne peut lui nier.

S'il ne s'agit certes pas ici de refaire la biographie déjà très fournie de Senghor, il nous faut tout de même retracer le parcours fondateur de ces idéaux qui ont fait de lui l'esprit et le penseur de grande renommée qu'encore aujourd'hui on lui attribue. Il faut donc souligner que c'est à Paris que Senghor enracina ses pensées et ses réflexions dans la Négritude. En 1928 il y rencontra Aimé Césaire¹⁰ et ils devinrent très vite amis.

⁷ Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, Paris, Le Seuil, 1956.

⁸ Smith Étienne, *Senghor voulait qu'on soit tous des Senghor. Parcours nostalgiques d'une génération de lettrés, Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2013/2 (N° 118), p.95

⁹ Paul Colon, Les fondements intellectuels de la pensée de L. S. Senghor, dans « *Leopold Sedar Senghor : La pensée et l'action politique* », Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, 2006, p.39

¹⁰ Lambert Fernando, Léopold Sedar Senghor et la francophonie : de la Négritude à la Civilisation de l'Universel, dans : Isidore Ndaywel è Nziem éd., *Images, mémoires et savoirs. Une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*. Paris, Karthala, « Hommes et sociétés », 2009, p. 371

C'est ainsi qu'avec Césaire et Léon Damas, Senghor se fixa pour but de mettre en lumière et de démontrer au monde l'existence d'une civilisation noire. Vint le jour, à travers cet objectif commun de ceux qui seront considérés comme les Pères de la Négritude, le mouvement de la Négritude.

Si son attachement et sa proximité avec la France lui valurent de vives et féroces critiques à son égard de la part de l'intelligentsia africaine, il n'en demeure pas moins que c'est en France que Senghor essaya (comme il l'a lui-même crié haut et fort) « *de prendre les armes des mains des colonisateurs pour la défense et illustration de la négritude* »¹¹. En effet, si l'on se fie à l'universitaire et écrivain Papa Ibrahima Seck, « *Senghor [...] est davantage profondément francophile et manifestement francophone* »¹². Celui qui n'avait pas hésité à écrire que « *la colonisation est un humanisme* »¹³ vouait bien une profonde admiration non voilée pour la civilisation, la culture, la politique et la langue françaises. Il semblerait que le poète nourrissait un fort complexe identitaire et de statut de colonisé face à la puissance colonisatrice. Senghor, durant ses études à Paris, c'est aussi et surtout une recherche conséquente d'identité. La question raciale, la discrimination et le colonialisme furent des questions qui le touchèrent sensiblement.

2. La pensée de Senghor : Humaniste, socialiste et démocrate

Senghor, pour qui le socialisme est « *essentiellement une vision neuve du monde ... Une vision qui tend à transformer le monde actuel* »¹⁴, a toujours identifié la doctrine marxiste comme une méthode, un moyen pour une fin. D'ailleurs, il le rappelle bien, pour Marx et Engels eux-mêmes, la doctrine socialiste « *n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action*

¹¹ Christian Valantin, Trente ans de vie politique avec Léopold Sédar Senghor, Belin, Paris, 2016, p.24.

¹² Papa Ibrahima Seck, Senghor et le mouvement socialiste, dans « *Senghor et le Socialisme* », Edition L'Harmattan, 2007, France, p.19

¹³ *Idem.*, p.19.

¹⁴ Léopold Sédar Senghor, *Négritude et civilisation gréco-latine ou Démocratie et socialisme*, dans Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°1, mars 1966, p.110.

», comme l'exclamait Engels dans une lettre adressée au communiste allemand Sorge en 1886¹⁵.

Ainsi, s'arrêter à la dialectique et la méthode qu'est le socialisme ne saurait suffire pour Senghor. Voué à diverses interprétations, cette doctrine politique ne peut être cantonnée aux seuls critères économiques, et surtout pas aux seules réalités du monde occidental. Le socialisme doit pouvoir se mouvoir, être saisi par une multitude de sociétés différentes et réadapté à leurs nécessités et besoins et cela même si la doctrine de Marx et Engels c'est « *essentiellement un certain nombre d'éléments permanents et universels : de vérités objectives* »¹⁶.

A la lumière de tout ceci, la finalité du socialisme devient alors l'homme et l'amélioration de ses conditions de vie. Pour Marx donc, le socialisme fut le moyen de faire prendre conscience à l'homme ouvrier européen de sa condition d'homme exploité qui, à en croire les écrits du politicien et poète sénégalais est un homme, dirait-on, imparfait ou incomplet. Toutefois, si l'imperfection de l'homme marxiste est due à sa condition d'aliénation par la nouvelle classe bourgeoise et capitaliste, cette aliénation chez l'homme senghorien, ou plutôt, chez l'homme africain est toute autre. En effet, si le philosophe socialiste a décelé chez la classe ouvrière européenne trois différents visages de son aliénation (ceux de leur produit de travail, de l'acte de travail et de la vie générique)¹⁷, il semblerait que la tangente trop économique qu'a pris le combat marxiste ne suffisait pas à Senghor. Celui-ci, bien qu'en ne contredisant aucunement l'aliénation de l'homme marxiste, accordait plus d'intérêt à l'homme désaliéné mais dans sa réalité négro-africaine. Le but du socialisme devant être « l'auto-crédation » de l'homme, il est nécessaire qu'il puisse toucher différentes formes de société, sans tenir compte de leurs aspects ethniques, culturels, religieux ou raciaux. C'est ainsi que pour Senghor, le caractère dogmatique du socialisme de Marx et Engels limitait la doctrine, la cantonnant à la seule réalité ouvrière et européenne. Il était primordial pour les Africains de trouver une voie africaine du socialisme, adaptée aux réalités du continent kémite. Le socialisme, alors, et même s'il est né en Occident, a le

¹⁵ <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1886/11/fe18861129.htm>

¹⁶ Léopold Sédar Senghor, *Socialisme et Liberté*, Afrique et développement, Octobre – décembre 1977, p.6.

¹⁷ *Idem.*, p.9.

mérite d'offrir une profondeur telle qu'il lui est possible d'être réadapté selon les contextes socio-politiques mais aussi de se renouveler selon les sociétés qui souhaitent s'en réclamer. Somme toute, il faut une panoplie de socialismes : « *l'histoire intellectuelle du socialisme doit inévitablement accepter le principe de la diversité des courants et des sensibilités qui s'en réclament* »¹⁸. C'est d'ailleurs ce que devrait nous inspirer le socialisme chinois, un socialisme relu et repensé par Mao Tsé-toung, et dont Senghor n'hésita pas à citer en exemple¹⁹. Pour le président sénégalais, toute situation et tout phénomène ayant sa spécificité et un aspect propre doivent être contextualisés et examinés à la loupe de leur unicité²⁰. Ainsi, le leader et révolutionnaire socialiste chinois a su, comme doivent le faire les Africains, saisir le socialisme marxiste dans toute sa complexité, sa spécificité et sa dialectique européocentristes, et le faire miroiter sur les nombreux défis auxquels devaient faire face le peuple chinois.

Dès lors, c'est par ce passage que le socialisme-dialectique et de la méthode doit, comme le dit si bien Babacar Diop, devenir un « socialisme-négritude »²¹. Sur quoi alors se fonderait ce « socialisme africain » ?

Pour Senghor, être socialiste et, dans une large mesure, faire de la politique, c'est tirer l'absolu meilleur des hommes. L'imperfection de l'homme mentionnée un peu plus haut a comme contraire son aboutissement physique et intellectuel, mais aussi la solidarité de celui-ci avec d'autres hommes. Le socialisme, cette voie et méthode, doit donc se mettre au service de la politique qui, à son tour, doit servir à l'homme absolu en permettant son total épanouissement. Et c'est bien là tout l'Humanisme chez Léopold Sédar Senghor. Le courant humaniste qui confère à l'homme une primauté et une valeur fondamentale fut alors insufflé au socialisme africain ou, tout du moins, à la conception senghorienne de ce dernier. L'Humanisme chez Senghor, c'est surtout une place centrale de l'homme dans tous les domaines (qu'ils soient social, économique, politique ou culturel) et dans toutes

¹⁸ Babacar Diop, Les Fondements théoriques du Socialisme Africain chez L.S. Senghor, Ethiopiques n°89, 2012, p.1.

¹⁹ Papa Ibrahima Seck, Senghor et le mouvement socialiste, dans « *Senghor et le Socialisme* », Edition L'Harmattan, 2007, France, p.17

²⁰ Léopold Sédar Senghor, Pour une relecture africaine de Marx et Engels, Ethiopiques n°5, 1976, p.6.

²¹ Babacar Diop, Les Fondements théoriques du Socialisme Africain chez L.S. Senghor, Ethiopiques n°89, 2012, p.4.

les sphères de la Nation. On pourrait même déceler dans cet humanisme senghorien une certaine critique à l'égard de la doctrine marxiste qui semble peut-être s'être trop penchée sur le caractère économique de l'épanouissement de l'homme, en délaissant par exemple le côté culturel qui a toujours été si cher à Senghor. Cependant, précisons-le encore une fois, il s'agit (peut-être) tout simplement d'une divergence d'intérêt des deux auteurs-philosophes dont les socialismes sont centrés sur des aires et contextes géographiques pour le moins spécifiques et différents.

L'humanisme senghorien avait pour but de « *rendre l'homme plus vraiment humain ... en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire* »²². Il semblerait donc que cet humanisme précis, Marx l'ait perdu au cours de son combat. Selon Senghor, il est possible toutefois de déceler dans les œuvres de jeunesse de Marx un humanisme plus vigoureux et un moralisme plus partisan d'une élévation de l'homme dans toutes les sphères de sa vie²³. Le socialisme marxiste est vraisemblablement, au fil du temps, devenu trop positiviste, en se reléguant dans les confins les plus « scientifiques » de la doctrine ; à Senghor alors de préciser que les défenseurs africains du socialisme notamment ne sont pas « marxistes » mais bien des « socialistes », comme pour se délivrer des jougs d'une doctrine philosophique qui s'était éloignée de ses idéaux fondateurs.

L'humanisme de Léopold Sédar Senghor c'est ensuite aussi de la « métaphysique », comme le démontre si brillamment Souleymane Bachir Diagne²⁴. Si, et bien qu'issu d'une famille de catholiques, Senghor s'est lui-même décrit comme animiste, il embrassa la spiritualité comme un besoin salvateur pour l'homme. Ainsi, il exhorta les Africains à chercher Dieu et à s'indigner en son nom. Chercher Dieu, c'est chercher la justice, l'égalité ; c'est la chrétienté qui, elle-même, réagit « contre les déviations des chrétientés historiques »²⁵.

²² Léopold Sédar Senghor, *Liberté 2 : Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, 1971, p.29.

²³ *Idem*, p.30.

²⁴ Souleymane Bachir Diagne, *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Éditions Présence africaine, 2013, p.95.

²⁵ Léopold Sédar Senghor, *Liberté 2 : Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, 1971, p.57.

Le socialisme humaniste senghorien est enfin un socialisme pour (ou plutôt vers) la démocratie.

Pour celui qui s'est toujours considéré comme un socialiste-démocrate, le socialisme qui est un synonyme de liberté ne saurait être autre chose qu'une doctrine contre le totalitarisme²⁶. Sans libertés individuelles, sans démocratie, il ne peut donc y avoir de socialismes, et vice-versa. C'est d'ailleurs dans cette optique que Senghor rejeta le terme parti unique, lui préférant celui de "parti dominant"²⁷. Ce dernier terme, pour Senghor, a une connotation beaucoup plus démocratique que le premier car il répond avec plus d'affinités aux idéaux pluralistes que véhicule la démocratie. Le parti dominant est un parti pour la masse, ouvert à la participation de tous et sujet au bien-vouloir du peuple qui en est la légitime décisionnaire. Doctrine et système « à hauteur d'homme », le socialisme est, à la lumière de ses convictions, essentiellement démocratique²⁸. Cette démocratie axée sur le parti unique ou dominant sera abordée dans la troisième partie de notre travail, où sera mise en lumière la façon dont la pensée de Senghor se compare à sa politique.

²⁶ Babacar Diop, Les Fondements théoriques du Socialisme Africain chez L.S. Senghor, Ethiopiques n.89, 2012, p.4.

²⁷ Amady Aly Dieng, *Le Parti Unique Et Les Pays D'Afrique Noire Le Cas Du Sénégal*, Présence Africaine, no. 185/186, 2012, p.195

²⁸ Papa Ibrahima Seck, Senghor et le mouvement socialiste, dans « *Senghor et le Socialisme* », Edition L'Harmattan, 2007, France, p.18

Partie 2 : Marxisme et universalisme de Teilhard de Chardin : Pour un socialisme hybride senghorien.

Le socialisme senghorien, comme nous l'avons déjà mentionné, est une multitude d'idéologies philosophiques qui s'emboîtent de manière ingénieuse pour créer un socialisme nouveau, unique et propre à un continent dont les réalités sont non seulement tout autant nombreuses, mais également où les défis de l'époque requéraient des approches de solutions inédites et originales.

Il serait chose aisée de penser que le socialisme africain de Senghor dont il est question ici est un courant de pensée inédit sans être original. En effet, Senghor n'aura jamais renié la pensée marxiste ou contesté son efficacité face au borbier et au tourbillon nocif de la bourgeoisie capitaliste. Face à la domination de la classe capitaliste et bourgeoise, il était donc primordial de proposer une pensée nouvelle capable de réformer la société et de la rendre plus équitable, et le marxisme a su combler vraisemblablement une bonne part de ce vide idéologique. Ce que Senghor semble avoir reproché au marxisme c'est de n'être pas allé plus loin. Comme nous le verrons dans cette deuxième partie de notre travail, loin de trouver erronées les différentes thèses avancées par le marxisme, Senghor y voit plutôt des limites. Ses limites, nous le verrons aussi, peuvent être contextuelles ; mais elles trouvent une voie salvatrice dans la complémentarité de la pensée universaliste de Pierre Teilhard de Chardin. Ainsi, selon Senghor, ces deux fils d'idéologies réunies permettent d'entrevoir ce que devrait être et refléter le socialisme négro-africain.

Puisque le but est non seulement de démontrer l'hybridité du socialisme senghorien mais aussi son unicité, cette deuxième partie de notre travail, dans un premier temps, mettra en évidence les limites décelées par le président-poète sénégalais dans le marxisme. Ensuite, dans un deuxième temps, nous verrons comment Senghor a su surmonter ces barrières grâce à la pensée et aux réflexions universalistes de Teilhard de Chardin. Et enfin, nous aborderons ce qui distinguait le socialisme senghorien des autres socialismes africains

durant ces années où beaucoup de leaders trouvaient dans le marxisme la solution adéquate aux différents problèmes et maux de leurs pays.

1. Senghor face aux limites du socialisme marxiste

Dans ses études et interprétations du marxisme, Léopold Sédar Senghor y décela certaines limites qui nous sont dignes d'intérêts pour une parfaite compréhension de ce qui deviendra le socialiste africain senghorien. Qu'il s'agisse de problèmes de dialectique, ou de cantonnement du socialisme à l'aspect économique de la vie de l'homme, il semble y avoir dans le marxisme certains mécanismes inachevés qui en minent l'efficacité, tout du moins dans d'autres contextes d'application autres que celui de la lutte des classes en Occident.

L'une des premières critiques faites à Marx est celle à sa dialectique qui aurait une trop forte tendance matérialiste. Marx, qui ne semble pas concevoir « la nature indépendamment de l'homme dans la nature » selon Jean-Yves Calvez²⁹, pensait en effet que ce sont les conditions de vie de l'homme qui déterminent sa conscience et réfuta catégoriquement qu'il puisse en être autrement. La dialectique, selon laquelle la matière est en constant changement, érige l'homme et la nature en une dualité intrinsèque chez le philosophe allemand.

Ainsi, selon Karl Marx et sa dialectique matérialiste, toutes les actions de l'homme ont leurs racines dans son rapport vis-à-vis de la nature et de la façon que l'homme a de remodeler cette dernière selon ses besoins à travers le travail. C'est d'ailleurs ce que souligne si bien Stéphane Kachama-Nkoy dans son ouvrage sur le socialisme de Senghor et de Mamadou Dia :

« Marx définit l'homme par son « intentionnalité » vis-à-vis de la nature grâce aux « besoins humains » et par le « travail » que l'homme doit fournir pour satisfaire ses besoins. La « conscience » (le fait que l'homme sait qu'il sait) n'est dès lors

²⁹ Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Edition du Seuil, 1956, p. 377 ; cité par Stéphane Kachama-Nkoy dans *De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*, Civilisations, vol 13, n° 1/2, 1963, p.100

selon Marx qu'un fait dérivé, second, et non un rapport constitutif. 'On peut, dira Marx, distinguer les hommes animaux par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, hommes produisent indirectement leur vie matérielle.' »³⁰

Marx donc, dans son postulat où il relègue la conscience à un plan inférieur à celui de l'intention humaine derrière la praxis, renferme par ce fait l'homme dans une bulle matérialiste où celui-ci ne peut se voir être autre chose qu'un travailleur. Et comme le remarque Kachama-Nkoy encore, l'une des choses que reprocha Senghor au marxisme, c'est d'avoir, à travers la dialectique, dépourvu l'homme de la possibilité de changement, de « transcendance » :

« Marx n'a-t-il pas, se demande Senghor, mué la « priorité » dialectique de la matière en « primauté », et son « antériorité » dans le temps en condition nécessaire (ce qui est juste) et suffisante pour expliquer l'apparition de l'homme, - faisant ainsi appel à un postulat d'ordre métaphysique ? Si oui, au nom de quoi, en fin de compte, - conclut Senghor -, Marx ose-t-il affirmer la dignité de l'homme et son droit d'appropriation sur les produits de son travail ?³¹

C'est ensuite dans son historicité que le matérialisme semble poser problème. Marx érige en effet l'homme en un produit déterminé par ses besoins économiques. Le philosophe allemand aura toujours accordé à travers sa doctrine une place centrale à la lutte des classes et aux modes de production dans l'histoire et dans l'évolution de la vie de l'homme. Citant Marx dans son ouvrage sur Senghor, S. Kachama-Nkoy dénote que « *Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus d'existence social, politique et*

³⁰ Stéphane Kachama-Nkoy, *De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*, Civilisations, vol 13, n° 1/2, 1963, p.101; (citant Karl Marx, *Deutsche ideologie*, p.10).

³¹ *Idem.*, p.101

spirituel dans son ensemble »³². Mais qu'est-ce donc exactement que ce matérialisme historique?

La dialectique est l'ancre de la doctrine marxiste. Aussi, pour Marx, la société est régie par des rapports infrastructurels entre les hommes. Camille-Georges Picavet qui se pencha sur le contenu du matérialisme historique marxiste exprima le contenu de cette pensée en les termes suivants, les rapports humains sont des « *rapports de production, indépendants de la volonté des hommes, nécessaires, déterminés* » ; et d'ajouter, « *ils sont eux-mêmes relatifs à un certain degré de développement des forces productives matérielles. C'est ainsi que l'on pourra distinguer dans l'histoire, pour l'étude de laquelle on devra se servir du matérialisme historique, comme d'un « fil conducteur », des époques suivant le degré de développement des forces productives* »³³. Ainsi, pour Marx, l'évolution de l'humanité s'échelonne, et cette histoire humaine se fonde sur des rapports entre les hommes qui sont foncièrement productivistes. La valeur accordée aux forces de production qui régiraient l'humanité et les différents aspects de la vie des hommes est très accrue chez Marx. La production dans le marxisme semble déterminer le caractère de toutes les strates de la société. C'est cet aspect contraignant qu'a la production et la prédominance de l'économique sur tout le reste qui semble perturber Senghor³⁴.

Et toujours en relation avec la prédominance de l'économique, le Sénégalais semble aussi reprocher à l'Allemand son humanisme trop poussé selon Kachama-Nkoy. En effet, en parlant de « *l'humanisme prométhéen* »³⁵ de Marx, celui-ci semble se référer à un socialisme marxiste qui a toujours mis l'homme avant la nature (même si en relation dualiste avec elle). Fut-elle involontaire peut-être, cette quasi-divinisation de l'homme est toutefois bien présente dans ce socialisme qui fait de l'homme et de sa défense la pierre

³² Stéphane Kachama-Nkoy dans *De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*, Civilisations, vol 13, n° 1/2, 1963, p.102

³³ Camille-Georges Picavet, *Le matérialisme historique et son évolution*, Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger, vol. 60, 1905, p.512

³⁴ Stéphane Kachama-Nkoy dans *De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*, Civilisations, vol 13, n° 1/2, 1963, p.102

³⁵ *Idem.*, p.102

angulaire de son objectif. Ici, L. S. Senghor semble accuser Marx d'avoir voulu, à l'instar de Friedrich Nietzsche, tué Dieu à travers son socialisme.

Bien des écrits se sont consacrés à la pensée de Senghor et ses réserves à l'encontre du socialisme marxiste. Un des textes qui mérite notre attention est celui d'El Hadj Ibrahima Diop, lequel affirme que « *la destruction positive, menée par Senghor, est donc une négation dialectique de Marx.* »³⁶

Senghor semble dans son socialisme substituer la lutte des classes par une lutte contre l'oppression coloniale et raciale :

*« La principale rupture avec Marx est d'ordre anthropologique, plus précisément d'ordre racial [...] Senghor met en cause le système d'oppression raciale [...] A cet effet, une idée que Senghor prit de Marx et qu'il modifia est le principe de l'oppression de classe, à savoir le prolétariat de la société capitaliste par la bourgeoisie, idée à laquelle il substitua la notion de l'oppression de la race noire par le capitalisme colonial. »*³⁷

Contrairement donc à Marx qui place sa lutte anticapitaliste dans des contours économiques et de production, L. S. Senghor se veut, lui, être le garant d'un socialisme africain dont les rouages politiques serviraient à libérer le peuple (notamment la race noire africaine) de la servitude et de l'assujettissement face à un système impérialiste et capitaliste.

Dans cette tentative senghorienne de compléter et réadapter les idées marxistes, El hadj Ibrahima Diop argue qu'à la place d'une lutte socialiste contre l'aliénation du prolétaire européen par un système capitaliste et bourgeois, Senghor proposa une lutte socialiste contre l'aliénation d'une race par une autre, ou tout du moins par un système colonialiste mise en place par celle-ci :

« A la définition d'essence économique de Marx, Senghor a ajouté une dimension culturaliste, celle qui se situe dans le cadre de la lutte contre la dépersonnalisation.

³⁶ El Hadj Ibrahima Diop, Léopold Sédar Senghor et la « déconstruction » du marxisme, Ethiopiques n°69. Hommage à L. S. Senghor 2^{ème} semestre 2002; p.2

³⁷ *Idem.*, p.2

A côté donc de l'interprétation économique, provenant de Marx, prévaut une lecture anthropologique significative du discours anticolonial de Senghor. A partir de ce moment, l'aliénation, telle que définie par Marx, épouse d'autres contours sur le plan politique et sémantique et devient quasiment, chez Senghor, la perte d'identité, notion fondamentale de la doctrine de Senghor qu'il développera dans le processus de déracinement culturel des peuples colonisés »³⁸

Pour Senghor, la dialectique, dans le socialisme marxiste, souffre de quelques déficits parce qu'édifié justement dans un contexte géographique et historique précis, celui de l'Europe du XIXe siècle, et pour des problèmes perçus uniquement sous leur aspect économique. Ces déficits, Senghor proposa de les combler par une pensée tout aussi originale que celle de Marx : la pensée universaliste de Pierre Teilhard de Chardin.

Thierno Diop, dans son ouvrage *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme* se pencha lui aussi sur les questions de l'aliénation chez Marx et chez Senghor ; il y décela quelques réticences de Senghor vis-à-vis de la doctrine de Karl Marx et de sa capacité à pouvoir, sans transformations ou compléments, être conforme aux réalités négro-africaines. En effet, l'aliénation de l'homme dans la conception marxiste relève selon Thierno Diop d'une privation de la liberté à travers la praxis (le travail) dans une société capitaliste régie par la propriété privée et qui n'a plus rien d'humaniste³⁹. Ici, pour Senghor, il ne semble pas pouvoir y avoir de parallélisme possible entre la question de la société capitaliste européenne et les nombreuses questions (politique, économique, culturelle, ethnique, religieuse) du continent africain qui, elles, requièrent qu'on les scrute à travers une loupe humaniste :

« Les réalités ouest africaines, ce sont des pays sous-développés – pays de paysans ici, là de pasteurs, ce sont des pays, certes anciennement féodaux, mais traditionnellement sans classes ni salariat, ce sont surtout des pays

³⁸ El Hadj Ibrahima Diop, Léopold Sédar Senghor et la « déconstruction » du marxisme, *Ethiopiques* n°69. Hommage à L. S. Senghor 2^{ème} semestre 2002; p.3

³⁹ Thierno Diop, *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme*, L'Harmattan, 2010, pp.30-31.

communautaires, où le groupe prime sur l'individu, ce sont surtout des pays religieux, désintéressés, où l'argent n'est pas roi. »⁴⁰

Ce que semble reprocher Senghor à Marx, selon T. Diop, c'est son humanisme manquant de visions unificatrices, qui opposent plus qu'il ne lie les hommes. En effet, les maux de l'Afrique sont plus d'ordre culturel et sociaux qu'autres choses. C'est au vu de ce caractère singulier de l'Afrique que l'auteur affirma :

« La religion et la liberté font partie intégrante de l'humanisme négro-africain. Réalisé au niveau d'un territoire, l'humanisme négro-africain doit embrasser tous les peuples malgré leurs diversités. Bref, il doit déboucher sur la Civilisation de l'Universel. »⁴¹

Ce manque de vision globale, mondialiste et humaniste du socialisme, Senghor, comme nous nous apprêtons à le voir, le comblera grâce à la théorie universaliste de Teilhard de Chardin.

2. Teilhard de Chardin et la Civilisation de l'Universel

La philosophie socialiste des classes et de leur lutte de Karl Marx ne saurait donc, à elle seule et avec ses limites, suffire pour l'affirmation d'un socialisme à l'africaine comme le proposait L. S. Senghor. Il manquait au marxisme une vision universaliste. Cette vision-là, elle fait écho à un désir mondialiste que semblait nourrir le poète sénégalais et qu'il a su retrouver dans la philosophie du jésuite Teilhard de Chardin. Ainsi, il est opportun, pour mieux saisir la complexité du socialisme senghorien, de se pencher sur la pensée teilhardienne qui l'a nourri et ce qu'elle implique pour les hommes dans leur globalité.

⁴⁰ Léopold Sédar Senghor, *La voie africaine du socialisme Nouvel essai de définition*, in *Liberté II*, Paris, Seuil, 1971, p.293; cité par Thierno Diop, *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme*, L'Harmattan, 2010, p.32

⁴¹ Thierno Diop, *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme*, L'Harmattan, 2010, p.33

Pierre Teilhard de Chardin, né en 1881, était un jésuite, un chercheur et un philosophe français⁴². Bien que lié à l'église, la recherche scientifique était le cheval de bataille de ce dernier. En effet, Teilhard de Chardin à travers philosophie et histoire (recherche scientifique donc) se proposa principalement de redécouvrir l'homme et d'en retracer les points essentiels de ce que sera son futur.

L'idée qui nous intéresse ici de Teilhard de Chardin est celle qu'il aura défendue dans ces travaux, celle d'une future « mondialisation », idée si chère aussi à Léopold Sédar Senghor⁴³.

Ainsi, la pensée de Teilhard de Chardin sur le monde s'explique tout d'abord par une création continue de celui-ci ; le monde décrit par le jésuite est en constante évolution car incomplet, inabouti. De ce fait, le Français écrira :

« Non, la création n'a jamais cessé. Mais son acte est un grand geste continu, espacé sur la Totalité des Temps. Elle dure encore ; et, incessamment, bien qu'imperceptiblement, le Monde émerge un peu plus au-dessus du Néant. »⁴⁴

Ce caractère historiciste, on le retrouve également dans la dialectique de Marx. En effet, comme le souligne Kachama-Nkoy, les deux philosophes que tout semble séparer (tant l'un se cantonna à la lutte de la classe soumise ouvrière, alors que l'autre proposa une pensée unificatrice des hommes en tenant compte de leurs diversités), se rejoignent en certains points, notamment celui de « la méthode dialectique », celui de leur « centre de perspective commun » (l'homme), celui de « la dimension historique de l'homme et du monde des sciences » et enfin, celui de « l'unité foncière de la nature »⁴⁵. Toutefois, ce qui semble chez le jésuite avoir servi la cause du socialisme senghorien, c'est l'universalisme de sa pensée. Alors que la pensée marxiste bloquait sur une lutte des classes dans des confins

⁴² Cf. la biographie du Seuil : <https://www.seuil.com/auteur/pierre-teilhard-de-chardin/6119>

⁴³ M. Doudou Diop, Mondialisation et civilisation de l'Universel chez Léopold Sédar Senghor, Cercle Richelieu Senghor de Paris, Tribune internationale de la francophonie. <https://www.cercle-richelieu-senghor.org/mondialisation-et-civilisation-de-luniversel-chez-leopold-sedar-senghor/>

⁴⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de guerre*, Œuvres XII, 1917, p.149, cité par Bernard Sesé, Pierre Teilhard de Chardin, prophète de la mondialisation?, dans *Études* 2002/4 (Tome 396), p.4

⁴⁵ Stéphane Kachama-Nkoy *De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia*, Civilisations, vol 13, n° 1/2, 1963, pp.103-106.

essentiellement européens et y était limitée, les recherches et théories de Teilhard de Chardin abolirent les frontières de la pensée unique en unifiant économie, politique, social, culturel, religieux à travers une recherche scientifique élargie à tous les domaines ; mais surtout, la pensée teilhardienne se fit garant du futur écroulement des murs et des différences entre les hommes.

Pour Babacar Diop, Teilhard de Chardin à travers science et religion aura conféré au socialisme africain une certaine reconnaissance car n'ignorant pas les aspects singuliers et particuliers du continent. Le spirituel, très présent en Afrique, se voit mis en parallèle (voire au-dessus) de l'économie et du politique. C'est ainsi que pour B. Diop :

« Teilhard de Chardin en tant que savant et croyant, engage un dialogue fécond avec Marx. Il ne contredit pas Marx, il veut seulement le compléter. Il réconcilie la foi et la science. La science et la foi se développent ensemble sans se confondre [...] Teilhard de Chardin permet à L. S. Senghor de jeter les bases du socialisme africain. Car il s'agit pour le socialisme de sortir de l'aliénation matérielle tout comme de l'aliénation spirituelle. La relecture de Marx par les yeux de Teilhard de Chardin inaugure la voie du socialisme africain. »⁴⁶

En outre, chez le Père jésuite, l'évolution du monde et par conséquent de l'homme s'enracine en un concept original, celui du *point oméga*. En effet, ce fil conducteur de la vision teilhardienne nous semble digne d'intérêt car on y retrouve ce qui, pour beaucoup, aura inspiré Senghor : le pan-humanisme, l'unité des hommes dans leurs différences. Si Teilhard de Chardin reconnaissait une multitude de consciences individuelles à l'espèce humaine, l'évolution des hommes qui culmine selon lui en ce qu'il appelait le *point oméga*, c'est-à-dire une réunion des hommes sous la même coupe, un phénomène que les auteurs contemporains qui se sont attardés sur la pensée teilhardienne comme Doudou Diop

⁴⁶ Babacar Diop, Les Fondements théoriques du Socialisme Africain chez L.S. Senghor, Ethiopiques n°89, 2012, p.2

mettent sous le signe de « la mondialisation »⁴⁷. Ainsi, ce dernier, mettant en exergue l'appropriation par Senghor de l'universalisme teilhardien, déclara :

« Chez Senghor, au fondement de la Civilisation de l'Universel, il y a deux principes : le métissage, l'enracinement et l'ouverture. Que toutes les civilisations fussent métisses, les sciences en apportent des preuves irréfutables. Le métissage culturel et biologique, en faisant dialoguer les cultures dans une perspective symbiotique, est le premier atout d'une civilisation de l'universel consciente d'elle-même ; et ce métissage se fait par cercles concentriques, car comme le père Teilhard de Chardin, Senghor croit que tout ce qui monte, converge [...] Cependant, il ne s'agit nullement chez Senghor d'un universalisme abstrait. Il est convaincu, et nous avec lui, que c'est en s'enracinant profondément dans sa culture d'origine qu'on s'ouvre mieux aux autres ou encore que c'est en creusant le particulier qu'on atteint l'Universel. »⁴⁸

Tout comme le Père Teilhard de Chardin, Senghor alimentait une pensée unificatrice des hommes dans leurs singularités nombreuses. Ainsi, le socialisme dans son aboutissement serait pour Senghor ce que l'évolution humaine serait pour Teilhard de Chardin, comme le décrit Edouard Boné dans son œuvre sur le Jésuite, la « *convergence vers de l'ultra-humain : car dans l'avenir, l'extrapolation de la série définit un sommet : toute l'humanité convergente doit se reposer, quelque part en avant, dans un foyer transcendant, qui fusionne et consomme intégralement en soi, sans les détruire, toutes les consciences individuelles.* »⁴⁹

Dans son idée de la civilisation de l'Universel, Senghor assigna aux Noirs-africains un rôle spécifique dans le phénomène du pan-mondialisme. Comme le souligne Kahiudi Claver Mabana, ce rôle, c'est celui de l'apport de l'émotion en primauté sur la raison :

⁴⁷ M. Doudou Diop, Mondialisation et civilisation de l'Universel chez Léopold Sédar Senghor, Cercle Richelieu Senghor de Paris, Tribune internationale de la francophonie. <https://www.cercle-richelieu-senghor.org/mondialisation-et-civilisation-de-luniversel-chez-leopold-sedar-senghor/>

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Edouard Boné, *La vision dynamique de Teilhard de Chardin sur l'Univers*, Revue Théologique de Louvain, 1982, p.174

« Fidèle à sa pensée qui oppose la raison au sentiment et à l'émotion, Senghor situe la contribution des Noirs au niveau de la pulsion rythmique qui donnera vie au monde des mesures et des normes. L'âme plutôt que l'intelligence, l'intuition plutôt que la connaissance, la perception directe plutôt que la voie déductive vers la vérité : telles sont les notions principales sur lesquelles Senghor bâtit sa théorie de la civilisation de l'universel. Il développe une terminologie qui lui est propre : royaume d'enfance, rencontre du donner et du recevoir, symbiose des civilisations, dialogue des cultures... »⁵⁰

A la lumière des écrits de Mabana, on retrouve un poète sénégalais qui avait déjà choqué en déclarant que l'émotion est nègre alors que la raison, elle, est hellène (dans *Ce que l'homme Noir apporte*). Senghor ne semble pas non plus désirer une unité isolée des Noirs. Ce qu'il semble souhaiter plus que tout, c'est l'acceptation de l'unicité de la race noire dans une grande réalité mondiale et cosmopolite. Comme d'ailleurs le souligna Souleymane Bachir Diagne, « *Senghor écrit qu'il ne croit pas en un pan-négrisme ; le seul 'pan' qui vaille est celui du panhumanisme, qui affirme une volonté d'universel* »⁵¹. Et si cela n'étonne guère que Senghor eût placé la contribution du Noir dans l'universalisation de la race humaine dans la case émotive, Samba Diakité, lui, rajouta la touche de la Négritude, de la reconnaissance de la colonisation et de l'esclavage et du dépassement de ceux-ci dans la conception universaliste senghorienne. Pour celui-ci qui se réfère à la conception senghorienne de l'unité du continent noir dans ses singularités certes, mais que l'on peut très bien élargir à une échelle mondiale, tant le président-poète sénégalais ne cachait pas son désir de voir une collaboration humaniste et universaliste allant de l'Afrique au reste du monde :

« L'aspiration à l'unité suppose l'existence d'éléments spécifiques différents qu'il s'agit de rassembler dans une harmonie supérieure en tous points, à chacun des composants, retenant le meilleur de chacun d'eux. Dans le cadre de l'Afrique,

⁵⁰ Kahiudi Claver Mabana, Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, Diogène, vol. 235-236, no. 3-4, 2011, p.7

⁵¹ Souleymane Bachir Diagne and Nadia Yala Kisukidi, Senghor et la question qui se pose toujours, ThéoRèmes [Online], 4 | 2013.
<http://journals.openedition.org.proxy.bib.uottawa.ca/theoremes/430>

l'unité culturelle ne saurait se réaliser sans passer par la phase indispensable de la reconnaissance des caractères singuliers des différents éléments régionaux et subrégionaux. Ces caractères résultent d'une imprégnation souvent millénaire, résultant très souvent de la transformation ou d'une influence étrangère prolongée. Cette influence étrangère va pousser certains intellectuels africains à valoriser leurs cultures aux yeux de l'Occident. Dès lors, ils vont créer un mouvement dans lequel se reconnaîtront tous les Noirs, toute la diaspora noire. Ce mouvement sera une arme de combat et prendra le nom de négritude. »⁵²

Somme toute, l'hybridisme du socialisme senghorien s'enracine dans un marxisme originel dont l'humanisme et la dialectique limités nécessitaient une finition plus globale pouvant prendre en compte les spécificités et singularités du continent africain. C'est à travers l'universalisme teilhardien que le socialisme africain de Senghor finira par éclore en cette pensée aussi originale qu'innovatrice. Il sera intéressant maintenant de voir le caractère singulier de ce socialisme africain de Senghor, s'il y a lieu, face aux autres socialismes qui voyaient le jour sur le continent.

3. Le socialisme senghorien et des socialismes africains

Dans cette ultime section, nous essayerons de voir, au vu de l'analyse précédemment faite du socialisme senghorien, ce qui caractérise sa singularité ou si celui se rapproche plus qu'on pourrait se l'imaginer des autres courants socialistes africains. Ainsi, il sera question de décortiquer la structure et la composition des autres mouvements africains d'inspiration marxiste ; bien sûr, nous ne prendrons pas ici chaque mouvement national et socialiste individuellement (bien que ceux-ci mériteraient une attention et un travail plus en profondeur), notre objectif n'étant pas celui d'analyser les socialismes africains mais bien celui de Senghor. Nous procéderons plutôt par comparaison à travers des exemples et cas

⁵² Samba Diakité, De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine, Chaire Senghor de la Francophonie (UQO), 2014, p.3

précis, mais aussi à la lumière de travaux d'auteurs qui se sont déjà penchés sur la question du socialisme africain dans un cadre plus général que le nôtre.

Ces précisions apportées, nous pouvons déjà affirmer que la similarité entre les socialismes africains est qu'ils n'aspirent pas à décalquer la théorie et pensée originelles de Karl Marx sur le continent noir. Au contraire et comme le souligne Jitendra Mohan dans son article sur les différents socialismes en Afrique, de Kwame Nkrumah à Jomo Kenyatta, les socialistes africains semblent avoir tous opté pour une voie proprement africaine du socialisme. C'est dans ce sens que Mohan écrit :

« *"In the phrase 'African Socialism', the word 'African' is not introduced to describe a continent to which a foreign ideology is to be transplanted. It is meant to convey the African roots of a system that is itself African in characteristic."* »⁵³

Mohan expliqua aussi que les problèmes auxquels devaient faire face ces leaders africains étaient ceux de l'unité nationale dans un contexte sociétal ethniquement diversifié. Ensuite, ces dirigeants semblaient être préoccupés par l'installation et la mise en place de structures économiques efficaces. Mais bien que leur clameur économique soit socialiste, leur but avant tout était, selon l'auteur, de consolider leur pouvoir politique.

Enfin, et toujours si l'on se réfère aux écrits de Jitendra Mohan sur la question, la question de la stabilité politique est celle qui poussa beaucoup de présidents africains à se tourner vers le socialisme qui, pour eux, confère un contrôle plus conséquent du pouvoir politique ; c'est à cet effet d'ailleurs qu'aurait proliféré dans ces pays le système à parti unique⁵⁴.

Si les aspects mis en relief par Mohan (comme la consolidation du pouvoir des régimes africains à travers le socialisme par exemple) ne suffisent pas pour ouvrir une brèche à travers laquelle l'on pourrait entrevoir un socialisme africain, tant on retrouve ces aspects dans d'autres régimes non socialistes et sur d'autres continents, on pourrait, comme

⁵³ Jitendra Mohan, *Varieties of african socialism*, Socialist register, 1966, p.220

⁵⁴ Jitendra Mohan, *Varieties of african socialism*, Socialist register, 1966, pp.221-222

Holman Jameson, se poser la question suivante : « *y-a-t-il une voie africaine du socialisme ?* »⁵⁵

En effet, Jameson détermina que les chefs aux aspirations socialistes des Etats africains nouvellement indépendants se retrouvaient avec deux tendances, à savoir : « l'adaptation des Africains au socialisme européen » et « l'adaptation du socialisme européen aux besoins africains »⁵⁶. Il semblerait que ce fut cette dernière option qui pesa le plus dans la balance.

Ainsi, qu'il s'agisse du socialisme ghanéen, celui de la Tanzanie ou de tout autre État inscrit dans la dynamique, il était visible sinon manifeste de par les discours et les actions politiques posées, que le socialisme était l'idéologie la mieux partagée car perçue, selon les besoins de l'heure, comme un idéal ou une vertu ou du moins, imitée selon le contexte national ou le projet porté. D'ailleurs, Bernard Charles souligne avec insistance cette pratique caractérisant bon nombre d'États :

« De M. Ben Bella & M. Adoula, de M. Senghor à M. Nyerere de M. Nkrumah à M. Tsiranana, chefs d'Etat ou leaders politiques en font le thème de leurs discours, de leurs écrits. Scientifique ou non, le socialisme inspire les partis politiques, leur fournissant le moyen de réaliser leurs objectifs ou leur assignant la fin ultime à atteindre, si on s'en réfère à leurs programmes tels ceux du Parti de la Fédération Africaine en 1959, de l'Union Progressiste Sénégalaise, du Parti Dahoméen de l'Unité en 1960, du Parti Social-démocrate de Madagascar, de l'Union Soudanaise, du Mali en septembre 1960, du Front de Libération Nationale algérien en 1962, du Néo-Destour tunisien devenu le Parti Socialiste Destourien en octobre 1964, etc. Il est même dit fonder une nouvelle idéologie. Le Nkrumahisme a valeur universelle. Dans les meetings politiques et les réunions publiques, martelé

⁵⁵ Holman Jameson, *Y a-t-Il Une Voie Africaine Du Socialisme ?* Présence Africaine, no. 49, 1964, pp.50-63

⁵⁶ *Idem.*, p.53

en mots d'ordre par un leader et scandé par la masse, le terme "socialisme" devient incantatoire et acquiert une vertu presque magique »⁵⁷.

La pratique même de cette idéologie socialiste, pour peu qu'elle soit mise à exécution donne lieu à des controverses ou, selon l'expression de Bernard Charles, une "singulière logomachie"⁵⁸. Pour preuve, certaines figures politiques de l'époque pointaient du doigt la désubstantialisation du concept de socialisme à l'africaine à travers un exercice du pouvoir peu conforme à la pensée socialiste. A cet effet, Mamadou Dia écrit : « *On voit un peu partout des résolutions vigoureusement socialistes votées par les partis au pouvoir alors que bien peu de tout cela concorde avec la politique qu'ils mènent effectivement dans les réalités au niveau des responsabilités quotidiennes* »⁵⁹

Il est clair que dans le contexte africain du socialisme, la culture et les traditions, de même que l'ethnicité ont joué un rôle important dans l'implémentation du socialisme sur le continent. Se voulant de propulser l'Afrique dans un élan unificateur, la lutte socialiste africaine fut celle pour une unité africaine certes, mais qui devait se faire en respect des traditions et coutumes africaines. On peut donc oser dire que oui, il existe bel et bien une voie africaine du socialisme et elle est à la fois culturelle, sociale, économique et politique.

Chose aussi assez intéressante, Yambo, dans son œuvre où il présente le socialisme africain comme un socialisme original, fils d'une culture africaine à part et d'un colonialisme qui aura quelque peu restructuré l'Afrique et laissé des traces, et où il démontre à travers le cas du Mali que le socialisme avait aussi pour but de restaurer un « *patrimoine ancien* »⁶⁰ à travers une action socialiste de type nationaliste et populiste, (en citant M. Hamon) pense qu'il faudrait peut-être plutôt parler d'une « *forme africaine du socialisme* »⁶¹ plutôt que d'une voie.

⁵⁷ Bernard Charles, Le socialisme africain : mythes et réalités, Revue française de science politique, 15^e année, n°5, 1965, p.857

⁵⁸ Idem pp.857.

⁵⁹ Mamadou Dia, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris, P.U.F. 2e édition 1963, p.158.

⁶⁰ Yambo, *Marx et l'étrangeté d'un socialisme africain*, Présence Africaine, 1964/2 N° L, p.35

⁶¹ Yambo, *Marx et l'étrangeté d'un socialisme africain*, Présence Africaine, 1964/2 N° L, p.36

Selon Yambo :

« Le socialisme scientifique de Marx et d'Engels est né comme on sait, de la situation de l'Europe occidentale au milieu du XIX^e siècle, de la situation de ses sciences et de ses techniques ; à présent c'est aux pays africains de la repenser en fonction de leur vision du monde moderne, en fonction de leur situation négro-africaine, en fonction d'une praxis interhumaine qui ne souffre point de mystification historique et ne cède point à l'illusion des arrières-mondes. D'autre part, le parti politique est appelé à jouer un rôle considérable, le rôle décisif qui se voit dévolu la responsabilité des masses et de toutes les énergies mobilisables. Ans5.i, ce socialisme débouche-t-il, comme c'est le cas malien, sur une vision « étrange » - étrange par son originalité et ses implications - assez différente de celle du socialisme occidental, du socialisme réformiste anglais ou allemand, parce que la conception de l'État y est plus autoritaire (sans rejoindre cependant le modèle communiste) parce que la planification socio-économique constitue une arme sans égale. »⁶²

Aux lectures et au vu des recherches effectuées sur les socialisme africains (celui de Senghor y compris), son originalité par rapport au socialisme originel occidental n'est pas à démontrer. Les leaders socialistes africains auront cherché à prendre en considération les aspects sociaux-culturels quelque peu à part de leurs pays respectifs, mais aussi auront procédé par une restructuration de l'économie mise en place à travers l'exercice d'un pouvoir politique autoritaire.

En effet, une telle démarche basée à la fois sur la prise en compte des aspects sociaux-culturels et surtout celle de la nécessité d'une restructuration de l'économie est mise en lumière par Guy Martin dans son article sur les modèles de socialisme africain. En étudiant le socialisme de Nkrumah, il y voit la place et l'importance accordée même à l'économie, dans son aspect dynamique dans le processus du développement du Ghana. Mais la spécificité de l'idée de socialisme de Nkrumah, pour Guy Martin, c'est que ce dernier, en partant de Marx, parle d'une adaptation aux réalités locales. A juste titre, Guy Martin écrit

⁶² *Idem.*, p.36

à ce sujet sur ce socialisme qu'on peut oser qualifier de modéré : « *In fact, Nkrumah views Marxism more as a tool to be adapted to specific local conditions than as an end in itself. Hence his emphasis on the practical side rather than on the theoretical aspects of Marxism* »⁶³.

Sur le fond de la pensée de Nkrumah, il s'agit d'une libération du peuple devant s'accompagner de l'autonomisation politique, c'est-à-dire la capacité à décider et à disposer de soi et de son avenir. Et si on le suit bien, cette autonomisation se doit d'être sur tous les plans, en tout cas, ceux politiquement indispensables qui sont des principes fondamentaux : politique, économie, culture et social.

*« Ultimately, Nkrumah's whole political philosophy revolves around the central concept of the people. Indeed, he views African socialism as a means of not only liberating the people from the shackles of imperialism but also-politically, economically, socially, and culturally-empowering the people after independence: The liberation of a people institutes principles which enjoin the recognition and destruction of imperialistic domination, whether it is political, economic, social or cultural... »*⁶⁴

Par ailleurs, dans cette lignée axée sur les principes susmentionnés, s'agissant de l'aspect économique et nationaliste auquel est plus attaché Nkrumah, Sam Swoyer écrit :

« Nkrumah was interested in taking the economy into a more state-run direction. (...) When world prices for the crop were high, the economy as a whole could be successful, but as soon as the price for this one crop dropped, the economy as a whole was put at risk. In an attempt to diversify the economy and decrease its over reliance on cocoa, Nkrumah's Second Five-Year Plan, introduced in 1959, called for major government expenditures with the intent of expanding the country's infrastructure... In addition, Nkrumah had shown

⁶³ Guy Martin, *African Political Thought*, Palgrave Macmillan US, 2012, p.88.

⁶⁴ *Idem.*, p.91.

a moderate socialism to the rest of the world in hopes of increasing foreign investment. »⁶⁵

Une autre idéologie du socialisme, toujours dans la mouvance de mouvements contestataires de l'oppression coloniale, est celle qui vit le jour en Tanzanie. Elle est incarnée par Julius Nyerere qui à l'ère postcoloniale s'est manifestée par le déchirement communautaire. A l'image des autres socialismes adoptés en Afrique, notamment au Ghana, pour Nyerere, s'il faut lancer la Tanzanie sur la voie du développement, il importe de penser à une nationalisation de l'économie. Cette nationalisation de l'économie doit se baser, principe fondamental d'ailleurs, sur ce qu'il appelle « Ujumaa ». Il s'agit d'une politique sociale et économique adoptée entre 1964 et 1985 par Julius Nyerere en Tanzanie qui appelait entre autres à la nationalisation des banques et un retour aux traditions rurales précoloniales des sociétés africaines⁶⁶.

L'idée qui est logée ou portée par l'« Ujumaa » est celle de la communauté, de la famille. Pour ce faire, la nécessité de création de communautés, basées sur des principes collectivistes, dans des secteurs relatifs à la santé, l'éducation, à l'agriculture villageoises pour porter l'idéologie était cruciale. Au fond, c'est la quête d'une société juste, égalitaire et solidaire, capable de s'autosuffire. A ce propos, Fouéré Marie-Aude décrit ce socialisme tel une politique :

« Empreinte des idéaux humanistes de justice et d'égalité pour tous, fondée sur la communautarisation de la force de travail et la collectivisation des moyens de production, assise sur la mise en place de services publics gratuits- principalement dans les secteurs de l'éducation et la santé- mais aussi assurée par l'instauration d'un État puissant contrôlé par le parti unique et ses quelques hommes forts, la voie

⁶⁵ Sam Swoyer, Kwame Nkrumah & Julius Nyerere: Independence, Leadership, & Legacy, collections Fall 2009/Spring 2010 Honors Capstones (AU), 2011, pp.20-21.

⁶⁶ Alistair Boddy-Evans, What was Ujamaa and how did it affect Tanzania? Nyerere's social and economic policy in 1960s and 1970s Tanzania.
<https://www.thoughtco.com/what-was-ujamaa-44589>

alternative de développement, ni capitaliste ni communiste, du socialisme à l'africaine... »⁶⁷

Qu'en est-il cependant du socialisme senghorien qui nous intéresse plus ici? Aura-t-il été similaire en tous points aux autres socialismes africains?

A la lumière des analyses faites de la dialectique du socialisme senghorien et de son humanisme, nous pouvons dire que les similarités sont assez flagrantes car, comme les socialistes du Mali, du Kenya, de la Tanzanie ou encore du Ghana, L. S. Senghor aura toujours cherché à prôner une africanité de son socialisme et une prise en compte des traditions, de la diversité et des croyances de son pays et du continent africain tout entier. Toutefois, une chose qui, selon nous, aura marqué de son empreinte le socialisme sénégalais a été le teilhardisme qui fut ainsi mis en complément avec le marxisme pour en faire un socialisme universaliste plutôt que trop nationaliste comme il fut le cas dans certains pays.

⁶⁷ Fouéré Marie-Aude, Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme, *Politique africaine*, 2011/1 (N° 121), p.4.

Partie 3 : La posture senghorienne : poésie, socialisme et politique

Le socialisme africain de Senghor, avons-nous dit, s'enracine dans un mélange étonnant de plusieurs doctrines philosophico-politiques qui en font justement une pensée originale digne d'intérêt. La reformulation de l'idéologie marxiste par Senghor s'est nourrie d'une nécessité de relecture à travers le prisme du contexte africain.

En retenant la substance même du socialisme tel que prôné par Marx mais en la contextualisant, Senghor y met une originalité, laquelle met en lumière l'africanité du socialisme dont il voudrait que les États d'Afrique s'inspirent sans une idéologie par procuration. Déjà, il soulignait que « *...les intellectuels ont mission de restaurer les valeurs noires dans leur vérité et leur excellence, d'éveiller au goût du pain et des jeux de l'esprit, par quoi nous sommes hommes* »⁶⁸.

Et cette restauration qui se fait devoir prend racine dans l'exigence et l'urgence de définir l'identité africaine tant sur le plan social que politique. D'ailleurs, Antoine Tine écrit à ce propos :

*« Sous ce regard, le statut d'intellectuel confère une identité d'acteur social, politique et donne une fonction quasi-messianique d'implication dans le jeu politique par l'entremise de la contestation de la logique coloniale, de l'élaboration d'un discours identitaire et nationaliste, posant les bases de l'indépendance nationale et de la restauration de la conscience historique nègre. »*⁶⁹

Il revient alors, sans parti pris, de réinterroger la pensée senghorienne afin de saisir, en premier lieu, comment de l'amour de l'art poétique, l'homme est passé à la politique, et en second lieu, comprendre les oppositions et exhumer les contestations dont il fut confronté lors de son règne. Pour ce faire, il sera question primo de la pensée poétique senghorienne

⁶⁸ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964, p.19.

⁶⁹ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, pp. 2-3.

à la politique, secondo de la pratique senghorienne du pouvoir politique et tertio du legs senghorien : des leçons et conclusions que l'on a pu en tirer.

Nous procéderons ainsi par étape pour aboutir aux réponses à ces différentes interrogations. Pour ce faire, il sera question primo de la pensée poétique senghorienne à la politique, secondo de la pratique senghorienne du pouvoir politique et tertio du legs senghorien : des leçons et conclusions que l'on a pu en tirer.

1. Senghor : Poète et politique

La première idée ou image qui vient à l'esprit quand on évoque le nom Senghor, sans nul doute, est celle du poète ou au sens plein du terme, du littéraire. A priori, on pourrait être tenté de dissocier l'art poétique, dans son assertion culturelle, de la politique quand on sait que la première relève de l'imagination et le second de l'action. Mais, tenter de comprendre la vie politique de Senghor, c'est aussi réinterroger son amour pour les lettres afin de saisir au mieux la quintessence même de sa pensée qui est, entre autres, l'aboutissement de cette conciliation de la chose poétique à celle politique.

L'« *aventure humaine hors pair* »⁷⁰ de Senghor, mise en exergue par Roland Colin, témoigne assez de la complexité même d'une part des identités multiples et de son ingéniosité à rythmer sa vie intellectuelle et politique. Pour Antoine Tine, cette manière de concevoir lui a permis d'élaborer « ... *un discours nègre, panafricain qui dépasse les frontières du Sénégal et servant de soubassement à l'exercice du pouvoir. Une illustration éclatante en fut donnée lors du 1er Festival Mondial des Arts Nègres de 1966 à Dakar. On se souvient encore de l'envolée lyrique de André Malraux, à l'occasion de la cérémonie inaugurale des Etats Généraux de la Négritude le 31 mars 1966 : « Nous voici donc dans*

⁷⁰ Roland Colin, Léopold Sédar Senghor et la pratique du pouvoir : entre Politique et Développement, les défis et les risques, dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p. 137.

l'histoire, lança-t-il, [...]. Pour la première fois, un chef d'Etat prend entre ses mains périssables le destin spirituel d'un continent »⁷¹.

Point n'est besoin, c'est une évidence, de dire à travers cette portion de la pensée de l'auteur que l'ampleur de la réflexion de Senghor avait un tel ancrage politique que même à travers sa plume poétique se dégage un engagement politique. Telle aussi est la pertinence d'idée défendue par Stanislas Adotévi pour qui :

« (Senghor) était né pour faire de la poésie, mais dans la collusion de la poésie avec la politique, sa politique se mua en poésie. Il devint alors un magicien de la res publica. A ceux qui n'y comprenaient rien et qui s'étonnaient de sa virtuosité en la matière, il ne cessait de répéter la signification grecque de la poésie : « poesis », disait-il, c'est-à-dire action, c'est-à-dire je traduis...politique : le poète agissant dans la cité. »⁷²

Il va sans dire que pour Senghor, poète de la Négritude dont il est l'un des défenseurs, la libération du joug colonial ou de toute attitude dominatrice et impérialiste ne peut se faire que par une posture d'engagement du lyrisme ou de la poésie. Il s'agit là d'un appel ou une invitation, par ses écrits poétiques, à une prise de conscience qui se doit d'être à la fois individuelle parce que spirituelle et collective parce que sociale.

La poésie a toujours occupé une place importante dans la vie intellectuelle de Senghor, en témoignent ses nombreuses œuvres littéraires. Il est par conséquent difficile de vouloir dissocier ce côté poétique et politique de Senghor car les deux s'imbriquent et interagissent au point où il ne se dégage qu'un tout solide et indivisible. La Négritude, gouvernail des idées senghoriennes, a d'ailleurs toujours été exprimée par Senghor sur fond littéraire et poétique, jusqu'à en devenir une idéologie. Ainsi, la Négritude qui, comme l'affirme Kahiudi Claver Mabana « ...est devenue un outil idéologique visant, au-delà de la quête

⁷¹ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p. 3.

⁷² Stanislas Adotévi, *L'autre Senghor*, UNESCO, *Présence Senghor. 90 écrits en hommage aux 90 ans du poète-président*, Paris, Editions UNESCO, 1997, p.32.

*individuelle du moi, la libération de tous les Noirs... »*⁷³ a souvent été dépeinte par Senghor de façon littéraire et lyrique.

Il ressort de cette idée de Mabana que pour Senghor, au fond de l'idéologie de la Négritude teintée de poésie, se trouve un engagement politique dont la résonnance est le désir de voir intégrer les valeurs culturelles africaines dans la civilisation de l'universel ; Mabana renchérit en ces termes : « *C'est peut-être la raison pour laquelle le genre littéraire choisi pour canaliser ces frustrations sera la poésie lyrique.* »⁷⁴. On voit clairement que dans le système même de la pensée senghorienne, la tentative visant ou qui consisterait à détacher son art poétique de son élan politique dans le but d'en faire une analyse distincte serait difficile ; et si on y parvient, le résultat auquel on parviendrait serait soit erroné ou biaisé du point de vue systémique car pour lui il s'agit d' « *une nouvelle philosophie, une nouvelle littérature, un nouvel art, une nouvelle économie, une nouvelle société, bref, un nouvel homo senegalensis* »⁷⁵. On fausserait ou, si l'on préfère, on se tromperait de paradigmes alors.

C'est en prenant les deux comme un tout qu'on percevrait au mieux et saisirait la quintessence de sa pensée poético-politique, et non en les prenant séparément. Et comme le souligne avec pertinence Antoine Tine, Senghor, à la lecture de ses œuvres le menant de la poésie à la politique, « *... n'a jamais voulu séparer l'activité politique de la production intellectuelle, cherchant sans cesse à s'enraciner dans les réalités locales et à s'ouvrir aux valeurs universelles de la démocratie et du dialogue. Il était convaincu qu'il n'y a de vraiment durables que les oeuvres de l'esprit, que la culture est supérieure à la politique* »⁷⁶

Sans nul doute, c'est ce qu'il convient de retenir de la position avancée par Samba Diakité quand il argue :

⁷³ Kahiudi Claver Mabana, Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel, PUF, 2011/3 n° 235-236, Paris, p.4.

⁷⁴ *Idem.*, p.4.

⁷⁵ Leopold Sedar Senghor, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Editions Stock, 1980, p.236.

⁷⁶ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.4.

« On remarquera que l'engagement politique de Senghor est l'émanation de son engagement culturel. Faut-il véritablement dissocier l'homme politique de l'homme culturel, le dirigeant politique de l'artiste-poète ? Ce n'est donc pas un hasard si, en lui, poète, militant et homme d'État forment un tout indissociable. La thématique de la poésie senghorienne tient véritablement en un maître mot : Amour. Amour de l'Afrique, Amour de l'Homme. Sa poétique est faite de rythmes qui sont au-delà du signe, qui expliquent l'univers, qui sont le flux et le reflux, l'inspiration et l'expiration, la mort et la naissance. L'Afrique des colons doit mourir pour renaître comme l'Afrique des Africains, l'Afrique Universelle. La renaissance africaine ne serait rien d'autre qu'une dialectique du changement au sens hégélien du terme, de l'aufhebung. Chez lui, les images, comme chez le Négro-Africain, ne sont pas « équations », mais « analogies ». »⁷⁷

Ainsi, au fond du mouvement de la négritude de Senghor se trouve d'abord le lyrisme, de la poésie qui, par ses idées, se mue ensuite en un engagement politique. De ce fait, on peut dire qu'au travers de l'engagement politique de Senghor se lit en filigrane, et c'est une évidence, l'engagement culturel qui est une manifestation de son art poétique. Il va sans dire que la posture qu'adopte Senghor alors, loin d'être une imposture dans l'arène politique, se légitime car devenue une condition indispensable pour passer de la parole à l'acte ou à l'action. Toutefois, il est important de préciser que l'expression idéologique de Senghor, notamment celle de la Négritude, n'a pas toujours suscité que des louanges. Ainsi, la remarque de Cristina Pelà et Kathleen Gyssels est assez judicieuse :

« Il y avait chez Damas probablement le sentiment que, quelque part, Senghor s'était construit une posture. Mais dans le mot « posture », on peut entendre, à

⁷⁷ Samba Diakité, De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine, Cahier Senghor, numéro 9, 2014, p.2.

peine dissimulé, le mot d'« imposture », et Damas ne pouvait supporter que Senghor se soit érigé en grand prêtre de la Négritude, autant parce que le mot même de Négritude ne lui revenait pas en propre – il revient à Césaire – que parce que cette posture l'érigait en seul dépositaire de son message.⁷⁸ »

En partant de ces évidences, il revient alors d'analyser la pratique même de la chose politique par Senghor. En d'autres termes, comment Senghor sur la sphère politique a mis en œuvre son idéologie et quelles sont les éventuelles contestations ou les différends auxquels fut confrontée sa politique ? Il s'agira de trouver des pistes de réponses à ces différentes interrogations dans la partie à suivre.

2. La pratique senghorienne du pouvoir politique : entre lueur et leurre

La quête de l'indépendance, la soif du retour à la source sans une délitescence de l'authenticité africaine, les mouvements nationalistes sont bien avant l'indépendance de la plupart des États africains assez perceptibles à travers les écrits indépendantistes à l'encontre de la colonisation. Senghor, dans ce mouvement de révolution, a marqué de sceau, par ses écrits et critiques littéraires, la lutte pour l'indépendance du Sénégal. En effet, sur son parcours et ce pour quoi l'aspiration à la liberté le conduisit à la politique, il écrivit :

« Je cherchais donc, en ces années d'après la Libération, ma propre libération, dans la sueur et le tremblement. Car, par-delà le politique, voire l'économique, il s'agissait de libération spirituelle : véritablement, de recherche. Il s'agissait de trouver, à travers et par ma négritude, mon identité d'homme. Il s'agissait, en un mot, non plus d'être un consommateur, mais un producteur de civilisation : la seule façon, en définitive, qu'il y eut d'être »⁷⁹.

⁷⁸Cristina Pelà et Kathleen Gyssels, « Les blessures d'un poète rebelle » Marc-Vincent Howlett revient sur son entretien avec Damas de 1970, Continents manuscrits, 2016, Vol.7, p.5

⁷⁹ Leopold Sedar Senghor, « Hommage à Pierre Teilhard de Chardin » dans *Liberté* 5, p. 9.

On perçoit d'une part son cheminement et son état d'esprit et d'autre part, on comprend aisément les raisons de son entrée politique. Il s'agit là du désir de la reconquête du droit de disposer de soi d'antan brimé par le colonisateur. Pour lui, il était urgent d'être à la fois acteur et auteur de cette quête de liberté. Une révolution s'impose vitale et elle se doit d'avoir pour socle des revendications culturelles dont l'impact ou la conséquence ne peut qu'être politique. Au sujet de cette révolution culturelle, Samba Diakité souligne en mettant en lumière la stratégie senghorienne :

« Et la révolution culturelle est de loin la plus importante et nécessaire pour le peuple, car elle montre sa maturité intellectuelle et sa capacité à opérer des changements notoires pour son destin. La révolution culturelle appelle à la révolution sociale, c'est donc le ciment de la révolution politique. Sur ce point, la négritude et son chantre le plus écouté, Léopold Sédar Senghor a été révolutionnaire. Les critiques littéraires de Senghor et les autres ont précipité la déclaration par la Métropole des indépendances africaines, même s'il faut reconnaître que même en 2014, ces indépendances sont encore à l'état de balbutiement. Senghor et les siens ont mené leurs combats, celui de la reconnaissance culturelle d'abord et ensuite de la reconnaissance politique et sociale des peuples noirs. »⁸⁰

Dès lors, par ses écrits, Senghor se faisait le porte-parole du peuple et c'est au fond même de l'idée de la négritude que se dessine finalement ses desseins politiques, lesquels lui ont permis de la vivre et de la concrétiser par sa poésie et ses essais, à travers ses discours politiques et ses activités culturelles. Elle (la Négritude) était l'arme ultime, l'idéologie de force pour déclencher et enclencher le processus de reconnaissance juridique des Etats africains épris de libertés.

⁸⁰ Samba Diakité, De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine, Cahier Senghor, numéro 9, 2014, p.10.

Ainsi, « *La Négritude devient l'idéologie officielle du parti politique fondé par Senghor en 1958, l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS)* »⁸¹

De là, l'urgence d'érection de mouvements indépendantistes, plus que jamais, se fait devoir. Ces mouvements doivent opérer par méthode et stratégie ; ce dont Senghor avait déjà élaboré grâce à son idéologie sur la négritude. En parlant de ces mouvements et de leur mode d'opération, Marcien Towa, évoqué par Diakité, affirme qu'ils sont :

*« ... d'essence revendicative, leur lutte même a pour fin d'appuyer les revendications. Et celle-ci se ramène à la réclamation d'un droit fondamental : "le droit de l'initiative historique" selon l'expression de Césaire, et spécialement le droit à l'indépendance politique. Ce droit, cambriolé par le colonisateur, doit être officiellement reconnu par ce dernier. La lutte de libération trouve donc son aboutissement dans les négociations autour d'une table de conférence, en vue de la reconnaissance juridique, et la proclamation solennelle de l'indépendance. Et la négritude révolutionnaire, si l'on convient de la considérer comme l'aspect idéologique des mouvements de libération de peuples noirs, devrait donc plaider pour la reconnaissance du droit à "l'initiative historique" de ces peuples »*⁸².

Les mouvements indépendantistes de tout bord ont porté leur fruit : le Sénégal obtint son indépendance le 20 juin 1960. Et comme il fallait passer de la poésie à la politique ou, si l'on préfère de la théorie à la pratique, Senghor devint le premier président du Sénégal, premier président poète en Afrique. Cette haute fonction est le lieu par excellence de la mise en œuvre de ses idées tant chéries et défendues dans ses divers œuvres poético-politiques notamment celles relatives à la négritude.

⁸¹ Marie-Hélène L'Heureux, *La négritude et l'esthétique de Léopold Sédar Senghor dans les œuvres de l'école de Dakar*, Université de Québec, Montréal, 2009, p.4.

⁸² Marcien Towa, dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1979, cité par Samba Diakité, *De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine*, Cahier Senghor, numéro 9, 2014, p7.

De 1960 à 1980, quels furent donc ses actes politiques ? Quoique nombreux, il est cependant important d'en isoler certains qui, par leur poids historique et les critiques qu'ils avaient reçues, nous semblent dignes d'intérêt.

En effet, l'ascension au poste de la présidence a permis à Senghor de passer à la concrétisation de ses idées dans bon nombre de domaines. L'idéologie de la négritude devient incontestablement une pierre angulaire de la nouvelle forme à donner au Sénégal et, pour ce, la culture devint la vitrine de cette nouvelle nation à construire pour un véritable vivre ensemble dans la cohésion.

Mais, il convient de le souligner, la politique senghorienne et la gestion du pouvoir ne furent pas exemptes de critiques virulentes ou de contestations. Aucun système de pensée quelle que soit l'ingéniosité de son élaboration, pour ce qui est de sa mise en œuvre, ne peut se targuer de critique aucune. Il en va d'ailleurs de même pour la pensée politique de Senghor qui, malgré l'éloge de son talent et de sa dextérité en la matière littéraire, visiblement n'était nullement à l'abris des attaques dans la sphère politique.

D'abord c'est la gestion politique même par Senghor qui fut visée et criblée de critiques. Cette gestion semblait refléter un prolongement du système colonial. D'importantes figures comme Cheikh Anta Diop lui reprochaient d'avoir une politique trop centralisatrice ou unitaire. Pour Mamadou Diouf :

« L'environnement institutionnel que le nouvel Etat mit en place autorise à affirmer que la continuité coloniale fut maintenue ; les formes anciennes et coloniales de pouvoir et de leadership se consolidèrent en s'investissant directement ou par clients interposés dans les nouveaux espaces d'autorité et d'influence aménagés en articulation avec une classe dirigeante en construction, maîtresse d'un centre, à l'écoute de périphéries réintroduites partiellement dans les processus de décisions et de gestion politique. La coalition des évolués et des originaires s'érigea en groupe

socio-professionnel stratégique dans la construction d'un Etat très fortement centralisé et doté d'une rationalité coloniale »⁸³.

Il va sans dire que cette gestion du pouvoir caractérisée par une centralisation a pour but d'affaiblir toute opposition aux idées du parti, parfois à travers des réprimandes ou arrestations. Il nous serait facile de croire que le régime en place, loin certes d'être un modèle démocratique de l'heure en Afrique, n'en était qu'une façade, une dictature qui ne dit pas son nom ou selon l'expression consacrée ou polémique de Abdoulaye Ly « *une démocratie de propagande* »⁸⁴. Toutefois, si l'on en croit Tine, « ... *quelque fut la puissance du présidentielisme, jamais l'autorité de Senghor ne dégénéra en dictature brutale.* »⁸⁵ La lecture de Gerti Hesseling permet de voir la nature du pouvoir et son mode d'opération, ainsi que la conception que se faisait Senghor des partis d'oppositions :

« En ce qui concerne les partis de l'opposition, Senghor estime qu'ils ne peuvent être tolérés que s'ils expriment des critiques constructives et cherchent à atteindre le même but que le parti au pouvoir, c'est-à-dire empêcher que les divers groupes sociaux ne se cristallisent en classes destinées à s'affronter. Les partis d'opposition doivent servir de conscience au gouvernement et au parti au pouvoir »⁸⁶.

Il s'agissait là d'une volonté manifeste de contenir, de contrôler tout mouvement politique dans le pays pour ne laisser place à aucune tendance susceptible de troubler et d'être

⁸³ Mamadou Diouf, Le clientélisme, la « technocratie » et après ?, dans Momar C. Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un Etat*, Paris, Dakar ; Karthala / Codesria, 1992, p. 248 ; cité par Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.17.

⁸⁴ Abdoulaye LY, Les regroupements politiques au Sénégal (1956-1970), Dakar, CODESRIA, 1992, p. 291, cité par Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.18

⁸⁵ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.16

⁸⁶ Gerti Hesseling, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala ; Leiden, Afrika-Studiecentrum, 1985, Vol. III, pp. 256-257 ; cité par Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.18

préjudiciable au système en place. Le mode d'opération était simple : arrestations arbitraires, réduction au silence, étouffement des opposants, oppressions :

« L'opposition fut réduite à la clandestinité ou sujette à des brimades policières, à des tracasseries administratives et politiciennes, à des arrestations arbitraires... Bref, le pouvoir « upéssiste » fut un pouvoir autoritaire, qui ne permettait pas à l'opposition de s'exprimer librement et publiquement. Pourtant, le régime en place proclamait, surtout à l'étranger, qu'il adhérait aux principes de la démocratie, mais à l'« africaine ». (...) En somme, la première décennie du Sénégal indépendant fut marquée par une volonté d'étouffer le pluralisme des partis politiques.»⁸⁷.

L'un des exemples de cette démocratie à l'« africaine » prônée par Senghor qui frôle de près l'autoritarisme dans certaines de ses pratiques est sans nul doute celui de la discorde entre le président sénégalais et Mamadou Dia.

En effet, l'opposition entre les deux figures de l'indépendance trouve sa racine dans l'idéologie politico-économique à appliquer pour asseoir la souveraineté tant politique qu'économique du Sénégal. Senghor, lui, axe son idéologie sur le conservatisme économique où les intérêts de la métropole française semblent devoir être garantis mais aussi ceux d'une économie traditionnelle détenue par les marabouts. A l'opposé, Mamadou Dia milite pour un rejet révolutionnaire des anciennes structures coloniales, et donc une rupture avec la France avec la planification d'une économie moderne pour le Sénégal, celle d'une société libre tournée vers le développement. Selon Mamadou Diouf :

« Cette opposition situe le premier dans le camp conservateur, celui des partisans du statu quo et des avocats de la reconduction des arrangements coloniaux, laissant le contrôle des masses rurales aux marabouts et autres dignitaires ethniques au bénéfice desquels est aménagée une place dans les structures du parti pour contribuer à la modernisation de l'économie et de la société dans les campagnes

⁸⁷ Antoine Tine, « Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ? », colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.7.

sénégalaises. Par contre, Mamadou Dia est associé à la tendance progressiste et autogestionnaire décidée à dégager le parti de la tutelle de l'élite rurale pour créer un véritable parti des masses qui restitue le pouvoir et l'initiative aux paysans libérés des « figures sociales de la loyauté, de la solidarité et des allégeances »⁸⁸.

Le divorce idéologique sera consommé entre les deux politiciens par la crise politique de décembre 1962 quand Dia dans un discours prôna le rejet révolutionnaire du système économique colonial par une « *mutation totale qui substitue à la société coloniale et à l'économie de traite une société libre et une économie de développement* »⁸⁹. Son discours en totale contradiction avec les visions de Senghor et s'opposant aux intérêts des députés du Sénégal, une motion de censure sera déposée contre lui nonobstant et votée le 17 décembre 1962. Accusé d'organiser un coup d'Etat, M. Dia sera jugé et condamné à la prison à perpétuité devant la Haute Cour de justice du Sénégal en 1963. A ce sujet, le procureur général de l'époque, Ousmane Camara, écrit et décrit le procès à juste titre abordant l'évènement dans son œuvre :

« Je sais que cette haute cour de justice, par essence et par sa composition, (On y retrouve des députés ayant voté la motion de censure), a déjà prononcé sa sentence, avant même l'ouverture du procès (...). La participation de magistrats que sont le Président (Ousmane Goundiam), le juge d'instruction (Abdoulaye Diop) et le procureur général ne sert qu'à couvrir du manteau de la légalité une exécution sommaire déjà programmée »⁹⁰.

A la suite de cette crise politique, Senghor, pour éviter les douloureuses expériences du bicéphalisme parlementaire, c'est-à-dire ce mode d'organisation du pouvoir à double

⁸⁸ Mamadou Diouf, Léopold Sédar et la construction de la nation sénégalaise, dans " Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p.183.

⁸⁹ Article : 17 décembre 1962, la rupture entre Dia et Senghor.

<https://www.senepius.com/politique/17-decembre-1962-la-rupture-entre-dia-et-senghor>

⁹⁰ Ousmane Camara, Mémoires d'un juge africain. Itinéraire d'un homme libre, Paris, Karthala, 2010, p. 122.

structure, opta pour un régime présidentiel. Sans doute, à en croire Oumar Kanoute, l'arrestation de Dia a amené Senghor à revisiter son système politique : « ... *Senghor en déduit que le bicéphalisme a été une erreur psychologique et, partant, politique. Il propose un exécutif fort et un régime présidentiel. 'Une seule tête sous un même bonnet' est son slogan de campagne.*⁹¹ »

D'ailleurs, il faut dire que dans la politique d'union nationale de Senghor, il n'y avait initialement pas de place pour le pluralisme politique car cela constituait une sorte de frein au pouvoir de l'Etat. Toutefois, il sera confronté à des séries d'évènements assez perturbateurs qui vont entacher sa politique ; comme lors des élections en 1963 où, selon Oumar Kanoute, bien qu'il soit élu, Senghor « *perd de plus en plus en popularité* »⁹². En effet, ces élections présidentielles seront entachées de troubles sociaux dus à une chute des revenus dans le secteur agro-rural. A ces événements s'ajoutent aussi les manifestations estudiantines contre le système politique senghorien. Kanoute souligne à cet effet : « *En mai 1968, éclatent grèves estudiantines et émeutes urbaines avec comme slogan : 'Sénégalisation des entreprises et de la main d'œuvre'* »⁹³.

Par la suite, le 22 mars 1967, Senghor échappa à une tentative d'assassinat à la grande Mosquée de Dakar⁹⁴, dont l'auteur, Moustapha Lô (proche d'un chef religieux incarcéré par Senghor), sera condamné à la peine de mort et exécuté.

Humaniste donc ? Les éprouvantes et épouvantes conditions de détention de son ancien compagnon, Mamadou Dia⁹⁵, le refus d'accorder la grâce présidentielle à Moustapha Lô, en appelle à la légitimité de se réinterroger sur ce côté humaniste de la personne.

Par ailleurs, pour consolider et maintenir unifié le pouvoir centralisé, il fallait combattre les idées révolutionnaires et d'ouverture politique jusqu'aux racines, c'est-à-dire dans les universités, le lieu par excellence même de production, l'espace de contestation et de

⁹¹ Oumar Kanoute, Senghor : la parenthèse politique ? dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p.220.

⁹² *Idem.*, p.221

⁹³ *Idem.*, p.221

⁹⁴ https://www.lemonde.fr/archives/article/1967/06/17/l-auteur-de-l-attentat-manque-contre-le-president-senghor-a-ete-condamne-a-mort_2636197_1819218.html

⁹⁵ Cf. Mamadou Dia, *Mémoires d'un militant du Tiers Monde*, Paris, Publisud, 1985.

relative autonomie académique et politique, faute d'«...obtenir l'obéissance de l'intelligentsia sans l'usage de la force »⁹⁶. Il était nécessaire de les étouffer, de trouver des stratégies dissuasives à toute tentative de protestations devant émaner des universités. Pour Antoine Tine :

« L'Université a constitué incontestablement un vivier qui a fourni une grande partie des élites intellectuelles et dirigeantes des partis politiques actuels, en particulier elle a été le terrain culturel fertile d'une intelligentsia de gauche, d'une opposition hostile au leadership moral et intellectuel de Senghor »⁹⁷.

Une des figures du milieu intellectuel farouchement opposé aux idées senghoriennes en politique est sans nul doute Cheikh Anta Diop qui, malgré les nombreuses propositions aux postes de responsabilités ou ministérielles, les déclina et ne cessa de critiquer le système. Ndiade, citant C. A. Diop, sera repris par Tine (p.38) qui écrira à cet effet :

« Si Senghor était un véritable constructeur de l'Afrique, s'il devait faire bon usage de mes idées, je n'aurais rien dit, nous serions même aujourd'hui tous derrière lui, mais il se contente de se parer de ces idées pour briller d'un éclat stérile et rien de plus ; ensuite il édulcore toutes ces données culturelles pour les réutiliser contre l'Afrique.

La « Négritude » n'est qu'un mot pour lui, un manteau prestigieux dont il se couvre pour procéder à la destruction de la vraie culture africaine dont il a peur pour toutes les raisons que l'on sait. Voilà pourquoi nous n'aurons de cesse que ses idées aliénées soient extirpées du corps culturel africain »⁹⁸

⁹⁶ Momar C. DIOP, *Trajectoires d'un Etat*, Dakar, CODESRIA, 1992, p. 7, cité dans Antoine Tine, « Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ? », colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.20

⁹⁷ Antoine Tine, « Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ? », colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.8.

⁹⁸ Mama Yatassaye Ndiade, *Cheikh Anta Diop, le dernier des Pharaons*, Dakar, Editions Tokossel, 2003, p.135 ; cité par Antoine Tine (2003), p.38

Si dans la gestion et dans sa gouvernance, il y eût des actes ayant entaché l'image du poète-politicien, comme des arrestations arbitraires, des réprimandes, l'usage de la force, il n'en demeure pas moins, nonobstant les critiques formulées à son endroit, de réinstaurer une discussion autour même de sa pensée politique. Quelles leçons apprises pour un renouvellement des paradigmes politiques et économiques actuels des Etats africains, aux aspects majeurs de vulnérabilité, réduits dans une dialectique de construction et de reconstruction ? En d'autres termes, quels legs pour les Etats africains ?

Point n'est besoin de dire que Senghor, dans sa vision de la chose politique, a commis des erreurs. Il a aussi le mérite d'avoir l'honnêteté de les reconnaître :

« L'essentiel est que devant les périls qui menacent la Nation, qui menacent notre indépendance, nous dialoguions, nous aboutissions à un accord conciliant dans l'établissement de la justice sociale, le maintien des libertés publiques et de l'autorité de l'Etat (...) »⁹⁹.

Ainsi, on peut oser affirmer que l'éviction de Dia de la scène politique, bien que déplorée et critiquée, a permis à Senghor de conduire, sans opposition à sa vision, sa politique de construction de la nation axée sur la solidification de la structure étatique. A ce propos, Mamadou Diouf affirme :

« Avec l'élimination de Dia, s'ouvre le chapitre proprement senghorien de la construction de la nation sénégalaise. Son axe central d'ordonnancement théorique et pratique est une entreprise de modernisation de la société et de l'Etat. Il se décline en quatre modernisations : la loi, sur le domaine national, (1964) ; le code de la famille et la réforme de l'administration locale et territoriale (1972) ; et l'ouverture démocratique et la reconnaissance des quatre courants politiques incarnés par quatre partis politiques. »¹⁰⁰

⁹⁹ Leopold Sedar Senghor, cité dans Joseph Roger de Benoist, *Leopold Sedar Senghor*, Editions Beauchesnes, 1998, p.149

¹⁰⁰ Mamadou Diouf, Léopold Sédar et la construction de la nation sénégalaise, dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p.184

Mais l'une des grandes réformes même est celle de la révision de la constitution en 1970, laquelle révision montre l'ouverture démocratique pour le multipartisme. Il s'agit d'une volonté manifeste de limiter le présidentielisme susceptible de basculer dans l'autoritarisme en restaurant le poste de Premier ministre, lequel devrait être un contre-poids pour l'équilibre, c'est-à-dire « *de casser les rigueurs d'un présidentielisme autoritaire...* »¹⁰¹. Seydou Madany Sy fait savoir d'ailleurs qu' : « *Après six ans de régime présidentiel, voici que le Président Senghor propose lui-même une 'déconcentration' du régime avec l'introduction d'un Gouvernement dirigé par un Premier Ministre* »¹⁰². Et d'ajouter :

*« L'objet essentiel de la révision constitutionnelle de février 1970 est d'adapter le régime présidentiel en place depuis mars 1963 à une réalité qui s'est révélée rebelle aux conceptions de l'époque. La concentration du pouvoir exécutif entre les mains du chef de l'Etat a montré un état de fait inquiétant : la fuite devant les responsabilités. Ce que le Président Senghor appelle le « ponce-pilatisme ». Le monocéphalisme a engendré insensiblement un état d'esprit où la démission des autorités devant leurs responsabilités semblait être devenue la norme. »*¹⁰³

Il faut tout de même souligner que cette réforme visant la déconcentration du pouvoir, donnant lieu à un libéralisme politique pour un multipartisme, était sous contrôle, ce que Tine appelle « *un système de "démocratie contrôlée et paternaliste"* », en limitant le nombre des partis autorisés à trois (3) courants idéologiques : socialiste et démocratique ; libéral et démocratique ; communiste ou marxiste-léniniste. ¹⁰⁴ Il s'agit là d'un multipartisme limité mais il n'en demeure pas moins de souligner que cette réforme a permis, selon Tine,

¹⁰¹ *Idem.*, p.24

¹⁰² Seydou Madany Sy, Le Gouvernement dans la révision constitutionnelle du 26 février 1970, dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p. 159

¹⁰³ *Idem.*, p.160

¹⁰⁴ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.11

la reconnaissance du parti d'Abdoulaye Wade : Parti Démocratique Sénégalais (PDS) le 8 août 1974¹⁰⁵.

Une telle réforme doit être perçue sous deux angles : d'abord la reconnaissance du multipartisme, comme nous l'avons dit ci-haut et ensuite la bonne presse sur la scène politique internationale dont le but est de donner au Sénégal un rayonnement exceptionnel, lequel est absolument indispensable pour bénéficier d'aide au développement considérable car à en croire Coulon, tout politicien sénégalais est animé par « *un souci constant de donner de soi une image acceptable à l'extérieur, car les hommes politiques sénégalais ont toujours conçu leurs expériences politiques comme des modèles* »¹⁰⁶. Ainsi, au poste de Premier ministre, Senghor nomma Abdou Diouf.

Si réforme il y eut, les mouvements de contestation et le mécontentement de la population ont pesé dans cette prise de décision en faveur des réformes comme le souligne Tine :

*« La libéralisation du régime sénégalais a continué en 1974, sous la pression des étudiants et des groupes politiques clandestins et de l'opinion internationale. Pour freiner le mécontentement populaire, rester maître de la situation et maintenir son image de marque sur la scène internationale, Senghor autorisa la sortie de prison de Mamadou Dia et d'autres prisonniers politiques, non moins célèbres, comme Valdiodio Ndiaye. »*¹⁰⁷

En intellectuel et visionnaire, il fut le premier président africain à laisser le pouvoir ou à se retirer de la scène politique « *En décembre 1980, Senghor démissionne de sa fonction présidentielle sénégalaise et se retire de la politique, exemple unique en Afrique de la part*

¹⁰⁵ Oumar Kanoute, *Senghor : la parenthèse politique ?* dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p.222

¹⁰⁶ Christian Coulon, *Sénégal : le développement et la fragilité d'une semi-démocratie*, Paris, Nouveaux Horizons, 1997, p. 632, cité par Antoine Tine, *Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?*, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.19

¹⁰⁷ Antoine Tine, *Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?*, colloque 30ème anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.10

de l'un des pères fondateurs des indépendances »¹⁰⁸. Une telle action est un appel ou une invitation lancée à l'époque à l'endroit des présidents africains accrochés au pouvoir malgré leur âge avancé et dont l'actualité ou la portée aujourd'hui de l'acte reste un modèle, une référence démocratique à imiter, une belle leçon pour l'Afrique. Pour Senghor « à 74 ans, il faut quitter le poste pour céder le flambeau à la jeune génération »¹⁰⁹. Ainsi, « on peut dire, quoiqu'on pense du bilan controversé du régime senghorien, que le Sénégal doit, en grande partie, sa stabilité politique à l'habileté politique, à l'élégance intellectuelle de Senghor et à son humanisme »¹¹⁰.

Évidemment, l'idéologie senghorienne de la politique, objet d'interprétations peu ou prou controversées, nécessite, à maints égards, notamment à celui de l'actualité politique du continent africain, un recul qui se doit d'être épistémologique, une posture de distanciation critique pour séparer le bon grain de l'ivraie. Elle gagnerait à être clarifiée par-delà les différentes hérésies ou, si l'on préfère, les diverses critiques qui ont jalonné et entaché son histoire.

Les crises politiques de l'heure, les tentatives de personnification du pouvoir rimant avec le déni des institutions invitent à remettre au goût du jour certains aspects de la pensée senghorienne en lien avec sa promesse messianique d'une libération du peuple.

¹⁰⁸ Paul Coulon, Léopold Sédar Senghor, les Missionnaires du Saint-Esprit et le Père Libermann, dans " *Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique* ", Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006, p.38

¹⁰⁹ Le Soleil du 2 janvier 1981. Pour une analyse de la succession Senghor-Diouf, voir : Momar-Coumba DIOP et Mamadou DIOUF, « Sénégal : par-delà la succession Senghor-Diouf », in *Les figures du politique en Afrique. Des pouvoirs hérités aux pouvoirs élus*, Dakar / Paris, Codesria et Karthala, 1999, pp. 139-188, cité par Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.32

¹¹⁰ Antoine Tine, Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ?, colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003, p.13.

CONCLUSION

Figure emblématique de la négritude, le système de pensée de Senghor en matière politique s'inspire d'un marxisme reformulé au prisme des réalités africaines. De par son intellectualité, sa pensée philosophique hybride et une ingéniosité littéraire et lyrique, Senghor a su animer la scène politique non seulement de son pays, le Sénégal, mais aussi celle de l'Afrique, en marquant de son empreinte une époque où le continent noir se lançait dans une nouvelle ère après la fin de la colonisation.

S'opposant au stéréotype du socialisme tel que prôné par Marx, il en propose un prototype foncièrement nourri par les expériences ou réalités africaines. Cette tournure ou, si l'on veut, reformulation de la démarche marxiste du socialisme se légitime, avons-nous dit, par les dynamiques sociales africaines au nom de leur culture et surtout du souci de la définition d'une philosophie de l'Afrique, d'une élaboration d'une pensée purement africaine. Et pour ce faire, le rôle dans la posture d'intellectuel incarnée par bon nombre de leaders ou élites a été très décisif dans cette quête inlassable, acharnée, passionnée d'identité d'acteur à la fois social et politique dans la mouvance d'une fonction salvatrice ou messianique de la libération du peuple africain.

Cette fonction, essentiellement, selon les exigences ou besoins de l'heure, étaient axée sur l'implication dans le jeu politique de la contestation coloniale, encore mieux, dans la construction sociale d'une identité à travers des discours dont la rationalité, sur fond identitaire et nationaliste, doit poser clairement les bases d'une part de l'indépendance et d'autre part de la restauration des valeurs authentiquement africaines. A ce sujet, Senghor affirmait déjà : « *...les intellectuels ont mission de restaurer les valeurs noires dans leur vérité et leur excellence, d'éveiller au goût du pain et des jeux de l'esprit, par quoi nous sommes hommes* » ¹¹¹. Par cette restauration des valeurs africaines, il faut de prime abord structurer idéologiquement les pensées pour éviter de tomber dans une critique sans solide base de référence.

¹¹¹ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964, pp.19.

Dès lors, crucial est d'exhumer le mérite de Senghor qui a su avec subtilité, non seulement de théoriser sa pensée politique mais aussi de la mettre en pratique. Sa démarche qui se veut épistémologique sur la redéfinition des paradigmes inhérents aux valeurs africaines reposait sur la négritude, la francophonie, mais surtout le socialisme africain, ce que Momar Diop et Mamadou Diouf appellent le « *triangle idéologique* »¹¹².

En effet, point n'est besoin de dire que la négritude et le socialisme tels que prônés par Senghor, sont un travail de construction idéologique à l'encontre de l'idéologie coloniale ; ils sont donc anticolonialistes dans une perspective de transcendance des contingences ethnoreligieuses et linguistiques. L'idée prônée, en filigrane, est celle d'une consolidation d'une unité nationale et la construction d'une intégration africaine pour servir de points de suture aux nombreux maux des peuples noirs. Dans le contexte national sénégalais par exemple, pour Senghor, il était question de créer « *une nouvelle philosophie, une nouvelle littérature, un nouvel art, une nouvelle économie, une nouvelle société, bref, un nouvel homo senegalensis* »¹¹³.

¹¹² Momar Diop et Mamadou Diouf, *Etat et Société*, Paris, Karthala, 1990, pp.251.

¹¹³ Léopold Sédar Senghor, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Editions Stock, 1980, p.236.

Bibliographie et sources

Adotévi, Stanislas. « L'autre Senghor, Présence Senghor. 90 écrits en hommage aux 90 ans du poète-président ». Paris : Editions UNESCO, 1997.

Bernard, Charles, « Le socialisme africain : mythes et réalités », *Revue française de science politique*, 15^e année, n°5, 1965.

Boddy-Evans, Alistair, « What was Ujamaa and how did it affect Tanzania? Nyerere's social and economic policy in 1960s and 1970s Tanzania ». Thoughtco, 02 août, 2019.
<https://www.thoughtco.com/what-was-ujamaa-44589>

Boné, Edouard, « La vision dynamique de Teilhard de Chardin sur l'Univers », *Revue Théologique de Louvain*, 13^e année, fasc. 2, 1982.

Camara, Ousmane, *Mémoires d'un juge africain. Itinéraire d'un homme libre*, Paris : Karthala, 2010.

Camille-Georges, Picavet, « Le matérialisme historique et son évolution. » *Revue Philosophique De La France Et De L'Étranger*, vol. 60, 1905.

Charles, Bernard, « Le socialisme africain : mythes et réalités », *Revue française de science politique*, 15^e année, n°5, 1965.

Colin, Roland, « Léopold Sédar Senghor et la pratique du pouvoir : entre Politique et Développement, les défis et les risques ». Extrait de « Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique ». Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006.

Colon, Paul, « Les fondements intellectuels de la pensée de L. S. Senghor ». Extrait de « Leopold Sedar Senghor : La pensée et l'action politique ». Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, 2006.

Dautresme, Olivier, « Pour mémoire : 1960, année de l'Afrique ». SCÉRÉN, CNDP-CRDP, 2010.

De Benoist, Joseph Roger, *Leopold Sedar Senghor*, Paris: Editions Beauchesnes, 1998.

Dia Mamadou, *Mémoires d'un militant du Tiers Monde*, Paris : Publisud, 1985.

Dia Mamadou, *Nations africaines et solidarité mondiale*, Paris : P.U.F. 2e édition, 1963.

Diagne, Souleymane Bachir et Kisukidi, Nadia Yala, « Senghor et la question qui se pose toujours », *ThéoRèmes*, 2013.
<http://journals.openedition.org.proxy.bib.uottawa.ca/theoremes/430>

Diagne, Souleymane Bachir, *L'encre des savants : Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris : Éditions Présence africaine, 2013.

Diakité, Samba, « De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine ». *Chaire Senghor de la Francophonie (UQO)*, 2014.

Diarra, Eloi, « Hommage à Léopold Sedar Senghor », *Études Normandes*, 55e année, n°2, 2006.

Dieng, Amady Aly, « Le Parti Unique Et Les Pays D'Afrique Noire Le Cas Du Sénégal. » *Présence Africaine*, n°185/186, 2012.

Diop, Babacar, « Les Fondements théoriques du Socialisme Africain chez L.S. Senghor », *Ethiopiennes*, n°89, 2012.

Diop, El Hadj Ibrahima, « Léopold Sédar Senghor et la « déconstruction » du marxisme », *Hommage à L. S. Senghor, Ethiopiennes*, n°69 (2002)

Diop, M. Doudou, « Mondialisation et civilisation de l'Universel chez Léopold Sédar Senghor », Cercle Richelieu Senghor de Paris, Tribune internationale de la francophonie. <https://www.cercle-richelieu-senghor.org/mondialisation-et-civilisation-de-luniversel-chez-leopold-sedar-senghor/>

Diop, Thierno, *Léopold Sédar Senghor, Majhemout Diop et le marxisme*, Paris : L'Harmattan, 2010.

Diouf, Mamadou et Diop Momar, *Etat et Société*, Paris : Karthala, 1990.

Diouf, Mamadou, « Léopold Sédar et la construction de la nation sénégalaise ». Extrait de « Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique », Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006.

Droz, Jacques , *Histoire générale du socialisme, tome 4 : de 1945 à nos jours*, Paris : Presses universitaires de France, 1978.

Fernand, Lambert , « Léopold Sedar Senghor et la francophonie : de la Négritude à la Civilisation de l'Universel », dans : Isidore Ndaywel è Nziem éd., *Images, mémoires et savoirs. Une histoire en partage avec Bogumil Koss Jewsiewicki*. Paris, Karthala, « Hommes et sociétés », 2009.

Fouéré, Marie-Aude, « Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme », *Politique africaine*, n° 121, janvier 2011, (p. 69-85.)

Gyssels, Kathleen et Pelà, Cristina, « Les blessures d'un poète rebelle » Marc-Vincent Howlett revient sur son entretien avec Damas de 1970. *Continents manuscrits*, Vol.7, 2016.

Jameson, Holman, « Y a-t-Il Une Voie Africaine Du Socialisme ? » *Présence Africaine*, n° 49, 1964.

Kachama-Nkoy, Stéphane, « De Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L. S. Senghor et Mamadou Dia », *Civilisations*, vol 13, n° 1/2, 1963.

Kanoute Oumar, « Senghor : la parenthèse politique ? ». Extrait de « Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique ». Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006.

L'Heureux, Marie -Hélène, « La négritude et l'esthétique de Léopold Sédar Senghor dans les œuvres de l'école de Dakar », Montréal : Université de Québec, 2009.

Mabana, Kahiudi Claver, « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel ». *Diogenes*, vol.235-236, n.3-4, 2011.

Martin, Guy, « African Political Thought ». *Palgrave Macmillan US*, 2012.

Mohan, Jitendra, « Varieties of african socialism ». *Socialist register*, 1966.

Seck, Ibrahima Papa, « Senghor et le mouvement socialiste, dans Senghor et le Socialisme ». *L'Harmattan*, 2007.

Senghor, Léopold Sédar, *La poésie de l'action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Paris : Editions Stock, 1980.

Senghor, Léopold Sédar, *Liberté 2 : Nation et voie africaine du socialisme*, Paris : Le Seuil, 1971.

Senghor Léopold Sédar, « Négritude et civilisation gréco-latine ou Démocratie et socialisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1 (mars 1966).

Senghor Léopold Sédar, *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris : Le Seuil, 1964.

Senghor, Léopold Sédar, *Chants d'ombre*, Paris : Le Seuil, 1956.

Senghor, Léopold Sédar, « Pour une relecture africaine de Marx et Engels », *Ethiopiennes*, n°5, 1976.

Senghor, Léopold Sédar, *Socialisme et Liberté*, Afrique et développement, 1977.

Sesé, Bernard, « Pierre Teilhard de Chardin, prophète de la mondialisation? ». *Études* 2002/4 (Tome 396).

Smith Étienne, « « Senghor voulait qu'on soit tous des Senghor ». Parcours nostalgiques d'une génération de lettrés », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 118, février 2013.

Swoyer Sam, « Kwame Nkrumah & Julius Nyerere: Independence, Leadership, & Legacy ». *Collections Fall 2009/Spring 2010 Honors Capstones (AU)*, 2011.

Sy Seydou Madany, « Le Gouvernement dans la révision constitutionnelle du 26 février 1970 ». Extrait de « Léopold Sédar Senghor : la pensée et l'action politique », Actes du colloque organisé par la section française de l'Assemblée parlementaire de la Francophonie, Paris, 26 juin 2006.

Tine Antoine, « Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop face au panafricanisme : Deux intellectuels, même combat mais conflit des idéologies ? ». Colloque 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Dakar, 2003.

Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Clé, 1979.

Valantin Christian, *Trente ans de vie politique avec Léopold Sédar Senghor*, Paris : Belin, 2016.

Yambo, « Marx et l'étrangeté d'un socialisme africain », *Présence Africaine*, n° L, février 1964.