

## Senghor et Bergson.

Les colloques d'hommage à Senghor et de réflexion sur son oeuvre indiquent que le moment est venu de faire retour sur les sources de sa pensée pour mieux voir la place qu'elle occupe parmi les courants philosophiques du siècle qui vient de s'écouler. Parmi ces sources Senghor lui-même cite très souvent Henri Bergson. Je me propose ici, en manière d'hommage – puisque c'est le sens de ce panel- mais également de réflexion critique, d'étudier la signification que l'oeuvre du philosophe français a eue pour la pensée du sénégalais.

On notera tout d'abord qu'il existe aujourd'hui un regain d'intérêt certain pour la philosophie de Bergson. Ainsi que l'a noté Frédéric Worms en introduction au dossier *Bergson philosophe de notre temps* du numéro du *magazine littéraire* consacré à cet auteur : « après la gloire et l'oubli, également excessif, on voit revenir aujourd'hui les études bergsonniennes. » L'un des aspects de ce retour des études bergsonniennes est l'importante publication de ses cours dont on sait maintenant à quel point ils ont nourri sa pensée.

Ce regain d'intérêt pour Bergson tombe bien lorsqu'il s'agit pour nous aujourd'hui d'établir les études senghoriennes. En effet, Senghor le répète très souvent, il a fallu la révolution bergsonnienne dans l'histoire de la philosophie pour que d'autres philosophies soient possibles dont celle de Senghor lui-même. Cette révolution il l'appelle la révolution de 1889.

### *La révolution de 1889 ou philosopher autrement.*

La date de 1889 qu'évoque Léopold Sédar Senghor est celle de la publication du premier ouvrage de Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Celle-ci marque selon lui l'aube d'une ère nouvelle pour la pensée qu'il caractérise comme étant la possibilité désormais d'accéder à « une vision en profondeur du réel sous l'écorce des choses ». La clef qui permet d'accéder à cette vision étant, selon lui, le concept, central en effet dans la pensée bergsonnienne, d'*intuition*. Et l'on sait à quel point ce concept, ou du moins la compréhension que Senghor en a eue est au cœur de sa philosophie.

Senghor a raison : c'est une véritable révolution dans l'histoire de la pensée occidentale pour reprendre le titre d'Henri Gouhier qu'accomplit Bergson. Cette pensée selon ce dernier s'était engagée dans la direction imprimée par les sophismes de l'éléate Zénon. Lesquels ont été rendus possibles par une pensée spatialisée du temps et une réduction du mouvement à une trajectoire. Viser le temps dans sa vérité non spatiale et repenser le mouvement au-delà de la trajectoire, refaire du devenir c'était donc abandonner la direction poursuivie jusque là pour tout reprendre : c'était philosopher autrement. En d'autres termes, Bergson a radicalement tourné le dos à une tradition de pensée où « le temps ne dure pas » pour refaire du devenir l'étoffe même dont la réalité est faite et ainsi

rendre au mouvement cette intériorité qui n'est pas dans la trajectoire. Senghor dit ainsi, de la manière dont la révolution bergsonienne sape les fondements mêmes du positivisme, qu'elle a eu pour effet de guérir « de la cécité scientiste du dix-neuvième siècle ».<sup>1</sup>

Cette direction nouvelle consiste à bien des égards à savoir retrouver l'immédiat derrière les fausses immédiatetés. Et c'est là tout le sens de ce que dit Senghor lorsqu'il parle d'aller retrouver le réel « sous l'écorce des choses ». Pour dire cela de manière moins abstraite, prenons, par exemple, le concept central de temps. On constate que « l'idée de temps est immédiatement pensée avec les mots et les concepts du temps utile et utilisable, temps du calendrier et temps des horloges, temps de travail et emploi du temps, temps de l'astronomie et temps de la mécanique... ; mais, en fait, il s'agit d'une perception faussement immédiate, si l'on appelle 'immédiate' une donnée qui coïncide avec le réel, une fois éliminés de nos représentations habituelles les concepts et leurs mots. »<sup>2</sup> En effet précisément parce qu'il n'est pensé que comme *l'espace* qui sépare un événement d'un autre événement, ce temps que nous croyons penser parce que nous le mesurons oppose l'épaisseur de sa fausse immédiateté à la véritable évidence de la *durée*.

D'où vient alors que nous nous laissons prendre au faux immédiat et que nous avons besoin de trouver une donnée qui, pourtant, « coïncide avec le réel » ? C'est parce que nous pensons avec les mots, selon la pente naturelle de notre langage et que le langage est fabrication de « faux immédiat ». Il est normal, du reste qu'il en soit ainsi puisque le langage, de part en part, est d'abord au service de l'utilité. Le temps dont parle notre langage est le temps utilisable (c'est-à-dire que l'on peut spatialiser et analyser) car c'est ce temps que nous utilisons. Mais s'il en est ainsi comment parlera-t-on alors du temps qui dure, qui n'est pas le temps scientifique représenté par une trajectoire ? Avec les mêmes mots de notre langage mais tournés autrement, pour ainsi dire. « Tournés autrement », cela signifie qu'ils sont chargés de parler le langage de l'*intuition* et non celui, forgé par l'habitude, de l'intelligence analytique. En d'autres termes, philosopher autrement, cela commande non pas de créer un lexique différent, des mots différents, mais de faire des mots de tous les jours, des mots « neufs », proprement « inouïs », et pour ainsi dire « étrangers à la langue ». On aura reconnu ici une expression de Mallarmé et ce n'est pas un hasard si c'est une définition, par un poète, de l'usage poétique de la langue qui est ainsi évoquée.

Bergson retrouve en effet, en philosophie, une manière 'poétique' de se servir du langage au sens où il s'agit pour lui de le détourner de ses emplois habituels pour l'amener à exprimer, par l'art de la métaphore, de l'analogie, les notions en quoi s'incarne cette « autre philosophie » qu'il met en œuvre. C'est l'unique manière possible de parler le langage de cette intuition que Bergson définit ainsi : « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet

---

<sup>1</sup> *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*. P. 232.

<sup>2</sup> Henri Gouhier. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris, Vrin, 1989, p. 42.

pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». <sup>3</sup> Et ceci n'a rien d'ineffablement mystique car nous faisons tous l'expérience d'une réalité que nous saisissons par l'intuition telle qu'elle est ainsi définie : nous-mêmes. En effet « il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans par intuition...C'est notre propre personne *dans son écoulement à travers le temps*. C'est notre moi qui dure... ». <sup>4</sup>

On comprend pourquoi cette philosophie parle à Léopold Sédar Senghor et pourquoi ce dernier ne cesse de répéter, en divers passages de son œuvre, ce que l'affirmation d'une pensée africaine *autre* doit à cette révolution de 1889 <sup>5</sup> : l'apparition avec Bergson d'une *autre philosophie* a été du même coup la possibilité d'articuler une *philosophie de l'autre*, entendons : de l'autre que l'euro péen. On peut énumérer rapidement les thématiques senghoriennes où cette rencontre est manifeste (encore que, comme nous le dirons après, cette rencontre se fasse souvent au travers d'un autre penseur : le Révérend Père Teilhard de Chardin par exemple).

---

<sup>3</sup> *La pensée et le mouvant*. Paris, Alcan, 1934, p.205.

<sup>4</sup> *ibid.* p. 206.

<sup>5</sup> Il faut dire ici, pour être complet, que la révolution en question a pour Senghor un visage double, voire triple : celui de la philosophie bergsonienne, celui de la radicalité poétique des *Illuminations* d'Arthur Rimbaud, celui de la révolution dans la pensée scientifique.