

Leo Kreutzer

## SENGHOR ET GOETHE:

### «Weltliteratur» et «Civilisation de l'Universel»

Quand je me suis demandé quel peut bien être un discours approprié au décernement du grade de *Docteur honoris causa* de l'Université Cheikh Anta Diop à un germaniste allemand, je me suis décidé sans hésiter à traiter le thème « Senghor et Goethe ». Ces deux poètes sont des personnalités mondialement reconnues et représentants de la culture de leurs pays. Dans son importante œuvre littéraire, Goethe a suivi et commenté la période allant de 1770 à 1832, année de sa mort. C'est pour cette raison qu'en Allemagne, ces décennies qui marquent le passage du pays à la modernité sont appelées « la période goethéenne » non pas uniquement par les germanistes. Et si, en Afrique, on a commencé à parler du XX<sup>e</sup> siècle comme du « siècle Senghor », on veut souligner qu'en sa qualité d'homme d'état, mais aussi de par son œuvre littéraire et de publiciste, Senghor a marqué plus que toute autre personne le passage difficile de l'Afrique subsaharienne du colonialisme à l'indépendance et à la formation d'États et de sociétés modernes.

Pourtant, au-delà de ce point commun entre ces poètes Sénégalais et Allemand, il y a, en la circonstance qui nous rassemble, encore une raison particulière de parler du thème « Senghor et Goethe ». Cette raison consiste au fait qu'à plus d'une occasion, Senghor a affirmé que la découverte de l'œuvre littéraire de Goethe a eu une très grande importance dans le développement de sa pensée.

Quand Senghor reçut, en 1968 à Francfort le Prix de la Paix que décernent chaque année les libraires Allemands, il nous fit savoir dans son discours de remerciement que « la double découverte des civilisations négro-africaines et du mouvement du 'Sturm und Drang' [*mouvement littéraire en Allemagne dans les années 70 du XVIII<sup>e</sup> siècle*] fut d'une importance décisive dans la formation du concept de *Négritude*. Du moins pour moi. » Et, parlant de son étude de la langue et de la littérature allemande lors de sa captivité dans un camp allemand, il précisa dans son discours ce que plus particulièrement la découverte de *Goethe* a signifié pour lui à cette époque : « Cette découverte fut, pour moi, d'une importance cruciale: pour la connaissance de l'Allemand, je veux dire la culture allemande; et pour la formation du *Nègre nouveau*. »

Cette indication a été, surtout pour un germaniste, une raison suffisante pour chercher à savoir si, à d'autres occasions, Senghor n'avait pas été un peu plus explicite sur ses rapports avec Goethe. Et effectivement, dans une publication de l'UNESCO qui parut en août 1949 à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Goethe, Senghor avait déjà décrit ce qu'il appelait dans sa contribution « le message de Goethe aux Nègres-Nouveaux ». Dans cette contribution, il énumérait une série de textes de Goethe avec lesquels il a pu s'identifier en tant que colonisé et il donnait la raison pour laquelle cette identification a été possible : « Avec *Goetz von Berlichingen* et *Egmont* [deux pièces de Goethe] nous montions à l'assaut de l'impérialisme capitaliste, revendiquant pour les peuples noirs, plus encore que l'indépendance politique, l'autonomie de la Négritude. Nouveaux Prométhées, Faustus à visage d'ébène, nous opposions à la platitude de la raison les hauts fûts de nos forêts; à la sagesse souriante du 'Dieu pâle aux oreilles roses', l'incendie de brousse de notre tête, surtout

l'incoercible élan de notre sang dans notre poitrine. Nous récitions : 'N'as tu point tout accompli, / O flamme sacrée de mon cœur?' »

Senghor cite ici des vers de l'ode de Goethe intitulée *Prométhée*. Se libérant de l'emprise de Zeus, père des dieux, le titan de la mythologie grecque procède à une critique fondamentale du pouvoir. Le fait que le plus mordant règlement de comptes avec le despotisme qui ait jamais été formulée en langue allemande a pu apparaître à un lecteur originaire d'un pays colonisé comme l'expression exacte de sa propre expérience, donna à cette ode un nouvel éclat et lui conféra le rang d'un manifeste anticolonialiste.

Cependant, on ne peut comprendre l'enthousiasme de Senghor pour Goethe et pour la littérature allemande de son époque qu'en considérant sa rencontre avec l'œuvre de Leo Frobenius. En effet, c'est cet ethnologue Allemand et expert de l'Afrique qui avait mis Senghor sur la trace de Goethe. C'est ainsi, Senghor recourrait aux catégories de Frobenius pour s'expliquer la proximité qu'il ressentait entre ses propres préoccupations et ce qu'exprimait pour lui la littérature de Goethe et de son temps en parlant des affinités entre l'âme « éthiopienne », c'est-à-dire négro-africaine, et l'âme allemande.

Tout ceci a été souvent évoqué. Aussi n'ai-je nullement l'intention de vous raconter cette histoire à nouveau, d'autant plus que j'éprouve des sentiments très ambivalents à l'égard de la manière dont Senghor présente les choses. Le couple de termes « Négritude et Germanité » qu'a inspiré Frobenius à Senghor et que ce dernier a souvent évoqué, et chaque fois avec un plaisir manifeste, établit une relation étroite entre mon pays et l'Afrique noire. J'avoue volontiers que cela m'a toujours bien plu. Et le fait que Senghor ait insisté sur des affinités entre les cultures négro-africaine et allemande, donne lieu à réfléchir. Que cet important auteur, philosophe et homme d'état africain ait déclaré que Goethe et la littérature allemande de son temps ont constitué un puissant support à l'initiative anticoloniale des années 40 et 50 rehausse, à mes yeux, la valeur de ma discipline, la germanistique. Mais dès le début, j'avais de la peine à m'imaginer ce qui constitue une âme négro-africaine et une âme allemande dont la parenté serait le fondement de l'affinité que Senghor a ressentie envers Goethe et la littérature de son époque.

Frobenius considérait comme scientifiquement démontrable sa conception selon laquelle les cultures auraient des « âmes » qui présenteraient des caractères soit similaires, soit opposés les uns aux autres. Il a développé cette conception dans le cadre d'un paradigme qu'il a appelé « la morphologie des cultures ». L'âme qui les caractérise – Frobenius l'appelle la « paideuma », notion qui vient du grec – confère aux cultures des propriétés qui permettent de les saisir dans une 'caractérologie ethnique'.

Entre temps, le paradigme d'une « morphologie des cultures », parce que trop spéculatif, a été abandonné même par l'institut de l'Université de Francfort qui porte aujourd'hui encore le nom de Frobenius. En considérant les choses avec le recul d'aujourd'hui, on constate sans difficulté que les oppositions que Frobenius pensait trouver entre des civilisations « éthiopiennes » et « hamitiques », ceci en s'inspirant d'un schéma de classification de l'afro-linguistique de l'époque, sont imprégnés des ressentiments qui régnaient. Parce que les Allemands se distinguent selon Frobenius par un formidable penchant pour la mystique ainsi que par la merveilleuse capacité de « saisissement », ils appartiendraient à une civilisation éthiopienne de la même manière que les Négro-africains qui disposeraient de pareilles qualités. Par contre, la France, L'Angleterre et les Etats Unis avec leurs propriétés beaucoup moins sympathiques d'un sens du fait et d'une volonté de puissance appartiendraient à une civilisation hamitique. Cela rappelle de façon évidente les ressentiments qu'on a éprouvés en

Allemagne à l'égard des « démocraties occidentales » après la défaite de la première Guerre Mondiale et la fin de l'empire.

Dès le début, j'étais sceptique face à la conception senghorienne inspirée de Frobenius et selon laquelle des affinités entre les cultures négro-africaine et allemande seraient fondées sur une appartenance à la même « famille spirituelle ». Et je n'ai pas trouvé de raison de revenir de mon scepticisme lorsque je me suis penché sur cette problématique. D'autre part, je me suis toujours demandé s'il n'existent pas vraiment de telles affinités, mais des affinités qui reposent sur toute autre chose que ce que Senghor et Frobenius pensaient. J'ai, en effet, toujours eu le sentiment que Senghor a ressenti quelque chose de très juste quand la voix de Goethe lui parut familière. Et je pense maintenant qu'il a effectivement perçu quelque chose de vrai. C'est de cela que je voudrais vous parler aujourd'hui.

La conception senghorienne d'une parenté entre les cultures négro-africaine et allemande comporte une contradiction frappante. Cette contradiction consiste en ceci que Senghor parle, d'une part, d'une « âme éternelle » de l'Allemagne ainsi que de ses propriétés essentielles, mais que d'autre part, il se réfère toujours à une certaine période déterminée du développement de l'Allemagne quand il précise la nature des affinités qu'il a ressenties entre cette « âme » et la culture négro-africaine. Cette phase précise de l'histoire intellectuelle et de la civilisation allemande est justement la « période goethéenne ». Comme je l'ai signalé au début, la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup> siècle sont marqués en Allemagne par une réflexion soutenue sur le passage à l' « époque moderne » et on y a développé et discuté des modèles de transformation de la société d'alors en une société industrialisée. C'est cela qui a suscité l'intérêt de Senghor. C'est pourquoi je voudrais d'abord dire très brièvement en quoi le défi particulier du passage à l'époque moderne consistait en Allemagne et comment on y a abordé ce problème.

En Allemagne, les conditions de ce passage étaient toutes autres qu'en Angleterre et en France. Dans « Le destin des civilisations », ce livre de Leo Frobenius qui a autant impressionné Senghor que le précédent intitulé « Histoire de la civilisation africaine », il y a un passage où une différence « morphologique » entre l'Allemagne et la France est déduite de la constitution politique différente des deux pays voisins. Voici les termes de ce passage qui est d'une beauté et d'une précision remarquable : « L'Etat français a une forme solidement délimitée, sa structure est centripète, il a un centre. Par contre, l'Empire allemand est comme l'oeil d'une mouche: série de cases, chacune avec un 'sentiment de patrie'; chacune dirigée vers le dehors, dans le sens centrifuge; la communauté repose non sur un ordre géographique, physique, mais sur un sentiment commun de la vie. »

La Révolution de 1789 qui a mis fin à l'Ancien Régime en France, était, dans une large mesure, identique avec la dynamique révolutionnaire qui s'est développée à Paris, la capitale. Avec leurs conquêtes, les armées napoléoniennes ont transporté les principes du siècle des Lumières en France dans les recoins les plus éloignés de l'Europe. Ces principes étaient caractérisés par un universalisme résolu. La corrélation entre un universalisme percutant et le succès de la révolution a fait de la Révolution parisienne, qui était un évènement local, la norme d'un progrès d'ampleur universelle, l'échelle de valeurs non seulement du progressisme politique et sociale, mais de ce qui, à l'avenir, pouvait être qualifié de « politique ».

Alors qu'à Paris la révolution n'avait encore rien atteint, l'intelligentsia allemande était déjà confrontée à cette norme, était obligée de se légitimer par rapport à cette norme. Malgré cette pression, des écrivains et des philosophes allemands n'ont pas renoncé à leurs efforts

d'ébaucher pour l'Allemagne un autre modèle du passage à la modernité, un passage à une modernité autre. Leurs efforts consistaient en l'élaboration d'un concept qui conviendrait à la constitution décentralisée de l'Allemagne, à sa diversité culturelle qui avait un impact considérable sur la mentalité des gens.

Un témoignage marquant des efforts menés pendant la période goethéenne pour développer une alternative à l'universalisme des Lumières en France et à la dynamique fortement centraliste de la Révolution parisienne est l'œuvre littéraire et scientifique de Goethe. Mais Goethe n'était nullement le seul à avoir développé de telles idées. Je vais essayer de vous donner une idée de ce qui caractérisait essentiellement l'ébauche spécifiquement allemande d'une vie dans des états et des sociétés modernes, mais aussi de la manière dont on s'est imaginé en Allemagne une dimension sociale d'envergure mondiale de cette vie. J'espère que cela me permettra d'éclairer l'attrait que votre compatriote Senghor éprouvait.

Comme vous le savez, le projet des Lumières consistait à conquérir l'autonomie de la raison humaine pour réaliser l'indépendance la plus grande possible de l'homme par rapport à deux instances sous le joug desquelles il se trouvait depuis toujours. Ces instances sont, d'une part, Dieu ou bien les dieux et ceux qui, à la tête des communautés humaines, se considèrent comme des monarques de droit divin ; l'autre instance est la nature. Dans ses efforts de rendre l'homme indépendant de ces deux instances, la pensée des Lumières avait un adversaire principal et un allié principal. L'adversaire principal était la religion, ou mieux : une théologie chrétienne orthodoxe ; l'allié principal étaient les sciences de la nature. Ainsi pour les Lumières, il était question, d'une part, de rendre l'homme indépendant des dogmes religieux, ce qui a mené à la célèbre déclaration : « Dieu est mort. » D'autre part, il s'agissait pour les Lumières d'accélérer le développement des sciences naturelles dans le but de maîtriser la nature le plus largement possible. Ces deux tendances pouvaient se renforcer réciproquement : les sciences naturelles pouvaient être utiles à la suppression de Dieu et, inversement, la suppression de Dieu favorisait l'effacement des limites traditionnelles des sciences naturelles.

C'est cette stratégie des Lumières qui non seulement a fini par s'imposer, mais aussi s'est révélé comme le plus grand article d'exportation à succès de l'Europe. En Allemagne, des écrivains et des philosophes de la période goethéenne tentaient d'élaborer une autre stratégie pour libérer l'homme de ses dépendances traditionnelles. Cette stratégie visait à concilier l'adversaire et le soutien principal des lumières, en évitant une suppression totale de Dieu et une maîtrise complète de la nature. Cette vision était fondée sur une pensée qui devait dynamiser, c'est à dire moderniser la conception panthéiste traditionnelle d'une identité de Dieu et du monde. Dans l'Allemagne de la période goethéenne, on a ainsi élaboré le projet d'un avenir que l'on peut appeler « modernisme panthéiste ».

Jetant un regard rétrospectif sur la période goethéenne quelques années après la mort de Goethe, le poète Allemand Heinrich Heine écrit, dans le cadre de son projet d'expliquer la France aux Allemands et l'Allemagne aux Français, une œuvre intitulée « Histoire de la Religion et de la philosophie en Allemagne », une œuvre avec laquelle il voulait expliquer aux lecteurs français les fondements religieux et philosophiques d'une révolution en Allemagne. Pour Heine, ces fondements résident dans le fait que le christianisme est certes la religion officielle en Allemagne, mais que le panthéisme en est la « religion secrète ». Selon lui, la révolution était menée à Paris sous le signe d'une philosophie matérialiste. Pour cette raison, le panthéisme, tel qu'il imprègne discrètement la religion et la philosophie en Allemagne, ne peut entièrement s'accorder avec la Révolution Française. Heine écrit : « La révolution politique qui se fonde sur les principes du matérialisme français, ne trouvera pas en

des panthéistes des adversaires, mais des aides qui ont puisé leurs convictions dans une source plus profonde, dans une synthèse religieuse. »

La « source plus profonde », la « synthèse religieuse » dont parle Heine renvoient à la philosophie de Baruch de Spinoza, un philosophe juif néerlandais du XVII<sup>e</sup> siècle et élève dissident de Descartes. Au cours de la décennie qui a précédé la Révolution Française un débat sur le « Spinozisme », le système philosophique de Spinoza, avait déclenché en Allemagne ce qui a été présenté comme une « sainte révolution » dans une étude récente sur l'histoire de la philosophie religieuse de la période goethéenne. Cette notion désigne une révolutionnarisation des rapports de l'homme avec Dieu, avec « le Divin », un processus qui ne consiste pas à supprimer le Divin, mais plutôt à moderniser ces rapports et à les intégrer dans une société en transformation.

Goethe a participé aux côtés de son maître Johann Gottfried Herder de façon déterminante au débat sur le panthéisme des années 80 du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce débat a marqué de manière durable sa pensée et son écriture. Une nouvelle conception révolutionnaire de Dieu, du « Divin » a été élaborée au cours de ce débat. Cette conception est présentée quelques années avant le déclenchement de la Révolution Française dans l'œuvre de Herder au titre aussi simple que pathétique : « Gott ». [*Dieu. Quelques entretiens. Traduction de l'allemand, présentation et notes par Myriam Bienenstock. Paris : Presses Universitaires de France, 1996*] Dans cette œuvre conçue comme des entretiens philosophiques, Herder développe la formule du « Divin » avec laquelle Spinoza avait procédé à une nouvelle définition de Dieu dans son œuvre principale intitulée « Ethique ». Il s'agit de la célèbre formule latine de Spinoza *deus sive natura, Dieu ou la nature*. Cette formule veut dire que l'on doit considérer la nature comme manifestation du Divin, qu'il n'existe pas de Dieu à côté et au delà de la nature. Ainsi, toute chose, tout homme est un élément du Divin. Herder écrit dans le deuxième de ses entretiens sur Dieu que « le monde de Dieu tout entier devient un règne de forces immatérielles, dont aucune n'est sans liaison avec les autres ».

Je n'ai pas l'intention de vous importuner avec les notions philosophiques et les dérivations par lesquelles Goethe et Herder, se référant à Spinoza, ont fondé la conception de Dieu et du monde qui caractérise le panthéisme de la période goethéenne. J'aimerais plutôt vous montrer à l'aide d'un exemple pris dans la littérature comme l'attitude panthéiste de Goethe s'exprime comme profonde vénération de la nature. Cette attitude, d'ailleurs, ne se manifeste pas seulement dans sa poésie, mais aussi dans la manière dont Goethe s'est livré aux sciences naturelles : son objectif était de « comprendre » comment la nature agit et non de la maîtriser.

Pour vous donner une idée de la dévotion de Goethe envers la nature, je voudrais vous lire quelques vers tirés de « Faust ». Après avoir abandonné sa position d'homme de sciences ainsi que son poste d'universitaire et cherchant de nouveaux défis hors de l'université, Faust dans cette scène tirée de la première partie de la tragédie, se trouve dans la forêt, et là, plus précisément dans une caverne. C'est là qu'il invoque l'« Esprit de la terre », et il le fait par une prière panthéiste :

*Ainsi, sublime Esprit, tu m'as tout donné, tout  
De ce que j'implorais et ce n'est pas en vain  
Que tu tournas vers moi ta face, dans la flamme.  
La Nature devint mon splendide royaume  
Et je pus la goûter et je pus en jouir,  
Non comme un visiteur qui froidement s'étonne:  
Grâce à toi, j'ai pu voir jusqu'au fond de son âme,*

*Comme on regarderait dans le cœur d'un ami.  
 Tous les êtres vivants défilent devant moi  
 Et tu m'apprends comment reconnaître mes frères  
 Dans les calmes des bois ou dans l'air ou dans l'onde.  
 Quand l'ouragan mugit, fait craquer la forêt,  
 Qu'un pin géant s'abat, fracassant les rameaux  
 Et les troncs des voisins écrasés dans la chute,  
 Qu'un tonnerre étouffé fait trembler la montagne,  
 Alors tu me conduis à la caverne sûre.  
 A moi-même tu m'as révélé. Dans mon cœur  
 Se résolvent enfin tous les profonds mystères  
 Et lorsque à mes regards monte la claire lune,  
 Apaisant mes soucis, des parois du rocher,  
 Des humides taillis, je vois vers moi glisser  
 Le monde d'autrefois en formes argentines,  
 De la contemplation calmant la joie sévère. [trad. : Jean Malaplate]*

J'ai qualifié ces vers de prière panthéiste à l' « Esprit de la terre ». La nature est célébrée comme « splendide royaume », inaccessible aux visiteurs indifférents chez qui elle ne suscite que l'étonnement froid d'un scientifique. Elle nous invite plutôt à voir jusqu'au fond de son âme comme « dans le cœur d'un ami ». Dans la nature, l'infinie diversité du vivant défile devant nos yeux et elle nous apprend à reconnaître les quatre éléments que sont le Feu, l'Eau, l'Air et la Terre comme des « frères ». Même si la nature montre son côté inhospitalier avec l'ouragan et la dévastation, elle offre en même temps la sécurité dans une caverne sûre. Et lorsque la nuit, la lune jette sa douce lueur sur la terre, alors s'élèvent les figures argentines de nos ancêtres et nous apportent la paix.

Par leur ébauche d'une « modernité panthéiste », la littérature et philosophie allemandes de la période goethéenne se sont opposées à un désenchantement radical de l'univers. On peut s'imaginer que c'est cet aspect qui a fasciné Senghor. Je voudrais vous le démontrer à l'aide d'un poème par lequel Senghor nous fait revivre la douceur des crépuscules dans les villages de son enfance sur la côte atlantique. Ecoutez le poème de Senghor intitulé « Nuit de Sine » :

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

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

*C'est l'heure des étoiles et de la Nuit qui songe  
 S'accoude à cette colline de nuages, drapée dans son long pagne de lait.  
 Les toits des cases luisent tendrement. Que disent-ils, si confidentiels, aux étoiles ?  
 Dedans, le foyer s'éteint dans l'intimité d'odeurs âcres et douces.*

*Femme, allume la lampe au beurre clair, que causent autour les Ancêtres  
comme des parents, les enfants au lit.  
Écoutons la voix des Anciens d'Elissa. Comme nous exilés  
Ils n'ont pas voulu mourir, que se perdît par les sables leur torrent séminal.  
Que j'écoute, dans la case enfumée que visite un reflet d'âmes propices  
Ma tête sur ton sein chaud comme un dang au sortir du feu et fumant  
Que je respire l'odeur de nos Morts, que je recueille et redise leur voix vivante, que  
j'apprenne à  
Vivre avant de descendre, au-delà du plongeur, dans les hautes profondeurs du sommeil.*

Je crois vous avoir pu convaincre par mon exemple tiré de « Faust » et par ce merveilleux poème de Senghor de ma conception suivant laquelle les affinités que Senghor a ressenties pour Goethe reposent effectivement sur une sorte de parenté, notamment sur la parenté entre la « religion secrète » de la période goethéenne, c'est-à-dire le panthéisme, et la « religion secrète » de l'Afrique Noire appelée *animisme* par les Africains aussi.

On peut lire dans tout bon dictionnaire que le concept d'animisme a été créé par Edward B. Tylor, un anthropologue anglais du XIX<sup>e</sup> siècle qui l'a utilisé la première fois dans son étude publiée en 1871 sous le titre « Primitive Culture ». Pour ma supposition d'une parenté entre le panthéisme de la période goethéenne et un animisme africain, les recherches que j'ai faites dans ce sens étaient révélatrices.

Dans son livre « Primitive Culture » Tylor définit l'animisme comme « la conception invétérée de l'existence d'êtres spirituels qui caractérise l'idée fondamentale du spiritualisme par rapport au matérialisme philosophique ». Tylor précise qu'il préférerait le terme « spiritualisme » au terme « animisme », mais qu'il ne voulait pas utiliser le terme « spiritualisme » parce qu'il désignait une secte moderne particulière qui, en outre, défendait des « positions spiritualistes extrêmes ». C'est pourquoi il a choisi le terme d'« animisme » pour désigner le spiritualisme au sens large du terme, c'est-à-dire comme « conception de l'existence d'êtres spirituels en général ». Le caractéristique de cette conception religieuse serait l'idée que des êtres spirituels influent sur ce qui se passe dans le monde matériel.

Avec ces éclaircissements sur la signification du terme « animisme », on peut bien s'imaginer comment Senghor a pu ressentir des affinités entre ce qui lui a été transmis dans la société sérére traditionnelle et le panthéisme de Goethe et de la période goethéenne. En effet, le panthéisme goethéen était bien susceptible de rappeler à Senghor la religiosité « animiste » de son enfance et de sa jeunesse.

On peut suivre cette trace encore plus loin. Quand Senghor parle de l'importance de Goethe et de la période goethéenne pour la naissance du mouvement de la Négritude, il ne s'agit pas seulement d'une tentative de revaloriser une *tradition* négro-africaine. Senghor parle plutôt d'un message de Goethe aux « Nègres-Nouveaux ». Comme je l'ai déjà dit plus haut, il considère ces derniers, en se référant à Goethe, comme des « Nouveaux Prométhées ».

En se référant au Prométhée de l'ode de Goethe qui date de 1774, Senghor s'appuie ainsi sur ce document littéraire qui, par le refus mythologiquement chiffré d'un Dieu personnel et extramondain, a lancé le débat sur le panthéisme des années 80 du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il était, pour ainsi dire, la « Prise de la Bastille » pour la « Sainte Révolution » dans l'Allemagne de la période goethéenne. La déclaration d'indépendance que Goethe fait prononcer au titan de la mythologie grecque était le fanal d'une renaissance spinoziste par laquelle le panthéisme traditionnel fut transformé en une philosophie pouvant fonder la modernité. Herder et Goethe

on fait du panthéisme une philosophie d'énergie humaine et d'un dynamisme social en redéfinissant les « esprits » d'un spiritualisme traditionnel comme des « forces organiques », des forces qui agissent partout dans la nature et aussi en l'homme.

Senghor était conscient du fait qu'un retour à l'Afrique d'origine - à Ur-Afrika comme il le dit avec les allemands - proclamé par la Négritude ne pourrait constituer une stratégie anticoloniale que s'il comportait une perspective d'avenir. Il a découvert chez Goethe et dans la littérature de la période goethéenne une vénération de la nature qui rappelait l'Afrique animiste, mais qui répondait en même temps au besoin anticolonial de modernité et d'action. C'est par Goethe que Senghor entra en contact avec le projet d'un « modernisme panthéiste ». Ce projet de la période goethéenne pouvait lui fournir des points de repère pour le transfert du spiritualisme africain à l'époque moderne, pour l'adaptation de la modernité au spiritualisme africain.

Mais l'intérêt du projet d'un modernisme panthéiste pour un Africain colonisé ne résidait pas seulement dans le fait que ce projet ne consistait ni à supprimer Dieu complètement ni à dompter rigoureusement la nature. L'universalisme de la pensée des Lumières avait permis une justification de l'expansion coloniale. Au rationalisme universaliste, le panthéisme de la période goethéenne avait opposé la dialectique de l'*Un et du tout*. L'*Un* et le *tout* - ces deux notions qui sont déjà dialectiquement liés dans le concept grec *Hen kai pan*, Herder les appelle dans son livre intitulé « Dieu. Quelques entretiens » les deux termes « les plus grands dont est capable notre langue ». Dans le cinquième de ces entretiens, Herder explique que la nature est dans tous ses aspects « un système de forces, qui ne peuvent acquérir une unité que par la multiplicité, et une cohérence que par l'opposition ».

L'*Un* et le *tout*. Par ces deux termes j'en arrive enfin aux deux notions avec lesquelles j'ai complété les noms de Goethe et de Senghor dans le titre de mon exposé, à savoir : « Weltliteratur » et « Civilisation de l'Universel ». En effet, la vision goethéenne d'une « Weltliteratur » future tout comme le concept senghorien d'une « Civilisation de l'Universel » entendu comme civilisation du XXI<sup>e</sup> siècle reposent sur la formule panthéiste de l'*Un* et du *tout*.

Goethe est regardé comme l'inventeur de la notion de « Weltliteratur ». Durant les dernières années de sa vie, il a exprimé dans ses entretiens, ses lettres et dans de courts textes d'occasion la vision d'une « Weltliteratur » en ce sens qu'il y aura « une grande rencontre » des littératures du monde entier, un forum dans lequel les peuples et les cultures se rencontreront et communiqueront les uns avec les autres. Dans cette rencontre, aucun peuple, aucune culture ne donnera le ton, mais il ne s'agira pas non plus de parler d'une seule voix. Selon Goethe, « il ne peut être question que les nations soient obligés de penser de la même manière, mais elles doivent pourtant prendre conscience les unes des autres, se comprendre et, si elles ne peuvent pas s'aimer, au moins apprendre à se tolérer ».

C'est dans cette perspective panthéiste de l'*Un* et du *tout* que Senghor parle d'une « Civilisation de l'Universel ». Il souligne la différence entre cette « Civilisation de l'Universel » conçue comme une « civilisation panhumaine » et une « civilisation universelle » qu'il rejette du fait de la dominance euraméricaine. A la fin de l'introduction au volume *Liberté III. Négritude et Civilisation de l'Universel*, Senghor exprime très clairement la différence entre une « civilisation universelle » et ce qu'il entend par « Civilisation de l'Universel ». Il écrit : « S'il faut continuer, en l'intensifiant, la lutte pour la construction d'une 'civilisation panhumaine', c'est que l'Euramérique la subit plus qu'elle ne la souhaite, n'y travaille. Ce qu'elle voulait, ce qu'elle cherche à imposer, dans les faits, c'est sa propre civilisation comme



‘civilisation universelle’, mais non ‘de l’Universel’, avec sa dialectique dans ses proclamations, mais avec, dans les faits, sa logique dichotomique, agressive, terriblement efficace pour construire un monde nouveau: un nouvel ordre économique mondial. » Par opposition à la « civilisation universelle » d’un « nouvel ordre économique mondial », Senghor préconise un « nouvel ordre culturel mondial », un « Dialogue des cultures » où « chaque race, chaque nation, chaque civilisation, recevant et donnant en même temps, chaque homme pourra, en se développant, s’épanouir en *personne* ». Et Senghor achève l’un de ses deux essais sur le rapport entre « Négritude » et « Germanité » tout à fait au sens où Goethe caractérisait une « Weltliteratur » comme une « grande rencontre » avec la prophétie suivante : « La ‘Civilisation de l’Universel’ sera la fusion harmonieuse de toutes les civilisations différentes sur toute la surface de la terre. »

Une « Civilisation de l’Universel » comme « fusion harmonieuse » de toutes les cultures, une « Weltliteratur » comme « grande rencontre » de toutes les littératures du monde entier : la ressemblance entre ces deux visions est frappante. Mais quand il parle de sa vision d’une « Civilisation de l’Universel », Senghor ne se réfère pas à Goethe comme il l’a souvent fait. A ce propos, Senghor s’est toujours référé à Pierre Teilhard de Chardin.

Or la pensée du jésuite français a elle aussi des fondements panthéistes. Mais ces fondements sont d’une toute autre nature que ceux du panthéisme de Goethe et de la période goethéenne. Il se pose alors la question de savoir pourquoi Senghor s’est référé à Teilhard pour définir sa conception d’une unité et d’une diversité caractéristique d’une « Civilisation de l’Universel » et non à l’unité et la diversité du concept goethéen de « Weltliteratur ». Pour répondre à cette question, il est nécessaire d’aborder brièvement le panthéisme chrétien de Teilhard de Chardin.

Claude Cuénot, l’un des meilleurs connaisseurs de l’œuvre de Teilhard, caractérise le panthéisme comme l’un de ses sujets principaux. Dans son « Nouveau Lexique Teilhard de Chardin », Cuénot présente les principales significations spécifiques de la notion de panthéisme dans les écrits de Teilhard. Ce classement systématique comporte sur pas moins de 10 pages pas moins de 28 significations de la notion, significations qui vont d’un « Panthéisme de Diffusion » jusqu’à un « Véritable Panthéisme », et selon Teilhard le « Véritable panthéisme » est bien sûr celui qu’il a développé.

Teilhard semble n’être jamais entré en contact avec le panthéisme de la littérature et philosophie de la période goethéenne en Allemagne. Mais ce qu’il a défini comme la « loi structurelle » du panthéisme aurait bien pu être formulé par Herder ou par Goethe. Cette loi structurelle d’après Teilhard, la voici : « L’Union par différenciation – et la différenciation par union. » Mais Teilhard emploie cette formule dans un sens chrétien ou plus précisément dans un sens christologique. Pour Teilhard, qui se situe dans la tradition de la mystique chrétienne, Dieu est « tout en tous ». Par l’incarnation de son fils, Dieu est venu sur la terre, et depuis lors, le Corps mystique de Jésus s’infiltré progressivement dans l’univers tout entier. Selon Claude Cuénot, ce que Teilhard appelle la christification est une action, par laquelle « Dieu, en sa seconde personne trinitaire, se constitue Homme-Dieu en s’incarnant. Du même mouvement qu’il se christifie, Dieu christifie l’univers, c’est à dire le pénètre de l’influence du Verbe. » Le projet théologique d’une philosophie de l’histoire de Teilhard de Chardin consistait donc à concilier la conception chrétienne d’un Dieu personnel et extra-mondain avec la vision panthéiste de l’immanence du Divin dans le monde.

Lors du colloque sur Senghor qui s’est tenu en octobre 1996 à l’Université Cheikh Anta Diop, Henri Birame Ndong a présenté l’expérience religieuse exprimée dans la poésie de Senghor

comme le passage de la religion traditionnelle à la christologie. A la lumière d'une telle évolution on pourrait supposer que Senghor ne se soit pas référé à Goethe dans l'élaboration du concept d'une « Civilisation de l'Universel » à cause des affinités du panthéisme goethéen avec la religion traditionnelle qui lui était devenue étrangère. Par conséquent, l'orientation de Senghor vers la christologie dans ses dernières années expliquerait que sa vision d'une « Civilisation de l'Universel » s'appuie sur le panthéisme christologique de Teilhard de Chardin. Mais à mon avis il y a une autre explication plus plausible.

Malgré la dynamisation de la conception d'une divinité de la nature et de la vie, le panthéisme de Goethe et de la période goethéenne reste un *modèle structural*. Par la formule panthéiste de l'*Un* et du *tout*, la relation qui existe entre le général et le particulier est définie comme la relation entre un organisme et ses parties. L'*Un* est composé de parties, et celles-ci sont des parties de l'*Un*. Quant au panthéisme christologique de Teilhard, il s'agit au contraire d'un *modèle évolutionniste*. L'unification de l'univers se réalise par étapes, étapes d'un processus long et très complexe.

Or j'ai l'impression que Senghor se réfère à Teilhard de Chardin parce que le modèle évolutionniste de ce dernier lui permettait d'intégrer dans sa conception d'une « Civilisation de l'Universel » une certaine idée qu'il avait derrière la tête. Cette idée est le projet de la Francophonie, l'union des pays francophones et des pays dans lesquels la langue française joue un rôle plus ou moins important que Senghor renforçait depuis les indépendances. A l'aide de l'approche évolutionniste de Teilhard, il lui était possible de penser la Francophonie comme une étape dans le processus de fusion harmonieuse de toutes les civilisations, comme station intermédiaire entre la Négritude comme point de départ et l'objectif d'une « Civilisation de l'Universel ».

Dans son testament littéraire et politique paru en 1988 sous le titre « Ce que je crois » on trouve un chapitre intitulé « Francité et Francophonie ». Dans ce chapitre, Senghor jette un regard rétrospectif sur le mouvement de la Négritude de ses années du combat anticolonial et sur son engagement ultérieur pour la Francophonie. Il légitime son passage de la Négritude à la Francophonie qui a irrité à juste titre plus d'un, avec des arguments évolutionnistes. Il justifie ce pas de façon explicite par la perspective d'une « Civilisation de l'Universel » en assignant à l'Agence de Coopération Culturelle et Technique, un organisme de la Francophonie, la tâche d'organiser « la participation francophone à la vaste et profonde révolution culturelle qui, en ce dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle, *prépare* la 'Civilisation de l'Universel' ».

De la Négritude à la « Civilisation de l'Universel » en passant par la Francophonie - avec cette construction évolutionniste, le modèle senghorien d'une « Civilisation de l'Universel » se différencie nettement du modèle goethéen d'une « Weltliteratur ». Le modèle panthéiste goethéen de l'*Un* et du *tout* fondé sur un échange planétaire entre les peuples et les cultures à travers la littérature ne prévoit pas d'instances intermédiaires. Pour Goethe, le rapport entre le local et le global est constitué par une dialectique du particulier et du général.

Par contre, ce que Senghor préconise comme *voie* qui conduira à une « Civilisation de l'Universel » est très proche de la pensée de Teilhard de Chardin. Et ce rapport me semble être assez problématique. En effet, l'idée d'un Pan-Christisme, d'une unification de l'univers par sa christification progressive que développe le jésuite français, n'est, au fond, rien d'autre qu'une sublimation mystique du projet d'évangélisation. Le monde et l'univers n'ont pas besoin d'être 'christianisés'. Depuis l'incarnation du fils de Dieu, le monde et l'univers se christifient tous seuls.

Si on analyse le recours de Senghor à Teilhard de Chardin à la lumière de cette mystique d'évangélisation, on ne peut pas perdre de vue le fait suivant : En défendant l'idée d'une Francophonie comme étape qui mène à la « Civilisation de l'Universel » l'ancien militant de la Négritude s'est résigné à l'idée d'une « mission civilisatrice » universelle de la langue et de la culture de l'ancienne puissance coloniale.

\*\*\*

*Négritude et Germanité* – tel était le sujet d'un congrès organisé par l'AGES, l'Association française des Germanistes de l'Enseignement Supérieure en Avril 1979 à Dakar. Ce sujet était bien entendu une révérence au Président du pays hôte. Et celui-ci a tenu à l'ouvrir personnellement. « Pourquoi apprendre l'Allemand ? » - telle était la question à laquelle Léopold Sédar Senghor cherchait à répondre dans son discours d'ouverture.

Senghor expliquait dans son discours pourquoi on laissait aux élèves sénégalais le choix entre l'Anglais et l'Allemand comme seconde langue de communication internationale après le français. Il apprit aux participants qu'il s'agissait d'une offre à laquelle tout de même 20% d'élèves souscrivent. Ensuite Senghor esquissait des perspectives pour une germanistique au Sénégal en abordant le problème des critères de formation des professeurs d'Allemand dont on avait à l'époque de plus en plus besoin dans le cadre de l'africanisation de l'enseignement. Il concédait presque à contre-cœur que l'importance accordée à la langue allemande au Sénégal était aussi liée à l'importance politique et économique de la République Fédérale d'Allemagne. Mais il soulignait ensuite que la raison principale était d'ordre culturel.

Pourquoi apprendre l'Allemand au Sénégal et en Afrique subsaharienne en général ? Et pourquoi y étudier la germanistique ? Je n'ai pas cessé de me poser ces questions depuis ce congrès de Dakar. Je pense, comme Senghor, que la raison principale de l'enseignement de l'Allemand et de la germanistique devrait être culturelle, qu'elle devrait *interculturelle*. Et je pense que Senghor a donné une orientation utile aujourd'hui encore, quand il constate des affinités entre ce qu'il appelle la Négritude et ce qu'il appelle la Germanité.

J'ai essayé de vous démontrer que de telles affinités existent effectivement. Je suis persuadé que celles-ci reposent sur une parenté entre un spiritualisme africain et ce que j'ai appelé dans mon exposé l'ébauche d'un « modernisme panthéiste » dans la littérature et philosophie de la période goethéenne. La formule panthéiste de l'*Un* et du *tout* peut servir aujourd'hui de fanal, elle peut servir de devise critique dans la discussion menée sur les deux tendances les plus dangereuses de notre temps : un fondamentalisme du global d'un côté, et un fondamentalisme du local de l'autre. Dans la dialectique panthéiste de l'*Un* et du *tout*, la diversité ethnique et l'unicité du genre humain sont sur un même pied d'égalité. *Ethnicité* et *humanité* correspondent et se conditionnent mutuellement, aucune notion ne devrait avoir la priorité sur l'autre. C'est peut-être cela que Senghor a éprouvé quand il a parlé d'un « message de Goethe aux Nègres-Nouveaux ».

Maa ngi leen di gërëm ci teraanga jii ngeen ma defal. Bo leen ma joxee Doctorat honoris causa bu Université Cheikh Anta Diop bu Dakaru, da ngeen may siggil ndax da ngeen may boole ci seen Département d'Allemand, boole ma ci seen Université, boole ma ci seen bopp. Ma ngi leen ciy sant bu baax.

