



HAL
open science

Léopold Sédar Senghor, penseur postcolonial ou post-colonial? Retours sur le texte "Le français, langue de culture"

Christophe Premat

► To cite this version:

Christophe Premat. Léopold Sédar Senghor, penseur postcolonial ou post-colonial? Retours sur le texte "Le français, langue de culture". Ethiopiques, 2018. halshs-02973186

HAL Id: halshs-02973186

<https://shs.hal.science/halshs-02973186v1>

Submitted on 20 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Léopold Sédar Senghor, penseur postcolonial ou post-colonial ? Retours sur le texte "Le français, langue de culture"

Christophe Premat

1. Introduction

L'article "Le français, langue de culture" de 1962 de Léopold Sédar Senghor apparaît à plusieurs égards comme le manifeste de la Francophonie, c'est-à-dire un acte fondateur posant les principes d'un métissage entre les langues dans un contexte post-colonial. Léopold Sédar-Senghor répondait en réalité à une question posée par la revue *Esprit*, revue fondée par Emmanuel Mounier en 1932 avec une vision imprégnée du christianisme social. La question était : « Que représente, pour un écrivain noir, l'usage du français ? » (Senghor, 1962 : 838) et serait aujourd'hui impossible à poser dans ces termes. Il est important de rappeler le contexte de la commande pour comprendre la manière dont Léopold Sédar Senghor formule une vision idéologique des relations entre les langues vernaculaires africaines et l'héritage gréco-latin. Nous souhaiterions approfondir les caractéristiques de cette vision dans une perspective postcoloniale où la pression du système colonial est dépassée par une forme de poésie des langues.

Ce texte a souvent été cité comme annonçant une vision culturelle et pacifique des relations entre les anciennes colonies et la métropole. Outre sa réception positive au sein de l'élaboration du projet diplomatique francophone, le texte semble abriter une vision de la francophonie au sein de la négritude. Nous aimerions envisager une relecture de cet article pour montrer comment il ruse avec les schémas culturels du contexte géopolitique de l'époque pour incorporer l'espace francophone qui s'ouvre au sein de la négritude. Ce texte paradoxal est à réévaluer au-delà des critiques qui ont été adressées à Senghor sur ses conceptions essentialistes de la relation entre peuples colonisés et colons. Le paradigme postcolonial semble approprié pour analyser ce qui est en jeu dans ce texte qui a été sans aucun doute récupéré pour devenir un texte fondateur de l'espace francophone. Le suffixe « post » n'a pas de connotation temporelle successive comme pour le paradigme « post-colonial », le postcolonial comprend tout ce qui est lié à la mise en perspective du fait colonial (Sibeud, 2004 : 90). Le contexte de la décolonisation fait que ce texte est peut-être pris entre sa dimension historique et politique et une dimension postcoloniale pour appeler à un dépassement de catégories utilisées. Nous discuterons cette hypothèse en caractérisant ce discours comme métacolonial, c'est-à-dire surplombant et dépassant la vision coloniale des réalités sociales, linguistiques et culturelles puis nous nous appuierons sur les travaux de

François Provenzano pour distinguer la notion de francophonie et de francodoxie (Provenzano, 2011). Le risque est d'idéaliser la langue française dans sa puissance d'intégration de langues vernaculaires même si cette caricature masque une forme de ruse liée au contexte géopolitique dans lequel est rédigé ce manifeste.

2. La mise en forme d'un discours métacolonial

Le discours, en tant qu'énonciation dans une situation circonstancielle précise, a l'avantage d'officialiser et de rendre visible et manifeste une conception du monde. Il reflète une appréciation de la réalité comme c'est le cas dans cet article qui répond à une revue faisant le point sur l'usage de la langue française dans le monde au moment de la décolonisation et des indépendances des pays africains. Léopold Sédar Senghor s'exprime en tant que poète tout en faisant passer un message politique sur la relation à la langue et à la culture françaises en régime post-colonial. « Que représente pour moi, écrivain noir, l'usage du français ? La question mérite d'autant plus réponse qu'on s'adresse, ici, au Poète et que j'ai défini les langues négro-africaines "des langues poétiques". En répondant, je reprendrai l'argument de fait. Je pense en français ; je m'exprime mieux en français que dans ma langue maternelle » (Sédar-Senghor, 1962 : 841). Dans cette assertion, l'auteur s'attribue implicitement une légitimité supplémentaire en parlant d'un point de vue littéraire et donc fondamental. Puis, il glisse sur le fait qu'il a été socialisé comme une élite coloniale en maîtrisant parfaitement la langue des colons. Dans cette adresse, le discours métacolonial est d'autant plus intéressant que Senghor prend de la hauteur sans négliger le contexte de cette socialisation et de sa trajectoire.

Senghor évoque dans l'article de 1962 la question de la langue de la scolarisation qui est essentielle dans les conceptions culturelles et intellectuelles des individus. Il est ainsi conscient qu'il parle mieux la langue française que sa langue maternelle, mais au lieu d'en tirer un constat d'acculturation, il préfère privilégier la dimension de l'enrichissement.

« Il y a aussi le fait que n'importe quel enfant, placé assez jeune dans un pays étranger, en apprend aussi facilement la langue que les autochtones. C'est dire la plasticité de l'esprit humain et que chaque langue peut exprimer toute l'âme humaine. Elle met seulement l'accent sur tel ou tel aspect de cette âme en la traduisant, de surcroît, à sa manière » (Senghor, 1962 : 842)¹.

¹ Signalons qu'il y a une erreur dans le texte de 1962 où il est question de "placidité" alors que des versions ultérieures de ce texte indiquent plasticité. (Senghor, 1964: 362), Cette erreur est attestée par le fait que l'on trouve une autre occurrence du terme de "plasticité" dans l'article de Senghor.

Senghor médite à partir de sa propre expérience sur les possibilités d'acquisition d'une langue, il utilise de ce point de vue un poncif sur la manière de maîtriser une langue dès le plus jeune âge. Ce qui est paradoxal, c'est la manière d'envisager la langue comme une possibilité totale d'expression de l'âme humaine. En d'autres termes, la langue est la traduction d'un point de vue universel. Cette affirmation est paradoxale car elle contredit ce qu'il affirme dans le même texte, à savoir la transformation des civilisations à partir d'une synthèse culturelle nouvelle. Si la langue et la culture ont déjà atteint leur potentiel d'expression, comment concevoir les influences extérieures si ce n'est de manière négative ? Le philosophe et sinologue François Jullien évoquait récemment l'idée selon laquelle l'identité culturelle n'avait pas de sens en soi car c'est par la traduction d'une langue vers une autre que nous pouvons saisir ce qui est disponible dans une culture au sens de possibilités d'expressions manifestées notamment par les œuvres littéraires². La culture se comprend dans l'écart qu'elle a vis-à-vis d'autres cultures selon Jullien (Jullien, 2016) alors que Senghor pense davantage la puissance expressive propre à chaque langue.

Le discours de Senghor est métacolonial parce qu'il tourne autour du fait colonial et de ses conséquences. La langue informe la culture qui se reflète à son tour dans la transformation de la langue selon Senghor. Ainsi, une culture est une puissance créatrice qui exprime une vision de la Civilisation de l'Universel. Comment interpréter alors l'éloge de la langue française qui est proposé dans cet article ?

3. Un discours aux accents francodoxes

Le numéro de la revue *Esprit* de novembre 1962 est consacré à la première émergence de la francophonie. Plusieurs grands acteurs de l'organisation de la Francophonie politique et diplomatique ont pris part à ce numéro comme le journaliste québécois Jean-Marc Léger qui publie le texte « Une responsabilité commune » et le prince Norodom Sihanouk qui a proposé un « témoignage sur le Cambodge ». Jean-Marc Léger a dirigé l'Union canadienne des journalistes de langue française entre 1955 et 1961 puis l'Association internationale des journalistes de langue française. Il a contribué à l'élaboration de la notion de « français

² François Jullien explicite son point de vue dans l'émission de France Culture consacrée à « La notion d'identité culturelle a-t-elle un sens ? » diffusée pour la première fois le 5 novembre 2016 <https://www.franceculture.fr/emissions/la-conversation-scientifique/la-notion-didentite-culturelle-t-elle-un-sens> (Site consulté pour la dernière fois le 13 avril 2018).

universel » (Larose, 2004 : 65) en insistant sur le fait que les communautés francophones du monde partagent une forme d'intercompréhension³.

Le tableau 1 présente et classe les articles selon leur optique (géographique, sociolinguistique et plus politique). Dans le tableau 1, la sociolinguistique renvoie à une réflexion sur la didactique des langues, le devenir des langues tandis que la politique renvoie à une réflexion plus globale sur l'avenir de la langue française.

Tableau 1 : Classement des articles du numéro de novembre 1962 de la revue *Esprit*

Auteur	Titre de l'article	Thème
Léger Jean-Marc	« Une responsabilité commune »	politique
Charpentrat Pierre	« Éloge du professeur »	sociolinguistique
Gougenheim Georges	« Principes pour l'enseignement du français »	sociolinguistique
Dupouey Michel	« Le français tel qu'on le lit »	sociolinguistique
Martinet André	« Le français tel qu'on le parle »	Sociolinguistique
Lavenir Hervé	« Un instrument européen »	Politique
Secrétan Philibert	« En Suisse : une langue timide »	Géographique
Mayer Jean	« Belgique : mesure des distances »	Géographique
Faletti Joseph	« Coup d'œil sur le Val d'Aoste »	Géographique
Pellerin Jean	« Le Canada français »	Géographique
Pompilus Pradel	« En Haïti »	Géographique
Peyre Henri	« Aux États-Unis »	Géographique
Manigley Georges	« En Amérique du Sud »	Géographique
Clergerie Bernard	« Essai de prospective pour l'ancienne Indochine »	Géographique
Sihanouk Norodom	« Témoignages sur le Cambodge »	Géographique
Angles Auguste	« Au Japon »	Géographique
Rader Cécile	« Renaissance en Israël »	Géographique
Abou Selim	« Bilinguisme au Liban : la rencontre de deux cultures »	Géographique
Yacine Kateb	« Jardin parmi les flammes »	Politique
Lacouture Jean	« Ce défaut français »	Politique
Sugier Clémence	« Les Tunisiens et la langue française »	Géographique
Blondel Anne-Marie / Decorsière Francis	« Une possibilité d'enrichissement »	Politique
André Yves	« Réforme au Maroc »	Géographique
Monteil Vincent	« Le problème linguistique en Afrique noire »	Géographique / sociolinguistique
Goguel Anne-Marie	« Coopération culturelle »	Politique

³Jean-Marc Léger (2011). <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201102/14/01-4370246-jean-marc-leger-premier-dirigeant-de-lolf-est-decede.php> (Site consulté pour la dernière fois le 13 avril 2018).

Senghor Leopold Sedar	« Le Français, langue de culture »	Politique / Sociolinguistique
Simon Pierre-Henri	« Un langage est un destin »	Politique

Source : revue *Esprit*

Ce numéro comporte une réflexion sur la vision géopolitique forte que souhaite promouvoir la revue au moment où les décolonisations sont entamées. La conception du français se trouve portée par une vision des civilisations, au-delà même des relations géopolitiques (López, Fraile, 2008), c'est ici que nous basculons en quelque sorte dans un discours francodexe au sens où l'entend François Provenzano. Il est important selon lui de « chercher à reconstituer la topologie francodexe » pour en comprendre « les rémanences idéologiques, les expressions marginales, ou les formes émergentes » (Provenzano, 2011 : 63).

La francodoxie diffère de la francophonie au sens où elle reflète une idéologie de la langue. L'idée selon laquelle une langue porte des valeurs civilisationnelles est éminemment francodexe. Au-delà de la commande portant sur la situation de la langue française dans le monde, Léopold Sédar Senghor offre à la revue avec Pierre-Henri Simon et Jean-Marc Léger une vision proprement spirituelle de la langue, des contacts linguistiques et du métissage culturel. Nous avons que Léopold Sédar Senghor fait siennes les conceptions de Teilhard de Chardin (Overzee, 1991 : 110) sur le christianisme social et la dynamique spirituelle des civilisations. Il ne faut jamais dissocier le ton et le style de cet article du contexte. La réception d'un tel texte serait complètement différente aujourd'hui avec des termes suspectés de racisme car comportant une vision pouvant être jugée comme essentialiste et ethnociste des langues. L'analyse de la langue devient une forme d'esthétisation de la civilisation française.

« Je le sais bien, contrairement à ce que croit le Français moyen, les langues négro-africaines sont d'une richesse et d'une plasticité remarquables. Là où le Français emploie un mot latin pour désigner un arbre, une périphrase pour désigner une action, le Négro-africain emploie un seul nom ou un seul verbe populaire » (Senghor, 1962 : 839).

La généralisation applique un paradigme colonial en opposant la langue véhiculaire de la raison aux langues vernaculaires de l'émotion. Il semble que Senghor souscrive à ce paradigme, mais ce n'est pas tant pour le valider que pour rappeler la perception de ce contact entre le français et les langues vernaculaires africaines. En fait, beaucoup de contresens se sont glissés dans la lecture de l'article de Senghor. Lorsqu'il évoque les « langues négro-africaines », il ne s'agit pas d'un terme péjoratif, mais d'une

référence à la négritude. Comme le déclarait Léopold Sédar Senghor par la suite lors de l'ouverture d'un colloque sur la Négritude en 1971,

« Le terme de négritude est souvent contesté comme mot avant de l'être comme concept. Et l'on a proposé de lui substituer d'autres mots : mélanité, africanité. On pourrait continuer. Et pourquoi pas éthiopité ou éthiopianité ? Je suis d'autant plus libre de défendre le terme qu'il a été inventé, non par moi, comme on le dit souvent à tort, mais par Aimé Césaire » (Constant, Mabana, 2009 : 12).

La négritude renvoie à une réalité définie, celle des nègres, de leur monde et de la perception d'une culture dominée et ramenée à l'esclavage. Dans la négritude, la dimension du refus de la civilisation coloniale est également présente car il s'agit de redonner aux nègres leur fierté au sein de cette domination multiséculaire. Avant de se sublimer en humanisme, la négritude est une posture littéraire et intellectuelle de résistance. Senghor utilise des mots qui ne sont pas les siens et qui renvoient à ce mouvement littéraire qui est fondateur pour la lutte contre le colonialisme. Il existe de nombreux débats sur la postérité d'une notion comme la négritude, certains historiens en faisant même une sorte de racisme mimétique puisant et validant les théories biologistes et raciales du 19^e siècle (Ferro, 2003 : 971). Le sociologue Pierre Bourdieu (Ferro, 2003 : 972) a validé ce postulat différentialiste en évoquant la négritude comme un mouvement qui fige les catégories raciales et prolonge ainsi le champ lexical et idéologique des colons. C'est en fait ignorer le style paradoxal de Senghor qui évoque la question du métissage aux niveaux biologique et spirituel. Si les références dont Senghor dispose proviennent de son éducation sous influence coloniale, il se situe à un niveau plus fondamental pour décrire et comprendre les relations entre les peuples. Certes, l'influence de l'ouvrage de Leo Frobenius (*Histoire de la civilisation africaine*, 1933) fait l'objet de critiques sévères à juste titre (Ferro, 2003 : 980), mais il serait erroné de réduire les conceptions senghoriennes à cet aspect. Pour Senghor, les cultures sont comme des corps vivants qui se rencontrent, luttent et se complètent. Il utilise bien sûr le mot « race » à plusieurs reprises dans son article de 1962 pour œuvrer à une synthèse des énergies civilisationnelles.

Dans l'esprit de Senghor, lorsque les langues vernaculaires sont qualifiées de « poétiques », cela signifie qu'elles contiennent des ressources inépuisables de sémantisation et de création de sens. Elles expriment de plusieurs manières des réalités culturelles anciennes. Senghor rend hommage à ces possibilités polysémiques du wolof en introduisant la notion de rythme. C'est alors que l'association du rythme, de la danse, de l'émotion caractérise l'état des langues vernaculaires africaines. Il y a bien eu selon Senghor contact avec la langue coloniale, imposition de cette langue technicienne et unificatrice. S'il admire la puissance du français dans sa richesse, sa syntaxe et sa vision du monde, ce n'est pas tant

pour louer une supériorité *per se*, mais pour comprendre la manière dont une langue a pu servir un régime colonial. Senghor réagit en grammairien, son exposé ressemble à un exercice de style permettant de comprendre la situation des langues en Afrique. Le français y a acquis une supériorité de fait dans les possibilités communicationnelles. Ce que propose Senghor n'est pas un retour à un état antérieur des langues vernaculaires, mais à une synthèse productive où les Africains peuvent se saisir de leur héritage. C'est en ce sens que la phrase célèbre de ce manifeste doit pouvoir s'interpréter car il s'agit dans la « Civilisation de l'Universel » de se « servir de ce merveilleux outil, trouvé dans les décombres du Régime colonial. De cet outil qu'est la langue française » (Senghor, 1962 : 844). Nous avons ici la nuance d'un propos francodexe où les propriétés de la langue française semblent incarner des valeurs essentielles universalistes alors qu'en fait, l'objectif de Senghor est d'évoquer le mouvement de synthèse civilisationnelle qui explique l'évolution des sociétés. C'est pourquoi la lecture d'une vision essentialiste des contacts linguistiques caricature les positions de Senghor qui maîtrise à la fois les codes linguistiques et culturels de l'ancienne puissance coloniale et la situation géopolitique du Sénégal au lendemain de son indépendance. L'article paraît au moment où il est en fonction en tant que Président de la République du Sénégal et où il a à cœur de construire une identité nationale sénégalaise pour réussir le pari de l'indépendance et de la décolonisation. Indépendance et décolonisation sont à distinguer car en réalité un pays peut avoir une indépendance de fait sans être décolonisé. Senghor est conscient de cette situation et pour lui l'équilibre des relations avec les anciennes puissances coloniales est à atteindre pour que les nouvelles nations indépendantes se construisent de manière autonome en favorisant un système de coopération. Il ne faut pas également oublier que le récit de l'État-nation appartient au départ aux colons européens qui ont diffusé et normalisé la référence à cette grammaire institutionnelle (Bhabha, 2007 : 226-227). Les États africains indépendants ont à se construire au sein d'une complexité forte puisqu'ils utilisent inévitablement des catégories issues de la colonisation européenne comme l'État-nation. Comme le remarquait à juste titre Michael Azar, ces États avaient à mettre en pratique l'impératif géopolitique hérité du colonialisme, « sois une nation ou disparais » (Azar, 2001: 281)⁴. C'est sans doute la complexité de ce contexte qui explique le langage parfois paradoxal de Senghor qui utilise des catégories héritées du colonialisme (d'une certaine manière avec le partage des langues véhiculaires supérieures aux langues vernaculaires dans la mesure où

⁴ Il est dommage que l'ouvrage de Michael Azar ne soit pas traduit en français car il constitue un travail approfondi sur le récit (post)colonial français et ses ramifications. En revanche, il n'est pas fait mention du débat autour de l'interprétation des discours de Senghor.

elles touchent davantage de populations), mais qui ne cède pas à une vision coloniale du monde. En revanche, l'héritage colonial n'est jamais gommé, il est transcendé grâce à une croyance en l'intégration des influences passées et à leur synthèse nouvelle. Cette intégration correspond à sa vision politique d'une fédération des États africains utilisant le français comme langue de communication et de coopération. Cette dimension avait pris un sérieux coup avec l'expérience courte de la République soudanaise de 1959 reliant le Mali au Sénégal.

« Si nous avons transcendé les querelles de races et de castes, si nous avons su, par un effort de quinze ans sur nous-mêmes, nous débarrasser du territorialisme, le drame de l'ex-Fédération du Mali, prouve que d'autres n'avaient pas fait le même effort. Nous en avons tiré la leçon, qui est l'indépendance sénégalaise comme préalable à la coopération africaine » (Senghor, 6 septembre 1960 : 4).

Cette confrontation à la réalité géopolitique fait que Senghor est conscient des difficultés à penser et à construire des coopérations dans un cadre hérité de la période coloniale, à savoir celui de l'État-nation.

4. La ruse francophone dans le projet de civilisation senghorien

Lorsque Léopold Sédar Senghor réfléchit à l'élaboration d'une culture francophone, il est pétri de cette négritude devenue par la suite le refus de toute forme d'esclavage et d'asservissement culturel. En ce sens, il existe une forme de dialectique spirituelle reprenant en filigrane la relation maître-esclave définie par Hegel (Kojève, 1947 : 29). Le maître ici était le colon, celui qui possédait le territoire et qui a imposé ses cadres culturels et linguistiques, l'esclave a su travailler sur la langue et l'extraire de l'emprise du maître pour la transformer. Cette autonomisation caractérise en profondeur l'*ethos* propre à la négritude. La langue devient le dépôt spirituel de ce métissage culturel rendu possible par les aléas de l'histoire, elle porte selon Senghor le principe de cette rencontre et constitue pour les écrivains noirs un instrument d'émancipation dont ils peuvent augmenter la valeur grâce à leur inventivité. La ruse vient du fait que les anciens peuples colonisés ont une capacité à resémantiser et à enrichir la langue. La lecture essentialiste que certains auteurs font de ce texte de Senghor est erronée car elle abrite une compréhension de la pulsation de cette dialectique. Le sociologue Saïd Bouamama opposait dans une conférence Senghor à Fanon en faisant du dernier celui qui pensait réellement l'émancipation des peuples colonisés. Selon Bouamama, Senghor souhaitait dans ses textes convaincre les Africains de revenir à une époque précoloniale pour retrouver l'âme nègre (Bouamama, 2015) alors que Fanon avait dénoncé cette illusion coloniale consistant à régresser à un âge précolonial. Il est vrai que

Fanon critique cette conception dans son ouvrage *Peau noire, masques blancs* paru pour la première fois en 1952 soit une décennie avant la publication du texte de Senghor.

« Avais-je bien lu ? Je relus à coups redoublés. De l'autre côté du monde blanc, une féérique culture nègre me saluait. Sculpture nègre ! Je commençai à rougir d'orgueil. Était-ce là le salut ? J'avais rationalisé le monde et le monde m'avait rejeté au nom du préjugé de couleur » (Fanon, 1952 : 99).

Fanon est ironique quand il se réfère à Senghor (Fanon, 1952 : 106-107), il refuse cette dialectique qui risque de faire du nègre un inférieur perpétuel qui aurait pris conscience de ses capacités poétiques. Pourtant, dans le même temps, Fanon rappelle que la négritude était initialement un cri, une réaction plutôt qu'une théorie. L'écrivain camerounais Mongo Beti avait également critiqué la conception senghorienne de la Francophonie qui lui semblait relégitimer la position de maîtrise de la France (Beti, 1979 : 133-144). Pour Senghor, il existe une poéticité de la langue au sens où Henri Meschonnic l'entend pour comprendre la fabrication et l'évolution des langues qui sont habitées par une approche asymptotique de la symbiose.

« La poétique est d'abord l'analyse du fonctionnement des œuvres littéraires, et elle le reste. Mais en même temps elle est amenée à se développer de l'intérieur en théorie du langage, en anthropologie historique et politique du langage, c'est-à-dire à faire reconnaître que la pensée de la littérature et de l'art est indispensable à une pensée du langage en général » (Meschonnic, 2008 : 41).

L'art est dépositaire de l'âme d'un peuple d'où la nécessité de faire cet effort spirituel. La lecture essentialiste que semble effectuer Fanon ne rend pas justice à la manière dont Senghor conçoit la nécessité de créer un sentiment national post-colonial par la culture pour sortir du piège tendu d'hériter des œuvres culturelles des colons.

Dans le texte de 1962, la dissociation entre le colon et son produit qu'on lui subtilise fonctionne à merveille dans le Manifeste de la francophonie de Léopold Sédar Senghor. Utiliser la langue française, c'est réinvestir d'une autre manière le pouvoir du colon dans les pays africains devenus indépendants, ce n'est pas être colonialiste, mais c'est utiliser l'arme du colon contre lui-même. Nous retrouvons ici un sujet collectif qui est nié au profit de l'émergence d'un nouveau sujet, les peuples décolonisés tout en conservant la langue des anciens maîtres pour la faire éclater et la libérer. Le risque d'une telle démarche est de se faire accuser de néocolonialisme en utilisant l'un des instruments de la domination culturelle des anciens colons. La ruse de l'histoire est justement de détacher la langue de la France, mais comme la langue est langue-culture, cela signifie qu'on réutilise des fragments culturels français et qu'on les assimile d'une autre manière. Toute l'œuvre de Léopold Sédar Senghor n'a pas échappé à ce soupçon d'autant qu'on lui a reproché d'avoir une vision plus lénifiante de cette alliance de civilisations. Contrairement à Fanon qui dénonce l'usage blanc de la

dialectique pour identifier prolétariat et négritude (Fanon, 1952 : 107), Senghor redéfinit un humanisme postcolonial synthétisant Francophonie et négritude. La Francophonie est *de facto* un projet post-colonial destiné à construire des relations de solidarité et de complémentarité⁵ entre les pays anciennement colonisés par la France.

5. Conclusion

« Senghor, le penseur sénégalais ! Senghor, le philologue et le linguiste ! Senghor, l'écrivain, le poète négro-africain, le magicien du Verbe ! Senghor, l'inspirateur visionnaire de la Francophonie ! Senghor, le théoricien du métissage universel ! Senghor, l'homme d'État. Je laisserai aux hommes de lettres, aux philosophes, aux esthètes, le soin d'évoquer les œuvres de beauté qui continuent d'étoiler le ciel de l'Afrique, brouillé par la misère, la douleur et les guerres » (Boutros-Ghali, 2002 : 57).

Dans cet hommage officiel rendu par Boutros Boutros-Ghali à Senghor, la multiplicité des étiquettes montre qu'on ne peut pas risquer une interprétation essentialiste de l'œuvre de Senghor. Si Senghor lie constamment le contexte géopolitique à la synthèse civilisationnelle, c'est pour analyser l'enrichissement mutuel des langues et des cultures qui est un fait indiscutable et non une vue de l'esprit. Certes, son discours frise la francodoxie, mais il parle du français et des langues vernaculaires. La ruse consiste à faire semblant d'adopter un point de vue déshistoricisé pour des considérations passant pour universelles et essentielles alors qu'en réalité Senghor ne cède jamais à cette tentation. Il parle des identités linguistiques et culturelles qui sont poussées au métissage pour atteindre la symbiose qui est la caractéristique de la synthèse civilisationnelle. Au fond, Senghor fait preuve d'une forme de maîtrise de la dialectique avec une pointe d'humour pour montrer que la synthèse civilisationnelle est mue par l'assimilation des identités et des conflits passés. Nous ne devons pas prendre la place du maître et importer le complexe de supériorité qui provient du colonialisme, mais plutôt nous hisser à l'exigence de ce métissage (Bhabha, 2007 : 91). Ce texte est écrit alors qu'il est Président du Sénégal et qu'il a conscience des défis liés à la nouvelle situation géopolitique de son pays. Le transfert de la négritude vers la Francophonie est un pari osé expliquant le ton volontiers provocateur de l'article qui est comme un exercice de style rhétorique. La synthèse civilisationnelle reprend en filigrane la progression dialectique enseignée en France (thèse / antithèse / synthèse sans oublier au retour au point de départ modifié) pour la charger d'un supplément de sens. La Francophonie devra conjuguer politique et esthétique pour assumer la transformation de la négritude en humanisme intégral.

⁵ Ce n'est pas un hasard si le terme de "complémentarité" figure dans la devise officielle de la Francophonie. <http://www.francophonie.org/IMG/pdf/acct-textes-fondamentaux-1970-convention-et-charte-3.pdf> (Site consulté pour la dernière fois le 13 avril 2018). Le traité de Niamey du 20 mars 1970 qui lance les fondements de l'Agence de la Coopération Culturelle et Technique énonce la devise « Égalité, Complémentarité, Solidarité ». La notion de complémentarité a des racines senghoriennes certaines.

6. Bibliographie

- Azar, M. (2001). *Frihet, jämlikhet, brodermord, Revolution och kolonialism hos Albert Camus och Frantz Fanon*. Stockholm : Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Beti, M. (1979). « Afrique francophone : la langue française survivra-t-elle à Senghor ? », *Peuples noirs, peuples africains*, n°10 : 134-144.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot. Paris : Payot.
- Bouamama, S. (2015). « FUIQP cours n. 4 : Frantz Fanon », https://www.youtube.com/watch?v=3sOGkJEP_5g (Site consulté pour la dernière fois le 13 avril 2018)
- Boutros-Ghali, B. (2002). *Émanciper la Francophonie*. Paris : L'Harmattan.
- Constant, I. and Mabana, K. C. (eds.) (2009). *Négritude : Legacy and Present Relevance*. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Ferro, M. (2003). *Le livre noir du colonialisme – XVI^e-XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*. Paris : Robert Laffont.
- Jullien, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris : L'Herne.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Kojève*. Paris : Gallimard.
- Larose, K. (2004). *La langue de papier. Spéculations linguistiques au Québec*. Montréal : Presses Universitaires de Montréal.
- López, J. S., Fraile, E. F. (2008). « Aux origines de la francophonie », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 11 avril 2018, <http://journals.openedition.org/dhfiles/107>
- Meschonnic, H. (2008). *Dans le bois de la langue*. Paris : Laurence Teper.
- Overzee, A., H. (1991). *The Body Divine – The Symbol of the Body in the Works of Teilhard de Chardin and Ramana*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Provenzano, F. (2011). *Vies et mort de la francophonie. Une politique de la langue et de la littérature*. Bruxelles: Les Impressions Nouvelles.
- Senghor, L. S. (1960). *Message de Monsieur Leopold Sedar Senghor Président de la République au peuple sénégalais*. Dakar : éditions du Ministère de l'information, de la presse et de la radiodiffusion.
- Senghor, L. S. (1962). « Le Français, langue de culture », *Esprit*, novembre, 837-844.
- Senghor, L. (1964). *Liberté I : Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil.
- Sibeud, E. (2004/5). « Post-colonial et colonial studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 51-4 bis, 87-95.