



Senghor et la pensée de l'universel : l'éclairage leibnizien

Ramatoulaye Diagne*

Résumé

Pour saisir la profondeur et l'originalité de la pensée de Léopold Sédar Senghor, il est nécessaire de se concentrer sur ses sources. Parmi ces sources, Senghor lui-même fait souvent référence à des auteurs tels que le révérend Teilhard de Chardin ou Bergson. Le philosophe allemand Leibniz n'est jamais mentionné. Néanmoins, la conception leibnizienne de l'universalité est très proche de celle de Senghor, comme nous allons l'illustrer dans les lignes suivantes.

Abstract

To grasp the depth and originality of Léopold Sédar Senghor's thought, it is necessary to focus on its sources. Among these sources, Senghor himself often refers to writers such as the Reverend Teilhard de Chardin and Henri Bergson. Senghor, however, never mentioned the German philosopher Gottfried Leibniz. Yet, Leibniz's conception of universality is very close to Senghor's, as we will illustrate in this article.

On connaît le Panthéon des auteurs de prédilection de Léopold Sédar Senghor. Leibniz ne figure pas parmi les auteurs qu'il cite volontiers. Je n'en tiendrai pas moins ferme la thèse que le meilleur éclairage pour comprendre ce que Senghor entend mettre sous la notion d'universel ou plutôt sous le rapport du particulier à l'universel vient de ce philosophe allemand du XVIIe siècle.

Leibniz est mort, à Hanovre, le 14 novembre 1716, dans un isolement et une impopularité toujours plus grande, et enterré misérablement. Pour toute messe, il ne reçut que le sobriquet dont l'avaient accablé ses nombreux

* Maître de Conférences au département de philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal.

adversaires qui, à partir de son nom Leibniz, le nommaient « Herr Leibniz glaubt nichts », « Monsieur Leibniz ne croit en rien ».

Nous voyons là, l'une de ces injustices dont l'histoire a le secret, car s'il est un penseur qui ne mérite guère ce surnom, c'est bien le philosophe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz.

Lui qui refusa, toute sa vie durant, que la moindre découverte, la moindre pensée, la moindre idée d'un homme ne lui fût étrangère.

Son père, Friedrich Leibniz, était juriconsulte et professeur de morale à l'Université et disposait d'une bibliothèque très riche sur laquelle se jeta avec avidité Leibniz, alors âgé seulement d'une dizaine d'années. Il apprend très jeune les langues qui représentaient les clés du savoir : le latin et le grec. Il poursuivra des études de philosophie, d'histoire, de droit. En 1666, il soutient, à Altdorf, sa thèse de Doctorat en droit, *De casibus perplexis in jure* (Des cas complexes en droit), et présente en 1667 une *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Nouvelle méthode pour apprendre et pour enseigner la jurisprudence). Contrairement à son contemporain René Descartes, le philosophe allemand ne considère pas la politique comme un champ de bataille qu'un philosophe doit éviter pour se consacrer exclusivement à la recherche de la vérité. En 1670, à l'âge de 24 ans, il devient conseiller à la cour suprême de l'Electorat de Mayence et effectue, dans le reste de l'Europe, des voyages qui le mènent en France, en Angleterre, en Hollande et lui permettent de nouer de nombreux contacts avec des savants et des philosophes, parmi lesquels Arnauld, Malebranche, Spinoza, etc.

Le souci d'embrasser la totalité du savoir qui l'avait jeté sur les trésors de la bibliothèque paternelle le conduit à accepter le poste de bibliothécaire, pour ne pas dire de simple bibliothécaire, à Hanovre en 1676. Une bibliothèque n'est-elle pas, en effet, non seulement le lieu de la préservation et de la conservation des supports du savoir que sont les livres, mais aussi le lieu qui rend possible le dialogue entre des pensées venues d'âges divers, d'êtres de cultures et de civilisations différentes ?

De fait, Leibniz est le véritable père de *l'Encyclopédie*, lui qui, toute sa vie durant, en caressa le projet. Il faut faire l'inventaire des pensées humaines, comme un général passe en revue ses troupes, afin de réunir et de mesurer ses propres forces. En effet, dit-il, lorsqu'il doit décrire la situation de la pensée des hommes, c'est l'image d'une armée en déroute qui lui vient à l'esprit. Ce qu'il exprime en latin :

« Mihi si dicendum quod res est statum humanae cognitionis considerantem in mentem venit imago exercitus, in fugam conjecti... a quo nulla signa nulli ordines servantur... »(Leibniz 1703:Philalèthe VI 18)

Sans l'encyclopédie, nous sommes pauvres au milieu de l'abondance, car nous ne savons pas nous-mêmes ce que nous possédons déjà, et ne pouvons pas nous en servir au besoin.

Pour être complète, elle devra enseigner tous les procédés des arts et métiers et recueillir jusqu'aux tours de main des artisans qui peuvent être à l'origine ou l'occasion de découvertes ou d'inventions présentant un intérêt scientifique réel.

Cette encyclopédie ne doit pas se contenter de suivre un ordre purement alphabétique, mais doit parvenir à montrer qu'en réalité, toutes nos idées, si complexes soient-elles, ne sont que des combinaisons d'un nombre fini d'idées simples qu'il s'agit de mettre à jour. La pensée ne serait alors qu'un art combinatoire, qu'un calcul mathématique, et on pourra se débarrasser des paralogismes et des erreurs de raisonnement comme on corrige de simples erreurs de calcul. Car Leibniz, historien, philosophe, juriste, fut aussi et surtout un grand logicien et mathématicien, dont les œuvres marquent un tournant dans l'histoire de la logique.

Un homme, si soucieux du connaître et du faire connaître, quelle faute a-t-il commise pour mériter que de lui il soit dit qu'« il ne croit en rien » ?

C'est justement cette *faute* qui, par-delà les siècles, fait de la pensée leibnizienne un véritable éclairage pour mieux comprendre la conception de l'universel proposée par le président Léopold Sédar Senghor.

En effet, au milieu d'une Europe en proie à l'eurocentrisme, Leibniz a élevé la voix, pour signifier aux religieux, aux philosophes, aux savants, que l'histoire de l'humanité ne saurait s'écrire ni se dire si elle ignore ou passe sous silence l'apport des Chinois, des Arabes, en un mot, de toutes les civilisations : « Dans peu, dit-il, il faudra aller fouiller chez les Chinois et les Arabes, pour achever l'Histoire du genre humain » (Couturat 1903:225). Selon Leibniz, il faut recueillir « le meilleur de tous côtés », non seulement parce que le *jam inventum* (déjà trouvé) peut être source d'inventions, mais parce que toute civilisation particulière porte en elle l'universel. Ne croyons-nous pas entendre Senghor lorsqu'il montre que la civilisation de l'universel est une civilisation « [...] que toutes les ethnies doivent bâtir ou périr ensemble. Celle-ci ne serait pas intégrale, elle ne serait pas humaine s'il y manquait un seul aspect de la condition humaine » (Senghor 1977:563). Senghor, comme Leibniz, considère qu'il ne s'agit nullement que l'Europe impose au monde sa civilisation comme civilisation universelle. « Il s'agit que tous ensemble —tous les continents, races et nations— nous construisions la Civilisation de l'Universel où chaque civilisation différente apportera ses valeurs les plus créatrices parce que les plus complémentaires » (Senghor 1977:61)

La pensée leibnizienne offre de multiples entrées permettant de montrer sa conception de l'universel. Nous choisissons de commencer par la prise de position historique, empirique de Leibniz dans ce qui fut appelé « la querelle des rites », avant d'en dégager les fondements métaphysiques.

Leibniz, contrairement à bon nombre de ses contemporains, a compris, comme le dit Senghor, que toute civilisation meurt de sa pureté, c'est-à-dire périt si elle ne s'ouvre pas aux autres. Il considère que Louis XV a manqué d'intuition et n'a pas compris l'étendue de l'apport de l'Égypte au monde entier. Il s'agit alors d'éviter de commettre de nouveau une erreur analogue, en méconnaissant l'importance de l'Asie pour l'humanité tout entière. L'essentiel est de savoir quelle est la meilleure approche de l'Asie.

Aux yeux de Leibniz, ce sont les missionnaires jésuites qui la proposent. En effet, les Jésuites ont spontanément marqué un profond respect pour la civilisation chinoise et une tolérance plus intellectuelle que religieuse.

Ils ont réussi à conduire l'empire chinois, si soucieux de se prémunir de toute ingérence étrangère, à accepter de les laisser prêcher la foi chrétienne. Un édit est solennellement promulgué le 22 mars 1692 pour la liberté du christianisme. Les Chinois avaient leurs traditions, leurs croyances considérées par l'église romaine comme de simples rites païens et idolâtres, constituant des obstacles à une stricte observance du culte catholique. Cette intransigeance conduit Rome à prôner l'interdiction pure et simple de ces rites. Le 22 avril 1709, le souverain pontife prend la décision de réactiver le décret de 1704 qui interdisait les rites chinois. Leibniz aussitôt prédit ce qui devait arriver, à savoir l'expulsion des missionnaires.

Un père jésuite, le révérend père des Bosses, se sentant impuissant face à l'intransigeance de Rome cherche un soutien théorique auprès de Leibniz afin d'avoir les armes conceptuelles lui permettant de montrer à Rome que la violence d'une interdiction ne saurait constituer une véritable solution.

Le bibliothécaire-philosophe, qui demande inlassablement qu'on importe des livres chinois en Europe, qu'on ouvre des écoles chinoises où des lettrés viendraient aider à les traduire et les comprendre, s'engage dans le débat. Il précise d'emblée qu'il ne peut pas convertir les Chinois, mais qu'il peut apporter une contribution sous la forme d'une analyse philosophique. Leibniz écrit à Verjus, en décembre 1697 : « Je souhaiterais, mon Révérend Père, de pouvoir contribuer à mon tour, en quelque chose de particulier, à votre saint et beau dessein, mais je doute fort que je vous y puisse servir autrement que par mes travaux en général » (Leibniz 1987:148).

Leibniz, en effet, accorde une grande importance philosophique à la Chine. Olivier Roy (1972) pense que cet intérêt est dû au fait que Leibniz a l'impression, pour la première fois outre-mer, d'avoir affaire à une civilisa-

tion comparable à celle de l'Occident. Leibniz obtient de précieux renseignements par les missionnaires. Par exemple, dans sa lettre à Leibniz, du 8 novembre 1702, le père Bouvet écrit que le système presque entier de la vraie religion se trouve renfermé dans les livres classiques chinois. Il estime qu'il y manque, certes, le Christ et la Révélation, mais que l'essentiel s'y trouve.

Les Chinois sont-ils donc des athées, des païens voués aux flammes de l'enfer ou bien ont-ils un spiritualisme leur permettant d'espérer le salut ? Si tel est le cas, faudrait-il encourager le déisme au détriment de la Révélation ?

Leibniz va montrer que mépriser une civilisation, c'est penser qu'elle ne peut rien nous apporter et qu'elle attend tout de nous. Leibniz soutient que même dans le domaine des sciences comme les mathématiques, les Chinois ont réalisé de grands progrès. Il écrit :

« À continuer ainsi, je crains que bientôt les Chinois ne nous surpassent en mérites : je le dis, non pas que je leur envie cette lumière nouvelle, car je les en féliciterais plutôt ; mais parce qu'il serait souhaitable qu'en retour nous apprissions ce qui serait encore de grande importance pour nous, savoir l'usage de la philosophie pratique et une meilleure règle de vie – pour ne rien dire ici de leurs autres arts » (Leibniz 1987:64).

En d'autres termes, Leibniz montre que l'universel s'inscrit dans une parfaite réciprocité, et que ce que je reçois m'appartient toujours déjà, tout comme ce que j'ai à donner appartient à l'autre.

Nous citerons, à titre d'exemple, ce que Leibniz doit à la Chine dans sa conception de l'*Encyclopédie* et pour la constitution d'une logique mathématique binaire. Il est, en effet, fasciné par le caractère idéogrammatique de la langue chinoise. Son écriture ne se réfère guère à la prononciation, mais aux idées, c'est-à-dire à la nature même des choses. Cette autonomie de l'écriture, par rapport à la prononciation et à la parole, est une garantie de rigueur et de stabilité. De plus, le projet encyclopédiste de Leibniz a de quoi se nourrir dans la langue chinoise, car il pense que l'écriture chinoise est une combinaison de caractères fondamentaux, d'éléments de base qui seraient l'alphabet des pensées.

Si nous pouvions découvrir la clef des caractères chinois, nous trouverions quelque chose qui servirait à l'analyse des pensées.

De plus, Leibniz a découvert les écrits d'un ancien prince chinois, Fohi, dont le système. Selon lui, renferme l'invention de l'arithmétique binaire. Dans une lettre au père des Bosses, il explique :

« Fohi, le plus ancien prince et philosophe des Chinois, a reconnu l'origine des choses dans l'unité et le néant, c'est-à-dire que ses figures mystérieuses montrent quelque chose d'analogue à la création ; elles contiennent

l'arithmétique binaire que j'ai retrouvée après tant de milliers d'années, encore qu'elles indiquent aussi des choses plus hautes, où tous les nombres s'écrivent par deux notations seulement, le 0 et le 1 » (Leibniz 1987:188).

Leibniz n'est pas un éclectique ni un conciliateur pour le plaisir, voire la lâcheté, de concilier. Selon lui, chaque civilisation, chaque philosophie dit confusément — c'est-à-dire partiellement — le vrai, l'universel à son niveau. Il faut savoir comprendre le rapport de chaque chose à l'universel. Et c'est là que nous comprenons toute la portée de l'expression senghorienne, « le rendez-vous du donner et du recevoir ».

Nous devons nous faire des dons réciproques pour édifier la seule civilisation qui soit proprement humaine, la civilisation de l'universel. C'est pourquoi Leibniz effectue un renversement que ne lui pardonnent pas ses adversaires. Il pense qu'en réalité, c'est l'Europe qui a besoin des Chinois et non l'inverse :

« L'état des choses chez nous me paraît tel, par le débordement de la corruption, qu'il me semblerait quasi nécessaire que les Chinois nous envoyassent des missionnaires pour nous enseigner l'usage et la pratique de la Théologie naturelle, comme nous leur en envoyons pour leur enseigner la révélation. Si l'on choisissait un sage pour arbitre, non de la beauté des déesses, mais de l'excellence des peuples, je suis persuadé que la pomme d'or reviendrait aux Chinois... » (Leibniz 1987:188).

De tels propos se veulent provocateurs, car bien entendu pour Leibniz toutes les civilisations au même titre sont porteuses d'universalité, mais il souhaite que l'Europe prenne conscience de la nécessité de s'ouvrir si justement elle ne veut pas périr de sa pureté et de l'illusion de détenir le modèle d'une civilisation universelle.

C'est pourquoi il va défendre l'idée selon laquelle, on ne saurait convertir les Chinois qu'en commençant par les reconverter, c'est-à-dire par les enraciner davantage dans les valeurs de leur propre civilisation. La conversion au christianisme suppose d'abord une conversion des Chinois à eux-mêmes, comme le dit Christiane Frémont : « à l'esprit et à la religion de l'ancienne Chine ». Ils y trouveront une ouverture vers le catholicisme, car ils comprendront que ce qu'est le Dieu chrétien à l'univers n'est qu'une intensification de ce que le principe immatériel de leurs ancêtres, le *Li*, est au principe matériel, le *Ki*.

Christiane Frémont écrit dans sa présentation du *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois* (1987:33) : « La conversion au christianisme suppose d'abord une conversion des Chinois à eux-mêmes, à l'esprit et à la religion de l'ancienne Chine, avant l'arrivée des sectes venues de l'Inde, avant l'athéisme des modernes ».

Pour Leibniz, l'accès à l'universel est avant tout un enracinement dans le particulier, parce que l'universel se présente toujours d'abord sous les traits du particulier. Ce qui permet de mesurer l'importance de ce que dit Léopold Sédar Senghor :

« L'universel, c'est d'abord l'héritage culturel d'une ethnie, d'une nation. Car seul l'homme solidement enraciné dans sa civilisation originaire peut assimiler activement les apports extérieurs, comme l'arbre qui, planté dans un riche humus, s'épanouit, fleurit à l'eau et au soleil » (1977:152).

Ainsi, de même que Leibniz montre que pour les Chinois l'universel prend d'abord le visage de la civilisation chinoise avant de s'enrichir d'apports extérieurs, Senghor, s'adressant aux Arabo-berbères affirmait :

«[...] l'universel c'est, pour vous Arabo-berbères, et pour commencer, la civilisation arabe » (1977:152).

Leibniz montre donc, contrairement à ceux qui prônaient l'interdiction pure et simple des rites chinois, qu'il n'y a aucune contradiction entre le christianisme et les cultes traditionnels chinois. Le *Ki* et le *Li* chinois ne sont pas en contradiction avec Dieu, les anges et les saints.

Le philosophe allemand s'efforce de montrer que le *Li* est la substance universelle de toutes choses et qu'il peut être conçu comme l'entéléchie et, par conséquent, comme une forme immatérielle. Il considère que le *Li* des Chinois est la souveraine substance que nous adorons sous le nom de Dieu, le *Ki*, quant à lui, désignerait la matière.

Or, le poète-président a pensé et vécu profondément, sans conflit, la religion traditionnelle sérère et la religion révélée chrétienne. Enfant, il accompagnait sa mère au lieu de culte consacré à Djidiack Selbé Faye. Son oncle Tokô Waly a aussi joué un rôle très important dans cette initiation :

« Tokô Waly mon oncle, te souviens-tu des nuits de jadis quand s'appesantissait ma tête sur ton dos de patience ?

Ou que me tenant par la main, ta main me guidait par ténèbres et signes ?

Toi Tokô Waly, tu écoutes l'inaudible

Et tu m'expliques les signes que disent les Ancêtres dans la sérénité marine des constellations » (Senghor 1948:36-37).

Lorsque à l'âge de 7 ans, Senghor est introduit dans le christianisme, lorsque son père le confie à la mission catholique de Joal, se produit-il en lui un conflit, une rupture entre la religion traditionnelle et la nouvelle religion ? Le fait que Senghor entre au séminaire de Ngasobil et y demeure jusqu'en 1922 signifie-t-il que désormais, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a effacé

de son cœur Roog Seen et les Pangool ? Nous trouvons une réponse à cette question dans *La poésie de l'action* : « Les esprits de l'animisme et le Dieu catholique avec ses Anges et ses Saints, vivaient en bonne intelligence chez moi » (1980:38).

Pour mesurer véritablement toute la portée de l'expression « en bonne intelligence », il ne suffit pas de rappeler certains faits, à savoir les offrandes et les prières qui ont été faites tout au long de la carrière de l'ancien président de la République ou sa participation à des cérémonies religieuses traditionnelles. Il faut aller plus loin et souligner que cette « bonne intelligence » a une justification théorique dans la pensée de Senghor : Roog Seen, par son unicité, sa transcendance, son caractère caché et invisible porte en lui l'universalité du Dieu chrétien unique qui se cache tout en se dévoilant à travers sa création. Le Dieu chrétien est, pour ainsi dire, une intensification de Roog Seen, l'universel n'étant, en fin de compte, qu'une intensification du particulier. En effet, dans la religion traditionnelle sérère, nous trouvons au sommet de la pyramide Roog Seen, incréé, qui, à l'image des religions révélées, est unique et créateur de toute chose. La tâche de la religion traditionnelle consiste à répondre aux interrogations de l'homme sur l'origine du monde, sur sa propre origine, sa vie, sa destinée et sa mort. Après Dieu, viennent les ancêtres, puis les hommes vivants, ensuite les animaux, les végétaux et les minéraux. Jacqueline Sorel présente ainsi la découverte du christianisme par le jeune Léopold Sédar Senghor : « Á Djilor, Sédar ignorait l'Évangile. Á Joal, Léopold va en connaître l'existence ».

Pour un enfant rompu aux coutumes sérères, était-ce une réelle surprise ? Sédar apprend qu'il y a un Dieu unique—il le savait déjà mais il le nommait Roog,—que les saints servent d'intermédiaires—à Djilor, ne les appelle t-on pas Pangools ?—et qu'il faut prier pour obtenir les bienfaits de Dieu. Le monothéisme sérère n'est pas en contradiction avec le catholicisme » (1995:23).

Ainsi, Leibniz tentait de faire comprendre aux intransigeants pères de l'Église romaine que les Chinois sont christianisables, parce que leur conception particulière de l'univers porte déjà en elle l'ouverture sur l'universel, et que seul un enracinement dans le particulier peut être un tremplin vers l'universel. La démarche leibnizienne permet de bien comprendre qu'un Sérère est christianisable, c'est-à-dire est un chrétien possible, de la même manière qu'un Chinois ou un Arabe. S'enraciner dans sa culture particulière, plutôt que de conduire l'homme à tourner le dos à l'universel, le dispose bien au contraire à accueillir l'universel dans toute sa grandeur et sa puissance. Ainsi, pour le président Léopold Sédar Senghor, le Christ crucifié et ressuscité se

présente-t-il comme le « Seigneur universel ». Dans un article, « De la religion traditionnelle à la christologie dans l'œuvre poétique de Léopold Sédar Senghor » (1998), le frère Henri Birame Ndong écrit :

C'est ce même Christ, crucifié et ressuscité, que Senghor donne à l'humanité comme pôle d'attraction dans l'élaboration de sa théorie de la civilisation de l'Universel. Soucieux qu'il est de l'homme et de la dignité du pauvre, sa prose s'accomplit dans sa poésie qui convie tous les hommes à des rapports complémentaires dont la base essentielle sera l'apport des valeurs humaines propres à chaque peuple, mais celles-ci sous-tendues par des valeurs spirituelles.

Les Chinois, tout comme les Sérés ont, pour ainsi dire, une théologie naturelle. La Révélation cesserait alors d'être le point décisif de l'histoire religieuse du monde. Les « païens » ont, eux aussi, une connaissance des principes fondamentaux de toute religion : Dieu, esprit, immortalité de l'âme. La foi de la religion naturelle est, en fin de compte, quelque chose de simple qui repose sur la certitude de l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Comme le dit Emilienne Naert à propos de la conception de Leibniz : « La foi de la religion naturelle est [...] quelque chose d'extrêmement simple et dans ses fondements et dans l'attitude d'âme qu'elle exige du croyant » (1968:99).

Christiane Frémont propose l'image d'une pyramide pour montrer que, même si la religion révélée est considérée comme étant celle qui exprime le plus clairement l'universel et se trouve au sommet de la pyramide, du sommet à la base infinie, s'étagent les religions approchantes, de la théologie naturelle aux obscures superstitions.

En effet, pour Leibniz, la religion naturelle est simple, parce que c'est la raison, la lumière naturelle qui nous en dicte les principes. La raison, selon lui, est la voix naturelle de Dieu. C'est pourquoi, le philosophe allemand ne se contente pas de dire que la religion révélée ne doit pas contredire la religion naturelle, mais affirme avec vigueur que la religion révélée a besoin de l'appui de la religion naturelle. Il considère d'ailleurs que la voix naturelle pourrait suffire au salut de l'individu. Autrement dit, même sans la Révélation et les Saintes Écritures, les hommes, suivant la raison, ne laisseraient pas de parvenir à la vraie béatitude. C'est parce que les hommes ne font pas un bon usage de leur raison que la révélation est devenue nécessaire.

De plus, la raison étant universelle, la religion naturelle est en droit universelle.

Ainsi, selon Leibniz, cette universalité de la raison fonde la possibilité d'une convergence religieuse du monde dans une théologie rationnelle.

Cependant, que Senghor lui aussi attribue à la raison la simplicité et la profondeur de la religion traditionnelle à la raison, rien n'est moins sûr.

Chez le président-poète, cette théologie relèverait davantage de ce que nous pourrions appeler, à la suite de Jacqueline Sorel (1995), un « sentiment-idée ». L'homme a l'intuition—un mélange d'émotion et de raisonnement—de son appartenance à un cosmos, une totalité vivante.

Il est capable d'avoir une vision en profondeur du réel, « sus l'écorce des choses ». Ici, l'éclairage leibnizien semble céder la place à l'éclairage bergsonien, lorsque Bergson définit l'intuition de la manière suivante : « La sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (1934:205).

La pensée de Senghor et celle de Leibniz se rejoignent donc pour dénoncer le recours à la violence et inviter les hommes à se rejoindre dans le dialogue des cultures, afin de rendre possible l'émergence de l'universel. Il n'est pas pire violence que de vouloir imposer aux autres sa propre culture comme modèle universel, alors que toute culture a sa pierre à apporter à la construction de l'universel.

C'est là l'un des points essentiels de la métaphysique leibnizienne. Dans son ouvrage *Discours de métaphysique* (1686), le philosophe allemand montre que toute créature, dans sa singularité, exprime l'universel. Dieu et la créature ont la même rationalité, tout est conspirant, en raison de l'harmonie qui règne dans l'univers. Toute culture exprime la totalité, de son point de vue. Aucune culture ne peut prétendre être la culture universelle, mais c'est de la multiplication des points de vue, du concert de toutes les cultures que s'élèvera le chant de l'universel. Seul Dieu est doté d'ubiquité, mais les créatures doivent savoir qu'en ce qui les concerne « *non omnia unus videt* » (« un seul ne voit pas tout »).

L'idée de Leibniz selon laquelle toute chose est un miroir vivant de l'univers permet de comprendre pourquoi Tokô Waly apprend à son neveu à voir et à entendre l'invisible et l'inaudible dans les hommes, les animaux, la végétation et même dans le moindre grain de sable.

Nous pouvons lire aussi la signification de la pensée senghorienne de l'universel dans la démission d'Aimé Césaire du Parti Communiste français. Par ce geste, il a montré que le modèle français n'est pas un modèle universel, mais qu'il est possible de venir au communisme à partir de sa propre culture. Ce serait renoncer à soi-même que de se fondre, voire se dissoudre purement et simplement dans le Parti communiste français.

La pensée de Senghor, comme celle de Leibniz, ne cessent de nous enseigner que le vrai, l'universel est pluridimensionnel, et que c'est cela même qui le rend vivant, dynamique. De même que Leibniz demandait aux Chinois d'assumer pleinement leur appartenance à une civilisation dont ils ignoraient

eux-mêmes la richesse, Léopold Sédar Senghor nous a appris, à nous Africains, la dignité de la Négritude :

« Quand les Russes, les Chinois et les Asiatiques, les Juifs, les Arabes et les Latino-Américains ont entrepris, et avec succès, de créer, sur leurs valeurs anciennes, de nouvelles civilisations, il est temps, encore une fois, que les élites négro-africaines cessent de répéter des slogans fabriqués ailleurs, cessent d'être des consommateurs de culture, pour créer et apporter, ainsi, leur contribution irremplaçable à la Civilisation de l'Universel » (1977:313).

Bibliographie

- Aziza, M., 1980, *Léopold Sédar Senghor, la poésie de l'action* (entretiens), Paris: Stock.
- Bergson, H., 1934, *La pensée et le mouvant*, Paris: Alcan.
- Couturat, L., 1903, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et C.
- Diagne, M., 1998, « Léopold Sédar Senghor : le particulier et l'universel », in *Actes du colloque de Dakar*, Université cheikh Anta Diop, 10-11 octobre 1996, Presses Universitaires de Dakar.
- Leibniz, G. W., 1686, *Discours de métaphysique*, Paris: Vrin.
- Leibniz, G. W., 1703, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: PUF.
- Leibniz, G. W., 1987, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois. Plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Bibliothèque des mythes et des religions, Paris: L'Herne.
- Naert, E., 1968, « L'idée de religion naturelle selon Leibniz », in *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'œuvre*, (1646-1717), Aubier-Montaigne: Paris.
- Ndong, F. H. B., 1998, « De la religion traditionnelle à la christologie dans l'œuvre poétique de L.S.Senghor », in *Actes du colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop, 10-11 octobre 1996, Dakar: Presses universitaires de Dakar.
- Roy, O., 1972, *Leibniz et la Chine*, Paris: Vrin.
- Senghor, L. S., *Œuvres poétiques*, Paris: Editions du Seuil, 1990.
- Senghor, L. S., 1977, *Liberté III, Négritude et civilisation de l'universel*, Editions du Seuil, Paris.
- Senghor, L.S., 1980, *La Poésie de l'action*, Stock, Paris.
- Senghor, L.S., *Actes du colloque de Dakar*, Université cheikh Anta Diop, 10-11 octobre 1996, Presses Universitaires de Dakar.
- Sorel, J., 1995, *Léopold Sédar Senghor. L'émotion et la raison*, Saint-Maur-des-Fossés: Sépia.