

## Universel

Écrit par Paul Ghils  
Catégorie parente: [Les textes](#)  
Catégorie : [Articles L à Z](#)  
Mis à jour : 13 juillet 2018  
Affichages : 1035

- [Universel](#)
- [Références](#)
- [Document : la musique et l'universel](#)

Angl. Universal

Esp. Universal

→Cosmopolitisme, mondialisation

En Occident, la connotation politique de l'universel est fréquemment attribuée à Emmanuel Kant (1724-1804), dans le cadre plus général d'une philosophie de la connaissance. Au-delà d'une catégorie du jugement, la Critique de la raison pure (1781) en fait une condition transcendante de la connaissance, comme principe régissant la totalité des phénomènes, dans le sens newtonien de la propriété qui vaut pour l'univers entier. De là, l'universel peut être mathématisé et appliqué à la totalité des individus d'une classe déterminée, de même que les lois physiques fondent l'universalisation du monde en se fondant sur des procédures scientifiques. Le discours rationnel, en philosophie notamment, se fonde sur le même principe scientifique au nom de l'universalité qu'il revendique, selon un mode de rationalité du discours qui est contestée par le scepticisme...

Sur le plan éthique, Kant fonde l'universel sur son caractère formel. Une loi morale a une validité universelle si elle trouve son fondement dans la raison pratique, c'est-à-dire dans la faculté de l'universel, et non dans le sentiment, car celui-ci est toujours particulier. Ce principe est exprimé dans la fameuse maxime « je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle » (Fondements de la métaphysique des mœurs, 1785). Fondé sur la raison pratique, tout principe moral ne sera valide que s'il peut être adopté par tous sans qu'il en résulte une contradiction, ce qui implique qu'il doit rester formel et renoncer à énoncer des contenus. Cette définition formelle de l'universalité est contestée par G. W. F. Hegel (1770-1831), pour qui un « universel concret » peut tout autant être non contradictoire dès lors qu'il émerge dialectiquement du contenu lui-même (Science de la logique, 1812). La notion de l'État moderne et rationnel en dérive, qui est cet universel réalisé dans l'Histoire.

Sur le plan éthique et politique, deux conceptions dérivent de cette opposition : les tenants du libéralisme s'inscrivent dans un horizon kantien en maintenant l'exigence de principes de justice rationnels et valables universellement, en s'opposant par là au relativisme ou au communautarisme, fondés sur la spécificité de la connaissance et des valeurs humaines (individuelles ou collectives) incarnées dans les cultures et dans l'histoire. On connaît à cet égard la philosophie de Hegel, fondée sur deux thèses essentielles. D'une part, la philosophie culmine dans la croyance en la primauté du monothéisme et, d'autre part, dans une conception du temps qui en découle et se traduit par l'idée d'un progrès unilinéaire destiné à l'accomplissement de l'esprit. On trouve là deux conceptions affines – l'orientation téléologique de la pensée de l'histoire en Occident, et son accomplissement dans une forme d'universalité dictée par l'histoire universelle et la finalité dont elle est pourvue, orientée vers un progrès continu, qui réapparaissent notamment dans la thèse complaisamment adoptée par quelques philosophes contemporains fascinés par l'idée de « la fin de l'Histoire ». Après Kojève, Fukuyama postule la « fin de l'histoire », qui verrait les nations du monde se fondre à l'horizon unique du développement de la démocratie et de l'économie libérale incarnées par le modèle américain, et qui fait écho à la vision de Hegel du sens de l'histoire comme réalisation de l'Esprit absolu, l'esprit du monde devenu conscient de lui-même par la philosophie, la construction de l'État prussien et la science. Ce schéma imprègne majoritairement la pensée de l'histoire en Occident, qui chez Hegel est régie par la raison et guidée par la Providence divine vers ses fins : « ... c'est-à-dire la fin ultime du monde, absolue et rationnelle » (2011, 39). Cette représentation de l'universel n'en est en réalité qu'une projection spécifique, enracinée dans une culture particulière qu'il exprime explicitement : « Le contenu de la religion chrétienne en tant que le plus haut stade de développement de la religion coïncide parfaitement avec le contenu de la vraie philosophie. » (1971). Loin de ce théisme progressiste, Baudelaire, plus lucide,

dénonçait à la même époque ce progressisme destructeur dont les enjeux se précisent aujourd'hui sous nos yeux : « Il est encore une erreur fort à la mode, de laquelle je veux me garder comme de l'enfer – je veux parler de l'idée du progrès. Ce fanal obscur, invention du philosophisme actuel, breveté sans garantie de la Nature ou de la Divinité, cette lanterne moderne jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance ; la liberté s'évanouit, le châtement disparaît. Qui veut y voir clair dans l'histoire doit avant tout éteindre ce fanal perfide. Cette Idée grotesque qui a fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne, a déchargé chacun de son devoir, délivré toute âme de sa responsabilité, dégagé la volonté de tous les liens qui lui imposait l'amour du beau : et les races amoindries, si cette navrante folie dure longtemps, s'endormiront sur l'oreiller de la fatalité dans le sommeil radoteur de la décrépitude. Cette infatuation est le diagnostic d'une décadence déjà trop visible ».

La torsion subie par la dialectique hégélienne obéit à ce même biais car, si elle répond dans une certaine mesure aux oppositions héraclitéennes engendrées par des oppositions ou antithèses véritablement dialectiques, puis à la structure antinomique inhérente à la pensée selon Kant, elle reste attirée par l'idée ambiguë chez Hegel, sinon arbitraire, d'une synthèse qui constituerait un compromis, ambigu car orienté vers l'idée unificatrice d'une synthèse. Celle-ci est en effet superflue, si elle ne désigne que l'un des termes de l'antinomie, ou encore la thèse ou l'antithèse si l'une des deux, comme il est logique, est l'idée même d'unification opposée à la différenciation, ou l'objectivité à la subjectivité. Autrement dit, la synthèse imaginée comme troisième terme ou aboutissement agit déjà, constitutivement, dans l'opposition dynamique des termes qui s'affrontent et ne peut en être abstraite ou lui être superposée ou surimposée, sous peine d'annuler la dialectique elle-même.

Autre trait de l'universel postulé, la connaissance scientifique à l'époque de l'Exposition universelle de 1855 se trouvait, tout autant que la philosophie, partiellement enracinée dans une vision culturelle du monde. Comme le rapporte Luis Gonzalez-Mestres (2014), Paul Broca présente en 1879 les Instructions relatives à l'étude anthropologique du système dentaire à la Société d'Anthropologie de Paris, sur lesquelles il s fonde pour prétendre à l'existence de « races supérieures » et de « races inférieures » parmi les différentes « races humaines ». Observant les asymétries dans le fonctionnement du cerveau, l'illustre savant avait établi la localisation des fonctions cérébrales, contre la théorie du holisme cérébral. S'il observe que les lésions du lobe frontal gauche (et notamment ce qu'on appellera « l'aire de Broca ») ont des conséquences plus graves que celles du lobe frontal droit sur la production de langage oral, il avance aussi que la masse cérébrale est plus importante chez les « races supérieures » que chez les « races inférieures ». De même, il tire de l'étude des systèmes dentaires que « l'atrophie et l'absence de la dent de sagesse sont beaucoup plus communes dans les races supérieures que dans les races inférieures. Nous appelons donc toute l'attention des observateurs sur l'évolution et la constitution de la dent de sagesse dans les diverses races humaines. (...) ». L'honorable professeur de l'université de Paris et académicien, fondateur de la Société d'anthropologie de Paris, écrivait aussi en 1861 : « La femme étant plus petite que l'homme, et le poids du cerveau variant avec la taille, on s'est demandé si la petitesse du cerveau de la femme ne dépendait pas exclusivement de la petitesse de son corps. Cette explication a été admise par Tiedemann. Pourtant il ne faut pas perdre de vue que la femme est en moyenne un peu moins intelligente que l'homme ; différence qu'on a pu exagérer, mais qui n'en est pas moins réelle. Il est donc permis de supposer que la petitesse relative du cerveau de la femme dépend à la fois de son infériorité physique et de son infériorité intellectuelle. »

Si l'universel philosophique reste dans le cadre qui lui est propre, il lui arrive aussi de fonder un universel politique et idéologique qui s'en réclame. Libéralisme, marxisme, nationalisme, écologisme et autres « ismes » se prétendent volontiers universalistes, s'ils n'en prennent le chemin de façon soft ou hard. Systèmes d'idées, les idéologies tentent de le justifier au nom d'une cause politique, d'une idée philosophique ou d'une conviction morale ou éthique. Ainsi le marxisme naît en tant que mouvement sociopolitique et comme philosophie au départ de l'analyse des faits économiques dans le contexte historique de la naissance de l'industrie manufacturière, de l'essor des bourgeoisies par la défaite des aristocraties d'ancien régime et de l'expansion colonialiste et missionnaire des puissances européennes. Dans ce contexte, il se veut universel par l'émancipation de l'être humain qu'il conçoit au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle en donnant son interprétation de l'histoire des sociétés. Par la suite ou parallèlement, des idéologies concurrentes revendiquent d'autres formes d'universalisme sur d'autres bases : l'écologisme part de la biologie dans le prolongement des travaux du zoologiste allemand Ernst Haeckel, qui entendait en faire l'une des principales branches des sciences de la nature. Le libéralisme, de son côté, se réduit peu à peu à l'économisme et se voit, sous la houlette des entreprises privées et de la « main invisible » d'Adam Smith, menant la mondialisation vers la « fin de l'histoire », jusqu'à ce que les crises récentes mettent en doute la mission civilisatrice qu'annonçait la World Business Academy (Ralston 2005, Khan 2008, Hamann 2009). L'idéologie prend ici un tour quasi religieux, qui voit dans les affaires « non seulement l'association des investisseurs du

monde de l'entreprise pour échanger des informations et favoriser la collégialité », mais considère ce monde comme l'institution dominante de la société contemporaine et, à ce titre, celle qui est le mieux à même de répondre à une évolution rapide et à diffuser ses pratiques dans le monde pour réveiller l'esprit d'entreprise chez l'homme : « Le monde des affaires est devenu, au cours des cinquante dernières années, l'institution la plus puissante de la planète. Dans toute société, l'institution dominante est appelée à la prendre en charge dans sa totalité, comme le fit l'Église à l'époque du Saint Empire Romain. Mais l'entreprise n'a pas de telle tradition, c'est un rôle nouveau qu'elle ne comprend et n'accepte pas encore bien » (Hamann 2005).

D'autres formes de réduction et de surextension de l'universel se retrouvent dans de nombreux mouvements, idéologies ou concepts, tels que l'idée de société civile mondiale associée à la politique des droits, l'idées des (biens) communs et des institutions démocratiques. Quelles que soient leurs vertus, elles ignorent fréquemment les visées exclusives et conflictuelles qui découlent de leur caractère partiel, partial ou particulariste lié à la prégnance du politique, de l'économique ou du culturel.

Une dernière forme d'universel, sans doute la plus puissante, est celle que portent les messianismes religieux, dont plusieurs se définissent dans leurs fondements comme dans leur finalité comme nécessairement universels. Ainsi, le christianisme a pendant longtemps surdéterminé le politique, notamment dans les régions culturellement catholiques – plus de 400 ans ont été nécessaires pour que l'Église catholique accepte la modernité lors du Concile Vatican II de 1964, en renonçant par exemple à l'adage séculaire : « Hors de l'Église, pas de salut ».

De même, l'islam en son centre historique maintient depuis ses origines le principe de la da'awa, qui oblige les fidèles à propager l'islam dans le monde entier. L'islamisme contemporain et la guerre sainte (jihad) qui l'exacerbe en sont une résurgence violente, exacerbée selon Martinez-Gros (2014, 2016) par la paix instaurée au sein des sociétés occidentales, vues comme le centre du monde moderne. L'historien reprend ici la conception universaliste de l'histoire théorisée par Ibn Khaldoun (1332-1406), qui veut que les empires naissent dans la violence, prospèrent dans la paix qu'ils instaurent en leur centre et déclinent sous l'effet de la violence qui se déploie à leurs marges. L'universalisme d'Ibn Khaldoun s'aroute dès lors sur une idéologie communautariste plutôt qu'universaliste, car si l'islam accorde le statut de la dhimma aux « gens du Livre » (juifs et chrétiens) censé les protéger sans leur imposer de se convertir, ce même statut exclut l'égalité avec les musulmans, car « ... ils sont soumis à des discriminations fiscales, civiles et juridiques (...) ; ils doivent habiter dans des quartiers clos, n'utiliser comme montures que des ânes, avoir des maisons plus basses que celles des musulmans, s'écarter devant eux dans la rue ; devant les tribunaux, leur témoignage est nul et non avénu... » (Perez 2018, 122).

Une autre forme de djihadisme (guerre sainte) est issue de l'installation de la famille des Al Saoud et de l'unification de la péninsule arabe qu'elle opère avec l'appui de la famille des Al Cheikh (celle de Abd al Wahhab, d'où le nom de « wahhabisme »). Cette renaissance légitime la guerre des Saoud contre l'Empire Ottoman et les tribus arabes par la voie traditionnelle du djihad, qui remonte à la prise de la Mecque. Le régime saoudien consacre de la sorte l'alliance définie dans le canon religieux du politique et du religieux, tout en combattant par ailleurs les ennemis internes à l'islam ou dissidents comme le chiisme, dont les membres, selon les salafistes quiétistes ou djihadistes, doivent être massacrés sans jugement comme le fait l'État islamique. Ce dogme est affirmé par la Ligue islamique mondiale (présente dans 120 pays et maître d'une cinquantaine de lieux de culte en Europe), dont la charte énonce que « Nous, États membres, affirmons également notre conviction qu'il ne saurait y avoir de paix dans le monde sans l'application des principes de l'islam. » Ce principe universaliste permet à un religieux iranien en 1989 d'appeler au meurtre du romancier Salman Rushdie, réfugié en Europe (et de tous ses éditeurs dans le monde) pour avoir abordé dans Les Versets sataniques un épisode du Coran relatant la séduction de Mohammed par les Houris. Le juge suprême, Khomeyni, faut-il le dire, est jusqu'à ce jour l'emblème et l'honneur de la République islamique d'Iran.

Le wahhabisme représente, comme le souligne un théologien musulman cité par Cornesa (2016), la forme musulmane du totalitarisme religieux, rebaptisé salafiste par une décision politique d'Abd al-Aziz Ibn Saoud pour supprimer l'usage du terme « wahhabisme », est à cet égard, comme le remarque un théologien musulman cité par le même auteur, « ... la version la plus raciste, la plus antisémite, la plus homophobe, la plus misogyne, et la plus sectaire de l'histoire ».

La Loi fondamentale saoudienne promulguée en 1992 maintient le principe de la da'awa, c'est-à-dire l'obligation de propager l'islam : « L'État protège la foi islamique et applique la Charia islamique. L'État impose le bien et combat le mal ; il accomplit les devoirs auxquels l'appelle l'islam. » Le politique y est subordonné, selon l'article 34 qui précise que « La défense de la religion islamique, de la société et de la patrie est le devoir de chaque citoyen. » On ajoutera cependant que ce principe n'est pas que saoudien, car les 45 États membres majoritairement musulmans de l'Organisation de la coopération islamique (OCI) ont intégré dans leur constitution, comme l'énonce la

Déclaration des droits de l'homme en islam adoptée au Caire en 1990 par l'OCI, le principe qui considère la charia comme l'unique source de ces droits. Ce principe n'est pas nouveau et avait été théorisé par Avicenne et Ibn Kaldoun (IXe et XVe siècle) pour sceller l'alliance entre la foi et la raison en une communauté de croyants (umma) régie par les principes fondamentaux de la théocratie.

Il apparaît, au vu de ces diverses ambitions universalisantes, que le postulat, voire la croyance en une convergence progressive et mondialisée des cultures vers les valeurs d'inspiration occidentale posées ou imposées comme universelles est remise en question. Celles-ci sont mises en concurrence avec d'autres universalismes, fussent-ils issus d'idéologies particulières imposées comme universelles, et se trouvent de ce fait contestés par l'affirmation de ces courants concurrents. Ainsi, le capitalisme partiellement libéral de la Chine se réclame de plus en plus de valeurs (néo)confucianistes traditionnelles propres, le développement économique des pays dits émergents suit une voie parallèle, l'islam prétend restaurer sous diverses formes la prédominance canonique du religieux sur le politique, et l'héritage historique des pouvoirs impériaux trouve dans ces divers courants une nouvelle vigueur (Chine, Russie, Inde). La mondialisation des valeurs censées fondées l'universel s'en trouve affaiblie et éclaire du même coup le caractère particulier de l'universalisme de tradition européenne. De même que certains analystes entrevoient diverses tendances à une "démondialisation" corrélative aux replis identitaires, l'évolution des valeurs « désuniversalise » celles qui s'étaient imposées comme universelles à la faveur des colonisations et de l'établissement de l'organisation dite précisément "universelle" (l'ONU) et situe le fond européen comme une expression culturelle particulière parmi d'autres de ce qui pourrait ou devrait être l'ensemble, pour ne pas dire le système des sociétés de la planète.

## Références

Ibn Khaldoun, Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima, ou Prolégomènes), Beyrouth, 1967 [1377]

Georg Wilhelm Hegel, La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Seuil/Points, 2011 [1822-1830]

Georg Wilhelm Hegel, L'esprit du christianisme et son destin, Vrin, 1971 [1800]

Charles Baudelaire, Curiosités esthétiques, Exposition universelle, 1855

Kevin O'Rourke and Jeffrey Williamson, Columbus: Explaining the Global Trade Boom, 1500-1800, Centre for Economic Policy Research, 2001

Haider Khan, "Making globalization work: towards global economic justice", Cosmopolis, 2008/ 2. <http://agora.qc.ca/cosmopolis>.

Luis Gonzalez-Mestres, CNRS et Collectif, « Paul Broca, les femmes et les « sauvages », 2010. <http://scientia.blog.lemonde.fr>

Pierre Conesa (P. C.), Dr Saoud et Mr. Djihad. La diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite, préface d'Hubert Védrine, Robert Laffont, 2016

Pierre Verluise, « L'Arabie saoudite : quelle diplomatie religieuse ? », interview de Pierre Conesa, Diploweb, 15 octobre 2016. <http://www.diploweb.com>

Saul Ralston, The Collapse of Globalism and the Reinvention of the World, Atlantic Books, Londres, 2005

Willis Hamann, World Business Academy. <http://www.worldbusiness.org/about/about-willishamann>. Consulté le 25 janvier 2015

Gabriel Martinez-Gros, Brève histoire des empires, Seuil, 2014

Gabriel Martinez-Gros, Fascination du djihad. Fureurs islamistes et défaite de la paix, PUF, 2016

Arnold Toynbee, The Study of History, vol. III, Oxford University Press, 1956

François Jullien, Roger-Pol Droit, Etienne Klein et al., L'universel en question, Hachette, 2009

Perez Joseph, Andalousie, vérités et légendes, Tallandier, 2018