

## DU BON USAGE DE L'UNIVERSEL

Bernard Bourgeois

Presses Universitaires de France | « [Revue de métaphysique et de morale](#) »

2009/1 n° 61 | pages 33 à 47

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130572947

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2009-1-page-33.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Bernard Bourgeois, « Du bon usage de l'universel », *Revue de métaphysique et de morale* 2009/1 (n° 61), p. 33-47.

DOI 10.3917/rmm.091.0033  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Du bon usage de l'universel

RÉSUMÉ. — *Un usage, notamment pratique, de l'universel n'a de sens adéquat que si cet universel, alors vraiment tel, inclut en lui-même le Soi spirituel qui, réciproquement, ne peut en user qu'en le maîtrisant comme son propre moment. Or cette affirmation conjointe du Soi – de la singularité – et de l'universel n'est elle-même possible que comme affirmation de l'universel totalisé en un Soi. On découvre la nécessité d'une telle démarche à travers l'examen critique, successivement, de l'universalisme pratique thématisé par Kant, puis du particularisme ou différentialisme pragmatico-culturel, enfin de la justification dialectico-spéculative de l'universalisation concrète de l'existence.*

ABSTRACT. — *This paper intends to show that, in its practical use, the universal has but a proper meaning except when, as such, it includes in itself the spiritual Self which, conversely, can take it as its own moment. Now, this joint affirmation of the Self – of the singularity – and of the universal is itself only possible as an affirmation of the universal taken as a whole within the Self. Then, we discover the necessity of such a way through the critical examination 1) of the practical universalism (Kant), 2) of the pragmatic-cultural particularism or differentiation, 3) of the dialectical-speculative justification of a concrete universalization of the existence.*

---

L'universel en tant que sens, qu'il soit pensé comme seulement pensé ou dit, n'ayant donc que l'être d'une pensée ou d'un mot, ou comme sens d'un être autre que simplement celui de la pensée ou du langage, ne se contente pas de faire couple, soit avec le particulier, soit avec le singulier, comme, par exemple, l'identique avec le différent, la substance avec l'accident, la cause avec l'effet. Dans le cas de ces derniers, en effet, si chacun des deux termes est, par son sens, relationnel, il exige l'autre, est lié nécessairement à celui-ci, comme par l'effet d'un destin extérieur, puisque ce sens relationnel les fait s'exclure immédiatement l'un l'autre : l'être de l'identique n'est pas l'être du différent, ni celui de la substance celui de l'accident, et pas davantage l'être de la cause l'être de l'effet. En revanche, c'est dans une séquence triadique que l'universel et le singulier sont médiatisés l'un avec l'autre, dans leur altérité même, par le particulier. La vertu de ce moyen terme manifeste alors que le lien des deux extrêmes n'est pas seulement négatif, mais aussi et d'abord positif : le singulier, en tant que tel, est bien l'universel, l'individu est bien son genre. Cela, dans une relation d'identité

qui fait de tous deux, ainsi que de leur médiateur le particulier, une totalité présente en tant que telle dans chacun de ses trois membres. Et cette totalité s'accomplit comme présence de cette présence, comme présence à soi, dans le moment de la singularité se réfléchissant en elle-même comme un Soi. Maîtrisant ses moments, dont son moment totalisant, celui de la singularité, mais d'abord son moment porteur, basal, celui de l'identité à soi développée en universalité, le Soi total *a* ce moment qui est pourtant celui de son être, au lieu de seulement l'*être*, et, de la sorte, prend sens l'expression apparemment contradictoire d'un usage de l'universel, c'est-à-dire, pour le Soi se réalisant comme esprit, du fait d'avoir – qui est ne pas être – son être même.

Mais, pour l'esprit, bien user de l'universel – comme, d'ailleurs, et corrélativement ou, mieux, conjointement, de ses deux autres moments – dans la totalisation, qu'il est, d'eux-mêmes, c'est faire droit, par volonté libre, à une telle totalisation où il est par essence chez soi, libre, c'est-à-dire à l'entr'expression accomplie des trois moments dans l'affirmation de ce moment de l'universel, au plus loin de tout universalisme abstrait. Ce qui ne saurait signifier que l'universel ne doit pas être affirmé aussi pour lui-même, dans ce qui le distingue et l'abstrait des autres moments, mais seulement qu'une telle affirmation de l'abstrait doit être elle-même une affirmation concrète, totale, de l'esprit. – C'est cette affirmation totale de l'esprit en son universalité que j'examinerai dans un premier temps, comme affirmation métaphysique, initialement présente chez Kant, mais dans un registre jugé encore trop abstrait, du tout pratique ou moral. La reconnaissance contemporaine plus poussée des totalités, suivant un sens pragmatique-empirique, dans le domaine du droit et de la justice, voire de la culture en général, se paiera, elle, d'une dégradation ou dissolution de l'universel, mais aussi d'une contradiction même de la démarche : tel sera l'objet de la deuxième partie de cet exposé. Ce qui m'incitera à revenir, dans un troisième et dernier moment, à une justification métempirique, métaphysique, mais concrètement spéculative, de la réalisation vraie de l'universel en un tout, capable d'assurer en elle-même une telle réalisation.

## I

Le bon usage de l'universel consiste d'abord à faire usage de lui comme tel, comme universel, c'est-à-dire à le reconnaître pour ce qu'il est et qui est toujours à notre disposition dès que nous parlons et mobilisons des signes qui, actualisables par notre Moi présent à lui-même comme identique à soi dans ses vécus divers, et en cela universel, sont eux-mêmes des universels désignant des situa-

tions spatio-temporellement toujours différentes et singulières ; je peux dire : « ceci », de tout. Au point que, pour dire tel ceci singulier plutôt que tel autre, je dois le décrire en multipliant et rapprochant de tels universels, et que la maîtrise compréhensive d'un tout de choses et, finalement, du tout des choses, exige la composition entre eux de ces universels fixés dans le langage mobilisé par moi. La synthèse discursive de tels signes s'opère par un acte proprement pensant du Moi qui les pose, appose, compose lui-même en son universalité, universellement, et elle s'intensifie de la simple expérience rendue cohérente à la totalisation spéculative du sens de l'être. Penser, c'est bien nécessairement universaliser et assumer volontairement cette nécessité, l'universalisation pensante ainsi assumée et maîtrisée du monde réel s'accomplissant dans sa totalisation pleinement libératrice qu'en est la philosophie qui se systématise spéculativement. Assumer de la sorte la pensée nécessairement universalisante des choses, et ce jusqu'à leur libre totalisation, telle est la définition du bon usage de l'universel.

Que la pensée en son développement propre en vienne à se penser selon un tel usage d'elle-même, c'est ce qui se vérifie avec le plus d'éclat – car dans les conditions apparemment le moins favorables – dans le destin présidant à l'histoire de la pensée pratique ou de la pratique soucieuse de se penser ou universaliser, et qui a été et reste conduite, dans la difficulté de sa propre fondation, en direction d'une telle fin. Si, en effet, dans le champ de la pensée théorétique, l'objectif de la pensée, à savoir la saisie du sens universel du tout de l'être, requiert la démarche présentée, il y a un instant, comme son assumption vraie – et c'est là ce qui a permis d'en reconstruire philosophiquement l'histoire comme aboutissant rationnellement à sa réalisation spéculative –, une semblable adéquation est moins aisément pensable dans le domaine pratique. Ici, ce qui importe, c'est l'acte – même ordonné à l'universel pratique du bien – de la décision singulière du Moi répondant à une situation réelle elle-même singulière, un acte qui semble ainsi doublement excéder le contenu pensé, universalisé voire totalisé, de cette décision. Cependant, en vérité, la relation entre le contenu universel de l'agir ou du vouloir – son motif et son but – et la singularité de son engagement peut être inversée, de négative en positive : chacun sait que les « quoique » peuvent se révéler comme des « parce que ». Car le dynamisme de l'agir qui se pense s'universalise comme valeur et exigence, se justifie et se commande, devant ainsi son existence à l'universel pratique du bien, dont l'idée efficiente en vient à se manifester comme ayant son lieu prochain au cœur même du vouloir humain.

L'universalisme kantien a ainsi fait reposer toute l'énergie de ce vouloir – même retournée contre son origine par la finitude subie (ignorance et illusion) ou exploitée (faute et mal) de l'être raisonnable – dans la présence en lui, vouloir alors constitué comme tel en sa liberté, de la raison pratique elle-même. Suivant Kant, la conscience de l'universel pratique, dans le caractère catégorique-

ment impératif qu'il revêt chez l'homme comme être raisonnable fini, aussi sensible, est, en toute sa pureté à dégager, la plus forte de toutes les motivations. Elle détermine efficacement l'arbitre singulier de l'homme en l'universalisant et constitue la volonté bonne comme ce qui, seul, en sa réalisation empirique aléatoire, qualifie moralement l'agir. Mais l'usage ainsi absolument bon de l'universel pris en son sens strict – et qui fait de la philosophie kantienne une philosophie de la loi – a pu inciter à parler, à propos d'elle, d'un universalisme abstrait ne se développant pas en universalisme concret ou totalisant, cela notamment parce que Kant a fait de l'universalisation formelle possible de la maxime ce qui élève effectivement celle-ci à la dignité de la loi et sert de critère nécessaire et suffisant de son caractère moral. Il n'en est pourtant rien, comme le montrent les trois formulations de l'impératif prescrivant catégoriquement cette élévation. Chacune d'elles réalise en effet l'universel formel en ordonnant le vouloir moral à la constitution d'un tout : la première en assignant à ce vouloir pour contenu le tout d'une nature, la deuxième pour objet ou but le tout de l'homme et le tout des hommes, le règne des fins, et la troisième pour sujet le Soi humain totalisant principiellement l'universel de la loi en tant qu'il la pose en se posant, dans son autonomie législatrice. – Une telle totalisation pratique réalisante de l'universel, qui se manifeste également, chez Kant, par l'insertion du bien suprême, le vouloir vertueux de la loi, dans le bien complet, le bonheur matériel par la vertu formelle, reste néanmoins limitée. Elle n'est pas l'œuvre de l'universel lui-même, dont l'affirmation conditionne simplement celle du tout, mais ne la détermine pas, ce qui fait que la seconde diffère de la première en son contenu – la réalité heureuse s'ajoutant à l'idéalité normative –, mais aussi en son statut, qui enveloppe la simple postulation. C'est le philosophe qui réunit et totalise alors l'universel et le tout, dans la rationalité par là moins assurée d'une synthèse encore seulement subjective.

Au sein de l'intériorité ou subjectivité pratique qui, dans le champ de la pratique rationnelle ou de ce que Kant désigne par le terme général de « morale », constitue la « moralité » proprement dite, ou l'éthique, une telle dimension subjective de la totalisation de l'universel ne saurait entraîner les mêmes conséquences qu'au sein du second domaine de cette morale, celui de l'objectivité ou extériorité pratique qu'est la légalité ou le droit. Car la discontinuité objective entre l'universel normatif et sa totalisation postulée autorise, dans le milieu empirique extérieur, moralement essentiel au droit, l'institution d'une différence réelle entre les dispositions de celui-ci : celles, absolues, qui ont trait à l'identité rationnelle des libertés à protéger, et celles, relatives, qui se rapportent à la réalité empirique, naturelle ou culturelle, des individus et groupes humains. Le sujet fondamental du droit est bien, chez Kant, l'être raisonnable libre, la personne, lors même que l'exigence, propre au droit, d'être, d'exister, de façon « péremp-

toire » ou solide, à travers l'État nécessairement particulier (essentiellement national), justifie la stricte limitation par celui-ci de l'exercice des droits universels de l'homme ; cette limitation est elle-même universelle comme son principe, l'homme en son universalité d'être raisonnable. En revanche, la différence naturelle (âge, sexe) ou culturelle (socioprofessionnelle...), qui conditionne l'exercice effectif de la liberté, peut, chez Kant, faire différencier le sujet du droit, par exemple en ce qui concerne le droit politique (distinction des citoyens actifs et des citoyens passifs). Assurément, une telle différence n'entraîne pas l'attribution de droits positifs spécifiques, qualitativement différents, et consiste bien plutôt dans la réduction universelle des mêmes droits universels, quel qu'en soit le lieu ; l'entorse empirique à l'universalisme moral juridique reste ainsi elle-même universelle. Mais on a pu considérer qu'une brèche – rendue possible, nous l'avons vu, par la totalisation ou concrétisation non immanente, donc scindante, de l'universel – avait été ouverte par Kant lui-même dans son universalisme jugé abstrait ou formel. Et que l'on pouvait, que l'on devait même, en s'appuyant sur sa prise en considération de l'existence totale de l'homme par-delà l'essence humaine universelle, aller plus loin que lui dans le dépassement d'un tel universel.

## II

L'actualisation concrétisante du kantisme que, à notre époque, propose Rawls dans sa *Théorie de la justice* se veut bien kantienne. De fait, la détermination de la communauté juste, de l'État conforme au droit, semble bien répéter, dans un ancrage plus réel ou empirique, celle qu'opère, chez Kant, le philosophe comme conscience de soi de la raison *a priori* universelle. C'est ainsi que Rawls fait énoncer les principes fondamentaux du droit politique par un homme capable, dans l'ignorance lui voilant sa condition particulière à venir, de faire abstraction de celle-ci et donc de décider de ces principes en homme quelconque, par là en accord avec les autres, cette universalité résiduelle empiriquement obtenue vérifiant en son discours la raison originaire prétendue du philosophe kantien. L'abstraction universalisant la détermination du droit doit alors le libérer, entre autres particularités, de la plus prégnante de toutes, celle de l'adhésion morale au Bien, que Rawls – ici non kantien – conçoit comme immédiatement fragmenté, dans son contenu absolu, en des Biens opposant radicalement les morales les unes aux autres. C'est même en vue d'assurer la coexistence, dans une même cité, d'individus et groupes moralement séparés, qu'il a voulu libérer des morales particularisantes un droit universalisant et, par là, réconciliant. L'universalisme du droit se confirme dans la hiérarchie de ses deux grands principes, établis par la procédure

qui vient d'être décrite. Car le premier, qui, attentif au droit en tant qu'il est idéal par son universalité identifiante, identifie les hommes entre eux par l'octroi égal des mêmes droits fondamentaux, est prioritaire relativement au second, qui, attentif au droit en tant qu'il est réel par sa détermination ou différenciation, les détermine à travers des différences ou inégalités également accessibles à tous et offrant le minimum maximal. Rawls se juge et est jugé kantien dans sa double démarche de distinction de la morale et du droit et de subordination du droit différenciant au droit identifiant ou universalisant, dans ce double usage de l'universel constituant positivement le droit en son statut et en son contenu.

Ce point mérite examen, car sa signification déborde le seul intérêt de l'histoire de la philosophie, en mettant en jeu l'usage même du thème de l'universel chez Rawls. On répète à l'envi que Kant a séparé la morale et le droit. C'est assurément vrai quant à leur exercice : le droit n'est tel qu'à être réalisé extérieurement, en l'absence même de tout vouloir moral chez ceux qu'il doit donc contraindre à lui obéir ; cette nécessité limite aussi la détermination du contenu du droit, qui doit être tel qu'il puisse faire l'objet d'une législation extérieure. Mais le droit et l'éthique sont l'application différente d'une seule et même raison pratique. La détermination première du droit est bien soumise, tout comme celle de l'éthique, au principe-critère de l'universalisation possible de l'agir. Et la désignation de l'unité du droit et de l'éthique, de la légalité et de la moralité, comme étant la morale, privilégie bien en elle la moralité, cela à juste titre parce que, en sa position, sue et voulue, originaire, la raison pratique juridique n'est vraiment et fortement voulue qu'en étant voulue pour elle-même, en quoi l'éthique est à l'œuvre. L'ancrage originaire du droit, en son universalisme extériorisé, par là différencié ou particularisé, dans la morale, en son universalisme absolu, permet donc, chez Kant, la totalisation de la pratique sous l'autorité de l'universel, même si ce n'est pas dans une synthèse purement immanente à cette pratique. C'est là ce avec quoi Rawls ne s'accorde pas, au surplus en ne s'accordant pas avec lui-même, dans son projet de libérer le juste du bien.

En effet, absolutiser les engagements moraux et leur divergence, au point de recourir à la réconciliation relative des individus dans la justice moyennant l'abstraction opérée de ceux-là, c'est faire dépendre d'eux une telle abstraction, et, par conséquent, la distinction de la morale et du droit ; toute morale ne permet pas qu'il soit fait abstraction d'elle-même pour qu'une justice puisse être instituée. C'est là rendre tout à fait contingente l'entreprise même de détermination universalisante ou réconciliante de l'existence par la justice. C'est donc, radicalement, l'affirmation morale du bien qui autorise l'affirmation du juste. Cependant, cet accord formel de Rawls avec Kant dans le lien rétabli de la morale et du droit recouvre leur désaccord absolu sur le contenu d'un tel accord. Car, en raison de leur conception différente de la morale, cet accord universalise le droit chez Kant,

tandis que, chez Rawls, il le particularise. Voilà ce qui met le second en désaccord potentiel avec lui-même quant au contenu même du droit. Puisque l'attachement factuel à la particularité ou différence (originellement morale) a principalement puissance sur l'universalisation institutionnelle par la justice, le second principe de celle-ci a en soi priorité sur le premier, et non pas l'inverse, et le droit à la différence ou particularité réelle l'emporte par essence sur le droit à l'identité ou universalité idéale. La concrétisation revendiquée du droit universalisé par Kant ramène ainsi en deçà du kantisme.

On a pourtant reproché à Rawls de n'avoir pas encore suffisamment développé la limitation, c'est-à-dire, au fond, la négation, de son premier principe – identifiant ou universalisant pratiquement –, présente dans et comme son second principe, qui justifie la différenciation ou particularisation du droit, de façon à faire largement ou totalement place au particularisme ou différentialisme pratique. On a dénoncé l'apparence d'un humanisme universaliste en fait impossible à réaliser puisque le réel particularise nécessairement, déjà dans le sujet efficient du droit, un ensemble humain situé spatio-temporellement, différencié relativement à d'autres et déjà à l'intérieur de lui-même ; de cette nécessité, on a fait vertu dans le droit. Le cadre juridico-politique du différentialisme alors prôné étant cependant, ordinairement, l'universel (relatif) que constitue l'État, et la fondation et position même de tout droit comme droit étant nécessairement universalisante, un certain universalisme pratique – mieux, car on est si loin du kantisme : pragmatique – a subsisté, mais purement formel et instrumental. On lui fait consacrer un droit essentiellement particularisé, en disant, par exemple, que le (seul) droit universel de l'homme réel est de se voir reconnaître, dans la sphère de la diction effective du droit, le droit différencié qu'il revendique en choisissant un genre de vie. Et puisque la différence réelle de l'existence humaine, naturelle ou culturelle – la culture se récapitulant en sa justification morale –, est d'abord héritée, c'est-à-dire générale, qu'il s'agisse de la différence de l'âge, du sexe, de l'ethnie, de la nation, de la civilisation, de la religion, etc., le droit alors revendiqué est un droit collectif différencié qualitativement, voir quantitativement (régime des quotas). La prise en compte des communautés intra-étatiques dans le droit peut être plus ou moins intense, pouvant aller jusqu'à un communautarisme confisquant ou dissolvant l'État. Les degrés d'une telle intensité sont assez illustrés, dans le champ de la pensée anglo-saxonne contemporaine, désormais largement diffusante, par des auteurs comme Kymlicka, Taylor, Sandel, MacIntyre, Walzer et autres. Je ne puis ici que brièvement les citer.

Mais je le peux aussi. Car, en leur négation, plus ou moins poussée, de l'usage constituant et déterminant de l'universel, comme idéal identifiant, dans le champ pratique notamment juridico-politique, au profit de l'idée de totalités culturelles réellement différenciantes, ils rassemblent leurs nuances dans un héritage



commun qu'ils ne font guère, en vérité, qu'actualiser. Ils reprennent bien, en fait, la critique de l'humanisme moderne, dit abstrait, valorisant l'universel en tant qu'universel dans le rationalisme proclamé par Kant et les post-kantiens, mais dont se réclamaient aussi, *mutatis mutandis*, les révolutionnaires français et leur successeur impérial. Pour le traditionalisme (Maistre, Bonald...) ainsi que pour le romantisme et ses préparateurs (Herder, Novalis, les Schlegel...), le Soi individuel n'a d'être que par et dans son appartenance à une identité culturelle différente d'autres, et sa pure relation à lui-même, la réflexivité d'un Soi, comme telle, en sa forme, universelle, est immédiatement remplie d'une vie culturelle particulière. L'humanité est alors saisie en sa réalité comme l'ensemble des totalités synchroniques et diachroniques historiquement situées ; le droit est, en conséquence, leurs droits. C'est, au fond, tout cela qui fait retour aujourd'hui chez les penseurs tentés par le communautarisme. Mais ils l'actualisent dans un contexte marqué par l'idée acquise de la valeur de l'individu humain, lequel ne se sait individu qu'autant que la différence qui le rend réel est pour lui incluse immédiatement dans son identité, comme le rapport (altérant) de celle-ci à elle-même (rapport se niant en son altération), son absolue réflexion en elle-même, c'est-à-dire comme le Soi identique à lui-même dans tous les Soi, et par là universel. C'est pourquoi l'affirmation de la différence particulière propre à une culture coexiste, plus ou moins, dans un tel contexte, avec celle de la singularité et de l'universalité humaine, et les droits des communautés avec les droits des hommes, qui sont aussi les droits de l'Homme. Mais le droit de l'individu de s'affirmer en tant que tel comme universel est pour lui celui de nier – pour en changer, se convertir – sa particularité, aussi culturelle : celle-ci est niée potentiellement par le court-circuit critique toujours possible de la singularité et de l'universalité. Et certaines cultures ont un contenu tel qu'il leur fait rejeter un tel droit : alors, un droit doit céder devant l'autre. Significatif est alors l'embarras assez commun des penseurs inclinant au communautarisme, lorsqu'il s'agit de trancher dans le cas de cette contradiction qui révèle la valeur inégale des cultures quant à l'objectif universel de la libération de l'homme : une culture vaut autant qu'elle permet à l'homme qui s'en nourrit de se libérer d'elle. Mais reconnaître cela, c'est faire conditionner le droit des communautés culturelles par leur contenu singulier, c'est-à-dire nier leur droit comme telles, en général.

Il apparaît ainsi que, dans le monde moderne et contemporain, il n'est guère plus possible, en fait, d'affirmer la différence non identifiée que l'identité non différenciée, ou d'assumer un particularisme excluant tout universalisme qu'un universalisme excluant tout particularisme. Cependant, leur inévitable intégration, nécessairement duelle puisque c'est toujours l'un des facteurs qui opère la réunion de lui-même et de l'autre – c'est-à-dire l'usage de l'universel comme principe prioritaire ou secondaire de la détermination de l'existence humaine –,

ne s'assure pas également ; cet usage est inégalement conforme à sa destination (totalisante), il est donc inégalement bon. Le différentialisme ne peut, en effet, que malgré lui faire droit à l'universalisme, car celui-ci exclut comme tel sa limitation cependant exigée par la priorité du particulier, d'où l'hésitation de ses penseurs à admettre que le droit culturel puisse, quand il méconnaît les droits de l'homme fondamentaux, être limité au nom de ces derniers. En revanche, l'universel absolutisé en sa pureté par Kant comme principe du bien justifie, dans la totalité reconnue de celui-ci en tant que bien complet, la particularité qui excède son affirmation comme bien suprême ; un tel universalisme affirme à l'abri de toute contradiction, sans la moindre hésitation, la valeur relative de la particularité. Toutefois, même ici, l'usage de l'universel est limité pour autant que, ainsi qu'il a été dit, cet universel s'impose au particulier sans le poser par lui-même dans le contexte de la raison humaine, finie.

Alors, son autorité n'est pas pleinement présente à elle-même, dans la facticité présupposée de son lien avec le particulier. Je dois, donc je peux, certes ; mais sans comprendre comment, parce que je dois, je peux, et un tel hiatus originaire entre le Soi concret ou total et l'universel qui demeure ainsi, au fond, abstrait, empêche l'auto-développement de celui-ci en un tout, son auto-détermination ou sa liberté dans son déploiement comme tout. Or, si l'universel ne peut, de lui-même, poser le tout, se poser comme tout, pas plus que le tout partiel d'une culture ne peut, de lui-même, poser l'universel, c'est que, dans l'un et l'autre cas, l'universel et le tout diffèrent entre eux en restant chacun identique à soi-même. L'universel ne peut se faire le tout qui est son autre ou son négatif que si, en lui-même, il se fait autre que lui-même et se nie, de la sorte, en son identité fixe à soi-même. Il ne peut se concrétiser que s'il s'abstrait de lui-même en son abstraction, c'est-à-dire est en lui-même autre que lui-même, bref : dialectique. Seule une conception dialectique permet de surmonter soit la fixation à l'universel abstrait de Kant, soit la régression différentialiste en deçà de Kant, en libérant un usage concret de l'universel.

### III

On aura compris que, une fois de plus, il peut paraître sage de repartir, pour fonder et déterminer un bon usage de l'universel, de la concrétisation hégélienne de l'universalisme absolument, c'est-à-dire abstraitement, affirmé par Kant, dont le rationalisme maintenu pouvait prévenir les dérives contemporaines d'un holisme sacrifiant au différentialisme. – Chez Kant, l'auto-affirmation de l'universel, donc l'universalisation en quoi consiste la législation – qui est plus proprement l'absolu que la loi –, est, en Dieu, par elle-même créatrice du tout

mondain. Elle est en effet en même temps position de ce que nous distinguons comme la particularité ou le divers, qu'elle universalise ou unifie en une totalité. Au niveau de l'absolu, l'universalisation est alors pensée comme étant en et par elle-même, positivement, totalisation, le tout le plus vrai étant celui des personnes, le règne des fins dont les membres humains sont réunis par son chef divin. Mais l'esprit fini ne peut comprendre théoriquement une telle identité de l'universel de la loi et du tout des personnes, car il ne peut affirmer que pratiquement le lien de l'impératif moral et d'un règne mondain. C'est la pensée pratique de l'universel pratique, noyau de la conscience de soi finie, qui fait user de toutes les autres pensées. Au niveau de l'esprit fini, l'universalisme est bien, dans le kantisme, le fondement pratique du personnalisme. Hegel veut lever cette limitation kantienne dans sa théorie spéculative de l'unité négativement établie – au principe logico-ontologique de l'être, à savoir dans le concept comme sens vrai de tout ce qui est, de la nature comme de l'esprit – entre l'universalité et le Soi ou la singularité, celle-ci étant la vérité posée de celle-là.

C'est dans la *Science de la logique* que Hegel établit en son principe le lien intime de l'universalité et de la singularité à la fois totalisante et personnalisante. La spéculation alors jugée valable pour toute pensée, humaine aussi bien que divine, en tant que purement pensante, y saisit le sens, universel, de tout ce qui est. Elle le saisit d'abord comme sens offert immédiatement, en sa surface, de l'être, puis comme sens médiatement ou réflexivement posé de l'essence de cet être, avant de recueillir ces sens encore abstraits, en cela affectés de non-être et voués dès lors à la contradiction, dans l'unité concrète ou totale, ainsi assurée en elle-même, de l'en-soi et de l'être-posé, constitutive du concept. Or, si l'être comme être est nié dans chaque passage de l'une de ses déterminations à l'autre, chacune étant immédiatement identique à soi, rivée à soi, dans son être de surface, et si l'être comme essence se réfléchit ou transparaît dans lui-même en sa profondeur acquise, à travers ses déterminations rendues en tant que telles relatives les unes aux autres, mais dans leur altérité cependant conservée, l'être comme concept, en revanche, est entièrement présent à lui-même tel qu'en lui-même dans son développement déterminé. Car il s'affirme originairement, et s'y continue, dans ses déterminations : leur position ne fait qu'un avec la négation qu'il opère de lui-même en tant qu'il se détermine, limite ou nie, cette auto-négation qui est l'affirmation de son négatif équivalant à l'affirmation absolue de soi. Si – pour le dire essentiellement – l'identité à soi de l'être n'est pas du tout présente à même ses différences, tandis que celle de l'essence transparaît, selon une présence-absence, dans les siennes, l'identité à soi du concept est totalement présente dans ses déterminations. C'est ce statut conceptuel de l'identité qui la fait alors désigner comme l'universalité, la différence s'élevant à la particularité, et leur identité simplement fondatrice dans l'essence à la singularité

créatrice du concept. C'est bien dans sa Logique du concept que Hegel renouvelle à sa racine la problématique de celui-ci en le libérant de son appréhension abstraite par son intégration dans la totalité singularisée, et, en le sauvant par là des critiques dirigées contre lui par des pensées de la totalité qui manquent cette dernière parce qu'elles ne voient pas que seul l'absolument universel peut se concrétiser dans le tout vrai de la personne elle-même absolument telle.

La pleine identité conceptuelle, en ceci totalisante, de l'identité positive de l'être ou de l'en-soi, et de la différence négatrice constitutive de l'essence comme réflexion ou être-posé, fait de chacun des trois moments du concept que sont l'universel, le particulier et le singulier une seule et même totalité : chaque moment est le tout du concept et, par conséquent, les autres moments. Ainsi, puisque l'universel est le concept comme identité à soi posée par la négation du négatif (abstraction de la détermination), tandis que le singulier est le même concept comme négation du négatif (exclusion de l'Autre) posant l'identité à soi, le premier – identité négative – et le second – négativité identique – sont bien identiques l'un à l'autre ; le particulier est lui-même, comme (première) négation de l'identité à soi (universalité) ou (première) identification, spécifiante, du négatif (singulier), identique à chacun des deux autres moments du concept. L'affirmation des trois moments ne peut donc avoir de vérité que si elle est conjointe, bien loin d'être antagonique et exclusive. Le tout qu'est, comme sens vrai de ce qui est, le concept, n'est lui-même vraiment tel qu'autant qu'il fait pleinement droit aux exigences indissociables de l'universalité, de la particularité et de la singularité, cette dernière se réalisant dans l'individualité naturelle et la personnalité spirituelle. Et, en embrassant cette indissociabilité par les deux extrêmes qu'elle relie : l'universalité et la singularité, on peut bien voir se fonder en leur identification purement conceptuelle le grand mot d'ordre de la philosophie hégélienne de l'esprit : penser la substance aussi comme sujet. Le principe-clef de l'hégélianisme est bien une telle identification de ce qui est tout (universel) et de ce qui est Soi (singulier), de l'*idem* et de l'*ipse*. Le Soi vrai, absolument Soi, est celui qui comprend tout, et le tout vrai, absolument total, est celui qui se comprend dans et comme un Soi, le Soi : tout le cours de la *Science de la logique* amène ainsi à coïncidence son point de départ et son point d'arrivée, l'« être » (universel : tout est) et la « personnalité pure » (singulière : comprenant tout ce qui est). De ce sens vrai, conceptuel, de l'être, sont des actualisations le vivant, l'esprit fini ou le Moi humain, et l'esprit infini ou le Soi divin, lequel réalise pleinement un tel concept. C'est seulement au niveau de cette plénitude que s'identifient absolument l'*idem*, le même, et l'*ipse*, le soi-même, l'extension du premier et l'intensité du second. En revanche, au niveau, naturel ou spirituel, du fini, l'affirmation ontologique conjointe de l'universel et du singulier est celle d'une différence subsistante de ceux-ci. Chacun d'eux n'y

est pas complètement lui-même, ni, donc, identique entièrement à l'autre, et c'est là ce qui fait que, dans l'existence humaine, notamment comme assomption pratique, c'est-à-dire libre usage, de l'équation ontologique de l'universalité et de la singularité, l'affirmation de l'une et de l'autre est vouée à la différence, à la variation ou opposition, d'elle-même. Il convient d'en évoquer brièvement le traitement hégélien dans le milieu de l'« esprit objectif » ou du « droit », en tant qu'il peut en inspirer encore une mise en œuvre actuelle.

De même qu'il y a des degrés de l'universalité et de la singularité, il y a des degrés de leur identification, c'est-à-dire de leur différence subsistante, qui rend problématique un bon usage de l'universel. Ce bon usage est celui qui permet la plus grande équation de l'universel lui-même et du singulier au sein du milieu ou de l'élément où se déploie, en chacune de ses étapes, le processus – encyclopédique – de l'être, en particulier comme esprit et – puisque tel est le lieu privilégié par la présente recherche – comme « esprit objectif », à savoir esprit socio-juridico-politique. Le jeu dialectico-spéculatif des moments d'un tel esprit, à travers la tension maintenue entre l'universalité et la singularité prises dans leur lien intime, est, en effet, conditionné par le fait qu'il se développe toujours dans un *élément* érigé tel à partir de l'un des *moments* en question, alors favorisé dans cette tension. Par exemple, l'identité ou universalité immédiate, limitée, de la famille héberge, en son milieu qui peut être étouffant, le moment de la différence ou de la singularisation agissant dans ses membres (notamment les enfants), dont l'expansivité alors réprimée peut susciter la révolte contre la totalité de la famille ; ces deux unilatéralismes possibles se retournent chacun contre lui-même, dans la destruction de l'intégration déterminée dont les moments en tension ont besoin pour leur affirmation optimale dans ce contexte particulier de l'esprit. À l'inverse, la société civile – économique-juridique – libère en elle, qui en fait son élément général, le moment de la différence (aussi d'avec soi) déployé dans son propre universalisme ou cosmopolitisme (d'abord marchand) et l'individualisme prioritaire de ses agents ; la tension de ces deux moments, exacerbable dans l'opposition du socialisme et du libéralisme, et non maîtrisée, au sein de la société et chez ses membres, en un véritable tout réconciliateur de l'existence, risque alors de faire exploser l'existence sociale. C'est seulement au niveau de l'État rationnel que l'adéquation, objectivement spirituelle, de l'universel, concrétisé en un tout, et de la singularité, civiquement satisfaite, s'accomplit, mais au prix de la limitation nationale de l'État. Cependant, la personnalité ainsi limitée de l'État-nation rationnel – actualisé en son chef constitutionnel –, où se totalise et se singularise l'universalité à jamais limitée d'un tel État, se voue à rendre possible en lui l'élévation de ses citoyens à la personnalité absolue des membres de la communauté absolument universelle de la religion et de la philosophie vraies. Car l'universel ne peut s'absolutiser, dans la réalisation du Tout se posant comme le

Soi lui-même absolu, qu'au niveau de l'esprit supra-objectif, infini, religieux et philosopphant.

Hegel a bien le mérite d'établir, contre tout universalisme abstrait, que l'universel revêt, dans chaque occurrence spécifique de son affirmation, à chaque niveau du déploiement de l'être, un visage particulier ; son affirmation adéquate, le rendant apte à s'actualiser dans et comme la singularité elle-même variable en sa progression, s'accomplit dans sa totalisation conjuguant intimement son intensité et son extension, toujours en proportion directe. Le bon usage de l'universel pris comme universel singularisé – à travers, certes, sa particularisation médiatisante –, donc comme universel concret, est lui-même un usage concrétisé suivant le niveau encyclopédique de son exercice. C'est dire qu'un tel usage est une totalisation de bons usages spécifiés, particularisés, de l'universel. Ceux-ci s'articulent rationnellement entre eux en se conditionnant les uns les autres selon un ordre hiérarchique qui fait que le bon usage pratiqué à un niveau de l'esprit justifie seul dialectiquement – par l'insuffisance qui subsiste encore néanmoins en lui – la mise en œuvre, au niveau supérieur de l'existence spirituelle, d'une affirmation nouvelle, en son adéquation aussi, de l'universalité, cette affirmation assurant dans l'être celle qui la précède ontologiquement. Faire abstraction du bon usage ainsi hiérarchiquement totalisé de l'universel, en réduisant, en transposant, en mélangeant les divers usages qui le composent, c'est dissoudre la mise en œuvre de la raison, justifiable en ses principes par la rigueur spéculative, dans les arbitraires et vaines facilités de la rhétorique et de l'idéologie.

Le bon usage concret de l'universel concret en tant que tel vrai s'oppose bien aux multiples modalités de l'affirmation abstraite d'un universel pur, dégagé de toute particularité et singularité, comme celle qui a été reprochée au kantisme. L'universalisme abstrait garde pour lui, comme démarche subjective, l'abstraction par laquelle il sépare du réel qui est son objet toutes les qualités qu'il a d'abord séparées dans cet objet sauf une. Celle-ci fait de l'universel obtenu un universel déterminé, particulier, ou une particularité universelle, identique à elle-même en ses diverses occurrences, c'est-à-dire – puisque l'unité de l'universalité et de la particularité constitue la singularité – une singularité, totalité ou concrétion. L'universel abstrait prétendu est, de la sorte, bien plutôt le contraire de lui-même, de ce qu'il est censé être, à savoir une singularité concrète. Et, qui plus est – si l'on continue d'hégélianiser –, une singularité concrète qui, n'étant pas par elle-même ce qu'elle est, puisque l'abstraction qui la produit n'est pas sa propre opération, ne peut être ce qu'elle doit être, car une composition extrinsèque est nécessairement une juxtaposition, non une totalité ou concrétion. La contradiction ainsi multiforme d'un tel universel abstraitement posé annule l'usage qui en est alors fait.

Mais une telle condamnation de l'universalisme abstrait est si éloignée de signifier le déni de tout universalisme, qui se rencontre dans les communautaires

rismes contemporains célébrant le concret, au risque – comme on l’a vu – de tomber dans la contradiction, qu’elle va de pair, chez Hegel, avec une reconnaissance et justification concrète de l’universel abstrait au sein du développement de l’esprit. L’entendement, ce grand artisan du langage, fixe, dans les signes abstraits, répétitifs, universels de celui-ci, le contenu syncrétique de l’intuition, alors séparé dans lui-même de lui-même à travers ses éléments qui renvoient pourtant originellement les uns aux autres de l’intérieur d’eux-mêmes. La contradiction ainsi aiguisée entre la forme universelle et le contenu déterminé des concepts linguistiquement découpés les engage dans leur dialectique et les précipite dans leur synthèse ou totalisation par la raison spéculative. Dans son analyse originaire, logique, de l’universel, Hegel justifie donc à sa racine le grand thème spéculatif selon lequel le concept abstrait produit par l’entendement est, plus que la « condition », un « moment essentiel » de la raison totalisante ou concrétisante. Il en est « le commencement même », en tant que l’universalité pure de sa forme fait se rapporter à lui-même, se réfléchir en lui-même, par là se court-circuiter et « s’enflammer » lui-même dialectiquement, son contenu déterminé (cf. *Science de la logique*, III : Science de la logique subjective ou Théorie du concept ; première section : La subjectivité ; chapitre premier : Le concept ; B : Le concept particulier). C’est ainsi à travers le concept abstrait que se déclenche le concept concret principe de tout sens et être vrai. Le bon usage, concret, de l’universel concret s’absolutise en absolvant en lui son Autre, qui, pris pour lui-même, serait le mauvais usage de l’universel, mais qu’il mobilise pour son propre triomphe.

#### IV

C’est ce statut de moment essentiel à accorder à l’affirmation, en son abstraction, de l’universel au sein du bon usage, concret, de celui-ci, qu’il importe de réactualiser dans notre époque, en proie aux dérives particularisantes des appartenances communautaires. En celles-ci, la présence de l’universel n’est pas seulement limitée quantitativement : un tout s’affirme en sa particularité, de façon exclusive, contre l’universel (rejet du cosmopolitisme, voire de quelque mondialisme que ce soit), mais aussi qualitativement : on préfère ainsi à l’objectivité de la loi la pensée inter-subjective du consensus et du contrat, ou l’objectivité non pensée des commandements. Bref, l’époque actuelle, même lorsqu’elle veut rajeunir le kantisme, commence par le nier en son essence de philosophie de la raison législatrice ordonnée, en quelque lieu et temps qu’elle s’exerce, à la pacification et réconciliation rendue par elle possible, au niveau de l’existence qui le permet, de l’humanité universelle. C’est bien la pensée de celle-ci qui fait s’élever chaque culture, suivant son vœu fondamental de véritable culture, à tout

l'accomplissement dont elle est capable. Il est certes vrai que l'assomption critique, négative, de chaque culture par elle-même, qu'une telle pensée exige d'elle, est encore – comme son *auto*-négation – empreinte de sa particularité. Mais celle-ci coopère alors à l'affirmation concertante concrète, vraie, par les cultures ne se contentant plus de simplement échanger (on échange ce qu'on a, non pas ce qu'on est), de leur identité à soi ou universalité elle-même concrétisée en l'unique totalité de l'humanité.

Bernard BOURGEOIS  
*Membre de l'Institut*