

## JUSTICE ET HISTOIRE

### Genèse et généalogie de la justice chez Nietzsche et Bergson

**Résumé:** *Nietzsche et Bergson comptent parmi les principaux auteurs à examiner les conditions socio-affectives et l'évolution historique de la justice. Mais ils le font sur deux modes radicalement distincts, et dont on n'a pas encore, à ce qu'il semble, suffisamment souligné l'incompatibilité: Nietzsche rend compte de la justice en isolant les éléments socio-affectifs qui se sont composés entre eux pour produire quelque chose comme la "justice", tandis que Bergson envisage l'évolution de celle-ci comme une série de différenciations en nature. Ce qui amène Bergson à distinguer fondamentalement entre deux justices, l'une supérieure et l'autre inférieure, l'une "ouverte" et l'autre "close", là où Nietzsche pense satisfaire à l'exigence moniste en ne posant qu'une seule justice. Peut-être, toutefois, peut-on adresser à Nietzsche le reproche bergsonien d'avoir "recomposé l'évolution avec des fragments de l'évolué", et sans doute faut-il, en tout cas, opposer la démarche de Nietzsche, qui est une "généalogie" (aller du présent vers le passé, pour discerner les éléments discrets à partir desquels le présent s'est engendré), à la démarche de Bergson, qui est bien une "genèse" (aller du passé vers le présent, pour suivre son engendrement progressif au fil de créations qui sont autant de différenciations en nature).*

Mots-clés: *évolution, généalogie, genèse, monisme, temps, valeur.*

Je prendrai la locution "justice et histoire" au sens où elle dirigerait l'attention sur la nécessité, pour la justice, d'être pensée dans son enracinement historique, c'est-à-dire, d'une part, comme soumise à une irrémédiable *évolution*, d'autre part, et du coup, comme trouvant son *origine* dans l'histoire.<sup>1</sup> Une telle compréhension de la locution "justice et histoire" implique un geste, ou plutôt une attitude théorique, essentiellement critique à l'égard de la justice, du moins au sens où cette compréhension implique, en tout cas à titre d'hypothèse, un certain refus d'attribuer un *fondement* à la justice, c'est-à-dire d'en faire une valeur accessible à la raison ou nécessai-

<sup>1</sup> Ce texte a fait l'objet d'une communication au séminaire "Histoire et justice", à la Faculté de philosophie de Belgrade, 6 – 9 septembre 2007.

rement posée par la raison, et de lui attribuer, dans la même perspective, une intemporalité ou une a-temporalité.

Mais il s'agit, disais-je, d'une "hypothèse": c'est-à-dire qu'il s'agit pour moi, avant tout, de m'interroger sur les conditions méthodologiques auxquelles un tel refus peut trouver sa pertinence, autrement dit, d'une manière plus positive, il s'agit de déterminer les conditions méthodologiques d'une inscription théorique de la justice dans l'histoire, qui ne revienne pas à faire bon marché de la spécificité de cette notion par rapport aux autres notions pratiques; pour le dire encore d'une autre manière, il s'agit de réfléchir aux conditions méthodologiques permettant de concevoir ce qui fait de la justice une notion singulière, qui s'inscrit, à sa manière singulière, dans la problématique générale de l'historicité.

Or, de ce point de vue, il me semble que deux gestes méthodologiques gagnent à être mis en balance l'un avec l'autre, celui qu'accomplit Bergson, lorsqu'il retrace la *genèse* de la justice dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, et celui de Nietzsche, lorsqu'il fait la *généalogie* de la justice dans divers morceaux de son œuvre, à commencer par ceux de la période médiane, en l'espèce *Humain, trop humain* et *Aurore*. C'est la distinction entre *genèse* et *généalogie* qui porte ici tout le poids de la réflexion méthodologique, et elle ne pourra être explicitée qu'à la fin, précisément parce qu'elle constituera, je l'espère, le gain théorique de l'exposé que je m'appête à présenter.

Mais il est impossible, toutefois, de ne pas en dire un mot dès à présent, ne serait-ce que pour montrer le problème précis auquel ces notions sont toutes les deux afférentes. Nietzsche, en effet, reconduit la justice à un ensemble d'aspirations animales, ou plutôt d'instincts ou de pulsions (*Triebe*), qui seraient déjà là dès les phases reculées de l'évolution de la vie et de la culture, déjà données, et qui ne feraient que se composer ensemble par la suite pour donner les formes prétendument les plus élevées de nos évaluations morales. C'est un geste à la fois réductionniste et critique, proche de celui du moraliste, qu'accomplit Nietzsche (la justice "n'est que" cela). Il s'agit de briser l'idole qu'est la "justice". Et c'est ainsi que Nietzsche pense satisfaire à l'exigence première de la méthode<sup>2</sup>, qui est de ne pas se donner d'éléments notionnels et réels surplombant le plan immanent du devenir.

<sup>2</sup> Cf. *Par-delà bien et mal* (1886), § 13.

C'est d'une manière tout inverse, en apparence, que procède Bergson. Le discours théorique visant à inscrire la justice dans son historicité essentielle n'est que le corrélat, chez lui, d'une opération argumentative consistant à distinguer une première justice, celle qui précisément serait le pur et simple produit de l'évolution historique, d'une seconde justice, peut-être supérieure, en tout cas qui ne serait pas donnée avec les éléments de la première, et même, qui serait la condition d'intelligibilité et de réalité de ces éléments – dans la mesure où la justice que Bergson appellerait close procéderait de la justice ouverte, comme les positions procèdent du mouvement, comme elles sont engendrées par lui. Bergson, en apparence, ne “critique” la première justice que pour faire la place vide, si l'on peut dire, pour une seconde justice, qui, quant à elle, est reçue par lui au nombre des valeurs qui valent et doivent valoir. Le geste est tout inverse de celui qu'accomplit Nietzsche, puisque Bergson ne cherche pas à saper les fondements de toute exigence de justice, qu'il place, du moins à ce qu'il semble, la “justice” ouverte au-dessus du développement historique, et que c'est ainsi, précisément, qu'il comprend la méthode, celle-ci étant définie comme saine opération d'engendrement, par la pensée, de ce qui s'est effectivement produit. Mais alors, on le voit dès à présent, les deux méthodes ne peuvent pas simplement être placées l'une en face de l'autre, comme se composant exactement l'une l'autre, puisque c'est, en un sens, sur la même exigence qu'elles se rencontrent, celle que j'appelais d'“engendrement”. De fait, Bergson pense, en se donnant une seconde justice, avoir satisfait aux exigences de la genèse, ou de la généalogie – on ne peut pas distinguer pour le moment –, d'une manière beaucoup plus satisfaisante que tous ses prédécesseurs, auxquels on est sans doute en droit de compter Nietzsche. Or, si Bergson pense cela – peu importe, pour le moment, de savoir si c'est à tort ou à raison –, ce ne peut être que parce qu'il voit en son geste méthodologique nouveau un corrélat théorique et nécessaire de son concept le plus nouveau, à savoir celui de durée. Je voudrais donc examiner en quoi la démarche théorique d'engendrement de la justice, lorsqu'elle est adossée à une conception de la durée, fournit des instruments méthodologiques qui, aujourd'hui et dans notre contexte, peuvent apparaître comme pertinents.

Bergson, disais-je, réclame, pour concevoir l'inscription de la justice dans l'histoire des hommes, une distinction entre deux justi-

ces, l'une que l'on pourrait appeler "close", l'autre que l'on est en droit d'appeler "ouverte". Or, cette distinction entre la justice close et la justice ouverte prend un sens avant tout dynamique, puisque la justice ouverte, c'est celle qui prétend à s'étendre – à défaut d'être d'emblée étendue – à l'humanité dans son ensemble, tandis que la justice close ne vaut que pour une société donnée. Il en résulte que la justice, comme les autres notions morales pour Bergson, trouvera son premier sens dans une société qui refusera de la transposer aux autres sociétés, et se définira par différence avec d'autres sociétés – nous, mais pas toi –; tandis que la justice, en son second sens, prétendra valoir pour tous les hommes, et pour quiconque désirera s'intégrer à une société donnée. Celle-ci, dès lors caractérisée comme "ouverte", ne pourra plus se définir par son opposition à d'autres sociétés, mais au contraire par sa capacité à s'accroître, indéfiniment, d'individus nouveaux. Ainsi, par exemple, Bergson décèle, chez Platon lui-même, le présupposé implicite d'une justice qui ne vaudrait que pour certains individus, pour une certaine classe au sein de la société, par opposition aux autres classes<sup>3</sup>, et par opposition au reste des hommes, les "barbares"<sup>4</sup>. La distinction qui vaut, d'abord, entre les sociétés elles-mêmes, opposées les unes aux autres, irait jusqu'à passer, ici, à l'intérieur de la cité grecque idéale, conçue par Platon.

Or, le modèle théorique sur lequel Bergson représente aussitôt cette distinction entre deux justices, une première qu'il peut à présent appeler "relative" et une seconde qu'il n'hésite pas à appeler "absolue"<sup>5</sup>, c'est celui, très souvent mobilisé par lui, de la distinction entre le mouvement et les positions qu'il dépose sous lui. Tel est le cœur du long paragraphe qu'il consacre, dans *Les deux sources*, à retracer la genèse de la justice à travers l'histoire. Le mouvement est un acte simple, que je perçois intérieurement comme simple, lorsque je l'accomplis moi-même – lorsque je lève ma main de A en B. Il est distinct des positions qu'il traverse, qui sont en nombre infini, qui sont extérieures, par définition, les unes aux autres, et qui sont seulement aperçues, après coup, par l'intelligence. Tandis qu'un mouvement simple dépose sous lui une infinité de positions qui pourtant

<sup>3</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, coll. "Quadrige", 7e éd., 1997, p. 71.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>5</sup> Pour cette distinction, cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 71-74.

devront d'abord être distinguées les unes des autres par l'intelligence pour être saisies comme "positions", celles-ci, mises bout à bout, ne sauraient jamais recomposer le mouvement. C'est l'erreur de Zénon, que d'avoir cru que le mouvement se réduisait à ses positions, ou plutôt qu'on pouvait recomposer le mouvement à partir de ses positions: c'est cela qui l'a conduit, précisément, à nier le mouvement. De même, dans *L'évolution créatrice*, Spencer est celui qui prétend "reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué<sup>6</sup>", et c'est là son erreur méthodologique fondamentale. Ce geste, en effet, revient à se donner dès le départ tout ce qu'il s'agit d'expliquer, à savoir les configurations mêmes prises par la vie. Spencer se donne tous les éléments qui composeront, plus tard, les organismes vivants, et il les "intègre" les uns avec les autres. Mais en se donnant les éléments, ce qui constitue l'essence de tout geste "mécaniste" en philosophie, notamment en philosophie du vivant, Spencer (et c'est là le point de bascule de l'argumentation de Bergson, tant en ce qui concerne la vie dans *L'évolution créatrice* qu'en ce qui concerne la justice dans *Les deux sources*) se donne en même temps, à son corps défendant, une intelligence capable d'apercevoir ces éléments comme tels, et de les assembler selon un programme qui, lui-même, n'est pas donné avec les éléments – c'est-à-dire ce que Spencer présentait comme le seul plan immanent de la réalité. Autrement dit, procéder à la manière de Spencer consiste, d'une part, à sortir de ce plan immanent en hypostasiant hors de lui un esprit, qui ne peut plus être l'esprit humain, et qui se définit comme point de vue à partir duquel l'ensemble du devenir peut, *tota simul*, être scruté; d'autre part, et par conséquent, cela revient à souscrire implicitement au plus lourd finalisme, puisque l'on pose, d'un côté, cet esprit omniscient chargé de savoir ce qu'il en est de l'ensemble du devenir, passé et futur, de l'autre côté, un programme, c'est-à-dire un ensemble de buts, auquel cet esprit supérieur est appelé à se conformer. Dès lors, la démarche de Spencer, qui se présente comme la démarche la plus économe en matière de principes, puisqu'elle se donne uniquement les premiers éléments des choses et se rend prétendument capable d'engendrer les configurations supérieures de l'évolution dans leur ensemble, est en fait vouée à basculer dans le contraire même de ce

---

<sup>6</sup> *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, coll. "Quadrige", éd. Arnaud François, 2007, p. 362.

qu'elle voulait être, et précisément en raison de la façon dont, dès le départ, elle a compris l'exigence d'engendrement.

C'est cette illusion, disais-je, que Bergson retrouve dans une certaine méthode, qu'il juge inappropriée, pour concevoir l'histoire de la justice, et il la présente, dans *Les deux sources*, d'une façon qui fait apparaître davantage encore le caractère essentiellement téléologique de l'illusion en question, ce qui est tout à fait congruent avec le type d'objets que le philosophe se donne dans *Les deux sources* (à savoir les comportements humains, qui se comprennent eux-mêmes, le plus souvent, comme étant ordonnés à des fins, et qui ne sont pas seulement, comme c'est le cas avec les phénomènes vitaux, rapportés de l'extérieur et après coup, par le savant, à de telles fins). Dans un passage de l'analyse consacrée à la justice, Bergson écrit, à propos de l'illusion dont il s'agit ici: "Inutile d'analyser en détail ce cas particulier d'une illusion très générale, peu remarquée des philosophes, qui a vicié bon nombre de doctrines métaphysiques et qui pose à la théorie de la connaissance des problèmes insolubles. Disons seulement qu'elle se rattache à notre habitude de considérer tout mouvement en avant comme le rétrécissement progressif de la distance entre le point de départ (qui est effectivement donné), et le point d'arrivée, qui n'existe comme station que lorsque le mobile a choisi de s'y arrêter<sup>7</sup>." Ce qui est nouveau, avec cette présentation de la confusion "très générale" entre le mouvement et ses positions, c'est la dénonciation d'un préjugé selon lequel l'évolution historique antérieure de la justice ne ferait que préfigurer, ou plutôt viser, comme son but, la justice telle qu'elle existe sous sa forme historique présente – celle-ci se trouvant, du même coup, hypostasiée, transformée en un absolu qui aurait préexisté à son advenue effective. C'est, autrement dit, un mirage rétrospectif, un mirage téléologique, qui est ici illustré, mirage que connaît bien l'historien – puisqu'il est, précisément, ce dont il doit tout d'abord se défier –, et que connaît également le théoricien des mœurs, puisque c'est ce mirage même qui conduit une société, ou un groupe d'individus politiquement organisé en général, à se considérer comme l'aboutissement d'une évolution, comme la seule forme nécessaire et rationnelle qu'était amenée à prendre l'existence sociale sur un territoire donné. Cette illusion rétrospective trouve son corrélat métaphysique implicite dans l'idée

<sup>7</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 72.

d'une préexistence du possible sur le réel: L'état actuel de notre société était de tout temps souhaitable, dira-t-on, mais simplement sur le mode d'une possibilité qui restait à réaliser, et que l'histoire a fait advenir. L'histoire, ici, est considérée uniquement comme l'adjuvant contingent d'une réalisation qui était de tout temps nécessaire, ou comme le simple milieu, pour ainsi dire mobile, où viennent se réaliser des possibilités qu'un tel milieu est incapable de transformer en profondeur. Et Bergson signale bien ce réseau de préjugés métaphysiques, lorsqu'il écrit, aussitôt après le passage cité, que "nous mettons dans les choses mêmes, sous forme d'une préexistence du possible dans le réel, cette prévision rétrospective<sup>8</sup>." Finalisme lourd, voire dualisme inavoué, et téléologie rétrospective dans l'explication historique: voilà les traits qui caractérisent donc une certaine méthode d'engendrement que Bergson dénonce dans Spencer à propos de la vie, qu'il retrouve chez les historiens de la justice, et qu'il reconduit, fondamentalement, à une méconnaissance de ce qu'est le mouvement, c'est-à-dire, plus ultimement encore, de ce que sont la durée ou le temps. Or, je voudrais me demander si ces objections ne portent pas, précisément, contre la méthode utilisée par Nietzsche lorsque celui-ci prétend opérer une "généalogie" de la justice.

Voici, en effet, le grand texte, extrait de *Humain, trop humain I*, où Nietzsche s'interroge sur l'"origine de la justice" (tel est le titre de l'aphorisme): "La justice (l'équité) prend naissance entre hommes jouissant d'une *puissance* à peu près *égale*, comme l'a bien vu Thucydide [...]. C'est quand il n'y a pas de supériorité nettement reconnaissable, et qu'un conflit ne mènerait qu'à des pertes réciproques et sans résultat, que naît l'idée de s'entendre et de négocier sur les prétentions de chaque partie: le caractère de *troc* est le caractère initial (*anfängliche*) de la justice. [...] La justice se ramène (*geht zurück*) naturellement (*natürlich*) au point de vue d'un instinct de conservation (*Selbsterhaltung*) bien entendu, c'est-à-dire à l'égoïsme de cette réflexion: "À quoi bon irais-je me nuire inutilement et peut-être manquer néanmoins mon but?" – Voilà pour l'*origine* de la justice<sup>9</sup>." Trois aspects sont saillants dans ce texte: Nietzsche s'inter-

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>9</sup> *Humain, trop humain*, t. I (1878), trad. Robert Rovini (1968), édition revue par Marc Buhot de Launay, Paris, Gallimard, coll. "Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche", 1988, § 92.

roge bien sur l' "origine" ou sur les "commencements" (*anfängliche*) historiques de la justice, il les rapporte à la "conservation de soi" (*Selbsterhaltung*) propre à tout être vivant, et ce geste théorique est compris comme une "reconduction", de la manière la plus explicite (*geht zurück*), de ce qui apparaît comme supérieur, vers l'inférieur. C'est ce que Nietzsche thématise en pointant le caractère exclusivement "naturel" (*natürlich*) de l'origine de la justice: il faut entendre l'adverbe "*natürlich*" en son sens le plus littéral. Nietzsche accomplit un geste qui est réductionniste, qui est d'une grande vigueur critique, et qui traduit la façon dont il comprend, pour sa part, l'exigence moniste: ici, il s'agit de ne rien se donner, au terme de l'analyse, qui n'ait été donné au départ, et qui transcende, en ce sens, l'immanence d'un plan expérimental d'emblée circonscrit. Mais tout cela conduit Nietzsche à recomposer les figures en apparence les plus élevées de la justice à partir des instincts animaux les plus inférieurs, c'est-à-dire à opérer une intégration du supérieur à partir de l'inférieur, et c'est sur ce point précis, qui est de l'ordre de la méthode, que Bergson aurait à intervenir.

Soit en effet un aphorisme tiré d'*Aurore*, qui porte lui aussi sur l'origine historique de la justice, et qui se nomme "Les animaux et la morale": "Les pratiques préconisées dans la société la plus raffinée: le souci d'éviter tout ce qui est ridicule, tapageur, prétentieux, le refus de manifester ses vertus aussi bien que ses appétits les plus violents, la volonté de paraître semblable aux autres, de s'insérer dans un ordre, de s'amoindrir, – tout ce qui constitue la morale sociale se retrouve en gros jusqu'au plus bas degré du monde animal – et ce n'est qu'à ce niveau inférieur que nous apercevons l'arrière-pensée de ces dispositions aimables. [...] À toutes nos façons raffinées de paraître heureux, reconnaissants, puissants, amoureux, on trouvera facilement l'équivalent animal. Les commencements de la justice comme ceux de l'intelligence, de la mesure, de la vaillance – bref, de tout ce que nous désignons du terme de *vertus socratiques*, sont *animales*: conséquences de ces instincts qui apprennent à chercher sa nourriture et à échapper à ses ennemis. [...] Il ne nous sera pas interdit de qualifier d'animal le phénomène moral tout entier<sup>10</sup>." De même que dans le texte précédent, c'est sur les "commencements" de la justice que

<sup>10</sup> *Aurore* (1881), trad. Julien Hervier (1970), Paris, Gallimard, coll. "Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche", 1982, § 26, trad. mod.



Nietzsche porte son attention; et cette origine, il l'aperçoit dans des "instincts" (*Triebe*), qui seraient ceux de tout animal. La réduction possible, pour le théoricien, des formes supérieures de la justice à leurs formes animales est portée par la métaphorique explicite et insistante du "raffinement": la société la plus élevée est seulement *plus* "raffinée" que le monde animal, de même que nous avons des façons "raffinées" de paraître heureux. Ou encore, l'expression adverbiale "en gros" (*im Groben*), que Nietzsche utilise d'une manière qui paraît incidente, semble toutefois posséder son triple sens: elle connote à la fois les idées de grossièreté, d'à-peu-près et de grossissement. C'est en observant les grossiers comportements animaux qu'on saisit le mieux ce qu'il en est de la morale sociale, qui ne fait que traduire, "en gros", ces comportements. Le réductionnisme nietzschéen possède ici sa pleine valeur déceptive (ce "n'est qu'à" un niveau inférieur que nous comprenons le sens de ce qui se produit au niveau supérieur, dit Nietzsche en usant d'une structure grammaticale qui est particulièrement prégnante dans le discours du moraliste), ainsi que méthodologique et polémique. Mais ce réductionnisme est rendu possible, comme position méthodologique, par le présupposé selon lequel le nouveau n'est qu'une continuation de l'ancien, et selon lequel, par conséquent, aucun saut de qualité ou aucune différence de nature n'apparaît entre eux.

Or, c'est précisément là le point d'application de la critique bergsonienne. Si le nouveau n'est qu'une continuation de l'ancien, alors il est conduit à le répéter d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire qu'il est conduit à n'en être que la recomposition; et si le nouveau n'est qu'une recomposition ou un réarrangement de l'ancien, il n'a de nouveau que le nom. La démarche généalogique de Nietzsche, du point de vue de Bergson, n'a donc de généalogie que le nom, ou plutôt, cette démarche demande à être distinguée d'une démarche véritablement génétique, car elle ne fait, somme toute, que de reconduire l'illusion de Spencer, elle fait bon marché du temps. On appellera "généalogie" la démarche théorique consistant à apercevoir, dans le passé, l'élément constitutif d'une réalité donnée au présent – la démarche généalogique va donc du présent au passé –, tandis qu'on nommera "genèse" la démarche théorique consistant à suivre l'engendrement progressif et continu, quoique semé de différences de nature, d'une réalité d'abord virtuelle, et *ensuite seulement*

actuelle – la démarche génétique va donc du passé au présent. Et c’est ainsi que Bergson comprend, à son tour, l’exigence moniste: si l’on veut considérer les choses dans leur devenir immanent, alors la seule démarche légitime est la genèse, mais la genèse suppose, justement, qu’on ne se donne pas tout dès le départ, et en ce sens, qu’on reçoive la nouveauté pour telle; c’est-à-dire, *in fine*, qu’on admette la différence de nature qu’apporte et que trace à chaque moment, en chacune de ses articulations, un temps qui est pourtant continu. L’exigence moniste est, comprise par Bergson, exigence des différences de nature. Et c’est pourquoi, précisément, Bergson réclame une différence de nature au sein de la justice, entre une justice qu’il nomme “close” et une justice, dont procède la première, qu’il nomme “ouverte”.

Tel est, en effet, le point sur lequel Bergson insiste le plus dans le paragraphe des *Deux sources* consacré à l’analyse de la justice. Bien que la genèse des choses soit continue, elle comporte des différences de nature, ou plutôt elle n’est continue qu’au sens où elle comporte des différences de nature, et inversement. Elle tient ces caractères du temps lui-même, et c’est l’espace, au contraire, qui est à la fois discontinu et homogène. Ainsi: “Il serait intéressant de déterminer le point précis où ce *saltus* se produisit<sup>11</sup>”, écrit Bergson au sujet du point où la justice ouverte entra dans le monde, et se substitua à la justice close qui valait exclusivement jusque-là – ou plutôt l’insémina de l’intérieur. La différence de nature est ici présentée comme un “*saltus*”, un “saut”, qui ne peut être que qualitatif. Et la présence de ce saut au sein du développement évolutif de la justice rend indispensable, pour le penseur – comme en témoigne le livre *Les deux sources* lui-même –, l’usage d’une méthode historique dont on ne s’étonnera plus qu’elle trouve faveur au sein de la philosophie. Ou encore, poursuit Bergson, “La même forme s’impose ainsi à deux matières, l’une fournie par la société, l’autre issue du génie de l’homme. Pratiquement, en effet, elles devraient être confondues. Mais le philosophe les distinguera, sous peine de se tromper gravement sur le caractère de l’évolution sociale en même temps que sur l’origine du devoir<sup>12</sup>.” La justice, ici, est présentée comme deux “matières”, auxquelles s’ajouterait, de l’extérieur, un nom unique, la “forme”; et l’activité proprement philosophique, appuyée sur les méthodes de l’historien,

<sup>11</sup> *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 73.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 81.

consiste, pour ainsi parler, à traverser le mot pour rejoindre la chose, c'est-à-dire à diviser celle-ci selon ses articulations naturelles, selon la différence de nature qui se trace entre une justice close et une justice ouverte. Et c'est à cette seule condition, enfin, que sera évité, selon Bergson, le mirage téléologique qui est une conséquence de l'aveuglement quant aux différences de nature: "On définit volontiers le progrès de la justice par une marche à la liberté et à l'égalité<sup>13</sup>", écrit le philosophe. Mais il se pourrait très bien que "liberté" et "égalité" ne soient le plus souvent que les catégories par lesquelles nous désignons l'état actuel de notre société, et qu'un tout autre ordre soit possible – loin que notre société sous sa forme actuelle constitue le but qui devait nécessairement être atteint par une évolution historique tout entière orientée vers lui. Un "autre ordre possible" de la société n'est pas à réaliser, mais à créer, et la création de configurations sociales imprévisibles sera, dans le quatrième chapitre des *Deux sources*<sup>14</sup>, le dernier mot d'une pensée politique bergsonienne qui se fonde sur l'impossibilité théorique à définir avant terme le point d'aboutissement d'une tendance, différant en nature sur les autres tendances – et cela, du fait de l'inconsistance de la catégorie même de possible, donc pour des raisons métaphysiques.

La méthode bergsonienne d'inscription de la justice dans l'histoire se présente donc comme une genèse, par opposition à la méthode nietzschéenne, que j'ai nommée, reprenant la caractérisation même donnée par Nietzsche, une généalogie. La première consiste à suivre un engendrement, la seconde à le reconstituer à partir de son point terminal. Je me suis efforcé de montrer la supériorité de la première méthode sur la seconde: seule la première fait droit à la considération du temps, donc, sans doute, à l'historicité même, ou du moins à une de ses dimensions essentielles. Mais alors, cette méthode exige, pour des raisons que je me suis également efforcé de restituer, une attention aux différences de nature, constitutives, paradoxalement, de tout processus véritablement continu: la distinction qu'élabore Bergson, d'emblée, entre deux justices, à savoir une justice close et une justice ouverte, est tout, sauf une précaution prise par un penseur qui voudrait, d'avance, "sauver" une justice transcendante de son engloutissement dans le devenir, ou la "mettre à l'a-

---

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 79.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 312-317.

bri” des objections qu’on ne manque pas de lui adresser lorsqu’on adopte une perspective nietzschéenne. Cette distinction est au contraire la condition indispensable, quoique paradoxale, d’une pensée vraiment immanente de la justice, l’immanence se définissant ici non par la référence à l’unité pour ainsi dire mathématique d’un principe, mais par la reconnaissance du fait que tout processus d’engendrement, précisément en tant que processus, exige d’être temporel.

Arno Fransoa

## PRAVDA I ISTORIJA

Geneza i genealogija pravde kod Ničea i Bergsona

*Rezime*

Niče i Bergson spadaju među glavne autore koji ispituju socio-afektivne uslove i istorijsku evoluciju pravde. Ali oni to čine na dva radikalno različita načina, čija nespojivost, kako izgleda, još nije dovoljno istaknuta: Niče objašnjava pravdu izdvajajući socio-afektivne elemente koji su se međusobno povezali da bi proizveli nešto takvo kao što je „pravda“, dok Bergson posmatra evoluciju pravde kao niz razlikovanja u prirodi. To Bergsona navodi da utvrdi temeljno razlikovanje između dve pravde, jedne koja je viša i druge koja je niža, jedne „otvorene“ a druge „zatvorene“, tamo gde Niče misli da zadovoljava monistički zahtev postavljajući jednu jedinu pravdu. Možda se, ipak, Ničeu može uputiti Bergsonov prigovor da je „iznova sastavio evoluciju od fragmenata onoga što je evoluiralo“, i, bez sumnje, u svakom slučaju treba suprotstaviti Ničeoov postupak, koji je izvesna „genealogija“ (koja ide od sadašnjosti prema prošlosti, kako bi razlikovala diskretne elemente od kojih se sadašnjost stvorila), Bergsonovom postupku, koji je, odista, „geneza“ (koja ide od prošlosti prema sadašnjosti, kako bi sledila njeno postupno nastajanje u nizu stvaranja od kojih svako predstavlja jedno razlikovanje u prirodi).

Ključne reči: *evolucija, genealogija, geneza, monizam, vrednost, vreme.*