

# Les deux justices selon Nietzsche : un exemple d'inversion des valeurs

Arnaud François  
Université Toulouse II-Le Mirail

## Abstract

### The Two Types of Justice in Nietzsche: an Instance of Shifted Values

There are two types of justice in Nietzsche: a moral justice that he criticizes and an extra-moral one which corresponds to a « a great justice » that he sustains. However, in the passage from the former to the latter concept, it can be clearly seen what Nietzsche calls a « shift in values », that is not a simple inversion between the top and the bottom, but a substitution from a gradual, hierarchical conception of values to a binary or dualist one. Thus, a third Nietzschean concept of justice can be identified; this is the most original and important of all and refers to this hierarchy and its acknowledgement.

**Keywords:** Nietzsche, justice, inversion of values, morals, hierarchy

Ce qui frappe, dans le traitement nietzschéen du thème de la justice, c'est la dualité d'appréciation à laquelle cette notion est soumise. Un certain nombre de textes sont radicalement critiques, et c'est cet aspect-là qu'on a le plus souvent retenu : ainsi, dans *La généalogie de la morale*,

Ils ont maintenant tout à fait monopolisé la vertu, ces faibles, ces malades incurables, point de doute : « nous seuls, nous sommes les bons, les justes, disent-ils, nous seuls, nous sommes les *homines bonae voluntatis* ». Ils vont parmi nous comme des reproches vivants destinés à nous avertir [...]. Parmi eux, on rencontre, en foule, des vindicatifs déguisés en juges qui ont éternellement, comme une bave empoisonnée, le mot « justice » à la bouche (Nietzsche 1985, III, § 14).

Mais à l'inverse, Nietzsche songe, parmi les conditions auxquelles un philosophe « au sens suprême » est possible,

Au goût des grandes responsabilités, à la majesté du regard dominateur, au pouvoir de s'abstraire de la foule, de ses tâches et de ses vertus, à la bienveillance qui prend parti pour ce

qu'on méconnaît et calomnie, s'agit-il de Dieu ou du diable, à la joie de pratiquer une justice de grande envergure (Nietzsche 1971, § 213).

Il n'y a pas là une simple « contradiction », ou un simple effet de décalage chronologique – même si le thème de la justice, en un sens laudatif, est particulièrement insistant, quoique selon une dimension qui ne lui sera plus conférée par la suite, à l'époque des *Considérations inactuelles* (1873-1876) (Nietzsche 1990 a, I, § 12 ; II, § 6, 8 ; III, § 4) –, car les deux appréciations sur la justice peuvent être, cependant, portées dans des textes exactement contemporains les uns des autres ; nous avons affaire, ici, à un phénomène fréquent dans l'œuvre de Nietzsche, à savoir la distinction, au sujet d'une valeur, entre un sens inférieur, moral, qu'elle possède, et un sens supérieur, par-delà bien et mal, qu'elle peut recevoir. Il y a une justice inférieure, comme il y a une « grande justice », une « justice de grande envergure ». Or, ce passage d'une justice inférieure à une « grande justice », loin d'être une « réhabilitation » de la valeur condamnée d'abord, décrit au contraire le devenir de la justice au cours de l' « inversion de toutes valeurs ». Inverser les valeurs, en effet, ne signifie pas simplement mettre en bas ce qui était en haut et en haut ce qui était en bas, mais transformer de l'intérieur, et d'une manière pour ainsi dire distributive, chacune des valeurs prise pour elle-même. Et l'adjectif « grand », accolé ici à la justice comme il peut l'être, ailleurs, au « sérieux » (Nietzsche 1982, § 382), à la « santé » (Nietzsche 1982, § 382) ou à la « liberté » (Nietzsche 1990 c, « Les "Inactuelles" », § 3), marque en quelque sorte le « coefficient axiologique d'inversion ». C'est donc la différence entre les deux justices distinguées par Nietzsche qu'il s'agit ici de comprendre, de même que les raisons pour lesquelles l'une d'entre elles peut avoir cours une fois toutes les valeurs inversées. Mais il y a plus. Non seulement la justice est une des valeurs qui pourra subir l'inversion à laquelle Nietzsche entend procéder : même, la justice reçoit un traitement particulier lors de l'inversion des valeurs, parce qu'elle possède une place éminente au sein des valeurs, ou parce qu'elle décrit un aspect de l'inversion elle-même, ce qui lui permet de trancher radicalement sur toutes les valeurs destinées à être inversées,

même les plus éminentes. C'est vers ce dernier point que tendront toutes mes analyses.

Les arguments dirigés par Nietzsche contre la justice sont, à vrai dire, au nombre de deux. Le premier se caractérise par son aspect réductionniste, au sens où il vise à montrer la réalité décevante à quoi se réduit, en fait, une notion fréquemment élevée au rang d'idéal politique et moral. Ce premier argument se trouve, tout naturellement, dans *Humain, trop humain*. Ainsi :

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 de la justice. [...] La justice se ramène naturellement au point de vue d'un instinct de conservation 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 (Nietzsche 1968, § 92).

La justice est reconduite à la réalité instinctuelle dont elle procède, et rien, en elle, n'outrepasse les simples rapports conflictuels de puissance – ce que le Nietzsche ultérieur nommera la « volonté de puissance » –, le « troc », ou l'« instinct de conservation bien entendu ». C'est la raison pour laquelle on peut s'interroger sur son « origine », ainsi que le fera, à nouveau, *Aurore* :

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 (Nietzsche 1989, § 26).

Le second argument est linguistique, et il consiste à montrer, dans le mot « justice », un des travestissements par lesquels les pulsions inféodées renversent une hiérarchie qui leur pèse, et prennent la tête de celle-ci ; l'ensemble de ces tra-

vestissements langagiers est ce que Nietzsche appelle « morale ». Cette critique linguistique de la justice trouve sa première occurrence dans le fameux texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé « Des tarentules ». Aux prêcheurs d'égalité et de justice, c'est-à-dire aux « tarentules », Zarathoustra s'adresse ainsi : « je déchire votre voile afin que de votre trou à mensonges votre rage vous fasse sortir et que derrière votre mot "justice" surgisse votre vengeance. » (Nietzsche 1998, « Des tarentules »). L'analyse est claire : « justice » est un mot, mais de ce mot se parent les hommes moraux, parce qu'il est plus noble – c'est-à-dire : il permet d'obtenir plus de puissance – de réclamer la « justice » que de réclamer la « vengeance », à laquelle on aspire en fait. Le thème du « travestissement » est même expressément présent dans la suite : « les plus secrètes de vos tyranniques envies se travestissent (*sich verummnen*) en paroles de vertu ! » (Nietzsche 1998, « Des tarentules »).

C'est cette critique linguistique qui est la plus récurrente chez Nietzsche. Elle atteint à sa formulation la plus radicale à l'époque de *La généalogie de la morale* (1887), d'où provient la citation que je donnais en commençant – et où l'on retrouve, également, l'autre doctrine, celle selon laquelle la justice, au sens primitif, consiste dans la « bonne volonté » réciproque de « puissances à peu près égales », et à « *contraindre* » les inférieurs à passer des compromis entre eux (Nietzsche 1985, II, § 10). Nietzsche consacre un paragraphe entier de l'ouvrage à décrire, très précisément, le processus par lequel une certaine impuissance, une certaine faiblesse pulsionnelle, innocente de son essence, devient valeur morale dès lors qu'elle s'arroe un nouveau nom, un « beau nom », qui la convertit en puissance ou en force et qui, dans le texte nietzschéen, est nécessairement signalé par des guillemets : ainsi, la vengeance que réclament les hommes moraux,

Ils ne l'appellent pas représailles, mais « triomphe de la *justice* » ; ce qu'ils haïssent, ce n'est pas leur ennemi, non ! ils haïssent l'« *injustice* », l'« impiété » ; leur espoir, leur foi, ce n'est pas l'espoir de vengeance, l'ivresse de la douce vengeance (« plus douce que le miel », l'appelait déjà Homère), mais la victoire de Dieu, du Dieu *juste* sur les impies ; ce qu'il leur

reste à aimer au monde, ce ne sont pas leurs frères dans la haine, mais leurs « frères dans l'amour », comme ils disent, tous les bons et les justes du monde (Nietzsche 1985, I, § 14).

Et c'est cette analyse qui se trouve appliquée, dans *Crépuscule des idoles*, aux anarchistes, en un texte qui renoue exactement avec la critique de toute attitude consistant à revendiquer la justice pour soi, et pour soi seul :

*Chrétien et anarchiste.* Quand l'anarchiste, en tant que porteparole de couches *décadentes* de la société, exige avec une belle indignation « le Droit », la « Justice », l'« Égalité des Droits », il n'agit que sous la pression de son inculture, qui ne sait comprendre *pourquoi* il souffre au fond, et de *quoi* il est pauvre, c'est-à-dire de vie ... (Nietzsche 1988 b, « Divagations d'un "inactuel" », § 34).

Ici encore, les guillemets placés par Nietzsche à « Droit », « Justice » et « Égalité des Droits » portent l'essentiel de l'analyse.

On peut donc affirmer, en s'appuyant sur ce dernier texte, que le point de vue à partir duquel Nietzsche s'en prend à la justice est celui de la « vie », et que l'exigence de justice est fondamentalement hostile à la vie, au sens où celle-ci est volonté de puissance, et où la volonté de puissance désigne les relations pulsionnelles mêmes que l'exigence de justice vise à désorganiser. C'est exactement ce que proclame déjà *Le gai savoir*, lorsqu'il pose qu'« obéissance, chasteté, pitié, justice » sont quatre « vertus » qui combattent « l'accroissement de puissance de sa vie propre » (Nietzsche 1982, § 21). Et de même, si la nature est volonté de puissance, alors, dit *Par-delà bien et mal* contre les stoïciens, elle est quelque chose de « prodigue sans mesure, indifférent sans mesure, sans desseins ni égard, sans pitié ni justice », elle est « l'indifférence même en tant qu'elle est une puissance » (Nietzsche 1971, § 9).

Pourtant, à cette époque même (1882-1886), Nietzsche en appelle à une justice qui viendrait prendre la relève de la justice qui, du double point de vue de la théorie de la volonté de puissance et de l'analyse linguistique de la morale, vient d'être critiquée. Ainsi, selon l'aphorisme 289 du *Gai savoir*, avec une nouvelle philosophie, nous avons besoin d'une nouvelle justice: « Ce qui fait défaut, c'est une nouvelle *justice* ! Et un nouveau

mot d'ordre ! Et de nouveaux philosophes! » (Nietzsche 1982, § 289) C'est donc à comprendre cette nouvelle justice que je m'emploierai à présent.

La « nouvelle justice », Zarathoustra la présente d'une manière surprenante, dans un discours intitulé « De la morsure de vipère ». Il s'agit pour lui de récuser à la fois la conception de la justice impliquée dans la loi du talion, à la fois la doctrine impliquée dans le Sermon sur la montagne, qui se présentait lui-même comme une inversion de la loi du talion :

Si vous avez un ennemi, ne lui rendez le bien pour le mal, car ce serait lui donner honte. Mais prouvez-lui qu'il vous a fait du bien.

Et plutôt que vous vous fâchiez que de faire honte ! Et si l'on vous maudit, point ne me plaît que lors veuillez bénir. Mieux vaut un peu maudire !

Et subîtes-vous une grande injustice, ajoutez-y sur le champ cinq petites injustices. Il est affreux de voir quelqu'un sur qui ne pèse que l'injustice. [...]

Il est plus noble d'être pour soi-même injuste que de garder son droit, surtout lorsque l'on a raison. Mais pour ce faire il faut être riche suffisamment (Nietzsche 1998, « De la morsure de vipère »).

Et Zarathoustra va terminer, d'une manière significative :

Où trouve-t-on, dites-moi, la justice qui est un amour aux yeux lucides ?

Inventez-moi donc cet amour qui non seulement souffre toute peine, mais toute faute aussi !

Inventez-moi donc cette justice qui acquitte tout le monde, à l'exception du juge ! (Nietzsche 1985, « De la morsure de vipère ») !

Son caractère surprenant, ce texte le doit au fait qu'on ne voit pas bien, d'abord, sur quel point s'opère le bouleversement entre la loi du talion et la doctrine du Sermon sur la montagne d'une part, la nouvelle conception de la justice d'autre part : la première position suggère de « rendre le mal pour le mal », la deuxième induit à « rendre le bien pour le mal », mais Zarathoustra se contente de dire, d'une manière négative, « Si vous avez un ennemi, ne lui rendez le bien pour le mal ». Un élément, toutefois, est récurrent dans le discours de Zarathoustra,

et doit nous frapper à ce titre : c'est la détermination de la justice par la quantité. Ainsi, si l'on vous maudit, il ne s'agit pas, comme le préconise Jésus, de bénir : il convient d' « un peu maudire ». De même, si l'on subit une grande injustice, il ne s'agit pas, comme indique la loi du talion, de rendre une grande injustice ; il ne s'agit pas davantage de rendre une grande justice ; il s'agit bien de rendre « cinq petites injustices ». Enfin, pour être capable, ainsi que le dit Zarathoustra, d'être « pour soi-même injuste » plutôt que de « garder son droit, surtout lorsque l'on a raison », alors il faut « être riche suffisamment ». Et c'est à cet ensemble de conditions, qui sont décrites d'une manière toute quantitative, que l'on se trouvera en mesure de rendre la « nouvelle justice », cette « justice qui acquitte tout le monde, à l'exception du juge ».

Pourquoi en va-t-il ainsi ? Pourquoi est-ce l'élément quantitatif, attaché à présent à la justice, qui convertit celle-ci en une « grande justice », qui fait d'elle une justice condamnant le juge lui-même et lui seul, une justice par-delà bien et mal, une justice d'après l'inversion des valeurs, enfin une justice dont le discours « De la morsure de vipère » dit lui-même qu'elle relève d'une vision « amoral » du monde ?

C'est que la morale, selon le décisif aphorisme 2 de *Par-delà bien et mal*, se définit tout entière par la dualité des valeurs, par le caractère binaire de leur opposition : « La croyance fondamentale des métaphysiciens c'est la croyance aux oppositions de valeurs » (Nietzsche 1971, § 2). Cela vaut du bien et du mal – et leur opposition même est à contester –, mais cela vaut aussi du vrai et du faux, et c'est parce que le vrai s'oppose binairesment au faux, qu'il constitue lui-même une valeur morale, laquelle est donc à déposer, comme le fait le premier aphorisme du même ouvrage. Au modèle binaire pour concevoir les valeurs, à leur dualité, Nietzsche substitue l'échelle quantitative, ce qu'il appelle « hiérarchie ». Et tel est le sens, tel est le point d'insertion exact de la notion de hiérarchie dans la philosophie de Nietzsche, telle est la raison pour laquelle Nietzsche ne peut pas ne pas se faire un penseur de la hiérarchie. Il n'y a pas de vrai et de faux, il n'a que des degrés dans le vrai ou des degrés dans le faux, ce que Nietzsche appelle exactement des « degrés de l'apparence ». De même, et

c'est le point capital ici, il n'y a pas de bien et de mal, il n'y a pas de juste et d'injuste, mais des degrés dans la justice. Le véritable sens de l'inversion des valeurs, ce n'est pas le remplacement de ce qui est en haut par ce qui est en bas, et *vice versa* : une telle démarche laisserait intacte l'évaluation morale du monde, elle ne ferait qu'en renverser les signes. L'inversion des valeurs, c'est la substitution d'un modèle hiérarchique à un modèle binaire pour penser les valeurs, et c'est pourquoi cette substitution doit concerner chacune des valeurs prises à part, d'une manière distributive, et non pas l'ensemble des valeurs, pris en bloc, comme si les « bonnes » valeurs formaient un tout auquel il conviendrait simplement de substituer le tout des « mauvaises » valeurs. Au contraire, il y a donc une hiérarchie des valeurs, et on peut aller jusqu'à dire que chacune des valeurs contient, en elle-même, un certain nombre de degrés, de sorte que la hiérarchie lui est également interne. Et c'est très exactement, nous l'avons vu, ce que prononce le discours « De la morsure de vipère » au sujet de la justice.

Maintenant, les deux manières de concevoir la justice en tant que valeur – comme binaires opposées à l'injustice, ou comme susceptibles d'une dégradation progressive – renvoient elles-mêmes aux deux sens de la justice que j'ai distingués en commençant, puisque la justice inférieure est la justice qui s'oppose à l'injustice, tandis que la justice supérieure ou la « grande justice » est la justice qui ne reçoit, en elle, que des variations graduelles. Dès lors, il devient possible de reconduire les deux justices à deux types d'évaluations procédant de la vie, lesquelles correspondent également, on s'en doute, à deux manières de concevoir ce qu'est une valeur en général. C'est précisément à ce genre de considérations que Nietzsche se livre dans un passage de la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale*, passage qui se présente comme une digression consacrée à la notion de justice elle-même. Nietzsche s'en prend à Eugen Dühring, et à la conception, défendue par ce théoricien antisémite et anarchiste, selon laquelle l'origine de la justice se trouverait dans le ressentiment. Il ne faut pas se laisser abuser par la proximité apparente entre cette dernière thèse et certaines des considérations nietzschéennes que nous avons rapportées : Nietzsche, faisant preuve d'une grande finesse



psychologique, remarque que seul celui dont la modalité affective et pulsionnelle unique est le ressentiment, sera enclin à assigner l'origine de tout phénomène moral dans le ressentiment. Il convient au contraire, selon Nietzsche, de distinguer entre deux origines de la justice, d'où procèdent les deux justices déjà dissociées, la première origine étant, précisément, le ressentiment ou, plus précisément ici, la vie en tant qu'elle est simple adaptation ou conservation – les « sentiments *réactif* » (Nietzsche 1985, II, § 11) dont parle le texte –, la seconde étant la surabondance, le débordement, c'est-à-dire la vie en tant qu'elle est conquête et création – les « sentiments véritablement *actifs* comme l'avidité, la soif de domination, etc. » (Nietzsche 1985, II, § 11). Or, la conception de la justice forgée par Dühring contient notamment, au titre de l'un de ses éléments principaux, une sorte de droit à la vengeance, laquelle viserait à rétablir une « équité scientifique », comprise comme égalité de droits entre les hommes, donnée au départ et brisée par une infraction : mais, dit, Nietzsche,

Du point de vue biologique le plus élevé [c'est-à-dire du point de vue de la volonté de puissance], le droit ne peut être qu'un *état d'exception*, une restriction partielle de la volonté de vie proprement dite, laquelle vise la puissance, et il ne peut que se subordonner au but général de cette volonté de vie, comme l'un de ses moyens particuliers, à savoir comme moyen de créer des unités de puissance plus grandes (Nietzsche 1985, II, § 11).

Où il apparaît très clairement que Dühring, du point de vue de Nietzsche, soutient la conception inférieure de la justice, au sens où il tente de « sanctifier la *vengeance* en la baptisant du nom de *justice* » (Nietzsche 1985, II, § 11). Surtout, ce qui se révèle en pleine lumière, dans cette critique nietzschéenne du Dühring, c'est le refus, propre à Nietzsche, de concevoir la justice supérieure comme pouvant valoir pour tous les hommes, être la même pour tous les hommes. Ainsi, le paragraphe se termine de cette manière :

Un ordre juridique souverain et universel, conçu non pas comme instrument de lutte entre des complexes de puissance, mais comme des armes *contre* toute lutte, répondant à peu près au cliché communiste de Dühring, selon lequel toute volonté devrait considérer toute autre volonté comme égale,

cet ordre serait un principe *hostile à la vie*, un agent de destruction et de dissolution de l'homme, un attentat à l'avenir de l'homme, un symptôme de fatigue, un chemin détourné vers le néant ... (Nietzsche 1985, II, § 12).

Si Nietzsche s'en prend à cette conception qu'il prête à Dühring, c'est parce que celle-ci serait la négation même de tout concept de hiérarchie – elle affirmerait une « égalité des volontés » – : ainsi, selon Nietzsche, la justice inférieure, la justice du ressentiment, est universelle, elle est la même pour tous, parce qu'elle s'oppose uniquement à l'injustice ; tandis que la « grande justice » ne s'oppose à rien, mais contient en elle-même tous les degrés de ce qui forme une pluralité de justices antagonistes les unes par rapport aux autres. Et c'est pourquoi, à titre d'exemple, Nietzsche distingue, dans *L'Antéchrist*, entre le Dieu d'Israël avant l'anarchie et l'attaque des Assyriens, et ce qu'il devint ensuite, un Dieu pré-chrétien, garant d'un « ordre moral universel » : à la première époque, « Jahvé est le Dieu d'Israël, et, *par conséquent*, le Dieu de la Justice : telle est la logique de tout peuple qui a la puissance, et qui l'a avec bonne conscience » (Nietzsche 1990 b, § 25). Autrement dit, pour un peuple qui « a la puissance » et qui l'a « avec bonne conscience », la justice est forcément la sienne propre. Il n'y a aucune idée de justice universelle. C'est que la justice correspond, alors, à un certain degré de puissance au sein d'une hiérarchie pulsionnelle.

Ainsi, les deux justices selon Nietzsche correspondent bien à deux manières de concevoir la justice et la valeur en général – et non pas à deux figures d'une même réalité, ou à deux directions qu'elle pourrait prendre –, et elles se distinguent comme la justice d'avant l'inversion des valeurs, et celle qui vient après elle : la première s'oppose binairesment à l'injustice, et elle est l'instrument langagier, c'est-à-dire moral, par lequel une configuration pulsionnelle peut être subvertie ; la seconde s'inscrit sur une hiérarchie des valeurs, et va jusqu'à contenir en elle-même une hiérarchie, de sorte que la question qui se pose à son sujet, c'est à présent celle du rapport entre les justices particulières qu'elle enveloppe dans sa notion, et les situations particulières, infiniment variables, où les hommes

s'en réclament – qui s'en réclame ? dans quelles conditions ? à quelles fins ? etc.

Mais un autre aspect de la justice, telle que Nietzsche la comprend, devient dès lors concevable, aspect qui, ainsi que je l'indiquais d'abord, ne caractérise pour ce philosophe aucune autre valeur, qu'il s'agisse du « sérieux », de la « santé », de la « liberté », que sais-je encore ? Contre ceux qui calomnient la volupté, la manie de dominer et l'égoïsme, et en font « trois méchantes choses », Zarathoustra s'écrie, parodiant une nouvelle fois les accents néo-testamentaires : « pour ceux-là, tous tant qu'ils sont, vient à présent le jour, la mutation, le glaive de justice, le grand midi » (Nietzsche 1998, « De trois méchantes choses », § 2). Si le « grand midi » est l'inversion des valeurs – et certes, tel semble bien être un de ses sens, en plus de l'annonce de l'éternel retour et de l'advenue du surhomme –, au sens d'une substitution du modèle hiérarchique des valeurs à leur modèle binaire, alors le terme « justice » paraît désigner, non pas seulement une des valeurs ordonnées sur l'échelle à présent promue, mais bien le fait qu'il existe une telle échelle, ou encore le fait qu'on la promeut, ou le fait qu'on la considère. « Justice » serait le rapport même, de nature hiérarchique, entre toutes les valeurs désormais dégagées de la nécessité d'aller par deux, par couples de contraires.

D'autres textes confirmeront cela : ainsi, selon l'aphorisme 265 de *Par-delà bien et mal*, si l'on interrogeait l'âme aristocratique sur son égoïsme, elle répondrait probablement : « c'est la justice même » (Nietzsche 1971, § 265). Notons en effet que la justice ne désigne pas, ici, un certain degré sur une hiérarchie, mais le fait même qu'il y a, en général, de la hiérarchie, et que certains peuvent, en conséquence, tout à fait se satisfaire de leur propre égoïsme. Et c'est ainsi que dans le même aphorisme, un peu plus bas, l'âme aristocratique, qui concède à ses pairs, et à ses seuls pairs, des droits égaux aux siens, « ne doute pas que cet échange d'honneurs et de droits ne ressortisse à l'état naturel des choses » (Nietzsche 1985, § 265). Ou encore, dans une perspective cette fois nettement critique, Nietzsche écrira : « Je hais Rousseau *jusque dans la Révolution* » (Nietzsche 1988 b, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Car c'est moins le caractère sanglant de la Révolution française

qui heurte Nietzsche, que, dit-il, sa « *moralité* rousseauiste » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Et il précise, en un propos décisif dans notre perspective : la doctrine de l'égalité est le « poison le plus toxique », c'est la « *fin* de toute justice » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48). Cette doctrine, poursuit en effet l'auteur, « gagne à sa cause » tout ce qu'il y a de « plat et de médiocre » (Nietzsche 1985, « Divagations d'un "inactuel" », § 48) dans l'humanité. La « doctrine de l'égalité », c'est, très exactement – et au même titre que l'idée de « justice universelle » épinglée plus haut sous la forme qu'elle prend chez Dühring –, la contestation même que l'on apporte à l'idée de hiérarchie ; or, c'est une telle abolition de toute hiérarchie qui est qualifiée expressément de « *fin* de toute justice ». Un dernier exemple va dans le même sens. Dans *L'Antéchrist*, Nietzsche redéfinit l'injustice par une formule frappante : « L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, elle est dans la prétention à des droits "égaux"... » (Nietzsche 1990 b, § 57). C'est ici un vigoureux retournement qui est opéré : si l'on doit maintenir un sens à la notion d'injustice, alors celle-ci ne désignera plus le fait qu'il y a une hiérarchie des droits, mais précisément l'absence de cette hiérarchie. De sorte qu'une fois encore, « justice » désigne, pour Nietzsche, le fait même qu'il y a une hiérarchie, et qu'elle est observée. On pourrait parler, pour désigner ce troisième sens de la notion de justice chez Nietzsche, d'une sorte de justice à la seconde puissance, voire de « méta-justice » : en tout cas, elle renvoie à une certaine manière, qui dès lors est elle-même juste, de concevoir le rapport entre toutes les valeurs, et de concevoir chacune d'entre elles, à commencer précisément par la justice.

Or, à considérer ainsi la justice, c'est-à-dire à en faire non plus, ou plus d'abord, l'un des éléments au sein d'une hiérarchie, mais le fait même qu'il y a une hiérarchie et qu'elle est observée, ou, mieux encore, l'harmonieux rapport entre les termes d'une hiérarchie, c'est son adversaire le plus invétéré et le plus inconciliable que Nietzsche paraît retrouver étrangement, celui dont il prétendait « inverser » (Nietzsche, 1977, I\*, 7 [156]) la doctrine longtemps même avant qu'il ne forme le projet d'inverser toutes les valeurs, à savoir Platon. Celui-ci écrit en

effet, parmi d'autres déclarations bien connues : « Engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme [et il en va de même de la cité] une hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres conformément à la nature » (Platon 1996, 444 *d*). La proximité paradoxale des positions est, ici, tout à fait saisissante. Mais pour Platon, c'est bien « conformément à la nature » (*kata phusin*) que la hiérarchie doit être établie et maintenue: une certaine partie de l'âme, de même qu'une certaine partie de la cité, jouit d'un droit naturel à commander, qui lui provient de son excellence. Il en va tout différemment chez Nietzsche : la hiérarchie ne s'établit pas entre des facultés ou entre des états sociaux pourvus chacun d'une destination propre, et qui serait conforme à un ordre préexistant du monde – lequel serait moral de son essence –, mais entre des pulsions innocentes, telles que le seul critère de distinction demeurant entre elles soit la quantité de force dont elles sont respectivement investies, ou plutôt qu'elle libèrent à chaque instant en allant jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent ; de sorte que l'injustice ne réside plus dans la non-conformité à un modèle donné d'abord, mais dans le fait que la hiérarchie innocente est subvertie, renversée, désorganisée. Il s'agit d'une injustice qui n'est plus l'antithèse d'une justice posée d'avance et pourvue d'un contenu particulier, mais d'une injustice qui surgit d'elle-même, et produit, par là même et selon un effet pour ainsi dire rétroactif, la justice avec laquelle pourtant elle contraste, cette dernière justice ne consistant en rien d'autre qu'en ce qu'il y a, précisément, de la hiérarchie. C'est ici, une dernière fois, le problème même de la justice qui est renversé par Nietzsche : il ne s'agit plus de savoir quelle hiérarchie est conforme à la justice, mais bien de comprendre en quel sens la justice peut être dite conforme à la hiérarchie en tant que telle, à supposer que celle-ci soit innocente, c'est-à-dire qu'elle repose uniquement sur la quantité de force et non sur les travestissements langagiers, et donc moraux, que se donne la force.

Contre cette théorie de la justice, retracée ici d'une manière sans doute imparfaite et trop rapide, bien des objections pourraient bien entendu être soulevées, qui, semble-t-il, s'organiseraient toutes autour de la contestation nietzschéenne d'une « égalité des droits pour tous », c'est-à-dire, corrélative-

ment, d'une justice dont la prétention serait d'emblée universelle. La discussion de Nietzsche avec Dühring serait, de ce point de vue, mais aussi, et peut-être surtout, du point de vue de ses lourds enjeux politiques et historiques immédiats, l'élément conjoncturel central de cette discussion. Je ne puis pas ne pas rappeler, ici, par contraste, les arguments dont se sert Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, pour établir la pertinence d'une justice qui vaudrait pour toute l'humanité – d'une justice « ouverte » –, dans son inscription néanmoins progressive au sein de l'histoire humaine, par opposition aux justices « closes », celles-ci étant les étapes que l'évolution de la justice ouverte dépose sous elle au cours de son progrès. Une nouvelle fois, la différence essentielle entre les deux positions me paraît se situer sur un plan tout à fait théorique, à savoir sur le plan de la question de la différence. D'une manière générale, Nietzsche comprend l'exigence d'immanence comme exigence de recourir exclusivement à des différences de degré, là où Bergson s'emploie à reconnaître autant que possible des différences de nature, qui pourraient passer pour des dualismes moraux (au sens de l'aphorisme 2 de *Par-delà bien et mal*), mais qui sont en même temps, en tant que différenciations, autant de créations. De sorte que le premier peut tomber sous le coup de l'accusation que Bergson dirige contre Spencer, d'avoir « reconstitué l'évolution avec des fragments de l'évolué », c'est-à-dire, ultimement, de s'être donné un modèle transcendant du devenir. Dans le cas présent, toute la question repose sur l'interprétation que l'on donne des dualités que contient la morale : selon Nietzsche, toute dualité est position d'un arrièremonde, et pour cette raison, la seule échappatoire à la morale serait la position exclusive de différences de degré au sein de la réalité, geste que l'auteur interprète en termes de hiérarchie ; la justice sera nécessairement « notre » justice, celle qui se situe sur un certain degré de l'échelle de la justice, par opposition à toutes les autres. Bergson au contraire placera la dualité au sein même de la justice, à défaut sans doute de la placer entre justice et injustice – ou plutôt, précisément, avant de la placer entre justice et injustice, et pour pouvoir la placer entre justice

et injustice –, de sorte que la première justice, celle qu'il appelle « ouverte », pourra valoir d'emblée pour tous les hommes, là où la seconde, la justice close, ne vaudra que pour une communauté donnée, en opposition avec toutes les autres communautés. C'est, remarque Bergson, qu'on ne saurait parvenir à l'humanité en élargissant progressivement le cercle d'une communauté donnée (Bergson 2008, 31-3). Il importe de se placer d'abord, par un saut brusque, au point de vue de l'humanité, à partir duquel seulement on peut, par après, retrouver le point de vue des communautés données – exactement de la même manière que c'est en s'installant d'abord dans le mouvement, et de cette manière seulement, que l'on engendrera ses positions, et que l'on comprendra qu'il ne saurait s'être effectivement développé à partir d'elles. Dans un cas, chez Nietzsche, on considère que la communauté régie par une même justice ne peut s'élargir que de l'intérieur, par additions successives et graduelles – on « reconstitue l'évolution avec des fragments de l'évolué » ; dans l'autre cas, chez Bergson, on se place d'emblée au point de vue de l'élargissement définitif une fois opéré, comme si la justice, à présent caractérisée comme justice « ouverte », était, à l'égard de ses effectuations sous forme de justices « closes », dans le même rapport que le mouvement à l'égard de ses positions – et entre le mouvement et ses positions, il y a bien, d'une manière insigne, ce que Bergson appelle une « différence de nature ».

Dès lors, la répartition des positions serait très certainement la suivante : tandis que Dühring – et même Platon, tel que l'interprète Nietzsche – hypostasient un ordre moral du monde, qui ensuite peut être violé et tel que « justice » désigne la valeur, opposée à l' « injustice », au nom de laquelle on rétablit cet ordre, Nietzsche refuse une telle hypostase, parce qu'elle est corrélatrice du dualisme en lequel la morale tout entière consiste ; la violation de la justice devient première, et l'opposition binaire du juste et de l'injuste est remplacée par une hiérarchie graduelle des types de justice, qui sont aussi des types d'injustice, lesquels consistent, à chaque fois, en un certain équilibre de forces adverses. Mais il se pourrait très bien, ajoute Bergson, que toute dualité ne soit pas intrinsèquement

morale, et c'est ce que nomme la notion de « différence de nature » ; si le refus, par Nietzsche, du dualisme entre la justice et l'injustice le conduit à récuser toute justice valant universellement, c'est bien une justice valant d'emblée pour tous les hommes, au contraire, dont Bergson rend possible la représentation.

Ainsi, une bonne partie de l'originalité et de la fécondité philosophique de la distinction bergsonienne entre justice close et justice ouverte tiendrait à ceci : elle fournit une alternative pertinente au modèle hiérarchique et purement gradualiste de la justice, sans pour autant quitter le plan de l'immanence, et sans renoncer à la primauté de la violation ; elle vaut donc avant tout contre la distinction, qu'elle permet pourtant de concevoir dans un second temps, entre justice et injustice.

## REFERENCES

Bergson, Henri. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : Presses Universitaires de France.

Nietzsche, Friedrich. 1968. « Humain, trop humain : un livre pour esprits libres ». In *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome III, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Robert Rovini. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1971. *Par-delà bien et mal*, textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari ; traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1977. « Fragments posthumes (Automne 1869-Printemps 1872) ». In *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (Automne 1869-Printemps 1872)*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari ; trad. de l'allemand par Micher Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982. « Le Gai Savoir ». In *Le Gai savoir : la gaya scienza ; Fragments posthumes : été 1881- été 1882*,



textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1985. *La généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1988 a. « Considérations inactuelles. III et IV ». In *Oeuvres philosophiques complètes*, 2, II, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et al. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1988 b. *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, texte établi par G. Colli et M. Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1989. *Aurore : pensées sur les préjugés moraux*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Julien Hervier, préface de Julien Hervier. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 a. « Considérations inactuelles. I et II », dans Nietzsche, Friedrich *Oeuvres philosophiques complètes*. [II], textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 b. « L'Antéchrist ». In *L'Antéchrist ; suivi de : Ecce Homo*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1990 c. « Ecce homo ». In *L'Antéchrist ; suivi de Ecce Homo*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1998. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, textes et variantes

établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard.

Platon. 1996. *La république*, trad. Émile Chambry. Paris : Les Belles Lettres.

**Arnaud François** est maître de conférences à l'Université Toulouse II-Le Mirail. Il est notamment l'auteur de *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (PUF, 2008). Il est également secrétaire de la Société des amis de Bergson, membre du comité de pilotage du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie et membre du comité de direction du réseau OFFRES.

Address:

Arnaud François

Université de Toulouse II - Le Mirail

5 allées Antonio Machado

31058 Toulouse, Cedex 9, France

Email: ArnaudFrancois@aol.com