

Variations bergsoniennes sur l'idée de droit

Nicolas CASTOLDI

Agrégé de Philosophie

RESUME. — *Les Deux sources de la morale et de la religion* proposent une philosophie du droit tout autant qu'une philosophie morale. Il s'agit donc de dégager et de formuler les liens qui unissent de manière implicite ces deux registres du discours philosophique de Bergson. Il sera alors possible de comprendre comment cette dernière a pu irriguer la pensée de René-Jean Dupuy et la compréhension inédite qu'il propose d'un droit international public marqué par la clôture ou l'ouverture à l'humanité.

Mots clé : Philosophie du droit, philosophie morale, Bergson, René-Jean Dupuy

Rien n'est plus révélateur du sens profond d'une œuvre que ce qui n'y figure pas. Car l'absence d'une notion, d'un thème ou d'un problème traduit elle aussi une décision philosophique, celle de considérer insignifiante pour la réflexion la prise en compte d'une question déterminée. En ce sens, les absences d'un texte ne sont pas des lacunes, mais bien des refus, qui peuvent et doivent être analysés, au même titre que ce que l'œuvre peut dire, plus ou moins explicitement.

Or quiconque aborde *Les deux sources de la morale et de la religion* ne peut qu'y constater une absence particulièrement remarquable : le droit n'y est que rarement évoqué, à quelque titre que ce soit. À cette première assertion, il semble possible d'opposer l'analyse, directe ou indirecte, de faits ou de situations juridiques : l'obligation, la justice et la culpabilité font partie des thèmes que Bergson aborde explicitement dès le premier chapitre de son dernier chef-d'œuvre. Mais c'est précisément là l'un des paradoxes remarquables des *Deux sources* : le droit n'y est présent que sous forme de traces, les notions juridiques se trouvant toujours diluées dans une analyse morale plus large, dont elles ne semblent ne constituer qu'un aspect parmi tant d'autres.

Au cœur des *Deux sources*, il y a donc une décision philosophique majeure, celle de considérer l'opposition topique du droit et de la morale comme

insignifiante, c'est-à-dire comme dénuée de conséquences théoriques majeures.¹

Une telle assertion entraîne une conséquence : elle autorise l'analyse du droit au travers du prisme de la morale, le discours bergsonien ne les distinguant pas (I). Il nous faudra ensuite dégager le sens philosophique de cette indistinction (II), avant de nous interroger sur la possibilité de parler, en bergsonien, du droit (III). Ce dernier temps sera donc placé sous les auspices de René-Jean Dupuy, point de repère essentiel pour qui veut tenter de reconstruire un discours juridique authentiquement bergsonien.

I. — DE LA PUISSANCE D'UNE MATRICE THEORIQUE : DES DEUX SOURCES DE LA MORALE AUX DEUX SOURCES DU DROIT

Le dispositif théorique des deux sources est construit sur une opposition devenue célèbre, celle du clos et de l'ouvert. Le premier chapitre de l'œuvre est intégralement consacré à la découverte et à l'explicitation de cette distinction, qui permet de rendre compte, tout en les dissolvant, des principaux problèmes de la philosophie morale. L'analyse s'ouvre donc par un long commentaire du fait de l'obligation, que Bergson entend dépouiller de son halo kantien. Pour ce faire, il adopte une stratégie analytique simple, qui consiste à reprendre la caractérisation de l'obligation morale propre à Kant tout en montrant qu'elle témoigne non de l'expression d'une puissance rationnelle, mais bien d'une force sociale.

A. — *Morale close et positivisme juridique*

Au cœur de toute philosophie morale, il y a en effet un problème fondamental qui doit être surmonté : comme comprendre qu'un être qui se dit et se pense comme libre puisse voir sa volonté contrainte ? Cette interrogation traditionnelle se rejoue indéfiniment *via* des couples de notions bien identifiées : l'obligation témoigne en effet de la ligne de faille qui sépare l'individu de la société, la raison de la passion et la liberté de la sujétion. Surmonter ces dualismes naïfs suppose toujours de poser une certaine forme de participation de l'individu à la puissance qui l'oblige. Ainsi la solution kantienne du problème moral pose-t-elle que l'homme qui, comme part du monde phénoménal,

¹ Nous laissons de côté la question de savoir s'il s'agit là d'un « problème inexistant » ou d'un « problème mal posé » au sens où Gilles Deleuze, commentant la méthode bergsonienne, développe la notion de « faux problème ». « Les faux problèmes sont de deux sortes, “problèmes inexistant” qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du “plus” et du “moins” ; “problèmes mal posés”, qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés ». Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

est toujours déterminé, participe également sous un certain rapport de la raison comme puissance pratique.

La réponse bergsonienne emprunte ce même mouvement : elle se refuse à poser l'extériorité absolue de la volonté libre et de l'obligation morale qui la détermine. Mais elle a ceci d'original qu'elle opère cette réunification en refusant toute différenciation absolue de l'individu et de la société qui l'environne. « [L'obligation] ne vient donc pas précisément du dehors. Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes, nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis avec par elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. »²

Au premier dualisme de l'individu et de la société, Bergson substitue donc un deuxième, situé au cœur du sujet, ce dernier ayant tout à la fois une existence sociale et une existence individuelle. Entre ces deux dimensions, Bergson ne place toutefois aucune ligne de fracture : l'une et l'autre expriment quelque chose de l'humanité, qui est tout à la fois une espèce et une famille d'individus.

Le fait moral doit donc se dédoubler à son tour : d'un côté, l'on trouvera la morale close, qui est celle de l'espèce et de l'autre la morale ouverte, qui est celle qui gouverne le règne des individus.

Or il est remarquable que la caractérisation de ces deux morales soit particulièrement révélatrice pour qui la lit comme une analyse du droit. Du côté de la morale close, l'on trouve en effet l'obligation, que Bergson traite comme un commandement abstrait. La force de l'obligation ne naît pas en effet de la rationalité ou de la pertinence de ce qu'elle commande, mais de la position dont elle émane. « Pourquoi obéissions-nous ? La question ne se posait guère ; nous avions pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres. Toutefois nous sentions bien que c'était parce qu'ils étaient nos parents, parce qu'ils étaient nos maîtres. Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. Ils occupaient une certaine place : c'est de là que partait, avec une force de pénétration qu'il n'aurait pas eue s'il avait été lancé d'ailleurs, le commandement. En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation. Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. »³

² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 7, ci-après notée *DS*. Nous donnons les références dans l'édition courante, parue dans la collection « Quadrige », dans l'attente de la publication, désormais imminente, d'une édition critique du texte dans cette même collection.

³ *DS*, p. 1.

Bien que longues, ces affirmations qui ouvrent les *Deux sources* méritent qu'on s'y arrête : elles expriment, dès les premières lignes de l'ouvrage, la caractérisation bergsonienne de l'obligation. Celle-ci se singularise en effet par une disproportion qui leur est propre : singulière : la puissance contraignante de l'obligation n'a rien à voir avec son contenu pratique. Le choix de l'exemple le démontre : l'expérience enfantine de l'obligation n'est en effet pas celle de contraintes décisives, qui en elles-mêmes conditionneraient la survie de l'humanité. Elle traduit bien plutôt l'exigence d'obéissance, qui va bien au-delà des impératifs ponctuels qui lui permettent de s'exercer. Ce dont il s'agit, c'est de la nécessité pour l'individu de se plier aux règles sociales plus qu'à telle règle sociale, dont le fondement particulier est toujours fragile et pour tout dire parfois discutable.

Pour autant, les impératifs moraux ne sont pas irrationnels ou rationnels dans leur seule forme contraignante : l'intelligence, qui s'exerce sur eux, leur trouvera toujours un fondement ou une légitimité. Bergson, prenant l'exemple du soldat auquel est adressé un ordre, pose le constat suivant : quand bien même aucune explication ne lui est donnée, ce dernier en cherchera et en trouvera toujours une.⁴

En ce sens, l'intelligence se déploie toujours autour de l'obligation. Mais il n'empêche : ce qui se joue dans chaque expérience morale, c'est bien l'obéissance aux normes sociales, c'est le fait même de l'obéissance à l'obligation, dont l'essence n'est pas intellectuelle, mais biologique : par elle, c'est la société, dont je suis une partie indissociable, qui parle en moi.

En ce sens, toutes les obligations font système, non parce qu'elles s'articuleraient parfaitement, mais parce que l'obéissance à l'une conditionne l'obéissance à toutes. « Une force s'affirme, que nous avons appelée "le tout de l'obligation" : extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale. Elle n'est ni ceci ni cela ; et si elle parlait, alors qu'elle préfère agir, elle dirait : "Il faut parce qu'il faut" ».⁵

La systématisme morale n'est donc non pas d'ordre conceptuel, mais bien organique. Sur ce système de nature essentiellement biologique s'exerce l'intelligence, qui construit une cohérence et des articulations là où l'obligation ne se nourrit que d'elle-même. « Dès lors, le travail auquel s'employait l'intelligence en pesant les raisons, en comparant les maximes, en remontant aux principes, était de mettre plus de cohérence dans une logique soumise, par

4 « On voit à quel moment et dans quel sens, fort peu kantien, l'obligation prend la forme d'un "impératif catégorique". On serait embarrassé pour découvrir des exemples d'un tel impératif dans la vie courante. La consigne militaire, qui est un ordre non motivé et sans réplique, dit bien qu'"il faut parce qu'il faut". Mais on a beau ne pas donner au soldat de raison, il en imaginera une. Si nous voulons un cas d'impératif catégorique pur, nous aurons à le construire a priori ou tout le moins à styliser l'expérience. » *DS*, p. 19.

5 *DS*, p. 17.

définition, aux exigences sociales ; mais à cette exigence sociale tenait l'obligation. »⁶

La démonstration bergsonienne se boucle alors par un raisonnement par l'absurde : si la force de l'obligation ne tenait pas à la présence en moi d'exigences sociales auxquelles je participe, dans quelle autre puissance puiserait-elle sa force ? « Jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité. »⁷

Mais s'agit-il bien d'une démonstration ? Nourrir des doutes sur ce point serait bien compréhensible, tant l'analyse bergsonienne se déploie sans solution de continuité, passant d'un exemple à une autre, d'une thèse à une autre dans un mouvement discursif qui semble d'une seule pièce. C'est donc en vain que l'on chercherait dans les *Deux sources* une démonstration en forme. Ce qui s'y joue, c'est bien au contraire une capacité à rendre compte d'un même pas de faits apparemment distincts et qu'en un sens tout semble opposer.

Par le recours à la notion d'habitude, Bergson parvient en effet à éclairer deux ordres d'expérience : l'obéissance coutumière, qui s'opère sans effort et presque mécaniquement, comme toute habitude ; mais également l'expérience de l'obligation au sens le plus classique du terme, qui suppose une certaine tension de soi à soi, une certaine résistance au cœur du sujet. La force de l'analyse de Bergson réside précisément dans le fait de subsumer ces deux cas sous la notion d'obligation, qui se confond avec l'habitude, prise dans son sens le plus général : l'obligation ne se vit pas nécessairement dans la contrainte, mais bien dans le mouvement qui nous porte tout naturellement à satisfaire aux exigences sociales ; quant à l'effort sur soi qui est habituellement rapporté à l'idée de devoir, il relève également de l'habitude, dans la mesure où c'est bien la somme de toutes les habitudes d'obéissance qui pèse sur nous au moment où nous luttons avec nous-mêmes, afin de déterminer qui de la part sociale et de la part individuelle de notre personne s'affirmera finalement.

En ce sens, l'analyse bergsonienne vaut par sa capacité d'économie : loin de circonscrire le fait de l'obligation morale aux seuls cas où le devoir se manifeste dans toute sa puissance, elle parvient à réintégrer cette expérience apparemment exceptionnelle dans l'ordre général de notre vie morale. Dès lors, la thèse kantienne, qui repose tout entière sur le fait de l'impératif catégorique, moment rare de conscience rationnelle pratique dans la vie du sujet, tombe et la dimension morale parce que sociale de la vie des individus apparaît au grand jour.

Ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur la nature biologique de l'analyse bergsonienne de la morale. On notera simplement que celle-ci trouve son expression la plus nette dans *L'Évolution créatrice*, dont *Les deux sources de la morale et de la religion* marquent le prolongement, les faits sociaux y étant expliqués par leurs racines biologiques.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

L'on peut néanmoins espérer que le juriste ait été en un sens frappé par la proximité de la description bergsonienne de la morale close – c'est d'elle dont il s'agit en effet ici – et d'une certaine philosophie du droit, le positivisme.

Avec le positivisme, la morale close partage le souci de la dépersonnalisation qui fait de la norme l'émanation d'une autorité supérieure et légitime, ce qui lui confère au demeurant son caractère de généralité abstraite. L'obligation prend dès lors la forme d'un commandement, dont la force reste néanmoins énigmatique : sensible à la variabilité infinie de la norme dans sa dimension matérielle, conscient du risque de voir sa légitimité toujours démentie, le juriste ne peut qu'espérer que le principe juridique s'alimente tout de même à un système de normes dans lequel il trouve sa place et partant sa valeur obligatoire.

On reconnaîtra là le goût du système qu'entretient l'intelligence lorsqu'elle est confrontée à l'obligation morale au sens bergsonien du terme : le tout de l'obligation, loin d'être saisi dans sa dimension organique, est alors réinterprété sous la forme rationnelle et théorique d'un « système du droit », dont la force tient précisément au caractère total et ordonné.

À cette description positiviste, le discours bergsonien oppose toutefois une critique simple : le tout de l'obligation ne peut se fonder s'il ne s'enracine pas également dans quelque chose d'autre que lui-même. L'autofondation des normes expose en effet à une régression à l'infini, faite, en un sens, de valeur substantielle donnée à un ou plusieurs principes.

La compréhension proposée par Bergson de ce tout de l'obligation n'est pas quant à elle prise dans cet argument : le « tout de l'obligation » trouve ses racines dans la part sociale de l'individu qui, en tant que membre du collectif spécifique, agit conformément aux règles qui guident la survie de ce tout. « C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant : nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience : nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société : nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement ; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon. »⁸

Est-ce à dire alors que l'attitude positiviste est sans pertinence ou sans fondement ? Loin s'en faut et là réside l'une des forces de l'analyse bergsonienne. Cette dernière rend en effet compte de cet effort de l'intelligence qu'est la systématisation des normes et leur formulation abstraite.

L'habitude est en effet la forme humaine de l'instinct. Mais parce qu'elle est plus et autre chose que l'instinct, elle possède une plasticité inconnue de celui-ci, qui permet l'intervention de l'intelligence. Cette dernière s'efforce de

⁸ *DS*, p. 13.

rendre compte de la nature des obligations et le fait sous la forme qui lui est propre, celle d'une systématique ordonnée par la recherche de la cohérence logique. « Les exigences sociales se complètent d'ailleurs les unes les autres. Celui même dont l'honnêteté est la moins raisonnée et, si je puis dire, la plus routinière, met un ordre rationnel dans sa conduite en se réglant sur des exigences qui sont logiquement cohérentes entre elles. Je veux bien que cette logique soit une acquisition tardive des sociétés. La coordination logique est essentiellement économie : d'un ensemble, elle dégage d'abord, en gros, certains principes, puis elle exclut de l'ensemble tout ce qui n'est pas d'accord avec eux. »⁹

L'enracinement biologique de la morale thématiquement par Bergson ne signifie donc pas un aveuglement à la singularité de la vie humaine, bien au contraire. En ce sens, si le bergsonisme est étranger au positivisme, il en reconnaît toutefois la valeur : celui-ci, comme exercice de rationalisation, permet d'affirmer la part proprement humaine du système d'habitudes sociales qu'est la morale – et donc, pour Bergson, le droit. Son effort de mise en ordre logique acquiert donc une certaine valeur pour un sujet qui est aussi une intelligence : si le droit est pur acte de volonté, cette volonté, à défaut d'avoir un contenu, doit à tout le moins avoir une logique.

Mais cet effort se construit aux dépens de ce qui fait l'origine même du droit et de la morale, à savoir la volonté de préserver une existence sociale donnée. Pour s'affirmer, le droit se définit en effet comme purement rationnel, il se détache de son fondement matériel, qui est l'effort pour survivre, et se mue en combinaisons abstraites liant divers actes de pure volonté.

En ce sens, la mise au jour du fait de l'obligation comme fait exceptionnel est symptomatique : en séparant l'obligation de l'habitude, en mettant l'accent sur la résistance opposée au devoir, le positivisme juridique fait de la valeur de la norme un problème, qui aboutit à une description essentiellement formelle du droit. La cohérence logique devient dès lors une valeur en soi, alors même qu'elle n'a de sens, comme le souligne Bergson dans le passage qui vient d'être cité, que par rapport à une ou deux obligations matricielles, dont la valeur exemplaire est soulignée.

Le positivisme incarne donc la tendance à déraciner le droit. On ne s'étonnera pas, dès lors, qu'il se sépare de la morale comme gage de cette pureté et qu'il consacre la valeur en soi de la loi. Mais cette dernière, comme le souligne Bergson, n'acquiert de force que parce qu'elle est confondue, à son énoncé même, avec une loi de la nature.

Dans le recours à la notion de loi s'opère ainsi une forme de régression masquée à l'origine : la force apparente de la loi ne se fonde à son tour pas sur autre chose que sur la nature. Une fois de plus, la biologie est première. « Si la loi physique tend à revêtir pour notre imagination la forme d'un commandement quand elle atteint une certaine généralité, réciproquement un impératif qui s'adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme une

⁹ *DS*, p. 18.

loi de la nature. Les deux idées, se rencontrant dans notre esprit, y font des échanges. La loi prend au commandement ce qu'il a d'impérieux ; le commandement reçoit de la loi ce qu'elle a d'inéluctable. Une infraction à l'ordre social revêt ainsi un caractère antinaturel : même si elle est fréquemment répétée, elle nous fait l'effet d'une exception qui serait à la société ce qu'un monstre est à la nature. »¹⁰

Au positivisme, Bergson pourrait reconnaître ainsi une légitimité, mais adjoindrait aussitôt à cette reconnaissance une profonde remise en cause : renvoyé au rôle de pur adjuvant de la conscience morale, l'exercice théorique de fondation de la norme juridique est ainsi dépossédé de sa valeur d'institution. L'abstraction juridique est un exercice vain, dans la mesure où elle ne peut déboucher sur une norme première qui ne s'enracine dans autre chose qu'elle-même. Un commandement sans objet est vide, car c'est cet objet qui prouve son enracinement, qui lui donne son sens et qui lui confère sa force. Le « tout de l'obligation » n'explique rien s'il n'est ramené à sa source biologique ou vitale.

B. — *Morale ouverte et droits de l'humanité*

À cette première espèce de la morale et donc, si l'on accepte notre lecture, du droit, Bergson en ajoute une deuxième, qui ressort cette fois-ci à l'ordre de l'ouvert.

Par essence, la morale close est en effet celle qui correspond à la diversité des sociétés : chacune d'entre elles possède son propre système d'habitudes qui lui permet de se préserver. La morale ouverte, quant à elle, exprime bien plutôt les intérêts communs de l'humanité prise en tant que telle : loin de traduire la dimension sociale de l'existence individuelle, elle est de l'ordre de l'appel lancé par chaque individu à tous les autres, rendant ainsi possible une coexistence harmonieuse de tous avec tous.

Entre la morale close et la morale ouverte prend place un écart qui est celui qui sépare le conditionné de l'inconditionné : même lorsqu'elles semblent prendre des accents universalistes, les impératifs de la morale close sont toujours subordonnés aux circonstances. « En fait, quand nous posons que le devoir de respecter la vie et la propriété d'autrui est une exigence fondamentale de la vie sociale, de quelle société parlons-nous ? Pour répondre, il suffit de considérer ce qui se passe en temps de guerre. »¹¹ En reprenant l'exemple classique des circonstances exceptionnelles, Bergson entend non pas démontrer l'absurdité des normes closes, mais révéler leur nature conditionnée : elles ne valent toujours que pour un groupe social déterminé, dont il s'agit d'assurer la survie et le développement.

¹⁰ *DS*, p. 5.

¹¹ *DS*, p. 26.

Dès lors, parce que la morale close est toujours tacitement relative, il est impossible d'y voir l'expression d'une morale de l'humanité : du conditionné à l'inconditionné, la différence n'est en effet pas de degré, mais de nature. C'est là l'une des thèses les plus fortes des *Deux sources de la morale et de la religion* : il n'est pas possible de constituer une morale de l'humanité par élargissement des morales particulières reçues dans telle ou telle société. Chacune procède en effet d'une logique différente : par nature, la morale close vise la préservation d'un groupe et suppose l'altérité comme une forme de menace. La morale ouverte quant à elle se situe d'emblée et de plain-pied dans le registre de l'humanité : elle vise toujours l'espèce humaine prise comme un tout et non comme un agrégat de sociétés particulières.¹²

La morale ouverte ne se constitue donc pas par recoupement des différentes morales closes. « Entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a, nous le répétons, le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert : la différence entre les deux objets est de nature, et non plus simplement de degré. Que sera-ce, si l'on va aux états d'âme, si l'on compare entre eux ces deux sentiments, attachement à la patrie, amour de l'humanité ? Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? Tel est l'instinct primitif. »¹³

Pour aussi convaincante qu'elle soit, cette assertion ne suffirait pas si elle ne trouvait le relais d'une seconde analyse, portant sur le mode d'expression de la morale ouverte : là où la morale close est pression, la morale ouverte se fait aspiration et même appel. Nous sommes en quelque sorte entraînés à agir d'une certaine manière, mais non sur le mode de la contrainte : nous sommes appelés à agir différemment, à adopter un comportement qui n'est pas le nôtre spontanément. Là où la morale close se présente sous la forme quasi-instinctive de l'habitude, la morale ouverte exalte ce que notre personnalité a de singulier, ce qu'elle est capable de faire par-delà tous les réflexes et toutes les habitudes. Dans le registre de la morale ouverte, je me sens sollicité personnellement et c'est à moi que s'adresse l'appel que j'entends.

C'est que la morale ouverte se présente sous l'apparence d'une relation intersubjective : cet appel qui m'est adressé en tant qu'individu, c'est un individu exceptionnel qui le formule à mon attention par les actes remarquables qu'il accomplit. La morale ouverte est donc une morale de l'exemplarité : la découverte d'un comportement exceptionnel éveille en moi l'envie d'agir de manière semblable et répond ainsi à l'action par l'action.

« De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours

12 « Il faut que, d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle [l'humanité] et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. » *DS*, p. 28-29.

13 *DS*, p. 28.

reporté pour avoir cette morale complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Et ceci est déjà même caractéristique et instructif. »¹⁴

Si cette omniprésence des grands exemples dans la morale ouverte est révélatrice, c'est qu'elle s'inscrit à rebours de la tendance à l'abstraction et à la formulation impersonnelle propre à la morale close. « Tandis que la première [la morale close] est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde [la morale ouverte], pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle. »¹⁵

De manière tout à fait remarquable, Bergson fait donc d'une morale tournée vers l'humanité non le terme d'un processus d'abstraction et de rationalisation, mais bien l'expression de la morale dans son fond le plus personnel : ce qui me conduit à respecter mon prochain n'est pas le fruit d'une réflexion qui me permettrait de le penser enfin comme un égal, mais bien quelque chose comme une perception, plus ou moins immédiate, d'autrui comme un individu au même titre que moi. C'est ce lien intersubjectif qui me conduit à me situer de plain-pied avec autrui, dans un rapport moral qui n'est pas une conquête conceptuelle ou rationnelle, mais bien l'expression d'une sympathie : l'appel du héros, au sens bergsonien du terme, fait vibrer quelque chose de profond en moi et réveille ainsi quelque chose comme une intuition morale. « Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite, il y a un appel. »¹⁶

Ajoutons toutefois, même si cela n'est pas décisif pour notre propos, que cette sympathie n'est pas spontanée et qu'en un sens, elle n'a même rien de primitif : « aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. »¹⁷ Mais si elle n'est pas primitive ou première, la morale ouverte n'en reste pas moins originaire¹⁸ : par l'expression de l'individualité, elle manifeste le retour de l'élan qui porte tout être vivant et qui lui permet d'être en sympathie avec l'ensemble de la nature. Cette reconquête de soi est rendue possible par les facultés d'intuition des héros ou des saints, qui s'alimentent en un sens directement à cette source et qui permettent à l'humanité de redevenir une

¹⁴ *DS*, p. 30.

¹⁵ *DS*, p. 29-30.

¹⁶ *DS*, p. 30.

¹⁷ *DS*, p. 28.

¹⁸ Pour le dire autrement, cette sympathie est de l'ordre de l'original, si l'originaire est référé à une forme de temporalité. Cf. Arnaud Bouaniche, « L'original et l'originaire, l'unité de l'origine dans *Les deux sources de la morale et de la religion* » in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002.

famille d'individus et non un groupe rassemblant, par l'entremise de sociétés disparates, des individus issus d'une même espèce.

Pour notre propos, l'essentiel n'est toutefois pas là. Ce que l'analyse bergsonienne a de remarquable pour l'esprit juridique qui la découvre, c'est sa capacité à mettre en question l'idée d'un droit positif de l'humanité, pour deux raisons au moins. Tout d'abord, l'argument bergsonien posant l'impossibilité de passer de manière graduelle de la partie au tout vaut également pour les systèmes juridiques : du droit d'une nation ou d'un État au droit de toutes les nations ou de tous les États, la conséquence n'est pas bonne. Passer d'un ordre à un autre suppose un saut qualitatif, qui empêche de penser l'ordre international, puisque c'est de cela qu'il s'agit, comme celui où se construit un ordre rendant compossibles les différents ordres juridiques nationaux. S'il doit y avoir un droit ou une morale de l'humanité, ceux-ci ne construisent pas par neutralisation des singularités juridiques nationales ou par la formulation d'un ordre unique permettant l'expression de tous les ordres particuliers. Le droit et la morale de l'humanité ne sont pas le droit ou la morale communs à toutes les nations, mais un droit et une morale partagés par tous les hommes. En ce sens, le droit international ne peut être le fruit d'une abstraction intellectuelle ou d'une rationalisation, qui découvrirait le commun dans le dissemblable ou qui reconnaîtrait des intérêts généraux au milieu des intérêts particuliers. Il se situe d'emblée dans l'ordre de ce qui est commun : c'est un autre droit, autonome dans tous ses éléments.

Mais ce premier argument ne serait que pétition de principe s'il n'était, comme nous l'avons déjà souligné, relayé par un deuxième, qui porte sur la forme d'expression de cette morale : le droit de l'humanité ne repose pas sur des obligations, mais sur un appel ; il n'est pas abstrait, mais concret, au sens où il doit toucher les âmes et non contraindre les comportements.

La contrainte, en effet, exprime l'emprise de la part sociale des individus sur eux-mêmes : elle témoigne d'une vie où la société façonne et prime l'individu, elle n'est pas intersubjective, mais abstraite. Or le droit de l'humanité ne fait pas appel à des abstractions, mais trouve un écho dans la conscience des individus : en ce sens, la morale ouverte est à la fois médiée et immédiate. Elle est médiée, dès lors qu'elle se construit par la rencontre de figures remarquables et que ce sont ces figures qui éveillent en nous une certaine conscience ; elle est immédiate, en ce sens que l'appel lancé par ces figures remarquables trouve un écho puissant dans les consciences, qui en reconnaissent sans médiation réflexive la pertinence et la force.

Au premier abord, une telle description peut paraître relever d'une certaine forme d'angélisme philosophique. Pourtant, elle demeure profondément éclairante, à un double titre au moins : elle rend raison de la capacité de certains individus extraordinaires à éveiller les consciences en donnant une traduction personnelle à des impératifs ou à des normes qui, lorsqu'ils demeurent abstraits, n'ont qu'une faible capacité de conviction.

Mais surtout, elle permet de rendre compte des difficultés de constitution d'un système juridique fondé sur quelque chose comme les droits de l'homme :

une fois évaporée la force de l'appel que transcrivent par exemple les différentes déclarations des droits, la « juridicisation » des droits de l'homme va à l'encontre même de leur nature. Ces derniers valent en effet avant tout par leur force d'inspiration. Quand ils sont transformés en normes positives, leur portée juridique et leur conciliation font indiscutablement problème : l'écart qui sépare parfois les formules juridiques les plus générales de leurs applications concrètes dans la jurisprudence constitutionnelle le montre. La systématisation des droits de l'humanité fait ainsi en permanence difficulté, dès que lors que ces derniers ont moins un sens qu'ils n'appellent à un certain mouvement. En ce sens, ils offrent une direction à notre vie commune, plus qu'ils ne proposent des normes venant restreindre notre liberté au nom de l'intérêt collectif.¹⁹

Au demeurant, il n'est pas de négociation internationale qui ne témoigne de l'écart qui sépare les intentions politiques partagées des formulations juridiques précises : passer de l'une à l'autre revient à quitter le domaine du consensus à celui de l'affirmation des intérêts précis et particuliers. C'est que la norme, parce qu'elle est contraignante, est exclusive : ce qu'elle autorise, elle ne l'interdit pas et ce qu'elle n'interdit pas, elle l'autorise. En fermant et en ouvrant ainsi des possibilités sanctionnées par l'autorité publique, le droit est donc un champ d'expression privilégié pour les intérêts divergents des sociétés et des groupes sociaux. Par nature, il est donc périlleux de vouloir formaliser juridiquement des droits de l'humanité qui n'ont pas vocation à constituer un ordre juridique cohérent et autonome, parce que cette formalisation réintroduit l'exclusive qui caractérise la morale et le droit clos.

II. — DE L'INDISTINCTION DU DROIT ET DE LA MORALE : L'ANALYSE DES « MIXTES » COMME SOLUTION DES PROBLEMES DE PHILOSOPHIE MORALE

Est-ce à dire alors que les phénomènes juridiques ne relèvent que de la seule morale close, la morale ouverte relevant quant à elle de la seule voix de la conscience ? Nous ne le pensons pas, dès lors que l'analyse bergsonienne distingue le clos et l'ouvert, mais ne les sépare pas, au sens où la morale close et

¹⁹ « De là vient que la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses ; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès. La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations ? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons ? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice, sans laquelle il n'y a pas pourtant pas de charité ? Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. » *DS*, p. 57.

la morale ouverte, dans leur pureté essentielle, ne sont que des abstractions théoriques.²⁰

Dans l'expérience la plus triviale, le clos et l'ouvert sont constamment confondus, pour une raison des plus simples : ces deux formes de la morale, de la religion et, à notre sens, du droit, sont deux formes présentes dans chaque société et dans chaque individu. Cette dualité est donc essentielle et elle entraîne des échanges et des interpénétrations constantes du clos et de l'ouvert : en soi, cette confusion des genres n'est pas problématique et relève du simple fait. Ce n'est que pour l'esprit théorique qu'elle fait difficulté, puisqu'elle conduit les philosophes à vouloir rendre compte globalement des phénomènes moraux et juridiques, alors même que ces derniers relèvent de deux espèces qui ne doivent pas être confondues. Par nature, l'ordre des mixtes est celui des faux problèmes : à vouloir expliquer d'un même mouvement des faits et des expériences qui, dans leur nature profonde, sont distincts, on ne peut que s'enliser dans des questions insignifiantes, au sens premier du terme.

L'existence d'un droit ouvert peut donc trouver une première explication dans cette confusion accidentelle de registres que l'analyse doit apprendre à séparer. Bergson nous invite lui-même à emprunter cette voie, puisqu'il renvoie, à plusieurs reprises, à cet entrecroisement de formes de la morale et de la religion qu'il sépare en principe.

« C'est dire que l'homme auquel la société fait appel pour le discipliner a beau être enrichi par elle de tout ce qu'elle a acquis pendant des siècles de civilisation, elle a néanmoins besoin de cet instinct primitif qu'elle revêt d'un si épais vernis. Bref, l'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours – l'instinct étant relativement immuable – une société close, aussi vaste soit-elle. Il est sans doute recouvert d'une autre morale que par là même il soutient et à laquelle il prête quelque chose de sa force, je veux dire de son caractère impérieux. Mais lui-même ne vise pas l'humanité. »²¹

20 Au sens strict, toutes deux sont des expressions de la *vie* comme fondement premier : au sens bergsonien, l'élan vital est tout à la fois multiplicité et unité. Il est multiplicité, parce qu'il se pluralise en une foule d'êtres et de phénomènes qui expriment sa richesse de la même manière que la substance spinoziste s'exprime en une infinité d'attributs. Il est aussi unité, parce que cette multiplicité a une même source, la vie. À l'homme, espèce particulièrement remarquable, il est donné de pouvoir ressaisir cette unité, *via* la morale et la religion ouverte, alors que la morale close est placée sous le signe de la pluralité. L'existence de deux formes de la morale et de la religion n'est pas accidentelle, mais bien essentielle et la force de l'œuvre bergsonienne est de tenir à la fois cette unité et cette dualité. Nul ne l'a mieux montré que Frédéric Worms dans son *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, lorsqu'il affirme : « Disons-le en effet tout de suite et sans hésiter : les deux "sources" de la morale et de la religion renvoient toutes deux à la vie. La thèse philosophique principale de Bergson dans ce livre est même celle-ci : ce qui la fonde la morale aussi bien que la religion, sous leur forme close aussi bien qu'ouverte, ce n'est ni la raison, ni la société, ni quoi que ce soit d'autre, par exemple d'absolument transcendant, mais c'est la vie. » Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 269.

21 *DS*, p. 27.

Entre la morale close et la morale ouverte, il se produit donc, dans leur forme concrète, des échanges et des transferts multiples. Ceux-ci peuvent expliquer que nous ayons le souci de traduire la morale ouverte en normes juridiques : il s'agirait là d'une de ces confusions habituelles, d'un de ces mixtes qui jonchent l'expérience, mais qui n'ont pas de signification théorique réelle.

Mais il faut aller plus loin et s'en tenir à cette première explication apparaît profondément insatisfaisant : car lorsque Bergson décrit ces transferts et échanges, il y voit non pas de simples confusions, mais bien des transferts et échanges au sens quasi physique du terme, qui ne restent pas sans effet : la formulation juridique de la morale ouverte ne reste pas sans effet, elle apporte quelque chose à l'une et à l'autre morale, à l'un et à l'autre droit. Si leur entière confusion demeure impossible, leur convergence est de l'ordre du possible et peut-être même du souhaitable. Cela se produit lorsque la morale ouverte prend la forme d'un droit tourné vers l'humanité et non plus vers telle société donnée.

Précisons les choses : la morale ouverte est contemporaine d'un droit de l'humanité qui l'exprime et cette traduction juridique n'est pas un accident. Elle traduit au contraire une autre forme du rapport à la norme, qui est celui de l'adhésion subjective à ce qui la fonde. Là où l'obligation est dans sa force même instinctive, l'adhésion gouverne au contraire un droit ouvert fondé sur un libre consentement qui ne témoigne pas d'une logique contractuelle, mais d'un engagement individuel et social.

Bergson y insiste lorsqu'il aborde la question de la justice, dont il déploie les deux significations possibles, l'une close, l'autre ouverte. La première est comptable et arithmétique ; la seconde est de l'ordre de l'absolu et de l'incommensurable. Pour passer de l'une à l'autre, il n'est là encore pas possible de procéder par élargissements successifs : il faut accomplir un saut, qui suppose tout à la fois une résolution sociale et une adhésion individuelle, que traduit le recours à l'instrument du droit.

« Il y a loin de ces équilibres mécaniquement atteints, toujours provisoires, comme celui de la balance aux mains de la justice antique, à une justice telle que la nôtre, celle des "droits de l'homme", qui n'évoque plus des idées de relation ou de mesure, mais au contraire d'incommensurabilité et d'absolu. Cette justice ne comporterait une représentation complète qu'"à l'infini", comme disent les mathématiciens ; elle ne se formule précisément et catégoriquement à un moment déterminé que par des interdictions ; mais dans ce qu'elle a de positif, elle procède par des créations successives, dont chacune est une réalisation plus complète de la personnalité, et par conséquent de l'humanité. Cette réalisation n'est possible que par l'intermédiaire des lois, elle implique le consentement de la société. En vain d'ailleurs on prétendrait qu'elle se fait d'elle-même, peu à peu, en vertu de l'état d'âme de la société à une certaine période de son histoire. C'est un bond en avant, qui s'exécute si la société s'est décidée à tenter une expérience ; il faut pour cela qu'elle se

soit laissé convaincre ou tout au moins ébranler ; et le branle a toujours été donné par quelqu'un. »²²

Ce long passage des *Deux sources* est décisif : il atteste en effet l'existence, aux yeux de Bergson, d'un droit ouvert et dessine ses contours. La norme ouverte se définirait ainsi d'une double manière : par son contenu, dans la mesure où elle traduirait l'un des appels qui parcourent la morale ouverte ; par sa forme, dès lors que le recours solennel à la norme exprimerait le consentement donné par un groupe social déterminé à l'entrée dans une société ouverte.

Cette caractérisation contraste avec l'analyse bergsonienne de la morale et du droit clos : dans son essence, l'obligation s'impose avec d'autant plus de force qu'elle ne cherche pas dans son contenu son principe ultime ; elle traduit non une adhésion historiquement située à une nouvelle forme d'organisation sociale, mais la persistance de forces quasi-instinctives dans l'individu, qui atteste ainsi de son ancrage dans une société déterminée.

Le droit clos s'oppose ainsi terme à terme au droit ouvert : là où la force de l'obligation se nourrit de son abstraction, la puissance de l'appel se traduit par le caractère catégorique d'une interdiction précise : ce qui m'est interdit, c'est en effet la négation de l'humanité d'autrui ou de la mienne. En ce sens, l'interdiction ne délimite pas le champ d'expression des intérêts particuliers de chaque individu, mais vient exprimer une interdiction générale et absolue qui n'est pas ressentie ou vécue comme une contrainte : il s'agit bien plutôt de caractériser la force de l'évidence qui m'empêche de voir dans autrui un être qui me serait inférieur à un titre ou un autre et qui me conduit à le traiter en conséquence. L'interdiction découle donc d'une conviction positive première, dont elle n'est qu'une conséquence. Elle n'apparaît donc en rien comme une restriction.

Tout le paradoxe de la vision bergsonienne du droit et de la morale est là : suivre les règles du droit et de la morale dans le registre de la clôture, c'est obéir à une contrainte sociale qui pèse sur nous, sans pour autant avoir à fournir d'effort dans l'immense majorité des cas ; de la même manière, le droit et la morale ouverts sont de l'ordre de l'acquis, ils supposent un acte de volonté et une conviction profonde, qui s'enracinent tous deux dans le sentiment. Mais cette affirmation n'est pas une victoire ou une conquête de soi sur soi : là aussi, en un sens, il suffit à l'individu de suivre sa pente, une fois les consciences éveillées par tel ou tel comportement remarquable, pour agir conformément à la morale ouverte.

Le paradoxe est donc le suivant : le droit et la morale façonnent ma volonté, mais ils le font de manière presque naturelle. Dans un cas comme dans l'autre, c'est en effet quelque chose de la nature humaine qui s'exprime. Aussi l'existence morale n'est-elle jamais abordée sur le registre de la contention ou de la lutte de soi avec soi : cette dimension existe, mais elle demeure exceptionnelle. Il n'y a donc pas lieu de la majorer en lui donnant une signification

²² *DS*, p. 74.

particulière et donc inévitablement excessive. Là où la philosophie la plus traditionnelle faisait de l'expérience morale l'occasion d'une victoire de soi sur soi et de l'expérience du droit celle d'une victoire de la société sur la volonté individuelle, rendant ainsi énigmatique le sacrifice réitéré de l'individu par lui-même, Bergson les pense sur le registre sous l'espèce de la naturalité et donc de la facilité. La société étant déjà présente en moi, nul n'est besoin de trouver quelque détour pour justifier que j'obéisse à ses obligations. De la même manière, la vie s'exprimant au travers des individus, il n'est pas besoin de penser la morale ouverte sous les espèces de l'effort sur soi ou d'y voir le fruit d'une abstraction englobant enfin l'humanité tout entière.²³

Ce refus de majorer la part de violence du fait moral conduit Bergson à ne pas faire du droit un sujet de réflexion en soi. Aucune des distinctions qui fondent classiquement la séparation du droit et de la morale, qu'elles passent par le couple intériorité-extériorité ou conscience individuelle-conscience sociale n'est en effet valable à ses yeux, sauf à être retraduites de manière significative. Dès lors, la morale close n'est pas autre chose que le droit clos rendu présent à mon esprit ; de même, le droit ouvert n'est pas différent de la morale ouverte, si ce n'est qu'il lui donne une formulation explicite.

La distinction entre droit et morale n'est donc pas philosophiquement décisive pour Bergson et elle l'est d'autant moins que l'objet même des *Deux sources de la morale et de la religion* est de démontrer qu'il n'y a pas de sociologie autonome et que tout discours sociologique se doit en conséquence de s'appuyer sur la biologie. En marge de l'ouvrage que Loisy consacre à la philosophie morale de Bergson, dans laquelle il ne voit qu'une reprise de la sociologie de Durkheim, Bergson écrit ainsi : « non ! Biologie », marquant ainsi sa volonté de refuser les dualismes société-individu au profit d'une analyse biologique de leurs connexions.²⁴ En conséquence, le niveau proprement social qu'est celui du droit est laissé de côté. Une fois de plus, la philosophie bergsonienne se fonde ainsi sur une dissolution des problèmes mal posés, qui se nourrissent toujours d'oppositions outrées et donc irrémédiables.

²³ La stratégie bergsonienne en matière de philosophie morale consiste ainsi à refuser toute description outrée du fait moral comme un fait exceptionnel, qui rend son explication impossible. C'est au demeurant ce programme d'explication qu'il s'est donné à lui-même : commentant l'ouvrage que Loisy lui a consacré, Bergson écrit ainsi : « le problème moral par excellence est d'expliquer l'obligation. Aucun philosophe, à mon avis, n'y a réussi. C'est pourquoi je dois traiter l'obligation morale à part et d'abord... Au sujet de cette obligation, j'ai essayé d'établir que les philosophes n'arrivent jamais à l'expliquer, à l'engendrer, parce que sans s'en apercevoir, ils se la donnent d'abord. Elle est là, et dès lors ils peuvent déduire la morale de n'importe quel mobile, pris au hasard. Mais aucune de leurs déductions n'explique l'obligation. Je dis, moi, qu'elle est là en effet. Mais je montre pourquoi, comment, etc. Elle est là, parce que c'est une donnée *biologique*. » « Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources* » in *Annales bergsoniennes I*, p. 133.

²⁴ *Op. cit.*, p. 133, note 2.

III. — LE DROIT COMME INSTRUMENT MORAL : DE LA MORALE DE L'HUMANITE AUX DROITS DE L'HUMANITE

Est-ce à dire pour autant que Bergson ne nous dit rien du droit qui ne soit condamné à être dit, en même temps, de la morale ? Nous ne le croyons pas, dès lors que *Les deux sources* ménagent au droit une place discrète, mais constante, qui culmine dans l'institution de la société ouverte évoquée dans le long passage que nous avons cité plus haut : « cette réalisation [de la justice ouverte] n'est possible que par l'intermédiaire des lois, elle implique le consentement de la société. »²⁵ Bergson fait ainsi plus que reconnaître l'existence d'une forme ouverte du droit, il lui donne également un statut particulier tout à fait remarquable : alors que la formalisation juridique n'est pas signifiante en soi dans l'ordre du clos, l'expression juridique de la morale ouverte emporte des effets décisifs : elle exprime en effet une volonté sociale d'autant plus significative qu'elle n'est plus de l'ordre du spontané ou de l'instinctif. L'acte de volonté est ici complet : le droit ouvert est donc de l'ordre de la proclamation, qui produit par elle-même des conséquences et marque la naissance de sociétés, voire d'une humanité, placées sous le signe de l'ouverture, c'est-à-dire du respect de l'individualité et de l'égalité des hommes. C'est ainsi un autre droit qui doit se construire, capable de fournir à cette société les moyens de réaliser concrètement l'idéal qu'elle s'assigne.

Le droit ouvert acquiert donc la place singulière qui est la sienne dans le champ de l'histoire : la mise au jour de la morale ouverte est en effet le fruit d'une lente maturation, qui éclate au grand jour avec la proclamation normative d'impératifs absolus et donne ainsi naissance à un ordre nouveau. Sans doute ce dernier se nourrit-il à une source originaire, qui est la vie en tant qu'elle explique la fraternité originelle de tous les hommes et, au-delà, de tous les êtres vivants. Mais ce retour à l'origine radicale des choses est en lui-même un événement historique et un moment décisif du long cheminement qu'est le progrès de l'espèce.

De la naissance du droit ouvert, l'on pourrait donc affirmer la même chose que ce que Bergson écrit de la découverte de la parole évangélique : de même qu'il importe que certaines choses aient été dites, indépendamment du fait de savoir qui est leur auteur, de même il importe que certaines choses aient été proclamées et qu'elles l'aient été sous forme normative.²⁶

La proclamation juridique acquiert ainsi une valeur sociale singulière : elle vient au terme d'un lent processus qui conduit quelques individus remar-

²⁵ *DS*, p. 74.

²⁶ « Par le fait, à l'origine du christianisme, il y a le Christ. Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Évangile, avec d'autres divines paroles. À l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y a pas eu d'auteur. » *DS*, p. 254. Sur l'ensemble de ces points, voir Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, A. Fayard, 1961.

quables à formuler des vérités morales nouvelles, à les diffuser parmi leurs semblables, jusqu'à atteindre une société entière, cette dernière affirmant alors sa volonté de faire de cette morale nouvelle sa loi. « Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce ne pourra être qu'en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même. »²⁷ En ce sens, la naissance du droit ouvert apparaît comme une source d'espoir : elle témoigne d'un recommencement radical de la vie humaine, qui se construit alors sur de nouveaux principes. Ainsi Bergson écrit-il : « il y avait, en attendant, une tout autre méthode à suivre. C'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où, dans un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. »²⁸

C'est pourquoi la forme juridique devient alors signifiante en elle-même : là où le droit exprimait l'obligation sociale dans son sens le plus impersonnel, il signe l'apparition d'une société de personnes. Encore faut-il s'entendre sur ce terme : cette conversion radicale n'est en elle-même qu'un idéal stylisé de ce que serait une société ouverte.

Bergson insiste en effet largement sur la manière dont l'inspiration qui porte la morale ouverte retombe aisément en un système de normes et d'obligations semblables à celles qui règnent dans la société close : le sens de la loi se perd ainsi et il en va alors de même de l'adhésion qui l'accompagne.

Bergson nous donne ainsi les moyens de comprendre la juxtaposition, dans le droit en vigueur dans la plupart des démocraties, d'un droit principiel, qui consacre les droits et libertés d'individus également dignes de respect, et d'un droit plus proche de la technique sociale, qui a pour principal objet de rendre possible la vie de tous. Plus encore, *Les deux sources* nous invitent même, pour qui accepterait de lire entre les lignes, à donner une signification philosophique remarquable à la hiérarchisation des normes qui conduit à subordonner la validité des principes juridiques qui relèvent de la technique de la coexistence aux normes principielles qui garantissent les droits de l'humanité en chaque être.

Cette subordination témoigne en effet par elle-même de l'avènement, même incomplet, des sociétés ouvertes où les droits de l'individu, comme membre d'une même communauté humaine, sont garantis en premier lieu.

27 *DS*, p. 249. La figure du mystique témoigne aux yeux de Bergson de l'appel des héros et des saints qui donnent le jour à la morale et à la religion ouvertes.

28 *DS*, p. 250. Cette transformation radicale prend d'abord la forme d'institutions religieuses se donnant de nouvelles règles. Entre la règle d'un ordre religieux et la loi que se donne une société, il y a ainsi pour Bergson une forme d'écho.

On comprend dès lors que l'analyse bergsonienne ait pu marquer l'exceptionnelle figure de la pensée juridique française que fut René-Jean Dupuy : la dualité du clos et de l'ouvert est en effet au cœur de la clôture du système international, où s'opère une reprise de l'analyse bergsonienne appliquée à une situation politique et juridique bien déterminée. René-Jean Dupuy pressentait en effet la proximité du passage ou de la conversion que pourrait être l'apparition d'un ordre juridique ouvert, né de la conscience de la communauté profonde de l'humanité.

« Cette mutation des mentalités participe de l'utopie de la Cité harmonieuse. Elle a déjà pénétré ce monde. Elle anime les efforts de protection de l'environnement. Elle a conçu le patrimoine commun de l'humanité. Il lui faudrait commander aussi l'examen et le traitement des risques accumulés par la démographie, la sous-alimentation, le surarmement. Être membre des Nations Unies est une qualité juridique ; se sentir membre de l'humanité procède d'une mystique suscitée par la conscience de périls sans précédents. L'analyse de Bergson s'applique ici : passer de l'homme aux groupes, familial, régional, national, international résulte d'une progression quantitative ; accéder à l'humanité suppose un saut qualitatif. Dès lors qu'il est franchi, elle doit, elle-même jouir de droits, faute de quoi les hommes perdraient les leurs. »²⁹

De Bergson, René-Jean Dupuy retient ainsi une double leçon : la société ouverte et l'ordre juridique nouveau ne naîtront pas d'un acte normatif, dès lors que la norme juridique peut être découplée de toute adhésion à son contenu précis. Au-delà du droit, ce sont donc les consciences qui jouent un rôle décisif ; c'est leur maturation qui rend possible leur conversion. Mais cette dernière, pour être pleine et entière, doit avoir des effets juridiques : non seulement parce que la proclamation est l'acte par lequel la reconnaissance tacite devient enfin explicite, mais aussi et surtout parce que la proclamation, pour être réelle, doit faire advenir d'une manière ou d'une autre l'ordre nouveau. La reconnaissance de l'existence de l'humanité comme entité implique ainsi d'y voir également un sujet de droit autonome, cette consécration juridique marquant l'apparition d'une société régie par de nouvelles règles.

Aussi l'inspiration bergsonienne de René-Jean Dupuy est-elle plus qu'un arrière-fond : dans *Les deux sources*, René-Jean Dupuy ne trouve pas seulement la notion de clôture qui lui permet de décrire de manière admirable l'ordre international lorsque celui-ci est replié sur des souverainetés juxtaposées. Il y trouve également une certaine idée du droit, qui fait de celui-ci tout à la fois un terme et un commencement : un terme, parce que l'autonomie du droit est un leurre, ce dernier s'alimentant à des sources sociales multiples et traduisant l'évolution des consciences ; mais aussi un commencement, parce que les capacités d'institution de la norme ne sont pas que de pure forme : il n'existe pas d'ordre nouveau qui ne s'affirme par le droit.

²⁹ René-Jean Dupuy, *La Clôture du système international*, Paris, PUF, 1989, p. 156.

Peut-il y avoir quelque chose de plus bergsonien que ce double statut, qui témoigne de l'inscription de toute nouveauté, y compris juridique, dans une histoire sans nier pour autant sa force d'événement, c'est-à-dire de moment d'institution capable de briser le fil même de l'histoire en la poursuivant ?

De cette inspiration bergsonienne de René-Jean Dupuy, qui a guidé notre propre lecture, nous voudrions donner un dernier exemple, en forme de résonance : à l'horizon de ces analyses, il y a en effet un espoir, celui de voir un jour survenir la conversion radicale de l'humanité à l'humanité. En guise de conclusion, nous voudrions en donner un double témoignage. Les deux sources de la morale et de la religion s'achèvent en effet sur un passage resté célèbre, parce qu'énigmatique : « L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux. »³⁰

À nos yeux, il n'est pas de meilleur commentaire de cette péroration remarquable que ces quelques lignes de René-Jean Dupuy, dont nous ferons donc notre conclusion et qui témoignent de la parenté profonde que sa pensée entretient avec celle de Bergson :

« Sans doute ces droits de l'humanité ne sont pas formulés, mais, au fond des subconscious, ils nourrissent son espoir, sinon son espérance. Tout se passe comme si le genre humain était convaincu qu'un jour la misère, la guerre et les oppressions seront évacuées. Le dynamisme de l'espèce dépasse le scepticisme des individus. Les hommes savent qu'ils ne sortiront de l'enclos que par la mort. Cette fatalité avive leurs rivalités. Mais ils perçoivent aussi, à l'horizon de la Cité terrestre, l'humanité qui vient. »³¹

ncastoldi@phare.normalesup.org

³⁰ *DS*, p. 338.

³¹ *Ibid.*, p. 157-158.