

III

LE DISCOURS COMME NORME DE L'INSTITUTION

*Commentaires pascaliens
sur la force, la justice
et le pouvoir-discours*

par Louis Marin

Permettez-moi en guise d'introduction de mettre en jeu le titre que vous m'avez proposé par deux chiasmes successifs, d'examiner rapidement les effets de sens que ces deux figures provoquent et d'interroger ensuite les raisons de ces effets.

Le discours de l'institution, mais aussi bien l'institution du discours. Ce premier chiasme qui affecte les deux termes d'institution et de discours *indique* par l'exemple de ce jeu une *problématique*, mais pour inciter à une *démonstration* : figure épidiétique mais qui vise un énoncé apodictique.

Toutefois le plus sûr moyen de manquer cette problématique ou de l'oublier ou de la méconnaître serait de poser une définition d'institution et de discours pour tenter d'en préciser ensuite les relations. Procédons plutôt à l'inverse : trouver ce qu'il en est de l'institution et du discours dans cette double et inverse relation qui les relie dans la figure du chiasme où j'ai mis les notions en jeu. Qu'en est-il du discours quand il est celui de l'institution, quand *un* discours la dit, de l'institution quand elle définit le discours même ? Qu'en est-il de l'institution discursive, de l'ordre du discours, du pouvoir du discours dans

sa relation avec le discours institutionnel, le discours de l'ordre, le discours du pouvoir? Mouvement d'une question par lequel j'ai déplacé l'institution dans le pouvoir à la faveur de l'ambiguïté du terme ordre, à la fois *principe d'organisation structurale*, *disposition* d'un ensemble de signes ou de forces par des rapports et *prescription injonctive*, *modalité impérative*, *conative*, *jussive* du discours ou de l'institution, la *disposition* des signes ou des forces (ordre au premier sens) étant peut-être inséparable du *dispositif* des signes ou des forces (ordre au second sens), des signes comme forces et des forces comme signes.

Discours institution de la norme, discours-pouvoir, pouvoir discours de la norme mais aussi bien norme du discours-institution, norme du discours-pouvoir, du pouvoir-discours. Deuxième chiasme qui vise à interroger le statut de la norme dans son déplacement par rapport aux termes que le premier chiasme avait mis en jeu. Qu'en est-il du discours quand, pouvoir-institution, il se donne *lui-même* à la fois la règle de sa rectification et la *loi de sa justice*, quand, définissant sa propre loi en s'effectuant selon sa règle, sa norme, il se justifie? Et qu'en est-il de la norme qui réglerait le pouvoir du discours et le discours du pouvoir, l'institution discursive et le discours institutionnel, qui définirait la justice et la justesse de l'institution discursive, la justice et la vérité du discours institutionnel? Qu'en est-il donc de la norme saisie et peut-être transie, dans les jeux du chiasme, en règle étalon de justice et de vérité que l'institution discursive fournirait au discours institutionnel, mais aussi bien l'institution en général, au discours? Qu'en est-il de la norme, règle, étalon de justice et de vérité qui ne serait pas seulement ce qu'échangent discours et institution, le pouvoir du discours et le discours du pouvoir, mais encore ce qui opère cet échange même et *fait* de l'institution un discours, et du discours une institution, qui fonde le discours de l'ordre dans l'ordre du discours sous peine d'être rebelle ou insensé.

D'où deux propositions :

1. Le discours est le mode d'existence symbolique d'un imaginaire de la force, imaginaire dont le nom est pouvoir, institution de pouvoir.

2. Le pouvoir est l'imaginaire de la force lorsque la force s'énonce comme discours de justice, comme symbolique de la norme.

Deux propositions où j'introduis, pour mettre en travail discours, institution, pouvoir et le chiasme qui les lie dans la formulation initiale, les termes « force », (comme force), « justice » (comme règle de justice) par lesquels pouvoir-institution-discours se trouvent déplacés et où les ressorts de ce déplacement, les forces qui y sont en travail sont l'imagination et le sens.

Comment la force devient-elle pouvoir? Comment se survit-elle, se structure-t-elle, se fonde-t-elle comme institution obligatoire sinon *en tenant le discours* de la norme, de la règle et de la loi, le discours de justice et de vérité?

Comment la norme, la règle et la loi, comment le discours de la justice devient-il alors pouvoir institutionnel *en tenant lieu des effets de force*? Comment le discours en général opère-il des effets de force qui sont *tenus* pour normés, pour justes, pour la justice même?

Tenir le discours..., tenir lieu de ... être tenu pour... trois étapes du mouvement de l'imaginaire vers le symbolique par lequel la force est devenue norme, justice, c'est-à-dire pouvoir; trois degrés de la chute du symbolique dans l'imaginaire par lesquels le discours est devenu pouvoir, c'est-à-dire fort par soi.

Ainsi ai-je rencontré Pascal, et tout d'abord cette pensée en particulier dont le texte ci-dessous est le simple commentaire :

Justice, force. — Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants : la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste (192-298).

Que l'on prenne donc le texte qui suit pour une parabole « philosophique », ou plutôt puisqu'il ne s'agit pas d'un récit, mais d'un discours, pour une allégorie : à première vue, une simple glose écrite aujourd'hui d'une pensée d'un autre il y a plus de trois siècles. Mais, à bonne écoute, il se pourrait bien

que la pensée de 1658 par ce commentaire ne parle que d'aujourd'hui. « Que celui qui a des oreilles entende. »

Il n'est, à mon sens, d'autre façon de dire juste et fort aujourd'hui, d'autre manière de fortifier la justice maintenant, que dans ce détour, cette distance, cette traverse nommés ici allégorie (ailleurs histoire de la philosophie, des idées, critique...) sinon ce dire, *volens nolens*, sera toujours le discours d'un pouvoir institué et celui qui le tiendra, le porte-parole d'un roi ou d'un tyran.

LA NORME DE L'INSTITUTION JUSTE : LE DISCOURS DE LA FORCE

« Il est juste que ce qui est juste soit suivi » : impératif catégorique, la justice ne prescrit pas son commandement par d'autre titre qu'elle même. La prescription juste n'est pas déduite de l'Être, du Bien, d'une proposition spéculative ou théorique. La prescription juste est juste par elle-même, sans argument d'utilité ou d'agrément. Et il n'est point de degré dans le juste. Il n'y a pas de plus juste ou de moins juste : c'est tout ou rien. « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai ». (81-82) Qui ne coïncide pas avec la pointe de la justice est injuste. Même indiscernable, la norme, la règle de justice en ce point du juste n'admet pas de dégradé insensible du juste à l'injuste.

« Il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. » La force est de nécessité. Il est impossible de ne pas suivre le fort : nécessité matérielle, mécanique, physique. Le fort n'est pas impératif. Il n'est pas obligatoire. Absolue contrainte du fort (ou alors on rêve, on imagine, on fantasme), violence de la force. Mais il y a des degrés de force : seul *le plus fort* est nécessairement suivi. Pour ce faire, encore faut-il que le plus fort manifeste sa force. Comment ? Sinon en affrontant les autres forces et en les anéantissant. Ainsi le plus fort montre-t-il — sans phrases — qu'il est le plus fort nécessairement. Le plus fort n'est tel qu'au terme de la guerre des forces, qu'au terme d'un conflit

de forces lorsqu'il reste seule force, après avoir réduit les autres forces à rien. Le plus fort n'est tel qu'au moment pur de la manifestation de sa force, qu'au moment abstrait de la destruction des autres forces. Telle serait la genèse à la fois originaire et instantanée de l'institution dans la fiction d'un état de nature. « Les cordes qui attachent le respect les uns envers les autres en général sont cordes de nécessité : car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant. Figurons-nous donc que nous les voyons commençant à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible... » (207-304).

« La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. » Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Mais comment obliger, voire comment s'obliger, dans le geste de l'autonomie, à suivre le juste, comment instituer le juste puisque la prescription juste n'a d'autre titre à prescrire et à ordonner que sa propre justice ? La justice est impuissante par essence car elle ne dispose pas d'elle-même, en elle-même d'une force qui serait celle du juste, sinon dans l'utopie d'une justice qui ne serait forte que d'être le zéro de la force, utopie réalisée *une fois* par quelqu'un : « Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus Christ pour éclater dans son règne de sainteté de venir en Roi ; mais il y est venu avec l'éclat de son ordre. Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître » (585-793). La force sans la justice est tyrannique. La justice est sans la force, elle est en elle-même, par elle-même, impuissante : zéro de force. La tyrannie est excès de force et telle est la force sans la justice : *trop forte*. Plus précisément ici s'énonce l'essence de toute force, comme désir fantastique d'être la plus grande force, ou ce qui revient au même, comme désir de destruction de toute autre force, comme désir de sa mort.

« La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre. Diverses chambres, de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux dont chacun règne chez soi, non ailleurs ; et quelquefois ils se rencontrent, et le fort et le beau se battent, sottement, à qui sera le maître l'un de l'autre ; car leur maîtrise est de divers genres. Ils ne s'entendent pas, et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force ; elle ne fait rien au royaume des savants, elle n'est maîtresse que

des actions extérieures... La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre... » (106-332). Deux définitions de la tyrannie c'est-à-dire de la force sans justice qui est la force même : violence absolue. Le fort dans son désir infini d'être le degré absolu de la force — paradoxe infini à la mesure de son désir — est désir de l'homogène, soit le désir de destruction de toute hétérogénéité : ainsi toute force est, dans son essence, tyrannique ; entropie universelle.

« La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants : la force sans la justice est accusée. » Voici le moment clef du retournement des apparentes symétries de la force et de la justice : moment négatif d'un saut dans le champ du discours. La justice qui est sans violence, sans force, à force nulle, est contre-dite. La prescription juste qui n'avait pas d'autre titre à être prescriptive qu'elle-même, des discours disent le contraire de ce qu'elle prescrit. D'un mot, ils disent que le juste est injuste. Fait, accident, événement que ce discours qui survient pour renverser dans et par son énoncé la prescription juste. Pourquoi ? Parce qu'il y a toujours des méchants. L'accident, l'événement de ce discours singulier s'est toujours déjà produit, il a toujours déjà eu lieu. Sans explication, sans justification. Il y a toujours des méchants. Un discours du mal, une présence de fait du mal en son discours est toujours déjà là. Il ne s'agit point ici d'une fiction spéculative ou théorique, celle d'un Malin Génie qui permettrait de fonder le juste et d'instituer sa prescription comme norme. Il y a le discours du mal depuis toujours. Depuis toujours, il y a le mal d'un discours des méchants. Mais le mal est seulement un discours et ce discours est impuissant à entamer la prescription juste, la justice de la prescription juste. Le mal est ce discours qui nie, qui contredit le juste.

La force sans la justice est accusée. Mais il y a aussi un autre discours symétrique et parallèle à celui des méchants qui contredisent, un discours d'imputation des crimes du plus fort, le discours d'accusation contre la tyrannie. Deux discours s'affrontent donc, le discours qui contredit la justice, le discours qui accuse la force. Mais si nous savons qui depuis toujours a contredit la justice sans force, les méchants, nous ne savons pas qui accuse la force sans la justice. Le juste en croix face au tyran sur son trône serait-il celui-là qui tient le discours d'accusation ? A moins qu'il n'y ait d'accusation de la tyrannie

que par le silence de l'accusateur ; à moins que ce silence dans l'accusation soit la secrète, l'inaudible marque du juste ?

« Jésus fut amené en présence du gouverneur et le gouverneur l'interrogea en ces termes : "Tu es le Roi des Juifs ?" Jésus répliqua : "Tu le dis". Puis, tandis qu'il était accusé par les grands prêtres et les anciens, il ne répondit rien. Alors Pilate lui dit "N'entends-tu pas tout ce qu'ils attestent contre toi ?" Et il ne lui répondit sur aucun point, si bien que le gouverneur était fort étonné » (Matthieu, 27, 11-14).

« Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. » Conclusion. Jusqu'ici les motifs de la force et de la justice ont travaillé indépendamment l'un de l'autre, à partir des deux propositions initiales : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi », à partir de l'opposition de l'obligatoire et du nécessaire dont deux fois deux propositions avaient formulé les conséquences par la double exclusion de la justice de la force et de la force de la justice. Mais cette double exclusion conforme au principe général de la méthodologie pascalienne de raisonnement par négation du contraire du vrai à démontrer, a permis d'enregistrer un double déplacement : d'une part, en ce qui concerne la justice sans la force ou dont la force est exclue, nous nous sommes heurtés au constat que la justice est absolument dépourvue de toute force, que la justice ne saurait être instituée, tandis qu'en ce qui concerne la force (dont la justice est exclue) nous la découvrons comme désir universel de domination en tout genre. Autrement dit, la justice sans la force *ne peut faire* acte de justice — elle est impuissante — alors que la force sans la justice *fait acte de force* hors de son domaine « propre » constitué par les actions extérieures. D'autre part, deuxième déplacement, nous sommes entrés dans le champ des discours, celui qui contredit la justice, celui qui accuse la force, deux discours qui opèrent réciproquement un retournement remarquable de leur modalité. En effet le discours de contradiction retourne l'énoncé prescriptif initial : « Il faut suivre le juste parce qu'il est juste », en un énoncé constatif : « le juste n'est pas juste », (« le juste est non-juste ») dont la conséquence implicite serait la négation du prescriptif posé au départ : « Il est injuste que ce qui est juste (puisque le juste est dit non-juste) soit suivi », (il ne faut pas suivre le juste car il est injuste (ou non-juste) »). Inversement, le

discours d'accusation opère un retournement inverse puisque le constat initial de la nécessité de suivre le plus fort est implicitement transformé en un énoncé négatif de prescription : « Il est injuste que le plus fort soit suivi. »

D'où la conclusion en forme de principe et de conséquence pragmatiques pour résoudre le désordre et la confusion des discours de contradiction et d'accusation. Car la contradiction du juste est elle-même *contradictoire* (« Il est injuste que le juste soit suivi ») et l'accusation portée contre le plus fort est elle-même — *dans le discours* — une transgression de l'ordre, parfaitement homologue à la transgression tyrannique de la force. En convertissant une nécessité constatée en prescription négative (« Il est injuste que le nécessaire soit suivi »), le discours d'accusation est — pour employer le terme pascalien — *ridicule*. « Il faut donc mettre ensemble la force et la justice » puisqu'est démontré par raisonnement sur les contraires que la justice sans force et la force sans justice aboutissent soit à la contradiction (du discours contradictoire) soit au ridicule (du discours d'accusation). Le déplacement des énoncés initiaux qui, dans le discours pascalien, disent le silence de la force nécessaire ou de la justice catégorique, dans le champ des méta-énoncés portant sur eux mais qui ne sont tels que dans le discours pascalien, ce déplacement dans le discours en général, celui de la force sans justice qui contredit la justice ou celui, sans force, qui accuse la force, fait apparaître l'absurdité de ces énoncés, la contradiction d'un discours de la force ou le ridicule d'un discours de la justice (?). Justice et force mises ensemble doivent donc permettre d'échapper à l'un et à l'autre.

Mais il est remarquable que cette conclusion prenne dans le discours pascalien la forme énonciative d'un prescriptif : « Il faut donc mettre ensemble... », prescription dont un acte — « un faire » — sera le moyen de l'accomplissement l'instrument de la réalisation « et pour cela faire que... »

De quelle nature est ce prescriptif ? Il est ambivalent dans son énonciation et faible dans son énoncé. Il est ambivalent parce qu'il manifeste à la fois une exigence rationnelle, épistémique visant à résoudre la contradiction du discours contradictoire dont la force sans la justice est le sujet et une obligation morale, éthique visant à faire échapper au ridicule la prescription négative du discours d'accusation dont la force tyrannique est l'objet. Il est faible d'autre part dans son énoncé car il ne s'agit

que de mettre ensemble la force et la justice qui restent, dans leur conjonction même, des termes extérieurs l'un à l'autre.

Toutefois — et cela n'est pas moins remarquable — c'est dans la réalisation, dans le « faire » qui est à la fois la conséquence du principe : « il faut donc mettre ensemble la force et la justice », et le moyen de son accomplissement, qu'apparaissent à la fois la raison et la force de l'ambivalence de l'énonciation du principe et de la faiblesse de son énoncé. Relisons : « Il faut donc mettre ensemble la force et la justice, et pour cela (il faut) faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. » Il s'agit bien là d'un principe pur, relevant, à la faveur de l'ellipse de la forme grammaticale de l'obligation (il faut), à la fois du commandement éthique et de l'instruction opératoire, d'un commandement qui porte en lui-même les conditions cognitives de la réussite de l'action qu'il exige. Et cette action ne vise à rien moins qu'à une identification des deux termes que le principe avait juxtaposés en les maintenant dans leur extériorité. Mais c'est alors que l'opposition initiale de l'impératif catégorique du juste et de la nécessité mécanique du plus fort réapparaît. Elle réapparaît sous la forme de deux propositions mutuellement disjonctives du procès d'identification de la force et de la justice. L'identité à réaliser entre l'une et l'autre n'est pas inerte, leur conjonction n'est pas statique, $x = y$ n'est pas équivalent à $y = x$. L'identification de la force et de la justice est un procès dynamique qui peut s'opérer selon deux orientations exclusives, selon deux directions répugnantes, selon deux sens contraires, soit que le fort devienne un attribut qualifiant la justice, sa norme, soit que le juste devienne une qualité déterminant la force, la norme de la force. Encore est-ce trop dire, car il ne s'agit plus dans l'opération dont un ordre éthique et une instruction opératoire demandent la réalisation, d'entités, de notions essentielles : la force, la justice. L'entreprise à accomplir vise des qualités et le procès d'identification de « la force » et de « la justice » n'est autre qu'une opération de réduction de qualités ou d'attributs dont les sujets substantiels sont en suspens : « faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste ».

« ... La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement... » (81-82) « ...aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement et quelques qualités qui y fussent ? », cherche-

rait-on à ce que la justice soit la force ou que la force, la justice ? « Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne mais seulement des qualités ». (167-323). On n'opère donc jamais sur des essences ou des substances mais seulement sur des qualités et par échange ou substitution de qualités ; entre ce qui est fort et ce qui est juste, quel est, des deux échanges, le possible ? Quelle substitution est-elle réalisable ?

Démonstration : « La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. » On peut toujours discuter, disputer de la justice. La justice, notion essentielle, est l'objet de discours polémiques. Pourquoi ? Certes le juste est impérativement catégorique : « Il est juste que ce qui est juste soit suivi. » Mais qu'est-ce qui est juste ? La nature même du prescriptif juste comme « tautologie » déontique paraît devoir impliquer une interrogation sur la détermination ontologique de la justice sur la norme du juste, et cette interrogation renvoie, semble-t-il nécessairement, à une déduction du prescriptif juste à partir d'une proposition constative, théorique, spéculative posant l'être de la justice comme le Bien, la Nature, Dieu : « Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en quatre qu'en six ? Pourquoi établirai-je plutôt la vertu en quatre, en deux, en un ? Pourquoi en *abstine* et *sustine* plutôt qu'en "suivre nature" ou "faire ses affaires particulières sans injustice" comme Platon, ou autre chose ? » Discours philosophiques, discours polémiques : guerre et confusion des discours, disputes interminables quant à la détermination ontologique dont l'impératif du juste dépendrait pour avoir sa pleine validité d'impératif. Son devoir-être trouverait son devoir dans un être. Mais comment le déterminer sans dispute ? « La justice est une pointe si subtile que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. » Oui, le juste, de par sa nature même de valeur, oui, la prescription juste est sans autre fondement qu'elle-même, mais, pointe subtile quasi indiscernable, il apparaît qu'un discours cherchera toujours à déterminer la norme, le juste comme une « qualité palpable », prédicat ontologique de l'être de la justice, et la justice n'échappera pas à la guerre des discours. La justice ne peut pas ne pas être l'objet des discours philosophiques en contrariété et en répugnance mutuelles.

En revanche la force est très reconnaissable et sans dispute. On ne peut pas ne pas la voir, elle s'impose par sa manifestation même : nécessité mécanique du plus fort. Du coup, la force ne

peut pas, et nécessairement, être l'objet de discours. De la force, on ne parle pas, on la subit ou on l'exerce. — Mais, direz-vous, n'est-il pas possible d'accuser la force tyrannique ? — Certes, mais ce discours est ridicule car il est « littéralement » sans objet, c'est-à-dire sans effet sur ce dont on parle. Discours impuissant, car il sera toujours suspendu à la menace absolue, la menace de mort dont le discours n'est fait que d'un unique énoncé : « Tais-toi, sinon je te tue (parce que je suis le plus fort) », énoncé de la norme ultime, énoncé de la violence comme le substrat silencieux de l'ordre institutionnel. La raison du plus fort est toujours la meilleure et les loups emporteront toujours au fond des forêts et mangeront sans autre forme de procès les agneaux qui tiennent trop bien le discours d'accusation du tyran.

« Ainsi on a pu donner la force à la justice... » La conclusion s'amorce et elle est surprenante. La force est donnée à la justice ! On (les hommes, l'humanité, les sociétés) a eu le pouvoir de livrer, de soumettre la force à la justice ! Voici donc la justice fortifiée, et la politique est devenue la morale, le politique est identifié à l'éthique. Ce serait donc la norme juste qui serait le discours de l'institution. Hélas ! Nous avons mal lu. Relisons : « La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. » Nous nous attendions à la conclusion : « Ainsi on a pu donner, livrer la justice à la force... » Mais c'est alors que l'ordre ne serait pas gardé, pour parler comme Pascal. La proposition principale et qui vient en tête de la phrase n'est qu'un effet de la subordonnée causale qui la suit et l'effet dans la lecture est très exactement la marque du renversement du vrai ordre. Que le politique soit l'éthique implique par mutation brusque, instantanée, l'inverse. Coup de force de la force qui est un coup de discours.

« Ainsi on a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste et a dit que c'était elle qui était injuste. » Tel est bien le discours de l'institution qui constitue la norme juste. On a pu donner la force à la justice parce que la force qui est et ne peut être objet de discours s'est donné le droit de parler ; elle s'est constituée en sujet de discours, elle a produit du langage, elle est passée dans les signes. Tel est le « véritable » point zéro de la force : la violence muette s'est, d'un coup, mutée en sens sans perdre son caractère thanatocratique. La force s'empare des signes, du

langage, du discours par ce désir universel de domination infinie hors de son ordre (les corps, les actions extérieures) qui constitue son essence tyrannique. Se saisissant du langage, la force se réfléchit en discours, se représente en signes. Elle se convertit en sens. Et l'on se demandera avec Pascal si tout discours, si tout le discours en général n'est pas déjà et depuis toujours de la force réfléchie, représentée, réactive et réactivée dans les signes, si les signes eux-mêmes, la fonction symbolique en général ne sont pas des traces re-marquées de la force, des représentants délégués de force, leurs fondés de pouvoir. Sujet de discours, la force parle et la force qui se représente en signes, c'est la force qui s'autonomise et s'institue, qui édicte sa norme comme la norme, la loi qui est sa loi, qui se légitime et s'autorise ; position qui est une auto-position par laquelle la manifestation pure de la force dans ce mouvement d'auto-réflexion s'institue comme pouvoir d'ordre légitime et autonome : pouvoir du discours, discours du pouvoir, identité, appropriation réciproque.

Le discours de la force, discours d'auto-institution et d'auto-légitimation, discours qui *est* le pouvoir comporte une double dimension, une double face, négative et positive : c'est une machine à deux temps mais simultanés, si l'on peut dire. La force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste. La force ne dispute pas pour savoir ce qui est la justice et ce qui est juste. C'est l'affaire des interminables discours philosophiques, spéculatifs. La force contre-dit et d'autant plus sûrement qu'elle est très reconnaissable et sans dispute, avec d'autant plus de certitude que derrière sa représentation, sa réflexion en discours se profilera toujours la possibilité de la menace absolue, c'est-à-dire celle de revenir au silence ou au cri inarticulé de la violence sans phrases : « La justice est injuste. Je dis vrai et tu reconnais la certitude de cette vérité, sous peine de mort. » La force contredit la justice en énonçant la contradiction pure : A est non A, le juste est non juste, la justice est injuste. Mais la contradiction, le contredire de la contradiction se résout sans médiation, sans dialectique, *immédiatement*, car lorsque la force dit que la justice est injuste, elle dit *en même temps* que c'est elle qui est juste. En énonçant la contradiction du juste non juste, la force s'empare de la justice, le fort s'approprie le juste, le fort est proprement le juste. Et du même coup, d'un coup et d'un seul, d'un coup de force qui est un coup de discours, le fort (le plus fort) en

disant qu'il est juste, l'est. Performatif heureux dont la situation d'énonciation fait le bonheur puisqu'il n'est pas possible de contredire, puisque contredire le discours de la force c'est-à-dire le pouvoir, c'est à la fois être injuste et s'exposer à la force, au plus fort qu'il est nécessaire de suivre. Point zéro où s'annule la violence muette, le silence de la force, le pouvoir, discours de la force *est* la force du discours qui, en disant, fait, qui, en disant qu'il est juste, se fait juste. Loin que la politique soit la morale, c'est l'éthique qui, d'un seul coup, est devenu le politique. Il n'y a pas de morale, il n'y a que du politique.

« Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. » Deuxième conclusion qui dédouble et déplace la première. Ce qui était indiqué dans celle-ci comme une possibilité (donner la force à la justice) parce que la force en son discours instituant était devenue justice se révèle être dans celle-là une impossibilité, une nécessité négative : il est impossible de faire que le juste soit fort, de donner la force à la justice sinon en « paroles », sinon par un discours malheureux, qui dit sans faire, discours impuissant et sans effet, discours ridicule. Il est impossible de donner la force à la justice, cette nécessité négative n'est que l'envers d'une nécessité positive très reconnaissable et sans dispute, celle que le plus fort soit suivi, nécessité qui dans le discours instituant de la force, dans le pouvoir, est devenue institution de discours, pouvoir de discours, discours puissant et heureux, la justification de la force.

Le constat initial de la nécessité de suivre le plus fort est transformé dans et par le discours de la force, dans et par le pouvoir (discours du pouvoir, pouvoir du discours) en ce prescriptif final : il est juste que ce qui est le plus fort soit suivi parce que le plus fort s'est dit lui-même juste et qu'il est juste que le juste soit suivi. « On a fait que ce qui est fort fût juste » : ce « faire » final est un performatif de langage, un acte de discours dont la pensée de Pascal tout entière a établi les conditions de succès et de validité pragmatique. Toute politique est discours, toute institution est discursive et il se pourrait bien que tout discours fût institutionnel (pouvoir du discours). Et cependant Pascal tient discours : il a parlé le silence violent de la force, il a dit le discours de la force s'appropriant la justice. Discours, méta-discours ; qui tient ce langage ? Qui ? que nous nommons du nom propre, Pascal ? Quel est son pouvoir ? Politique ? Et de quel pouvoir est-il le langage ?

LE DISCOURS RELIGIEUX ET LA NORME DE L'INSTITUTION THÉOLOGIQUE

C'est ici qu'il faudrait s'interroger sur le statut du discours pascalien et se demander de quelle force il est le représentant, en son pouvoir rhétorique. On trouverait dans les *Pensées* et dans les *Provinciales* ou dans l'*Entretien avec M. de Saci*, pour ne citer que quelques-uns des textes majeurs, des éléments de réponse concernant l'énonciation du discours religieux, de la théologie, éléments que je systématiserai dans ces quelques propositions de lecture du texte pascalien :

Proposition 1

« La théologie est une science, mais en même temps, combien est-ce de sciences ? » (113-115). Le discours pascalien articule une exégèse, une herméneutique et une apologétique dans l'unité diversifiée d'un discours de théologie qui produit, dans sa forme même, toutes les relations de son contenu : exégèse d'un signifié dérobé dans l'ambiguïté du texte de l'Écriture, herméneutique d'un monde « où toutes choses couvrent quelque mystère », apologétique enfin par laquelle le discernement et l'interprétation des signes ne font qu'un avec la pratique discursive, la persuasion de l'autre. Cette unité complexe s'organise autour de la présence absente du « Dieu qui se cache », de « Jésus-Christ inconnu parmi les hommes », de « la vérité sans différence à l'extérieur, de l'Eucharistie parmi le pain commun » : scandale de l'absolue différence qui est sens et qui ne peut s'indiquer que dans son retrait et dans son secret.

« La théologie est le centre de toutes les vérités... elle enferme visiblement toutes celles qui se trouvent dans les opinions philosophiques » (*Entretien avec M. de Saci*, in Pascal, *Opuscules et Lettres*, Aubier, Lafuma, ed. 1955, p. 88).

Proposition 2

Le discours théologique est le discours de la différence et c'est parce qu'il est tel, que les vérités philosophiques de l'orgueil (stoïcisme) et du désespoir (pyrrhonisme) n'y peuvent entrer comme vérités une et contraires. La théologie n'est pas leur synthèse. Elle s'instaure dans leur différence, dans leur rapport diacritique : « Elle mettra les contraires dans des sujets différents. » Dès lors, l'homme, *sujet* du discours philosophique comme substance d'une vérité identique est *scindé par le mouvement de la différence* : il est l'espace où se produit la différence entre la Nature et la Grâce, la concupiscence et la charité. L'homme comme sujet est l'ouverture de cet écart, trace de la force de Dieu.

« Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité... Puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré » (504-670).

Proposition 3

Le fondement de la « sémantique » théologique est l'unicité et la nécessité d'un signifié qui « est ce qui donne le nom aux choses ». Le nom (propre) « est celui qui « approprie » et « s'approprie » l'ensemble du lexique qui n'est que figures. La langue théologique a donc une structure double : 1. Tout nom est impropre, tout nom est figure ; ce qui signifie que le signifié de tout nom se disperse en une métonymie interminable qui est, dans l'ordre du langage, ce qu'est le zéro dans l'ordre de la grandeur. 2. Ce zéro du signifié fait retour dans le vocabulaire comme le nom unique qui s'ordonne les figures ou les défigure et parmi elles, la première, celle de l'homme.

« Dieu diversifie... cet unique précepte de charité pour satisfaire notre curiosité qui recherche la diversité. Car une seule chose est nécessaire et nous aimons la diversité » (*ibid.*).

Proposition 4

La diversité de la langue est la diversification de l'amour : telle est la force théologique. Le signe est la trace d'une force qui

diversifie l'unique nécessaire — le signifié — dans et par les figures. L'être de l'homme est dans et pour les figures : c'est une figure. Le jeu de la différence à travers le lexique est aussi le mouvement d'amour à travers et par les figures. L'accomplissement du désir (l'unique nécessaire, le nom propre) est différé dans la diversité qui est ce que l'homme aime. La force de différenciation — Dieu — se marque dans des traces qui sont les différences constitutives du lexique, institutrices du sens : le sens comme traces (au pluriel).

« Les deux plus anciens livres du monde sont Moïse et Job... Tous deux regardent Jésus-Christ comme leur centre commun et leur objet » (600-740).

Proposition 5

Le nom propre de la charité est « Jésus-Christ ». Ce nom est la marque d'un passage historique insistant dans une Écriture, un texte-parole. Nom de l'innommable, Dieu, il est le zéro du nom propre dont on ne peut parler que par figures, mais qui fait parler en propre toutes les figures. Aussi, en lui, toutes les contradictions du texte sont accordées. Il est le *lieu* du sens, centre de toutes les vérités. Il est la limite du texte et de toute textualité, son bord. Le texte devient donc corps vivant dans la proclamation du seul nom propre.

« Union de deux natures en Jésus-Christ, toutes choses doublées et des mêmes noms demeurant » (462-862).

Proposition 6

Jésus-Christ qui est institué comme le propre du sens se dédouble dans son nom et dans son être : Jésus-Christ, Homme-Dieu. Il est donc un écart ; figure dans le propre. Il y a deux signifiés pour un seul nom et cette différence est la différence infinie car entre l'homme et Dieu il n'y a pas de commune mesure sinon « Jésus-Christ » qui indique, dans son unité double, la différence pure. C'est le nom de la différence comme sens et par ce propre, le lexique entier du discours de théologie est nommé dans son système, car en nommant la

différence pure « Homme/Dieu », il nomme d'un seul coup les différences. Par suite, la théologie, discours *sur* Dieu ne peut jamais être que le discours *de* Dieu et dès lors l'homme ne peut jamais être l'auteur-sujet du discours qu'il tient sur Dieu. Il est le porte-parole constamment déplacé de ce discours.

« Je vous demande pardon, Monsieur, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement... » (« Entretien avec M. de Saci », *ibid.*)

Proposition 7

La théologie est le logos en qui « toute vérité se recueille » mais où se déplace et se dissout tout sujet de discours. Elle est l'espace d'institution de la différence infinie où tous les discours sont en « transit », où toutes les vérités humaines en état d'incompatibilité entrent en cohérence parce qu'elles trouvent le lieu où déployer leurs différences. Aussi si je parle de philosophie, si Moi, sujet de discours, utilise un lexique et une syntaxe au sujet de l'homme, objet de tout discours philosophique dans ses figures historiques, Épictète et Montaigne, insensiblement je sors de mon sujet : mon discours sur l'homme est substitué par le discours sur/de Dieu.

Conséquence 1

La théologie est l'idée que le langage ordinaire cache et montre à la fois : l'acte critique-herméneutique consiste à substituer au langage profane qui le cache, la théo-logie où sa structure est enfin lisible et non seulement sa structure, mais aussi son histoire qui est celle de l'errance de la vérité et de la justice, l'errance du vrai juste.

Conséquence 2

Le discours de Pascal sera un discours herméneutique dans la mesure où il se présentera comme un discours à la fois chiffré et déchiffrant où nous retrouvons la structure même de la parabole

évangélique : il a toujours un autre sens que celui qui est déchiffré par l'énoncé interprétant sans qu'il soit possible de « fixer » historiquement ce mouvement d'interprétance.

Conséquence 3

Ce discours herméneutique sera apologétique, soit la seule pratique persuasive possible : l'interlocuteur de Pascal occupera le lieu vide que le discours dialogique laisse ouvert dans le texte ; parce qu'il s'agit d'un discours sans sujet ou plutôt dont le sujet, qu'il s'agisse du sens ou de l'auteur du discours, est un déplacement, un écart, une différenciation. Parlé dans la différence, le « je » de l'énonciation pascalienne est un « autre » qui produit le discours que Pascal lui tient. Lire « Pascal » aujourd'hui, c'est donc *pratiquer* le texte plus que le *connaître*, l'*opérer* dans l'ouverture de sa différence plus que le *fixer* dans son système.

« GENÈSE » DE L'INSTITUTION

Je voudrais aborder maintenant et à titre de conclusion ce que l'on pourrait appeler la genèse de l'institution et de sa norme dans et par le discours et ceci, par le commentaire de la pensée sur les cordes du respect :

Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commençant à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît ; les uns la remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.

Or ces cordes qui attachent le respect à tel ou tel en particulier, sont des cordes d'imagination (207-304).

Le fragment dessine, dans son mouvement même, le procès d'une genèse du pouvoir, d'une institution du pouvoir, dont le *terminus a quo* serait la force dans sa généralité et sa nécessité et le *terminus ad quem* la représentation dans sa particularité imaginaire. « Les cordes qui attachent le respect les uns envers les autres en général sont des cordes de nécessité... et il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi... Or, ces cordes qui attachent donc le respect à tel ou tel en particulier, sont des cordes d'imagination... La force contredit la justice... et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi... on a fait que ce qui est fort fût juste... » Mais point de départ ou point d'arrivée, un même terme revient : ces *cordes* qui attachent le respect, et avec ce transit du même entre deux hétérogènes, est donnée une explication du procès génétique de l'institution : les effets de force deviennent un système de signes, c'est-à-dire encore une force mais hétérogène à la première, une force en représentation. Cette hétérogénéité est ici marquée par la transformation de la généralité du respect, expression nécessaire de la force subie, dans la particularité ou la diversification du respect imaginaire, diversité qui est à son tour la marque ou plutôt la trace « institutionnelle » de l'arbitraire de la force représentée dans les signes qu'elle s'approprie. Le procès que le fragment décrit, dans sa structure comme dans son contenu, fait apparaître la relation entre l'imagination (la représentation comme imaginaire de la force) et l'arbitraire du discours de la force (le pouvoir), mais aussi bien entre la diversification de l'institution de la force comme pouvoir, (les divers types de constitutions et d'appareils d'État) et l'auto-légitimation de la représentation où la force s'institue (le pouvoir politique).

Le respect, pour Pascal, est le lien social par excellence, ce qui fait tenir ensemble les individus (les hommes, les uns les autres) dans un groupe comme société. Pourquoi donc le respect a-t-il cette fonction sociale originaire ? Pourquoi, plutôt que l'amitié ou la pitié, est-il posé ici comme origine de la fonction sociale en général ? Sinon parce que le respect est l'expression la plus générale de la nécessité mécanique de la force et que le *socius* est d'abord une physique mécaniste des forces. L'image de la « corde » réalise, dans sa brutale figure, la relation manifeste d'une force à une autre force, du plus fort au moins fort, de la force dominante à la force dominée. « Ces cordes qui attachent le respect des uns envers les autres en général sont des cordes de

nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés... » Ici s'énonce non point une prescription obligatoire où serait valorisée une hiérarchie, une structure d'ordre, mais une nécessité physique productrice d'une diversification « verticale » dont les différences entre les quantités de force sont la raison par composition. L'axiome sur lequel est fondée cette physique sociale du respect en général est celui de la tyrannie, « désir universel de domination hors de son ordre » : « tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant ». Tous les hommes, l'homme en général est défini par son désir d'être le plus fort, c'est-à-dire l'absolument fort. Mais l'accomplissement de ce désir infini de mort, d'homogénéisation des hétérogénéités, est infiniment différé et cette *différance* entre le vouloir-universel de domination et les pouvoirs particuliers qui le réalisent est constitutive « synchroniquement » des différences nécessaires des « degrés » de la société humaine en général et des liens, des « cordes de respect » qui l'organisent. Tous les hommes veulent dominer, tous ne le peuvent pas mais quelques-uns seulement. Ce n'est point encore pouvoir que cet accomplissement par certains du désir infini de domination mais seulement puissance, et le plus haut degré de puissance est alors la force dominante par rapport aux forces dominées. La force dans sa manifestation de puissance n'est point anéantissement des autres forces mais asservissement différencié des autres forces où elles sont « réservées » à l'usage des plus forts. « Ton désir, ton besoin est mon désir, mon besoin » dit le maître à l'esclave, « tu agis, tu "fais" tu produis pour moi... je te dis quel est ton besoin que tu ignores. Je fais ton bien malgré toi, contre toi : c'est le mien. »

Comment donc un tel discours est-il possible ? « Figurons-nous donc que nous les voyons commençant à se former. » Il s'agit bien de la description d'un procès de constitution mais qui vise, dans sa formulation équivoque, à la fois le tressage des cordes qui attachent le respect des uns envers les autres et la formation de la société humaine en général dont le lien nécessaire est le respect, c'est-à-dire les degrés de puissance de l'institution. L'habile se pose, en son discours descripteur, hors de la situation décrite, en sujet théorique, en « savant » qui contemple la genèse sociale. Toutefois cette théorie génétique de la société n'est qu'une fiction : ce n'est pas une histoire réelle qui est décrite mais c'est un modèle expérimental qui est construit pour révéler et expli-

quer la physique du *socius* en général. Cependant cette figure par ses implications « théoriques » signifie qu'il n'y a pas un état de nature *puis* un état civil, mais qu'il y a toujours eu société et par conséquent, institution et pouvoir, et la fiction théorique d'une genèse de l'état social à partir de l'état de nature n'a d'autre fonction que de révéler non pas une origine du pouvoir en général et du pouvoir politique en particulier mais la condition transcendante du pouvoir et de l'institution en général. Et la condition que présuppose théoriquement toute institution est celle d'une violence, d'une lutte, d'une guerre entre les hommes. Tout discours institutionnel, instituant ou institué, n'est fait que de marquer les traces d'une violence, d'une violence qui n'est jamais que trace, la norme de l'institution, qui n'apparaît comme violence que d'être marquée, répétée et que le discours de l'habile dans sa fonction théorique remarque.

« Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. » Dans la lutte des forces et au moment de son triomphe, la force la plus forte, partie d'une composition dynamique des forces en conflit est transformée, par cette lutte même, en parti dominant, instance non plus physique ou mécanique mais politique et déjà institutionnelle. Au conflit violent des forces se substitue déjà une hiérarchie des puissances d'asservissement graduée. Figurons-nous donc, au soir de la victoire, à ce moment même qui détermine qui est le plus fort et qui, dans le désir universel de domination que quelques-uns en cet instant réalisent, est *une fois mais pour toujours et à jamais*, celui de la domination, fin de la guerre et définition de la partie la plus forte en parti dominant, « alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue », qui veulent transformer le « une fois », le « une seule fois » de la victoire en un « pour toujours », marque la plus forte peut-être du désir universel de tyrannie hors de l'*ordre propre* à la lutte des forces qui est l'instant présent et unique du triomphe, les maîtres se posent en instituteurs de continuité et de normativité et par une double volonté : une volonté négative d'abord ; ils ne veulent pas la répétition de la guerre, du moment violent d'affrontement des forces ; ils ne veulent pas, par une lâcheté tout aussi fondamentale que leur valeur et son désir de gloire, risquer à nouveau la mort ; une volonté positive ensuite : « ils ordonnent que la force qui est

entre leurs mains succédera comme il leur plaît», discours de la prescription *instituant* un ordre définitif, vouloir ou désir réalisé, mais *dans le discours*, qui est l'endroit de la lâcheté à ne pas risquer à nouveau la puissance. Dès lors la continuité toujours possible, factuelle, aléatoire, empirique, de la guerre est transformée en succession institutionnelle et le moment de la victoire polémique en norme stable d'obligation et de légitimation.

Ce mouvement de la maîtrise décrit dans le fragment comme un mouvement nécessaire a cependant pour contenu final une décision arbitraire. «Il faut, *disent* les maîtres, que la force *succède* à la force, que la force répète ma force comme la plus forte.» Mais comment est-ce possible sans une nouvelle épreuve violente, où, sans autre discours, nous risquons notre force pour la manifester à nouveau comme la plus forte? Il faut donc, pour que la force continue à s'exercer sans se risquer, que soit *énoncée une règle de succession de la force comme juste règle, loi équitable, quelle que soit cette règle, quelle que soit cette loi.* «Et nous le *pouvons*, continuent les maîtres, *maintenant* puisque nous sommes les plus forts, en ce soir de victoire.» L'arbitraire de la décision (de la règle de succession de la force) réfléchit la force des maîtres mais non point comme force, ce qui nécessiterait la répétition de sa manifestation dans la lutte à mort. L'arbitraire de la décision prescriptive de la règle réfléchit la force dans des signes qui en sont les délégués, les tenant-lieu et où elle est convertie en une représentation dont la fonction est à la fois de l'indiquer et de la réserver. La force est réfléchie en discours institutionnel, en normativité politique, en pouvoir. Avec l'arbitraire de la décision des maîtres — l'institution — se découvre la racine de la diversification du nécessaire de la force en général. Leur discours d'ordre — de prescription et de commandement — qui institue la norme, la succession de la force, ne peut être qu'une décision arbitraire puisqu'elle n'a pas d'autre fondement que leur force présente et que le fondement est hétérogène, d'un autre ordre que ce qu'il fonde. D'où la diversité des institutions qui n'est autre que la diversification du discours de «justice» de la force. «Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà» (108-294).

«Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle.» Le discours des maîtres réfléchit dans ses signes la force qui est entre leurs mains et nous comprenons bien la force de sa

prescription au moment où elle est énoncée puisqu'alors les maîtres triomphent parce qu'ils sont les plus forts et que la menace de mort — sans phrases — qui pèse sur qui voudrait contredire ou accuser est alors pleinement efficace. Mais tout branle avec le temps. En vérité, ce qui fait du discours de la force un discours obligatoire, une institution, ce qui donne pouvoir au discours institutionnel du pouvoir, c'est la puissance propre de l'imagination dans sa relation avec la coutume en particulier, et très précisément l'intériorisation de ce discours de l'arbitraire de la décision des maîtres, comme représentation de croyance obligatoire, comme normativité éthique. Pascal donne du pouvoir du discours du pouvoir la formule définitive : «C'est la force qui se tient par l'imagination dans un certain parti», en un mot, respect de l'ordre établi. Ainsi la diversité universelle des institutions de pouvoir et du pouvoir de leurs discours a pour exact corollaire la suppression de toute diversité possible dans l'ordre institué d'une société déterminée.

Le discours de l'imaginaire étayé sur le discours de la force, et lui donnant sa force d'obligation, sa justice, sa norme, telle est l'institution éthico-politique. Pouvoir du discours et discours du pouvoir, l'institution n'est que le moyen de conserver la force hors de son exercice dans la représentation de croyance, la norme.

«Opinions du peuple vaines» : elles le sont parce que dans le discours que tient le peuple — sa croyance — où réellement s'applique le pouvoir (discours de la force), s'exprime l'effet de cette force conservée, réservée, réfléchie, dans un système imaginaire de signes. Les peuples disent vrai lorsqu'ils disent qu'il *faut* honorer les gentilshommes, mais ils se trompent en prenant l'imaginaire pour le réel, l'effet pour la raison de l'effet : que la naissance est un avantage effectif. La naissance n'est pas un avantage réel naturel, mais elle est un avantage effectif, elle est l'effet réel d'une institution, un pouvoir et une croyance liés par étayage réciproque. C'est l'oubli, par et dans le discours du peuple (discours ordinaire) de l'imaginaire institutionnel qui, très exactement, fait la réalité de l'effet de l'institution, la norme.

«Que la noblesse est un grand avantage qui, dès dix-huit ans, met un homme en passe d'être connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans. C'est trente ans gagnés sans peine» (193-322).

C'est bien ainsi que parle l'habile — comme le peuple — en jugeant de tout par une pensée de derrière.

Louis MARIN

DEUXIÈME PARTIE

DÉPLACEMENTS
CONTEMPORAINS
DE LA VÉRITÉ