

Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal

Autor(en): **Marin, Louis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas**

Band (Jahr): **2 (1981)**

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-249204>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SECRET, DISSIMULATION ET ART DE PERSUADER CHEZ PASCAL *

Un art caché dans les fils du texte

Il y aurait deux façons de s'interroger sur l'art de persuader chez Pascal, sur la possibilité même d'en parler : recueillir les fragments, les morceaux de texte où Pascal parle *de* la rhétorique, *des* finalités du discours en général, *des* entretiens des hommes, *de* la conversion, *du* discours de Jésus-Christ... Ou bien explorer les fragments, les opuscules, les lettres, le texte interrompu de Pascal pour y déceler *sa* rhétorique, reconnaître *son* art de persuasion, repérer *ses* stratégies et tactiques de discours et d'écriture à l'égard de l'auditeur ou du lecteur. Que l'une ou l'autre de ces voies soit choisie, il n'en resterait pas moins à trouver leur point de convergence et à mesurer leur degré de cohérence : une fois constituée, avec les fragments méta-discursifs de Pascal, une théorie articulée et systématique du discours et de ses pouvoirs et une fois extraites de l'écrit pascalien, sa logique et la force de ses effets, il faudrait se demander si le traité de rhétorique est à la hauteur de l'art que révèle la pratique discursive ou quelles défaillances celle-ci fait apparaître par rapport aux exigences et aux objectifs de celui-là, ou quels excès ; il faudrait s'interroger alors sur les significations qui pourraient être attachées à ces écarts trouvés entre une *théorie explicite du discours persuasif* et *l'art caché d'une pratique de la parole et de l'écriture qui fait croire* (pour prendre un exemple : quels sont les *restes* que l'on peut trouver entre « de l'art de persuader » et un fragment comme les deux infinis ou une constellation de fragments comme ceux dits du « pari »). Lire Pascal reviendrait ainsi à découvrir les secrets d'une pratique discursive (comme on peut parler des secrets d'une fabrication) qu'une théorie du discours ne présenterait que pour mieux les dissimuler. Ainsi l'échec éclatant d'une théorie de l'art de persuader que le lecteur découvre en lisant l'opuscule qui porte ce titre, n'aurait peut-être d'autre fonction que de

* Pour les références aux *Pensées* de Pascal, le premier numéro renvoie à l'édition intégrale Lafuma, Delmas, 2^e édition, Paris, 1952, le second à l'édition Brunschvicg classique.

dissimuler le secret d'une réussite achevée de cet art et de ses moyens puisque le lecteur irrésistiblement croit cette théorie impossible.

Telle serait la manière « longue » d'aborder mon sujet, « par principes et conséquences » mais c'est peut-être alors que l'« ordre ne serait pas gardé ». Peut-être convient-il de procéder autrement, de prendre l'écrit pascalien comme tel, c'est-à-dire comme un texte, tissu déchiré, troué, en pièces et de tirer quelques-uns de ses fils, mieux encore de les laisser filer, trame ou chaîne, nœud ou reprise, fil perdu ou coupé. Au lieu de refaire un habit, un *opus* avec ces pièces et ces morceaux, ces *opera interrupta*, accompagner ce texte dans son procès de défection : lecture qui s'offrirait sinon « aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » (396-245) par les humiliations d'une cohérence et d'une détermination en défaut, tout au moins aux effets de sens d'une vraie pratique de lecture. Appliquer, à la lettre, à la lecture du texte ce fragment (44-373) qui d'emblée nous conduira au cœur de notre propos : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre mais non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre puisque je veux montrer qu'il en est incapable ». Tirons donc ce premier fil de l'ordre et du désordre du discours de persuasion : confusion qui n'a pas d'ordre mais qui a un dessein, le dess(e)in d'un désordre qui est le véritable ordre. Ainsi se signifie une stratégie de l'effacement des différences ordonnées, des hiérarchies et des successions régulières mais qui, s'agissant d'écriture, vise à marquer par un dessin — sceau, coin ou caractère — ce dont il est écrit, l'objet du discours, marquage qui est l'ordre vrai s'inscrivant dans l'objet comme désordre. Comment donc la confusion peut-elle conserver un dess(e)in ? Contradiction dans le sens ; cependant il ne s'agit pas de signifier mais de montrer, il ne s'agit pas de donner à lire et à comprendre mais d'indiquer et de faire signe. Tout le fragment est écrit *entre* un projet de signifier : « j'écrirai ici mes pensées... » et une volonté d'indication : « je veux montrer », *entre* un projet sémiotique et un désir déictique, champ ou intervalle qui est, chez Pascal, celui du discours de persuasion et de son art des effets de croyance.

Mais, me direz-vous, vous avez lu trop vite : j'en conviens car en essayant de tirer un fil du texte pascalien, le fil de l'ordre et du désordre du discours, en *mimant* dans la lecture écrite Pascal écrivant sur son écriture, peut-être ai-je été joué car celui que j'ai mimé, celui dont j'ai joué le projet, le dessein et le propos sur cette autre scène d'écriture en faisant le « pascalien », n'est peut-être pas Pascal mais Montaigne. Le premier mot du fragment est en effet *Pyrrhonisme*. Mais ne se pourrait-il point que dans ce fragment

Pascal mimât Montaigne en parlant comme il aurait parlé tout comme il y a un instant j'ai essayé de parler *comme* Pascal pour parler et écrire *de* Pascal. Aussi, loin de parler de Montaigne en croyant parler de Pascal, parce que je parlerai comme lui, c'est Pascal parlant de Montaigne que j'imiterai et par là j'imiterai l'inimitable manière de l'auteur de l'Art de Persuader en parlant de l'objet de « l'incomparable auteur de l'art de conférer »... En un mot, qui dit « je » ? là-bas dans le fragment (44-373), ici dans son commentaire ? Montaigne, Pascal à la manière de Montaigne, Pascal parlant de Montaigne, Pascal, et moi entre toutes ces possibilités livré à tous les effets possibles du texte ? Qui dit « je » ? Problème clef de l'art pascalien du discours, ressort fondamental de sa stratégie discursive. Mais la question est peut-être sans réponse et ainsi le ressort se casserait et il n'y aurait pas de stratégie, seulement des tactiques de discours. Il se pourrait bien toutefois que ces tactiques multiples ou plutôt diverses (sinon dépourvues de centres de programmation ou de décision, mais à centres pluriels, variables et en déplacements) constituassent la seule stratégie possible de toute l'entreprise. Qui dit « je » ? La seule réponse possible est sans doute, en parodiant celle faite par un « je » dans les *Pensées* (mais est-ce le même « je » que tout à l'heure ?) : « Devinez ». « Je n'ai jamais jugé d'une même chose exactement de même. Je ne puis juger de mon ouvrage en le faisant ; il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne. Mais non pas trop. De combien donc ? Devinez » (983-114).

Devinez qui dit « je ». Quel est le secret de la juste distance du vrai jugement ? Quel est le secret du lieu de « je » dans l'écriture fragmentaire ou dans l'art de persuader pascalien ? Et puisque simuler, c'est feindre d'être ce que l'on n'est pas, ce « je » simule-t-il lorsqu'il écrit : « j'écrirai ici mes pensées sans ordre, etc. » ? Si oui, qui simule-t-il ? Et moi à mon tour saisi par la question, Montaigne, Pascal, Montaigne (cité) dans Pascal ou Pascal pris dans Montaigne... et si dissimuler, c'est feindre de ne pas être ce qu'on est, qu'est-ce que ce « je » dissimule ? Ce qu'il est, mais qui est-il, comment pourrait-il feindre une absence sinon par référence à la présence dont il feint l'absence ? Feindre de ne pas être Pascal en feignant d'être Montaigne (qu'il n'est pas), dissimuler qui il est en simulant qui il n'est pas ou feindre de ne pas être Montaigne en feignant d'être Pascal ? Mais comment peut-on feindre d'être ce que l'on est ? Est-ce encore feindre ? Comment dissimuler ce que l'on n'est pas ? Est-ce encore dissimuler ? Peut-on jouer à être soi ? Dans quel intérêt ? Un secret, entre une simulation et une dissimulation du même et de l'autre, un secret qui est le champ même des tactiques plurielles de la diversité de l'art de la persuasion chez Pascal.

Dissimulation ou secret ?

Quel est donc le secret de ce « je » ? Simulation pour dissimulation ou l'inverse, voici un texte tiré d'ailleurs et qui mérite réflexion car s'y trouvent réunis Montaigne, Pascal, « je » et « moi ». On lit dans la *Logique de Port-Royal*, III, XIX, 6, 5^e édition, 1685, pp. 349-350 : « Les hommes n'aimant guère qu'eux-mêmes ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soy ; et veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes leur est odieux et importun et ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions et des raisons ; et c'est pourquoi *les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent, d'exposer, aux yeux des autres, les avantages qu'ils ont ; ils fuyent de se présenter en face, et de se faire envisager en particulier, et ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'estre pas remarquez, afin qu'on ne voye dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent.* » Mon soulignement ne vise qu'à dresser une scène pour l'entrée du grand rhéteur : « Feu Monsieur Pascal qui sçavait autant de véritable Rhétorique, que personne en ait jamais scû, portait cette règle jusques à prétendre qu'un *honneste homme devait éviter de se nommer, et mesme de se servir des mots de je et de moy, et il avait accoûtumé de dire sur ce sujet, que la piété crétienne anéantit le moy humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime.* Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule. » Nouvelle scène pour l'entrée de celui qui a trop bien connu la faiblesse de l'homme pour ne pas s'abattre dans la lâcheté : « Il est toujours bon de l'avoir (cette règle) en vue, pour s'éloigner de la méchante coûtume de quelques personnes, qui ne parlent que d'eux-mesmes et qui se citent par tout, lorsqu'il n'est point question de leur sentiment... C'est ce qui fait voir qu'un des caractères des plus indignes d'un honneste homme est celuy que Montaigne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses phantasmes, de ses maladies, de ses vertus et de ses vices ; et qu'il ne naist que d'un défaut de jugement aussi bien que d'un violent amour de soi-mesme. »

Premier temps : celui de la stratégie rusée du moraliste chrétien. Si l'amour de soi a pour nécessaire corollaire la haine de l'autre, ne serait-ce que parce que l'autre m'apparaît dans son discours (en se montrant, en se désignant, en se faisant envisager) comme un autre moi et si tout ce que les hommes ne rapportent pas à eux-mêmes leur est odieux et importun, alors la stratégie de la personne sage, unique et singulier dans sa différence consiste à se cacher dans la presse pour n'être pas remarqué, à devenir l'un comme tous les autres, indiscernable d'eux, un non-marqué, moins

un « il » qu'un « on ». Il se dissimule par assimilation, feignant d'être ce qu'il n'est pas, le même que tous les autres, il feint de n'être pas ce qu'il est réellement, une personne sage tenant le discours de la vérité : double fiction, double image en chassé-croisé d'être et de paraître, de présence et d'absence où l'on reconnaît le motif de la représentation, celle du vrai, celle qui est la vraie, dans le discours à tous les autres.

Le discours vrai de la « personne sage », par cette stratégie rusée de simulation-dissimulation n'est énoncé par « personne » dans la mesure précisément où il est énoncé par « un » qui est le même, invisible donc dans la presse où il se cache. Comment persuader irrésistiblement aux autres la vérité qu'on propose ? Il faut tout simplement faire en sorte qu'elle ne soit pas *proposée* par l'un différent mais posée ou représentée par le même que tous : énonciateur universel par assimilation de la différence au moyen de la simulation mimétique de tous les autres. Personne ne parle : la vérité (de la proposition) semble *se faire voir* elle-même, fiction qui dissimule par assimilation le sujet d'énonciation.

On aura noté que l'instruction majeure que donne le moraliste pour la réussite irrésistible du coup persuasif concerne les mécanismes optiques du regard, ceux de l'imaginaire, « exposer aux yeux des autres les avantages que l'on a, se présenter en face, se faire envisager en particulier ». La personne sage se cache dans la multitude pour n'être point vue et pour que ne le soit que la vérité que son discours représente.

Or, semble-t-il, à bien lire le texte moraliste, c'est cette instruction, règle de l'art de persuader et maxime de sagesse chrétienne que Pascal porte à l'excès au point de rendre le discours efficace de la vérité presque impossible : chez lui en effet la règle devient « hyperbolique » en visant le langage et dans le langage en frappant d'interdit le nom propre, le pronom de la première personne « je » et son antonyme, « moi ». L'excès, si excès il y a, consiste à déplacer l'instruction de la scène de l'imaginaire (le regard, la représentation) et ses affects à l'ordre du symbolique (le langage, les systèmes de signes) et ses effets. Ce qui est convenable et réalisable pour le moraliste, ne pas s'exposer au regard concupiscent pour mieux proposer la vérité à la vue raisonnable, devient insupportable et inutile dans le champ du langage ; l'instruction de conduite effective, règle technique et maxime morale devient un point idéal, fictif, à l'horizon de l'usage discursif, d'autant que se nommer, c'est *comme* se présenter de face et s'exposer aux yeux et se servir de *je* et de *moi*, *comme* se faire envisager en particulier. « C'est pourquoi la règle pascalienne ne doit pas aller jusqu'au scrupule car il y a des rencontres où ce serait se gêner inutilement que de vouloir

éviter ces mots.» Mais il se pourrait bien que le moraliste chrétien ne l'ait point tout à fait comprise et qu'il l'ait trop rapidement assimilée aux instructions rhétoriques qu'il formule à l'intention des personnes sages. Il se pourrait bien que la stratégie de dissimulation du locuteur dans la presse ne soit nullement la norme dont la règle pascalienne serait à la fois l'excès et la perversion. Ce que celle-ci pourrait bien requérir serait qualitativement différent : *une tactique du secret du sujet de l'énonciation, de son «retrait» des formes personnelles comme «je» et «moi», de son «retrait» de son propre nom, une tactique qui consisterait à s'en absenter tout en les marquant sans cesse.* Car enfin, il n'est pas de «mots» plus fréquents dans les *Pensées*, après Dieu, que «je» et «moi». Mais il est bien incertain et aventureux d'affirmer que ces «je» et ces «moi» désignent celui-là même qui les écrit. Ce serait là le premier indice du retrait et la première insinuation du secret. La seconde, nous la trouvons dans ce «dit» de feu M. Pascal que cite le moraliste : «la piété chrétienne anéantit le moy humain... la civilité humaine le cache et le supprime». A quel registre se situe la règle hyperbolique de M. Pascal ? Relève-t-elle de la piété chrétienne ou de la civilité humaine ? N'est-elle qu'un excès de cette civilité qui se borne à cacher le Moi en ne disant pas «Moi», à empêcher de paraître «je» en le sous-entendant, en débrayant l'énoncé de l'instance énonciatrice par simple effacement des marques énoncées de l'énonciation ? Ou bien dans son excès, la règle anéantit-elle le Moi humain ? Dissimulation ou destruction, dénégation ou abnégation, suppression qui fait ne pas paraître ou suppression qui fait disparaître, fiction d'absence ou vertige d'un vide ? S'agit-il de se faire tellement semblable aux autres que les autres ne pourront point haïr celui qui leur ressemble tellement qu'ils le prennent pour un des leurs ? Dès lors «on» ne *voit* dans le discours de l'homme sage que la vérité qu'«il» propose parce qu'«il» est devenu «on».

Tyrannies

Mais n'est-ce pas dissimulation de civilité humaine et point anéantissement par piété chrétienne ? D'autant que le lecteur de la *Logique* ne peut s'empêcher d'entendre dans le «dit» pascalien qu'elle cite l'écho assourdi du fragment (141-455) :

Le moi est haïssable : vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable. — Point, car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. — Cela est vrai, si on ne haïssait dans le *Moi* que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout, je le haïrai toujours.

En un mot, le *Moi* a deux qualités : il est injuste en soi en ce qu'il se fait le centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir : car chaque *moi* est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice.

Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi et ainsi vous demeurez injuste et ne pouvez plaire qu'aux injustes.

Il est donc deux registres où le *Moi* se constitue comme objet de haine de « je » ; le *moi* est haïssable car chaque *moi* est l'ennemi de tous les autres et voudrait en être le tyran ; mais le *Moi* est également haïssable parce qu'il est injuste en soi en se faisant le centre de tout. Le premier niveau est celui que la sociabilité obligeante pour tous du libertin dissimule par son égale politesse. Le second est celui qui vise la piété chrétienne et son travail d'incessante éradication, celui de l'amour propre dont le mouvement centripète fait le *moi*. L'amour propre, l'amour de soi même est l'envers de la haine universelle des autres et ce que le discours de la connaissance, ce que le langage du savoir dit comme la différence de l'un par rapport à tous les autres, le discours de la volonté, de l'amour et de la haine, le langage du désir le lira comme la guerre de tous et de chacun. L'art de persuader qui chez Pascal est la passion du discours philosophique, en opérant la conversion de la connaissance au désir, de l'idée à la haine-amour signifie l'altérité, la différence et la distinction comme guerre, violence et force. Aussi la sociabilité selon Miron ne peut être que celle de la société de cour, paix armée ou guerre froide de l'échange réglé des obligations de prestige et de respect.

A ce double niveau correspondent les deux définitions de la tyrannie qu'apporte le fragment (106-332) : « La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre ». Elle signifie ainsi la guerre universelle du *Moi* contre tous les autres dans son désir d'annihilation de toutes les différences ; désir de l'homogène, entropie généralisée, désir de mort. Et c'est bien cette tyrannie que dissimule la sociabilité de l'obligeance généralisée. Mais « la tyrannie est aussi de vouloir avoir par une voie ce que l'on ne peut avoir que par une autre » ; elle est aussi désir d'appropriation et d'assimilation par *moi* de toutes les différences ; *moi*, centre singulier de tous les autres, référence unique où se constituent toutes les différences ; force « propre » de différenciation, tel est l'amour propre : le *moi* injuste en soi qui se fait centre de tout. Par dissimulation, c'est-à-dire par la dénégation de la sociabilité générale, la haine universelle de tous les autres s'investit plus profondément

dans le secret de son contraire, l'amour singulier de soi. L'art de persuader par agrément, cette manière « qui est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable » qui consiste « aussi sûrement à *se faire aimer des rois* et de toutes sortes de personnes qu'à démontrer les éléments de la géométrie » (« De l'esprit géométrique ; De l'art de persuader », Pascal, *Opuscules et Lettres*, Paris, Aubier, 1955, p. 142-143), n'est que stratégie de civilité qui, par dissimulation de la haine universelle du Moi, fait consentir à la vérité qu'on propose par levée du déplaisir qui s'attache au désir de domination totale. Ainsi, « les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont ; ils fuyent de se présenter en face et de se faire envisager en particulier, ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'être pas remarquez... » Mais il est peut-être une autre rhétorique, celle de la piété chrétienne, rhétorique polémique, rhétorique de *guerre* qui est haine radicale du Moi dans son injustice essentielle, dans le centre de son secret. Au secret du Moi répond le secret de la polémologie tactique de l'habile qui utilise les armes mêmes du Moi, ses signes — car les signes sont forces réservées, violences représentées — son nom, ses marques discursives mais pour s'en retirer infiniment : un secret de l'art de persuader qui est le secret du discours destructeur du moi qui se fait centre, un secret qui consiste à *mettre en déplacement incessant* ce centre et dans le discours même, ce qui revient à le détruire. Non pas dissimuler en se dissimulant mais détruire en se retirant (en « se secrétant »).

Moraliste ou Jésuite ?

« Les personnes sages [...] tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'être pas remarquez... » écrit le moraliste rusé au service de la vérité. « Ils se cachent dans la presse et appellent le nombre à leur secours. Tumulte » (790-260), un fragment des *Provinciales* qui dévoile la stratégie politique des Jésuites. L'honnête homme selon Nicole se dénie dans sa fonction énonciatrice pour que seule soit vue la vérité que l'énoncé affirme. Ainsi pense-t-il par une innocente dissimulation de soi, pacifier la communauté des parlants dans un même consentement au vrai. Au lieu de la parole tyrannique de chicane où éclaterait l'amour propre comme haine d'autrui : « C'est toi qui le dis, ce n'est pas moi, donc c'est faux », en se dissimulant dans la foule, le moraliste fait croire autrui en un énoncé où se cache l'injustice essentielle du moi en son secret qui se fait centre : « Personne ne le dit, mais j'aurais pu le dire, c'est comme si je l'avais dit, c'est au fond ce que je dis, donc c'est vrai ». Mais cette stratégie, ce sont les Jésuites qui

l'adoptent et ses effets sont bien différents : en se cachant dans la presse, ils convoquent la foule à les soutenir. Loin de faire consentir « on » à la vérité paisible d'un énoncé « sans » énonciateur, les bons Pères amènent la foule à croire à la fausseté d'un énoncé à « énonciateur majoritaire ». Car comme on sait, « la pluralité est la meilleure voie parce qu'elle est visible et qu'elle a la force pour se faire obéir... » (175-878). Paix non pas ; violence, « tumulte ». En se cachant dans la foule, en s'y dissimulant, invisibles, ils rendent visible la force du nombre, du plus grand nombre de ceux qu'ils font parler comme eux. Mais qui se cache donc dans la foule et met le nombre de son côté ? Le Jésuite ou le correspondant du Provincial ? Le débat serait maintenant à trois pôles, la stratégie du moraliste rusé tenant par dissimulation discours à énonciateur non marqué et visant un effet de croyance au vrai, la stratégie du Jésuite tenant par dissimulation discours à énonciateur majoritaire et obtenant par force assentiment au faux et la tactique du polémiste indiquant par retrait dans le secret de l'énonciation le lieu secret de la justice et de la vérité où pourrait être entendue dans le silence la parole du vrai juste : autre façon de poser la question de la force du discours pascalien, une force qui prévaudrait sur sa signification. Qu'en est-il du dispositif d'énonciation de ce discours dans ses affrontements ou ses différences avec le libertin de la société de cour, le moraliste de Port-Royal, le Jésuite, et les théologiens de la grâce, et Epictète et Montaigne, etc. ? Ce qui reviendrait à se demander comment les signes sont manipulés par les uns et par les autres ; et peut-être plus encore qu'est-ce qui relevant de la structure même du signe en permet la manipulation et comment en manipulant les signes chacun à leur manière, les énonciateurs manipulent les énonciataires par les signes ainsi manipulés. Dissimulation ou secret ? Se cacher ou se retirer ? Tumulte ou guerre ? Parlons des *Provinciales* et des noms et des « je » et des « moi » qui s'y inscrivent, et s'y cachent, qui s'y montrent ou qui s'en retirent. Parlons de ce « tumulte » qui fut aussi une guerre.

Succession de plaquettes, de la première à la dix-huitième, du 23 janvier 1656 au 24 mars 1657, recueil de dix-huit lettres avec un avertissement, livre constitué de ces dix-huit textes avec un titre et un nom d'auteur, en 1657, telles sont les étapes initiales de l'histoire des *Provinciales* dont le scripteur passe de l'anonymat à la pseudonymie (Louis de Montalte). Cette longue naissance de l'ouvrage (interrompu) peut être lue au titre du « destinataire » comme l'épaississement d'une dissimulation de l'« auteur », mais à l'inverse, au titre du « destinataire » comme le progressif dévoilement d'un titre puis d'un nom propre ; au Provincial anonyme

(quoique situé dans un espace géographique (la province) et social déterminé (ami du scripteur) succèdent à la XI^e lettre, les RR.PP. Jésuites — appellation collective des membres de la Compagnie de Jésus — et à la XVII^e, le R.P. Annat, un nom propre. Il est vrai qu'il y a eu de la X^e à la XI^e lettre et de la XVI^e à la XVII^e changement de destinataires, encore qu'ils soient d'une certaine manière liés puisque dans les dix premières lettres, les Jésuites sont ceux dont « Montalte » parle au Provincial avant de devenir à la fois le sujet et le destinataire collectif des lettres, puis avec le Père Annat, le destinataire individuel : changement de destinataire correspondant à un changement de front polémique mais aussi à un changement du destinataire, à une modification « structurale » d'une manière d'écrire. Il serait sans doute fructueux d'explorer quant au secret et à la dissimulation, non seulement l'angle d'attaque du discours polémique dans les premières lettres, mais encore les phénomènes d'interruption et de reprise, de rupture et de déplacement qui affectent le texte aux abords de ces changements de front, ces modifications structurales du dispositif sémantique et pragmatique de l'énonciation.

Au début de la « correspondance », « je » est un honnête homme, une personne sage qui n'est pas un théologien, qui est même rebelle à la spécialisation du discours théologique mais qui s'informe de ce qui est un événement et une question, un événement de l'actualité, une question de foi et de conduite chrétiennes. Il désire savoir le vrai, un vrai qu'il ne connaît pas. Autrement dit, quant aux disputes présentes et aux partis qui s'affrontent, ce « je » n'est rien, sinon désir de savoir. Mais pour savoir, pour se constituer ou s'instituer dans la vérité, sa tactique est de simulation : il feint d'être de l'avis de l'un puis de l'autre, il « fait » le Moliniste, puis le Janséniste, il parle comme l'un et comme l'autre, il simule des discours contraires, il feint d'être ce qu'il n'est pas. Mieux encore : c'est l'excès de cette double simulation où le « je » dissimule son « rien », qui provoque la dynamique de son va-et-vient, de la quête de la vérité dans son enquête entre les divers partis, va-et-vient pour savoir ou plus précisément *juger* des uns et des autres. « Il faut avoir une pensée de derrière et juger de tout par là, en parlant cependant sinon « comme le peuple », du moins comme les uns et les autres. » La *position* de la vérité n'est autre que celle du jugement « à distance » de ceux qu'il s'agit de juger et dont le discours simule les *positions* sans que cependant cette position du jugement soit assignable. Mais, direz-vous, elle l'est parfaitement : « Montalte » est pour Arnauld, « Montalte » est de Port-Royal. Reprenons : « Montalte » feint d'être moliniste et janséniste — En vérité, il n'est « rien », il n'a pas d'opinion, il désire savoir — mais il feint d'être

« rien », de n'avoir pas d'opinion — En vérité, il est de Port-Royal — Mais peut-être n'est-il pas de Port-Royal ? Il viendra un moment où il dira solennellement qu'il n'en est pas, il en a été, il en sera, peut-être ; mais il n'en est pas et peut-être faut-il le croire. Mais alors où est « je » en son lieu de jugement ? « Gradation et renversement du pour au contre... ainsi se vont les opinions selon qu'on a de lumière... » (90-337) oscillation des « simulations » autour d'un point de retrait, d'un point secret qui n'est secret que de se retirer, de se déplacer à la mesure du renversement simulé.

Contrat social du sens ou accord politique du signe

Car tout le désir de savoir de « je » est de trouver le point qui arrête l'oscillation du renversement, de fixer la différence entre les *positions*, le point du jugement vrai dans le lieu des discours incertains et affrontés.

Tout beau ! me dit-il ; il faut être théologien pour en voir la fin. La différence qui est entre nous si subtile, qu'à peine pouvons-nous la marquer nous-mêmes ; vous auriez trop de difficulté à l'entendre. Contentez-vous donc de savoir que les Jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements ; ce n'est pas de quoi nous disputons. Mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit *prochain*. C'est là le point.

Ce mot me fut nouveau et inconnu. [...] ce terme me jeta dans l'obscurité, [...] Je lui en demandai donc l'explication ; mais il m'en fit un mystère et me renvoya [...] aux Jansénistes [...], je fus promptement retrouver mon Janséniste, à qui je dis incontinent, après les premières civilités : Dites-moi, je vous prie, si vous admettez le *pouvoir prochain* ? Il se mit à rire et me dit froidement : Dites-moi vous-même en quel sens vous l'entendez, et alors je vous dirai ce que j'en crois. [...] Je me vis en terme de ne lui pouvoir répondre ; et néanmoins, pour ne pas rendre ma visite inutile, je lui dis au hasard : Je l'entends au sens des Molinistes. A quoi mon homme sans s'émouvoir : Auxquels des Molinistes, me dit-il, me renvoyez-vous ? Je les lui offris tous ensemble, comme ne faisant qu'un même corps et n'agissant que par un même esprit.

Mais il me dit : Vous êtes bien peu instruit. Ils sont si peu dans les mêmes sentiments qu'ils en ont de tout contraires. Mais étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable et composer un plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance.

(*Provinciales*, Pléiade, p. 438-439)

Ce point imperceptible qui fait la différence, toute la différence entre l'hérésie et la vérité, ce n'est point « Montalte » qui le trouve mais son interlocuteur moliniste et c'est un mot : *prochain*, mot nouveau et inconnu. Quel est donc son sens ? Un sens qui, quel qu'il soit, une fois déterminé par la définition de nom libre et arbitraire ou laissé à l'intelligence commune du peuple définit un contrat de signification, une communauté de discours, une société de communication relativement transparente au moins quant à ce signe. Or ce que découvre « Montalte » auprès de son janséniste, c'est qu'est systématiquement, stratégiquement, opérée la subversion du contrat social des significations au profit d'un accord *politique* dont les signes sont l'instrument et qui révèle de tout autres objectifs et de tout autres intérêts. Car les Molinistes différen-
rent tous quant au sens du mot prochain, mais unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, liés en un même corps par une même haine d'un seul, ils ont décidé (décision politique, décision stratégique) de dire tous le même mot, d'émettre ensemble le même son pour être les plus forts. Accord politique, accord tyrannique ; ainsi se constitue une pluralité qui a le nombre, le plus grand nombre, c'est-à-dire la force pour se faire obéir, c'est-à-dire pour perdre et pour punir. Il y a ainsi une tyrannie de discours qui n'est qu'une forme régressive de la guerre universelle de chaque moi contre tous les autres pour les asservir, guerre générale d'un plus grand nombre contre un seul. Ainsi une « foule » peut *s'accorder* et faire corps politique par haine, au prix d'une subversion du contrat social de la signification par laquelle la tyrannie de chaque moi, ennemi de tous les autres, était couverte et dissimulée par l'obligeance réciproque de s'entendre sur le sens pour trouver une « certaine » paix de langage.

La structure bi-face du signe (signifiant - signifié, extérieur - intérieur) comme le double champ de son usage (public - privé) ouvre l'espace « idéal » pour la conclusion de ces accords tyranniques par lesquels se constituent plus ou moins durablement des corps politiques, corps de haine à fonction destructrice. Pourquoi ? Parce qu'avec les signes du langage, il est toujours possible de parler comme tout le monde en pensant différemment à condition d'avoir une union de haine. Ainsi *se dissimule* une différence d'opinion sous une conformité de mots en vue de la composition mécanique des forces d'une pluralité, du plus grand nombre, contre le plus petit, le plus faible, un seul. « La Société [de Jésus] est trop politique pour les choquer ouvertement [les Dominicains]. » Ainsi ils se cachent dans la presse et appellent le plus grand nombre à leur secours.

Elle se contente d'avoir gagné sur eux qu'ils admettent au moins le nom de *grâce suffisante*, quoiqu'ils l'entendent en un autre sens. Par là elle a cet avantage qu'elle fera passer leur opinion pour insoutenable, quand elle le jugera à propos, et cela lui sera aisé. [...] Qui dit suffisant dit tout ce qui est nécessaire pour agir ; et il servirait de peu aux Dominicains de s'écrier qu'ils prennent en un autre sens le mot de *suffisant* : le *peuple accoutumé à l'intelligence commune de ce terme*, n'écouterait pas seulement leur explication. [...] Car le monde se paie de paroles : peu approfondissent les choses. (Provinciales, p. 445-446)

Mais les premières lettres, en mettant en scène les différences dissimulées par l'accord politique sous les diverses figures de M. Le Moine, du Père Nicolaï, etc., révèlent la subversion scandaleuse pour la simple sociabilité humaine que cette dissimulation opère, mais elles ne le peuvent que par les simulations successives et provocatrices de leur destinataire, même si ces simulations sont feintes ; à plus forte raison si elles le sont, car pour le lecteur, le « je » l'ami du provincial échappe simultanément à la tromperie où tombe le « peuple » et au « tumulte » où Arnauld est jeté. Il y échappe en se retirant, incessamment et à la mesure des parties qu'il visite, dans le secret de la position d'où il juge.

Le porte-parole secret de la vérité

Qui dit « je » ? C'est donc bien la question et c'est celle que pose et que résout à l'autre bout de la bataille, le Père Annat dans l'intervalle de la XVI^e et de la XVII^e Provinciale, lors de l'ultime changement de front. Le « je » n'est plus l'honnête homme de janvier 1656 qui désire savoir la vérité. Il en est le défenseur et le *porte-parole*. Mais qu'est-ce donc qu'être le porte-parole de la vérité ? Comment ce porte-parole peut-il dire encore « je » ? Oui, la question est bien qui dit « je » ? Quel est le secret de l'anonymat de l'auteur des *Lettres au Provincial* en janvier 1657 un an après ? La tactique consiste à *faire poser* la question au destinataire, au nouveau destinataire qui, au début de la XVII^e Lettre, se nomme de son nom propre « Annat », en nommant le corps entier des Jésuites. L'auteur des *Lettres au Provincial*, l'anonyme qui, dans les six lettres précédentes, s'est adressé aux Jésuites, ne fait en vérité poser la question de son identification par le Père Annat que parce que celui-ci y a déjà répondu en fournissant une réponse aux quinze lettres précédentes. « Vous dites que [...] il suffit de dire quinze fois que je suis hérétique et qu'étant déclaré tel, je ne mérite aucune créance, que je ne persuade personne. » Qui dit « je » ? La question du même, celle du secret de l'énonciateur, celui-ci même la fait poser par l'énonciataire parce que ce dernier y a déjà répondu, mais à côté,

non par l'être singulier ou par le nom propre... mais par une qualité : hérétique. « Qui dit « je » ? « je » est hérétique, et quinze fois », dit le Père Annat Jésuite — Prouvez-le, dit « je » : « quand m'a-t-on vu à Charenton ? Quand ai-je manqué à la messe et aux devoirs des Chrétiens à leur paroisse ? » etc. *Fournissez une description de l'hérétique*, dit « je », qui soit mon signalement, ma fiche identificatrice... « Il faut répondre, Mon Père, ou... vous m'entendez bien. Et que répondez-vous ? Je prie tout le monde de l'observer. » « Je » est *celui qui écrit les lettres* et « vous supposez premièrement, qu'il est de Port-Royal. Vous dites ensuite que le Port-Royal est déclaré hérétique ; d'où vous concluez que celui qui écrit les Lettres est déclaré hérétique ». Ainsi donc « je » est hérétique parce que « je » est de Port-Royal ou plutôt vous supposez que j'en suis. « Je n'aurai pas grand' peine à m'en défendre, puisque n'étant que celui qui écrit les *Lettres*, je n'ai qu'à vous dire que je n'en suis pas, et à vous renvoyer à mes lettres où j'ai dit que je suis seul, et en propres termes *que je ne suis point de Port-Royal*. » Il faut donc prouver d'une autre manière que « je » est hérétique et cette autre manière, c'est encore par ses écrits qu'elle doit trouver sa voie.

Autrement dit, à la question du « secret », « qui dit « je » ? » « je » répond : « Je suis celui qui dit « je », c'est-à-dire « je suis celui qui écrit ce texte à la première personne », « je suis ce texte » et ce texte que vous lisez, Père Annat, vous ne pouvez vous l'approprier en lui donnant un nom (même pas « Montalte » en ce 23 janvier 1657) ou une appellation par exemple « de Port-Royal », puisque vous y lisez que je n'en suis pas. A la question « qui dit « je » ? » que je vous fais poser parce que vous y avez répondu à côté, *je vous fais répondre* parce que vous ne pouvez en vérité que répondre ceci : « Vous êtes ce texte dont je ne peux que recevoir des coups ». « Vous vous sentez frappé par une main invisible qui rend vos égarements visibles à toute la terre... Je ne vous crains ni pour moi ni pour aucun autre n'étant attaché ni à quelque communauté, ni à quelque particulier que ce soit. Tout le crédit que vous pouvez avoir est inutile à mon égard. Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien, je n'en veux rien, je n'ai besoin par la grâce de Dieu ni du bien, ni de l'autorité de personne... Et ainsi peut-être n'eûtes-vous jamais affaire à une personne qui fût si hors de vos atteintes, et si propre à combattre vos erreurs, étant libre, sans engagement, sans attachement, sans liaison, sans relation, sans affaires... » A lire les premières pages de la dix-septième lettre, comment ne pas éprouver le vertige de la liberté, ou plus exactement la fascination d'une force non liée, infinie, en état d'errance qui serait venue pour un moment bref, une année, *se tracer* dans un texte et plus encore se manifester par ses effets

irrésistibles, force d'un re-trait dans le secret dont toute l'effectivité réside simultanément *en son incessante retraite* dans l'obscurité du secret où elle échappe aux menaces de la violence et *dans son re-trait, son retraçage* dans un texte d'éclatement, arme de guerre qui frappe les tout puissants, les gens de pouvoir en rendant visibles toutes leurs dissimulations.

Il est toutefois dans les mêmes pages une autre réponse à la question du secret du « je », et qui leste la précédente d'une gravité plus solennelle. « Quand le Port-Royal les tiendrait [les cinq propositions], je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi, parce que, grâces à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise Catholique, Apostolique et Romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut. » Deux réponses donc : qui dit « je » ? 1. « Je » est une manière d'écrire ce texte en « je », « je » est une écriture, un texte, une guerre faite texte. 2. « Je » seul et libre n'a d'attache qu'à l'Eglise Catholique, il n'est membre que de ce seul corps, le corps de Jésus-Christ, fidèle indiscernable de tous les autres fidèles unis entre eux dans la communion mystique à ce corps : « Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps... *Adhaerens Deo unus spiritus est.* On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » (688-483). Membre pensant (écrivain), du corps de Jésus-Christ, *qui adhaeret Deo unus spiritus est*, non point *dissimulé* en lui mais ne faisant qu'un avec tous les autres en lui, et ainsi en secret et en sécurité, c'est tout le corps mystique dans la force de la vérité qui, par lui, s'oppose au corps politique de la Compagnie, où chaque Père se dissimule dans la foule, qui appelle le nombre à son secours pour s'imposer avec violence par la simulation majoritaire de l'uniformité d'une diversité de haine. « Je vous admire, mon Père, de considérer ainsi tous ceux qui vous sont contraires comme une seule personne. Votre haine les embrasse tous ensemble, et en forme comme un corps de réprouvés, dont vous voulez que chacun réponde pour les autres » (*Provinciales*, p. 641).

« Vous sentirez la force de la vérité que je vous oppose. [...] je vous déclare hautement et nettement que personne ne répond de mes Lettres que moi, et que je ne réponds de rien que de mes Lettres » (*Provinciales*, p. 641). Comment peut-on être le porte-parole de la Vérité, demandions-nous, et cependant dire « je » et « moi » ? Quel est le secret de la guerre de Jésus-Christ ? « Je » se retire dans le secret de la vérité et sa voix n'est autre que la vérité même, inaudible à ceux qui ont des oreilles pour entendre et qui cependant n'entendent pas. « Je » ne se dit pas disant la vérité, mais disant ce qu'il dit, la vérité se montre, à la mesure de son retrait.

La crypte du vrai nom

La manière d'écrire d'Epictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire, et qui se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie : comme quand on parlera de la commune erreur qui est parmi le monde, que la lune est cause de tout, on ne manquera jamais de dire que Salomon de Tultie dit que, lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc. qui est la pensée de l'autre côté. (745-18 bis)

Epictète, Montaigne et Salomon de Tultie se partagent une certaine manière d'écrire, un « mystérieux » art de persuader dont les forces spécifiques, les effets qui les manifestent réunissent les trois noms du philosophe stoïcien, du sage pyrrhonien et d'un autre.

Premier effet, un discours qui est le plus d'usage ; ainsi les gens universels « qui ne veulent point d'enseigne », qui ne se font pas remarquer, qui « ne sont appelés ni poètes, ni géomètres, etc. ; mais ils sont tout cela et juges de tous ceux-là. On ne les devine point. [...] On ne s'aperçoit point en eux d'une qualité plutôt que d'une autre hors de la nécessité de la mettre en usage ; mais alors on s'en souvient car il est également de ce caractère qu'on ne dise point d'eux qu'ils parlent bien quand il n'est point question du langage et qu'on dise d'eux qu'ils parlent bien quand il en est question » (984-34). Les gens universels ne sont reconnus *tel* ou *tel* dans la non-différence où ils se cachent, ils ne sont *devinés* ou *nommés* ou tout au moins *décrits* par une qualité, que dans la situation qui nécessairement exige d'être tel ou tel, c'est-à-dire d'avoir telle ou telle qualité. La nuance est importante car il n'est pas possible alors de discerner si cette qualité « caractérise » celui qui montre qu'il la possède puisqu'elle spécifie seulement la situation et une de ses dimensions pragmatiques et circonstanciées. La qualité reconnue à « l'homme universel » ne permet pas de le

reconnaître, de le découvrir dans son être propre. Ainsi la manière d'écrire d'Epictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie ne qualifie-t-elle point le « style » d'un auteur et encore moins d'un individu. Elle n'est qualifiante que par la diversité de ses emplois possibles, que par sa polyvalence pragmatique.

Deuxième effet de cet art de persuader : celui de l'insinuation, soit la capacité du discours de s'introduire doucement et adroitement, de se glisser dans l'esprit, de laisser entendre sans dire, bref d'être si insensiblement assimilé par celui qui le lit qu'il ne le re-connaît plus pour autre mais pour sien. Et avec lui deux autres effets, l'un de mémoire, l'autre de citation : par insinuation, l'incorporation et l'intériorisation mais aussi la publication, la répétition, la reproduction qui s'autorise de cette inculcation du discours autre pour prouver ou fonder par cette référence ce qui est dit ou écrit, mais aussi bien pour s'approprier le texte autre comme le plus propre à dire ou à écrire la pensée propre. Une manière d'écrire qui, comme le discours de l'honnête homme ou des gens universels, s'efface, dans le « texte commun » au point qu'elle n'est pas remarquée pour elle-même ni ne se *désigne* comme celle d'un auteur, Epictète, Montaigne ou Salomon de Tultie mais qui, par là même, a les effets pragmatiques les plus puissants sur le lecteur : « éloquence qui persuade par douceur, non par empire ; en tyran, non en roi » (956-paragr. 3-15), manière d'écrire qui n'est tyrannique (et non royale) que de s'assujettir le lecteur par le plaisir et l'agrément et non par la preuve, voie qui est à la fois la plus basse, indigne et étrangère, celle du discours de la concupiscence et de l'amour propre mais qui est aussi la plus haute, la plus convenable et la plus propre au désordre des hommes. « Et c'est pour punir ce désordre par un ordre qui lui est conforme, que Dieu ne verse ses lumières dans les esprits qu'après avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste qui la charme et l'entraîne » (*De l'art de persuader*, p. 140). Sainte concupiscence ou charité diabolique ? Mais comment discerner ? Pourquoi donc de tels effets ? Parce que cette manière d'écrire est tout entière composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie. Il ne s'agit point, comme on aurait pu le penser un instant, de parler ou d'écrire le langage de tout le monde, de dissimuler son discours dans celui de la foule ; il s'agit d'écrire des pensées qui, ayant pour objet les conversations des hommes, réfléchissent le discours commun. Il ne s'agit pas de répéter l'erreur commune qui est dans le monde, que la lune est la cause de tout ni non plus de dire quelle est la vérité en disant ce qui est la cause de tout ; il s'agit de citer ce que dit Salomon de Tultie qui ne dit pas la vérité ni ne répète ce que tout le monde croit. Il s'agit de citer Salomon de Tultie qui

dit qu'il est bon que l'on croie que la lune est la cause de tout quand on ne sait pas quelle est la cause universelle. Il ne s'agit pas de dire, voire d'interroger la cause unique de tous les effets physiques, météorologiques et cosmologiques, mais de donner (en citant Salomon de Tultie) la raison d'un effet qui consiste à croire qu'il y a une cause unique, effet non pas physique mais de croyance. La raison de cet effet est que la croyance parce qu'elle est communément partagée est justifiée en ce qu'elle fixe l'esprit des hommes. L'énoncé que la lune est la cause (fixe) de tout changement (de saisons, des maladies) (frag. 926-18) simule, dans et par ce qu'il dit, la validité pragmatique de son énonciation soit l'effet de croyance, fixer l'esprit de l'homme et sa curiosité inquiète des choses qu'il ne peut savoir (926-18). Mais il dissimule aussi, dans cette validité pragmatique, cette vérité que *l'erreur commune n'est pas aussi vaine qu'on pense*.

Celle-ci est la pensée de l'autre côté, le secret, de l'autre côté de la feuille où «quelqu'un» est en train d'écrire ce fragment : «il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc.». Il faut bien lire «et coetera»... c'est-à-dire reconnaître dans ces trois lettres, «etc», le «blanc», le suspens d'écriture qui montre le secret, le lieu secret du secret, ce qui est séparé et mis à part, ce qui n'est pas écrit, ce qui n'est pas signifié de ce côté-ci, mais *indiqué* là, de l'autre côté. Mais si je tourne la feuille, je trouve bien la pensée (926-18) que «Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes»; toutefois je ne sais plus qui le dit : celui qui écrit cette pensée, certes. — Pascal donc ? — Erreur, puisque la pensée du verso cite ou répète ce que l'on ne manque jamais de dire (quand on parle de la lune cause de tout...) que Salomon de Tultie dit que... «Pascal», celui qui écrit le fragment répète ou cite ce que l'on dit et que l'on ne manque pas de dire lorsqu'on parle de la commune erreur qui est parmi le monde... à savoir que Salomon de Tultie dit que...

Salomon de Tultie, le nom de celui qui est mis à part de ce sujet anonyme du discours commun qui, irrésistiblement, ne peut ne pas dire lorsqu'on parle... ? Le nom secret mais aussi le nom du secret. *Devinez* celui que ce nom cache par le jeu de ses lettres, par anagramme. Cherchez et vous trouverez deux noms que vous connaissez déjà : Louis de Montalte, l'auteur des *Lettres au Provincial, aux RR.PP. Jésuites* et au R.P. Annat «sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères»; Amos Dettonville, auteur de mémoires d'une géométrie de l'infini adressés à MM. Carcavy et Huyghens; deux pseudonymes d'un moraliste et d'un géomètre, deux faux noms «faits à plaisir» qui dissimulent deux «auteurs» d'ouvrages. «Salomon de Tultie» est l'anagramme exact de l'un

et de l'autre, précisément un cryptonyme, « ce nom qui offre le nom véritable sous le jeu des lettres de l'anagramme ». Mais en ce cas, « Salomon de Tultie » est le cryptonyme de deux pseudonymes et à leur tour chacun des deux faux noms peut être considéré comme le cryptonyme des deux autres devenus dans ce cercle pseudonymes.

Salomon de Tultie, double nom ; cryptonyme de deux pseudonymes, chacun, double nom. Arrêtons le mouvement circulaire à Salomon de Tultie, le dernier nom, à la fois cryptonyme et pseudonyme puisqu'il est cryptonyme de pseudonymes. « Les langues sont des chiffres où non les lettres sont changées en lettres, mais les mots en mots, de sorte qu'une langue inconnue est déchiffrable » (989-45). L'honnête homme *évite* de se nommer et même d'employer les mots de « je » et de « moi ». Un nom propre d'auteur disparaît par *dislocation* des caractères de deux faux noms qui dissimulent un auteur (ou plusieurs ?) mais dont la dis-location fait un nom où les lettres, non les mots, diversement rangées font un mot différent : ce nom ici rangé, ainsi arrangé fait un autre effet. Quel jeu ici se joue entre démonstration et monstration, entre assertion d'une signification et indication ? C'est le jeu du secret. Un nom est mis à part, tacitement retenu par un autre, gardé dans un autre. Mais que serait un nom secret s'il n'était d'une certaine façon dit, divulgué ou tout au moins si on ne laissait pas échapper, ou percer ou filtrer, s'il n'était pas insinué qu'il y a un nom secret, un secret de nom et un nom du secret. Pour être tu, un nom est gardé, retenu par et dans un autre qui est communiqué, transmis au lecteur, confié à la feuille de papier. Et par là même le nom mystérieux se trouve transmis mais en tant que refusé, non révélé. Un nom est *tu* : « Pascal » ; il est dissimulé — caché sous l'un ou l'autre des pseudonymes : « Pascal », l'auteur des *Provinciales* ; « Pascal », l'auteur d'un calcul de l'infini, mais le nom « dissimulant » (« Amos Dettonville » ou « Louis de Montalte ») est lui-même offert comme nom véritable sous l'anagramme qui le déguise, le disloque sans cependant l'effacer. Il n'y a plus aucune trace de « Pascal » ; « Louis de Montalte », « Amos Dettonville », faux noms faits à plaisir prennent la place du « vrai » nom, celui de l'auteur. « Pascal » est gommé, non écrit, complètement et parfaitement dissimulé par deux noms simulant de vrais noms et dissimulant par là même le vrai. « Salomon de Tultie » est un cryptonyme : il offre les pseudonymes comme noms véritables sous l'anagramme. Salomon de Tultie est le dernier nom et « c'est la dernière fin qui donne le nom aux choses » (518-571). Les pseudonymes sont *comme* un nom véritable mais aussi bien l'inverse, un nom véritable est *comme* ces deux pseudonymes. Ce nom véritable ne peut être « Pascal », nom de

l'auteur que les deux pseudonymes taisent et dissimulent. Le nom véritable est celui d'un autre, c'est le nom autre (sous l'anagramme) de la vérité.

Les mots (noms) croisés

Salomon de Tultie, le roi sage de *Stultitia* ; Roi de sagesse et de folie, double nom : nom propre d'un Roi, le plus sage des rois, nom commun de l'insensé. Amos (Dettonville) Louis (de Montalte) : le prophète (Amos) - Roi (Louis) de la sagesse qui est folie ; le prophète roi de charité, Jésus-Christ. « Notre religion est sage et folle. Sage parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux*.

Et ainsi saint Paul qui est venu en sagesse et en signes dit qu'il est venu ni en sagesse ni en signes : car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et en signes. » (469-588). La sagesse consiste à convaincre par démonstration, principe et conséquences : voie noble, digne et naturelle qui est celle de la preuve et de la croyance que la preuve procure et qui ne consent qu'aux vérités démontrées. Eloquence royale ou géométrique, celle qui convainc et persuade par *empire*. Seule la folie de la croix de Jésus-Christ convertit à la foi. C'est la croix qui fait croire d'une persuasion autre, art « transcendant » de la charité. « Salomon de Tultie », le texte écrit communique au lecteur ce nom mais en le chiffrant de telle façon que le chiffre ait deux sens : c'est l'anagramme de deux *faux* noms et ainsi la séparation du secret est maintenue ; mais il offre aussi le nom véritable dont la crypte montre la vérité et c'est ainsi que le secret est insinué. Ce travail sur les lettres comme des chiffres et sur les noms propres comme des mots n'a d'autre fin que de produire les « secreta » du secret, soit d'indiquer le secret sans le dire, de le montrer sans le signifier.

Le secret est ainsi ce qu'il s'agit de croire et non de savoir. Il n'est pas de l'ordre du discours mais de l'ordre de l'indication. Toutefois ce n'est ni « je » ni « Moi » qui montre mais l'Autre qui *se montre* dans les simulations dissimulantes de mon nom, l'Autre, un *Toi* qui se désigne dans le lieu où « je » parle et où, parlant *j'indique* Toi d'où je parle en parlant dans mon nom. Il ne s'agit pas de savoir, ni de convaincre, il ne s'agit que de persuader. Toutefois je ne persuade pas un autre, ce n'est pas moi qui le fais croire, c'est toi par ce que je dis, parce que tu fais aimer. « Il faut aimer pour connaître ; on n'entre dans la vérité que par la charité » (*De l'art de persuader*, p. 141).

Dans un jeu de lettres entre nom propre et mot, entre pseudonyme et cryptonyme, nom véritable disloqué et faux noms faits à plaisir, nom de la vérité qui se retire et nom de l'amour propre qui se dissimule, *se montre* l'ordre de la charité dans des écrits qui sont ses effets et que « je » écrit : « Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin pour la montrer toujours » (575-283), la fin qui est le point à l'infini de la géométrie arguésienne, et à l'ordre du cœur, le point de l'infini, le secret de la pensée de derrière la tête de celui qui parle comme le peuple et juge de tout par là, que Salomon de Tultie dans sa manière d'écrire — le fragment, la citation, la pensée, le « dit-on » — et dans mon nom *montre*, point double, sagesse et folie : croix de Jésus-Christ dont il *montre* le point en étant saisi et mû par elle, *croix* dont le sujet d'un discours éloquent et d'une manière d'écrire laisse filtrer et percer la figure secrète en son nom crucifié dans l'anagramme de ses pseudonymes.

L'absolument secret, c'est ce qui est devant les yeux de tout le monde, indiscernable et présent ; c'est ce qui est sans différence à l'extérieur parce qu'il n'y a pas d'extérieur, l'absolue différence si cette expression a encore un sens.

« Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi la vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun » (432-789).

Louis Marin

Ecole des Hautes Etudes
en Sciences sociales, Paris

