

**SECRET, DISSIMULATION ET ART DE PERSUADER
CHEZ PASCAL ***

« Dissimulation is but a faint kind of policy or wisdom for it asketh a strong wit and a strong heart to know when to tell truth and to do it. Therefore it is the weaker sort of politics (politicians) that are the great dissemblers...

There be three degrees of this hiding and veiling of a man's self. The first, ... Secrecy, when a man leaveth himself without observation or without hold to be taken what he is. The second, Dissimulation, in the negative, when a man lets fall signs and arguments that he is not that he is. And the third, Simulation, in the affirmative, when a man industriously and expressly feigns and pretends to be that he is not ...

For Secrecy, it is indeed the virtue of a confessor ... Therefore set it down that an habit of secrecy is both politic and moral ... No man can be secret except he give himself a little scope of dissimulation which is, as it were, but the skirts or train of secrecy But for the third degree, which is simulation and false profession, that I hold more culpable, and less politic, except it be in great and rare matters ...

The best composition and temperature is to have openness in fame and opinion, secrecy in habit, dissimulation in seasonable use and a power to feign, if there be no remedy », F Bacon¹.

* Cette étude est une version développée et modifiée d'un essai publié dans *On Belief, Epistemological and Semiotic Approaches*, eds. H. Parret, P. Fabbri, Walter de Gruyter Verlag, (Coll. Foundations of Communication), Berlin, New York, 1983.

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 dissimuler le secret d'une réussite achevée de cet art et de ses moyens puisque le lecteur irrésistiblement croit cette théorie impossible².

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)³ 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 Montaigne 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 » ? Pro-

blème 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 en 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 Pascal⁴.

*
* *

Dissimulation ou secret²

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*, « Les hommes n'aimant guère qu'eux-mêmes, ne souffrent

qu'avec impatience qu'un autre les applique à soi ; 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 fuient de se présenter en face, et de se faire envisager en particulier, et ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, 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 accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chrétienne 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 lacheté : « 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 les plus indignes d'un honneste homme est celui 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 même »⁵.

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 singulière 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 » pro-pose 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 ».

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 du libertin obligeante pour tous dissimule par son égale politesse. Le second est celui que 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 Miton 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 »⁶, 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 personnages sages ... tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'être pas remarqués... ». 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 »)⁷.

*
* *

Moraliste ou Jésuite ?

« Les personnes sages... tâchent plutôt de se cacher dans la presse pour n'être pas remarquées »... 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, 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, la 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)⁸. Cette longue naissance de l'ouvrage (interrompu) peut être lue, au titre du « destinataire », comme *l'opacification 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^{ème} lettre, les RR.PP. Jésuites – appellation collective des membres de la Compagnie de Jésus – et à la XVII^{ème}, le R.P. Annat, un nom propre. Il est vrai qu'il y a eu de la X^{ème} à la XI^{ème} lettre et de la XVI^{ème} à la XVII^{ème} 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'énonciation⁹.

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 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 signe¹⁰

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 le fin. La différence est entre nous si subtile qu'à peine pouvons-nous la marquer nous-mêmes ; vous auriez trop de difficultés 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 *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 »¹¹.

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 signe¹². 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 diffèrent 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 dans 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... le monde se paie de paroles : peu approfondissent les choses... »¹³.

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... révèle la subversion scandaleuse pour la simple sociabilité

humaine que cette dissimulation opère ; toutefois 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 résoud à l'autre bout de la bataille, le Père Annat dans l'intervalle de la XVIème et de la XVIIème 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 » ? Quel est le secret de l'anonymat de l'auteur des *Lettres au Provincial* en janvier 1657, un an après le début de la bataille ? Le père Annat venait d'y répondre dans un libelle en donnant à l'ensemble des *Lettres* une réponse que cite le scripteur au début de la dix-septième : « 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 mérite aucune créance »¹⁴. Mais cette réponse tombe à côté puisqu'elle apporte non la marque sociale identificatoire du nom propre mais seulement une qualité. Dès lors il ne suffit pas de dire le nom, il ne suffit plus de nommer : il faut prouver l'attribution d'un prédicat à un sujet. Il faut démontrer la proposition : « 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 ? ». Autrement dit, fournissez une description de l'hérétique tellement définie qu'elle en devienne mon signalement et ma fiche identificatoire : « Il faut répondre au 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 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 »¹⁵. 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, 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, ce texte me signe, 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 ». « 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... »¹⁶. Vertige de la liberté, 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 frappa 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 donne à la précédente la valeur d'un performatif rituel où nous allons retrouver le problème de l'identification nominale du sujet. « Quand le Port-Royal les tiendrait (les cinq propositions), je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi parce que, grâce à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise Catholique, Apostoli-

que 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 »¹⁷. 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 ; je est un texte singulier.

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 : « je » est membre d'un corps universel. « Je » est en état et position d'écartèlement et comme de crucifiement entre un texte singulier, sans nom, et un corps universel dont il est un membre indiscernable : « Etre membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le 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 » (588-483). 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, appelle le nombre à son secours pour s'imposer avec violence par la simulation majoritaire et l'uniformité d'une diversité de haine. Comment peut-on être le porte-parole de la Vérité, et cependant dire « je » et « moi » ? « Je » se retire dans le secret de la vérité et sa voix n'est autre que la vérité même, « Je » ne se dit pas disant la vérité, mais disant ce qu'il dit, la vérité se montre à la mesure de son retrait.

*
* *

Les noms croisés

« 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 » (927-18 bis).

Epictète, Montaigne et Salomon de Tultie se partagent une certaine manière d'écrire dont les effets qui les manifestent réunissent les trois noms du philosophe stoïcien, du sage pyrrhonien et d'un autre, qui ? 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 » (964-34). 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. 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 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 et la répétition 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.

Pourquoi donc de tels effets ? Parce que cette manière d'écrire est toute 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, mais 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 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, un 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 », « il » 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 cite 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 pas 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*¹⁸ ; Amos Dettonville,

l'auteur de mémoires d'une géométrie de l'infini adressés à M^lrs Carcavy, Huyghens...¹⁹ 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, « le nom qui offre le nom véritable sous le jeu des lettres de l'anagramme ». Mais en ce cas, « Salomon de Tultie » est le cryptonyme²⁰ 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 en sorte qu'une langue inconnue est déchiffable » (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 lettres de deux faux noms qui dissimulent un auteur (ou plusieurs ?) mais dont la dislocation fait un nom où les lettres, non les mots, diversement rangées font un nom 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 et 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 », mort, détruit dans sa « réalité ». « 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 et le dislogue sans cependant l'effacer. Dans le tombeau comme épitaphe, dans l'épitaphe comme tombeau, il n'y a plus aucune trace de « Pascal » ; « Louis de Montalte », « Amos Dettonville », faux noms faits à plaisir prennent la place du nom « réel », celui de l'auteur. « Pascal » est gommé, non écrit, complètement et parfaitement dis-simulé par deux noms simulants de vrais noms et dissimulant par là même le vrai. « Salomon de Tultie » est un cryptonyme : il offre

la citation, la pensée, le « dit-on » – et dans son nom, *montre* par défaut, point double, sagesse et folie²⁴ : 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, au lieu d'un S manquant.

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
E.P.H.E.

Nom propre	Pseudonyme	Cryptonyme	Aléthonyme	Nom donateur des noms
Disparition du nom propre : «Moi»	Anagrammatisation des pseudonymes	Démonstration ou signification du cryptonyme	Monstration ou indication du vrai nom : «Toi»	
l' «Auteur»	Louis de Montalte		Folie	«Autre»
Blaise Pascal, moi, je.		Salomon de (S)tultie		Jésus-Christ Lui - Qui ?
«Moi»	Amos Dettonville		Sagesse	«Toi»
Instance du sujet de discours, «Je»	Dissimulation	Nom chiffre Nom figure	Secret	Instance du mystère « Sacramentum »

Légende :

Opposition sémantique des contraires :

Transformation anagrammatique réciproque du signifiant :

Opération de retrait du nom propre dans l'écriture :
Processus herméneutiques méta-discursifs :

1. F. BACON, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, 1625, « VI. Of simulation and dissimulation », p. 58-60, ed. Sidney Warhaft, Macmillan and Co, Toronto-London, 1965.

2. Cf. L. MARIN, *La critique du discours. Sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Minuit, Paris, 1975, p. 365-367. Voir également dans « Literature and Philosophy in France to-day », *Yale French Studies*, 1975, notre article « The Structures of Pascal's Discourse » et notre communication sur le texte pascalien publié dans *Information pour la Recherche en Sciences Sociales*, Mouton, La Haye, Paris, 1980.

3. Les *Pensées* sont citées d'après L. LAFUMA, *Intégrale*, 2ème édition, Delmas, Paris, 1952, 1ère numérotation et Brunschvicg Minor, 2ème numérotation.

4. Sur la notion de secret et sa place dans la rhétorique et la pensée de Pascal, le texte décisif est sans doute la quatrième lettre aux Roannez in Pascal, *Opuscules et Lettres*, Aubier Montaigne, Paris, 1955, p. 98-99. Voir aussi le célèbre fragment 494-678 « Figures ». Sur le motif du *Deus absconditus*, cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris, 1966 ; chapitre IV, p. 187-244. Sur le secret en général, les analyses particulièrement aigües et éclairantes de V. DESCOMBES, *L'Inconscient malgré lui*, Minuit, Paris, 1977, en particulier p. 27-43. Cf. également P. BOUTANG, *Ontologie du secret*, P.U.F., 1973 ; G. SIMMEL, « The Secret and the Secret Society », in K. H. WOLFF, edit, *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, The Free Press, 1950 ; (Cf. « La société secrète », trad. fse Catherine DOUCET, in « Du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, Paris, n° 14, Automne 1976, p. 281-305) ; dans ce numéro, en particulier, Arnauld Lévy, « Evaluation étymologique et sémantique du mot « secret », et Andras ZEMPLÉNI, « La chaîne du secret ».

5. *Logique de Port-Royal*, 5ème édition, Paris, 1685, IIIème partie, chapitre XIX, p. 349-350.

6. PASCAL, « De l'esprit géométrique ; de l'art de persuader », *Opuscules et Lettres*, Aubier, Paris, 1955, p. 142-143.

7. Cf. A. ZEMPLÉNI, « art. cit. », p. 320.

8. Sur l'histoire des *Provinciales*, on consultera dans Blaise PASCAL, *Oeuvres*, les Grands Ecrivains de France, Paris, Hachette t. IV, 1654-1656, la note préliminaire p. 101 et suiv., les références bibliographiques et les documents réunis dans l'appendice à la dix-huitième *Provinciale*, au t. VII, 1657-1658, et en particulier les *Mémoires* de Charles PERRAULT, Livre I, p. 59-60 et l'extrait de la 3ème Préface de Wendrock à Cologne, 15 mars 1660, p. 65 et suiv.

9. Cf. Les études intéressantes de P. TOPLISS, *The Rhetoric of Pascal*, Leicester U.P., 1966, sur la rhétorique des *Provinciales*, p. 29-125.

10. Cf. La belle étude de Claude REICHLER, dans *Sémiotique et Bible*, ed. Cadir, Lyon, n° 25, 1982, sur le problème du signe dans les *Provinciales* : « Une théorie du signe chez Pascal », p. 22-34.

11. Les *Provinciales* in Pascal, *Oeuvre*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1950, 1ère lettre, p. 439.

12. Cf. PASCAL, « De l'esprit géométrique... », p. 122 et p. 126-127.

13. *Idem.*, p. 445-446. Cf. L'étude de P. SAINT-AMAND, « Le calcul polémique : Pascal, les *Provinciales* », in *Modern Languages Notes*, 1980, The Johns Hopkins University Press, vol. 95, p. 968-979.

14. Les *Provinciales*, p. 639.

15. *Idem.*, p. 639.

16. *Idem.*, p. 640.

17. *Idem.*, p. 640.

18. Le titre exact est le suivant : *Les Provinciales ou les Lettres écrites par Louis de Montalte, à un Provincial de ses amis, et aux RR. PP. Jésuites : sur le sujet de la Morale et de la politique de ces Pères*, Cologne, Pierre de La VALLEE, 1657. (En fait, l'édition fut imprimée à Amsterdam, chez Elzévir).

19. *Lettres de A. Dettonville contenant quelques unes de ses inventions de géométrie...* G. DESPREZ, Paris, 1659.

20. On appelle « Ouvrage cryptonyme, un ouvrage qui contient le nom de l'auteur véritable déguisé par une anagramme, l'ouvrage pseudonyme paraissant sous "un nom fait à plaisir" et l'hétéronyme portant le nom véritable d'une autre personne ». « Cotin faisait un livre hétéronyme quand il publiait ses mauvais vers sous le nom de Boileau », B. LEGOARANT, *Nouveau Dictionnaire critique de la langue française*, Paris, 1858, cité par E. LITRE, *Dictionnaire de la langue française*, s.v. pseudonyme.

21. Cf. PASCAL, « De l'esprit géométrique, de l'art de persuader », *Opuscules et Lettres*, p. 139-140.

22. PASCAL, *Pensées*, 956, parag. 3-15.

23. « De l'esprit géométrique, de l'art de persuader », p. 141.

24. Cf. mon essai, « Le lieu du point ? Pascal » in *Etudes de lettres*, Faculté des Lettres, Université de Lausanne, avril-juin 1982, p. 34-35.