LOUIS MARIN

"Pascal" : Du texte au livre

Mon intention sous ce titre n'est pas de "présenter" Pascal, encore moins d'offrir une introduction à sa pensée. Cette perspective impliquerait une conception totalisatrice de l'œuvre pascalienne, la volonté d'en retrouver la logique d'ensemble, le désir d'en produire le système achevé. Mon propos est inverse : insister sur la dé-totalisation du texte pascalien, montrer comment des logiques différentes y sont à l'œuvre, s'offrir aux effets de rupture et de discontinuité qui s'y indiquent.

Proposition 1 : sur trois questions, celles du texte, de l'auteur, du discours, montrer :

01/ Comment la nature *fragmentaire* des *Pensées* de Pascal permet de *pratiquer* la *production* littéraire et de réfléchir cette pratique dans une théorie de la *formation du texte* littéraire.

02/ Comment cette pratique productrice est appuyée, dans les *Pensées* de Pascal, sur une *critique* du langage naturel qui met en question ses fonctions *signifiante* et *référentielle*.

03/ Comment, pour des motifs idéologiques historiquement déterminés, cette pratique productrice appuyée sur une critique du langage implique la question du statut ontologique de l'*auteur* du discours en général et du discours littéraire en particulier.

04/ Comment, si la question essentielle que pose une théorie de la formation du texte est celle de son énonciation, la théorie spéculative du discours (littéraire) constituée par l'élaboration de modèles dont le discours réalisé serait l'exécution programmée, est invalidée ; comment il faut donc lui substituer une stratégie et une tactique discursives, une pragmatique dont le commentaire interprétatif n'est qu'un effet parmi d'autres, effet produit par l'organisation dialogique des unités discursives.

Inf. sci. soc. 16 (1), pp. 27-57, 1977

1.0 Les *Pensées* — on le sait — sont un texte interrompu : que cette interruption soit celle purement contingente — et cependant fatale — de la mort ou qu'elle s'explique par des raisons internes à la pensée qu'elles expriment, est une question qui n'est pas absolument pertinente du point de vue que j'adopte : prendre tel quel le *fait* d'un produit littéraire se présentant sous la forme de fragments en instance de composition, en eux-mêmes et entre eux. En les scrutant avec une exacte attention, n'a-t-on pas une possibilité parmi d'autres, de saisir sur eux les signes des procès de constitution du texte littéraire avant que le produit fini ne les dissimule par son achèvement? Les *Pensées* sont un texte déconstruit, en puissance de "délit", qui provoquent le lecteur à la construction sans cependant l'autoriser à refermer, à clôturer le texte : celui-ci constitue une sorte de transgression du livre ou du volume et incite à sa propre découverte comme une collection d'éléments signifiants à la fois en position de renvoi et en état de dispersion les uns par rapport aux autres, mais qui trouvent cependant dans cet éclatement l'occasion de leur sens.

1.1 Si les *Pensées* sont un texte qui comprend en lui-même des marques explicites de sa propre production, il met également en question le procès de la production du texte. Les fragments sont non seulement des matériaux d'un discours possible sur la religion et l'homme, mais aussi des fragments d'une réflexion sur la possibilité d'un discours sur la religion et l'homme. Par là, les *Pensées* sont fondamentalement — bien que peut-être par hasard — un texte critique en ce qu'elles comportent des fragments d'un discours sur le discours, des questions sur la position de parole de celui qui le tient : la question de cette position, la réflexion sur l'énonciation est peut-être même le contenu du discours, ce dont il est question dans l'énoncé. Ces marques d'énonciation ne sont pas *à côté* de l'énoncé ou *en plus* d'une information qui porterait sur autre chose. Les *Pensées* parlent de Dieu et de la religion en se demandant comment et s'il est possible même de parler de Dieu ou de la religion : question de critique au sens philosophique du terme, question transcendantale : quelles sont les conditions de possibilité d'un discours de l'homme à l'homme sur Dieu et la religion chrétienne? Quel est le transcendantal d'une théologie apologétique? Ou en donnant à la question un tour plus technique : comment utiliser pour persuader la religion chrétienne les principes et les mobiles que le discours persuasif, religieux et chrétien a pour fonction d'anéantir?

1.20 Trois exemples pour jalonner cette approche :

1.21 Tout d'abord, une pensée qui vise le problème logico-rhétorique de la constitution du texte, l'organisation générale des idées, des mots, des phrases, des propositions dans l'ensemble lié et cohérent du raisonnement. "J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et 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."[1] Il nous est indiqué

que le désordre est et sera le principe d'écriture du texte qui parle du désordre de l'homme, mais aussi que ce désordre du discours doit être distingué du désordre de l'objet du discours : il est seulement sa marque. Sa confusion n'est pas sans dessein, c'est-à-dire sans intention, ni projet, mais aussi sans dessin, c'est-à-dire sans structure [2]. L'ordre vrai du discours est une structure intentionnelle de désordre qui a la fonction moins de signifier que d'indiquer son référent. Toutefois le fragment porte le titre "Pyrrhonisme" et du même coup induit un soupçon touchant son contenu. Qui parle? Qui dit "je"? Est-ce Pascal vraiment? Ou Montaigne? Ou Pascal parlant de Montaigne? Nous reviendrons sur ce point fondamental.

1.22 Deuxième exemple : une pensée complexe qui porte essentiellement sur le problème de la position de parole, sur l'énonciation : quel est le *lieu* à partir duquel la production du texte s'organise et se développe? "Si on est trop jeune, on ne juge pas bien; trop vieil, de même. Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête et on s'en coiffe.

Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu; si trop longtemps après, on n'y entre plus.

Ainsi les tableaux, vus de trop loin et de trop près; et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu.

Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera?" [3]

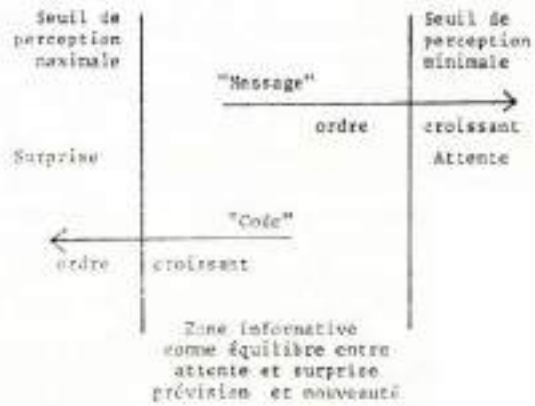
Le fragment s'achève, de façon très caractéristique, sur une question : le lieu d'énonciation est en question. Pascal le construit par la tension du trop et du trop peu, de l'excès et du défaut qu'éclaire une référence à la peinture et à son dessein interne, la perspective légitime. Il y a dans le tableau pour le peintre comme pour le spectateur, un point indivisible qui est à la fois le point de fuite à l'infini des apparences peintes sur la toile et le point de vue du spectateur à partir duquel les mêmes apparences s'organisent dans le discours cohérent de la représentation visuelle. Le point de vue, en peinture, qui est à la fois la place du jugement, la position du discours et le lieu de la vision, est assigné à un point déterminé, fixe et unique, par la géométrie optique. D'où la question en ce qui concerne les sciences de l'homme (morale et vérité) : où se trouve le point de parole? Comment même peut-on se demander où est le point si l'on ne sait pas qu'il est un lieu d'où l'on parle? Tout le monde parle, mais sans s'interroger d'où l'on parle. Peut-on s'interroger sur le lieu de parole et continuer à parler? *Qui* assigne le lieu de parole? Qui en est le Maître [4]?

1.23 Troisième exemple : il s'agit d'un fragment en apparence autobiographique et anecdotique, mais qui révèle le dessous du jeu du discours pascalien, l'interrogation essentielle par laquelle la mise en discours d'une idée, d'une pensée constitue cette idée ou cette pensée : les conditions d'émission constituent le contenu même du message. Le discours ne parle jamais que de la façon dont il se profère. "En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois, mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure; ce

qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu'à connaître mon néant." [8] L'oubli de la pensée que je suis en train d'écrire est en réalité la prise de conscience, la remémoration d'un autre oubli fondamental, celui de la faiblesse et du néant de l'homme, oubli qui ne se produit que lorsque je me souviens de la pensée que je veux écrire et que je l'écris. Pour Pascal, penser et écrire ce qu'il pense revient ainsi à oublier ce qui est l'objet même de sa pensée et de son écriture, faiblesse, néant de l'homme : la fin du livre dans le sens ambigu du mot fin, la visée d'écrire et l'interruption de l'écriture sont donc l'inauguration du sens et l'accomplissement du texte. C'est ce qu'indique la réflexion sur la position d'énonciation substituée à l'énoncé, devenant l'énoncé même. Elle est plus instructive que le contenu du discours et pourtant elle ne m'apprend rien de la pensée que Pascal voulait écrire, mais elle est la pensée du rien : en cela son instruction n'est pas de savoir, mais d'exercice, n'est pas de théorie, mais de pratique. Le sens du discours est une pratique provoquée par effet fortuit d'interruption du discours.

2.0 Le problème du texte chez Pascal et dans les *Pensées* est un problème-clé : les *Pensées* constituent une sorte de texte-laboratoire qui permet d'expérimenter la production d'un texte avec sa forme qui est le fragment, son régime discursif qui est l'interruption, sa logique propre qui est la digression. Il exhibe l'opération par laquelle un texte signifie ou indique, fonctionne en se signifiant.

2.10 Le sens du texte pascalien entendu comme le pluriel ou le possible du sens, c'est sa discontinuité : tout texte est discontinu, mais dans le cas de Pascal, la discontinuité n'est pas le moyen de l'information, mais l'information même, les intervalles entre les fragments, les intervalles internes aux fragments. Le texte pascalien est fait oppositionnellement de silences, d'espaces vides. Autrement dit, pour adopter la terminologie de l'information, chez Pascal l'information tend à



un effet maximal voisin de son annulation dans la mesure où la fonction de surprise est presque totale parce que la matrice d'attente est presque nulle [6] :

Il permet par là même l'ouverture d'un espace de commentaire interminable : tout commentaire de Pascal commence par la réduction de la discontinuité propre du texte pascalien; on met de l'ordre, on propose un plan des *Pensées*, on dessine l'esquisse d'un discours apologétique; à la place du discontinu, on met du contigu.

2.11 J'opposerai volontiers le geste de Pascal écrivain à celui de ses premiers éditeurs, les Messieurs de Port-Royal. Le geste de Pascal est de déchirure, de découpage de la page écrite et sa dispersion en une pluralité de fragments. Le geste des Messieurs de Port-Royal est réducteur : ils recollent les "papiers" sur une page : ils reconstituent la page écrite dans sa contiguïté [7].

2.12 Cette apparition du sens comme le possible, l'aléatoire, la dispersion d'une organisation en travail s'indique dans la citation des *Pensées* et *Opuscules* qu'effectue le discours classique. Le texte pascalien est une sorte de contre-texte dans le texte classique dont le prototype pourrait être la cartésienne *Logique de Port-Royal*. Arnauld et Nicole font intervenir Pascal en quelques-uns de ses points fondamentaux : le langage, la science, le sujet [8]. Mais le déplacement que la citation opère est insuffisant pour neutraliser la force critique du texte pascalien : il s'offre en quelque sorte naturellement à la citation par sa nature fragmentaire, mais pour la même raison, parce qu'il échappe à l'articulation linéaire des chaînes de raisons, il interroge les évidences classiques les plus assurées. Pascal y découvre avec la théorie de la définition de nom, le lieu indiscernable de l'origine du langage, avec l'infini et les termes primitifs, le caractère ontologiquement infondé du discours de science, avec la critique éthique et religieuse d'une ontologie du Moi, l'impossibilité d'assigner un être au sujet de discours et de pensée. Autrement dit, tout en lui appartenant, le texte pascalien a une fonction déconstructrice du texte classique : il marque les points où il est "en travail", les lieux de ses apories radicales que le produit fini dissimule sous sa construction achevée.

2.20 Cette constitution du sens dans le texte pascalien et sa fonction critique apparaissent théoriquement et pratiquement à propos du mot et du langage dans un fragment intitulé "Diversité" dont je ne commenterai que la dernière partie : "... Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne; mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne." [9] Le langage dans sa relation à la perception désigne la chose dans l'unicité d'un terme, mais ce que ce terme désigne, son référent, s'évanouit graduellement dans la série des signifiés qui devaient le déterminer analytiquement. A distance correcte, la perception constitue une totalité stable — une chose — que le discours traduit par la tautologie de l'identité ou de l'identification : "une ville, une campagne est une ville, une campagne." Telle est la puissance de l'évidence sensible. Il

y a un point de vue à partir duquel la chose même se donne dans une structure concrète qui rappelle celle de la perspective légitime pour la représentation picturale.

2.21 De ce point de vue, le mot est coextensif à l'évidence perceptive : "une ville" est une ville; "une campagne" est une campagne. La critique pascalienne consiste alors à mettre en mouvement le point de vue fixe de la représentation. "Mais à mesure qu'on s'approche..." le spectacle amorce sa déconstruction : le tableau est vu de trop près, on quitte le point indivisible qu'en peinture, la perspective assigne. La mise en mouvement du point de vue entraîne le visible dans un flux par lequel les apparences de l'être, si stables sous le regard *fixé* qu'elles se donnaient pour l'être même, s'évanouissent comme apparences. La distance exacte est ce qui permet de juger, de parler, de se comporter avec justesse et discernement. "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." [10] Tel est le travail critique de la métaphore picturale. Peut-on définir la distance ou le point de vue dans des domaines autres que l'art de vanité qu'est la peinture? Il ne le semble pas. La distance est indéfinissable et il n'y a pas de *point de vue* dans la vérité et la morale, peut-être parce que ni la morale ni la vérité ne sont l'affaire d'un regard qui contemple, d'une théorie, d'un savoir. Autrement dit, la représentation ne peut être un modèle pour la connaissance et l'existence morales, la pratique éthique ou religieuse.

2.22 L'infini de la diversité est le "négatif" de la représentation : "la diversité est si ample que tous les tons de voix, tous les marchers, toussers, mouchers, éternuements [...] on distingue des fruits des raisins, et, entre ceux-là les muscats, et puis Condrieu, et puis Desargues, et puis cette ente. Est-ce tout? En a-t-elle jamais produit deux grappes pareilles? Et une grappe a-t-elle deux grains pareils? etc." [11] L'infini n'est pas ici le continu de la grandeur, mais l'infini de la différence ou encore une force infinie de différenciation. La différence prolifère à l'infini et le discours articule un espace interminablement autre par la disparité incessante des signifiants et des signifiés dans le signe.

2.23 La différence prolifère à l'infini *sous* le nom. Le signifiant campagne n'est pas le représentant d'un signifié campagne, concept ou représentation de la chose campagne, au sens où le signifié serait évoqué dans sa présence par délégation dans le signifiant. Ou plutôt il faut dire en gros que le signifiant est le représentant du signifié, mais dire quel est le signifié représenté dans le signifiant, composer le signifié dans ce qui en tient lieu, cela est impossible, interminable [12] : une campagne, ce sont les maisons, les tuiles, les feuilles, les herbes, etc. Le signifié s'effondre comme s'évanouissait le référent visible : il fuit à l'infini. Si l'on prend le risque d'une question sur le signifié, on s'expose ainsi au flux infini de l'être et à sa dispersion. La fonction du signe-mot est d'arrêter cette hémorragie du signifié en l'enveloppant par l'unité d'une forme signifiante dont l'"habile" sait qu'elle renferme un signifié en instance de disparition par disparité infinie, mais qui, en gros, de loin, dans

le langage du peuple, signifie ce que la perception stabilisée dans la représentation présentait : une ville, une campagne. Le signe-mot qui est lui-même différence avec les autres noms, dissimule dans l'unité de sa signifiance le mouvement infini de la force de différenciation. Le nom pascalien est ainsi une différence qui enveloppe l'infinité de la différence.

2.30 Aussi le seul discours capable d'intégrer les différences, et non seulement les différences, mais la différenciation infinie que chaque nom recouvre, est-il — à moins d'être interminable — la succession, l'énumération ouverte et l'ordre aléatoire des fragments : succession capable d'engendrer interminablement du commentaire, ordre capable de générer une infinité de parcours, donc une pluralité de sens. "Les mots diversement rangés font différents sens et les sens diversement rangés font différents effets" [13], écrit Pascal qui formule dans le petit traité des *ordres numériques* le même principe dans le domaine scientifique "les manières de tourner une même chose sont infinies : en voici un illustre exemple et bien glorieux pour moi" puisque la même proposition que Pascal vient "de rouler en plusieurs sortes est tombée dans la pensée de notre célèbre conseiller de Toulouse, M. de Fermat et ce qui est admirable sans qu'il lui en eût donné la moindre lumière" ni lui à Fermat [14].

2.31 C'est dans le contexte de cette conception critique du langage que se pose le problème de la propriété des noms : un nom sera dit propre lorsque le signifiant ou le représentant est coextensif sans résidu au représenté, au signifié; ainsi le nom "campagne" signifie campagne, ni plus ni moins. Ainsi Pascal évoque-t-il, dans un premier moment, la propriété des noms à propos des termes primitifs. Par exemple, le nom "temps" : "ce n'est pas la nature du temps qui est connue de tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose en sorte qu'à cette expression 'temps', tous portent la pensée vers le même objet [...] Voilà ce qu'on entend naturellement par 'temps'." [15]

2.32 Mais la propriété, dans le même geste, est renvoyée à l'infini puisque le signifiant campagne n'est jamais coalescent avec le signifié, puisque ce que le signifiant désigne dans le signifié flue à l'infini vers le néant, sans s'y annuler jamais. C'est ce que souligne dans une apparente contradiction la conclusion du traité *Sur la somme des puissances numériques* qui affirme à la fois l'annulation, c'est-à-dire la tension vers zéro, d'un ordre déterminé d'infinitude relativement à l'ordre d'infinitude qui lui est supérieur, et l'unité de la Nature : "Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides [...] En sorte qu'on doit négliger comme nulles les quantités d'ordre inférieur [...] J'ai tenu, continue Pascal, à ajouter ces quelques remarques familières à ceux qui pratiquent les indivisibles, afin de faire ressortir la liaison, toujours admirable, que la Nature éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence." [16] Il s'agit en l'occurrence non seulement de l'unité des extrêmes, zéro et infini, tout et rien; "les extrémités se touchent et se réunissent à force d'être éloignées" [17] mais encore de celle du continu et du discontinu, de l'espace et du nombre.

2.33 Pour en revenir au nom, toute propriété est importante par essence, mais toute impropriété désigne une propriété qui est le lieu où les extrêmes se réunissent, une unité où l'infini égale zéro. Autrement dit, la propriété du nom dans son signifié n'est autre que la propriété du tout résolue dans l'impropriété métonymique des parties. Ainsi le lexique est animé d'un mouvement général de dissolution. Il est contaminé par les figures, rongé par une impropriété essentielle que l'analyse infinie a fait apparaître dans le rapport du signifié et du signifiant. De même que dans le discours scientifique de la grandeur, chaque espèce de grandeur se définissait par une tension essentielle vers son zéro spécifique, de même avec la diversité "métonymique" du sens, le signifié flue de la totalité que le nom signifie vers un "zéro du signifié" par une sorte de division interminable du sens. Le signifiant et la représentation sauvent le langage par "l'enveloppe" de la propriété du nom, mais l'homme qui la profère s'absente de la vérité de son discours qu'anéantit la métonymie interminable du signifié.

3.0 Le problème de l'*auteur* peut offrir dans cette direction des possibilités intéressantes de questionnement, car il tient à la fois au problème du nom propre et au problème du texte. Le livre, l'œuvre ne sont-ils point les produits d'une activité, d'un Moi pensant, parlant, écrivant? Or ce Moi que le nom propre signifie est éminemment condamnable pour Pascal, mais aussi d'une façon générale pour toute la spiritualité cyranienne et janséniste. Toutefois, les raisons idéologiques de la condamnation — mortifier la vanité d'un Moi qui se fait le centre de tout — livrent accès à des thèses qui me paraissent d'un réel intérêt pour une théorie critique de la littérature. En effet, le nom propre est le signe de la singularité, figure univoque dont le signifiant est complètement et parfaitement rempli par ce qu'il signifie. Pour prendre l'exemple de la *Grammaire de Port-Royal*, Socrate est le nom d'un individu appelé Socrate. C'est le signe représentatif parfait [18].

3.1 Mais c'est aussi le signe du Moi qui me distingue dans ma différence : c'est donc le signe qu'il faut effacer si l'on veut commencer par échapper à la fascination de l'idole du Moi [19]. Le nom propre est ainsi un problème paradoxe puisqu'il est à la fois modèle du signe comme représentation pure et modèle du Moi. Or nous savons par un passage de la *Logique de Port-Royal* que ce problème est une question spécifiquement pascalienne qui n'est pas sans embarrasser quelque peu Arnauld et Nicole : "Feu M. Pascal qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle (effacement du nom propre et du Moi) jusqu'à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer et même de se servir des mots 'je' et de 'moi' et il avait accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chrétienne anéantit le Moi humain et que la civilité humaine le cache et le supprime (— dissimule). Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule [...] mais il est toujours bon de l'avoir en vue." [20]

3.2 La règle de Pascal pose la question du sujet dans *son* discours, de l'appropriation du discours par le sujet qui le parle. Elle pose cette question dans ce que nous avons appelé l'idéologie de la représentation, c'est-à-dire dans le système fondé sur la présupposition de l'adéquation parfaite du signe, de la chose et de l'idée, d'une coextensivité absolue à travers le langage, de la pensée et de l'être. Comment puis-je tenir un discours en neutralisant la position spécifique de parole que désigne le nom propre? Comment parler de nulle part? Comment un discours vrai, c'est-à-dire universel, est-il possible en tant que discours? Jeu de questions qui se concentrent en une seule : quel est le statut de l'*auteur* du discours?

3.30 Le rapport de l'auteur et de l'œuvre est celui du nom propre et de l'écrit. Or le livre janséniste est bien souvent anonyme, sans nom propre titrant l'ouvrage, ainsi la *Grammaire générale* ou *l'Art de penser*[21]. Bien souvent l'auteur ou les auteurs dissimulent leur propriété littéraire sous un pseudonyme, autre avatar du nom propre : raisons politiques sans doute, mais rhétoriques et idéologiques également. Pascal, qui d'après Nicole, a énoncé la règle fondamentale de tout discours de persuasion, éviter le nom propre et le Moi, en donne un surprenant exemple dans une des *Pensées* : "La manière d'écrire d'Épictète, 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."[22] Salomon de Tultie est l'anagramme de Louis de Montalte, le provincial, lui-même pseudonyme de Pascal. Ce nom propre est donc le double chiffre de "Pascal", nom propre de celui qui écrit le fragment et qui parvient par ce déguisement au deuxième degré à faire disparaître son référent, le Moi, par exténuation dans les relais de sa désignation.

3.31 L'auteur disparaît en tant qu'auteur au moment même où se célèbre dans le texte, l'éloge de l'auteur en tant qu'il est une manière d'écrire. Du même coup, les noms propres non déguisés, Épictète, Montaigne, deviennent des noms figures — des tropes désignant le lieu d'une manière d'écrire, une forme rhétorique du discours de persuasion. Dans l'effacement du Moi de l'auteur par pseudonyme, se dessine la notion d'un sujet qui n'est pas un *ego cogito* ou une *res cogitans* présente à soi-même, à ses pensées et aux signes où elles s'expriment, mais un sujet d'énonciation. Le texte pascalien accède à ce sujet en affaiblissant par les relais des pseudonymes, la pesanteur du nom propre comme index du Moi ontologique : ce n'est pas Blaise Pascal qui écrit de la manière la plus parfaitement persuasive, c'est Salomon de Tultie qui n'est pas Pascal — ou plutôt qui est Pascal en tant qu'il écrit et à travers la double réfraction de pseudonymes dont l'un est la transformation de l'autre et qui, énoncé dans le texte qu'il écrit, se trouve être par là même une citation indirecte d'un autre texte, les *Provinciales* dont Louis de Montalte est à la fois le pseudo-auteur et l'un des personnages.

3.32 Or, il y a plus, me semble-t-il; Salomon de Tultie est construit par ana-

gramme sur le signifiant : la forme qui en résulte n'a pas d'autre signifiance que d'*indiquer* celui qui porte ce nom à la différence de l'anagramme habituel où le signifié joue le rôle d'une règle de construction (rance/ancre/nacre et non pas *ercan [23]). Or Pascal opère le tour de force de faire *signifier* cet anagramme insignifiant en transformant le nom propre du sujet en prédicat, le déictique en apodeixis, l'index du Moi en thèse théologique : Louis de Montalte est Salomon de (S) Tultie, Roi sage (= Salomon) de folie (= *Stultitia*). Le pseudonyme est une proposition apologétique : un Épictète (antonomase) est un sage stoïcien; un Montaigne est un philosophe pyrrhonien. Salomon de Tultie qui les domine est le sage fou, le chrétien parfait, roi de charité dont la sagesse est folie : Jésus-Christ. Dès lors, ce n'est plus Moi qui parle, c'est Jésus, roi de charité qui parle par ma voix. Le nom propre de l'auteur est transformé par le jeu anagrammatique en un pseudonyme qui est la *figure* rhétorique d'une manière d'écrire — manière elle-même soustraite au Moi, puisque c'est celle de la Grâce; manière "montrée" et cachée par l'anagramme [24].

4.0 Le dernier problème que j'évoquerai est celui de la *structure du discours* pascalien. Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas d'une théorie du discours et notamment du discours de persuasion. Pascal pense que sa théorie est sinon impossible, du moins inutilisable. "La manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable; aussi si je n'en traite pas, c'est parce que je n'en suis pas capable; et je m'y sens tellement disproportionné que je crois la chose absolument impossible." [25] Pascal ajoute : "Ce n'est pas que je crois qu'il y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer." [26] L'agrément ou le plaisir obéit à une logique qui est tout aussi rigoureuse que celle de l'esprit, dont les exigences sont aussi fortes et aussi impérieuses que celles qui norment le discours de géométrie. Mais Pascal pense qu'il est impossible d'y arriver. Logique vécue et subie, logique de l'affect et de la réceptivité non conceptualisable dans un méta-discours qui en exhiberait les procès normatifs. Ses principes sont ceux du plaisir : ils sont indiscernables car ils relèvent de la variabilité infinie dont nous avons parlé. Il y a une économie libidinale du discours de persuasion dont il n'est pas possible de faire la théorie. En revanche, il est une pratique de ce discours avec ses règles stratégiques et tactiques qui nous introduit à une autre espèce de "science" du langage qui est une "pragmatique" des effets de discours, des "effets" de sens en quête de leurs raisons dispersées à tous les niveaux de langage, diversifiées dans les différents sujets de discours, fragmentées selon les lieux, les temps, les conditions.

4.1 Mais s'il nous est possible à notre tour de parler de cette pratique discursive non théorisable, c'est à condition d'entrer dans ce qui en est la structure caractéristique, celle du dialogue. On ne peut parler de "Pascal" qu'en occupant une des places, un des lieux que son discours aménage, c'est-à-dire

en entrant dans la structure dialogique du texte. Pascal lui-même est explicite sur ce point dans les pensées concernant l'ordre qui doit être, suggère-t-il, par dialogues ou par lettres, l'échange épistolaire étant une sorte de dialogue ralenti. Pascal oppose cet ordre dialogique à l'ordre linéaire par principes et conséquences [27]. Dans le dialogue, coexistent plusieurs voix, plusieurs sources d'énonciation, à la fois indépendantes et liées par l'échange et la communication. Le texte dialogué est construit par déplacement de l'énonciation. C'est un texte polycentrique dont le sens ne s'effectue que par l'écart, la distance des énoncés : non pas par leur contenu, mais par leur différence. Enfin le texte dialogué est une forme de solution au problème du sujet-auteur, en ce sens qu'il n'en a pas ou plutôt que le sujet n'y est que la figure de son déplacement d'une position de parole à une autre.

4.2 Mais il faut aller plus loin. Même lorsque le dialogue ne se marque pas dans le texte comme dialogue entre le libertin et le chrétien par exemple, avec des guillemets et des tirets, apparaît une structure dialogique du discours pascalien qui permet seule de le comprendre comme pratique et d'apercevoir comment Pascal élabore en le parlant une "pragmatique" du discours ordinaire. Pascal a écrit dans les *Pensées* le dialogue explicite du peuple et de l'habile dans le discours ordinaire [28]. Lorsque le peuple dit : "Il faut honorer les gentilshommes", il dit exactement ce que dit l'habile. Il dit vrai, mais il ne sait pas ce qu'il dit : il ne sait pas discerner "la raison des effets" de sens de son discours. L'habile sait ce qu'il dit. Toutefois son savoir est ignorance; il est dans la même ignorance que le peuple, mais c'est une ignorance qui se connaît, car elle sait que *ce n'est pas* parce que la naissance est un avantage effectif "qu'il faut honorer les gentilshommes" [29]. La raison de l'effet de sens est une raison purement négative. N'est-ce pas "une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement" [30].

4.30 Or Pascal a occupé dans un Opuscule la position de discours de l'habile. Il l'a pratiquée comme sujet d'énonciation et du même coup a proposé une sorte de théorie non formulable de ce discours. Dans les trois *Discours sur la condition des Grands*, il dialogue avec le jeune duc de Luynes. Il commence par lui raconter une petite histoire, "une parabole", celle du voyageur jeté par un naufrage sur une île dont le Roi s'était perdu et que ses sujets recherchent [31]. Ressemblant de corps et de visage au Roi, le voyageur est pris pour lui et se laisse traiter en Roi. Puis il la déchiffre, la décode très soigneusement. Il ouvre donc à son interlocuteur *une* possibilité de choix d'un sens qui est le sens politique, mais en percevant *ce sens* sur les injonctions du discours de Pascal, l'interlocuteur se dissimule les autres sens de la parabole, par exemple cosmologique, métaphysique, épistémologique, sans qu'il soit possible au discours et à celui qui l'énonce de formuler ses autres sens sinon dans la fiction de la parabole elle-même. D'ornement rhétorique, celle-ci devient alors le véhicule opaque, "enveloppé", de ce pluriel du sens [32].

4.31 Le discours est ainsi un objet obscur. Mais par un nouveau renversement, c'est cette obscurité même qui est l'instrument du sens : le discours n'est pas à comprendre, mais à pratiquer. Le sens semble n'être pas dit ou être autre et c'est ce détournement qui est le sens même. Sur ce point, deux textes : une Pensée d'abord où l'on notera non seulement la définition du détournement de sens comme digression, mais aussi la finalité donnée au discours de charité qui n'est pas d'ordre spéculatif, mais pratique : "*L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre.* Le cœur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration; le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule [...] Jésus-Christ, saint Paul, ont l'ordre de la charité, non de l'esprit; car ils voulaient rabaisser, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours." [33]

4.32 L'autre texte est la fin des *Discours sur la condition des Grands* : "Ce que je vous dis ne va pas bien loin; et si vous en demeurez là, vous ne laisserez pas de vous perdre; mais demeurez là, vous vous perdrez en honnête homme [...] Le moyen que je vous ouvre est sans doute plus honnête; mais en vérité, c'est toujours une grande folie que de se damner; et c'est pourquoi il n'en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité." [34] Tout est dit et cependant l'éclaircissement est une obscurité qui trouve sa vérité dans une pratique, non dans un savoir. La pratique du discours est un exercice du sens.

4.40 Ainsi aboutissons-nous à l'idée d'une pratique discursive comme pratique dialogique, dans laquelle le discours découvre une structure antinomique non dialectique.

4.41 1) Le discours pascalien a pour *contenu* l'antinomie des extrêmes, la tension des contradictoires sans que jamais cette différence ne soit l'ouverture d'une synthèse possible. Deux exemples, dont voici le premier : "Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition ni mon devoir. Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité.

Je porte envie à ceux que je vois dans la foi vivre avec tant de négligence et qui usent si mal d'un don auquel il me semble que je ferais un usage si différent." [35]

4.42 Les thèses sont relatives l'une à l'autre et à distance l'une de l'autre : il est impossible de nier sans affirmer, ni d'affirmer sans nier. Les lieux du discours où affirmation et négation se disent ne sont relatifs l'un à l'autre que par l'excès de leur distance, que parce qu'ils sont emportés vers les extrêmes du "trop" et du "trop peu". A peine en un lieu je suis déplacé, déporté dans le discours contraire par la forme même du discours que je prononce.

4.43 2) Mais le discours pascalien est la pratique même de cette différence. Il est lui-même la force de différenciation; sa manière d'écrire est le creusement réitéré de la différence. Comment? Par l'absence de position de discours qui lui soit propre ou plutôt par l'occupation successive de plusieurs positions de discours, de plusieurs lieux d'où il parle si bien que le discours qu'il tient ne s'identifie jamais dans le moment où il le tient, à son contenu. Ainsi dans le fragment 13-229, quelle est la fonction du "je"? Est-ce le "je" de l'énonciation pascalienne? Oui, en un sens puisque ce "je" soutient la "thèse" du Dieu caché. Et cependant "je" est aussi un autre auquel Pascal s'adresse. C'est cet autre qui produit le discours que Pascal lui tient. Son discours lui vient de l'autre même. Il écrit en position d'écoute d'un interlocuteur dont les paroles lui viennent de l'extérieur et qui pourtant sont les siennes. Son discours est parlé dans la différence : "Je porte envie à ceux que je vois dans la foi vivre avec tant de négligence, et qui usent si mal d'un don duquel il me semble que je ferais un usage si différent." [34] Ainsi la proscription du "je" dans le discours par Pascal est parfaitement compatible avec son emploi constant : le "je" qui s'y indique est celui d'un autre par lequel, de la position duquel advient le discours. L'auteur est toujours en position déplacée par rapport au "je" qui parle. L'auteur est en position d'interlocuteur, *entre* ce qui est dit, dans l'écart du "dit" du texte.

4.50 Deuxième exemple : contre l'idolâtrie de la vérité, la grandeur de l'homme consiste à occuper et à se maintenir dans l'entre-deux, dans l'écart entre les extrêmes.

"Je n'admire point l'excès d'une vertu comme de la valeur si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Épaminondas qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car autrement, ce n'est pas monter, mais tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux.

Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu.

Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme si cela n'en marque l'étendue." [35]

4.51 Ce fragment est lui aussi un dialogue : la position de celui qui parle est une position déplacée, entre l'un et l'autre des extrêmes dans le discours. Pascal parle de la distance de l'échange, à partir de... et au sujet de... et dans

cet écart, son propre discours se divise et se déchire. Aussi commence-t-il à discourir égologiquement "je n'admire point [...] si je ne vois en même temps", position d'un *je* qui parle de la grandeur de l'homme comme synthèse des contraires, de la grandeur comme discours philosophique — au sens hégélien —. Mais cette position de discours qui est exactement correspondante à son contenu *se fragmente*, non par une objection extérieure, mais par écartement de la différence dans la position même. La grandeur est bien la totalisation des extrêmes, mais cette totalisation n'est que la figure (elle montre et cache à la fois) d'un point en mouvement instantané, elle est la figure rationnelle d'un des paradoxes de l'infini : la distance entre les deux extrêmes est occupée par un point qui se déplace instantanément — à une vitesse infinie — de l'un à l'autre.

4.52 Mais cette même distance inassignable surgit dans le discours de Pascal, comme "l'indiscernable-de-silence" qui rompt sa contiguïté pour le livrer à l'écart : indiscernable qu'un simple signe de ponctuation marque hors langage. De quoi parle cet autre? D'une grandeur de l'âme qui ne se définit pas par l'étendue, l'extension ou l'accumulation du savoir, des vertus intermédiaires et extrêmes de la valeur et de la bénignité, mais par l'*agilité* : mouvement si rapide qu'il paraît immobile comme le tison de feu agité dans l'obscurité dessine un cercle de lumière. Cette trace qui est vide en quelque point qu'on la prenne, mais paraît pleine lorsqu'on la regarde, la nuit, est la figure de la grandeur : elle est la figure du discours dans la vérité et la morale. Il ne sert à rien de le dire. Il faut pratiquer le déplacement et la fragmentation de la position de parole qui se sépare d'elle-même et se pose dans sa distance à soi; il faut s'exercer dans le jeu de la différence qui est une agilité de l'âme et non son amplitude; qui est une danse.

4.53 Tel serait le discours pascalien : non pas un message adressé à l'autre, mais un discours qui trouve sa source toujours ailleurs : il obéit au régime de l'interruption et à l'ordre de la digression : il est l'acte de la différence, aussi doit-il être reçu comme une pratique d'écriture et de parole : ce qu'est, à son ordre, le Christianisme : "Le Christianisme est étrange. Il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil, et même abominable, et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contrepoids, cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait terriblement abject." [88] Le Christianisme, c'est la différence, l'acte de la différence entre Dieu et le monstre. C'est alors et alors seulement que nous rencontrons ce fait qui fonde le discours de Pascal et l'interrompt à la fois, *ce fait* qu'une seule fois, cette pratique du discours de charité a été ontologiquement et singulièrement réalisée, par Jésus-Christ. Aussi le seul discours possible ouvert au chrétien n'est pas un discours de langage, encore moins de savoir, mais celui de son existence même.

Proposition 2 : Aborder sur un exemple précis le fonctionnement pratique de cette théorie de la formation du texte littéraire en montrant comment le caractère interminable de l'interprétation commandée par la nature fragmentaire de l' "œuvre" pascalienne est nécessairement complémentaire de sa détermination historique et idéologique. Autrement dit, si le commentaire interprétatif est un effet de l'organisation dialogique du discours et en dernière instance de sa structure d'énonciation, inversement ce commentaire *s'approprie* le discours lui-même en le constituant en "œuvre", en "livre" et du même coup manifeste par cette appropriation des *intérêts* réels ou symboliques. L'œuvre est alors un *effet* du commentaire comme le commentaire était un *effet* du discours.

Dans cette perspective, les analyses précédentes peuvent contribuer à définir les conditions textuelles de possibilité d'un livre, "transcendantal", qui se trouve dissimulé par l'objectivité du produit achevé et qui requiert une étude critique pour apparaître. Or l'écrit pascalien a ceci d'exceptionnel que les opérations de transformation du texte en œuvre sont inséparables de son interprétation, de l'acte même de lire : elles sont immanentes à l'écrit lui-même, expression et contenu.

D'où six propositions d'approche de cette immanence qui articulent les relations hiérarchiques que ces approches entretiennent et leur conditionnement réciproque.

01/ Le premier niveau est celui de la matérialité de l'écrit lui-même. Traces d'écriture sur de "petits bouts de papier" qu'il s'agit de lire et de transcrire, mais aussi fragments écrits aptes à toutes les formes de combinaison : matière textuelle en attente, ensemble d'éléments en "écart", en instance de limitation.

02/ A supposer que les fragments soient correctement déchiffrés dans leur état de dispersion, chacun d'eux requiert nécessairement pour la fixation du sens qui lui est propre, des opérations de renvoi explicites aux autres fragments en vue d'établir son contexte de lecture. Le texte du fragment se construit, par l'acte même de le lire, comme contexte. Ce n'est là qu'une première surprise parmi d'autres que réserve la lecture du fragment, surprise interprétable soit comme celle d'un contexte sans texte correspondant, effet de vide ou de manque, soit comme celle d'un glissement continu d'un texte dans son contexte, effet de "dérapage" du signifiant textuel. On peut reformuler ainsi ces deux effets possibles : la nature même du fragment implique que ces opérations de renvoi ne puissent se constituer en système définissant et limitant le contexte du texte interrompu. Par suite, cet ensemble d'éléments dispersés en instance de limitation signifie à tout lecteur possible ce paradoxe que leur lisibilité exige l'illimitation des procès de différenciation par lesquels une lecture s'articule, se construit, et se totalise pour "faire sens".

03/ Si donc chaque fragment, dans son renvoi à tous les autres, indétermine matériellement et substantiellement sa lecture, il ne reste d'autres possibilités qu'à renvoyer sa compréhension singulière et les renvois par lesquels elle devrait s'effectuer, à un principe d'unité qui ne soit pas immanent au texte fragmentaire, mais qui lui soit cependant lié : l'être et l'existence de leur

auteur. Or ce renvoi à une transcendance est rendu, sinon impossible, du moins est-il constamment neutralisé par la mise en question, par le texte même et les circonstances de sa production et de sa transmission, de la notion d'auteur réduite à une pure structure d'énonciation dont la caractéristique la plus claire est l'instabilité, la labilité [39].

04/ D'autre part, ce renvoi est également neutralisé par le fait que le discours produit par l'ensemble des fragments se signifie essentiellement comme une "pragmatique" à laquelle syntaxe et sémantique textuelles tendent à se réduire. Tout lecteur possible est donc dans cette situation paradoxale qu'en recevant "hic et nunc" le texte, il en produit l'émission. Il énonce le texte, il le constitue, il l'écrit en le lisant, opération à laquelle il ne peut qu'être aveugle puisqu'en vérité, il le reçoit et le lit dans sa réalité d'objet. Le texte fragmentaire est ainsi fait qu'il ne peut relever d'une grammaire et d'une sémantique indépendantes, même abstraitement, de la situation dans laquelle il est reçu, situation elle-même déterminée par les conditions et les circonstances de sa transmission [40].

05/ Par suite, déterminations, fixations, limitations ne peuvent être que transcendantes à l'écrit lui-même tout en étant nécessairement provoquées par la "texture" propre de cet écrit. Toutes les opérations par lesquelles le texte fragmentaire est contraint pour constituer un livre ne font que manifester une pratique de l'écrit qui est l'effet de sa texture propre. Ainsi s'ouvre ce que l'on pourrait appeler une dialectique de l'écrit et de l'histoire dans le livre-objet. L'écrit n'est pas ici une matière amorphe apte à être informée diversement au cours de sa tradition. L'écrit fragmentaire comme texte provoque une pratique discursive — lectures — se manifestant en objets appelés livres, en systèmes d'énoncés caractéristiques d'un temps, d'un groupe, d'une idéologie. Le livre est ainsi la tradition et la pérennisation aveugles d'un procès particulier que le texte détermine nécessairement par son indétermination.

06/ Si l'on revient maintenant à ce texte qui, par sa nature, exhibe les conditions de possibilité du livre-objet, on notera que sa lecture, comme pratique productrice de son discours, détermine son énonciation, que celle-ci détermine sa langue — sémantique et syntaxe textuelles — et celle-ci enfin, sa matérialité même d'écriture. Mais conjointement et nécessairement, cet enchaînement hiérarchisé de *déterminations régressives* — ensemble des conditions de possibilité du livre — n'est rendu possible que par l'ensemble hiérarchisé, mais dans un mouvement inverse, des *indéterminations* caractérisant le fragment et constituant son texte, à savoir la non-clôture d'un ensemble d'éléments en écart, la non-limitation du procès de différenciation de leur sens, la non-fixation des différences produites par ce procès, la non-détermination de la réception de ces différences.

1.0 Si le texte recèle, dans son organisation, une puissance par indétermination dont l'interprétation est un effet, inversement l'œuvre, par le commentaire

interprétatif qui la constitue comme telle, renvoie à des *pouvoirs*, historiquement configurés en diverses instances de *contrôle* diffuses ou institutionalisées et ce, dès la *première* lecture historique du texte, l'édition dite de Port-Royal : ainsi la famille de Pascal et les sous-groupes de cette famille, le groupe idéologique du comité d'édition et ses diverses tendances, l'institution ecclésiastique, les éditeurs imprimeurs autorisés et clandestins, l'institution étatique [41], mais aussi bien les "genres" théologico-littéraires ou les conceptions idéologiquement dominantes du produit littéraire.

1.1 A la pragmatique caractéristique de la réception du texte pascalien doit répondre une stratégie d'analyse de sa constitution en livre, une lecture qui choisira, dans le livre, un lieu précis particulièrement bien défendu dans la tradition et d'autant plus solidement protégé qu'il commande un des passages obligés du commentaire, un des "défilés" nécessaires de la fixation du sens : le renvoi à l'auteur comme origine ultime du texte, je veux parler de la *Vie de M. Pascal par Madame Périer, sa sœur* [42].

1.2 Il est bien évident, en effet, que la *Vie de Pascal* en position de préface aux *Pensées* fournit à toute lecture possible, mais en en déterminant la possibilité même, le double renvoi transcendant que le texte fragmentaire neutralise par sa facture, à l'auteur *"saisi" dans son existence* la plus intime puisque la vie est écrite par un proche et *à l'essence du livre qui "aurait été écrit"*, à son dessein intangible et éternel. Par là, toute lecture des *Pensées*, avant même qu'elle ne s'effectue, est potentiellement située par la biographie de Pascal au lieu immobile de la vérité du livre *inexistant*, en une position où l'*idée essentielle du livre absent* se trouve liée à une *existence réelle, celle de l'auteur*. Ainsi l'idée du livre est réalisée dans l'existence de l'individu Blaise Pascal tout comme, par un mouvement inverse, cette existence est idéalisée dans la vérité du livre "à venir". Le livre manquant trouve une existence pour son projet, celle d'un individu qui aurait été son auteur, mais par là même, cette existence conquiert son idéalité dans le projet interrompu.

1.3 Avant même que ne commence la lecture aussi bien des *Pensées* que de la *Vie de Pascal*, l'existence de Pascal est avouée *exemplaire :* elle est un "exemplaire", le seul, du livre manquant; aussi est-elle un modèle, un paradigme unique de l'existence humaine en général. Toutefois cette exemplarité existentielle prend la forme écrite d'un récit; une histoire, celle de Pascal, ses événements de vie et de pensée, est prise en compte par un récit, est assumée par une narration. Le lecteur tient dans ses mains et son regard, le livre d'une existence, substitué à un autre livre perdu. C'est cette substitution qui va lui permettre de lire le texte fragmentaire et de le constituer en livre, même si, par la suite, il lira sous forme de livre, les *Pensées*, que d'autres premiers lecteurs auront constitué en livre pour lui. Il faut donc que le récit de l'existence de Pascal

allie indissolublement singularité et généralité, singularité existentielle et généralité du discours apologétique. Il faut que l'existence devienne générale dans le récit qui est fait de sa singularité et que le livre manquant devienne singulier c'est-à-dire réel, quoique inexistant, dans l'existence de son auteur récitée par sa sœur.

1.4 Cette position de préface de la *Vie de Pascal* est une position stratégique puisqu'elle commande, en dehors de toute prise en considération de son contenu, les deux renvois exigés par le texte fragmentaire aux deux transcendances que sont l'auteur du "livre" et la vérité de ce qu'il voulait dire et écrire. Mieux, la préface en forme de récit justifie, valorise, légitime l'un par l'autre — avant toute lecture — dans une circularité dont le vice est peut-être celui de toute herméneutique. Pascal n'acquiert l'existence d'un auteur que par la vérité immuable de son projet; cette vérité n'acquiert son expression que dans son existence récitée par sa sœur. Dès lors, grâce à elle, les conditions de possibilité du livre sont réunies, mais en dehors — au delà ou en deçà — de son texte. Du même coup, si les fragments, comme nous avons essayé de le montrer, neutralisent et le renvoi à l'auteur et celui à une structure déterminée de réception de *son* livre, la *Préface* à la première constitution du texte en livre neutralise cette neutralisation par l'interaction de l' "idée" du livre manquant et de l'existence en forme de récit de son auteur possible.

1.5 Une preuve indirecte de cette opération fondamentale et de la position stratégique de la *Vie de Pascal* nous est donnée par le fait que ce récit biographique se maintient dans la plupart des éditions des *Pensées* de Pascal, depuis 1684 jusqu'aux éditions modernes de L. Brunschvicg et de L. Lafuma [43]. Chaque édition des *Pensées* de Pascal réitère cette transformation — et ne peut que la répéter — bien que chacune soit différente des autres à tous les niveaux que nous avons précédemment distingués. Chacune est ainsi rigoureusement déterminée par les circonstances de son effectuation et n'est telle que par la non moins rigoureuse indétermination du texte qu'elle transforme. Cependant la *Vie* écrite par Gilberte se transmet de l'une à l'autre, à peine modifiée à la suite des "progrès" de la critique philologique et textuelle, et ce, pour la raison que, plus primitive que les diverses constitutions du texte en livre (les diverses éditions), donc plus profonde que toute lecture-interprétation, elle en définit une des possibilités, possibilité qui — remarquons-le — a conservé, de 1684 à nos jours, sa force déterminante sur les diverses lectures, donc sur les diverses déterminations historiques et idéologiques du texte.

1.6 En maintenant sa compatibilité et sa cohérence avec les diverses lectures, sans doute cette "préface" signifie-t-elle à notre propre stratégie à la fois l'existence d'une détermination historique et idéologique "de longue durée" qu'ailleurs nous avons nommée représentation [44], et aussi la manifestation initiale de la puissance d'indétermination du texte fragmentaire dont elle serait

le premier effet, mais inversé. Les fragments porteraient ainsi, dans l'immanence de leur texture d'interruption, le double renvoi à leur extérieur et à leur "contraire", renvoi qui se spécifierait dans la forme de la représentation où se déploient encore aujourd'hui notre discours et notre lecture.

2.0 Lisons donc cette préface qui nous dit, avant toute lecture du livre interminablement possible et sans cesse réalisé, le "legendum" du texte fragmentaire, ce que nous *devons* y lire lorsque nous le lirons. La préface offre en effet au lecteur des indications sur l'emploi ou l'usage du livre; comment il doit lire et ce qu'il doit lire. Elle contraint sa lecture et cela, dès l'abord, par la présupposition qu'apprendre ou remémorer des informations sur la vie de Blaise Pascal, savoir les événements de son existence, c'est se préparer à le mieux comprendre. La position du récit biographique sur la limite du livre, extérieur à lui et cependant lié à son "volume", propose les voies et les moyens de cette meilleure compréhension. Elle ne les exige pas. Adjuvant de lecture qui reste à l'état implicite, c'est une réserve de possibilités à la disposition du lecteur, prête à la consommation et dont il lui *faudra* construire partiellement les relations au contenu du livre dans l'actualité de la lecture. La préface, par là même, apprivoise sa liberté, prépare son accommodation à l'ouvrage, accroît ses capacités de prévision en diminuant les surprises qui l'attendent lorsqu'il assumera sa tâche de lecteur [45]. Si toute lecture est une interprétation progressive qui se fait et se parfait dans le parcours linéaire de la surface écrite, la préface lui en fournit les présupposés [46].

2.1 Puisque cette préface est une biographie de l'auteur du livre, un de ses présupposés, d'autant plus puissant qu'il reste implicite, est celui d'une relation essentielle entre l'existence et l'œuvre. En lisant cette *Vie de Pascal* dans le livre, les *Pensées* de Pascal, "écrit" par Louis Lafuma en 1952, livre tout différent des *Pensées* de Pascal "écrit" par le comité d'édition de Port-Royal en 1669, nous découvrons que, quelque soit le livre, l'existence de son auteur est l'instrument privilégié de sa compréhension, de son interprétation. Toutefois (et c'est là une façon parmi d'autres de faire apparaître la présupposition), une question se pose qui n'est pas seulement une difficulté matérielle, mais un obstacle théorique : l'existence de l'auteur en tant que telle est le point focal, inatteignable en soi, d'une mise en perspective d'un ensemble de documents écrits, le point de fuite d'un réseau perspectif de textes, la convergence et la dispersion tout à la fois de ces textes puisqu'à ce point de fuite idéal, ne correspond pas un point de vue mais plusieurs. L'ironie est que cette mise en perspective des documents biographiques pour construire l'illusion d'une existence a été analysée et soupçonnée par un fragment écrit par celui dont l'existence est ainsi mise en perspective pour rendre compte de ce fragment [47].

2.2 Autrement dit, l'existence de l'auteur est elle-même un texte transformé en livre, le livre d'une vie. C'est ce livre dont il nous faut ici retrouver le texte en le *désinterprétant* [48], en faisant apparaître les formes et les formules d'écriture et donc de lecture par lesquelles le texte existentiel est devenu biographie. Or parmi elles, il en est une remarquable : la ponctuation du récit par des dates. Deux énoncés chronologiques encadrent d'ailleurs de façon insistante le récit, en en constituant le premier et le dernier "mot" : "Mon frère naquit à Clairmont le 19 juin de l'année mille six cent vingt trois [...] sa mort qui fut vingt quatre heures après savoir le 19ème d'août mil six cent soixante deux, à une heure du matin, âgé de trente neuf ans et deux mois." Ces énoncés chronologiques à récurrence "obstinée" [49] tout au long du récit le marquent doublement: d'abord en le posant, dans la lecture qui en est faite, comme un récit à référentiel *vrai*. C'est la réalité même de la vie de Pascal qui est ainsi déployée entre la date de sa naissance et de sa mort. "Vous, lecteur, vous pouvez le *vérifier*." [50] Ensuite, en ce que cette première marque est elle-même marquée: la précision et l'exactitude des dates signalent des modes de perception du temps, une structuration déterminée de la durée vécue propre à une époque, un groupe, etc. [51]

2.3 Si la *Vie de Pascal* par G. Périer nous est apparue, pour les raisons que nous avons dites, comme un lieu stratégique de la transformation du texte fragmentaire en livre et pour ces mêmes raisons, comme celui de notre analyse, les index temporels sont pour la biographie un point tactique dans ce lieu (et du même coup, pour notre désinterprétation) en ce qu'ils signalent à la fois sa réalité et son appartenance à un groupe social historiquement déterminé, à son idéologie. Ils marquent fortement, quoique subrepticement, les contraintes de toute lecture possible du livre par des présuppositions significatives. Or l'analyse de la ponctuation chronologique de la biographie fait apparaître une relation remarquable de ce "hors d'œuvre" à "l'œuvre", la fonction constituante du hors d'œuvre dans la constitution de l'œuvre. En effet, la chronographie de la vie de Pascal est différenciée en deux grandes séquences : la première, linéaire et progressive du point de départ donné par la date de sa naissance, jusqu'à sa 35ème année qui est justement l'année du grand *dessein* de l'Apologie de la religion chrétienne [52]; la seconde, régressive, où les marques temporelles sont inscrites à partir de la date de la mort de Pascal, où la durée vécue est écrite et ponctuée par un "décompte à rebours" dont le point d'origine est la mort de l' "auteur" et où l'ordre linéaire du temps se perd.

2.4 La première séquence, linéaire, progressive, est elle-même ponctuée de dates qui définissent des séquences secondaires, relativement autonomes, constituant comme des étapes dans un parcours téléologiquement déterminé par un but. Cet itinéraire d'existence ne recèle pas en lui-même, dans le récit qui en est fait, ni les moyens d'atteindre ce but ni les forces orientées vers lui.

Chaque étape marquée par une date et un événement obéit à un ordre, aux deux sens de cette expression : les événements sont ordonnés vers un but; mais le parcours événementiel reçoit ses impulsions et son orientation d'injonctions qui lui sont transcendantes. Très exactement, l'existence obéit à un ordre qui est l'effet d'ordres venus d'un autre lieu qu'elle. Chaque date marque ainsi un "hasard" ou une "occasion", elle ponctue une radicale contingence et cependant la succession de ces hasards et de ces occasions manifestent un ordre ou un système [53]. Autrement dit, la contingence de l'événement que signale la date fait de lui (et par là même) le signe d'un ordre qui n'est pas celui de l'événement. La chronographie, parce qu'elle est *linéaire* et *progressive*, c'est-à-dire parce qu'elle est écrite d'une certaine façon, assure, seule, ce contradictoire aspect qui revient à lier indissolublement contingence et nécessité dans l'événement-signe. Ainsi pouvons-nous désinterpréter le récit de l'existence de Pascal par Gilberte en en retrouvant le texte. Cette existence est un texte dans le récit, c'est-à-dire une succession de signes arbitraires et discrets dont le livre est déjà écrit, mais ailleurs. Récit donc d'une existence vouée à l'hétéronomie, mais d'une hétéronomie très particulière, comme nous allons voir.

2.5 En effet, si nous entreprenons l'analyse du récit que la chaîne des dates enserre, nous pouvons classer ses acteurs en trois grands groupes : 1) Les acteurs nommés par leurs noms propres, donc constitués dans le récit comme individus : ce sont les membres de la famille Pascal. 2) Les acteurs désignés par leurs fonctions sociales, essentiellement dans l'institution ecclésiastique, ainsi l'Évêque de Rouen, le Curé de St-Étienne... 3) Les acteurs désignés par leur nom de classe, ensembles d'acteurs, des essences actorielles, ainsi les médecins, les pauvres, les athées. A quoi tend une telle typologie sinon à constituer, dans le plan de l'histoire réelle signifiée par les dates, dans le référentiel du récit, un groupe familial en état de différence singulière par ses noms propres et au sein de ce groupe, un être qui est la singularité même de la différence du groupe, Pascal, l'exception individuelle de cette exception familiale; autrement dit, à affirmer au plan événementiel et historique, l'autonomie de la famille Pascal et d'y survaloriser celle d'un individu. La narration de Gilberte introduit donc dans le récit de la vie de Pascal, grâce à tout le système déictique qui la caractérise (dates, noms de lieux, noms propres), un isolement, une séparation remarquable de son "sujet" et du groupe qui lui est immédiatement lié. Tout en les situant dans l'histoire, elle les coupe de l'histoire. Dès lors, l'hétéronomie de cette existence n'est pas immanente à l'histoire (les "aliénations" culturelles, sociales, politiques). Ce n'est pas une hétéronomie profane ou mondaine, (horizontale), mais une hétéronomie transcendante, sacrée, "autre" (verticale) et c'est en fin de compte cette hétéronomie qui est la marque la plus caractéristique de l'autonomie de cette existence dont la narratrice nous conte les événements.

2.6 Mais à partir d'une certaine date — la 35ème année de la vie de Pascal — le récit s'inverse et se désorganise, ou plus exactement il s'institue rétrospectivement à partir de cette nouvelle origine désormais le lieu de la narration, et observe un autre ordre qui n'est plus celui, linéaire, de l'écoulement du temps (ou plutôt de la représentation de son écoulement). Dès lors, les effets d'écriture et de lecture que nous avons relevés plus haut, la conjugaison de la contingence et de la nécessité dans le récit d'une existence autonome-hétéronome, sont suspendus. Celle-ci s'articule sur le mode du "tout est accompli" de la Passion de Blaise Pascal. Au lieu et à la place du déroulement prospectif, désormais interdit, de la durée vécue vers un futur surprenant et nouveau dont l'énonciation narratrice pointe les signes et seulement eux, l'ordre de la régression du récit n'est plus celui du temps référentiel, mais celui intemporel du "dessein" du livre.

2.7 Cette organisation des séquences narratives de la biographie renvoie structurellement à un trait de la description psychologique de l' "auteur" qu'Étienne Périer note de façon insistante dans sa préface : il s'agit de la mémoire de Pascal [54]. "Tout cela (les principales raisons, les fondements et l'ordre de son ouvrage) était tellement gravé dans son esprit et dans sa mémoire qu'ayant négligé d'écrire lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler." Autrement dit, le livre est écrit — mais dans la mémoire de son auteur. Il est achevé, par une écriture mentale décisive, dans une sorte de perfection idéale et intérieure. Le rapport entre cette écriture de la mémoire, secrète et privée et l'écriture réelle, extérieure et publique est dans les discours sur les *Pensées* de Pascal un rapport complexe et lourdement surdéterminé. Il permet d'abord de maintenir, même dans le cas particulier du texte fragmentaire, la conception idéologique du produit littéraire achevé et parfait, en définissant une "idéalité" du livre, une essence pure précédant son existence matérielle : "Ma tragédie est faite, il ne me reste plus qu'à l'écrire." En dressant ensuite une double scène de l'écriture, une scène intérieure et une scène extérieure qui la reproduit, l'auteur de la préface construit une formation de compromis qui, à la fois, paraît rendre compte des faits "textuels" et historiques et légitime toutes les entreprises ultérieures de réécriture du texte fragmentaire sous forme de livre à condition qu'elles soient fondées sur une description aussi minutieuse et précise que possible de l' "auteur". Il est en outre remarquable que la mise à jour du rapport entre l'existence idéale du livre et celle réelle du fragment et son escamotage soient liés aux notions de santé et de maladie qui, dans leur contingence et leur facticité, jouent un rôle contradictoire, mais pour des raisons inverses [55]. La santé et la maladie expliquent le fait que Pascal n'a pas écrit son livre; la santé, tout en constituant la vraie possibilité du livre réel, permet de construire "l'idée" d'un livre mental achevé; la maladie, tout en étant l'incitation majeure à écrire réellement, explique que n'aient été écrits que des fragments. La maladie de Pascal, qu'il n'est naturellement pas question

de nier, qui s'impose avec l'évidence du *fait* avéré, est constituée par le récit biographique comme un événement à signification ambivalente quant à l' "œuvre" littéraire: la maladie est l'occasion de l'écriture réelle et, en même temps, son empêchement. Si le livre reste donc un secret et une énigme pour le public des lecteurs, c'est que l'esprit de son auteur est un livre privé et c'est donc en connaissant son esprit, c'est-à-dire en *lisant* sa biographie et son portrait comme nous allons le voir, que ce public aura une chance de lire le livre.

3.0 C'est dire l'importance dans l'organisation narrative, de la coupure de la trente-cinquième année. Gilberte, en ce point précis, dégage et explicite la signification, pour le public des lecteurs possibles, de l'inexistence du livre. *Cette absence est un signe*, mais suffisamment complexe pour qu'il donne la solution de cette évidente contradiction que ce livre inexistant, le lecteur le tient cependant dans ses mains, se prépare à le lire. Il existe *et* n'existe pas; c'est Pascal, dont nous lisons la vie, qui l'a écrit et cependant il *n'est pas de* Pascal. Le signe de l'absence occupe l'espace de la transformation du texte en œuvre. Première dimension de ce signe : le lecteur en général n'était pas *digne* de l'ouvrage achevé. Gilberte le signale par une dénégation significative : "Je n'oserais dire que nous n'en étions pas dignes." [68] Ce retrait d'existence et de réalité est une punition. Le lecteur doit en être "affligé très sensiblement". Le lecteur-pécheur gémit d'être abandonné à son péché puisque lui est refusée la grâce efficace d'une lecture parfaite. L'homologie de la lecture accomplie et "heureuse" et de la stratégie de la grâce divine n'est permise ici que par référence à la conception idéologiquement dominante du produit littéraire: son achèvement, sa perfection peuvent seuls créer une communauté de lecteurs réconciliée avec elle-même puisqu'ils peuvent seuls atteindre la double fin de l'œuvre d'art, plaire et instruire par une représentation totale et autosuffisante. Cet attrait sensible qui préface la réconciliation de l'esprit et du cœur, de la sensibilité et de la raison, refuse, en l'occurrence, ses gratifications à l'attente du lecteur. Mais ce refus n'est pas fortuit, contingent. Dans l'ordre de l'événement et de l'événement littéraire, il indique ce que toute une théologie de la grâce et du péché, toute une conception de la vie spirituelle formule par ailleurs: Que parfois Dieu se retire dans son impénétrable secret et que ce retrait et ce secret, cette absence est le signe de l'état ontologique de détournement de l'homme de ses véritables fins. C'est cette structure fondamentale, dont nous marquons ici les déterminations historiques et idéologiques en 1670, qui sera maintenue constante dans toute l'histoire des éditions des *Pensées* de Pascal, mais qui recevra, à chaque époque, des fonctions différentes dans la relation de la communauté de lecteurs de livres au livre manquant. Le travail de tous les éditeurs de Pascal sera de préparer le lecteur à cette présence absente du livre, de l'engager à la lecture et de lui signaler d'une certaine façon qu'elle lui est refusée: travail du deuil provoqué, déterminé par l'indétermination même du texte fragmentaire.

3.1 Deuxième dimension du signe de l'absence : elle concerne le "texte". Les fragments sont les traces du livre qui aurait été écrit. Ils y renvoient tout en montrant son impossibilité réelle, mais ils y renvoient à travers son "auteur". "L'échantillon" est le signe de ce que le livre aurait été. Mais, à nouveau, "la grandeur de l'esprit et les talents" de Blaise Pascal ne sont pas la propriété éminente de son individualité, mais un don de Dieu et, du même coup, la vérité du texte fragmentaire est de signifier ce don. "Dieu a voulu faire voir par l'échantillon pour ainsi dire de quoi mon frère était capable." [57] Le mouvement de pensée de la narratrice est ici complexe : ce que Dieu fait voir par l'existence des fragments du livre manquant, c'est la grandeur des dons qu'Il a accordés — gratuitement, gracieusement — à l'auteur du livre qu'il n'a pas fait. Autrement dit, les fragments n'ont pas pour sens de renvoyer au livre qui en serait la signification absente, mais de signifier la relation unilatérale d'échange entre Dieu et Pascal : unilatérale puisque Dieu a donné, mais Pascal n'a pas rendu. Cependant, en ayant tenté de retourner à Dieu le don de sa génialité sous la forme du contre-don de l'*Apologie de la Religion chrétienne, absente*, Pascal n'a fait que marquer l'ampleur du don. Dieu a donné sans contre-partie sinon celle du témoignage que Pascal a donné. Dieu est institué comme l'unique destinateur et le seul destinataire. Ainsi devons-nous lire cette bio-graphie: elle est l'histoire d'un don, sans retour humain, de Dieu à Dieu, sans retour sinon celui de la vie même de celui qui a tant, qui a tout reçu. En ce point, Gilberte définit deux nouvelles contraintes de toute interprétation, de toute lecture pascalienne : surmonter l'insatisfaction provoquée par le texte fragmentaire — insatisfaction née de la discontinuité, de l'indétermination du "représenté" — en représentant son écrivain comme individu génial, en reportant *positivement* sur la génialité, don inné, inexplicable, les caractéristiques *négatives* de ses produits. Et pour ce faire, substituer à la description du génie par ses œuvres, le récit de sa vie qui est son œuvre véritable, la manifestation éclatante de sa génialité. Par là même, les *circonstances* de la vie de Pascal pourront devenir principes d'explication du texte fragmentaire: décrites et analysées, elles combleront les écarts des fragments, renoueront les fils interrompus du discours, neutraliseront les contradictions, effaceront les digressions, etc. [58] La cohérence de l'existence fournie par la notion même de génie (et l'on sait qu'un génie est, par définition, contradictoire) surmontera ainsi l'incohérence du texte fragmentaire.

3.2 Ce mouvement qui conditionne toute interprétation future des fragments, quelles que soient ses tonalités idéologiques, ses orientations philosophiques, repose ainsi, dans le récit, sur l'articulation de la génialité et de la sainteté. Gilberte Périer dans la biographie de son frère fournit au lecteur les principes et les règles de cette articulation en établissant un parallélisme rigoureux entre l'activité scientifique-rationnelle du génie qu'était son frère et la pratique religieuse-mystérieuse du saint qu'il était aussi, tout en s'efforçant de lui donner la forme diachronique d'une succession de périodes historiques.

Elle permet, par là même, un échange constant des deux plans. Tous les travaux scientifiques de Pascal sont présentés comme le résultat de rencontres, d'incidents, d'événements contingents, de *hasards* où son génie se manifeste dans l'évidence de ses signes. De la même façon, tous les "mouvements" religieux de son frère apparaissent provoqués et déclenchés par des *occasions* tout aussi fortuites où son élection se découvre également par des signes irrécusables. A la prédestination profane "naturelle" du génie répond la prédestination sacrée "surnaturelle" de l'élu. Les formes descriptives et narratives sont identiques. L'entreprise de Gilberte consiste à raconter et à décrire le génie scientifique selon les catégories du saint religieux et du même coup, elle permet la lecture inverse. Elle pose leur équivalence dans le temps même où elle accentue, et avec quelle maîtrise, leur opposition. Équivalence et opposition qui autoriseront une double et inverse lecture de la vie de Pascal et de son œuvre: tantôt la pensée et la méthode du mathématicien et du physicien permettront de définir l'image "sacrée" de la Raison moderne *contre* les obscurantismes d'une religion archaïque; tantôt la force et la profondeur de l'apologétiste et du défenseur de la foi et de la morale permettront de définir l'image "géniale" du religieux authentique contre les platitudes positivistes d'un scientisme étouffant. Il serait de ce point de vue intéressant d'analyser minutieusement, dans la *Vie de Pascal* par Gilberte, les "opérateurs" contradictoires de cette équivalence dans des épisodes célèbres; sur un plan, les "hasards" de l'invention de la 32ème proposition d'Euclide ou du calcul de la surface de la cycloïde [89] ; les "occasions" que sont la jambe démise de M. Pascal le père pour la première conversion ou la guérison de la fistule lacrymale de Marguerite Périer pour le projet apologétique, sur l'autre plan [90]. Je pointerais ici seulement deux "opérateurs" : le livre et le père, revêtus, l'un et l'autre, d'attributs et de qualités contraires selon que l'histoire se situe dans le profane ou le religieux, mais possédant la même fonction articulatrice dans les récits correspondants et permettant ainsi le chiasme de leur signification, l'échange de leur vérité. Ainsi, au début de l'existence, la lecture des *Éléments* d'Euclide couronne et confirme après coup, l'irruption naturelle, mais inexplicable, de la grâce du saint esprit scientifique tout comme à sa fin, la lecture de la Bible couronne et confirme, après coup, le calcul rigoureux, mais secret, des effets rhétoriques de la raison apologétique. Ainsi le père *naturel* introduit l'enfant d'exception dans le royaume foisonnant de la *mathesis universalis* tout comme le père *surnaturel*, en se substituant au premier, fait entrer le génie scientifique dans l'espace raréfié de la sainteté. Gilberte Périer écrit la biographie *moderne* d'un saint en rédigeant l'hagiographie *archaïque* d'un génie. Elle construit ainsi la matrice de l'hagiographie moderne de Pascal, "auteur" de ce livre intitulé *Pensées*.

3.3 La troisième dimension du signe de l'absence concerne le "livre". Elle vise à expliquer que le livre existe et n'existe pas. Avec elle, se réconcilient les deux dimensions précédentes: 1) le livre n'existe pas — cette inexistence

signifie que nous n'en étions pas dignes. 2) Le texte existe — l'existence des fragments indique — pointe comme au doigt — l'immensité du don de Dieu à Pascal (le génie). 3) Un livre existe puisqu'en fin de compte, vous, lecteur, allez le lire. Mais c'est celui d'un autre et c'est bien ainsi. "Et si cet ouvrage pouvait être accompli par un autre, je croirais qu'un si grand bien ne peut être obtenu que par beaucoup de prières nouvelles." [41] Gilberte admet et propose au lecteur l'existence du livre dont la vie qu'elle rédige est la préface : l'ouvrage est le résultat d'un travail d'interprétation des premiers lecteurs des fragments, des "petits bouts de papier" de son frère; toutefois cet accomplissement est, si l'on peut dire, suspendu, dans la mesure où il devra être la conséquence d'une demande — peut-être jamais exaucée — du lecteur à celui qui est l'unique origine du "dessein" du livre, à celui qui a parlé à Blaise Pascal et qui a retiré, dans son secret insondable, la force d'accomplissement de sa parole dans le livre qui en aurait été le produit. Autrement dit, le livre des *Pensées* de Pascal existe bien, mais son existence, dans la réalité de la lecture qui en sera faite, reste potentielle puisqu'elle dépend de la réponse de Dieu aux prières du lecteur, et en fin de compte de la réitération à son bénéfice du don gracieux fait à Pascal. Ainsi Gilberte réclame du lecteur une attitude déterminée de réception du texte fragmentaire, attitude de demande et d'attente de son sens achevé, totalisé dans le livre. Lire revient alors à adopter une autre façon de vivre; lire, c'est vivre autrement. L'existence du livre est suspendue à l'existence sous le regard aveuglé et dans la présence absente de Dieu.

4.0 On comprend alors que la deuxième partie de la biographie substitue le "portrait" de M. Pascal au livre absent. Le portrait — et non plus le récit biographique — constitue le livre ou plus précisément ses conditions d'existence. Portrait de "l'auteur" qui est, en fait, le paradigme exemplaire du vrai lecteur : "Voilà qui vous devez être si vous voulez être capable de lire et d'accéder au sens du texte." Puisque Gilberte et, avec elle, toute la communauté des lecteurs sont dans l'incapacité de savoir ce qu'aurait été l'*Apologie de la Religion chrétienne*, il convient alors de construire de façon aussi précise que possible le lieu d'énonciation du livre absent, la matrice de sa réception, la structure de la situation de locution et, pour cela, de dessiner le portrait moral, spirituel, religieux de celui qui en avait reçu le dessin (dessein), Pascal tel que la mort l'a fixé à la fois dans sa particularité d'individu et dans l'universalité de son essence. Ce mouvement qui est implicitement celui d'une analyse de toute interprétation-lecture d'un texte fragmentaire, rend raison de l'organisation structurale particulière de cette biographie de Pascal en forme de préface. Ce mouvement nécessite le changement radical du "tempo" narratif où désormais non seulement — comme nous l'avons remarqué — les index temporels s'articulent à l'événement final de la mort mais où les récits proprement dits ne sont plus que des illustrations particulières de tel

ou tel trait du dessin du portrait, ceci expliquant cela. L'orientation du récit de la vie s'inverse et se brise en récits anecdotiques qu'encadre la description de l'être individuel, Blaise Pascal, opérée selon les grands paradigmes d'un traité de spiritualité ou d'une Imitation de Jésus-Christ, l'usage de la maladie et de la mort, la pénitence, la pureté, l'amour du prochain, la simplicité, l'amour des pauvres, la pratique chrétienne, etc. [62] L'existence est devenue livre de piété et c'est ce livre qui, sans remplacer l'autre qui n'a pas été écrit, définit le lieu à partir duquel le texte fragmentaire peut se transformer en livre, les pensées de Pascal en œuvre, les *Pensées*.

4.1 Toutefois ce portrait reste à l'état d'esquisse : "On pourrait sans doute ajouter beaucoup de choses à ce portrait, si on voulait l'achever dans sa dernière perfection; mais en laissant aux autres, plus capables que moi d'y mettre les derniers traits qui n'appartiennent qu'aux maîtres, j'ajouterai seulement que cet homme si grand en toutes choses était simple comme un enfant en ce qui regarde la piété." [63] La remarque est complexe mais nous paraît importante en ce qu'elle fait apparaître un des traits caractéristiques de l'interprétation du texte fragmentaire et, avec elle, de toute lecture. Que le portrait de Pascal reste inachevé, l'indication ne nous surprendra pas. Comment est-il possible d'épuiser par le discours descriptif la richesse inépuisable de la singularité existentielle? Le portrait n'est pas et ne peut pas être le retour de M. Pascal "en chair et en os" dans le discours qui prend en compte son existence. Le référent dans sa singularité reste et restera toujours hors des prises du langage. "Une ville, une campagne de loin est une ville et une campagne. Mais à mesure qu'on s'approche", l'infinité de l'objet à dire déploie un supplément, un reste, un résidu à la mesure même de la tentative du langage[64]. Aussi le portrait n'a-t-il pas, ne peut-il pas avoir pour fin de décrire le vrai, le réel individu Pascal, mais, comme on le disait si souvent à Port-Royal, "l'esprit" de M. Pascal, c'est-à-dire un ensemble cohérent de traits, d'indications à partir desquelles le chrétien construira touche par touche, ligne par ligne sa pratique individuelle, singulière de l'existence. Ainsi "l'esprit" de M. Lancelot, de M. Nicole, etc., seront autant de modèles exemplaires dignes d'être imités et destinés à informer des manières elles-mêmes singulières de vivre et de penser. La description de ces diverses existences sont ainsi de véritables matrices, des scénarios axiologiques "à réaliser" dans des pratiques singulières. D'où le degré "incertain" de leur généralité, de leur abstraction. C'est bien ce que pensait, ce que faisait, ce que disait M. Nicole et pas un autre, mais en même temps la description reste suffisamment esquissée, le portrait suffisamment ouvert, les paroles, les pensées, les actes suffisamment "essentiels" pour que d'autres paroles, pensées, actes puissent en poursuivre le dessin, en compléter les manques, en recevoir la forme dans des situations différentes [65].

4.2 Mais, en l'occurrence, le portrait de M. Pascal esquissé par Gilberte est

la Préface des *Pensées* : il constitue le scénario de la lecture du texte, la matrice de son interprétation ou encore le lieu d'origine d'où lecture et interprétation *devront* être produites, aux deux sens du mot devoir : nous lirons *ensuite* les *Pensées*, mais avec les *exigences* que le portrait nous a signifiées. Le portrait ne définit un lieu d'énonciation que pour remplir cet espace d'un système de valeurs, que pour structurer cette situation de locution par des normes portées et pratiquées par une existence exemplaire. Ce glissement de l'énonciation à la norme de l'énonciation est opérée à la faveur de l'inachèvement du portrait : c'est parce que la narratrice renonce à une description exhaustive que le renvoi de l'énonciation à l'auteur et à son existence comme loi d'interprétation, de lecture et donc d'énonciation peut s'effectuer. Au lieu de s'isoler du texte que la lecture va transformer en livre, au lieu d'en être un simple frontispice supplémentaire dont il serait loisible au lecteur de se passer, ce "hors-d'œuvre" s'intègre au texte comme la loi de sa lecture. Au lieu d'être encadré comme un tableau et isolé comme objet privilégié d'une contemplation pure, il encadre le texte et lui donne sa norme.

4.3 Ce glissement, qui manifeste peut-être les difficultés du concept théorique d'énonciation en linguistique textuelle et en sémiotique littéraire [66], n'est nulle part plus évident que dans la fin de la citation que nous avons faite plus haut : "Mais en laissant aux autres plus capables que moi d'y mettre les derniers traits qui n'appartiennent qu'aux maîtres, j'ajouterai seulement que cet homme si grand en toutes choses était simple comme un enfant en ce qui regarde la piété." [67] Cette phrase étonnante repose évidemment sur l'opposition sémantique du maître et de l'enfant, de la grandeur et de la simplicité. Pascal fut un maître et un enfant, un maître en toutes choses aussi bien en mathématiques qu'en théologie, en rhétorique qu'en apologétique, en physique qu'en exégèse et cependant ce maître était simple comme un enfant dans la *pratique* de la religion. Il réunissait en sa personne les contraires de la grandeur "théorique" et de l'humilité "pratique". Soit, mais cette même phrase relie par une relation, dont il est bien difficile de préciser la nature et le sens, une considération "métadiscursive" sur l'achèvement du portrait de Pascal dont Gilberte vient de tracer l'esquisse, et une notation discursive, descriptive d'un trait supplémentaire de "l'esprit" de son modèle. Or c'est ce trait qui termine le portrait dessiné par Gilberte. Il est le "dernier" trait de sa description puisqu'après cela, Gilberte reviendra au récit pour narrer l'agonie et la mort de son frère. Dernier trait, mais bien différent de ces derniers traits qui n'appartiennent qu'aux maîtres, puisque loin d'accomplir le portrait dans sa perfection de tableau [68], il le laisse inachevé, puisqu'il signifie la *pratique religieuse* de Pascal et non sa *grandeur "théorique"*. Autrement dit, Gilberte, en quelques mots, pointe la fonction du portrait de M. Pascal et plus généralement de sa relation de la vie de son frère : cette fonction est pratique et cette pratique est celle de la lecture. Le récit de la vie de Pascal, qui s'interrompt à la date du "dessein" du livre, et le portrait de Pascal qui

lui succède en se substituant, avant toute lecture, au livre absent, n'ont pas pour fonction de *représenter dans une histoire et dans un tableau "supplémentaire", dans une "théorie", l'auteur du livre* puisque le livre n'existe pas et que, du même coup, cette théorie est impossible, mais de construire le schème ou la matrice de la lecture du *texte-fragments*, de définir les normes d'une *pratique* de ce texte, les *normes de la production du livre* internes au texte même. Par là, la narratrice-portraitiste détermine *pratiquement* la lecture qui va suivre et toute lecture possible. Plus précisément encore, sous le couvert de la représentation narrative et descriptive de la vie et de l'esprit de l'auteur des *Pensées*, la bio-graphie de Pascal écrite par Gilberte détermine la pratique possible des pensées pascaliennes en décrivant les normes de leur énonciation. La "théorie" (ou la représentation) a donc une fonction pratique d'autant plus déterminante qu'elle n'apparaît pas comme telle. Et c'est pourquoi tous ou la plupart des interprètes de Pascal — c'est-à-dire les éditeurs des *Pensées* — ne pourront pas se passer de la préface, en forme de récit et de portrait, écrite par Gilberte et qu'ils obéiront aux injonctions de son schème normatif pratique, même lorsque, et peut-être surtout lorsqu'ils s'affranchiront ostensiblement de son contenu.

Notes

1. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, édition intégrale de L. Lafuma, Paris, Delmas, 1952, 2e éd., n° 44; édition de L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1904, n° 373. Par la suite, nous citerons les *Pensées* selon ces deux éditions, le premier chiffre étant le numéro d'ordre de l'édition Lafuma, le second rappelant celle de Brunschvicg.
2. *Cf.* l'orthographie du mot dessin au 17e siècle.
3. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 58/381.
4. Il faudrait également commenter l'effet de sens induit par la typographie du texte de Pascal.
5. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 146/372. *Cf.* également 952/370.
6. *Cf.* G. Baird, *Arena: The journal of the Architectural Association*, juin 1967.
7. Je fais ici très précisément allusion aux indications données dans la préface de l' "Édition de Port-Royal" (1670) publiée dans l'édition des *Pensées* que nous citons. Voir en particulier pp. 82-85 et aussi les remarques de L. Lafuma dans cette même édition pp. 13-14.
8. *Logique de Port-Royal*, Paris, Desprez, 1685, 5e éd., 1er Discours, pp. 10-11, chap. 12, 13, 1ère partie, chap. 1, 6e partie, chap. 19, 3e partie.
9. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 113/115.
10. *Ibid.*, 983/114.
11. *Ibid.*
12. Pour paraphraser dans le domaine du langage, la fameuse pensée sur Descartes et l'explication mécaniste, 174/79.
13. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 944/23.
14. Pascal, "Traité des ordres numériques", in: *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, Proposition XI, p. 65. *Cf.* également la fin du traité: "Voilà comment on peut varier les énonciations [...] car si on ne sait pas tourner les propositions à tous sens, et qu'on ne s'en serve que du premier biais qu'on a envisagé, on n'ira jamais bien loin: ce sont ces diverses routes qui ouvrent les conséquences nouvelles et qui, par des énonciations assorties au sujet, lient des propositions qui semblaient n'avoir aucun rapport dans les termes où elles étaient conçues tout d'abord."
15. Pascal, *Opuscules et lettres*, éd. Lafuma, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 126.

16. Pascal, "Sommation des puissances numériques", in: *Œuvres complètes, op. cit.*, conclusion, p. 94.
17. Pascal, *Pensées, op. cit.*, 390/72, parag. 14.
18. *Grammaire générale et raisonnée*, rééd. Paulet, Paris, 1967, p. 28.
19. *Logique de Port-Royal, op. cit.*, chap. 10, 1ère partie, p. 93.
20. *Ibid.*, chap. 19, 3e partie, p. 350.
21. Voir à ce sujet l'avant-propos de la *Grammaire générale..., op. cit.*
22. Pascal, *Pensées, op. cit.*, 927/18bis.
23. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, s.v. anagramme.
24. Nous contestons donc à ce sujet les conclusions ingénieuses de J. Bédier dans sa contribution aux *Hommages Gustave Lanson*, 1936, qui reposent sur une interprétation erronée à notre sens, de l'expression "la pensée de l'autre côté" qu'il faut comprendre comme "la pensée de derrière la tête" (*cf.* les *Pensées* 926/18 et 181/336) et non comme "la pensée écrite de l'autre côté de la feuille de papier".
25. Pascal, *Opuscules et lettres, op. cit.*, pp. 142-143.
26. *Ibid.*, p. 143.
27. Pascal, *Pensées, op. cit.*
28. *Ibid.*, 173/327, 180/337, 185/316, etc.
29. *Ibid.*, 182/335.
30. Pascal, *Opuscules et lettres, op. cit.*, p. 132.
31. *Ibid.*, p. 165.
32. *Cf.* notre article, "On the interpretation of ordinary language: A Pascal's parabol", in: Harari and Rubino (eds.), *Interpretative polymorphism*, Johns Hopkins University Press, à paraitre.
33. Pascal, *Pensées, op. cit.*, 575/283.
34. Pascal, *Opuscules et lettres, op. cit.*, p. 171.
35. Pascal, *Pensées, op. cit.*, 13/229.
36. *Ibid.* Voir les conclusions voisines de celles-ci auxquelles aboutissent J. Bollack et H. Wismann dans *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 : "La première personne traduit l'écart, soit qu'elle se détache pour reprendre les dits et les faits des autres, soit qu'elle écoute les mots pour saisir le discours. Le moi n'appartient à aucun sujet de droit, revenant de fait à celui qui se saisit de lui. Le sujet n'a d'existence que dissocié, abstrait, ponctuel, puisqu'il découvre l'autre en soi en même temps qu'il identifie les sujets autour de soi." (p. 12) La rencontre sur ce plan de Pascal et d'Héraclite n'est pas due, on l'imagine, au simple hasard d'un rapprochement. Elle manifeste une structure profonde caractéristique d'une pratique critique du langage. Comme l'écrivent Bollack et Wismann, "la séparation fonde l'intelligence du dire" ou encore "dire vrai, c'est entendre la différence qui sépare le nom d'un autre nom ou du contraire qu'est aussi cela qu'il désigne" ou enfin "dire vrai est au pluriel puisqu'il comprend le contraire de la chose qu'il dit" (pp. 20-21).
37. Pascal, *Pensées, op. cit.*, 229/353.
38. *Ibid.* 667/557.
39. Voir notre interprétation de la pensée 927-18bis ci-dessus.
40. Sur ce point, *cf.* mon étude, L. Marin, *La critique du discours : Études sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, pp. 365-419. Sur les problèmes théoriques et méthodologiques posés par l'élaboration d'une pragmatique du discours et du texte, voir le n° 17 de la revue *Langages* (1970), et l'introduction de T. Todorov.
41. A ce sujet, *cf.* L. Lafuma, *Histoire des pensées de Pascal, 1656-1952*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954, pp. 29-46.
42. Cité d'après l'édition Lafuma des *Pensées, op. cit.*, pp. 28-70.
43. Encore faudrait-il ajouter que si elle n'a pas préfacé la première édition de 1670 pour laquelle elle avait été écrite, ce fut pour des raisons d'opportunité politique avancées par Arnauld et Nicole, raisons qu'une analyse plus complète des procès de transformation du texte fragmentaire en livre devra prendre en compte.

44. *Cf.* Marin, *op. cit.*, pp. 34-35.

45. L'information se produit comme une fonction de *surprise* dans une *matrice* d'attente. *Cf.* G.C. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, pp. 121-127. Voir également M.A.K. Halliday, "Categories of the theory of grammar", *World* 17 (3), 1961. Sur l'analyse de la causalité informationnelle, C.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Armand Colin, 1960, pp. 153-159.

46. *Cf.* G. Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 71 *sq.*, et pour une théorie de la présupposition, O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972, et en particulier pour notre problème, pp. 25-69.

47. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 58/381.

48. Sur ce mouvement, de désinterprétation, voir les remarques de J. Bollack et de H. Wismann, dans l'introduction de *Héraclite ou la séparation*, *op. cit.*

49. *Cf.* H. Weinrich, *Le temps*, Paris, Seuil, 1973, p. 17.

50. Sur la vérificabilité de l'événement comme une des conditions minimales du récit historique, voir R. Miguelez, "Le récit historique : Légalité et signification", *Semiotica* 3 (1), 1971, pp. 84-98.

51. Pour une comparaison avec le Moyen Age, en ce qui concerne les façons de sentir et de penser le temps, M. Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 5e éd., 1968, pp. 117-119 et pour la chronologie, B. Lacroix, *L'historien au Moyen Age*, Paris/Montréal, 1971, pp. 84-98. Pour les temps modernes, voir l'article de A. Koyré, "Du monde de l'à peu-près à l'univers de précision", *Critique*, t. 4, fasc. 28, 1948.

52. *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer sa sœur*, in: Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit.*

53. *Ibid.*, pp. 30, 31, 34, 35, 37, 41, 44, 50...

54. Voir la "Préface de l'Édition de Port-Royal" (1670) citée d'après l'édition de Lafuma des *Pensées*, *op. cit.*, p. 75 : "il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au-dehors, pour bien considérer et examiner avec soin, celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières et l'ordre qu'il devait donner à toutes, afin qu'elles puissent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente, et qu'on peut même dire prodigieuse, en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois imprimé dans son esprit [...] c'est pourquoi il différait souvent de les écrire (ses pensées) [...] C'est ce qui été cause qu'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein".

55. *Ibid.*, pp. 75-76. Dans *La vie de Monsieur Pascal...*, *op. cit.*, pp. 33, 37-38, 49-50...

56. *Ibid.*, p. 50.

57. *Ibid.*

58. Il faudrait analyser en ce point la fonction de la citation dans *La vie de Monsieur Pascal...*, *op. cit.*, et en particulier du long passage rapporté pp. 46-48 qui fournit au lecteur un schème de lecture des *Pensées*, schème lui-même intégré au récit biographique au lieu "crucial" de son articulation et constituant le pendant du portrait de Pascal aux pp. 51-64.

59. *La vie de Monsieur Pascal...*, *op. cit.*, pp. 30-31, 50.

60. *Ibid.*, pp. 34 et 44.

61. *Ibid.*, p. 50.

62. *Ibid.*, pp. 51, 52, etc.

63. *Ibid.*, p. 64.

64. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 115/113.

65. Voir à ce sujet P. Nicole, *Essais de morale. Traité de la connaissance de soi-même*, Paris, Desprez, 1725-1735, t. 3, pp. 82-83, et notre commentaire dans *La critique du discours...*, *op. cit.*, pp. 225-230.

66. Voir à ce sujet l'introduction de C. Chabrol à *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973, pp. 23-25.

67. *La vie de Monsieur Pascal...*, *op. cit.*, p. 64.

68. Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, 955/26.