

## UNE THÉORIE DU SIGNE CHEZ PASCAL

*Claude REICHLER, professeur à l'Université de Lausanne, analyse dans cette étude les Provinciales de Pascal, en considérant ces dix-huit lettres comme un ensemble structuré. Il montre que le nœud problématique de l'œuvre, qui organise le réseau des relations textuelles, réside dans l'affrontement de deux conceptions du signe inconciliables, mais aussi inséparables, jouant sur les oppositions entre réalité et signification, présence et figure.*

### 1 - LES PROVINCIALES : POLÉMIQUE EXPLICITE ET LATENCE DU SÉMIOTIQUE.

On a pris l'habitude de parler des *Provinciales* comme d'une série discontinue de lettres, dont la succession ne répondrait qu'à une pure tactique circonstancielle. L'histoire et les nécessités de la polémique contre les Jésuites auraient imposé à Pascal et à son équipe de théologiens-archivistes, non seulement les sujets des « petites lettres », mais aussi toute la pragmatique d'un discours de combat (1). Cette explication, qui disperse les cohérences internes du texte, présente divers inconvénients, dont le principal est évidemment qu'elle élimine la possibilité de comprendre les *Provinciales* comme une totalité organisée.

Je partirai de l'hypothèse inverse : les dix-huit lettres signées du pseudonyme *Louis de Montalte* forment un ensemble structuré (2) ; cet ensemble tire son ordonnance d'une problématique centrale qui, sous les questions de la grâce et de la morale, traite du signe et de sa falsification. On peut démontrer la pertinence de cette hypothèse en examinant brièvement les problèmes de l'énonciation et de la syntagmatique du texte pascalien, avant de s'arrêter à ceux que pose le débat de fond abordé dans les lettres, et prolongé dans d'autres écrits. Derrière les virages polémiques apparaît le conflit de deux conceptions du signe, que l'œuvre de Pascal, apparemment vouée à des circonstances contingentes, met en scène de manière dramatique et rigoureuse.

Le système d'énonciation des lettres comporte un destinataire fictif, Louis de Montalte, qui, certes, assure à Pascal un anonymat nécessaire, mais qui permet aussi de construire deux fonctions symboliques successives. L'épistolier apparaît d'abord comme un *honnête homme*, rebelle à la spécialisation outrancière de la

controverse théologique, mais désireux pourtant de voir clair dans une question qui passionne ses contemporains : « Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier ». Inclus, dès les premiers mots du texte, dans la pluralité des dupes, il écrit pour dire la vérité à son correspondant, et, par le fait même, à tous les lecteurs réels des lettres. A partir de la lettre XI, sa fonction change, il se fait ouvertement dénonciateur et vengeur : il devient le *bras de Dieu*, seul contre un corps vaste et puissant. Tout le régime rhétorique et stylistique se transforme avec cette conversion du rôle, cherchant à entraîner le lecteur réel dans une identification à la nouvelle image proposée.

De plus, par l'usage du pseudonyme, Pascal parle sous le masque : il est présent comme une puissance active dans toutes les lettres, mais il reste invisible, et inaccessible. Énonciateur dissimulé, il se fait l'équivalent du *Dieu caché* qui s'adresse aux hommes derrière la voile des signes. Pascal jouera de l'efficiencie secrète de cette présence littérale et brouillée, en forgeant à deux reprises des anagrammes, à partir de la signature fictive des *Provinciales* : *Salomon de Tultie*, en figure d'écrivain, signataire possible d'une *Apologie* (3), et *Amos Dettonville*, auteur d'opuscules scientifiques. Par le jeu des lettres semblables, mais différemment disposées, c'est une même essence irrepérable qui se communique et se refuse dans le langage.

Trois destinataires se partagent l'adresse des lettres. Le premier (lettres I à X), le Provincial, est fictif : non parisien, et donc peu informé des querelles et des enjeux, il représente un récepteur excentré, garant par sa situation d'une certaine neutralité de jugement. Les seconds (lettres XI à XIV) sont les Révérends Pères jésuites, récepteurs centrés cette fois-ci, directement pris à partie par un polémiste avoué. Le troisième destinataire est le Père Annat, confesseur du roi, « tête du parti » : adresse hautement symbolique, qui dénonce la collusion des Jésuites avec le pouvoir, la corruption de la cour, l'alliance scandaleuse du prêtre et du monde. On est passé d'une figuration aimable à une image terrible, d'une symbolique mondaine de la conversation à la mise en scène d'un duel impitoyable, restaurant le souvenir de l'archange terrassant le dragon.

Les dix premières lettres sont construites sur un modèle narratif des mieux répertoriés, de *L'Odyssée* à *Madame Bovary* ou à *La Modification*, en passant par tous les romans de chevalerie : la quête. Aussi n'est-ce pas par hasard que les contemporains des premières *Provinciales* ont voulu voir dans l'auteur un « faiseur de romans », en l'occurrence Gomberville, qui s'est empressé de refuser une attribution si redoutable. Par le moyen des dialogues fictifs rapportés de lettre en lettre, c'est tout un univers romanesque qui peu à peu prend consistance sous les yeux du lecteur, avec son personnel narratif, son décor, sa durée, le jeu de ses conventions. Une vérité s'y cherche et s'y découvre progressivement. Cette mise à jour obéit cependant à une logique retorse, puisque ce n'est pas simplement la vérité que le narrateur poursuit dans le labyrinthe de la bibliothèque moliniste ; de livre en livre, de citation en citation, c'est l'erreur même qui prend corps devant lui, et qu'il traque.

La quête se transforme en enquête, théologique sans doute, mais aussi politique. Parti vers la lumière, Montalte se trouve plongé, palier après palier, dans l'ombre toujours plus épaisse de la noirceur jésuitique. La simonie, la séduction, toutes les formes de la corruption, le vol, le meurtre enfin, constituent les étapes de sa recherche. «Si tout est permis, Dieu est mort», dira-t-on par paraphrase, et pour résumer en une formule l'aboutissement des dix premières lettres. Tel est bien l'enjeu : en prétendant que l'homme peut conduire sa vie selon ses seules lumières, les Jésuites suppriment toute référence transcendante, et procèdent au «renversement entier de la loi de Dieu» (lettre X).

Au terme du parcours, le monde est à l'envers. Il va falloir le redresser, lui redonner son ancrage et sa «proportion». Les huit dernières lettres ne mettront plus en jeu une recherche, mais une affirmation ; elles ne feindront plus de questionner, elles dénonceront ; elles ne manieront plus l'ironie et la prétention, mais la virulence et l'hyperbole. Le texte des *Provinciales*, loin d'obéir au seul caprice des circonstances polémiques, se replie alors sur lui-même : par le relais des libelles jésuitiques, chaque lettre de la deuxième partie cite et reprend une lettre de la première partie ; Montalte affirme de façon systématique l'avers de ce qui était apparu renversé dans les maximes casuistes, pour réinstaller dans sa droiture une morale dévoyée. On ne s'étonnera donc pas que la dernière lettre reprenne la première, et tente de clore la controverse en montrant l'unité de l'Église sur la question de la grâce, par quoi s'ouvre la série épistolaire. Même si les querelles religieuses et politiques sont loin d'être achevées à ce moment-là, même si Pascal participe encore à la rédaction de certains écrits polémiques, et consigne notamment quelques idées pour une dix-neuvième «petite lettre», les *Provinciales*, structurellement, sont terminées.

Le nœud problématique de l'œuvre, celui qui organise en profondeur le réseau des relations textuelles, réside sans doute dans l'affrontement de deux conceptions du signe inconciliables, mais aussi inséparables. Le versant affirmatif du texte nous permettra de reconstruire le modèle sur lequel s'appuie Pascal. Fidèle à la leçon de Louis Marin, j'irai chercher ce modèle dans les réflexions sur l'Eucharistie, ce *don du Verbe* (4). La lettre XVI y est presque tout entière consacrée.

## 2 - COMMUNION ET COMMUNICATION.

Pascal entreprend de réfuter la calomnie lancée par les Jésuites contre Port-Royal, accusé d'être «d'intelligence avec Genève contre le très Saint-Sacrement de l'Autel». Lorsqu'Arnauld parle de *transsubstantiation*, argumentent les Jésuites, «il entend peut-être une *transsubstantiation significative*» ; lorsqu'il prétend croire à la *présence réelle*, ne pense-t-il pas à «une *figure* vraie et réelle» ?

La question est ici posée en termes sémiologiques : en fait foi l'opposition entre la *réalité* et la *signification*, entre la *présence* et la *figure*. Arnauld est accusé de maintenir le pain et le vin du sacrement du côté du signe, de la seule matérialité visible. En termes médiévaux, on dirait qu'il est suspecté de faire des espèces consacrées une *allegoria in factis* (5) : position contraire à celle du dogme

catholique, qui soutient la présence effective du corps du Christ dans l'hostie.

Pascal n'éprouve aucune peine à rejeter ce qu'il appelle les «malicieuses subtilités» des «nouvelles équivoques» molinistes, en accumulant les preuves de l'orthodoxie d'Arnauld et en montrant combien profonde est la dévotion que les religieuses de Port-Royal vouent au Saint-Sacrement. Il insiste cependant longuement sur le problème : il réaffirme d'abord la doctrine de la présence réelle, à savoir l'effectuation d'un rapport directement référentiel entre la formule consécatoire et le corps divin ; il relie ensuite cette ontologie du signe à l'acte souverain d'un énonciateur transcendantal, à l'aide d'un extrait d'Arnauld : «La vertu divine est présente pour produire l'effet que les paroles de la consécration signifient.» Les axes principaux de la théorie port-royaliste du signe, à laquelle Pascal se rallie sans réserve dans les *Provinciales*, sont posés. Cependant, pour compléter la démonstration, Pascal se place encore dans la perspective du communiant lui-même : comment l'homme peut-il devenir réceptacle du Dieu vivant ? Et, corrélativement : quel est le statut d'un *récepteur* du signe sacramentel ? Un passage de cette lettre XVI, qu'il faut citer intégralement, expose la relation de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire du Verbe. Sans forcer le texte, ni le «traduire» mécaniquement, on peut découvrir dans ce passage une sémiologie de la communication élaborée du point de vue du destinataire humain dans sa situation historique concrète.

«Et si vous ignorez la raison de cette diversité, je vous dirai, mes Pères, que la cause pour laquelle Dieu a établi ces différentes manières de recevoir une même viande, est la différence qui se trouve entre l'état des Chrétiens en cette vie et celui des bienheureux dans le Ciel. L'état des Chrétiens, comme dit le cardinal Du Perron après les Pères, tient le milieu entre l'état des bienheureux et l'état des Juifs. Les bienheureux possèdent Jésus-Christ réellement sans figure et sans voile. Les Juifs n'ont possédé de Jésus-Christ que les figures et les voiles, comme était la manne et l'agneau pascal. Et les Chrétiens possèdent Jésus-Christ dans l'Eucharistie réellement, mais encore couvert de voiles. *Dieu*, dit saint Eucher, *s'est fait trois tabernacles : la synagogue, qui n'a eu que les ombres sans vérité ; l'Église, qui a la vérité et les ombres ; et le Ciel où il n'y a point d'ombres, mais la seule vérité.* Nous sortirions de l'état où nous sommes, qui est l'état de foi, que saint Paul oppose tant à la loi qu'à la claire vision, si nous ne possédions que les figures sans Jésus-Christ, parce que c'est le propre de la loi de n'avoir que l'ombre, et non la substance des choses. Et nous en sortirions encore, si nous le possédions visiblement ; parce que la foi, comme dit le même Apôtre, n'est point des choses qui se voient. Et ainsi l'Eucharistie est parfaitement proportionnée à notre état de foi, parce qu'elle enferme véritablement Jésus-Christ, mais voilé. De sorte que cet état serait détruit, si Jésus-Christ n'était pas réellement sous les espèces du pain et du vin, comme le prétendent les hérétiques : et il serait détruit encore, si nous le recevions à découvert comme dans le Ciel ; puisque ce serait confondre notre état, ou avec l'état du Judaïsme, ou avec celui de la gloire.» (6)

Cette page présente une cohérence remarquable, que le tableau suivant voudrait rendre manifeste (7) :

Tableau historique de la communication sacramentelle

Deux manières Trois états	A. Par figures (sans vérité)	B. Couvert de voiles (ombres)
1. Les Juifs	+	+
2. Les Chrétiens	-	+
3. Les bienheureux	-	-

La pertinence de la colonne A repose sur la distinction, que l'accusation jésuitique (cf. *supra*) rappelait, entre la figure et la présence, le simulacre et le réel, le signe et la chose-sens. La colonne B fait appel à la sémiologie augustinienne pour opposer le caractère visible du signe à la réalité invisible de la chose. C'est ainsi par retranchement progressif d'une double taie sémiologique (représentée dans le tableau par les notations +) que la transparence de la présence divine est assurée aux élus : d'une double séparation à une totale participation, la communication idéale se dirige vers la suppression de toute médiation. Rendu nécessaire par le péché originel, le signe pascalien est pensé dans la perspective de son effacement.

Le jeu de la double opposition, supprimant à chaque étape un obstacle, assigne aux humains leur place dans l'histoire du Salut, et marque le moment de l'Incarnation, où «le Verbe s'est fait chair», comme le temps médian de la progression sautériologique : une présence réelle y remplace une présence figurée ; ou, plus simplement, une présence advient au lieu d'une absence. Et cependant, ce moment devant demeurer mitoyen, la présence, quoique effective, reste celée. Tel est, dans sa détermination sémiologique, le *Dieu caché*. Telle est l'Eucharistie, cette parfaite «proportion». Construite sur une structure typique de la réflexion pascalienne, l'analogie proportionnelle, elle répond, formellement, à la position du non-savoir humain face aux deux infinis. Elle situe l'actualité humaine entre deux abîmes, l'un exécration, l'autre désirable, du moins pour qui a reçu la Révélation : «Voilà ce qui nous fait abhorrer les Calvinistes, comme nous réduisant à la condition des Juifs ; et ce qui nous fait aspirer à la gloire des bienheureux, qui nous donnera la pleine et éternelle jouissance de Jésus-Christ.» (*ibid.*)

Cette conception dramatique du destinataire humain implique deux conséquences pour le modèle du signe : la première concerne la posture de l'énonciation transcendante, la seconde éclaire l'usage que l'homme peut faire du rapport entre le signe et la chose désignée.

L'émetteur du message, situé tout entier du côté de la réalité invisible, se confondant exemplairement avec elle dans le cas de l'Eucharistie, est dissimulé par son message même, ou plutôt par l'enveloppe de chair dont il enrobe son annonce : le pain et le vin, les «espèces visibles», et, plus généralement, tout signe, sont ainsi à la fois révélateur et voile du sujet proférant. Une telle situation

réussit à masquer ce que Jakobson appellerait la fonction *émotive*, tout en illuminant d'évidence la fonction *conative*. N'est-ce pas là, précisément, l'enjeu de la grâce efficace, indispensable injonction de Dieu, à laquelle pourtant l'homme peut rester sourd ? Le miracle s'inscrit dans la même logique, comme en témoigne la quatrième lettre à Mademoiselle de Roannez : il est une marque de Dieu, qui se «cache ordinairement et se découvre rarement». Toute la lettre, souvent citée, est une méditation sur le *Dieu caché*, sur cet «étrange secret» du retrait divin. La dialectique pascalienne se fait particulièrement subtile pour accorder le thème de la révélation à la contrainte imposée par le mouvement progressif du modèle historique du signe : Dieu «est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin, quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres (...), il a choisi (de) demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie».

Si Dieu se cache derrière ses signes, ceux-ci n'en sont pas moins des preuves de son existence. De même, l'aveuglement de l'homme vient témoigner de la présence divine, puisque cet aveuglement est prévu par le modèle sémiotique. «Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir», écrit Pascal. «Chiffre a double sens : un clair où il est dit que le sens est caché.» (*Pensées*, Br. 677.) Toute une strate de l'humanité est plongée dans la cécité paradoxale du «sens clair» : ce sont d'abord les Juifs, du moins ceux que Pascal nomme les «Juifs charnels», voués à garantir malgré eux une vérité qui leur reste inaccessible : «Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple, qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement, et les a quelquefois exprimées clairement, mais abondamment, en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtaient, et que ceux qui aimaient les choses figurées les y vissent.» (Br. 670)

Les hommes d'après la Révélation peuvent être sujets au même égarement : la position de l'énonciateur, inscrite dans le modèle du signe, se reflète dans les choix existentiels des destinataires humains. Comme en témoigne la longue «propopée» notée «A Port-Royal pour demain» (Br. 430), deux sortes d'hommes répondent au message divin, et correspondent, dans leur actualité, à ses paliers historiques : «Voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, (Dieu) tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas.» La célèbre méditation du *pari* est pleine, elle aussi, de réflexions sur les «*marques*» laissées par le Créateur pour que le reconnaissent ceux qui le cherchent. L'acuité de la double distinction posée dans les *Provinciales* est quelque peu gommée dans ces passages, pour mieux faire ressortir la responsabilité de l'homme dans le déchiffrement des signes. D'une sémiologie, on est passé à une éthique, à une politique, à une anthropologie : mais toujours le statut du signe informe et départage les possibilités humaines.

Le caractère paradoxal d'une telle théorie de la communication rejaillit sur le mode d'être du signe lui-même. La *Logique* de Port-Royal s'efforcera, dans ses additions de 1683, d'intégrer dans sa définition du signe les stratégies du message eucharistique. Ainsi le chapitre IV de la Première Partie propose-t-il une classification dont les Logiciens feront grand usage. Ils distinguent, notamment, «les signes joints aux choses» et «les signes séparés des choses», et tirent de cette distinction des conséquences directement liées à la problématique sacramentelle : «Il est très possible qu'une même chose cache et découvre autre chose en même temps (...). Car la même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose, et le découvre comme signe. Ainsi les formes empruntées par les Anges, les couvraient comme choses, et les découvraient comme signe. Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de Jésus-Christ comme chose, et le découvrent comme symbole.» (8)

Toute l'herméneutique pascalienne, la réflexion sur les prophéties, sur l'Écriture, sur les «figuratifs», est ancrée sur la qualité paradoxale d'un signe qui *cache-découvre*. La prophétie n'est-elle pas ce message dont le sens littéral, seul perceptible aux esprits non éclairés, dissimule et révèle une vérité spirituelle ? Le fait que cette vérité se réalise ultérieurement vient alors prouver la justesse de la double lecture et la cohérence du modèle ontologique du signe. On voit combien la méditation pascalienne dépend de la sémiologie augustinienne. Cette influence, d'ailleurs proclamée dans le groupe janséniste, établit un réseau de convergences du texte des *Pensées* à celui des *Provinciales* : c'est une même idée du signe qui règle les exégèses de l'apologiste et les colères du polémiste, mais modulée diversement selon le contexte et la pragmatique dans laquelle elle s'insère.

### 3 - LE CONTRAT ET SA FALSIFICATION.

On l'a dit, ce que l'Eucharistie, la grâce, le miracle ou la prophétie comportent également, et qui fait d'eux les emblèmes de l'ontologie du signe, c'est l'efficacité référentielle de la parole : signifié et référent s'y révèlent indissolubles. Comme Marin l'a montré, cette «coalescence de la référence et de la signification» est rendue possible par la présence d'un *logothète* transcendant, donateur de la chose-sens et garant du langage.

Les Juifs (et les Calvinistes avec eux) manquent, selon Pascal, cette précieuse unité, et par conséquent méconnaissent la logothésis divine. Voués à la figure, ils n'ont dans la *manne* ou dans l'*agneau* (dans le *pain* même, pour les sectateurs de Calvin) que des significations de type allégorique. De plus, la plupart des Juifs ne dépassent pas le sens littéral, la qualité matérielle de l'objet signifiant, le fantasme charnel de la promesse. A l'opposé, les bienheureux, exemptés des pièges et des leurres du signe, jouissent de la pleine possession. Ils sont passés tout entiers du côté de l'esprit, vivant éternellement une assomption du seul réel absolu dans sa totale visibilité.

Manifestant trois avatars de la communication imbriqués dans une même essence du signe, le dialogue entre Dieu et l'homme, au long des âges, apparaît comme une succession de contrats : pour les Juifs, l'«ancienne Alliance», et pour les Chrétiens, la nouvelle. La valeur *testamentaire*, contractuelle, du rapport sémiotique, permet à Pascal d'attaquer les Jésuites comme faussaires. A la foi et à la charité, conçues comme reconnaissance indivise du Sujet transcendantal et comme engagement existentiel, ils substituent un respect purement formel du contrat sautériologique. A la référentialité immédiate du signe, ils substituent des manipulations douteuses où risque de s'évanouir la présence que l'Incarnation avait apportée aux hommes.

Les premières lettres préparent la démonstration en mettant en scène le détournement de la chose-sens au profit d'un *sens autonome* qui, pour Pascal, ne peut être qu'inanité : «Il y a le son, qui n'est que du vent, et la chose qu'il signifie, qui est réelle et effective.» (9) La dénonciation culmine à la lettre X, où les Jésuites sont accusés de dévoyer la base même de la loi, en prétendant qu'on peut faire son salut sans aimer Dieu, et donc qu'il est au pouvoir de l'homme d'obtenir le don divin en n'offrant à son tour que la pure théâtralité de la foi. Pascal s'attache ainsi à montrer que pour les Jésuites seuls comptent les signes, seule prévaut la lettre, et que l'esprit est scandaleusement soumis à la matière.

Plus encore, la morale casuiste va jusqu'à renverser l'ordonnance historique de l'alliance, sur laquelle Pascal appuie sa théorie de la communication : les molinistes impriment à la diachronie humaine un mouvement régressif, par lequel le temps médian de l'histoire du Salut se dégrade jusqu'à rejoindre l'aveuglement judaïque. Le Jésuitisme est un triomphe de la concupiscence, il est livré, comme les Juifs «charnels», à l'amour des «choses figurantes».

La prolifération des ruses casuistes peut être reconduite à deux tactiques fondamentales : l'une ruine l'unité de la référence et de la signification, l'autre attaque la logothésis transcendantale.

Prenons quelques exemples.

Les plus célèbres techniques duplices élaborées par la casuistique sont sans doute la *direction d'intention* et la *doctrine des équivoques* (complétée de la *restriction mentale*). La première est un détournement, une «diversion», dit le Père avec lequel dialogue le narrateur de la lettre VII. Son caractère scandaleux réside dans le fait qu'elle sépare une intention permise d'une action réprouvée : «Vous accordez aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action, et vous donnez à Dieu le mouvement intérieur et spirituel de l'intention.» Par le jeu de la double équivalence des adjectifs, Pascal relie les données morales aux termes sémiologiques : tout acte implique une intention, toute extériorité suppose intériorité, à chaque chose matérielle correspond un sens spirituel. La direction d'intention dévoie ce rapport : elle accorde à la parole divine, au précepte évangélique, son sens légitime, contraignant, mais elle lui fait correspondre un comportement contraire. Elle institue, pour un seul message, deux codes opposés : l'un évangélique, l'autre mondain ; l'un éthique, à savoir idéal, l'autre libidinal, réel ;

l'un réservé au seul signifié, où la parole divine est contenu "autre propre au référent, et dont dispose le choix humain. Alors que le modèle du signe dénie la divergence de ces deux ordres, la casuistique l'affirme, puis réalise une conciliation frauduleuse : elle opère «l'alliance des maximes de l'évangile avec celles du monde» (lettre VII).

De même, la doctrine des équivoques et la restriction mentale manipulent l'univocité du rapport entre le mot et la chose-sens. A un énoncé, on fait correspondre deux sens, dans le premier cas : «Il est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même.» (10) Pour un seul sens perceptible, on profère deux énoncés contradictoires, dans le second cas. En fait, il y a deux sens, mais l'un reste inaccessible au destinataire : «Après avoir dit tout haut : *Je jure*, on dit tout bas, *que je dis*, et l'on continue ensuite tout haut, *que je n'ai point fait cela.*» (11) Le même stratagème disjoncteur est à l'œuvre dans la question du *pouvoir prochain* (lettre I) et de la *grâce suffisante* (lettre II), ou encore dans les tactiques du double sens exposées dans la lettre VI : *l'interprétation*, les *circonstances favorables* et la *double probabilité*. Il s'agit toujours de techniques qui, à l'encontre de la sémiologie pascalienne, s'appuient sur un modèle à trois termes différenciés : signifiant, signifié et référent, et qui offrent au locuteur la possibilité de jouer des relations entre ces termes.

Quant à la doctrine des *opinions probables*, «le fondement et l'ABC» de la morale casuiste (lettre V), elle menace directement la logothésis divine, en substituant au discours certifié, voire inspiré, de la Tradition, les discours novateurs et incertains, souvent contradictoires, des docteurs molinistes : «C'est-à-dire, mon Père, qu'à votre arrivée on a vu disparaître saint Augustin, saint Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, et les autres...», dit Montalte en ironisant sur la différence incommensurable existant entre la série ininterrompue des écrits patristiques et canoniques, et les toutes récentes «extravagances» casuistes (*ibid.*).

En prétendant remplacer la Tradition, les Jésuites se sont coupés de l'*auctoritas*, de la longue procession des textes convergents, qui assurent aux actes quotidiens un sens et un ancrage, non seulement dans l'histoire, mais dans ce qui, hors de l'histoire, la garantit, puisque c'est toujours à l'Écriture dictée par Dieu, et donc au Donateur du Verbe, que l'*auctoritas* se rapporte. Ce faisant, le molinisme consomme la perte de l'universel, de la *catholicité*, interprétée par Pascal comme la rencontre d'une systématique rationnelle et d'une chaîne inspirée, capable de relier, par l'intermédiaire des Pères, des Conciles, des Canons, etc., le discours des Prophètes et des Évangélistes, du Christ même, aux paroles et aux gestes actuels des hommes. Pascal a nommé *perpétuité* (voir, par exemple, Br. 613 ou 617) cette communication maintenue, malgré le désastre originel, au travers des siècles.

Puisque nulle présence ne se fait plus sentir à travers lui, le langage casuiste, du point de vue de Pascal, est vain. Cette déchéance trouve son équivalent, sur le plan moral, dans le principe d'*accommodation*, qui inspire la conduite des directeurs de conscience et des missionnaires jésuites, et consacre la perte de l'universel, «comme si la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et

invariable dans tous les temps et dans tous les lieux ; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme...» (*ibid.*). Effacé par une politique trop souple, le logothète n'assure plus le sens du message ni sa réalisation : seul règne le destinataire humain, seul compte son désir inconsistant.

La falsification jésuitique, si elle constitue une menace morale et politique, révèle aussi de manière abrupte la condition d'existence du modèle sémiotique pascalien : la caution réciproque que s'offrent l'ontologie du signe et la logothésis. La sémiologie port-royaliste, en accord avec toute la tradition scolastique, ne peut fonctionner qu'avec l'aide d'un sujet hors langage, réactualisé à chaque énonciation particulière. Le sujet se dit dans le langage, et, ce faisant, il se travestit : il reste à dire. Mais du moins, par cette méprise illuminante, il assure qu'*il est*. L'Incarnation, la Grâce, l'Eucharistie, sont des dogmes sémiologiques.

On sait que Pascal gardera sur lui pendant huit ans, cousue dans la doublure de son pourpoint, la trace écrite, et somnambuliquement recopiée, de la révélation extatique d'un Verbe apparu comme pour lui seul : des bouches pieuses nommèrent *Mémorial* ce viatique scripturaire. De la même façon, anxieuses de témoigner que le Sens advient dans le monde, les religieuses de Port-Royal instituèrent l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, comme si l'ontologie du signe, exigeant de vérifier sans cesse l'origine de la parole, constituait dans l'angoisse une sémiologie d'abandonnés (12). Et sans doute l'*oralité* dont est fondamentalement imprégné le rituel eucharistique, n'est-elle pas étrangère à l'obsession de la perte et de l'abandon, comme elle est liée à l'ingestion de ce *Dieu caché*, tout à la fois présent et invisible, apparition dont l'essence est insaisissable, disparition qui signifie promesse de retour.

#### 4 - LE TOUT ET LES PARTIES.

La modélisation sémiotique sur laquelle s'appuie Pascal, et dont l'Eucharistie constitue une sorte de fixation délirante, vacille au moment même où il écrit : l'entreprise port-royaliste apparaît comme son chant du signe. Lucien Goldmann l'a montré en son temps, le destin de Port-Royal est lié à un conservatisme que l'Histoire avait condamné. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les philosophies du langage qui, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ont peu à peu ruiné l'ontologie du signe (13). Au demeurant, les théorisations apparaissent comme la mise en scène d'un procès plus profond, dont les sujets humains ne sont pas les maîtres : le basculement d'une modélisation millénaire et le surgissement d'un nouveau rapport au signe. Si l'on admet les principes avancés par la sémiotique de la culture, selon lesquels le rapport au signe détermine l'unité culturelle d'un groupe social et historique, on en vient à envisager des «synchronies longues», au sein desquelles les conflits sémiotiques modulent des variations accessibles à la typologie. J'ai proposé, dans un essai récent (14), une typologie fondée sur les relations de sens (symbolisation, signification, désignation). Youri Lotman en propose une autre, qui permet de classer des types de culture en combinant la présence et l'absence des caractères paradigmatique et syntagmatique du signe. On obtient quatre types principaux : je ne retiendrai ici que les deux qui peuvent être utiles dans

l'articulation de la problématique pascalienne (15) :

- type paradigmatique et syntagmatique (repérable approximativement à la Renaissance et pendant l'époque classique) ;
- type non paradigmatique et non syntagmatique (correspondant à peu près, selon Lotman, à l'idéologie des Lumières, — mais cela mériterait d'être nuancé, l'absence d'un caractère n'étant pas déterminable en soi, mais seulement par rapport à une culture où ce caractère domine).

L'absence de la relation syntagmatique, autrement dit le fragmentaire pur, parcellise l'univers de l'esprit en autant de *systèmes* qu'il y a de *pensées*. Tel est précisément un des reproches majeurs que Pascal adresse aux Jésuites : «C'est encore ici, mes Frères, une des plus subtiles adresses de votre politique, de séparer dans vos écrits les maximes que vous assemblez dans vos avis.» (Lettre XIII) Alors que l'inclusion des parties dans une totalité constitue pour Pascal une nécessité rationnelle, morale, herméneutique, venue du statut des signes (16), les Jésuites peuvent à volonté affirmer ou nier la relation des parties entre elles ou des parties au tout. Par le choix, qu'ils laissent ainsi à l'interprète, entre un rapport d'inclusion et un rapport d'exclusion, c'est la capacité combinatoire des signes eux-mêmes qui se trouve menacée, tout comme l'était le lien du discours à l'auctoritas. «Quel horrible langage !...» s'écrie Pascal devant la perspective d'un discours asyntagmatique, niant la relation de proximité entre les énoncés, alors qu'il avait nié déjà le caractère symbolique du modèle sémiotique (17). Aussi l'entreprise des *Provinciales* s'efforce-t-elle de rétablir les rapports que la casuistique efface, de tirer vers le jour les liens qu'elle laisse dans l'ombre.

Il n'en reste pas moins que la sémiologie pascalienne est le lieu d'un conflit. Ce n'est pas par hasard que Pascal, dans certaines *Pensées*, exerce une critique à l'égard du modèle port-royaliste (18), qu'il avait lui-même présenté et acéré dans les *Provinciales*. Placé à un tournant culturel d'une extrême importance, il tient au monde ancien suffisamment pour vouloir interdire les balbutiements du nouveau, dissimulés sous les ruses d'une perversité puérile. Mais aussi, il pressent assez la valeur et la menace de la novation pour lui sacrifier toute la dogmatique passée et confier à ce qu'il décrète l'Inconnaissable le destin humain. Il est remarquable que la mise en forme de ce saut dans l'inconnu soit demeurée à l'état fragmentaire, comme par une fatalité interne que Pascal tente vainement de conjurer : la *dispositio* manque à ce parfait rhéteur, l'*Apologie* reste un texte éclaté. Les *Provinciales*, on l'a vu, sont elles aussi menacées par la dispersion interne et le vide interstitiel : pour en mettre au jour l'ordonnance, il faut interpréter leur problématique latente.

La théorie pascalienne du signe, carrefour de modélisations en état de crise, en appelle à la fois à une «symbolie» et à une syntagmatique. Elle représente certes un équilibre instable, mais celui-ci est seul à pouvoir cautionner l'idéal «classique» d'une parfaite et contradictoire congruence entre l'univers immobile de la transcendance et le monde inconstant du réel. C'est avec le Sganarelle du *Don Juan* de Molière qu'il faut faire dialoguer la démonstration des *Provinciales* et

l'inquiétude des *Pensées*. On découvrira que Pascal appelle *Dieu* le modèle du signe dans lequel — vit, dont il entrevoit la fragilité, et qu'il s'efforce d'explicitier comme sens et comme communication : comme totalité présente en chacune de ses parties, et tout en même temps assurant, invisible, la sommation du fragmentaire dans un avenir parfaitement désirable, mais toujours menacé.

Claude REICHLER  
Prof. à l'Université de Lausanne

## NOTES

- ( 1 ) Attitude adoptée par la quasi totalité des éditeurs du texte, et par la plupart des commentateurs.
- ( 2 ) On notera que les innombrables éditions, malgré les ajouts de propagande janséniste auxquels elles donnaient prétexte, ont en général imprimé le texte des lettres à part, dans un volume unique.
- ( 3 ) V. *Pensées*, Br. 18 bis : «La manière d'écrire d'Epictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire, et qui se fait le plus citer...»
- ( 4 ) Cf. Louis Marin, *La critique du discours* (sur la *Logique* de Port-Royal et les *Pensées* de Pascal), Minuit, 1975.
- ( 5 ) V. Armand Strubel, « «Allegoria in factis» et «Allegoria in verbis» », in *Poétique* 23, Seuil, 1975, pp. 342-57.
- ( 6 ) Classiques Garnier, éd. de Louis Cognet, pp. 314-315. Toutes les citations des *Provinciales* sont tirées de cette édition.
- ( 7 ) Le tableau ne comporte que des termes figurant dans le passage.
- ( 8 ) Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. critique par P. Clair et F. Girbal, PUF, 1965.
- ( 9 ) Lettre II, à propos du débat sur la grâce suffisante, où les nouveaux Thomistes se voient reprocher leur attitude contradictoire.
- (10) Lettre IX : Pascal cite d'après Sanchez.
- (11) *Ibid.*, d'après Filiutius.
- (12) V. Didier Anzieu, «Naissance du concept de vide chez Pascal», in *Nouvelle revue de psychanalyse* 11, Gallimard, 1975, pp. 195-203. Anzieu décèle, d'après les rares témoignages sur la petite enfance de Pascal, une vive angoisse d'abandon, fortement somatisée. Cette angoisse pourrait manifester une origine des recherches sur le vide, sublimation aidant, et des spéculations métaphysiques elles-mêmes.

(13) On trouvera d'excellentes informations chez Daniel Droz, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Droz, 1978, et chez André Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Klincksieck, 1978.

(14) *La diabolie*, Minuit, 1979.

(15) V. I. Lotman, «Il problema des segno e del sistema segnico nella cultura russa prima del XX secolo», in *Ricerche semiotiche*, a cura di I. Lotman et B. Uspenski, Turin, 1973 (trad. du russe, n'existe pas en français). La recherche de Lotman porte sur la culture russe, mais peut être extrapolée, avec quelques ajustements, dans toute la culture occidentale.

(16) Cf. Br. \*684 : «On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires.»

(17) J'entends par symbolique un modèle qui prescrit une relation binaire entre symbolisant et symbolisé ; modèle explicité dans la théorie augustinienne du signe, puis dans toute la tradition médiévale, et toujours actif au XVIIe siècle. v. *La diabolie*, Introduction.

(18) V. L. Marin, *op. cit.*

Claude REICHLER, professor at the University of Lausanne, analyses in this study, *Les Provinciales* by Pascal, considering these eighteen letters as a structured unity. He shows that the problematical point of this work, which organizes the system of the textual relations, lies in the meeting of two conceptions of the sign, irreconcilable but also inseparable, using the oppositions between reality and signification, presence and figure.