

Rousseau and the Ancients
Rousseau et les Anciens

edited by
sous la direction de

Ruth Grant
&
Philip Stewart

Pensée Libre N° 8

CANADIAN CATALOGING
IN PUBLICATION DATA

Main entry under title:
Rousseau and the Ancients
(Pensée Libre: no. 8)
Text in French and English
Includes bibliographical references

ISBN 0-9693132-7-6

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. I. Grant, Ruth. II. Stewart, Philip. III. North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau IV. Title: Rousseau and the Ancients. V. Series

DONNÉES DE CATALOGAGE
AVANT LA PUBLICATION

Vedette principale au titre:
Rousseau et les Anciens
(Pensée Libre: no. 8)
Texte en français et en anglais.
Comprend des références bibliographiques

ISBN 0-9693132-7-6

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. I. Grant, Ruth. II. Stewart, Philip. III. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau. IV. Titre : Rousseau et les Anciens. V. Collection

The publication of this volume was made possible by cooperation of the North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Duke University and Wabash College.

Ouvrage publié grâce au concours d l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Duke University et Wabash College.

ISBN 0-9693132-7-6

© North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau/
Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 2001.

Collection *Pensée Libre* dirigée par Melissa Butler
Pensée Libre series editor: Melissa Butler

Imprimé aux États Unis
Printed in the United States

Phryné ou le modèle de l'éloquence muette chez Rousseau

Ordinary people waited till life disclosed to them its secrets, but to the few, to the elect, the mysteries of life were revealed before the veil was drawn away.

Oscar Wilde,
The Picture of Dorian Gray

Les faits sont connus. Phryné, une courtisane grecque, est accusée d'impiété devant le tribunal de l'Aréopage. On sait, se contente de dire Rousseau, « la manière dont Athénée rapporte que l'orateur Hypéride fit absoudre la courtisane Phryné sans alléguer un seul mot pour sa défense, et, ajoute-t-il, [cela] est encore un[e] éloquence muette dont l'effet n'est pas rare dans tous les temps » (*OL* 377). Ce que Rousseau ne mentionne pas c'est qu'Hypéride déchira la robe de Phryné dévoilant la beauté d'un corps qui inspira aux juges une crainte sacrée, la courtisane devenant sous leurs yeux la prêtresse d'Aphrodite. Mais qui réellement déchira la robe de Phryné ? Est-ce Hypéride, est-ce Phryné elle-même comme le croient Quintilien et Montaigne ? D'autre part, dévoila-t-elle seulement son visage, son sein ou tout son corps ? Les auteurs selon l'objet de leur démonstration font varier à leur gré les récits qu'ils ont consultés. Quant à Rousseau on sait qu'il avait lu l'ouvrage d'Athénée, le *Banquet des Sophistes* (dans une douteuse traduction latine, dit-on).

Quand il s'agit de Phryné la tentation est grande d'aborder tout de suite la question du désir et, aussitôt, l'on se souvient de Rousseau à Venise, des courtisanes, de la Padoana, et finalement du conseil que lui donna la Zulietta : « *lascia le donne, e studia la matematica* » (*C* 322). Écoutons ce judicieux conseil et, avant de se tourner vers l'autre scène, celle du désir, adressons-nous au texte, à son contenu, mais aussi à ses contradictions.

La citation elliptique du procès de Phryné se situe au chapitre premier de l'*Essai sur l'origine des langues*, chapitre intitulé « Des divers moyens de communiquer nos pensées » et où il est question du langage d'action, prémisse alors incontournable de toute réflexion sur le langage. Rousseau y démontre la préséance du langage d'action sur le verbe. Mais, à un moment donné de la démonstration le texte semble trébucher sur le corps de Phryné. En effet, Rousseau semble ne plus savoir si il est question

de désir ou de raison, ou plus précisément du cœur ou de la religion, et par quel canal, l'œil ou l'ouïe, ils seraient touchés. Dans l'*Essai*, la conclusion inspirée d'Horace qui suit le paragraphe où il est question de Phryné, qui veut que « l'on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles » (OL 377), est suivie d'une sorte de rectificatif puisqu'il ajoute que « lorsqu'il est question d'émouvoir le cœur et d'enflammer les passions, c'est tout autre chose. L'impression successive du discours, qui frappe à coups redoublés vous donne bien une autre émotion que la présence de l'objet même où d'un coup d'œil vous avez tout vu » (OL 377). Sur ce point, l'*Essai* est en contradiction avec l'*Émile*. En effet dans l'*Émile* ne dit-il pas que « l'impression de la parole est toujours faible et l'on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles » (E 645). Or, dans ce passage du livre IV de l'*Émile* il est également question du langage d'action, ce que Rousseau appelle alors « la langue des signes » mais il n'est plus question de Phryné. Les yeux de Rousseau ont-ils été aveuglés par le corps de Phryné ? Le cœur serait-il plus ému par ce qu'il voit que par ce qu'il entend ? Quelle est la part jouée par Phryné dans cette contradiction interne à l'œuvre ? Le problème est donc de savoir si la théorie du langage d'action chez Rousseau glisse sur la question toujours personnelle du désir. Pour avoir quelque aperçu des vertus que les auteurs du XVIII^e siècle attribuaient au langage d'action voyons tout d'abord ce qu'en disait l'abbé de Condillac.

Si le XVIII^e siècle n'a pas inventé le langage d'action il en a fait la théorie et lui a donné sa place dans la philosophie du langage, celle d'un langage d'avant la chute dans la parole, ce qui a indéniablement pour Rousseau une valeur morale.

Il ne s'agit pas d'énumérer ici les caractéristiques du langage d'action mais de nous donner les éléments pour répondre à quelques questions qu'amène l'analyse du chapitre premier de l'*Essai sur l'origine des langues*.

- Pourquoi le récit du procès de Phryné est-il si elliptique ?
- Quelles sont les modifications que Rousseau apporte à ses sources, c'est-à-dire aux textes de l'Antiquité et de la Bible, et en fonction de quel objectif rhétorique ?
- Si pour Rousseau le langage d'action est en-deçà des mots a-t-il imaginé, pensé, que la beauté, par exemple, était au-delà des mots ?

Pour Rousseau le risque du langage est toujours celui du malentendu. Or le langage d'action réduit sinon supprime ce risque. Condillac remarque dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) que « le langage d'action étant immédiatement l'ouvrage de [l']imagination, il doit avoir plus de feu. En effet, pour ceux à qui il est familier, un seul geste équivaut

souvent à une longue phrase » (78–79). L'imagination s'opposerait-elle ainsi à la raison discursive, comme le naturel à l'institution et l'immédiateté à la médiation des mots ?

Pour autant le langage d'action est-il naturel ? Pour le savoir, les philosophes du XVIII^e siècle ont interrogé les enfants sauvages ou plutôt les anecdotes qui se transmettaient à leur sujet. Ainsi « cet enfant, qu'on arrêta en 1694, dans les forêts de Lithuanie, qui vivait parmi les ours, marchait sur ses pieds et sur ses mains, et n'avait aucun langage » (Delisle de Sales 275). A son sujet les commentaires divergent jusqu'à se contredire. Rousseau dans une note du second *Discours* ne fait que citer quelques lignes de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* mais sans y rien changer (D1 196). Condillac reprend par deux fois l'observation de l'enfant élevé ou vivant parmi les ours, dans l'*Essai* déjà mentionné puis dans le *Traité des sensations*. Cet exemple lui sert à faire la distinction entre « trois sortes de signes : les signes accidentels, les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers ». Condillac détaille cet exemple et conclut qu'« il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez [les ours] plus d'exercice que chez [l'enfant élevé parmi les ours] » (206). Ce qui manque à cet enfant c'est la réflexion, c'est-à-dire la récapitulation des expressions déjà perçues. Cet enfant ne pouvait donc avoir accès au langage d'une autre espèce. Delisle de Sales, quant à lui, dans sa *Philosophie de la nature*, a une vision plus bucolique de la vie passée, de l'épanouissement de cet enfant adopté par les ours. « Ce jeune sauvage avoit cependant un langage d'action, qui lui étoit nécessaire pour exprimer ses besoins à l'ourse qui l'avoit allaité. Il faudroit examiner la nature de cette pantomime, former, s'il étoit possible, le dictionnaire de cette langue muette, et chercher si l'enfant pouvoit le perfectionner jusqu'à former un syllogisme » n (275–76). Ce passage d'une espèce animale à une autre serait bien une communication universelle étendue, pourrait-on dire, à la création entière.

Comme on va le voir Rousseau ne donne pas une telle extension au langage d'action. Voyons tout d'abord si le langage d'action peut être dit transparent ? Il ne saurait l'être puisqu'une interprétation est nécessaire et qu'elle transforme en une évidence ce qui se présente d'abord comme une énigme. Le premier exemple d'énigme à déchiffrer est emprunté à Hérodote : il s'agit du message qu'adresse le roi des Scythes à Darius. Un autre exemple, auquel Rousseau accorde une place particulière est l'épisode du lévite d'Ephraïm, extrait du livre des *Juges*. Les rectifications qu'opère Rousseau sur ces exemples déjà connus pour la plupart visent très précisément les malentendus inhérents à toute interprétation. Ainsi, dans ces exemples de langage d'action qu'il reprend pour sa démonstration, il

efface les divers commentaires qui accompagnaient l'action. Il s'agit pour lui de démontrer que « le langage le plus énergique est celui où le signe a tout dit avant qu'on parle » (OL 376).

A deux reprises Rousseau reprend l'exemple emprunté à Hérodote. Une première fois dans l'*Essai*, c'est le passage cité ci-après, et une seconde fois au livre IV de l'*Émile*, ces deux passages étant presque superposables mot à mot.

Darius engagé dans la Scythie avec son armée reçoit de la part du roi des Scythes une grenouille, un oiseau, une souris et cinq flèches : le Héraut remet son présent en silence et part. Cette terrible harangue fut entendue, et Darius n'eut plus grande hâte que de regagner son pays comme il put. Substituez une lettre à ces signes, plus elle sera menaçante, et moins elle effrayera [...]. (OL 376-77)

Il y a dans ce récit un raccourci extrême qui gomme toutes les hésitations ou les incompréhensions rapportées par Hérodote. Rousseau, à la différence d'Hérodote, ne donne pas l'interprétation de ce message, comme si la traduction allait de soi. Dans le récit d'Hérodote la solution de l'énigme est hésitante et fait l'objet de discussions : tout d'abord Darius fit un contresens, et même si Gobryas trouva la solution de l'énigme, Darius attendit un autre signe, cette fois venu du ciel, quelque oiseau de passage, pour se ranger à l'avis de son lieutenant. « Pour lui [Gobryas], les présents signifiaient : "A moins, Perses, que vous deveniez des oiseaux pour vous envoler dans les cieux, ou des rats pour vous cacher sous la terre, ou des grenouilles pour plonger dans les marais, vous ne reverrez jamais votre pays, car ces flèches vous transperceront" » (332). On voit bien ici que le langage d'action est très éloigné de la transparence et qu'il ne présente pas de caractère naturel.

La façon dont Rousseau reprend l'épisode biblique du lévite d'Ephraïm comme exemple d'éloquence muette relève du même procédé elliptique. Nous pouvons ici comparer le passage de l'*Essai* non seulement au texte du *Livre des Juges* mais encore au court récit intitulé « Le lévite d'Ephraïm » que Rousseau écrivit lors de sa fuite en 1762. Dans l'*Essai* Rousseau suppose l'épisode connu et il se focalise sur l'effet obtenu. Que s'est-il passé ? Le lévite découpe en douze morceaux le corps de sa femme morte d'avoir été violée toute une nuit par des Benjamites et en envoie un morceau à chaque tribu d'Israël. Voici comment Rousseau termine le chant 2 de son récit :

Là, sans hésiter, sans trembler, le barbare osa couper ce corps en douze pièces ; d'une main ferme et sure il frappe sans crainte, il coupe la chair et les os, il sépare la tête et les membres, et après avoir fait aux Tribus ces envois effroyables, il les précède à Maspha, déchire ses vêtements, couvre

sa tête de cendres, se prosterne à mesure qu'ils arrivent et réclame à grands cris la justice du Dieu d'Israël. (*LE* 1215–16)

L'ellipse est ici admirable, elle tient dans le temps virtuel d'une virgule. Relisons ce passage : « et après avoir fait aux Tribus ces envois effroyables, il les précède à Mapha ». Que désigne le pronom *les* ? Sont-ce les morceaux du corps ou les tribus qui ont entendu l'appel muet et qui se rassemblent à Mapha ? Pour décider, il nous manque tout un pan du récit. Dans l'*Essai* la chronologie est presque plus précise. Cependant, nous lisons dans le *Livre des Juges* un récit identique que la tradition a validé¹. Remarquons à sa décharge, qu'ici, ce n'est pas Rousseau qui a tronqué le texte. Selon certains², des propositions intermédiaires auraient disparu dans l'édition actuelle mais étaient bien présentes dans le manuscrit alexandrin des *Septante*. Les propositions manquantes seraient celles-ci : « Et il ordonna aux hommes qu'il avait envoyés, en disant : Dites ces choses à tout homme d'Israël »³. Ce qui a été perdu ou gommé correspond précisément au texte explicatif qui accompagnait les morceaux du corps de la femme du lévite.

Certes, le récit elliptique vise à imiter, à rapprocher de la brièveté synthétique du geste dont avait parlé Condillac, mais ne peut-on pas essayer de comprendre autrement ces raccourcis extrêmes de Rousseau ? En effet, d'un certain point de vue, Rousseau ne fait que mettre en évidence une des caractéristiques du langage d'action, à savoir que le sens du message n'est pas modifié par le vecteur qui le véhicule. L'exemple *ad hoc* est celui de Thrasibule qui mena hors de la ville, dans un champ de blé, le messager que lui envoyait Périandre, le roi de Corinthe. Le messager, pour toute réponse aux questions qu'il posait, vit le tyran de Milet trancher les épis les plus mûrs. De retour à Corinthe, interrogé par le roi, « l'homme répondit que Thrasybule ne lui [...] avait donné aucun [conseil] ; d'ailleurs, dit-il, il s'étonnait d'avoir été envoyé auprès d'un pareil personnage, un fou, qui détruisait ses propres récoltes, — et il raconta ce dont il avait été le témoin. Périandre comprit le geste de Thrasybule et vit bien qu'il lui conseillait de mettre à mort les premiers des citoyens » (395–96)⁴.

Certes, l'anecdote était connue, mais si Voltaire⁵ la cite largement dans son *Essai sur les mœurs*, Rousseau, là encore, n'y fait référence qu'en passant. Mais l'important est ici que le destinataire ait compris le message même si le messager ni a vu que folie. Une remarque équivalente peut être faite à propos de l'incise qu'ajoute Rousseau dans le texte de l'*Émile* (par rapport à celui de l'*Essai*) concernant le messager envoyé à Darius : « De nos jours cet homme eût passé pour fou » (*E* 647), écrit-il. En réalité, peu importe le messager, peu importe les Perses dans leur ensemble, peu importe Gobryas, seuls comptent le roi des Scythes et Darius. Bien que non trans-

parent le message atteint toujours son but puisqu'il ne laisse pas prise au malentendu. Il a l'efficacité d'un énoncé performatif qui déclenche une action.

A partir de ces exemples que peut-on dire du rapport entre le langage d'action et la parole ? S'agit-il de tout autre chose, est-on sur un autre registre, ou bien y a-t-il solution de continuité entre la parole et le geste et, pour focaliser davantage le problème, entre l'éloquence laconique et l'éloquence muette ?

Pour Condillac le langage d'action et le discours verbal s'opposent sur un point essentiel qu'il appelle « la décomposition de la pensée », correspondant à la linéarité du signifiant dont parlera Saussure.

Lorsqu'un homme exprime un désir par son action, et montre d'un geste un objet qu'il désire, il commence déjà à décomposer sa pensée ; mais il la décompose moins pour lui que pour ceux qui l'observent. Il ne la décompose pas pour lui : car tant que les mouvements qui expriment ses différentes idées ne se succèdent pas, toutes ses idées sont simultanées, comme ses mouvements. Sa pensée s'offre donc à lui toute entière, sans succession, et sans décomposition. (*Cours* 166)

Un tel langage d'action, est-ce encore de l'éloquence ? Oui, si l'on admet que le mot *éloquence* s'est détaché de sa marque étymologique (*eloquens* : qui parle bien) et qu'il en est venu à exprimer dès le xvii^e siècle, en français comme en anglais « ce qui est expressif sans parole » : « Silence that spoke and eloquence of eyes », écrivait Pope. Rousseau ne force donc pas tellement le sens des mots quand il parle d'*éloquence muette*. Avant même cette évolution sémantique la tradition rhétorique avait privilégié le discours laconique où *moins l'on en dit plus on signifie*. En effet l'éloquence oscille entre deux pôles, le laconisme et l'abondance, sur lesquels se greffent des évaluations morales opposées. L'histoire de la rhétorique peut ainsi se lire sur une carte de géographie : les cités grecques contre l'Asie, puis Sparte contre une Athènes orientalisée. C'est la confrontation entre l'*atticisme* et l'*asianisme*.

Ces deux familles en conflit expliquent l'histoire de l'Eloquence : à l'origine était la brièveté, dont l'Athènes classique fit un art, l'*atticisme*, qui résumait l'Eloquence ; fascinée par celle-ci, les peuples d'Asie, ignorants et corrompus, en inventèrent une version dégénérée, l'*asianisme*, qui a contaminé Athènes ; Sparte, asile de la vertu, resta fidèle à la brièveté et à la densité du langage des origines, et cette résistance fut symbolisée par le style laconique. (Fumaroli 159–61)

Or, on a dit qu'Hypéride, l'avocat de Phryné, était un des tenants de

l'atticisme. Rousseau ne pouvait être qu'admirateur de ce style laconique. Mais, même s'il s'en rapproche, le style laconique se différencie du langage d'action. Pour passer de l'un à l'autre il faudrait, comme le recommandait l'abbé Dinouart dans son *Art de se taire*, savoir « gouverner, retenir sa langue » et ainsi laisser s'exprimer la *tacita significatio* de l'éloquence muette, celle du corps et du visage, ce qu'il convient d'appeler une rhétorique du corps (8).

Ce passage de l'éloquence verbale à l'éloquence muette va de pair avec un changement de récepteur qui n'est plus l'oreille mais l'œil. Dès lors on comprend ce qui a pu inciter à parler de tableau. Cependant le distinguo entre une éloquence ayant l'œil pour cible et l'autre l'ouïe n'est pas aussi abrupt que ne le laisse penser le premier chapitre de l'*Essai* où il est dit : « Ouvrez l'histoire ancienne vous la trouverez pleine de ces manières d'argumenter aux yeux, et jamais elle ne manque de produire un effet plus assuré que tous les discours qu'on auroit pu mettre à la place » (OL 376). Il y a pourtant un troisième récepteur dont Rousseau ne parle pas encore, à savoir le cœur. Comme il va de soi, à partir de *Julie ou la nouvelle Héloïse*, le cœur bien plus que l'oreille entendra le silence éloquent de l'amour⁶. Les passerelles entre le voir et le dire, entre la peinture et la poésie ont depuis longtemps intéressé les théoriciens de la rhétorique. Il suffit de noter combien les mots du domaine visuel sont fréquents au XVIII^e siècle pour définir l'éloquence : il s'agit de faire *voir*. Comment l'énoncer plus explicitement que ne l'a fait Giambattista Marino : « La poesia è detta pittura parlante, la pittura poesia taciturna »⁷. Rappelons ici que l'on a dit de Phryné qu'elle avait servi de modèle au peintre Appelle pour sa Vénus sortant des eaux, et à Praxitèle pour l'Aphrodite de Cnide.

En résumé, on peut dire que s'il importe de distinguer le langage d'action du verbe, de lui redonner sa place par rapport au discours parlé, les deux vont de pair et le fil rouge du désir parcourt autant l'un que l'autre.

L'argument esthétique n'est pas sans intérêt à propos de la mise en scène que fut le procès de Phryné. Nous avons vu que le silence du verbe laisse parler l'éloquence du geste, l'éloquence du corps ; nous devons donc maintenant nous demander si le langage d'action est supposé aller au-delà du verbe dans la sphère de l'indicible.

Si le langage d'action persuade mieux, doit-on supposer pour autant qu'il en dit plus que le verbe ? C'est la question que Rousseau est amené à se poser. Il ne se la pose pas à propos de Darius, de Tarquin, de Thrasybule ni même du lévite d'Ephraïm mais à propos d'une courtisane, de Phryné. Ce qui maintenant va retenir notre attention c'est l'intrication du désir et du verbe sur laquelle va peut-être trébucher Rousseau. Il est plaisant de remarquer ici que si pour Rousseau le verbe a le désir pour origine et que,

d'un autre côté, le désir souvent l'a rendu béatement muet. Dans le contexte de ce premier chapitre de l'*Essai*, « muet » a non seulement le sens de ce qui n'a pas recours à la parole, mais encore le sens de ce qui ne donne pas prise au verbe, c'est-à-dire qui ne se discute pas. En effet, l'éloquence muette n'implique pas pour Rousseau un quelconque au-delà du langage. Rousseau n'est pas dans la position de ces deux jeunes gens dont Xénophon nous raconte l'histoire. Dans les *Mémorables*, ouvrage que Rousseau emprunte à la bibliothèque du roi et dans lequel on a retrouvé un signet de papier marquant précisément la page de l'épisode que nous allons reprendre (Le Boulter 252), Xénophon fait parler Socrate de cet indicible où l'on rangerait peut-être trop facilement la beauté. Xénophon raconte que deux jeunes gens ayant aperçu Théodoté, une autre belle courtisane, vinrent voir Socrate en lui disant que les mots ne pouvaient décrire pareille beauté. « Nous ferions mieux d'aller la voir », répond le philosophe. Arrivé à la maison de la courtisane, Socrate attendit que le peintre qui en faisait le portrait eut fini, puis se retournant vers ses amis il leur demanda : « Mes amis, doit-on être plus reconnaissant envers Théodoté de nous permettre d'admirer sa beauté, qu'elle envers nous du fait qu'on la regarde ? » La reconnaissance, ajouta-t-il, sera du côté de celui qui en tirera le plus profit. C'est Théodoté qui répond à la question : « S'il en est ainsi, si vous êtes mes adorateurs, bien évidemment je dois vous remercier de m'avoir admirée » (*Mémorable*, 3.11.1-3.). On pourrait en conclure que non seulement la beauté n'est pas au-delà du verbe puisque Socrate en fit son interlocutrice, mais que la beauté tire profit du désir ou du discours amoureux qui contribue à son idéalisation. Mais peut-être faudrait-il ici tenir compte de la différence entre l'homme et la femme que pointe la duchesse dans *The Picture of Dorian Gray* d'Oscar Wilde : « We women, as some one says, love with our ears, just as you men love with your eyes, if you ever love at all » (144).

La différence entre la Théodoté avec laquelle s'entretient Socrate et la femme du lévite d'Ephraïm ou pareillement Phryné réside dans le fait que ces deux dernières ne sont plus des sujets parlant mais seulement des objets, ou pour parler en termes plus platoniciens, qu'ils ne sont que l'ombre, la représentation d'autre chose. Devant l'indicible horreur ou l'indicible beauté, Rousseau choisit de se taire, à l'opposé de Socrate qui discute avec la beauté elle-même, façon de montrer qu'il ne confond pas l'idée de beauté avec son incarnation. Rousseau, quant à lui, exclut toute possibilité de discussion. Ce qui importe à Rousseau c'est que le langage d'action ne donne pas prise à la discussion : le langage d'action est univoque parce qu'il dit la vérité. Le commentaire que Rousseau apporte au récit du dépeçage de la femme du lévite (et non au viol, remarquons-le en passant car la question du désir va être maintenue hors sujet par Rousseau) s'appliquerait tout

autant au procès de Phryné : « De nos jours l'affaire tournée en plaidoyés, en discussions, peut-être en plaisanteries eut traîné en longueur, et le plus horrible des crimes fut enfin demeuré impuni » (*OL* 377). De cette façon Rousseau annule par avance tout discours autre, en particulier ceux relevant d'un genre ironique ou grivois. L'exigence de vérité, mais aussi d'efficacité rhétorique, n'admet pas de débat contradictoire. L'interprétation doit être contrainte. Quel serait le risque ? Que la vérité soit relativisée par le doute et l'artifice.

Le point commun entre l'épisode du lévite d'Ephraïm et la procès de Phryné est le rétablissement d'une unité perdue du fait d'un état de crise — réunion des tribus d'Israël et transcendance de la beauté humaine dans le culte d'Aphrodite. Mais il est évident que la mention d'un corps féminin risque de faire dévier l'attention du lecteur vers un autre registre.

Mais ce qui ressort à la lecture de ce paragraphe de l'*Essai*, c'est le contraste entre les destinées de ces deux femmes. Le paragraphe débute par un corps mutilé, objet de souillures, et se conclut par l'éclat de la beauté, la beauté de la courtisane Phryné. De plus, la beauté du corps de Phryné réassemble d'une façon transcendante le corps morcelé de la femme du lévite qui est d'ailleurs recomposé morceau par morceau dans le court récit que fit Rousseau. Mais, ce corps en représentation est-il encore le corps de Phryné ? Car, même nu, ce corps reste voilé du mystère qui effraie les juges d'Athènes. Que représente le corps de Phryné pour ses juges ? Il n'y a pas cet élan de désir qui, chez Montaigne⁸, corrompt la sagesse des juges et dont plus tard Saint-Saëns fera le thème d'une opérette⁹ ; il n'y a pas non plus communication d'un sujet parlant à un autre, mais sidération du jugement par l'éloquence de la beauté.

Si le codage du message adressé à Darius est certain, le corps de Phryné semble, quant à lui, convaincre avec la légitimité de l'évidence. Mais, de même que le corps que va découper le lévite n'est plus le corps de la femme qu'il a aimé — « L'aspect même de ce corps, qui devrait le faire fondre en larmes, ne lui arrache plus ni plainte ni pleurs : Il le contemple d'un œil sec et sombre ; il n'y voit plus qu'un objet de rage et de désespoir » (*LE* 1215) — le corps de la courtisane est, si je puis dire, autre chose que ce qu'il est. Le corps est bien ce réel inaccessible... et l'on ne voit jamais que le corps fantasmé de l'autre.

Maintenant demandons-nous ce que pouvait représenter Phryné pour Jean-Jacques ? La réponse est à chercher dans les *Confessions*. L'exemple du procès de Phryné comme argument dans un essai théorique était-il un exemple mal choisi ? Oui, si l'on pense, comme le dit quelque part Oscar Wilde, que les idées intellectuelles les plus pures sont celles détachées de nous mêmes, voire les moins sincères. Certes, cela ne saurait

s'appliquer à Rousseau. Quand, dans l'*Émile*, il traitera de la *langue des signes* il prendra soin de ne plus choisir de tels exemples qui risquent de faire glisser le texte vers la question du désir.

Dans l'œuvre, ou peut-être vaudrait-il mieux dire, dans la vie de Rousseau, la courtisane occupe une place particulière. Il serait facile d'opposer l'être féminin sublimé d'un côté et la prostituée de l'autre. La courtisane de Rousseau joint en un même fantasme le sacré et le profane, la divinité et la sensualité¹⁰ : « J'entrai dans la chambre d'une courtisane comme dans le sanctuaire de l'amour et de la beauté ; j'en crus voir la divinité dans sa personne », écrit-il dans les *Confessions* (320). L'adoration de la divinité au moyen de la débauche est un topos littéraire dont le XVIII^e siècle a été friand. Certes, Voltaire, dans son *Essay sur l'histoire générale*, invite à se « défier de ceux qui nous parlent de temples consacrés à la débauche » (205). Mais il ajoute aussitôt qu'« [i] est probable au contraire que cette coutume fut d'abord introduite dans des temps de simplicité, et qu'on ne pensa d'abord qu'à honorer la divinité dans le symbole de la vie qu'elle nous a donnée ».

Pour Montesquieu, dans un de ses contes aussi exotique qu'érotique intitulé *Le temple de Gnide* « le culte que [l'on] rend [à Vénus] presque par toute la terre, est plutôt une profanation qu'une religion » (392). Comment en lisant *Gnide* ne pas entendre *Cnide*, précisément cette île où s'élevait le temple d'Aphrodite dont les adorateurs venaient admirer la statue de Praxitèle ? N'oublions pas que Praxitèle fut le premier à représenter nue la déesse de l'amour. Pline l'ancien (54) et, avec plus de malice, Lucien de Samosate (79) racontent comment un voyageur athénien admirant l'art de Praxitèle qui avait caché une impureté du marbre sous l'ombre intime de la déesse fut déconcerté en apprenant que la trace avait été laissée par un jeune homme qui s'était laissé enfermer une nuit dans le temple. Ce qui fut d'abord pris pour un défaut dans le marbre rappelle évidemment le téton borgne de la Zulietta, la courtisane vénitienne dont Rousseau découvre le défaut (C, 321). Que vouliez-vous qu'il fit ? devrait-on demander. Faire l'amour à une déesse serait courir un péril mortel : le jeune homme dont Lucien a raconté l'histoire s'est suicidé le lendemain de son forfait. Quant à la femme réelle, la courtisane, il ne put ni l'aimer ni l'adorer telle une déesse. « Tout à coup au lieu des flammes qui me dévoraient, raconte-t-il, je sens un froid mortel courir dans mes veines ; les jambes me flageolent, et prêt à me trouver mal, je m'asseye, et je pleure comme un enfant » (C 320). Comme un enfant qui découvre que l'idéal ne résiste pas à la réalité... Si la beauté divine de la Zulietta est imparfaite, cette imperfection devient pour Rousseau le signe d'un vice caché. Dans l'*Essai*, au prix d'une dissociation préalable entre l'amour sacré et l'amour profane, Rousseau évite

cette confrontation qui dans la réalité de sa vie passée s'était soldée par un fiasco. Jean-Jacques la condamne. Quant à eux, deux mille ans auparavant, les juges de l'Aréopage, dont Rousseau ailleurs nous dit que même les dieux n'appelaient pas (D1 12 n), avaient acquitté l'âme de Phryné. La beauté de son corps était pour eux la réminiscence d'Aphrodite.

Après avoir abordé le rôle de l'interprétation dans la théorie du langage d'action puis, dans un second temps, le *background*, l'arrière plan fantasmagorique du procès de Phryné, suggérons en guise de conclusion provisoire l'intrication de ces deux plans.

Avec Phryné, Rousseau semble conclure sa démonstration par un *fantasme théorique* où se mêlent presque indissolublement théorie et projection de soi. En dévêtant la courtisane Phryné, Rousseau ne réussit-il pas par procuration ce qu'il n'avait pu atteindre avec la Zulietta, sculpter le corps de la courtisane, en faire une déesse, être un nouveau Pygmalion ?

Comme dans l'intermède musical du même nom, le dévoilement n'efface pas le mystère, au contraire, il le découvre. Aussi n'oublions pas que l'exemple de Phryné est particulier en ceci qu'il fait taire la raison et porte l'esprit, ici celui des juges, jusqu'aux excès soit de l'effroi sacré soit de la corruption. C'est un langage mais ce n'est plus un message à traduire.

Michel Schmouckovitch
Université de Bretagne Occidentale

Notes

¹Juges XIX, 29–30 : « Arrivé chez lui, il prit un couteau, saisit sa concubine, et la coupa membre par membre en douze morceaux, qu'il envoya dans tout le territoire d'Israël. Tous ceux qui virent cela dirent : Jamais rien de pareil n'est arrivé et ne s'est vu depuis que les enfants d'Israël sont montés du pays d'Égypte jusqu'à ce jour; prenez la chose à coeur, consultez-vous, et parlez ! » (trad. Louis Second).

²Entre autres Edouard Dhorme, le traducteur de la Bible pour l'édition de la Pléiade.

³Juges, XIX.29–30, trad. d'Edouard Dhorme (Paris, Gallimard, 1962), 1: 799 n. 30.

⁴Hérodote

⁵Voltaire cite la version romaine où Tarquin remplace Thrasybule. L'épisode a été raconté plus fois par les auteurs anciens. Voltaire extrait sa citation de la *Guerre contre les Volsques (Prise de Gabies)* que raconte Tite-Live dans son *Histoire romaine* (livre I, IV ; Belles Lettres [1995] 87). Du côté grec voir Dionysius of Halicarnassus (*The Roman Antiquities*, Loeb Classical

Library, iv.56,) et bien sûr Hérodote.

⁶« La bouche était muette ; le regard était contraint ; mais le cœur se faisait entendre : Nous éprouvâmes bientôt entre nous ce je-ne-sai-quoi qui rend le silence éloquent, qui fait parler des yeux baissés, qui donne une timidité téméraire, qui montre les désirs par la crainte, et dit tout ce qu'il n'ose exprimer » (J 341).

⁷« On dit que la poésie est de la peinture qui parle, et de la peinture une poésie taciturne. » La citation se poursuit ainsi : « Le propre de l'une est une faconde muette, de l'autre un silence éloquent [...] on dit que la poésie peint et que la peinture décrit » (G. Marino, cité in M. Fumaroli 149-50). Cet oxymore croisé à propos de la poésie et de la peinture date de bien avant la renaissance. « [A]u tournant du VI^e siècle, Simonide avait déjà affirmé : "La parole est l'image (eikôn) des actions". Plutarque apporte sur ce point la précision suivante : "Simonide appelle la peinture une poésie silencieuse et la poésie une peinture qui parle, car, les actions que le peintre fait voir en train de se produire, les paroles les relatent et les décrivent une fois produites" » (Vernant 117).

⁸« Phryné perdoit sa cause entre les mains d'un excellent avocat si, ouvrant sa robe, elle n'eust corrompu ses juges par l'esclat de sa beauté » Montaigne, *Essais* III.12 (*Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1962, p. 1035).

⁹*Phryné*, opéra-comique en deux actes, livret de Lucien Augé de Lassus, Musique de Camille Saint-Saëns. Extrait du livret : « Le rideau se referme au moment où Dicéphile [le juge athénien] veut s'élancer vers la statue pour l'embrasser. Phryné lui rappelle le procès en cours. Dicéphile lui promet l'acquittement et demande, pour gage, un simple baiser. Il veut saisir la main de Phryné, mais elle la retire aussitôt. »

¹⁰La traduction anglaise ne distingue pas les deux termes et ne recourt qu'à « courtesan » : « I entertained a particular aversion for courtesans, nor could I look on a rake without a degree of disdain mingled with terror. »

Ouvrages cités

Condillac, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines : ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*. Amsterdam, 1746.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Cours instruction du prince*. Paris, 1775.

Dinouart, abbé. *L'art de se taire*. Grenoble : Jérôme Million, 1996.

Delisle de Sales. *Philosophie de la nature*. Amsterdam, 1770.

Fumaroli, Marc. *L'âge de l'éloquence : rhétorique et "res literia" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève : Droz, 1980.

- Hérodote. *L'enquête* IV.132. Paris : Gallimard, 1964.
- Le Bouler, J.-P. « Les emprunts de Rousseau à la bibliothèque du roi ». *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 38 (1969–71): 252.
- Lucien de Samosate. *Les amours*, 15. Paris : Arléa, 1998.
- Montesquieu. *Le temple de Gnide* (1743). *Œuvres complètes* (Paris : Gallimard), t. I.
- Pline l'ancien. *Histoire naturelle*, livre xxxvi, 21. Paris : Belles Lettres, 1981.
- Vernant, J.-P. *Religions, histoires, raisons*. Paris : Maspero, 1979.
- Voltaire. *Essay sur l'histoire générale*. 1756. Chapitre 120.
- Wilde, Oscar. *The picture of Dorian Gray*. New York : Dover, 1993.