

Comment le rapport au texte biblique transforme le rapport au texte littéraire au XVIII^e siècle : le cas Rousseau

Le point de jonction entre sacré et profane peut se situer dans la comparaison de divers modes de lecture de la *Bible*. Lecture sacrée ou profane, littérisation du corpus biblique, aujourd'hui ces différentes approches de la *Bible* cohabitent de manière relativement pacifique. Mais il n'en a pas toujours été ainsi : le XVIII^e siècle est le lieu de mutation et de confrontation entre lectures profane et sacrée. Or, il nous semble que les représentations de cette transformation tendent à figer les forces en présence, à souligner l'antagonisme, certes réel, entre le discours des Lumières et celui des anti-Lumières. Nous allons proposer une vision plus nuancée fondée sur le fait que le rapport au texte biblique se vit pour un écrivain du XVIII^e siècle au plus intime de sa culture, de l'éducation reçue depuis l'enfance. Nous choisissons Rousseau qui par la singularité même de son œuvre nous paraît signifier pour son temps.

1. État des lieux de la lecture de la *Bible* au XVIII^e siècle

Au XVIII^e siècle, la *Bible* encore principalement considérée comme écriture sainte, sacrée, subit de plein fouet la critique des Lumières radicales qui, poursuivant la rupture du mythe chrétien initiée par la critique morale et historique des théologiens du XVII^e siècle, fragmente l'unité du corpus biblique et dénonce l'imposture de sa fabrication, sans pour autant lui accorder le statut littéraire d'une œuvre profane. Dans les ouvrages constituant le fonds actuel de la littérature clandestine du XVIII^e siècle¹, le texte biblique est cité, résumé, amplifié, déformé, commenté, autant d'opérations scripturaires qui posent le texte comme objet de savoir soumis aux règles de la raison et comme objet dont le lecteur peut s'emparer de l'extérieur. On peut d'ailleurs douter de l'efficacité argumentative d'un tel travail, si tant est que cela eût

1. Olivier Bloch et Antony Mc Kenna dirigent la revue *La Lettre clandestine*, Bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine de l'âge classique, publiée aux Presses de l'Université de Paris Sorbonne.

été l'objectif. La coexistence d'un corpus antiphilosophique tout au long du siècle des Lumières plaide plutôt pour deux univers parallèles qui, s'ils ont en partage certaines formes d'expression et des outils méthodologiques, ne s'infléchissent pas l'un l'autre. Les écrits de Boulanger, Diderot, d'Holbach, Maréchal, n'ébranlent pas la foi des dévots, de même que les contre-feux mis en place par les ouvrages de Pluche, St André, Dom Calmet, Bergier, n'atteignent pas les déistes ou les athées. Cependant, cette opposition des discours polémiques ne doit pas masquer qu'ils situent le texte biblique dans le même paradigme d'une œuvre sacrée – *in fine*, dire que la Bible est Vérité ou Imposture revient à se situer par rapport au sacré – ni faire écran au fait qu'une autre mutation est en cours, à savoir la littérisation de l'intertexte biblique, la sécularisation des mythes et de l'énonciation bibliques, l'ouverture à un regard profane. Nous allons en suivre le processus à travers l'œuvre de Rousseau.

2. L'intertexte biblique dans l'œuvre de Rousseau

2.1. L'étape du *Lévite d'Ephraïm*

Emporté dans sa voiture sur les routes de l'exil, Rousseau rédige une première version de son *Lévite d'Ephraïm*, réécriture littéraire des derniers chapitres du *Livre des Juges*, à la manière de *La Mort d'Abel* de M. Gessner, parangon du renouveau de la littérature suisse associant le genre bucolique et la source biblique. Cet essai d'une amplification narrative entée sur un hypo-texte vétérotestamentaire est le lieu pour Rousseau de médiatisation d'une réflexion sur le langage-passion. On sait² qu'il avait le projet d'éditer le *Lévite* avec son *Essai sur l'origine des langues* où il évoque pour la première fois ce terrible récit en se focalisant sur le lévite découpant le cadavre de sa femme en douze morceaux pour les envoyer aux tribus d'Israël, afin d'appeler à la vengeance de son viol mortel perpétré par des Benjaminites sodomites. Le narrateur du *Lévite* procède par comblement des manques bibliques, greffe d'un style bucolique en orientant le *telos* du récit autour du trope chrétien de la dislocation/unification d'un corps manifestant le sens. En effet, dans la pensée chrétienne du salut, le corps reçoit son intégrité du regard de Dieu et la monstration de la chair du corps est une offrande visible à l'invisible. D'ailleurs l'abbé d'Emmare, figure de proue du jansénisme du XVIII^e siècle, propose dans ses *Principes pour l'intelligence de l'écriture sainte*³ une lecture symbolique du récit du lévite d'Ephraïm où le don du corps de la concubine représente analogiquement celui du corps de Jésus-Christ. Rousseau sécularise la pensée chrétienne en racontant que le lévite tranche les membres « palpitants » de sa femme et en inventant dans le dénouement un personnage féminin fictif, Axa, dont le corps intact est substitué de celui du corps morcelé. Acceptant de participer à la régénération

2. Il s'agit de l'édition pour Duchesne en 1763 pour laquelle existe un projet de préface rédigé par Rousseau introduisant ces deux œuvres ainsi que *De l'imitation théâtrale*.

3. *Principes pour l'intelligence de l'écriture sainte*, paru sous forme de lettre en 1712.

de la Tribu des Benjamins, Axa, par son sacrifice, résout la tension entre la passion et le devoir. Rousseau ne renouvellera pas l'expérience d'une réécriture biblique mais les écrits suivants, *La Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites de la montagne*⁴, relevant de la littérature polémique, font référence abondamment à la *Bible*.

2.2. La *Bible* comme analogon dans la *LCB* et les *LEDM*

C'est dans cette première période de son exil que Rousseau va mener une réflexion analogique entre la réception contemporaine des *Écritures* et celle de ses propres écrits. On sait que la *LCB* s'ouvre sur le constat d'un impossible dialogue avec l'archevêque qui a produit un *Mandement* adressé aux fidèles contre la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Quelle langue commune pouvons-nous parler, comment pouvons-nous nous entendre, et qu'y a-t-il entre vous et moi ? » (*LCB* : 927). La lettre située dans le cadre d'une énonciation limite vise à montrer la déformation que l'archevêque a exercée à l'encontre de ses écrits. Rousseau se montre lu, mal lu et mis à mal par Beaumont. Dans les *LEDM*, l'énonciateur ne désigne même plus nommément ses interlocuteurs qu'il déplace dans le domaine de la délocution pour dénoncer « leurs falsifications, leurs interprétations frauduleuses » (*LEDM*, Première lettre : 79)⁵. Rousseau établit explicitement le parallèle avec la lecture de la *Bible* :

Y a-t-il un seul livre au monde, quelque vrai, quelque bon, quelque excellent qu'il puisse être, qui pût échapper à cette infâme inquisition ? Non, Monsieur, il n'y en a pas un, pas un seul, non pas l'Évangile même (*LEDM*, Première lettre : 80).

Certes le parallèle analogique entre les *Écritures* et les écrits de Rousseau n'est pas identité, l'analogon conservant son essence hétérogène d'œuvre sacrée par opposition à ses écrits profanes. Dans la lettre quatrième, Rousseau explicite le fait que le parallèle n'est pas la suppléance et que le penser serait « faux, absurde, abominable » (*LEDM* : 139), ses écrits d'ailleurs n'ayant rien de prophétique ou de dogmatique. Mais c'est par la violence d'une intertextualité déformante que Rousseau prend conscience de la dé-possession de l'œuvre d'un auteur, de l'inéluctable co-énonciation à laquelle même le texte biblique ne peut échapper, si ce n'est en se dérochant à tout lecteur.

Dans la cinquième des *LEDM*, Rousseau met en abyme le travail de la langue de Voltaire vis-à-vis du texte biblique : la parodie incorpore un discours, le *Sermon des cinquante*⁶, qui est lui-même essentiellement incorporation satirique de l'*Ancien Testament*. Dans le *Sermon*, l'auteur ne construit pas un discours argumentatif explicite mais procède par accumulation d'énoncés bibliques réécrits, régurgités,

4. Nous écrivons désormais *LCB* pour *La Lettre à Christophe de Beaumont* et *LEDM* pour les *Lettres écrites de la montagne*. Les références aux textes seront suivies du numéro de la page.

5. Rousseau répond aux *Lettres écrites de la campagne* du procureur Tronchin et aux *Lettres sur le christianisme de Jean-Jacques Rousseau* de Jacob Vernes.

6. Le texte du *Sermon des Cinquante* circule à partir de 1762 mais sa genèse, qui demeure en partie mystérieuse, est certainement plus ancienne.

transformés qui, par delà leur fonction satirique évidente, jettent un jour inquiétant sur le texte biblique. Pratiquant à son tour, comme en miroir, la parodie et l'ironie, Rousseau détourne de la signification de surface pour révéler non seulement un langage clivé mais aussi un ordre de la violence. Rousseau parodiant Voltaire c'est un peu dévorer celui qui dévore... La dénonciation va plus loin que celle du double langage, elle met à nu la violence latente dans la parole ainsi que le risque de confusion.

En effet, ce travail sur la langue de Voltaire est à replacer dans le cadre des variations de l'énonciation à l'œuvre dans les *LEDM*. Rousseau explicite l'amphigouri créé par les divers énonciateurs qui sont en général concitoyens genevois, protestants, naviguant au plus près du dogmatisme et de l'infaillibilité des catholiques, pour finir par être inaudibles car « on ne sait ni ce qu'ils croient, ni ce qu'ils ne croient pas ; on ne sait pas même ce qu'ils font semblant de croire ; leur seule manière d'établir leur foi est d'attaquer celle des autres » (*LEDM*, Seconde lettre : 89). Rousseau assiste sidéré à la prolifération d'une intertextualité qui, prenant pour base le texte biblique ou ses écrits, aboutit à une grande confusion où les énonciateurs eux-mêmes « sentent qu'ils se découvrent trop » (*LEDM*, Première lettre : 66). Par leur écriture même, grâce notamment aux variations liées à l'énonciation, les *LEDM* montrent l'incohérence et l'absurdité dénoncés proférés par des voix cacophoniques. L'énonciateur se présente comme celui qui n'a pas cherché à voir, la vision s'est imposée à lui, en dépit de, ou grâce, aux amphigouris créés, aux brouillages sémantiques. Endossant la figure de Cam, Rousseau dévoile la violence et le non-sens d'une pratique intertextuelle prenant pour matrice la *Bible* ou ses propres écrits. Le plus troublant est peut-être ce long passage (*LEDM*, Première lettre : 80) où l'énonciateur lui-même maltraite l'intertexte évangélique en cousant bout à bout un patchwork de citations afin de montrer l'étendue du désastre...

2.3. Réflexions sur l'énonciation

Approfondissant l'analogie avec l'intertexte biblique, les lettres polémiques sont aussi le lieu d'une réflexion sur l'énonciation dont la particularité est de distinguer un lecteur humain d'un lecteur divin. L'auteur attaqué personnellement à travers ses écrits décrypte les actes de ses lecteurs :

Ils démentent mes discours par mes pensées ; quand j'ai dit blanc, ils affirment que j'ai voulu dire noir ; ils se mettent à la place de Dieu pour faire l'œuvre du Diable ; comment dérober ma tête à des coups portés de si haut ? (*LEDM*, Première lettre : 66).

L'imposture de ces lecteurs est qualifiée par une lexie sacrée ; le lieu du regard subsumant de Dieu par-delà l'énonciation est occupé, usurpé, par des lecteurs prétendant avoir la capacité de lire ses intentions :

Quand on ne me juge point sur ce que j'ai dit, mais sur ce qu'on assure que j'ai voulu dire, quand on cherche dans mes intentions le mal qui n'est pas dans mes écrits, que puis-je faire ? (*LEDM*, Première lettre : 66).

L'énonciateur dénonce l'entame du principe fondamental de tout jugement qui doit porter sur les actes, les œuvres produites, et non sur les intentions. Quand on passe de la critique littéraire à la sentence judiciaire, la réception par les intentions de l'auteur a de graves conséquences... Or nous faisons l'hypothèse que c'est par l'appréhension d'une telle imposture que Rousseau a découvert la place dans l'énonciation de ce lecteur divin qui émerge dans la *LCB* et dont l'importance va se confirmer au long des productions autobiographiques : cliver un lecteur humain et un lecteur supra-humain, c'est aussi une façon d'assigner des limites au premier, de signifier que la remontée de l'œuvre aux intentions de l'auteur est humainement impossible. La responsabilité morale et juridique que Rousseau est prêt à assumer, plus que tout autre Philosophe, ne signifie donc pas la confusion à tous points de vue entre l'auteur et l'œuvre. C'est dans la Cinquième lettre surtout qu'il montre qu'un livre échappe toujours à son auteur, qu'il vit sa propre vie, loin de son auteur qui n'en peut mais :

[...] aussitôt qu'un livre est publié, l'auteur ne fait plus de mal, c'est le livre seul qui en fait. Que l'auteur soit libre ou arrêté, le livre va toujours son train. La détention peut être un châtiment que la loi prononce ; mais elle n'est jamais un remède au mal qu'il a fait, ni une précaution pour en arrêter les progrès (*LEDM*, Cinquième lettre : 155).

Il est essentiel de distinguer la littéarité d'un texte et la situation d'énonciation de son statut juridique. Eu égard à la loi, Rousseau assène bien qu'il est inepte de vouloir séparer l'auteur de son œuvre, « puisqu'un livre n'est pas punissable »⁷ en lui-même, mais eu égard à la praxis littéraire et à la stylistique, il se montre conscient des enjeux et sensible aux effets de l'œuvre dépassant son auteur. Engagé dans une réflexion critique sur ses propres pratiques, Rousseau fait également émerger l'idée d'une éthique de la réception grâce à la dénonciation d'une réception des intentions, d'une mutilation de l'intertexte, et d'une manipulation de l'énonciation.

3. Ethos d'un énonciateur-témoin

3.1. Témoignage et sacrifice

Cette éthique de la réception est connue mais le fait qu'elle soit corollaire de l'ethos d'un énonciateur témoin et sacrificiel a été moins commenté. Nous avons déjà vu que la réécriture du récit biblique du *Livre des Juges* met en avant le langage sacrificiel passant par un corps-témoin. Or, la genèse du *Lévite*, telle qu'elle est relatée dans les *Confessions*⁸, révèle que Rousseau confère à sa réécriture biblique une valeur

7. « La distinction sur ce point entre le livre et l'auteur est inepte, puisqu'un livre n'est pas punissable, un livre n'est en lui-même ni impie, ni téméraire ; ces épithètes ne peuvent tomber que sur la doctrine qu'il contient, c'est-à-dire sur l'auteur de cette doctrine » (*ibid.* : 163).

8. Voir Rousseau J.-J. 1958. *Les Confessions*, Livre XI, *O.C.*, Tome I, Bibliothèque de La Pléiade. 579-587.

exemplaire : il s'agit de manifester sa capacité à s'abstraire des contraintes du réel, à garder sa liberté de penser et créer, ainsi que d'attester de l'absence d'esprit de vengeance, de fiel dans son for intérieur. Il passe par la fiction et même la double médiation d'une fiction-réécriture d'un hypo-texte hétérogène mais paradoxalement le récit biblique tragique des errances d'un lévite ramène à l'exil de Rousseau et la passion de la vengeance fait du lévite un double, dérangent pour celui qui se voudrait sans vengeance. L'œuvre questionne cette valeur du témoignage, que ce soit au niveau de la genèse, des personnages (le Lévite émissaire du corps-langage de sa femme) ou de l'énonciation (le narrateur procède par amplification de l'intertexte biblique avec ajout de scènes visuelles, hypotypes, ou paroles rapportées directement), mais elle trouve vite les limites d'une mimesis fictive, la représentation n'étant que simulacre d'une présence, les personnages demeurant peu crédibles, peinant à s'incarner.

3.2. Le creuset autobiographique

La forme épistolaire de la *LCB* permet le passage à une énonciation à la première personne référée à l'auteur tout en prenant pour objet principal de réflexion la quête d'un ethos chrétien, entre témoignage et sacrifice. Depuis la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, la doctrine religieuse est constante et immuable, mais, ce qui se déplace, évolue, est la perception de l'ethos de l'énonciateur. L'écriture de sa lettre-réponse qu'est la *LCB* peut être qualifiée de véritable expérience religieuse. Sans le détour de la fiction, Rousseau invente un énonciateur à la première personne qui s'affronte à la traversée de différents langages religieux et cherche à trouver sa propre voie : d'une part, répondant à l'archevêque, il dénonce la rhétorique ecclésiastique et plus largement toute langue polémique, machine langagière fonctionnant *ad libitum* ; d'autre part, il valorise la langue évangélique, qualifiant le *Nouveau Testament* de « Livre à la fois si sublime et si simple » (*LCB* : 992). Dans la perspective de Rousseau, il nous semble que le terme de *sublime* prend une acception moderne, axée sur le lien entre énoncé et énonciation. Le sublime est une énonciation de la présence, définie autour d'un *hic, nunc et in vivo*, abolissant toute frontière entre le dit et le disant, comme si le locuteur habitait pleinement son discours, faisait corps avec lui.

Rousseau découvre ainsi comment dépasser la maltraitance que les antiphilosophes ou les philosophes font subir à ses écrits en l'orientant vers une écriture autobiographique où l'auteur est prêt à assumer ce don de soi. La violence des récepteurs l'a conduit à vouloir que ses écrits soient l'expression d'un sujet institué dans son langage. Dans les *LEDM*, l'unité de l'œuvre ne peut pas venir du destinataire – le citoyen genevois sans parti pris, peut tout au plus, servir de régulateur à la langue d'un énonciateur qui a fait promesse de ne pas s'échauffer – mais de Rousseau lui-même qui est à la fois celui qui orchestre et celui qui s'offre comme le prisme à travers lequel tout le contexte de Genève peut être vu. La dualité de la genèse des *LEDM* partagée entre la défense de l'écrivain et l'Histoire de Genève, se résout dans sa personne car le texte établit un lien logique entre expliquer l'injustice qui lui est faite et expliquer le droit constitutionnel genevois ainsi que la religion nationale de la Sainte Réformation. Or,

le travail de l'écriture révèle une unité plus profonde de cette œuvre arrachée avec peine, œuvre de courage et de souffrance. Rousseau-Cam se dresse et endosse la responsabilité de la vision et de la parole, que ce soit par le geste sacrificiel de celui qui défigure les *Évangiles*, par l'usage d'une parodie qui incorpore les langages honnis tout en s'en tenant en distance, par l'enchâssement de discours exhibant la discordance ou encore par la retenue de sa propre langue qui souffre du manque de régime lyrique.

Il forge une identité d'écrivain convergeant vers son être chrétien : être écrivain / être chrétien, c'est témoigner, incarner dans son corps / dans sa lettre un *logos*, c'est se prêter au sacrifice, refuser la transmission vengeresse et se mettre à nu dans toute sa vulnérabilité, c'est aimer l'Autre / écrire pour l'Autre, même le plus hostile, tout en appelant de ses vœux un lecteur ami et responsable. C'est ainsi que grâce à l'ambivalence du sacré et du profane, à la perception d'une essence commune d'un religieux défini par le sacrifice ou par le don, Rousseau invente le pacte autobiographique.

Conclusion :

La *Bible* influe sur l'œuvre de Rousseau d'une part par l'observation de sa réception, de la violence de l'intertextualité, donnant lieu à la comparaison avec la réception de sa propre œuvre, d'autre part par l'imprégnation d'un de ses schèmes de pensée fondateurs, mis en relief par la lecture chrétienne, surtout janséniste, du corps-logos, de la transmission passant par la dislocation et l'unification du corps. Construisant l'éthos d'un énonciateur révélant sa vulnérabilité, Rousseau sort du simulacre propre au discours polémique pour manifester ce désir d'une présence affleurant à travers le langage. Le cas Rousseau nous permet de voir comment on passe d'une approche sacrée ou sacrilège de l'intertexte biblique à une approche profane qui n'est pas amnésique pour autant du religieux.

BIBLIOGRAPHIE :

- Bernardi B., Guénard F. et Silvestrini G. 2005. *Religion, Liberté, Justice – Sur les Lettres écrites de la Montagne de Jean-Jacques Rousseau*. Paris. Éd. Vrin.
- Cotoni M.-H. 1977. *La Lettre de Jean-Jacques Rousseau à Christophe de Beaumont. Étude stylistique*. Paris. Éd. Les Belles Lettres - C.E.L.
- Delormas, P. 2008. Reconditionnement énonciatif et reconfiguration discursive dans le discours de la mise en scène de soi : l'exemple des autographies de J. J. Rousseau, article publié en ligne le 9 juillet 2008, Durand J. Habert B., Laks B. (éds.). Congrès Mondial de Linguistique Française – CMLF'08, Paris. Institut de Linguistique Française, Linguistique du texte et de l'écrit, stylistique. DOI 10.1051/cmlf08217.
- Laplanche F. 1994. *La Bible en France, entre mythe et critique, XVI^e-XIX^e siècles*. Paris. Albin Michel.

- Lefebvre P. 1992. *Les Pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau (1762-1848)*. Paris. Cerf.
- Masseau D. 2000. *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris. Albin Michel. Coll. « Idées ».
- Mervaud Ch., Seillan J.-M. (dir.). 2008. *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Coton*. Paris. L'Harmattan.
- Perrin J. F. 1996. La Régénération de Benjamin : du *Lévite d'Ephraïm* aux *Confessions*. In *Autobiographie et fiction romanesque. Autour des Confessions de Jean-Jacques Rousseau*. Nice. Publication de la faculté des Lettres de l'Université. 37. 45-57.
- Rousseau J.-J. [1762] 1999. *Le Lévite d'Ephraïm*. Édition critique par Frédéric S. Eigeldinger. Paris. Honoré Champion.
- Rousseau J.-J. [1763] 1969. *La Lettre à Christophe de Beaumont. Œuvres complètes*. Tome IV. Paris. Gallimard. « Bibliothèque de la Pléiade »
- Rousseau J.-J. [1764] 2007. *Lettres écrites de la montagne*. Éd. L'Âge d'homme, Lausanne.
- Sauvy A. 1986. Lecture et diffusion de la Bible en France. In *Le siècle des Lumières et la Bible*. Belaval Y. et Bourel D. (dir.). Paris. Éd. Beauchesne. Vol. VII de *La Bible de tous les temps*. Paris. 28-46.

How 18th Century Changing Approach to the Bible Reshaped the Relationship to Literary Text: the Case of Rousseau

ABSTRACT: In the 18th century, the *Bible* felt the full force of criticism by radical Enlightenment thinkers who read it piece by piece and denounced the process of its creation as an imposture – thus extending the break initiated by moral and historical critiques of the previous century. In doing so, they nevertheless failed to grant it the literary status of a “profane work”. Yet, Rousseau, who produced a literary rewriting of the *Book of Judges* with his *Levite of Ephraim*, pondered over the violence inflicted on biblical intertextuality during his exile in Môtiers: in his *Letters Written from the Mountain*, he compared it to the violence caused to his own literary works. By drawing this parallel, he opened a reflection on the different manners of reading a text, as well as the possibility of regulating the reader’s violence through proposing an ethics of literary reception. Analogy might not work as a substitute; however, it enabled Rousseau to go beyond the mistreatment which anti-philosophers or philosophers inflicted on his works, by giving, among other things, an autobiographical orientation to his writing: one in which the author is ready to take responsibility for giving himself to the reader. The ambivalence of the sacred and the profane, the perception of a common essence of religion – defined either by sacrifice or gift – were thus what helped Rousseau invent the autobiographical pact.

Keywords: Bible, Jean-Jacques Rousseau, autobiographical pact, sacred, profane.