

Une anthropologie de l'ultime consommateur

Quelques réflexions sur le spinozisme du Marquis de Sade

Till Kuhnle (Université d'Augsburg)

Summary

The marquis de Sade was apparently an eminent reader of Spinoza's philosophy from which he deduced his anthropology of destruction justifying crime. For Spinoza nature as natura naturans is indestructible and eternal while in its appearance as natura naturata representing the result of a never changing process of modifications it is infinite. Therefore the idea of "nothingness" has to be considered as absurd. Sade's justification of crime and violence transforms the principle of "modification" into a principle of "destruction". Destruction is the first principle of his "ethics" because nature depends on men who follow their instincts to comply with this infinite process of changing in appearance. For this reason, Sade considers, contrarily to Spinoza's Ethica, that men should never limit their compulsions. The dominance of the others should be the exclusive aim of the superior human activity. According to Sade any civilisation based on sublimation is to be rejected. Moreover, the concept of civilisation is only admitted in the sense of a "machine" producing new and more sophisticated means of sadistic pleasure. In this "anthropology of consumers" human body and life as the ultimate products of consumption have to disappear when the "economy of pleasure" (that is an economy of consumption) is brought to its term; finally the "machines" or "factories" installed for this purpose by rich libertins in "utopian" places as monasteries and castles are annihilated – to be replaced by others. Thus the only progress admitted by Sade is the development of new possibilities for pleasure. In such never ending succession of cycles of domination and destruction, the eroticism is no longer sublimated and its rhetoric of seduction is

replaced by the “mechanical” discourse of pornography using stereotypes.

Keywords: Sade; Spinoza; ethics of destruction and pleasure; 18th century *libertines*; rhetoric of eroticism; radical consumption; domination; rejection of utopian and eschatological thinking; progress

Mots-clés: Sade; Spinoza; éthique de la destruction et de la jouissance; libertins du XVIII^e siècle; rhétorique de l'érotisme; consommation effrénée; domination; rejet d'une pensée utopique et eschatologique; progrès

L'*anthropologie libertine* du marquis de Sade constitue le revers de l'innocence naïve attribuée à l'homme par Rousseau, que celui-ci voit menacée par la civilisation. Georges Bataille résume la *weltanschauung* sadienne par la formule “*Le vice est la vérité profonde et le cœur de l'homme*” (Bataille 1957: 205. C'est l'auteur qui souligne). Mais de Sade rejette aussi “l'idée de rendre l'homme meilleur par des lois”, car c'est par elles qu'il est “rendu plus fourbe et plus méchant” (Sade 1998b: 839). Au nom d'un individualisme effréné, il conteste l'idée de la perfectibilité du genre humain et, par conséquent, l'eschatologie laïque d'un Condorcet – et la Raison paraît de son côté quand il inverse l'idéal des Lumières en déclarant que la nature humaine est exclusivement vouée à la destruction. Tel est l'essentiel des idées que Sade expose dans *La Philosophie dans le Boudoir* (1795):

Si l'éternité des êtres est impossible à la nature, leur destruction devient donc une de ses lois. Or, si les destructions lui sont tellement utiles qu'elle ne puisse absolument s'en passer, et si elle ne peut parvenir à ses créations sans puiser dans ces masses de destruction que lui prépare la mort, de ce moment l'idée d'anéantissement que nous attachons à la mort ne sera donc plus

réelle; il n'y aura plus d'anéantissement constaté; ce que nous appelons la fin de l'animal qui a vie ne sera plus une fin réelle, mais une simple transmutation, dont est la base le mouvement perpétuel, véritable essence de la matière et que tous les philosophes modernes admettent comme une de ses premières lois. La mort, d'après ces principes irréfutables, n'est donc plus qu'un changement de forme, qu'un passage imperceptible d'une existence à une autre, et voilà ce que Pythagore appelait la métempsyose. Ces vérités une fois admises, je me demande si l'on ne pourra jamais avancer que la destruction soit un crime (Sade 1998a: 144sq).

Ce passage révèle une théodicée radicale qui mène à une subversion de ce qu'on entend par création: la destruction et la mort deviennent les vraies forces créatrices. Il s'agit ici d'une reprise abusive de la célèbre thèse de Spinoza: "toute détermination signifie négation" (*omnis determinatio negatio est*). Spinoza soutient que, dans l'univers, il n'y a qu'une seule substance éternelle et indivisible dont les qualités sont des attributs divins, des attributs dont chacun est accompagné d'une infinité de modes (*modi*) destinés à rendre intelligibles les relations entre eux. Ces relations donnent à l'être une 'structure' qui porte à l'existence les choses finies – à travers les modifications apportées aux modes, des modifications dont chacune présuppose à son tour une modification finie sans qu'il y ait pourtant un lien de causalité entre elles. En tant que *natura naturans* – le principe créateur dont les choses émergent – la nature est éternelle; en tant que *natura naturata*, donc dans son apparence, elle est infinie puisqu'il y a une infinité de modifications finies des modes. Distinguer une forme signifie discerner ces modifications finies des modes émanant de Dieu. Or, la substance unique ne devient intelligible qu'à travers les modifications qui se révèlent comme existences (Spinoza 1989: 128sq.)¹. L'idée d'une détermination (éternelle) présuppose un changement à la fois d'essence et d'existence, donc une négation: étant donné que la nature ne connaît pas de néant, cette idée reste

une pure hypothèse. Donc il n'y a ni de création *ex nihilo*, ni de réduction au néant. Le meilleur exemple en est le “paradoxe du cadavre” (Macho 1987: 409), cette question qui hante la biologie et la médecine autant que l'ontologie et la métaphysique: à quel moment le mort est-il vraiment un autre que le vivant qui l'a précédé? Il faut rappeler les beaux passages de l'*Ethica* dans lesquels Spinoza évoque ce problème métaphysique en soulignant que cette ‘autre chose’ qui est le cadavre est déjà présente dans le corps du malade rongé par la mort (cf. Deleuze 1981: 48-52). Il s'ensuit que le corps humain cesse d'être le repère indéniable de toute anthropologie alors devenue impossible. Ce tournant de la pensée amène de Sade à une conclusion qui, en dernière conséquence, dévalorise la vie humaine: “la mort, d'après ces principes irréfutables, n'est donc plus qu'un changement de forme, qu'un passage imperceptible d'une existence à une autre”.

Chez le marquis libertin, la pensée spinoziste prend donc un nouveau sens: c'est désormais la destruction seule qui est censée apporter les modifications indispensables aux incessants changements de la face *naturata* de cette nature éternelle et indestructible dans son essence. Et, en associant le panthéisme spinoziste à l'idée de la métempsycose, il évite de considérer – contrairement à un matérialisme simplificateur – la mort comme la négation de la vie: elle ne signifie qu’“un changement de forme”. Face à cette nature omnipotente, Sade fait rejeter par ses libertins l'idée de l'immortalité de l'âme telle qu'elle est exposée “dans le plat roman connu sous le nom d'*Écriture sainte*” (Sade 1998b: 519). L'apologie sadienne de la destruction qui renoue d'une façon pourtant particulière avec les concepts de Spinoza aboutit à une justification du crime:

il faut donc absolument consentir à admettre l'impossibilité où nous sommes d'anéantir les ouvrages de la nature, attendu que la seule chose que nous faisons, en nous livrant à la destruction,

n'est que d'opérer une variation dans les formes, mais qui ne peut éteindre la vie, et il devient alors au-dessus des forces humaines de prouver qu'il puisse exister aucun crime dans la prétendue destruction d'une créature, de quelque espèce que vous la supposiez. Conduits plus avant encore par la série de nos conséquences, qui naissent toutes les unes des autres, il faudra convenir enfin que, loin de nuire à la nature, l'action que vous commettez, en variant les formes de ses différents ouvrages, est avantageuse pour elle, puisque vous lui fournissez par cette action la matière première de ses reconstructions, dont le travail lui deviendrait impraticable si vous n'anéantissiez pas (Sade 1998a: 145sq).

Seuls la matière et le mouvement sont infinis: la nature elle-même ne pourra jamais être objet de destruction. Il s'ensuit que, selon Sade, l'homme est au service d'une nature considérée comme une *natura naturans* dont la forme, la *natura naturata*, tend à se traduire en immobilité: c'est donc l'homme qui lui apporte des variations par son activité destructrice. Cela étant, l'acte individuel ne trouve pas son accomplissement dans la réalisation d'un projet, mais dans la dépense et dans l'excès entraînant la jouissance. Il s'agit ici d'une réplique à l'*Ethica* de Spinoza:

Le bonheur n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même. Et nous ne nous en réjouissons pas en limitant les désirs, mais, au contraire, en nous nous réjouissant d'eux. Pour cette raison nous savons limiter nos désirs (Spinoza 1989: 554)².

Sade revendique la première partie de cette *propositio* en l'inversant: la vertu n'est point nécessaire au bonheur. Contrairement à l'auteur de l'*Ethica*, la jouissance apparaît chez le marquis comme la source inconditionnée du plaisir; par conséquent, il n'est plus question que la reconnaissance du plaisir entraîne une maîtrise des pulsions par la raison pour assumer cette responsabilité qui est le fondement de toute éthique. En plus, chez Sade, le bonheur identifié à la jouissance présuppose

une liberté inconditionnée dont seul le riche peut disposer: “ce n’est point par la satisfaction des besoins de première nécessité que nous sommes heureux, c’est par le pouvoir de contenter toutes nos fantaisies” (Sade 1998b, 290). Dans les dialogues ‘savants’ de l’*Histoire de Juliette*, ces réflexions débouchent sur une véritable théodicée spinoziste pour justifier les pires atrocités: “le crime n’est autre chose que le moyen dont la nature se sert pour arriver à ses desseins sur nous”. Le crime et le pouvoir se confondent au nom de la grandeur: “très souvent une vertu n’est rien moins qu’une grande action, et plus souvent une grande action n’est qu’un crime; or, si les grandes actions sont souvent nécessaires, les vertus ne le sont jamais” (*Ibid.*: 839). Plus loin, il reprend cet argument: “encore une fois, le meurtre n’est qu’une variation de forme à laquelle, ni la loi des règnes, ni celle de la nature, ne perdent rien”. Et la justification ‘spinoziste’ y est ajoutée dans une note, dans laquelle il se réfère pourtant à Voltaire: “il faut appeler régénération, ou plutôt transformation, ce changement que nous voyons dans la matière” (*Ibid.*: 881).

L’unique fin de toute entreprise humaine digne d’attention est celle de changer la face du monde. Et cette entreprise trouve son accomplissement dans un acte de destruction par lequel l’individu – et lui seul – s’impose: “Brutus meurtrier de César fait à la fois un crime et une grande action” (*Ibid.*: 840). Il n’y a pas de grandeur sans plaisir suprême – la grandeur n’a donc rien de tragique. Pour le marquis, l’utile, le grand et le beau forment le surplus d’une activité exclusivement vouée à la dépense et à la jouissance. Tout progrès de l’humanité est mis au service d’une ‘œuvre’ de destruction dont – telle est la conclusion qui s’impose – la civilisation est à la fois le produit fortuit et l’instrument indispensable. Le faire (la *poiesis*) n’est pas valorisé selon la qualité du produit fini mais selon le temps et l’énergie investis: “l’ouvrier n’estime son ouvrage qu’en raison du travail qu’il lui coûte, du temps qu’il emploie à le créer” (Sade 1998a: 144). Le

travail est donc tout d'abord une série d'actes de dépense effectués par l'inférieur dans la hiérarchie sociale. Mais le 'produit' de ce travail ne trouve son accomplissement que par l'action d'un autre: sa destruction par le consommateur. Autrement dit: la *weltanschauung* sadienne est celle d'un consommateur excessif. Du reste, les libertins sadiens appartiennent à un milieu dont les membres sont considérés comme des désœuvrés, des oisifs: aristocrates, rentiers, hommes d'Église.

Juliette s'écrie "tout est bon quand il est excessif" (*Ibid.*: 387) pour s'engager aussitôt dans une nouvelle suite de parties de débauche sado-masochistes et scatologiques. En tant qu'insatiables consommateurs, Juliette et les libertins saisissent toutes les occasions qui se présentent à eux pour éviter que le cours des pléthores sexuelles soit interrompu. Le récit sadien empoigne ses lecteurs non par la cohérence de la fable, mais par un enchaînement vertigineux de débauches, de mises en scène de plus en plus excessives: elles assurent la validité d'une 'ontologie' qui se résume dans une conception de l'être identifié au mouvement, un *être sans faille* pourtant consommé aussitôt dans l'acte de la dépense et de la destruction. La faille toujours menaçante est le *post coitum omne animal triste*, faille voilée par les innombrables répétitions du même acte dans des variations non moins innombrables. La répétition affirme ce que Bataille a appelé la nostalgie de la continuité face à la discontinuité de la reproduction sexuée. Sade, par contre, ne s'intéresse pas à l'acte sexuel comme acte de reproduction: seule la mort assure une continuité par "métempsychose". Il s'ensuit le paradoxe des mises en scène sadiennes: dans la 'chorégraphie' acrobatique des orgies, l'accomplissement de l'acte paraît différé dans son accomplissement même³.

Chez Sade, tout système de règles ou de rituels s'anéantit avec l'épuisement des possibilités de plaisir qu'il offre: la jouissance a

littéralement consommé les structures établies à son dessein. Or la finitude d'un tel système n'est point en contradiction avec le refoulement de la hantise du *post coitum omne animal triste* puisque celle-ci fait partie intégrante de l'économie de la jouissance. Ainsi Sade peut dresser, à l'instar d'un comptable impassible, le bilan meurtrier des *120 Journées de Sodome* – le 'produit' est devenu 'œuvre' par sa consommation. Et tout est à recommencer! Autrement dit: le marquis prône un gaspillage cynique, cynique puisque la vie humaine est dorénavant réduit au rang d'un produit à consommer. À travers cette consommation effrénée, il y a le pouvoir qui se manifeste. Ici, le marquis peut encore être rapproché de Spinoza, à condition qu'on fasse abstraction du contexte de la citation suivante: "la puissance de l'homme, en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de la puissance infinie de Dieu ou de la nature" (Spinoza 1998: 392sqq)⁴. Le pouvoir et l'*anankè* vont donc de pair.

Le pouvoir s'impose par l'irréversibilité des processus qu'il déclenche. C'est, selon Baudrillard, la société de consommation qui rend visible cette emprise sur le réel par laquelle le pouvoir se manifeste. Et dans cette société, le sexe obéit au même principe:

On veut faire du sexe, comme du pouvoir, une instance irréversible, du désir une énergie irréversible (un stock d'énergie, est-il besoin de le dire, n'est jamais loin du capital). Car nous n'accordons de sens, selon notre imaginaire, qu'à ce qui est irréversible: accumulation, progrès, croissance, production (Baudrillard 1989a: 71).

Or, c'est déjà à la veille de l'avènement de la société bourgeoise et capitaliste que de Sade en inverse les catégories: la destruction passe avant la production. Toutefois, les mises en scène de son spinozisme pervers portent à l'évidence ce principe d'irréversibilité qui s'inscrit encore plus dans la logique de la

consommation que dans celle de la production – est cela d'une manière particulièrement radicale puisque le 'travail' des libertins sadiens les pousse vers l'annihilation de l'autre, donc la mort. Selon Sade, il n'y a pas de contrepoids aux excès de ce pouvoir sous forme de possibilités de sublimation qui permettent d'instaurer une économie dualiste différant tout processus de destruction, d'établir finalement cette économie qu'on appelle communément la *civilisation*. Dans la civilisation, le pouvoir opère sur le plan de la séduction. Selon Baudrillard, la séduction constitue le double imaginaire du réel: elle prend l'aspect d'un "processus réversible et mortel" pour se placer au-dessus du pouvoir qui "se veut irréversible comme la valeur, cumulatif et éternel comme elle"; la séduction assure donc ce sentiment de faiblesse et d'impuissance sans lequel une économie fondée sur le seul pouvoir du plus puissant ne pourrait pas fonctionner:

La séduction, elle, n'est pas de l'ordre du réel. Elle n'est jamais de l'ordre de la force ni du rapport des forces. Mais précisément pour cela, c'est elle qui enveloppe tout le procès réel du pouvoir, comme tout ordre *réel* de la production, de cette réversibilité et de désaccumulation incessantes – *sans lesquelles il n'y aurait ni pouvoir, ni production (Ibid.: 70)*.

Échappant à "l'ordre du réel", la séduction devient une forme de persuasion (*persuasio*) qui se passe de l'argument; elle s'avère tout d'abord une démarche rhétorique. Le discours de séduction par excellence est celui de l'érotisme. Ce dernier incite à une "compréhension simultanée" – *sunekdokhê* en Grec – qui ne permet aucun recul par rapport à l'énoncé fondu dans l'énonciation. Cette rhétorique repose donc sur des rapports d'isomorphismes assurés par des synecdoques sans que celles-ci, en guise de comparaison, soient doublées par d'autres pour former des métaphores et des allégories qui transcendent le côté émotif et donc pathétique du discours. Comme "double synecdoque", la métaphore exige un signifiant commun, le

tertium comparationis, et exclut tout rapport pragmatique entre le *substituendum*, le signifiant à remplacer par un autre, et *substituens*, nouveau signifiant (Todorov 1994: 45). Mais la métaphore fait appel à l'intellect et ainsi à une compréhension qui, en dernière conséquence, s'avère unidimensionnelle. Comme "compréhension simultanée", la synecdoque est alors le trope engendrant toute ambiguïté érotique d'un discours. Par la "conservation des sèmes essentiels" (Groupe μ 1982: 104), la synecdoque permet de passer directement d'un concept à l'autre, de capter le mouvement dans son analogie avec d'autres mouvements.⁵ Au lieu de continuer les définitions, nous citons ici un exemple bien connu que Freud a proposé: l'acte d'écrire – la main qui trace des lignes sur un bout papier vierge avec une plume 'éjaculant' l'encre – qui peut représenter l'acte sexuel (Freud 1999: 116). Cet exemple montre que l'érotisme dans les œuvres d'art est dévoilé dans la mesure où il se voile, tout en établissant des correspondances 'magiques'; mais cet exemple démontre aussi que, contrairement à la sexualité, *l'érotisme est tout d'abord une rhétorique*. Barthes a mis en évidence ce côté rhétorique de l'érotisme dans ses analyses du strip-tease: "Comme récit, le strip-tease a la même structure que la Révélation" (Barthes 1971: 162).

Barthes exclut ici la pornographie. À tort, car la pornographie signifie plus que la représentation du corps dénudé. D'abord, comme arrangement ou mise en scène, elle reflète l'inventaire des règles qui sont à l'origine du jeu des synecdoques de l'érotisme: elle désigne *l'écriture du libertinage*. En quelque sorte, la pornographie est la grammaire de tout discours érotique et n'a pas plus d'emprise sur le réel que ce dernier. Mais contrairement au 'discours' séducteur du strip-tease, elle perd toute valeur persuasive (*persuasio*) et s'ouvre vers un abîme: sa représentation à la fois hyperréaliste et prolifératrice entraîne la chute irréversible vers un "forçage de signes, une entreprise baroque de

sur-signification touchant au ‘grotesque’” (Baudrillard 1989a: 47).

Les mises en scène dans les orgies sadiennes court-circuitent les rapports des synecdoques de l'érotisme en s'avérant purement mécaniques: en quelque sorte, Sade remplace la rhétorique par la mécanique. Le recours à l'hyperbole – au sens purement rhétorique du terme – est rare dans le style sobre du marquis. Mais ses romans comme tels sont des hyperboles du vice, hyperboles toujours sous-jacentes dans les statistiques comme celles que l'on trouve à la fin des *120 journées de Sodome*, ou dans les explications scientifiques:

Dès qu'un être quelconque opposait à ses désirs la plus légère entrave, le poison s'employait aussitôt. Des meurtres nécessaires, il passa bientôt aux meurtres de volupté: il conçut ce malheureux écart qui nous fait trouver des plaisirs dans les maux d'autrui; il sentit qu'une commotion violente imprimée sur un adversaire quelconque rapportait à la masse de nos nerfs une vibration dont l'effet, irritant les esprits animaux qui coulent dans la concavité de ces nerfs, les oblige à presser les nerfs érecteurs, et à produire d'après cet ébranlement ce qu'on appelle une sensation lubrique (Sade 1990a: 23).

Le lien entre la violence et l'érotisme est donc dépourvu de tout rapprochement rhétorique dans les sens d'une métaphore devenue allégorie ou du pathos 'érotique' d'un discours persuasif: le lien est établi uniquement par les mécanismes du corps. Sade se moque de toute littérature didactique, des “allégories dont il est possible de s'amuser un instant” (Sade 1998b: 518). Mais les discours des personnages sadiens cherchent aussi à persuader: leur argumentation recourt à l'*exemplum* qu'est tout épisode libertin (cf. Kehrés 2001: 13-22)⁶. C'est l'argumentation de quelqu'un qui paraît sûr de lui-même. Le langage sadien est pauvre en métaphores, ou s'il y en a, elles sont faciles à déchiffrer et font partie de cette terminologie qui rend le style sadien si

monotone. Et pourtant, certaines de ces métaphores sont révélatrices – des termes comme “autel” pour désigner le sexe de la femme renversent finalement le rapport des synecdoques constituant cet érotisme qui transforme les lieux sacrés en lieux de communion: les ‘consommateurs’ sadiens peuvent se passer du pathétique d’un discours persuasif. La stratégie narrative et rhétorique du marquis est celle d’une désublimation conséquente. Les ‘arrangements’ dans le “récit le plus impur qui ait jamais été fait depuis que le monde existe” (Sade 1990a: 69) ne visent que l’accomplissement d’une seule fin: la souffrance et le foutre dépourvus de toute “compréhension simultanée”. Les dispositifs mécaniques de cette ‘usine’ organisent d’innombrables orgies, mais les mouvements opérant sur leurs mises en scène ne s’inscrivent point dans le discours idéologique des dialogues.

Le domaine du politique est réduit au pouvoir en tant que technique de domination. Seule la qualité de cette domination organisée et exercée distingue les régimes: ‘mineure’ – pour ne pas dire ‘soft’ – dans les démocraties bourgeoises, mais ‘devenue adulte’ – ou ‘hard’ – sous le fascisme. C’est ainsi que Horkheimer et Adorno lisent les romans du marquis: “les vices privés, chez Sade [...], sont l’historiographie anticipée des vertus publiques de l’ère totalitaire” (Horkheimer & Adorno 2000: 127). Mais l’écriture sadienne s’épuise avec les orgies, elle est consommée. Par conséquent, la volonté d’une ontologie sans faille se perd dans la fausse totalité des instants créés par le jeu de l’énoncé et de l’énonciation. Tout en lui accordant d’être un “fondateur de langue”, Barthes écrit sur de Sade (ainsi que sur Fourier et sur Loyola): “la langue, champ du signifiant, met en scène les rapports d’insistance, non de constance: congé est donné au centre, au poids, au sens” (Barthes 1971: 11). L’écriture sadienne cherche donc son complément idéologique⁷.

Le discours sadien se fait entendre quand l'esprit révolutionnaire en France se tourne vers une revalorisation d'un discours théologique que la Révolution sait transformer en instrument de propagande. Sylvain Maréchal proclame *Le jugement dernier des rois*; et le penseur légitimiste Bonald reproche à Condorcet d'avoir réécrit l'*Apocalypse* de Saint-Jean (Bonald 1854: 317sq). Sade souligne le caractère éminemment religieux ou théologique du jacobinisme en écrivant dans une note de son *Histoire de Juliette*:

Il est inouï que les Jacobins de la Révolution française aient voulu culbuter les autels d'un Dieu qui parlait absolument leur langage. Ce qu'il y a de plus extraordinaire encore, c'est que ceux qui détestent et veulent détruire les Jacobins le fassent au nom d'un Dieu qui parle comme les Jacobins. Si ce n'est pas là le nec plus ultra des extravagances humaines, je demande instantanément qu'on me dise où il est (Sade 1998b: 854n).

Et dans une autre note, il est question des livres maudits par les Pères de l'Église, des livres comme l'*Apocalypse* de Saint-Jean, le texte-clé des mouvements millénaristes du christianisme (cf. *Ibid.*: 517), et de la philosophie de l'Histoire moderne en train de naître. Il est évident que la pratique textuelle de Sade doit être considérée comme une inversion des discours théologiques ou religieux. Mais cette inversion opère notamment par le dépouillement de leur érotisme rhétorique (ou plutôt: rhétorique érotique) au profit d'une désublimation totale: la mise en scène d'un érotisme vécu dans la jouissance – la mise en scène d'une vision 'hérétique'⁸.

Dans la *Préface* à *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, Sade se vante pourtant d'avoir annoncé la Révolution (Sade 1990b: 388), cet événement qui est à l'origine du millénarisme moderne, étant donné qu'elle est considérée comme la promesse de l'imminence d'une société nouvelle et égalitaire. Les idées que

Sade expose dans les dialogues et les annotations philosophiques insérés dans ses romans évoquent parfois celles de certains courants du millénarisme judéo-chrétien. A l'instar d'un illuminé comme Jakob Frank, il justifie l'amour libre, démystifie l'exogamie et prône l'inceste (cf. Haddad 2002: 81sq): s'il y a un Dieu, le *conatus* (chez Spinoza: "désir d'être") dans le sens d'un appétit et d'un désir sans bornes en est l'expression. Désormais ce Dieu ne parle ni comme les Jacobins, ni comme leurs adversaires, mais uniquement comme le divin marquis, fondateur de sa gnose individuelle.

La 'République' sadienne est sans pitié: sans gêne, les débauchés violent des enfants. De plus, elle rejette une communauté fondée sur l'interdit du meurtre, étant donné que la destruction est imposée par la loi implacable de la nature. Les 'utopies' sadiennes – comme dans les *120 journées de Sodome* – ne connaissent pas de sphère privée: les rituels auxquels sont soumises toutes les débauches se déroulent souvent sur une scène, devant un public formé par un cercle exclusif. Et pourtant, ces orgies ont lieu derrière des murs où règne une organisation stricte qui rappelle notamment celle des 'utopies' développées par les fictions politiques. C'est Roland Barthes qui l'a souligné:

L'utopie sadienne [...] se mesure beaucoup moins aux déclarations théoriques qu'à l'organisation de la vie quotidienne, car la marque de l'utopie, c'est le quotidien; ou encore: tout ce qui est quotidien est utopique; horaires, programmes de nourriture, projets de vêtement, installations mobilières, préceptes de conversation ou de communication, tout cela est dans Sade: la cité sadienne ne tient pas seulement par ses 'plaisirs', mais aussi par ses besoins: il est donc possible d'esquisser une ethnographie de la ville sadienne (Barthes 1971: 23).

Cette 'utopie' va cependant à l'encontre du credo d'un 'libéralisme' anarchisant exposé dans l'*Histoire de Juliette*: "ce

n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent, vous ne les voyez s'élever à l'ombre des lois ou s'autoriser d'elles. Le règne des lois est donc vicieux; il est donc inférieur à celui de l'anarchie" (Sade 1998b: 838). Les lois forment cependant un certain coefficient de résistance; et elles sont aussi des instruments utiles à la répression – comme le démontrent les règles dans l'utopie libertine des *120 Journées de Sodome*. Or, la différence entre les deux 'codes' repose sur le fait que ces derniers sont au service d'un pouvoir agissant sans intermédiaire abstrait. Seul dans un jeu de forces non réglementé, le puissant peut l'emporter et ainsi arriver à la jouissance: "que m'importe d'être opprimé, si j'ai le droit de le rendre; j'aime mieux d'être opprimé par mon voisin, que je puis opprimer à mon tour, que de l'être par la loi, contre laquelle je n'ai nulle puissance" (*Ibid.*: 837). C'est encore Spinoza détourné par Sade: le pouvoir est à rendre dans les mains de l'homme qui, dans toutes ses actions, doit obéir à une volonté divine – émanant d'un Dieu ou de lui-même – mais jamais à une loi abstraite: "ce qui est au pouvoir de Dieu doit être compris dans son essence de façon à en suivre nécessairement" (Spinoza 1989: 145)⁹. Pour de Sade, il s'ensuit une relation particulière entre le bonheur et le malheur qui donne encore une autre justification 'économique'¹⁰ du crime qui, désormais, n'est plus considéré comme "un fléau de la terre, puisque rendant malheureuse la moitié des individus qui l'habitent, il rend heureuse l'autre moitié" (Sade 1998b: 839).

L'argument 'économique' contribue à illustrer le rôle des 'utopies' dans l'univers sadien: rien n'empêche les individus de se réunir afin d'assouvir leur 'bonheur' dans la débauche – comme l'économie libérale permet aux individus de fonder des usines afin d'accroître leurs richesses, des richesses vouées à la consommation. D'une certaine manière, les 'utopies' sadiennes sont organisées comme une manufacture; elles ne servent point de modèle pour la société dans son ensemble. Contrairement aux

vraies usines, aucun surplus n'en sortira: leur 'produits' sont destinés à la consommation immédiate. Les 'usines' sadiennes ne connaissent qu'une fin, c'est la jouissance des maîtres: "il n'y aura jamais que le faible qui prêchera le système absurde de l'égalité" (*Ibid.*: 552n; cf. aussi 287)¹¹. Elles sont aussitôt consommées à leur tour par cette jouissance qu'elles produisent et donc vouées à la disparition (cf. Klossowski 1974: 41). Les processus qu'elles mettent en route sont irréversibles – elles se passent de la loi de la marchandise et de l'économie de la séduction qui gèrent la société de consommation moderne: les maîtres sadiens sont les ultimes consommateurs puisqu'ils sont tournés vers la jouissance qui est d'abord *consumation* (cf. Baudrillard 1989b: 49). Le paradoxe d'une économie de la consommation c'est qu'elle diffère cette jouissance évoquée par son jeu de séduction: "la jouissance définirait la consommation *pour soi*, autonome et finale. Or, la consommation n'est jamais cela" (*Ibid.*: 110).

Sans le dire explicitement, Sade oppose la *civilisation* qui désigne l'ensemble des instruments multipliant les possibilités de destruction à la *culture* qui est le domaine des aspirations supérieures de l'individu supérieur: c'est une culture du gaspillage au nom de la grandeur individuelle. Et Sade se réclame d'un penseur des Lumières quand il s'en prend à une position

qui doute, comme le dit Helvétius, que les passions ne soient, dans le moral, ce qui est le mouvement dans le physique. Ce n'est qu'aux passions fortes que sont dues l'invention et les merveilles des arts; elles doivent être regardées, poursuit le même auteur, comme le germe productif de l'esprit, et le ressort puissant des grandes actions (Sade: 1998b: 836).

Il en résulte la réfutation de toute pensée utopique dont la cité du bonheur est le *telos* ou l'*eschaton* au nom de la liberté du désir.

Cette liberté constitue le véritable enjeu ‘révolutionnaire’ du marquis, comme l’a noté Jacques Lacan:

Sade [...] reprend Saint-Just là où il le faut. Que le bonheur soit devenu un facteur de la politique est une proposition impropre. Il l’a toujours été et ramènera le sceptre et l’encensoir qui s’en accommodent fort bien. C’est la liberté de désirer qui est un facteur nouveau, non pas d’inspirer une révolution, c’est toujours pour un désir qu’on lutte et qu’on meurt, mais de ce que cette révolution veuille que sa lutte soit pour la liberté du désir (Lacan 1966: 785).

Vivre son désir, c’est la vraie révolution selon de Sade. Mais une telle révolution se passe de la politique – ou mieux: elle s’en est affranchie. Elle est la conséquence à la fois d’un Ancien régime ayant perdu sa légitimité, d’une Révolution à la recherche vaine de la sienne et d’une bourgeoisie aspirant au pouvoir sans savoir s’en servir. Pour de Sade, les régimes politiques doivent donc paraître aussi futiles mais moins efficaces que ses usines. Les maîtres sadiens qui sont des aristocrates, des rentiers ou des cléricaux se situent dorénavant hors de toute organisation sociale¹². Ils ne doivent rendre justice à personne, ils sont – la terminologie nietzschéenne s’impose – des hommes supérieurs qui définissent le *progrès*, cette idée si chère au philosophes du tournant des siècles, exclusivement par rapport à leur amour-propre et leur jouissance – “sans les lois et les religions, on n’imagine pas le degré de gloire et de grandeur seraient aujourd’hui les connaissances humaines; il est inouï comme ces indignes freins en ont retardé les progrès” (Sade 1998b, 836).

Notes

1. I, *propositio et demonstratio XXVII*.

2. “Beatitudo non est virtutis proemium; sed ipsa virtus; nec eâdem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contrâ quia eâdem gaudemus, ideò libidines coërcere possumus” (IV, *propositio XLIII*).

3. L'arrangement des participants crée le simulacre d'un mécanisme parfait que Horkheimer et Adorno comparent à l'organisation moderne du sport, puisque le bourgeois y retrouve à la fois la répétition et la perpétuation de son existence "pleinement rationalisée". Reniant l'érotisme, le bourgeois a pour seul recours une organisation parfaite qui voile la discontinuité menaçante: "les équipes sportives modernes dont les activités collectives sont réglées avec une telle précision qu'aucun membre n'a pas le moindre doute sur le rôle qu'il doit jouer et qu'un remplaçant est prêt à se substituer à chacun, ont un modèle précis dans les jeux sexuels et collectifs de Juliette, où aucun instant n'est utilisé, aucun orifice corporel n'est négligé, aucune fonction ne reste inactive" (Horkheimer & Adorno 1997 / (trad.) 2000: 107/ 98sq).

4. "Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae, hoc est, essentia" (IV, *demonstratio IV*).

5. Il faut également distinguer la métonymie de la métaphore: l'amplification de la synecdoque est la métonymie, une double synecdoque dont les deux sens "appartiennent au même ensemble" (Todorov 1994: 45).

6. On pourrait citer ici la 'didactique' libertine dans *La Philosophie dans le boudoir* qui recourt à la méthode 'learning by doing'.

7. Et c'était le marquis lui-même qui a démontré la naissance d'un discours idéologique: "toutes les religions s'accordent à nous exalter la sagesse et la puissance intime de la divinité, mais dès qu'elles nous exposent sa conduite, nous n'y trouvons qu'imprudence, que faiblesse et que folie" (Sade 1998a: 116n).

8. Klossowski souligne les affinités du marquis avec les grands hérésiarques de la gnose: "les scènes érotiques elles-mêmes se distinguent du genre littéraire courant à son époque par la haine du corps et l'impatience que suscitent en ses héros les patients et patientes sur lesquels ils s'acharnent, et par ce culte frénétique de l'orgasme qui fut chez certaines sectes manichéennes une forme du culte de la lumière originelle" (Klossowski 1967: 141; cf. aussi Didier 1983: 226).

9. "Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessariò est" (I, *propositio XXXV*).

10. Le terme "économie" est utilisé ici dans le sens de "distribution des éléments fonctionnels d'un ensemble pour en assurer le dynamisme dans un équilibre énergétique" (cf. *TLF*).

11. Sade accuse les philosophes La Mettrie, Helvétius et Montesquieu, pourtant "si pénétrés de cette vérité", de ne pas avoir indiqué le penchant de l'homme pour le crime et la destruction (Sade 1998b: 334n). Il s'ensuit le rejet de l'idée d'une 'utopie' organisée par des lois: "il n'y a rien de plaisant comme

la multiplicité des lois que l'homme fait tous les jours pour se rendre heureux, tandis qu'il n'est pas une de ces lois qui ne lui enlève, au contraire, une portion de son bonheur" (Sade 1998b: 335n; cf. Klossowski 1974: 49). D'une certaine manière, il anticipe sur la critique nietzschéenne de la société bourgeoise. Ainsi, il reformule aussi *l'Art poétique* d'Aristote (Sade 1998b, 336n).

12. Simone de Beauvoir souligne la position "aristocratique" du marquis: "malgré tout son pessimisme, il est socialement du côté des privilèges et il n'a pas compris que l'iniquité sociale atteint l'individu jusque dans ses possibilités éthiques; la révolte même est un luxe nécessitant de la culture, des loisirs, un recul devant les besoins de l'existence; si les héros de Sade la paient de leur vie, du moins est-ce après qu'elle eut donné à cette vie un sens valable; tandis que pour la majorité des hommes, elle coïnciderait avec un suicide imbécile" (Beauvoir 1972: 80).

Références

- Barthes, Roland. 1971. *Sade. Fourier. Loyola*. Paris: Seuil. Collection Points.
- Bataille, Georges. 1957. *L'Érotisme*. Paris: Minuit. Collection Arguments.
- Baudrillard, Jean. 1989a. *De la Séduction*. Paris: Denoël/Gallimard. Collection Folio/essais.
- 1989b. *La Société de consommation*. Paris: Denoël/Gallimard. Collection Folio/essais.
- Beauvoir, Simone de. 1972 *Faut-il brûler Sade?* Paris: Gallimard. Collection Idées.
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de. 1854. Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet, intitulé: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. *Œuvres II*, Paris.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Didier, Béatrice. 1983. Sade théologien. Camus, Michel & Roger, Philippe (dir.). *Sade. Écrire la crise* (Colloque de Cérisy). Paris: Belfond. 219-240.
- Freud, Sigmund. 1999. Hemmung, Symptom und Angst. *Gesammelte Werke XIV*. Frankfurt a.M.: Fischer. Taschenbuch.
- Groupe µ. 1982. *Rhétorique générale*, Paris: Seuil. Collection Points/essais.
- Haddad, Gérard. 2002. *Les Folies millénaristes. Les biblioclastes*. Paris: Livre de Poche. Collection Essais.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 2000 (1997). *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. par Éliane Kaufholz. Paris: Gallimard. Collection Tel.
- Kehrès, Jean-Marc. 2001. *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*. Paris: Honoré Champion.

- Klossowski, Pierre. 1967. *Sade, mon prochain*. Paris: Seuil.
- 1974. *Les derniers Travaux de Gulliver*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Seuil. Collection Le Champ freudien.
- Macho, Thomas H. 1987. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Collection Edition suhrkamp/NF.
- Sade, Donatien-Alphonse-François (marquis) de Sade. 1990a. Les Cent Vingt Journées de Sodome. *Œuvres I*, Michel Delon (éd.). Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- 1990b. Aline et Valcour ou le roman philosophique. *Œuvres I*, Michel Delon (éd.). Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- 1998a. La Philosophie dans le boudoir. *Œuvres III*, Michel Delon (éd.). Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- 1998b. La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de L'Histoire de Juliette [Histoire de Juliette]. *Œuvres III*, Michel Delon (éd.). Paris: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- Spinoza, Benedictus (Baruch) de. 1989. *Ethica (Opera – Werke II)*. Konrad Blumenstock (éd.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Todorov, Tzvetan. 1994. Synecdoques. *Recherches rhétoriques (Communications. 16)*. Paris: Seuil. Collection Points/essais: 38-53.