



### Faut-il étouffer Sade ?

Les avatars du « raisonneur violent » chez Rousseau et Sade (2<sup>e</sup> partie)

*Would Diderot have smothered Sade? (Part 2)*

Gilles Gourbin

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rde/5383>

DOI : 10.4000/rde.5383

ISSN : 1955-2416

#### Éditeur

Société Diderot

#### Édition imprimée

Date de publication : 25 novembre 2016

Pagination : 41-62

ISBN : 978-2-9543871-1-6

ISSN : 0769-0886

#### Référence électronique

Gilles Gourbin, « Faut-il étouffer Sade ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 51 | 2016, mis en ligne le 25 novembre 2018, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rde/5383> ; DOI : 10.4000/rde.5383

---

Gilles GOURBIN

## Faut-il étouffer Sade ?

### *Les avatars du « raisonneur violent » chez Rousseau et Sade (2<sup>e</sup> partie)<sup>1</sup>*

« Si un auteur, tel que La Mettrie, a eu l'impudence de se faire l'apologiste du vice ; il a été méprisé et des savants et des ignorants ; j'oserais presque dire et des gens de bien et des méchants. »

Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*<sup>2</sup>.

Sade, relève avec justesse Blanchot, ne s'est pas contenté de faire œuvre littéraire en s'adossant à ses principes philosophiques propres : « Ce qui lui plaît infiniment, c'est de les mettre en rapport avec les théories à la mode, celles de l'égalité des individus devant la nature et devant la loi »<sup>3</sup>. Comment, dans ces conditions, Sade intervient-il dans le débat, inauguré par l'article DROIT NATUREL, entre Diderot et Rousseau ? Posant cette question, précisons d'emblée que nous laissons délibérément de côté celle de la cohérence politique de *l'auteur* Sade<sup>4</sup> et, *a fortiori*, celle des engagements du *citoyen* Sade<sup>5</sup> au moment

1. La première partie de cet article a été publiée dans le numéro précédent (RDE, 50).

2. DPV, XXIV, p. 249.

3. M. Blanchot, « La Raison de Sade », *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Éditions Complexes, 1986, p. 14.

4. La question de la cohérence politique de Sade est très discutée. On se souvient du jugement sévère que Simone de Beauvoir porte sur la pensée du marquis : « philosophiquement, elle n'échappe à la banalité que pour sombrer dans l'incohérence » (*Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Idées/Gallimard, 1955, p. 12). Michel Delon, évoquant les « énoncés contradictoires » du discours politique de Sade, n'est pas loin de partager

de la Révolution française. De fait, il n'est pas facile de broser le portrait de Sade politique : ses œuvres, ses lettres et ses actes constituent un ensemble pour le moins équivoque. Ne le dit-il pas lui-même dans une lettre fameuse : « Qui suis-je à présent ? Aristocrate ou démocrate ? Vous me le direz s'il vous plaît, avocat, car, pour moi, je n'en sais rien ? »<sup>6</sup>.

Concernant la relation de Sade à la pensée de Diderot et à celle de Rousseau, tout semble d'abord indiquer que le marquis, thuriféraire du matérialisme français, emprunte le chemin de l'un de ses plus éminents représentants. De fait, les conceptions de Diderot offrent souvent des points d'ancrage au discours sadien. Ainsi, pour l'encyclopédiste, « il n'y a qu'une seule passion, celle d'être heureux. Elle prend différents noms suivant les objets. Elle est vice ou vertu selon sa violence, ses moyens et ses effets »<sup>7</sup>. Plus encore, Diderot ne cesse de

ce point de vue : « La pauvreté du bricolage théorique n'est que l'envers de la richesse d'écriture » (« Sade thermidorien », dans M. Camus et P. Roger (dir.), *Sade : Écrire la crise*, Colloque de Cerisy, Paris, Belfond, 1983, p. 114). De son côté, Jean Terrasse affirme en revanche que « la pensée politique de Sade offre une cohérence parfaite, une rigueur de conception inentamable » (« Sade ou les infortunes des Lumières », *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 47). Concernant les contradictions au sein de l'œuvre de Sade en général, voir G. Bataille, « Sade », *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 128-129. Voir aussi G. Habert, « Le marquis de Sade auteur politique », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, 1954, n° 27-28, p. 147-213, notamment p. 164. Sur la cohérence contestable de ses œuvres, dont Sade était conscient, voir son apologie préventive dans une note décisive de la Lettre XXXVIII d'*Aline et Valcour* (*Œuvres complètes*, t. V, Paris, Pauvert, 1986, p. 117).

5. Sade a rédigé une dizaine d'opuscules politiques entre juin 1791 et novembre 1793, mais leur statut est si ambigu que Maurice Blanchot y lit un penchant pour l'anarchie tandis que Jacques Roger n'y trouve qu'une apologie des idéaux bourgeois. Ce dernier conclut du reste son analyse par cette pointe ironique : « La société libérale consacrée par la Révolution s'est montrée bien ingrate envers ce précurseur méconnu » (« Le marquis de Sade et l'esprit républicain », *L'esprit républicain*, Colloque d'Orléans 4 et 5 septembre 1970, Paris, Klincksieck, 1972, p. 19). Jean-Marie Goulemot partage ce point de vue (« Lecture politique d'*Aline et Valcour* », *Le marquis de Sade*, Actes du colloque d'Aix-en Provence, 19-20 février 1966, A. Colin, 1968, p. 135). Sur les positions politiques de Sade avant la Révolution, voir M. Vovelle, « Sade, Seigneur de village », *ibidem*, p. 23-41. Sur Sade au moment de la Révolution, voir M. Delon, « Sade dans la Révolution », *Revue française d'études américaines*, n° 40, Presses Universitaires de Nancy, avril 1989, p. 149-159 ; P. Roger, « Sade et la Révolution », in J. Sgard (éd.), *L'Écrivain devant la Révolution 1780-1800*, Université Stendhal de Grenoble, 1990, p. 139-151. Sur la diversité des interprétations de la politique de Sade, voir la recension de Michel Delon in M. Delon, « Dix ans d'études sadiennes (1968-1978) », *DHS*, 11, 1979, p. 393-426.

6. Lettre du 5 décembre 1791 à Gaufridy, citée par M. Lever, *Sade*, Paris, Fayard, 1991, p. 471.

7. Diderot, *Éléments de physiologie*, *Œuvres*, t. I, éd. Versini, Paris, Laffont, 1994, p. 1299.

soutenir l'idée de continuité entre la nature et la société<sup>8</sup>. On comprend que les meilleurs lecteurs de Diderot aient pu affirmer de la pensée du Langrois ce qui apparaît avec évidence dans l'œuvre du seigneur de La Coste. Ainsi, pour Yvon Belaval, « il va de soi que Diderot refuse toute transcendance des valeurs morales, religieuses ou métaphysiques [...]. En elle-même, la nature est immorale »<sup>9</sup>.

Pourtant, tout comme il procède avec La Mettrie, Helvétius ou d'Holbach, Sade ne recourt à l'appareil théorique de Diderot que pour mieux servir son dessein propre, au détriment des conceptions philosophiques et des finalités éthiques des matérialistes français<sup>10</sup>. Le cas est flagrant, précisément, avec l'idée de nature. Chez Diderot en effet, en dépit de l'affirmation un peu rapide de Belaval, la nature, bien que sans relation au vice et à la vertu, n'est pas « immorale ». Mieux encore, son amoralité se conjugue au caractère irréductible des lois naturelles par lesquelles Diderot, quoi qu'il en ait, semble même réintroduire la finalité au sein de la nature par deux aspects au moins :

En vérité je crois que nature ne se soucie ni du bien ni du mal. Elle est toute à deux fins : la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce<sup>11</sup>.

La loi de conservation est ainsi au fondement des lois de la nature : « elle est par rapport aux autres lois, ce que l'existence est par rapport aux autres qualités ; l'existence cessant, toutes les autres qualités cessent »<sup>12</sup>. Diderot en arrive d'ailleurs à une sorte d'impératif catégorique naturaliste<sup>13</sup> : « Fais en sorte que toutes tes actions tendent à la *conservation* de toi-même, & à la *conservation* des autres ; c'est le cri de la nature »<sup>14</sup>. Celui qui bafoue cette maxime, poursuit Diderot, ne fait rien moins que récuser les fondements de la vie en société car, au fond, tout se passe comme si ce nihiliste déclarait : « *Je ne veux plus être*

8. J. Proust, *op. cit.*, p. 408-416

9. Y. Belaval, *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950, p. 71.

10. Claude Lefort insiste sur cet aspect de l'écriture de Sade : « Son souci n'est pas de soumettre à l'examen les idées des philosophes, mais d'extraire des formules en vue de travestir en philosophie son propre discours ; [...] il se plaît surtout à *détourner* les idées de leur destination première » (« Le boudoir et la cité », *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 104).

11. Diderot, Lettre à Sophie, 31 juillet 1762, *Œuvres*, t. V, *éd. cit.*, p. 399.

12. Diderot, CONSERVATION (*Morale*), *Enc.*, IV, 39a ; DPV, VI, p. 489.

13. Jenny Batlay et Otis Fellows relèvent, au rebours de Belaval, que Diderot maintient une forme de moralité dans la nature. Voir J. Batlay et O. Fellows, « Diderot et Sade : affinité et divergences », *L'Esprit créateur*, vol. V, n° 4, 1975, p. 452.

14. Diderot, CONSERVATION (*Morale*), *Enc.* IV, 39a, DPV, VI, p. 489.

votre père, votre frère, votre époux, votre ami, votre fils, votre concitoyen, votre semblable »<sup>15</sup>. Propos sadiens par excellence<sup>16</sup>.

Certes, pour Sade comme pour Diderot, il importe de suivre la nature, sauf que, si le mot revient sans cesse dans l'œuvre du premier, le concept sadien ne saurait renvoyer au naturalisme du second. La nature chez Sade, en effet, est criminelle et, plus encore, *criminelle par amour du crime*, ainsi que le poème de 1787, *La Vérité*, l'énonce sans ambages :

Tout plaît à la nature : il lui faut des délits  
Nous la servons de même en commettant le crime ;  
Plus notre main l'étend et plus elle l'estime<sup>17</sup>.

Dolmancé ne se lasse pas de donner la leçon au Chevalier en ces termes : « Mon ami, c'est de la nature que les roués tiennent les principes qu'ils mettent en action »<sup>18</sup>. Quant au chimiste Almani, il explique son attirance irréprouvable pour le mal par sa seule « organisation »<sup>19</sup>. Les vices sont donc naturels parce que la nature est par essence vicieuse selon ce naturalisme pervers, inédit dans l'histoire des idées. La nature prescrit ainsi le meurtre, l'inceste, le matricide, l'infanticide, le viol, la prostitution, la coprophagie, le vol<sup>20</sup> et, au fond, tout « ce que les sots appellent le crime »<sup>21</sup>.

Mais la nature n'est pas seulement criminelle ; elle est, plus fondamentalement encore, destructrice, puisqu'elle est d'abord un complexe de forces d'anéantissement destiné à prendre le pas, contrairement à ce que soutiennent Diderot et d'Holbach, sur l'instinct de conservation<sup>22</sup>. De sorte que « la destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime »<sup>23</sup>. Plus

15. *Ibid.*

16. Voir Sade, *Juliette*, t. IX, p. 181.

17. Sade, *La Vérité*, cité par Jean-Jacques Pauvert, *Sade vivant*, Paris, Tripode, 2013, p. 627.

18. Sade, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 279.

19. Sade, *La Nouvelle Justine, Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Pauvert, p. 44.

20. Sade ne se contente pas d'exhiber les « preuves » de sa théorie au moyen de son abondante documentation historique et anthropologique mais, tout autant, par un recours fréquent à l'histoire naturelle. Ainsi, explique Dorval, la nature « nous prouve si bien que le vol est sa loi la plus chère qu'elle en compose l'instinct des animaux » (*Juliette*, t. VIII, p. 156, voir aussi p. 281).

21. Sade, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 287.

22. Lors de l'exposé de Noirceuil démontrant le caractère destructeur de la nature, Sade mentionne en note la place singulière qu'il occupe parmi les auteurs de son temps : « Aimable La Mettrie, profond Helvétius, sage et savant Montesquieu, pourquoi donc, si pénétrés de cette vérité, n'avez-vous fait que l'indiquer dans vos livres divins ? » (*Juliette*, t. VIII, p. 209).

23. Sade, *PB*, 3<sup>e</sup> Dialogue, p. 109.

conséquent qu'on ne l'a dit parfois, Sade, au sein d'un matérialisme où tout n'est que mouvement de matière, soutient à la fois « qu'il n'y a point de destruction réelle »<sup>24</sup> et que la nature comme « ennuyée de ses propres ouvrages », selon la frappante expression de Juliette, est animée d'un désir radical de néant. « D'où il résulte, affirme Braschi, que le criminel qui pourrait bouleverser les trois règnes à la fois en anéantissant et eux et leurs facultés productives serait celui qui aurait le mieux servi la nature »<sup>25</sup>. L'idéal serait ainsi « l'entière destruction » du monde, mais ce plaisir n'étant pas à la portée de l'homme, il convient à tout le moins de satisfaire la nature par une « atrocité locale »<sup>26</sup>. Dolmancé peut dès lors résumer sa conception générale de la nature, maintes fois assumée par Sade :

Les crimes sont impossibles à l'homme. La nature, en lui inculquant l'irrésistible désir d'en commettre, sut prudemment éloigner d'eux les actions qui pouvaient déranger ses lois. Va, sois sûr, mon ami, que tout le reste est absolument permis et qu'elle n'a pas été absurde au point de nous donner le pouvoir de la troubler ou de la déranger dans sa marche. Aveugles instruments de ses inspirations, nous dictât-elle d'embraser l'univers, le seul crime serait d'y résister, et tous les scélérats de la terre ne sont que les agents de ses caprices<sup>27</sup>.

Michel Foucault a parfaitement perçu ce caractère de la nature sadienne : une nature en conflit avec elle-même jusqu'à la folie de sa propre destruction. Du même coup, il a su résumer, en une phrase, ce qui nous paraît opposer Sade à Diderot sur ce point : « Le néant de la déraison où s'est tu, pour toujours, le langage de la nature, est devenu violence de la nature et contre la nature, et ceci jusqu'à l'abolition souveraine de soi-même<sup>28</sup> ».

Loin du « matérialisme enchanté » de Diderot, le nihilisme sadien ramène ainsi la nature à un « triste univers »<sup>29</sup>, nullement aimable, ainsi que l'exprime avec véhémence Almani :

Un de vos philosophes modernes se disait l'amant de la nature : eh bien, moi, mon ami je m'en déclare le bourreau. Étudiez-la, suivez-la, cette nature atroce : vous ne la verrez jamais créer que pour détruire, n'arriver à ses fins que par des meurtres, et ne s'engraisser, comme le minotaure, que du malheur et de la destruction des hommes [...] Et j'aimerais une mère

24. Sade, *Juliette*, t. IX, p. 173.

25. *Ibid.*, p. 171.

26. *Ibid.*, p. 176.

27. Sade, *PB*, 7<sup>e</sup> Dialogue, p. 280.

28. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 554.

29. Sade, *PB*, « Aux libertins », p. 38.

semblable ! Non, je l'imiterai, mais en la détestant ; je la copierai, elle le veut, mais ce sera en la maudissant<sup>30</sup>.

Florent Guénard peut donc légitimement affirmer que, pour Diderot, « bien raisonner, c'est raisonner dans le sens de la nature – ce que ne fait pas l'homme injuste et passionné de l'article DROIT NATUREL »<sup>31</sup>. Cependant, l'affirmation n'est vraie que dans une nature telle que Diderot et les autres philosophes matérialistes ont voulu la concevoir. En conséquence, il importe de retenir que le raisonneur violent, transposé dans la philosophie naturelle de Sade, argumente sous l'autorité d'une nature destructrice et, pour reprendre la formule de Gilbert Lely, de « ses maximes de négation délirante »<sup>32</sup>. Car pour Sade, jouissance, domination, destruction, nature et raison sont des concepts indissociables, voire interchangeables, qui expriment, dans leurs liaisons organiques irréductibles, la quintessence du réel. Delbène ne dit rien d'autre à Juliette en un court propos qui parvient à condenser tous ces aspects du réel :

La première loi que m'indique la nature est de me délecter, *n'importe aux dépens de qui*. Si elle a donné à mes organes une constitution telle que ce ne soit qu'au malheur de mon prochain que ma volupté puisse éclore, c'est que pour parvenir à ses vues de destruction... vues tout autant nécessaires que les autres, elle a cru urgent de former un être comme moi qui la servît dans ses projets<sup>33</sup>.

\*  
\* \*

Somme toute, bien que le marquis se réclame de la mouvance matérialiste, il n'est pas sérieusement envisageable de confondre l'axiomatique de Diderot avec celle de Sade<sup>34</sup>. Il devrait en être de même, *a fortiori*,

30. Sade, *La Nouvelle Justine*, t. VII, pp. 42-43. La même idée est formulée dans ce passage de *Juliette* : « Et, loin de remercier cette nature inconséquente du peu de liberté qu'elle nous donne d'accomplir les penchants inspirés par sa voix, blasphémons-la, du fond de notre cœur, de nous avoir rétréci la carrière qui remplit ses vues ; outrageons-la, détruisons-la, pour nous avoir laissé si peu de crimes à faire » (éd. cit., t. IX, p. 182).

31. F. Guénard, « La nature et l'artifice. Anthropologie des passions et lien social dans la philosophie des Lumières », dans S. Mazaauric et P.-F. Moreau (dir.), *Raison et passions des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 192.

32. G. Lely, *Vie du marquis de Sade*, dans *Œuvres complètes du marquis de Sade*, t. II, Paris, Cercle du Livre précieux, 1966, p. 262.

33. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 142.

34. Michel Delon rappelle que Diderot aurait pu souscrire, s'il avait pu les connaître, à un seul des textes de Sade, le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, lequel présente d'ailleurs une « ironie finale » proche de celle du *Supplément au voyage de Bougainville* (Sade, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1990, p. 1116).

entre celle de Sade et celle de Rousseau. Certes, les derniers propos cités de Delbène, à eux seuls, accréditent aisément l'affirmation banale selon laquelle le sadisme est antithétique du rousseauisme<sup>35</sup>, et confirment le mot de Foucault qui assimile l'œuvre de Sade à un « gigantesque pastiche de Rousseau »<sup>36</sup>. Pourtant, il est remarquable de voir combien les points cruciaux de la politique de Sade épousent, jusqu'à un certain point, les principes de Rousseau précisément opposés à ceux de Diderot. De fait, les points de rapprochements apparents avec Rousseau, sur la question politique, sont si stupéfiants que bien des formules de Rousseau pourraient être prêtées à Sade : il suffirait, comme le suggère malicieusement Annie Le Brun, « de remplacer vertu par vice »<sup>37</sup>.

Ainsi en va-t-il de l'atomisme de l'état de nature : « il est sidérant de voir Sade, avec sa théorie de l'isolisme, rencontrer Rousseau dans sa défense de l'homme primitif solitaire qui perd indépendance et bonheur dès qu'il consent à vivre en société »<sup>38</sup>. Noirceuil, par exemple, semble exposer la vulgate du *Second Discours* à Juliette :

Toutes les créatures naissent isolées et sans aucun besoin les unes des autres : laissez les hommes dans l'état naturel, ne les civilisez point et chacun trouvera sa nourriture, sa subsistance, sans avoir besoin de son semblable<sup>39</sup>.

Il en va de même avec la thèse commune d'une sociabilité naturelle engendrée par la ressemblance des individus composant l'espèce. Avant de répondre négativement, le libertin Minski s'interroge, en des termes proches de ceux de Rousseau : « la ressemblance morale ou matérielle d'un corps à un autre entraîne-t-elle, pour un de ces corps, la nécessité de faire du bien à l'autre ? »<sup>40</sup>. Plus généralement, on constate une récusation identique, chez nos deux auteurs, de la prétendue bienveillance naturelle à l'égard d'autrui, comme Delbène le confie à Juliette :

La chose du monde qui m'occupe le moins, c'est le sort des autres ; je n'ai pas la plus petite foi à ce *lien de fraternité* dont les sots me parlent sans cesse, et c'est pour l'avoir bien analysé que je le réfute<sup>41</sup>.

Chez Sade, comme chez Rousseau<sup>42</sup>, ce que les juristes nomment le droit naturel n'est jamais que le maquillage théorique d'un

35. N. Willard, *Génie et Folie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1963, p. 135 et p. 162.

36. M. Foucault, *Histoire la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 552.

37. A. Le Brun, *op. cit.*, p. 101.

38. *Ibid.*, p. 100

39. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 211.

40. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 611.

41. *Ibid.*, p. 142

42. « La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons », Rousseau, *MG*, p. 287.



ordre positif institué. De sorte que le prétendu pacte social est inévitablement un contrat de dupes imposé par les possédants :

[...] encore une fois, de quel droit celui qui n'a rien s'enchainera-t-il sous un pacte qui ne protège que celui qui a tout ? Si vous faites un acte d'équité en conservant, par votre serment, les propriétés du riche, ne faites-vous pas une injustice en exigeant ce serment du « conservateur » qui n'a rien ? Quel intérêt celui-ci a-t-il à votre serment ? Et pourquoi voulez-vous qu'il promette une chose uniquement favorable à celui qui diffère autant de lui par ses richesses ? Il n'est assurément rien de plus injuste<sup>43</sup>.

Comme pour le « citoyen de Genève », l'état civil n'est donc que l'état de guerre continué puisque fondé sur la domination des plus forts<sup>44</sup>. Or la force ne peut jamais produire « un état civil, mais seulement un état de guerre modifié »<sup>45</sup>. Le reproche principal de Rousseau à l'encontre de l'« absurde doctrine »<sup>46</sup> de Hobbes n'est pas d'avoir envisagé la guerre de chacun contre tous ; il porte sur l'erreur d'avoir placé cette guerre généralisée dans l'état de nature, lors même que cette guerre ne résulte que d'une vie sociale instituée par un pacte inique et spécieux<sup>47</sup> :

C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avares, ambitieux, et méchants [...]. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre<sup>48</sup>.

Sade, en maints endroits de son œuvre, sans partager la vision d'un état de nature serein, ne dit pas autre chose : l'avènement des lois

43. Sade, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 213-214. Voir de même *Juliette*, t. VIII, p. 156.

44. Plus précisément, pour Rousseau, « bien loin que l'état de guerre soit naturel à l'homme, la guerre est née de la paix, ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour s'assurer une paix durable » (*L'État de guerre*, *OC*, t. III, p. 610). Sur cette question, voir les commentaires à l'édition des *Principes du droit de la guerre*, dir. B. Bachofen et C. Spector, Paris, Vrin, 2008.

45. Rousseau, *MG*, p. 103. Voir aussi Rousseau lorsqu'il évoque la déclaration de guerre « superflue » des Ephores aux Ilotes, à Sparte : « L'état de guerre subsistait nécessairement entre eux par cela seul que les uns étaient les maîtres, et les autres les esclaves » (*L'État de guerre*, *OC*, t. III, p. 608).

46. *Ibid.*, p. 610.

47. Rousseau, *MG*, p. 288.

48. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC*, t. III, p. 176.

n'est rien d'autre que la préservation ou la garantie d'un ordre inégalitaire de la société naissante :

Le plus fort consentit à des lois auxquelles il était sûr de se soustraire : elles se firent. On promulgua que tout homme posséderait son héritage en paix, et que celui qui le troublerait dans sa possession de cet héritage éprouverait une punition. Mais là il n'y avait rien à la nature, rien qu'elle dictât, rien qu'elle inspirât ; tout était l'ouvrage des hommes, divisés pour lors en deux classes : la première qui céda le quart pour obtenir la jouissance tranquille du reste ; la seconde, qui, profitant de ce quart, et voyant bien qu'elle aurait les trois autres portions quand elle le voudrait, consentait à empêcher, non que sa classe dépouillât le faible, mais que les faibles ne se dépouillassent point entre eux, pour qu'elle pût seule les dépouiller plus à l'aise. Ainsi le vol, seule institution de la nature, ne fut point banni de dessus de la terre, mais il exista sous d'autres formes : on vola juridiquement<sup>49</sup>.

« Voilà, d'un mot, tout le secret de la civilisation des hommes », écrit Sade dans une note<sup>50</sup>. Le rapprochement avec Rousseau semble à ce point irrésistible qu'Annie Le Brun se laisse emporter jusqu'à percevoir la politique rousseauiste à l'œuvre dans le dessein de l'auteur des *Cent vingt journées* :

Ce conclave du mal ne pourrait-il pas être vu comme une contre-utopie du monde dont se prend à rêver Rousseau dans le *Contrat social* conçu dans les termes du pacte suivant : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale : et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » ?<sup>51</sup>

\*  
\* \*

Pourtant, il en est avec Rousseau, comme avec La Mettrie ou d'Holbach : tout se passe comme si, approchant au plus près des thèses d'un auteur, Sade s'en éloignait ensuite dans un mouvement de répulsion énergique dont l'effet irrémédiable est l'impossible retour vers la connivence originaire. Les motifs qui militent pour un rejet du rousseauisme sont évidemment nombreux mais, parmi eux, figure en bonne place la thèse de l'innocence de l'homme dans le premier état de nature. Pour Sade, comme Noirceuil l'enseigne à Juliette, « tout est vice en l'homme ; le vice seul est donc l'essence de sa nature et de son organisation »<sup>52</sup>. Ce à quoi Rousseau n'aurait pu répliquer que par l'objection

49. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 156.

50. *Ibid.*, p. 210.

51. A. Le Brun, *op. cit.*, p. 102.

52. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 182.

déjà portée contre Hobbes : le paralogisme réside ici dans la confusion initiale entre l'homme à l'état de nature et l'homme à l'état civil<sup>53</sup>.

Deux autres idées fondamentales de Rousseau définitivement récusées par Sade interdisent toute collusion entre leur droit politique respectif : la pitié et la loi.

Rousseau accorde tant d'importance à la pitié qu'il consent à prendre le risque de la contradiction, au sein de son anthropologie, en qualifiant la vertu de « seule vertu naturelle »<sup>54</sup>. Elle est, en effet, le médium unique par lequel s'éprouve, dès le premier état de nature, l'identité de la nature humaine :

[...] nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection<sup>55</sup>.

Premier sentiment dans l'ordre de la nature, « modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même », la pitié « concourt à la conservation mutuelle de l'espèce » et tient lieu des règles prétendument naturelles de réciprocité, lesquelles sont jugées par Rousseau comme des « arguments subtils » advenus à une phase ultérieure du développement humain<sup>56</sup>. Au rebours, pour Sade, selon les termes de Dolmancé : « il n'y a de dangereux dans le monde que la pitié »<sup>57</sup>. Il n'est pas douteux que cette récusation de la pitié signe l'abandon de toute correspondance véritable entre les anthropologies sadienne et rousseauiste et assure une condamnation morale sans appel de Sade par Rousseau<sup>58</sup>.

S'agissant de la loi, nous l'avons rappelé<sup>59</sup>, elle est l'unique moyen pour Rousseau d'abolir la tyrannie des volontés particulières. Inverse-

53. « Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec l'homme qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre » (*L'État de guerre*, OC, t. III, p. 611).

54. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, t. III, p. 154.

55. Rousseau, *Émile*, l. IV, OC, t. IV, p. 503.

56. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, t. III, p. 156. Voir aussi Préface, p. 126.

57. Sade, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 253.

58. Voir le portrait sévère que Rousseau brosse du philosophe de l'intérêt (*Émile*, IV, OC, t. IV, p. 596) associé au libertin (*ibid.*, p. 502) et dans lequel se reconnaît sans difficulté une anticipation édifiante du héros sadien.

59. Voir RDE, 50, p. 71-72.

ment, s'affranchir de la loi pour s'en remettre à la volonté individuelle, c'est sortir *ipso facto* de l'état civil :

Sitôt qu'indépendamment des autres hommes, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et s'en remet vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité<sup>60</sup>.

De fait, aux yeux mêmes du libertin scélérat, rien ne peut s'opposer aux passions, hormis les lois. Exposant l'exercice sans frein de ses débauches, Blangis finit par le concéder : « je n'ai contre moi que les lois ». Sans omettre toutefois de se rengorger immédiatement : « mais je les brave ; mon or et mon crédit me mettent au-dessus de ces fléaux vulgaires qui ne doivent frapper que le peuple »<sup>61</sup>. Le thème du puissant au-dessus des lois est une constante de l'œuvre de Sade jusque dans son théâtre, pourtant si peu sadien. Ainsi Derbac, le confident du sénateur Oxtiern, s'inquiète pour son ami qui lui confie son projet d'éliminer un gêneur : « Et les lois, mon ami, les lois ? ». Réponse du sénateur : « Je ne les ai jamais vu résister à la puissance de l'or »<sup>62</sup>.

Alors que l'hédonisme de Sade aurait fort bien pu se contenter de poser en principe la dissociation de l'intérêt privé et de l'intérêt public, l'argumentaire du marquis contre la loi est d'une remarquable prolixité. Pour Sade, la loi est à la fois contradictoire et contreproductive puisque, détournant la maxime des juristes selon laquelle *sine lege nullum crimen*, il en vient à soutenir que c'est la loi elle-même qui engendre le crime. Par conséquent, si « c'est la loi qui fait le crime [...] ; le crime tombe dès que la loi n'existe plus »<sup>63</sup>. La loi est, de plus, inéquitable car « c'est une injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales »<sup>64</sup>. Enfin, par un art consommé du sophisme, le héros sadien prétend démontrer que rien n'est plus injuste, par essence, que la loi :

La loi est dirigée sur l'intérêt général : or rien n'est plus contradictoire avec l'intérêt général que l'intérêt particulier, et rien n'est en même temps plus juste que l'intérêt particulier. Donc, rien n'est moins juste que la loi qui sacrifie tous les intérêts particuliers à l'intérêt général<sup>65</sup>.

60. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique*, OC, t. III, p. 249.

61. Sade, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, 10/18, 1975, p. 23.

62. Sade, *Le comte Oxtiern*, acte II, scène 1, dans J. Truchet (éd.), *Théâtre du XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Paris, Gallimard, 1972, p. 1092.

63. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 80.

64. Sade, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 208.

65. Sade, *Juliette*, t. IX, p. 130.

La loi, dès lors, conduit au despotisme car si l'on peut encore espérer une conciliation, au moins provisoire et limitée, des intérêts particuliers, il ne fait aucun doute que la loi finira toujours par les écraser, tous, indifféremment. Nous partageons ici l'analyse de Philippe Roger :

L'invalidation de la loi est le point focal d'un discours sadien qu'il faudrait appeler « impolitique » plutôt que politique : car il se soucie aussi peu de convaincre ses destinataires que de mettre en ordre une Cité dont la thèse de l'« isolisme » réfute *a priori* la possibilité<sup>66</sup>.

La récusation de la loi, cependant, n'implique en rien un désinté-rêt de Sade pour la règle instituée. Bien au contraire, on sait combien le libertin scélérat n'envisage la dépravation que strictement réglementée. Au point qu'on en vient à douter si Sade est épris de raison, comme il le clame souvent, ou si, bien plutôt, il ne serait pas animé d'une furieuse « passion de l'ordre »<sup>67</sup>. Depuis les « Règlements » des *Cent vingt journées* jusqu'au « règlement de police » auquel Saint-Fond travaille en secret<sup>68</sup>, les exemples abondent où le dénigrement de la loi trouve son équivalent inversé dans le fétichisme de la règle. La règle sadienne ne se conçoit d'ailleurs que dans son opposition frontale à la loi, ainsi que le montrent les « Statuts de la Société des Amis du crime » :

La Société protège tous ses membres ; elle leur promet à tous, secours, abri, refuge, protection, crédit, contre les entreprises de la Loi ; elle prend sous sa sauvegarde tous ceux qui l'enfreignent ; et se regarde comme au-dessus d'elle, parce que la Loi et l'ouvrage des hommes et que la Société, fille de la nature, n'écoute et ne suit que la nature<sup>69</sup>.

En somme, ainsi que Deleuze l'a fort bien dit, « Sade est l'auteur qui a tenté de penser l'*institution* sans la *loi* »<sup>70</sup>. À l'intérieur des enclaves libertines, la règle, à l'extérieur, autrement dit en société, l'*arrangement*<sup>71</sup>. Et ces deux mondes se retrouvent confrontés l'un à

66. P. Roger, « Sade et la Révolution », *L'Écrivain devant la Révolution 1780-1800*, Grenoble, PUG, 1990, p. 149.

67. A. Le Brun, *op. cit.*, p. 95. À comparer avec l'exclamation de B dans le *Supplément au voyage de Bougainville* : « Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre » (*Œuvres*, t. II, *éd. cit.*, p. 575).

68. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 346-348.

69. Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 439.

70. G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 67.

71. Voir l'analyse faite du bohémien Brigandos, dans *Aline et Valcour*, par P. Roger, *art. cit.*, p. 148.

l'autre, au sein d'une nature régie par les lois de la jouissance destructrice. Faute de pouvoir transformer une nation tout entière en château de Silling ou en abbaye de Sainte-Marie-aux-Bois, les « arrangements » sont au fond les seuls moyens véritablement efficaces d'assurer localement la continuité entre nature et société. Ainsi en va-t-il du meurtre ou de l'eugénisme qui permettent d'éliminer la « vile écume de la nature humaine »<sup>72</sup> et qui servent aussi bien les intérêts du corps social que ceux de la nature. De même, la nature voulant l'inégalité et l'existence des pauvres, il convient de *s'arranger* pour ne pas bouleverser cet ordre :

Le pauvre est dans l'ordre de la nature : en créant des hommes de forces inégales, elle nous a convaincus du désir qu'elle avait que cette inégalité se conservât, même dans les changements que notre civilisation apporterait à ses lois ; soulager l'individu est anéantir l'ordre établi ; c'est s'opposer à celui de la nature, c'est renverser l'équilibre qui est la base de ses plus sublimes *arrangements* ; c'est travailler à une égalité dangereuse pour la société<sup>73</sup>.

Au fond, à en croire Sade, l'infinie nature ne se retrouve vraiment elle-même qu'au sein de l'artifice que constitue la petite communauté scélérate des libertins. Pour ce qui est de la vie en société, les « vrais-philosophes » en sont réduits à des « arrangements », en proportion de leur statut social (le paria Brigandos n'a pas le pouvoir d'un privilégié comme Saint-Fond). La république de Sade n'est donc en rien le résultat d'un pacte civil ; elle n'est que la continuité d'un état de nature en furie.

Ce double refus de la loi et de la pitié conduit nécessairement Sade à une conclusion opposée à celle de Rousseau. Cœur-de-Fer en livre à Thérèse le résumé le plus clair :

L'état de guerre qui existait avant [le pacte] devait se trouver infiniment préférable, puisqu'il laissait à chacun le libre exercice de ses forces et de son industrie dont il se trouvait privé par le pacte injuste d'une société, enlevant toujours trop à l'un et n'accordant jamais assez à l'autre ; donc l'être vraiment sage est celui qui, au hasard de reprendre l'état de guerre qui régnait avant le pacte, se déchaîne irrévocablement contre ce pacte, le viole autant qu'il le peut, certain que ce qu'il retirera de ces lésions sera toujours

72. Sade, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, p. 246. Voir la note dont la teneur est terrifiante et les développements affirmant que « l'espèce humaine doit être épurée dès le berceau » (*ibid.*, p. 248).

73. Sade, *Justine*, t. III, p. 259 (nous soulignons). Voir aussi Sade, *Les infortunes de la vertu*, éd. cit., p. 157-158.

supérieur à ce qu'il pourra perdre, s'il se trouve le plus faible ; car il l'était même en respectant le pacte : il peut devenir fort en le violant<sup>74</sup>.

On voit dès lors jusqu'à quel point précis Sade soutient Rousseau pour ensuite l'abandonner définitivement : l'état social existant est nécessairement inique, mais la seule rémission envisageable selon Rousseau, l'avènement de la loi, est une imposture honnie :

Le règne des lois est donc vicieux ; il est donc inférieur à celui de l'anarchie [...]. Les hommes ne sont pas dans l'état naturel ; dès qu'ils s'en éloignent, ils se dégradent. Renoncez, vous dis-je, renoncez à l'idée de rendre l'homme meilleur par des lois : vous le rendrez, par elles, plus fourbe et plus méchant... jamais plus vertueux<sup>75</sup>.

\*  
\* \*

Il semble donc qu'il existe un chemin menant du « raisonneur violent » de Diderot au « scélérat » de Sade, en passant par « l'homme éclairé et indépendant » de Rousseau. Récapitulons la série de ces métamorphoses. Diderot, cherchant à ramener la politique à la nature tout en disqualifiant les principes individualistes de la philosophie hobbesienne, crée son raisonneur violent à seule fin de l'éliminer. Face à l'individu ne reconnaissant que son intérêt propre, il en appelle au droit naturel et au tribunal du genre humain, lesquels condamnent sans recours à l'étouffement un homme si violemment passionné. Rousseau s'insinue dans la rhétorique de l'encyclopédiste mais, à l'inverse, accepte les principes individualistes et les accentue même par l'entremise de son « homme indépendant », espérant les dépasser par l'artifice salutaire de la loi. Torpillant la théorie du droit naturel, infirmant la thèse de la sociabilité par nature et récusant le chimérique tribunal du genre humain, Rousseau démontre, au moyen de son « homme indépendant », tout aussi violent et raisonneur, que seule la loi exprimant la volonté générale issue d'un véritable contrat social est capable de fonder le droit. Sade, fermant la boucle de ce parcours, reprend à son compte le discours de l'homme indépendant, mais tourne en ridicule le « zèle » évoqué par Rousseau : son « brigand féroce » maintient sa volonté de demeurer « l'ennemi du genre humain ». La théorie politique sadienne en reste donc au seul pacte contracté par les forts (ou les possédants) au détriment des faibles (ou les démunis), exposé dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, et

74. Sade, *Justine*, t. III, p. 61-62.

75. Sade, *Juliette*, t. IX, p. 133.

anéantit toute refondation politique légitime que *Du Contrat social* envisageait. Pour Sade, en somme, l'état social ne peut jamais être que la poursuite et le reflet de l'état de nature conçu comme une guerre de chacun contre tous.

Plus qu'une banale filiation, tout se passe donc comme si Sade utilisait l'argumentaire terriblement efficace de Rousseau à l'encontre de la théorie du droit naturel de Diderot, mais sans le suivre jusqu'au bout et en l'abandonnant au moment exact qui servira le mieux son immoralisme. De la sorte, utilisant la machine de guerre rousseauiste contre la philosophie politique des Lumières, « Sade semble répondre à Diderot qu'on ne peut être matérialiste à si bon compte »<sup>76</sup> et que les principes du matérialisme, conduits à leur terme, débouchent inévitablement sur la représentation d'une vie sociale par essence maléfique. Le raisonneur violent, au fond, est un peu le Golem de la politique matérialiste dont Rousseau révèle à Sade à quel point, une fois créé, il ne pourra plus être maîtrisé : il devient alors, sous sa nouvelle apparence de libertin scélérat, le symbole et le vecteur d'un matérialisme enfin débarrassé du moindre garde-fou éthique ou politique. Le marquis sait gré à Rousseau de sa complicité objective<sup>77</sup>, mais à sa manière, en moquant la pitié et en réprouvant l'idée même de loi, les deux seules protections théoriques qui permettaient encore d'éviter à « l'homme indépendant » rousseauiste de se muer en Almani, en Delbène ou en Dolmancé. En somme, une fois tout le profit théorique tiré de l'argumentaire rousseauiste, le discours sadien se déleste entièrement de l'anthropologie de la pitié et du légalisme contractualiste pourtant inhérents au système de Rousseau. Ce dernier ressemble ainsi à un démineur qui permet à Sade de désamorcer les aspects inacceptables, à ses yeux, du droit naturel de Diderot, mais un démineur que le marquis, en toute bonne logique perverse, se complaît à éliminer. On retrouve ainsi, d'une certaine manière, le jugement de Jean-Jacques Pauvert évoqué plus haut : Sade, c'est un peu Rousseau, si l'on veut, mais sans la pitié et sans la loi, et c'est aussi un peu Diderot, mais sans la sociabilité naturelle et sans le genre humain.

Sur le plan méthodologique, nous retrouvons ici un caractère remarquable de la spéculation sadienne : recourir aux auteurs élo-

76. F. Lotterie, *art. cit.*, p. 81.

77. Il a déjà beaucoup été dit sur la relation complexe que Sade entretient avec Rousseau. Jean Terrasse, par exemple, considère que « Sade explore le non-dit du système rousseauiste, les pulsions motivant le passage de l'état de nature à l'état civil » (« Sade ou les infortunes des Lumières », *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 41). Michel Delon, pour sa part, croit percevoir davantage une sorte de parallélisme entre les deux pensées (« Sade face à Rousseau », *Europe*, n° 522, octobre 1972, p. 42-48).



quents les plus fameux afin de les utiliser les uns contre les autres et tenter de ruiner ainsi, préventivement, toute tentative de réfutation de son immoralisme. Cette stratégie argumentative est, nous semble-t-il, singulièrement apparente en matière de droit politique. Tout comme Rousseau n'emprunte en rien le concept de volonté générale à Diderot<sup>78</sup>, Sade ne recourt à Rousseau et à Diderot que pour les faire jouer l'un contre l'autre au seul profit de son apologie du vice.

Sur le plan philosophique, il devient alors difficile de ne pas se demander, avec Klossowski, « si ce grand seigneur déchu n'embrassa pas la philosophie des Lumières à seule fin d'en révéler les ténébreux fondements »<sup>79</sup>. De fait, parmi tous les effets de lecture que permet l'œuvre de Sade, il est en un qui nous paraît inappréciable : saisir les enjeux et évaluer la résistance des théories philosophiques une fois celles-ci conduites à leurs plus extrêmes conséquences. De ce point de vue, la controverse portant sur la valeur de Sade pour la philosophie paraît vaine : si le marquis mérite l'attention des philosophes, c'est moins parce qu'il serait philosophe lui-même que pour les dispositifs théoriques et fictionnels sans équivalent qu'il a conçus pour mettre à l'épreuve les pensées de son temps.

Tel est bien le cas ici. Sade s'adosse d'abord à la pensée politique de Diderot et à celle de Rousseau, puis les fait jouer l'une contre l'autre afin de faire littéralement imploser le problème qui le taraude plus que tout autre : la condition de possibilité de la société<sup>80</sup>. Au vrai, l'objection que Sade oppose prioritairement au philosophe est bien celle de la société et du droit, et non celle de la morale et de la vertu. Ce que le sadisme menace d'emblée, en effet, c'est la simple possibilité de vivre ensemble, c'est l'existence même du lien social. Annie Le Brun l'énonce avec beaucoup de justesse lorsqu'elle analyse la logique de Sade, si proche de celle du raisonneur violent :

78. Selon B. Bernardi « [...] il n'y a aucune espèce d'emprunt de Rousseau à Diderot. C'est d'emblée sur le mode de la prise d'écart, du renversement de problématique et de refondation du concept de volonté générale que sa pensée procède. Tout se passe comme si Diderot lui présentait une configuration théorique repoussoir, face à laquelle il lui est désormais possible de former la sienne » (« L'invention de la volonté générale », *op. cit.*, p. 117).

79. P. Klossowski, « Le marquis de Sade et la révolution » (1939), *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 391.

80. Bertrand Binoche expose clairement que l'entreprise sadienne « exige la neutralisation de tout principe élémentaire de sociabilité, c'est-à-dire de toute règle minimale de réciprocité en deçà de laquelle aucune cohabitation humaine ne serait plus concevable » (*Sade ou l'institutionnalisation de l'écart*, Québec, Les Presses Universitaires de Laval, 3, 2007, p. 23).

Si à ses yeux, en effet, le général n'est envisageable que comme la somme des particularités, et rien de plus, il s'ensuit que le particulier, le singulier, l'unique, devient le seul élément stable de tous les rapports entre particuliers et général que nous sommes appelés à vivre. Et c'est très grave : somme toujours variable des particuliers, le général devient dès lors synonyme d'instabilité, alors même que toutes les représentations auxquelles nous avons coutume de reconnaître une valeur structurelle de notre rapport au monde, sont au contraire fondées sur la stabilité du général, garantissant de tous les accidents possibles de la particularité. Ce faisant, Sade sape, avec nos modes de penser les plus éprouvés, les bases de notre société, mais aussi de toute société, dans la mesure exacte où l'instabilité qu'il prête au général, discrédite absolument l'idée de loi<sup>81</sup>.

Autrement dit, les hommes, selon Sade, ne peuvent même plus se comprendre à partir du « peuple de démons » imaginé par Kant pour figurer le problème politique fondamental. Ce dernier « demande uniquement comment on pourrait tirer parti du mécanisme de la nature, pour diriger tellement la contrariété des intérêts personnels, que tous les individus, qui composent un peuple, se contraignent eux-mêmes les uns les autres à se ranger sous un pouvoir coercitif d'une législation, et amenassent ainsi un état pacifique de législation »<sup>82</sup>. Kant en arrive ainsi à l'idée que même des démons conduits par leur seul intérêt bien compris, dès lors qu'ils sont pourvus de raison, peuvent se donner une « constitution » sans que cela n'exige de leur part la moindre réforme morale. Toutefois, la fiction de Kant est opératoire seulement parce que, d'une part, la nature est conçue comme axiologiquement indifférente et, d'autre part, parce que les démons sont envisagés comme formant *déjà* un « peuple » au sein duquel se confrontent les intérêts privés. Or, chez Sade, la nature n'est jamais neutre : elle est méchante. Quant au peuple, il n'existe pas, il n'y a jamais que des solitaires. Ces solitaires peuvent certes conclure une alliance criminelle pour former quelque enclave libertine ou peuvent s'agglutiner en un « malheureux troupeau »<sup>83</sup>, ils demeureront solitaires néanmoins<sup>84</sup>. Or la solitude irréductible de l'homme est, pour Sade, consubstantielle à sa volonté mauvaise. Le début de la quatorzième journée, dans *Les Cent Vingt journées*, décrit ce moment où une « quantité effroyable de neige »

81. A. Le Brun, *op. cit.*, p. 107-108.

82. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, I<sup>er</sup> supplément, *Œuvres philosophiques*, t. III, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1986, p. 360.

83. Sade, *Les 120 journées de Sodome*, Paris, 10/18, 1975, p. 222.

84. Selon B. Binoche, « [...] la société criminelle au sens strict n'est plus une société proprement dite, mais la coagulation temporaire de trajectoires par définition solitaires » (*op. cit.*, p. 35).

soustrait les quatre scélérats du château de Sillig « aux yeux mêmes de l'univers ». Le texte expose alors le lien indéfectible que Sade établit entre l'utopie du mal et la solitude absolue :

On n'imagine pas comme la volupté est servie par ses sûretés-là et ce que l'on entreprend quand on peut se dire : « Je suis seul ici, j'y suis au bout du monde, soustrait à tous les yeux et sans qu'il puisse devenir possible à aucune créature d'arriver à moi : plus de freins, plus de barrières. » De ce moment-là, les désirs s'élancent avec une impétuosité qui ne connaît plus de bornes, et l'impunité qui les favorise en accroît délicieusement toute l'ivresse. On n'a plus là que Dieu et la conscience : or, de quelle force peut être le premier frein aux yeux d'un athée de cœur et de réflexion ? Et quel empire peut avoir la conscience sur celui qui s'est si bien accoutumé à vaincre ses remords qu'ils deviennent pour lui presque des jouissances ?<sup>85</sup>

La communauté libertine, artificiellement close sur elle-même, révèle d'emblée son caractère désocialisé, à commencer par le fait que la nature, telle que la conçoit Sade, peut y exercer furieusement sa pleine puissance. S'interrogeant sur le sens du projet sadien mis en relation avec les théories du droit naturel, Francine Markovits parvient à le résumer en une formule heureuse : « dénaturer pour naturaliser ». Rien de plus juste, à condition de bien comprendre que l'entreprise de dénaturation inclut analytiquement, pour Sade, celle de *désocialisation*.

La bande de brigands, en effet, évoquée aussi bien par Diderot<sup>86</sup> que par Rousseau<sup>87</sup>, et qui constitue l'analogue du peuple de démons chez Kant, ne fait nullement société. Diderot en donne la claire explication dans un article de l'*Encyclopédie* consacré à une secte fanatique, peu éloignée, au fond, de la Société des Amis du Crime décrite dans *Juliette* :

Il n'étoit pas permis à une multitude aussi effrénée de se reposer un moment sans se détruire d'elle-même ; parce qu'un peuple formé d'hommes indépendans les uns des autres, & de toute loi, n'aura jamais une passion pour la liberté assez violente & assez continue, pour qu'elle puisse seule le garantir des inconvéniens d'une pareille société ; si toutefois on peut donner le nom de société à un nombre d'hommes ramassés à la vérité dans le plus petit

85. *Ibid.*

86. Selon Diderot, « [...] la soumission à la volonté générale est le lien de toutes les sociétés, sans en excepter celles qui sont formées par le crime. Hélas ! la vertu est si belle, que les voleurs en respectent l'image dans le fond même de leur caverne » (DN, § 9, p. 34).

87. Rousseau écrit : « C'est ainsi que les hommes les plus corrompus rendent toujours quelque sorte d'hommage à la foi publique : c'est ainsi que les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leur caverne » (*Discours sur l'économie politique*, OC, t. III, p. 247).

espace possible, mais qui n'ont rien qui les lie entr'eux. Cette assemblée ne compose non plus une société qu'une multitude infinie de cailloux mis à côté les uns de autres, & qui se toucheroient, ne formeroient un corps solide<sup>88</sup>.

Sans doute les dominants se reconnaissent et trouvent des *arrangements* entre eux car, ainsi que le rappelle Dolmancé, « jamais entre eux ne se mangent les loups »<sup>89</sup>, pourtant Sade évoque lui-même « la raison qui rend presque impossible la durée des associations criminelles ». En effet, lorsque Thérèse évoque la nécessité, pour rendre la vie en commun possible, « d'émousser l'aiguillon » de l'intérêt privé, Cœur-de-Fer, chef des brigands, réplique aussitôt :

Si je ne poignarde pas mes camarades pour avoir leur part, c'est parce que me trouvant seul alors, je me priverais des moyens qui peuvent assurer la fortune que j'attends de leur secours ; ce motif est le seul qui retienne également leur bras vis-à-vis de moi. Or ce motif, vous le voyez, Thérèse, il n'est qu'égoïste, il n'a pas la plus légère apparence de vertu<sup>90</sup>.

L'égoïsme condamne l'individu sadien à la solitude, lequel peut certes tenter, un temps, de s'adjoindre à ses semblables en vue d'entreprises criminelles communes. Se forme ainsi, au mieux, une « association des égoïstes » à la manière de Stirner. Mais l'auteur de *L'Unique*, justement, fait la preuve, peut-être malgré lui, de la difficulté à retrouver le fait social lorsqu'on tente de le fonder sur une absolutisation de l'égo : dans une telle perspective, la société n'est jamais comprise, au mieux, que comme le « cadavre de l'association »<sup>91</sup>. Paul Éluard se trompe en voyant dans Sade un précurseur de Fourier<sup>92</sup>. Annie Le Brun en donne clairement la raison :

Fourier est trop sûr de la puissance socialisante des passions, fussent-elles les plus singulières, comme de leur harmonie essentielle dérangée par la civilisation. Fourier cherche à révéler un ordre que Sade ne cesse de dénier, dès lors que cette solitude commune à tous les êtres, est, à ses yeux, la seule vérité du désir et de la pensée<sup>93</sup>.

Somme toute, alors que le grand problème politique de Diderot et de Rousseau, à partir de l'article DROIT NATUREL, et par le truche-

88. Diderot, AZARECAH (*Hist. mod.*), *Enc.* I, 910b ; DPV, V, p. 546-547.

89. Sade, *PB*, p. 116.

90. Sade, *Justine*, t. III, p. 60-61.

91. M. Stirner, *L'Unique*, trad. R. L. Reclaire, Paris, Stock, 1899, p. 243.

92. P. Éluard, « L'intelligence révolutionnaire : le marquis de Sade », *Clarté*, 15 février 1927, n° 6, p. 30.

93. A. Le Brun, *op. cit.*, p. 107.

ment du raisonneur violent, est celui de la constitution du lien social et de la possibilité du droit, celui de Sade consiste à mettre en place un travail de sape de l'idée même de société. Au reste, l'idée récurrente, chez Sade, d'une « société à deux faces »<sup>94</sup> devrait suffire à convaincre que l'idée de « société » est dans sa stratégie discursive un leurre théorique destiné à ruiner tout fondement du lien social. Car concevoir la société comme la juxtaposition d'une « société du crime » au sein de la « grande société » des hommes, c'est-à-dire comme deux sociétés contiguës, hermétiques, irréductibles et incommensurables est assurément une manière de nier l'idée de société. On dira peut-être que tout est affaire d'espaces. Certes, mais il s'agit alors d'espaces sans porosité, sans passerelle, sans homologues. Sans doute les lieux clos de la perversion peuvent s'enclaver dans l'espace public de la citoyenneté et, mieux encore, les premiers peuvent faire un usage prédateur du second. En revanche, en aucun cas la clôture libertine ne saurait ménager des passages vers la « grande société ». La limite entre l'intérieur libertin et l'extérieur social doit être strictement étanche, non seulement pour ce qui concerne les personnes et les comportements, mais aussi pour les concepts. Par exemple, la lutte contre le despotisme à l'extérieur n'invalide en rien l'apologie du despotisme à l'intérieur, ainsi que le stipule Sade en note: « nous espérons que nos lecteurs éclairés nous entendront et ne confondront point l'absurde despotisme politique avec le très luxurieux despotisme des passions du libertinage »<sup>95</sup>. Diderot reprochait à Hobbes, dans son article CITOYEN, de ne pas distinguer, en politique, le citoyen du sujet. Sade, pour sa part, fait littéralement implorer la notion même de citoyenneté : le libertin sadien ne peut être citoyen car l'intérêt général, consubstantiel à la citoyenneté et antithétique à l'égo criminel, anéantit chez lui, *ipso facto*, toute velléité civique et, plus fondamentalement encore, ruine à jamais l'idée même de lien social.

\*  
\* \*

Gilbert Lely s'offusque de ce qu'un partisan de la « mythologie athée » comme Diderot puisse rendre un verdict aussi sévère à l'encontre de l'athéisme de La Mettrie qui préfigure celui de Sade<sup>96</sup>. Pourtant, Lely, quelques pages plus loin, donne lui-même la raison précise, sans y prendre garde, de la virulente réaction de Diderot : l'athéisme en

94. Selon l'heureuse formule que nous empruntons à Bertrand Binoche (*op. cit.*, p. 17).

95. Sade, *PB*, 5<sup>e</sup> Dialogue, note, p. 261.

96. G. Lely, *op. cit.*, p. 245.

question, celui du marquis, n'est pas la simple négation de Dieu auquel s'adjoindrait un combat brutal mené contre les dogmes religieux, les institutions cléricales et les superstitions spiritualistes. Bien plutôt, « sous le vocable d'athéisme, il faut entendre chez l'auteur de *Juliette* une égale et furieuse réprobation de tout ce qui se présente à ses yeux comme une entrave à la liberté de l'homme »<sup>97</sup>. De sorte que le marquis de Sade échafaude un « athéisme ramifié qui intéresse l'essentiel de la condition humaine »<sup>98</sup>. Ce qui est encore, selon nous, trop peu dire. En effet, l'athéisme sadien est une formule commode pour désigner le travail de destruction théorique mis en œuvre afin d'abolir toute éthique, toute politique et, plus originairement, toute vie sociale véritable. On se souviendra ici de la formule de Jean Paulhan, lorsqu'il cherche à faire la synthèse des grands esprits du siècle : « Voltaire s'en prend à la religion, Jean-Jacques à la société, Diderot à la morale. Et Sade à tout à la fois »<sup>99</sup>. On admettra éventuellement un tel point de vue, à la double condition de préciser que, pour Sade, *s'en prendre* à la religion, à la société, à la morale ou à Dieu, c'est finalement la même chose, et, davantage encore, que tout est dans la manière de *s'y prendre*. Ainsi, « s'en prendre » à Dieu est manifeste chez d'Holbach, dont *Le Système de la Nature* constitue bien le terreau philosophique à partir duquel croît la pensée sadienne. Mais la manière de « s'y prendre » est toute différente : alors que pour le baron, une véritable morale n'est possible qu'en raison de l'inexistence de Dieu<sup>100</sup>, pour le marquis, puisque Dieu n'existe pas, tout est égal et tout est permis, ce qui invalide par là même toute tentative de fonder la morale<sup>101</sup>, mais aussi toute politique.

Au reste, c'est parce que l'« athéisme ramifié » est d'abord une arme de guerre contre tout ce qui s'oppose au règne de l'hédonisme criminel que Sade se doit de raviver, en permanence, les idoles qu'il prétend brûler dans ses diatribes. Le *divin* marquis, au fond, est un athée qui a besoin de Dieu, ainsi que Blanchot<sup>102</sup> l'a si bien vu, et, avant

97. *Ibid.*, p. 250.

98. *Ibid.*

99. J. Paulhan, *Le Marquis de Sade et sa complice*, Paris, Grasset, 1976, p. 45.

100. D'Holbach, *Système de la nature*, II, chap. XII et chap. XIII.

101. J. Deprun, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », *Obliques*, n° 12-13, 1977, p. 263-266.

102. Selon Blanchot, « Sade écrit : *L'idée de Dieu est le seul tort que je puisse pardonner à l'homme*. Parole décisive et l'une des clefs de son système. La croyance en un Dieu tout puissant qui ne laisse à l'homme que la réalité d'un fétu de paille, d'un atome de néant, impose à l'homme intégral, le devoir de ressaisir ce pouvoir surhumain, en remplissant lui-même, au nom de l'homme et sur les hommes, le droit souverain que ceux-ci ont reconnu à Dieu » (« La raison de Sade », *op. cit.*, p. 44).

lui, Huysmans<sup>103</sup>. Sade, en effet, ne cesse de trahir le besoin de ce qu'il abhorre, ne serait-ce que par l'affirmation obsessionnelle de la nécessité du blasphème pour vivre en philosophe<sup>104</sup>. Tandis que l'athéisme tranquille de Diderot est, pour ainsi dire, oublieux de Dieu car une civilisation peut fort bien se développer sans le moindre souci du divin, l'athéisme de Sade est fébrile, pour cette raison précise qu'il n'est que le surgeon théologique d'une obsession politique, celle du raisonneur violent : ruiner la possibilité même de la vie sociale et, par là, de toute civilisation. Alors que la civilisation est sans doute l'une des notions par lesquelles on peut le mieux rendre compte de la pensée diderotienne, le programme général de Sade est bien l'« incivilisation », pour reprendre un terme présent dans *Aline et Valcour*, *Juliette* et *La philosophie dans le boudoir*, sachant qu'il faut entendre, dans la terminaison du mot, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le sens actif du terme par lequel *un travail est à l'œuvre*. En somme, l'athéisme sadien est un faux-nez qui dissimule mal le projet général du sadisme, lequel réside clairement dans la restauration programmée de la sauvagerie ou de la barbarie.

Dans ces conditions, Diderot aurait-il incliné à étouffer, sinon le marquis de Sade, à tout le moins le héros sadien ? Il lui aurait sans doute suffi d'entendre, pour cela, l'alternative qu'un des libertins scélérats soumet à Thérèse, au lecteur et à la cité, voire, dans une optique diderotienne, au « genre humain » ou au « sage » :

Voilà donc deux positions pour nous ; ou le crime qui nous rend heureux, ou l'échafaud qui nous empêche d'être malheureux. Je le demande, y a-t-il à balancer, belle Thérèse, et votre esprit trouvera-t-il un *raisonnement* qui puisse combattre celui-là ?<sup>105</sup>

Parions que Diderot, placé face à ce *choix de Donatien*, ne « balancerait » guère : l'étouffement du raisonneur violent, franchement assumé dans DROIT NATUREL, montre assez que le philosophe hédoniste empêcherait l'avatar le plus abouti de son personnage d'être... malheureux.

Gilles GOURBIN  
*Université de Lorraine*

103. Huysmans voit dans le sadisme un « bâtard du catholicisme » dont la force et l'attrait sont « tout entier dans la jouissance prohibée de transférer à Satan les hommages et les prières qu'on doit à Dieu » (*À rebours*, Paris, GF, 2004, p. 190).

104. Dolmancé, expliquant l'importance sans équivalent du blasphème dans la satisfaction de ses fantaisies, reconnaît devant Mme de Saint-Ange et Eugénie : « et quand mes maudites réflexions m'amènent à la conviction de la nullité de ce dégoûtant objet de ma haine, je m'irrite, et je voudrais pouvoir aussitôt réédifier le fantôme, pour que ma rage au moins portât sur quelque chose » (*PB*, 3<sup>e</sup> Dialogue, p. 113).

105. Sade, *Justine*, t. III, p. 62 (nous soulignons).