

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'HOMME EST SEUL ET LA NATURE, CRIMINELLE : VIOLENCE ET
TRANSCENDANCE DANS *LES 120 JOURNÉES DE SODOME* DE D.A.F. DE
SADE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
CHARLES-PHILIPPE LAPERRIÈRE

DÉCEMBRE 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Sans les judicieux conseils et l'appui du professeur Jacques Pierre, directeur de la présente recherche et directeur du département de sciences des religions de l'UQÀM, ce mémoire aurait pu être fait, mais dans un climat intellectuel assurément moins stimulant. Nous lui en avons, pour cela, une très vive reconnaissance.

Nous désirons également exprimer notre gratitude au professeur Guy Ménard, directeur des programmes de cycles supérieurs du département de sciences des religions de l'UQÀM, qui, sur le plan administratif, aura significativement facilité la réalisation de la présente recherche.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'OBJET, LE SOI, LE MONDE. SYNTHÈSE DE LA <i>THÉORIE DE LA RELIGION</i> DE GEORGES BATAILLE	10
1.1 L'animalité	10
1.2 L'outil	12
1.3 Typologie bataillienne des mondes sacré et profane	13
1.4 Le sacrifice	15
1.5 L' <i>intimité</i> donnée dans le sacrifice ou l'abolition du primat de l'utilité	15
1.6 L'émergence de la morale et de la raison ou le passage de la religion archaïque à la conception dualiste du monde	17
1.7 Violence et transcendance de l'intimité	19
1.8 Médiations	20
1.9 Le salut et les œuvres	24
1.10 De l'accomplissement de la conscience claire ou de la forme dernière de l'intimité	25
1.11 De l'utilité de la <i>Théorie de la religion</i> pour l'étude des <i>120 journées de Sodome</i>	26
CHAPITRE II	
LE LIEU ET LE SYSTÈME. PÉNÉTRER LA CLÔTURE SADIENNE	28
2.1 Les remparts de Silling	31
2.2 Le dispositif de la clôture ou l'universalisation du singulier	38
CHAPITRE III	
LA MATIÈRE. L'ORGANIQUE. LA BESTIALITÉ. L'HUMANITÉ. FIGURES ET MÉCANIQUE DE L'ÉROTISME SADIEN	49

3.1	Portrait de la victime : utilité et valeur de la « chose organique »	49
3.2	Portrait du libertin : solitude de la « bête humaine »	54
3.3	Mécanique de l'érotisme sadien	60
3.4	Limite de la mécanique érotique sadienne : le problème de la puissance	62
CHAPITRE IV		
ÉCHEC RITUEL ET ANTISACRIFICE. DE L'EXTRÊME NÉCESSITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE LIBERTINE		68
4.1	L'inauguration des festivités sadiques	68
4.2	Le meurtre sadique est-il rituel ?	70
4.3	La <i>Théorie de la religion</i> contre l'analyse bataillienne de la « continuité »	75
4.4	La métaphysique à la rescousse du libertin	84
CONCLUSION		94
RÉFÉRENCES		106

RÉSUMÉ

Proposant une application de la *Théorie de la religion* de Georges Bataille au roman *Les 120 journées de Sodome* de D.A.F. de Sade, le mémoire interroge les rapports de l'aristocrate libertin, personnage typique de l'univers fictionnel sadien, au fondement de sa communauté. Il veut en outre montrer que, par un procédé d'inversion des valeurs morales sur lesquelles reposent nos sociétés historiques, et par une radicalisation corrélative de la polarité dominant/dominé, la communauté libertine cherche sa légitimation dans la perpétuation de la violence sexuelle.

Après avoir présenté les idées-forces qui structurent la *Théorie*, il s'agira de déterminer comment, à partir d'un système multifonctionnel qu'à la suite de R. Barthes nous avons baptisé « dispositif de la clôture », s'organise, dans le texte, un réseau de figures soutenant un rapprochement de sens entre le retrait du monde qui caractérise le château de Silling où se déroule l'action, et l'inextricable solitude du libertin. Nous verrons alors que cette solitude, condition de possibilité de l'érotisme libertin, sert de base sur laquelle les « passions » des libertins, soigneusement codifiées par eux, s'érigent en véritables institutions sociales, concourant du coup à l'instrumentalisation brutale et sans appel des sujets en présence. Nous verrons ensuite qu'en commettant, dans le dernier quart de leur aventure, d'innombrables « meurtres de débauche », les libertins accomplissent une singulière quête d'essence qui, bien qu'elle puisse en exhiber certaines caractéristiques constitutives, s'avère parfaitement étrangère à la trajectoire sacrificielle décrite par Bataille dans sa *Théorie*, et appliquée par lui au roman sadien dans *La littérature et le mal*.

En définitive, les libertins, commentant sans relâche l'acte de tuer, semblent vouloir dépasser leur condition d'êtres mortels et basculer, depuis l'ordre culturel où ils se meuvent, dans l'étendue immanente du monde naturel. Mais si un tel passage représente, comme nous le croyons, l'objectif supérieur visé par l'inauguration de cette étrange « communauté du crime », nous ne pouvons ultimement que mesurer l'impuissance des libertins à l'atteindre. Tout, dans le texte, donne en effet à penser que les seigneurs de Silling ressortent inchangés de leurs ébats meurtriers, et que, de cette nature dans laquelle ils rêvaient de se fondre, il ne subsiste en définitive que les rouages d'une métaphysique du « crime naturel ».

MOTS CLÉS

Violence, transcendance, immanence, érotisme, D.A.F. de Sade, Georges Bataille.

INTRODUCTION

À la fin du XVIII^e siècle, alors que la France révolutionnaire s'affaire, dans la frénésie et le sang, à jeter les bases de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler la « culture » des Droits de l'Homme, un littérateur, Donatien Aldonze François de Sade, fait entendre une voix qui, de notre point de vue, suggère déjà les grands paradoxes auxquels se mesurent nos démocraties modernes. Moment fort dans l'histoire de la pensée révoltée, l'œuvre monolithique du marquis de Sade aborde la question générale de la place de l'individu dans un système qui doit d'abord garantir l'existence commune. Comment, dans l'Occident séculier, peut-on parvenir à conjuguer pulsions et raison, droits et devoirs, liberté et justice, désirs, plaisirs et autosacrifice ? Comment préserver ce qu'il faut d'humanité à l'intérieur d'une société qui tend, déjà, à l'instrumentalisation des sujets, à la technicisation des savoirs et à l'objectivisation rationnelle d'un réel que, lentement mais sûrement, l'on commence à percevoir comme un vaste espace de production ?

Disons-le d'emblée : l'œuvre de Sade explore l'horizon des valeurs individualistes avec extrémisme et fatalisme, pour ne pas dire avec fanatisme. Relégué très tôt au ban de la société (il sera détenu près de trente ans, sous trois régimes différents, et composera bon nombre de ses écrits en prison), Sade systématise la dualité individu/société dans des univers fictionnels disciplinaires où la dureté des mœurs balise le champ des interactions humaines. Entre les divers protagonistes de ses récits, s'érige en effet une sorte de mur, une épaisse paroi qui est celle, infranchissable, de l'égoïsme radical. La fiction sadienne campe des univers humains indifférents, voire hostiles aux valeurs de partage et de reconnaissance. Serait-ce à dire que, chez Sade, la socialité consiste en une coexistence forcée d'individualités closes sur elles-mêmes ?

Ardente et inquiétante à la fois, la production romanesque du marquis de Sade développe en filigrane l'idée d'une humanité défaillante, parfaitement étrangère à la plénitude et enfermée dans le déterminisme le plus contraignant. De telle sorte que, dans le temps suffocant où cette humanité se déchire elle-même, l'imaginaire, pour se survivre, semble devoir pallier le monde, à ce monde auquel, assez tôt, Sade lui-même dut renoncer. Ses interminables romans, expurgeant — en partie du moins — les frustrations qu'engendre une telle exclusion, dévoilent ainsi toute l'intensité des conflits qui, en un sens, opposèrent Sade à l'humanisme de son siècle, et donnent à voir le réel comme une fiction d'épouvante où l'homme est forcé, non sans révolte toutefois, d'admettre l'incomplétude qui le caractérise en propre.

Les romans de Sade traduisent ainsi un manque qui est celui, fondamental ici, du monde extérieur, d'une extériorité dérobée à l'esprit comme au cœur, et dont la présence, irremplaçable, doit, *afin que la vie se poursuive*, être restituée par l'imaginaire. Car aussi cyniques, aussi dépravés, aussi révoltés que puissent paraître les hommes, ceux-ci, comme le rappelle Albert Camus, « tiennent au monde et [...] ne désirent pas le quitter. » (1951 : 326) Poser ainsi le monde comme étant irrésistible revient à en affirmer l'immutabilité. C'est-à-dire que si le monde peut se passer de l'humanité¹, la réciproque n'est pas recevable². L'artiste, le philosophe, le romancier qui s'acharnerait à représenter la plus totale destruction désirerait, par-dessus tout, *dire* cette destruction. Or, dire est encore, et surtout, *faire entendre*. D'avance, ce

¹ Pour illustrer ceci, nous n'avons qu'à examiner, même de très loin, le goût prononcé pour le « catastrophisme » que véhicule, depuis quelques siècles déjà, la production culturelle occidentale. Par ailleurs, Sade lui-même, dans une lettre datée de 1793, parle en ces termes de la guillotine, instrument de ce qu'il nomme la « Chimère de l'Être Suprême » : « Je vous le répète : si rien n'est tenté d'ici peu, nous allons à la catastrophe. [...] Une fois bien en place, étayée, adorée, servie par ses nouveaux prêtres, [la Chimère] décide, bien entendu, la fin de l'Histoire, et c'est bien ce à quoi nous assistons ces jours-ci. » (Sade, 1992 : 19) Nul besoin d'approfondir l'examen pour se rendre compte que, depuis l'époque où écrit Sade jusqu'à la nôtre, se détache l'idée d'un monde sinon posthumain, du moins posthistorique...

² Anticipons un peu sur notre programme et écoutons brièvement Annie Le Brun qui, lisant Sade, semble corroborer ce que nous avançons ici : « "l'homme de la nature" pour Sade est celui qui sait, ou a appris à savoir, à quel point la nature est indifférente devant l'existence humaine, avec ce corollaire que la réciproque n'est pas vraie. » (Le Brun, 1986 : 199-200)

romancier sait très bien que ce qu'il tente de représenter, cette « destruction totale », ne peut advenir dans le réel sous peine de court-circuiter le principe même de la parole, qui est celui d'une interaction dans le champ du vivant, interaction dont le monde est le théâtre ; sans vie, il n'y a pas d'être et sans être, le concept de « parole » se retrouve sans référent.

Si donc Sade est ce romancier de la destruction, l'œuvre maîtresse en est sans aucun doute *Les 120 journées de Sodome*. « [É]difice de ruines et de flammes » (1994 : 33), selon le mot d'Octavio Paz, cet opus, achevé à la hâte en 1785, met en scène une telle violence, dépeint des êtres si impitoyables qu'il semble poser une borne au-delà de laquelle la destruction ne serait plus guère représentable. Sans foi ni autre loi que celle qui exalte leurs droits au libertinage le plus débauché, les libertins des *120 journées* restent en cela fidèles à leur créateur : rien en effet ne leur sert de détruire s'il n'y a pas possibilité de communiquer cet acte de destruction. C'est ainsi que Sade les présente tels des êtres certes solitaires, mais, cependant, jamais reclus : la violence dont ils sont capables semble toujours, comme par nécessité, perpétrée dans l'espace d'une socialité qu'en l'occurrence, ici, nous nommerons « communauté du crime ». De ce point de vue, et du fait même qu'elle y soit omniprésente, il importe de se demander comment la violence participe au processus même de la socialité libertine.

Il est intéressant en ce sens de remarquer qu'à Silling, sinistre château de province où se déroulera l'entièreté de l'action des *120 journées de Sodome*, aucune forme courante de la violence n'est proscrite à l'exception de celle-ci : le suicide³. Les libertins de Sade, pour indiscutablement transgresseurs qu'ils soient, ne portent jamais atteinte à leur propre existence. Et ceci pour une raison, somme toute, assez

³ Notons au passage que le suicide, parce qu'il est volonté consciente de désertion du monde, peut être envisagé comme la plus grande forme de réclusion.

simple : le « système » pseudo-philosophique⁴ que Sade met dans la bouche et dans les gestes de ses protagonistes, et qui confère une unité à toute son œuvre romanesque, n'existe encore que parce qu'il y a des personnages pour le faire vivre, en paroles comme en actes. Si Sade donne à voir le plus haut niveau de destruction auquel l'homme puisse atteindre, il n'en demeure pas moins que la destruction totale de l'humanité est pour lui une impossibilité logique, philosophique, rhétorique. Ici se dessine le paradoxe qui parcourt l'univers fictionnel : la plus haute forme de vie humaine correspond au maximum de mort que l'on peut semer autour de soi, mais *toute la mort* n'est pas la vie, car elle implique aussi la mort de soi qui, selon nous, constitue le véritable point aveugle des *120 journées de Sodome*.

Au moyen de cette curieuse et perverse inversion des valeurs, Sade, avec toute l'extravagance qu'on lui connaît, ramène indirectement au jour l'ancestral interdit du suicide. Il nous rappelle qu'on ne peut parler de mort en dehors du champ de la vie, que la mort, ne survenant jamais qu'au terme de la vie, vient, pour ainsi dire, la sanctifier. Ce programme de sanctification de la vie dans la mort, que nous croyons suivre au fil des actes violents perpétrés à Silling, pourrait en ce sens définir au plus fort la trajectoire qu'empruntent les libertins au cours des quatre mois passés au château.

Quoi qu'il en soit, remarquons pour l'heure que, dans le couple mort/vie, Sade met délibérément l'accent sur le pôle « mort ». Cependant, la mort ne saurait être conçue ici comme une rupture franche, mais plutôt comme une valeur de durée, de

⁴ Cf. le chapitre intitulé « Le système de Sade » dans *Sade mon prochain* (Pierre Klossowski, 1967). Dressant un portrait assez juste, voire exhaustif des enjeux philosophiques et métaphysiques de l'œuvre sadienne, l'auteur passe cependant sous silence le rôle primordial que joue le sophisme dans les discours libertins. Ainsi, ce qui peut au premier abord relever du plus rigoureux raisonnement logique ne s'avère pour nous qu'effet de langage, marque d'une exagération rhétorique propre aux discours des libertins. Nous verrons d'ailleurs plus loin comment et pourquoi cette exagération est constitutive de la jouissance lubrique que recherchent ces libertins.

continuité⁵. Une mort somme toute plus *vivante* que la vie « courante », « quotidienne » qui, elle, n'est, aux yeux des libertins, que platitude et stérilité. Ces derniers veulent accomplir une existence pleine, hédoniste, faite de subtilités, de délicatesses⁶ et de jouissances toutes plus raffinées les unes que les autres. En fait, les libertins, très pince-sans-rire, affirment ne rien désirer qu'une vie de bonheur : « Le duc voulut soutenir au souper que si le bonheur consistait dans l'entière satisfaction de tous les plaisirs des sens, il était difficile d'être plus heureux qu'ils l'étaient. » (Sade, 1975 : 177⁷) Pour eux, l'existence se résume à ce qu'ils peuvent sentir, et ce qu'ils sentent de plus poignant se retrouve dans le crime le plus sauvage, ainsi qu'en témoigne Durcet : « Je bande à faire le mal, je trouve au mal un attrait assez piquant pour réveiller en moi toutes les sensations du plaisir, et je m'y livre pour lui seul, et sans autre intérêt que lui seul. » (*ibid.* : 179)

À lire ces mots, il appert que la promotion du « mal⁸ » est à Silling une activité à ce point nécessaire qu'elle semble devoir indéfiniment se poursuivre. Visiblement insatisfaits du monde qui se présente à eux (*i.e.* le monde historique de la vie « courante » qui, en gros, est représenté dans le roman par la société parisienne et passablement libertine de la première moitié du XVIII^e siècle), frustrés de n'y pouvoir, en toute quiétude, s'adonner au viol, à la torture et au meurtre, nos quatre libertins⁹ se retirent « hors de France » (*ibid.* : 62), dans ce château de Silling destiné à recevoir la communauté du crime sur laquelle ils régneront en tyrans. De notre point

⁵ Cf. le commentaire de George Bataille sur l'œuvre de Sade, notamment dans *La littérature et le mal* (1957a) et dans *L'érotisme* (1957b). Nous aurons l'occasion plus loin, et à quelques reprises et en substance, d'en confronter les principaux arguments.

⁶ Cf. le « principe de délicatesse » élaboré par Annie Le Brun dans *Soudain un bloc d'abîme, Sade* (1986).

⁷ Les citations qui suivent proviennent toutes de cette édition des *120 journées de Sodome*.

⁸ Risquons notre propre définition : le mal est l'ensemble des dispositions humaines qui concourent à la dégradation de l'être, qui nuisent à sa pérennité. La violence pourra quant à elle être comprise comme l'agent de cette dégradation.

⁹ Nous avons ainsi nommé Durcet, le duc de Blangis, son frère l'évêque de... et le président de Curval. Leur compagnie est formée de 42 « objets de débauche », soit huit « jeunes garçons », huit « jeunes filles », quatre « vieilles », quatre « épouses », six cuisinières et servantes (« à la cuisine »), huit « fouteurs » et quatre « historiennes », vieilles maquerelles convoquées pour narrer les aléas de leur vie de luxure.

de vue, il semble que Silling constitue une sorte de maquette de société reposant sur la valorisation de la destruction de l'homme par l'homme, et non, à l'instar de nos sociétés, de sa conservation. Est-ce à dire qu'une fois préméditée, commise, voire ritualisée — c'est-à-dire ramenée, depuis la marge, jusqu'au centre de l'espace social — la violence meurtrière peut être comprise, à l'intérieur d'une logique sophistiquée et paradoxale, comme la véritable modalité unissant l'individu libertin au groupe rassemblé à Silling ? Et, plus grave encore, peut-on affirmer que la violence, au château des crimes, définit les rapports qu'entretient le libertin avec la totalité cosmique du monde, totalité dont ce dernier se sentirait d'emblée exclu, mais que le curieux pèlerinage entrepris au château de Silling aurait pour principale fonction de restituer à lui ? Au fond, les desseins meurtriers du libertin traduisent-ils une quête d'essence ?

Posée en ces termes, cette dernière interrogation traduit bien l'hypothèse que le mémoire se propose de vérifier. De façon générale, l'analyse qui suit tentera de montrer qu'à Silling sont convoqués les fondements d'une communauté largement dominée par la violence. Organisant soigneusement leur retraite de France et leur installation à Silling, les quatre seigneurs procèdent à une sorte de « sanctuarisation » du château, et revoient ainsi les bases (axiologiques, philosophiques, métaphysiques, mais non, comme on le verra, économiques et hiérarchiques) sur lesquelles repose la société historique d'où ils sont issus. Ils instaurent pour ainsi dire une conception autre, *négative*, de l'homme social, qui passe cette fois par l'exacerbation des rapports de force, c'est-à-dire par une subordination brutale du dominé par le dominant.

En outre, nous tenterons de montrer que le comportement violent des libertins à l'intérieur de Silling correspond, par l'extrémisme et les visées absolutistes qui le guide, à celui de l'homme religieux.

Du fait de l'ardeur intellectuelle dont elle témoigne pour dégager, justement, la part de la violence dans l'histoire de la pensée et des mœurs religieuses, la *Théorie de la religion*¹⁰ de Georges Bataille, comme cadre théorique, s'avère incontournable pour mener à bon port la présente recherche. Chacun des concepts qu'elle articule semble en effet trouver naturellement son application dans l'étude des *120 journées de Sodome* : c'est à croire que Bataille lui-même élaborait cette théorie à partir de sa lecture — d'ailleurs fort passionnée — des romans sadiens en général¹¹, et de celui-ci en particulier. Néanmoins, et malgré l'intérêt qu'il a manifesté toute sa vie pour l'œuvre (et l'homme¹²) derrière la légendaire figure de Sade, Bataille n'en a jamais poussé l'exégèse au-delà du commentaire littéraire. Ainsi, la porte s'ouvre-t-elle toute grande devant nous pour une interprétation « minutieusement » bataillienne de cette œuvre cruciale dans la littérature occidentale de fiction.

Le mémoire est divisé en quatre chapitres. De nature essentiellement théorique, le premier chapitre exposera les lignes de forces qui sous-tendent la *Théorie de la religion*. Depuis la prédation animale jusqu'à la société moderne de production et de consommation, on y suivra l'évolution des tensions qui ont mené l'homme à concevoir l'Être¹³ selon trois entités fondamentales, soit le sujet, l'objet et le monde. À la lumière de ce travail de synthèse, nous serons en mesure de spécifier

¹⁰ Nous utilisons l'édition de 1976. *Œuvres complètes*, vol. VII. Paris : Gallimard. pp. 281-351.

¹¹ Pour qui est un tant soit peu familier avec le corpus bataillien, il n'est effectivement pas anodin de constater à quel point les romans du marquis de Sade ont été importants dans l'élaboration de son pan romanesque et critique, et peut-être davantage encore pour sa partie théorique. Sans sombrer pour autant dans les affres de la chronologie bio-bibliographique, notons minimalement que, pour la majeure partie de sa vie intellectuelle, le désir de pénétrer toujours plus avant la pensée et l'œuvre du divin marquis semble avoir crû chez lui, au point où, de nos jours, d'aucuns associent d'emblée les noms de Donatien Aldonze François de Sade et de Georges Bataille.

¹² Une biographie complète, mais sobrement intitulée *Sade* (1977), a été consacrée par lui au célèbre Marquis.

¹³ Trouvant, en exergue de la *Théorie*, un extrait de l'*Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève qui l'utilise explicitement, nous oserons, nous aussi et par souci de concision, une référence à ce concept fortement hégélien.

les enjeux interprétatifs qui motivent, au regard des études sadiennes aussi bien que batailliennes. une application méthodique de la *Théorie aux 120 journées*.

Au chapitre suivant, nous nous attarderons surtout à la description de la place et de la fonction de certains objets-clés dans l'univers fictionnel sadien. En les situant à l'intérieur d'un système opérationnel d'équivalence et d'échange, nous serons en mesure de dégager un dispositif multifonctionnel, appelé « dispositif de la clôture ». Notre attention se portera alors sur la première fonction de ce dispositif, qui est de fixer la nature des rapports entre les libertins et les membres de leurs sérails (les victimes). Nous verrons enfin comment ces rapports peuvent s'apparenter à ceux, théorisés par Bataille, de l'homme et de l'outil.

Au troisième chapitre, nous examinerons, à partir des notions batailliennes de « sujet-objet » et d'« animalité », la rencontre de la puissance avec la puissance, soit les rapports que les libertins entretiennent entre eux et que définit encore le dispositif de la clôture. Cet examen sera en somme l'occasion de détailler les conditions de possibilité de l'érotisme sadien. Il s'agira alors de montrer qu'étant fortement lié à la radicalisation du principe individualiste, cet érotisme se caractérise entre autres choses par le développement, chez les libertins, d'une conscience exacerbée de la matière, que ceux-ci conçoivent volontiers comme une forme prototypique d'en-soi.

Nous refermerons enfin l'analyse en nous attardant, d'abord, sur l'ultime fonction de la clôture sadienne, qui est de veiller à ce que les diverses passions lubriques « s'institutionnalisent » conformément au programme libertin de négation de la réalité d'autrui. Nous verrons alors pourquoi, en effet, la radicalisation du principe individualiste appelle fatalement à la consommation démesurée de ces « ressources humaines » ayant d'abord stimulé la volupté des quatre seigneurs. Ensuite, nous établirons un parallèle entre la rage meurtrière des libertins et la nécessité de sanctionner un ordre dont le destin semble résider dans l'autodestruction. Nous verrons alors que Silling ne peut avoir recours au sacrifice, ni à une quelconque forme de rituel pour légitimer ses propres structures, puisqu'un ordre érigé dans la perspective ultime de sa perte est un ordre foncièrement inapte à véhiculer son propre

fondement. Finalement, nous constaterons que les libertins n'ont d'autre choix que de s'en remettre aux ruses de la métaphysique : pour arriver à s'expliquer à eux-mêmes le paradoxe, qu'ils croient « naturel », *de la mort comme principe supérieur de la vie*, ils échafaudent un discours capable de soutenir tous les sophismes, toutes les illusions qu'implique nécessairement une telle proposition.

CHAPITRE I

L'OBJET. LE SOI, LE MONDE. SYNTHÈSE DE LA *THÉORIE DE LA RELIGION* DE GEORGES BATAILLE

1.1 L'animalité

C'est avec la notion d'animalité que Bataille choisit d'ouvrir l'exposé de sa *Théorie*. Cette notion est élaborée à partir d'une opération infiniment reconduite dans le monde animal : l'individu mangeant un autre individu. Posant l'hypothèse selon laquelle la proie et le prédateur agissent sur le même plan d'existence (qu'« il n'y a pas de transcendance de l'animal mangeur à l'animal mangé » (Bataille, 1976 : 291)), le théoricien, sur la base de cette situation jugée naturelle, cherche à mettre en lumière un état d'immanence exemplaire. Pour lui, il n'y a pas en effet de distinction fondamentale entre ces deux individus, ni l'un ni l'autre ne se donnant ou ne s'appropriant véritablement l'autre : « Il n'y a pas, de l'animal mangé à celui qui mange, un rapport de subordination comme celui qui lie un objet, une chose, à l'homme, qui refuse, lui, d'être envisagé comme une chose. » (*ibid.* : 291-292) L'opération que constitue l'acte de la prédation n'est jamais situable dans un système de la distinction.

Saisi comme prédateur ou proie, l'animal ne possède pas d'autonomie par rapport au monde. Cet état d'immanence tient également au fait qu'à la différence de l'homme, l'animal est incapable de se considérer lui-même de l'extérieur. Par conséquent, il ne peut non plus se concevoir « comme un sujet auquel est objet le reste du monde » (*ibid.* : 292). L'animal, selon l'expression de Bataille, « est dans le

monde comme l'eau dans l'eau. » (*ibid.* : 292) Quant à l'homme, il peut non seulement se figurer lui-même, mais encore situer ce « soi-même » à l'intérieur d'une communauté à laquelle il appartient (même s'il ne lui est jamais totalement redevable). Il y a *je*, il y a *nous*, il y a ce qui existe indépendamment de ce *je* ou de ce *nous* : sous toutes ses formes, la présence humaine est donnée à côté du monde, comme une réalité coexistant avec celle du monde. C'est à travers la conscience qu'il a de sa propre réalité que l'homme devient sujet, qu'il se sait exister en lui-même, indépendamment (ou peu s'en faut) de la totalité immanente du monde où évoluent prédateurs et proies.

La différence fondamentale entre l'animal et l'homme étant envisagée sous l'angle d'un rapport plus ou moins grand d'immanence, il faut encore noter que la position de l'animal dans le monde pose malgré tout une énigme considérable au théoricien. L'immanence dont il est ici question est donnée à partir de la seule activité de prédation. Mais l'animal ne semble pas être un simple maillon de la chaîne alimentaire. Il est bien davantage qu'un organisme devant se nourrir ou servir de nourriture. Il prend nécessairement part à d'autres activités, que ce soit la reproduction, le sommeil, la territorialisation, etc. Aussi, chez Bataille, cette indétermination fascine en ce qu'elle n'apparaît peut-être pas étrangère à celle qui, depuis toujours, taraude l'homme : « L'animal ouvre devant moi une profondeur qui m'attire et qui m'est familière. Cette profondeur, en un sens, je la connais : c'est la mienne. Elle est aussi ce qui m'est le plus lointainement dérobé, ce qui mérite ce nom de profondeur qui veut dire avec précision *ce qui m'échappe*. » (*ibid.* : 294) L'animal semble alors posé à mi-chemin entre le sujet et l'objet. Soit-disant inconscient de sa propre existence, il pourrait néanmoins posséder une relative autonomie par rapport au monde. Posons le problème clairement : lorsqu'il procréé, dort ou se déplace, peut-on encore affirmer que l'animal est en communication directe avec le monde ? Et l'est-il alors de la même manière que lorsqu'il prend part, comme agent ou patient, à la prédation ? Entretient-il, quand il mange ou est mangé, le même rapport d'immédiateté avec le monde ?

L'indétermination quant à la position de l'animal dans le monde pose donc la question de la nature de l'immanence observable dans les rapports de prédation. Qu'est-elle donc, cette immanence qui nous détermine en quelque sorte *négativement* dans notre statut de sujet ? Est-elle liée à l'« inconscience » de l'animal, qui, dit-on, ne *pense* pas, au sens où l'on assimile la pensée à l'activité d'un être conscient ? Au fond, qu'est-ce qui distingue le sujet de l'animal ?

Pour Bataille, si le monde animal « nous est fermé », c'est dans la mesure où « nous ne pouvons discerner en lui un pouvoir de se transcender. » (*ibid.* : 295) Ici, le verbe « transcender » appelle justement cette capacité proprement humaine d'appréhender la chose, l'animal et jusqu'à soi-même comme étant *autres*. Reconnaître une transcendance — et même accomplir l'acte de transcender, c'est, en gros, distinguer : « la distinction demand[e] la transcendance de l'objet devenu distinct. » (*ibid.* : 295) En somme, que l'animal nous apparaisse ou non en état de continuité avec le monde, il reste toutefois que nous sommes les seuls à disposer de la capacité d'observer (de distinguer) cette ambiguïté qui caractérise la relation de l'animal au monde.

1.2 L'outil

N'étant pas donné dans l'animalité, le statut d'objet émerge cependant avec l'apparition des outils. N'existant jamais pour ou par eux-mêmes, c'est en effet parce que les outils « sont élaborés en vue de leur fin que la conscience les pose comme des objets, comme des interruptions dans la continuité indistincte. » (*ibid.* : 297) Étant subordonnés par leur créateur à la réalisation d'un dessein particulier, les outils occupent ainsi une position claire et différenciée par rapport à l'homme. Ils représentent « la forme naissante du non-moi » (*ibid.* : 297) : c'est-à-dire que les outils n'ont aucune valeur en eux-mêmes et ne comptent que pour ce qu'ils permettent à l'homme de réaliser. Cette finalité qui donne sa valeur aux outils

correspond exactement à l'emploi qui en est fait. De sorte que le résultat auquel aboutit l'emploi de l'outil est lui-même un outil. Et ainsi de suite :

[L]e bâton creuse le sol afin d'assurer la croissance d'une plante, la plante est cultivée pour être mangée, elle est mangée pour cultiver la vie de celui qui cultive... L'absurdité d'un renvoi infini justifie seule l'absurdité équivalente d'une véritable fin, qui ne servirait à rien. Ce qu'une "véritable fin" réintroduit est l'être continu, perdu dans le monde comme l'eau est dans l'eau : sinon, s'il s'agissait d'un être aussi clairement distinct que l'est l'outil, le sens devrait en être cherché sur le plan de l'utilité, sur le plan de l'outil, ce ne serait plus une "véritable fin". (*ibid.* : 298)

La continuité avec le monde est donc attribuable à ce qui vaut pour lui-même, à ce qui n'a de sens qu'en lui-même — à ce qui est purement immanent. Par opposition, la transcendance, elle, est attribuable à ce qui ne fait pas sens en soi, à ce dont la valeur dépend d'une réalité qui lui est extérieure.

1.3 Typologie bataillienne des mondes sacré et profane

De loin en loin, l'homme de l'outil apprend à vivre dans un monde de la distinction, où d'innombrables transcendances se manifestent sous ses yeux. L'homme qui fabrique et utilise l'outil pénètre de plus en plus profondément cet univers où ne passe plus le continuum qu'il a pu attribuer au monde de la prédation animale. Placé face « à la pauvreté de l'outil profane (de l'objet discontinu) », l'homme de l'outil ressent « toute la fascination du monde sacré » (*ibid.* : 302) tout l'attrait de l'animalité indistincte. Il ressent alors d'autant plus la nostalgie de ce monde sacré que les moyens lui échappent d'en devenir le contemporain.

C'est ainsi que, pour vaincre ce double sentiment de perte et d'impuissance, l'homme de l'outil s' imagine un monde, mythique et saint, puissant et plein, *des esprits*, un monde qu'il oppose à celui des objets profanes et transcendants. Mais, du même coup, l'homme réalise que son propre corps, en tant qu'outil, prend part à ce monde des objets transcendants, dans la mesure où il sert aux fins de l'individu

comme à celles de l'espèce (nutrition, procréation, etc.). Pour Bataille, en effet, « la position d'un monde d'esprits mythiques et la valeur souveraine qu'il reçoit sont naturellement liées à la définition du corps mortel comme opposé à l'esprit. » (*ibid.* : 303) De plus, cette opposition des mondes matériel et spirituel est elle-même donnée à partir de la position claire, transcendante de l'outil. Face à l'outil clairement défini, l'homme se représente lui-même comme une ambivalence. comme une douloureuse et angoissante indécision : il ne peut qu'être à la fois corps et esprit. S'il semble tantôt valoir en lui-même, s'il peut tantôt, en tant que sujet, se concevoir comme une « véritable fin » (comme une *valeur spirituelle*), à d'autres moments, parce qu'il est lui-même une matière capable de transformer d'autres matières. il doit être appréhendé comme un outil. Prenant conscience de cette fracture. l'homme en vient à identifier le monde réel (matériel) à « un déchet de la naissance du monde divin » (spirituel), où, en effet. « le corps humain mortel s'assimile peu à peu à l'ensemble des choses. » (*ibid.* : 304) Et, dans la mesure justement où il use de son propre corps comme d'un outil, l'homme a très tôt l'impression que ce monde des choses matérielles. séparées et transcendantes, l'entraîne sur la pente de sa déchéance, sur le terrain glissant où s'appauvrit la valeur au profit de l'utilité.

À partir de cette impression angoissante. Bataille pose un principe qu'il juge fondamental : « Subordonner n'est pas seulement modifier l'élément subordonné mais être modifié soi-même. L'outil change en même temps la nature et l'homme : il asservit la nature à l'homme qui le fabrique et l'utilise, mais il lie l'homme à la nature asservie. » (*ibid.* : 305) La nature. ainsi nivelée par l'homme. n'est plus immanente : elle se présente désormais comme le monde des objets séparés, de la transcendance vide, instrumentale. Paradoxalement, la nature appartient à l'homme à la seule condition qu'elle lui demeure fermée.

1.4 Le sacrifice

Cet accès à l'immanence que la nature subordonnée refuse à l'homme subordonnant est, on le comprend aisément, insupportable à ce dernier. L'homme de l'outil désire bientôt respirer l'air vivifiant du monde perdu de l'immanence sacrée. Dans cette atmosphère d'angoisse qui baigne le monde des choses transcendantes, l'institution du sacrifice répond à la nécessité d'une brèche, d'une oxygénation sans laquelle l'humanité risque de suffoquer complètement. Car si le monde de la matière est inapte à produire de la valeur, à l'inverse il se veut source infinie de médiations instrumentales. Aussi, cet accroissement du nombre des outils a-t-il pour effet de réduire l'espace vital des sujets.

Or, le principe du sacrifice est justement de détruire l'outil afin de restaurer le monde de l'immanence. De façon générale, la victime sacrifiée permet au sacrificateur et à sa communauté de retrouver l'équilibre ontologique. « C'est la chose — seulement la chose — que le sacrifice veut détruire dans la victime. Le sacrifice détruit les liens de subordination réels d'un objet (ou d'un sujet *devenu* objet, un « sujet-objet »), il arrache la victime au monde de l'utilité » (*ibid.* : 307). De cette façon, le sacrificateur tente de rendre la victime au monde de l'immédiateté et de la valeur.

1.5 L'*intimité* donnée dans le sacrifice ou l'abolition du primat de l'utilité

Ce retour à l'immanence est nommé par Bataille *intimité*. L'*intimité* est au fond l'abolition de la différence (de la distinction) entre le sujet et l'objet. Le monde de l'*intimité* est en outre celui où l'ordre réel (celui de la distinction entre sujet et objet) est supplanté par l'ordre mythique momentanément restauré (celui de l'indistinction animale, du continuum, du sacré). La mise à mort révèle ainsi « la vie dans sa plénitude » (*ibid.* : 309). la vie *immédiate* qui s'oppose à la vie durable de

l'utilité, à l'ordre réel et temporel de la distinction. On comprend alors que « [s]acrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner. La mise à mort n'est qu'une exposition d'un sens profond. » (*ibid.* : 310) Ce sens est essentiellement celui d'une « violence inconditionnelle » (*ibid.* : 310), intérieure à la communauté, qui supprime l'ordre durable de la production et de la consommation des ressources matérielles. où la violence tend à être tournée vers l'extérieur du groupe. Perçu comme le théâtre des opérations, cet ordre temporel doit inévitablement se résorber dans l'abolition violente de son principe structurant : la durée. « Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consommation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même. » (*ibid.* : 310-311) L'offrande est ainsi dérobée à toute utilité ; du coup, elle devient à la fois intime avec le monde primordial de l'immanence et éminemment contagieuse de cette intimité.

L'intimité s'apparente donc. on le voit, à la réduction de la singularité. de l'identité distincte. *formelle* (par opposition à ce qui est informe : à *ce qui est inutile*). « Est intime, au sens fort, ce qui a l'emportement d'une absence d'individualité. » (*ibid.* : 311) Mais si l'intimité est indistinction, elle est nécessairement violence et destruction, « parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé. » (*ibid.* : 312) L'intimité doit vigoureusement arracher, forcer l'individu à la « *séparation* » de son état d'être séparé pour le ramener à cette *non séparation* qu'elle peut seule supporter.

Le sacrifice est donc une sorte d'envers de la vie durable, dans la mesure où. malgré tout, la chosification de l'individu est elle aussi une nécessité : celle, en définitive incontournable, de produire pour survivre. L'individu. qui ne peut être rendu définitivement à l'immanence (aucun sujet ne peut vivre exclusivement dans l'instant). doit prendre part au monde de la transcendance et s'inscrire dans la durée : pour cela il doit se rendre utile (être donc séparé et transcendant) dans le monde de la production. De ce dilemme fondamental naît encore l'angoisse — celle. cette fois. de la mort —. sentiment propre à une humanité obligée de perdurer. On constate ainsi

que « le travail et la peur de mourir sont solidaires, [que] le premier implique la chose et vice versa. » (*ibid.* : 312) Mais cette angoisse ne disparaît pas pour autant lors du processus sacrificiel puisque, dans tous les cas, l'homme frémit devant la mort — même celle d'autrui —, devant la perte de l'humanité qui est, dans son esprit d'homme séparé, la négation de la durée pour laquelle, au prix des plus grands efforts, il s'est lui-même fait chose. L'angoisse, toujours présente chez l'homme, est donc double, à la fois crainte de l'ordre intime qui nie les œuvres et dégoût du monde des œuvres qui épuise la valeur.

1.6 L'émergence de la morale et de la raison ou le passage de la religion archaïque à la conception dualiste du monde

Mais cette angoissante ambivalence tient pour Bataille à la « représentation première » de l'homme primitif, et précède selon lui l'ère de la morale et de la conception dualiste du monde. Cette représentation première stipule en substance que « le sacré immanent est donné à partir de l'intimité animale de l'homme et du monde, tandis que le monde profane est donné dans la transcendance de l'objet, qui n'a pas d'intimité à laquelle l'humanité soit immanente ». (*ibid.* : 325)

L'homme de la conception dualiste doit quant à lui développer des principes qui, tout en réglant les rapports des sujets avec les « sujets-objets », lui permettent de surmonter l'impasse de la double angoisse. Or, ces principes, pour être opérants au sein de l'ordre profane des objets transcendants, doivent être inaltérables, c'est-à-dire provenir d'une source en dehors de cet ordre : avoir une origine divine. Ainsi naît la morale. Au monde (mythique) des esprits défini plus haut succède maintenant un monde *de* l'esprit, le « monde intelligible de l'idée, dont l'unité ne peut être décomposée. » (*ibid.* : 326) Dès lors se constitue ce qu'on a appelé la conception dualiste du monde, qui se compose dorénavant d'une part matérielle (la part sensible du monde), et d'une part *spirituelle* (sa part intelligible, conceptualisable).

Par ailleurs, à partir de cette nouveauté, le sacré revêt une forme différente, voire inédite :

[l]e moment du changement est donné dans un passage : en un transport, en un mouvement soudain de transcendance, la matière sensible dépassée, la sphère intelligible se révèle. L'intelligence ou le concept, situé hors du temps, est défini comme un ordre souverain, auquel le monde des choses se subordonne comme il le faisait aux dieux de la mythologie. Ainsi le monde intelligible a-t-il l'apparence du divin. (*ibid.* : 326)

Cette évolution dans la façon de comprendre l'existence matérielle implique un renversement non moins important. L'homme de la conception dualiste conçoit maintenant la transcendance d'une toute autre façon. Alors que pour l'homme de la religion archaïque, elle était donnée par l'outil (qui s'opposait à l'intimité animale), pour l'homme du dualisme elle épouse les contours de la *raison*, ou, en d'autres termes, de cette part intelligible qui « demeure à jamais séparé du monde sensible. » (*ibid.* : 326-327) Il n'y a plus d'intimité entre l'homme de la conception dualiste et le monde puisque, dans la mesure même où il est l'homme de la chose, *où il est lui-même chose* — où il est totalement séparé —, ce monde lui est désormais opaque du fait même de son immanence. Si les rites de libération de la violence contagieuse pouvaient ramener ponctuellement l'homme de la religion archaïque à l'intimité, force est maintenant de constater que, pour l'homme du dualisme, il n'en est rien : « aucune survivance des fêtes anciennes ne peut faire que l'homme de la réflexion, que la réflexion constitue, ne soit, au moment de son achèvement, l'homme de l'intimité perdue. » (*ibid.* : 327) De l'intimité perdue, l'homme de la conception dualiste n'a qu'une faible réminiscence. Au mieux, cette réminiscence le pousse à aller chercher la satisfaction de la nostalgie de l'intimité à l'extérieur du monde réel. Car, dans ce monde, « même les choses, sur lesquelles il fait porter sa réflexion, sont séparés profondément de lui, et les êtres eux-mêmes sont maintenus dans leur individualité incommunicable. » (*ibid.* : 327) En somme, si c'est par l'intelligence que l'homme du dualisme connaît les choses qui l'entourent, c'est aussi par la transcendance idéale que survient définitivement la séparation. Contrairement à

l'homme de la religion archaïque qui parvenait, dans le monde, à communier au fondement de ce monde, l'homme de la conception dualiste est radicalement séparé du fondement du monde (i.e. de sa part spirituelle). L'intimité lui est devenue radicalement transcendante. L'homme de la conception dualiste apparaît donc, au sens fort, étranger à soi-même — aliéné.

1.7 Violence et transcendance de l'intimité

Une contradiction profonde se profile dans la nature dorénavant transcendante de l'intimité. En effet, l'intimité, qui ne peut plus se donner ailleurs que dans la part intelligible du monde — « dans la sortie du monde des choses » —, « n'est jamais qu'un contraire de l'intimité, car être donné c'est forcément l'être à la façon d'une chose. C'est déjà être une chose dont forcément l'intimité est séparée. L'intimité s'échappe à elle-même dans le mouvement où elle est donnée. » (*ibid.* : 328) Toutefois, ce mouvement, qui représente la force négatrice du monde réel, s'avère paradoxalement impuissant à en modifier l'ordre. Le mouvement de sortie vers un « pur intelligible » (*ibid.* : 328) (vers l'intimité) s'oppose donc autant à la chose que veut nier la transcendance qu'à la violence même de la négation. Pour autant que la transcendance du monde intelligible ait la même intention que le sacrifice dans la religion archaïque — régénérer l'ordre des choses en niant ponctuellement ce primat de l'utilité qui en est le principe —, elle consolide également l'ordre des choses en élevant la morale et la raison contre la violence contagieuse du rapport intime au monde. « De même, affirme Bataille, que l'opération du sacrifice, elle ne condamne pas en eux-mêmes les déchaînements limités de la violence de fait, qui ont dans le monde des droits à côté de l'ordre des choses, mais les définit comme le mal dès qu'ils mettent cet ordre en danger. » (*ibid.* : 328) De telle sorte que l'éveil de la sensibilité à la part intelligible du monde, qui introduit le mouvement de transcendance de la raison et fonde la morale, semble à terme vouer le monde à un

dualisme figé où bien et mal renvoient sans cesse l'un à l'autre. Le monde se trouve dès lors défini selon deux principes symétriques : le bien, lié à l'esprit, et le mal, lié à la matière. « Dès lors est donné sans contrepartie un empire de l'ordre réel qui est une souveraineté de la servitude. » (*ibid.* : 329) Une telle fatalité est notoire dans la mesure où, tout en demeurant éminemment contagieuse, la violence n'a plus la vertu sacrificielle de ramener l'homme à l'intimité immémoriale ; pour l'essentiel la violence est alors perçue négativement.

1.8 Médiations

Une sorte de « sommeil » succède ainsi à la possibilité d'une transcendance de la raison. Résultant en outre d'un aplanissement moral du dualisme en deux principes de bien et de mal, ce sommeil correspond à « une réduction à l'ordre des choses qui ne laisse d'ouverture que dans le sens d'un retour à la violence » (*ibid.* : 330). Mais si cette violence « abâtardie » demeure inhérente à l'ordre des choses, elle s'avère parfaitement impuissante à agir sur lui : elle n'a plus ni la vertu de lever cet ordre, ni celle de le conserver. La cruciale fonction de régulation qui la caractérisait, tant au moment du passage au dualisme que dans le sacrifice archaïque, s'est pour ainsi dire résorbée.

Cette situation s'explique en outre par le fait que le dualisme plat n'offre plus de place à la violence de l'intimité « que dans le moment, de pure transcendance, de l'exclusion rationnelle du monde sensible. » (*ibid.* : 331) La violence négatrice du monde sensible se lie dès lors au mal, tout comme la raison qui la commande. Car le bien, qui, au moment du passage au dualisme, se trouvait certes en dehors du monde sensible, mais accessible par la raison (et donc en position d'agir *de l'extérieur* sur lui), ne serait maintenant envisageable que si et seulement si ce monde était réduit à rien. Mais le monde sensible, on s'en aperçoit, n'est pas réductible dans sa totalité (après tout, l'homme doit vivre et pour lui ce *vivre* implique d'avoir un corps, c'est-à-dire une entrée dans la réalité du monde sensible). En somme, dans le contexte du

dualisme plat, il n'y a plus guère d'extériorité du monde sensible, sauf dans l'éventualité où l'on nierait radicalement ce dernier. Ainsi, le bien, qui se trouve délesté de ses vertus structurantes, retombe, inerte, dans l'absurdité et l'atmosphère suffocante d'un monde sensible clos sur lui-même.

Une fois de plus, l'homme est placé devant l'impasse : le bien, qui est une exclusion radicale de la violence, ne peut plus réguler l'ordre des choses car l'homme, comme toujours désireux de « réoxygéner » l'ordre réel, ne pourrait désormais ouvrir une brèche sans avoir recours à l'absolue violence de l'anéantissement. Dans ce contexte, la raison, comme manifestation du monde intelligible, n'est plus guère divine, n'étant plus « la vérité du bien » (*ibid.* : 331). Selon Bataille, cette désacralisation de la raison provoque l'étiollement du pouvoir divin à l'origine de la morale, processus qui résulte en une libération sans précédent d'un autre divin, celui du mal.

En d'autres termes, dans le monde du dualisme plat, la violence est essentiellement reléguée à la gestion d'une *autorité légale* supposée maintenir le monde sensible et profane. Violence devient dès lors synonyme de vengeance institutionnelle : la violence sert désormais à punir la violence. Or, la vengeance institutionnelle nie toute possibilité de sortie, par la raison, du monde sensible vers le monde intelligible. Elle soumet la raison à la nécessité immanente (au sens faible, celui que lui confère le dualisme) de préserver l'ordre du monde réel. Bon an mal an, la raison, dorénavant mise au service de la loi, empêche donc, en institutionnalisant la vengeance — cette « violence légale » — que la violence de l'intimité ne se manifeste à nouveau. Car, dans le monde de la vengeance institutionnelle, dans ce monde où la violence doit endiguer la violence, la violence sacrée de l'intimité est imputable à une divinité malsaine, n'ayant plus de nom, ni de place.

Dans la mesure précise où le monde intelligible est réduit au monde sensible, la raison, devenue instrumentale, n'a plus la vertu ni la fonction d'ouvrir sur un

extérieur — l'extérieur ayant *légalement* été subordonné à un intérieur. La seule possibilité que peut avoir la violence de l'intimité de se manifester de nouveau réside dès lors dans le crime. Garant de la « déraisonnable violence », et justement par ce qu'il est déraison, le crime est maintenant seul à pouvoir « ouv[rir] l'intimité divine » (*ibid.* : 331). « Car seule est divine une vengeance que commandent la passion et le goût d'une violence déchaînée. » (*ibid.* : 331) Seule est divine une violence capable de briser le cercle fermé de la vengeance institutionnelle que commande la raison instrumentale. Seule est divine une violence qui refuse et court-circuite les fonctions *utilitaires* de la violence.

Constituant la première médiation décrite par Bataille, la violence infligée par la raison instrumentale (la vengeance institutionnelle) révèle donc une divinité du bien passablement faible. Dans le monde clos que cette divinité veut dominer, la violence ne peut être réellement envisagée comme divine (intime) que lorsqu'elle s'oppose au bien raisonnable ; que dans la mesure où, finalement, elle relève d'une divinité du mal. Dans le monde de la raison instrumentale, seule la transgression violente et déraisonnable de ce que cette raison avait instituée, de ce à quoi la divinité du bien avait tout donné — seul le mal, en d'autres termes, peut révéler une essence divine.

Dans la deuxième médiation proposée par le théoricien, c'est la divinité elle-même qui est offerte en pâture à la vengeance passionnelle et déraisonnable. La divinité prend corps en la personne de la victime de la violence du mal, mais à la seule condition que celle-ci renonce à elle-même en acceptant de son plein gré d'incarner l'oblation. Cette divine victime, cet avatar de la divinité morale, subit donc volontairement la violence du mal ; elle cautionne elle-même la force qui la détruit et contre laquelle précisément elle devait lutter. Dans ce cas, « la médiation est l'œuvre commune de la violence et de l'être qu'elle déchire. » (*ibid.* : 332) Acceptant alors la souveraineté « d'un déchaînement qui renverse l'ordre réel » (*ibid.* : 332-333), la divine victime arrache à l'instrumentalisation les formes intelligibles de la raison pour

les replacer dans leur position transcendantale. « Ainsi élève-t-elle le souverain bien, la souveraine raison » (*ibid.* : 333), mais, paradoxalement, elle le fait en privant ces souverainetés de leur part intelligible, les renvoyant « au-dessus des principes conservatoires et opératoires du monde des choses » (*ibid.* : 333). dans un au-delà de l'intelligible, à une inintelligibilité où elle situe dorénavant l'intimité. Pour qu'ils puissent être arrachés au monde sensible et replacés dans le monde intelligible. bien et raison, en tant qu'avatars de l'intimité, doivent donc être hermétiques à l'intelligence de l'homme. Toutefois, ce mouvement violent d'arrachement n'étant plus, à l'inverse du passage au dualisme premier, donné indépendamment du mal (il est bien plutôt amorcé par le mal), la nouvelle transcendance, aussitôt opérée. se doit de condamner le mal afin de garder inintelligible — c'est-à-dire authentique —, l'intimité à laquelle elle donne accès. Elle doit interdire qu'on emprunte le pont qu'elle a elle-même érigé pour rejoindre l'intimité restituée.

Mais, pour inintelligible et authentique qu'elle puisse se présenter, cette intimité demeure essentiellement envisageable « comme une chose sur le mode de l'individualité et de la durée (de l'opération). » (*ibid.* : 333) Pour garder entière cette intimité, les hommes doivent aménager un ordre des choses où tous les principes conservatoires et opératoires tendent vers la préservation de son inintelligibilité. Une telle contradiction repose effectivement sur le fait que l'intimité « [soit] en même temps posée comme le résultat d'opérations analogues à celles de l'ordre réel et se poursuivant en lui. » (*ibid.* : 333) La nouvelle intimité est authentique en ce qu'elle représente une sorte de modélisation abstraite et atemporelle du monde réel ; mais son authenticité est à la condition essentielle qu'elle soit inscrite dans le temps de chaque opération : qu'elle en constitue autant et *simultanément* le moyen et la fin. Ainsi le monde de la médiation est-il en constante recherche de ses propres limites : il ne sait ni où s'achève la méthode opératoire. ni où apparaît le résultat de ses opérations.

1.9 Le salut et les œuvres

Ce monde de la médiation, qui est forcément celui des opérations, est aussi celui des œuvres. « On y fait son salut comme on file la laine. c'est-à-dire qu'on y agit non selon l'ordre intime, en raison d'impulsions violentes, excluant les calculs, mais selon les principes du monde de la production, en vue d'un résultat à venir, qui importe davantage que la satisfaction des désirs dans l'instant. » (*ibid.* : 335) En guise d'exemples, le christianisme, le marxisme, pour ne nommer que deux des plus probants, fonctionnent effectivement selon ce principe, où les opérations (du travail, de la piété, de la liturgie) servent un salut à venir, un monde futur de l'intimité retrouvée. Dans la perspective du salut à venir, l'opération de salut gagne cependant peu à peu sur le salut lui-même ; l'œuvre, où peut à la rigueur se dissimuler le reflet du divin, en vient à compter davantage que le divin entier, dont on semble avoir progressivement perdu la trace. De sorte que « [l]'effet des œuvres est à la longue de réduire à nouveau la divinité — et le désir de la divinité — au caractère profane de la chose. » (*ibid.* : 335) C'est alors que l'homme des œuvres peut être tenté de nier la valeur des œuvres (nous avons là la troisième médiation désignée par Bataille) afin de distinguer le divin de l'ordre réel.

Mais si l'homme des œuvres, qui n'atteint plus l'essence divine que constitue la possibilité d'être donné dans l'instant (en dehors du temps opératoire et conservatoire), veut nier les œuvres pour libérer le divin de l'ordre des choses, cet homme ne se mesure pas moins à une profonde contradiction : celle de ne pouvoir abolir le principe structurant du monde réel — la production et la conservation des œuvres — sans livrer ce monde réel au non-sens, qui est, une fois de plus, la séparation radicale de l'ici-bas profane et de l'au-delà sacré. La négation de la valeur des œuvres enferme encore l'homme dans l'atmosphère suffocante de l'ordre réel. Elle l'abandonne à ce dernier en le privant radicalement de toute possibilité de s'en échapper. Pour l'homme de la production, nier la valeur des œuvres revient en

définitive à reconnaître le monde des œuvres, l'ici-bas, comme un en-soi — mais un en-soi vide, stérile, paradoxalement sans essence. Dès lors que « le principe de la destruction improductive n'est donné que dans l'au-delà » (*ibid.* : 336), le monde des œuvres ne trouve de fin que dans la production ininterrompue d'autres œuvres.

1.10 De l'accomplissement de la conscience claire ou de la forme dernière de l'intimité

L'homme de la troisième médiation (de la négation de la valeur des œuvres) est ainsi foncièrement confronté à un ordre des choses autonomes, qui est « en un mot le monde de l'industrie. » (*ibid.* : 337) Dans ce monde, la voie est libre pour le développement infini des opérations de production. L'excédent de la production, plutôt que d'être détruit comme cela a pu avoir lieu dans le monde archaïque, y sert plutôt « à la croissance de l'équipement productif, à l'accumulation capitaliste (ou postcapitaliste). » (*ibid.* : 338) Dans ce monde, la chose est parvenue à tout réduire, s'étant pleinement accomplie en tant que chose.

La science est la condition de cette conscience claire de l'homme qui sait maintenant que la chose est pleinement chose, qu'elle est radicalement immanente (au sens faible que lui confère le dualisme). De plus, la science établit enfin la conscience claire de l'objet comme étant séparé du « sentiment de soi ». C'est en outre dans le monde de la chose autonome que « [l]a pensée humaine échappa aux déterminations rigides de l'ordre mythique et se mit à l'œuvre de la science où les objets sont clairement et distinctement connus. » (*ibid.* : 340) L'intimité étant désormais située dans un ailleurs fermé à l'ici-bas qu'est l'ordre des choses en-soi, la rigoureuse science organisa alors en modes rationnels le champ de la conscience humaine.

Il n'est donc pas surprenant de voir qu'au moment où l'au-delà fut totalement et rigoureusement évincé de l'ici-bas, l'homme tenta une ultime conquête de l'intimité. Force est en effet de constater qu'

à mesure que l'instrument de la connaissance claire [l'esprit scientifique, pourrait-on dire] s'élabora, on tenta de l'utiliser à la connaissance de l'ordre intime. On donna de cette façon à la conscience claire un contenu hybride. L'ordre intime, foncièrement *irréel*, adapta ses représentations mythiques arbitraires aux formes logiques de la conscience des objets. (*ibid.* : 340)

Malgré les efforts de la conscience claire, la connaissance ainsi posée ne put néanmoins dépasser ce compromis : l'homme accepte un ordre intime vague, distant et irréel, à la condition toutefois que ce premier ordre n'altère en aucune façon le principe d'expansion infinie de l'ordre réel. La science se réalisa donc pleinement comme outil de la connaissance claire du monde et de son exigence d'expansion, au détriment toutefois de l'homme qui, pour autant qu'il soit lui aussi pleinement accompli sur le plan du réel, n'est pas moins extraordinairement séparé de lui-même : ayant, quant à soi, la conscience claire de l'opérateur, il se voit pour cela définitivement soumis au monde des œuvres. À la limite, il se conçoit dès lors comme un *résultat*, parmi d'autres, des opérations de l'ordre réel.

Dans ce contexte, l'intimité se présente comme la limite obscure, inconcevable, de la conscience claire. Finalement, *intimité* désigne ici une conscience pure et souveraine de soi, une impossible conscience qui, précisément parce qu'elle est impossible, « ne se détourne plus de soi. » (*ibid.* : 350) L'intimité devient la pure violence d'un univers qui, contrairement à l'homme, se meut et s'affirme comme totalité, qui exclut et contient tout à la fois. Elle est cette pure violence qui ne s'envisage *qu'en tant que totalité inenvisageable* — qu'en tant que non savoir absolu.

1.11 De l'utilité de la *Théorie de la religion* pour l'étude des *120 journées de Sodome*

La question fondamentale que sous-tend la réflexion de Georges Bataille sur la nature de la religion est au fond d'ordre identitaire : est-il quelque chose au monde qui soit totalement, authentiquement lui-même ? Et, advenant une réponse positive — qu'à titre d'hypothèse de travail se donne d'ailleurs le théoricien —, une autre

question se profile, qui découle de la première : ce quelque chose est-il accessible à l'homme ?

Les pages qui suivent entendent donc interroger sous cet angle le roman sadien : le libertin, engagé comme on sait dans une exubérante trajectoire criminelle, parvient-il pour autant à devenir réellement ce qu'il croit être — c'est-à-dire, comme l'affirme Maurice Blanchot, « l'Unique, l'homme unique en son genre » (Blanchot, 1963 : 42) ?

*

Au moment de nous lancer dans le travail analytique comme tel, il semble de première importance de mentionner ce fait qui, nous en convenons, peut paraître étonnant : pour autant qu'elle vienne en quelque sorte affirmer l'intérêt et la grande pertinence de la *Théorie*, notre propre lecture des *120 journées* s'éloigne significativement de celle que Bataille en donna lui-même dans son célèbre article de *La littérature et le mal* (et, dans une moindre mesure, dans les deux articles consacrés au romancier qui referment *L'érotisme*). Au cours des pages qui suivent, il s'agira entre autres choses de voir en quoi le modèle théorique que nous venons de synthétiser vient nuancer ce que nous nommerons, par souci de clarté, la « lecture bataillienne de la continuité¹⁴ » des *120 journées*. Pour l'heure, nous ne dirons toutefois, sur cela, qu'un mot : lorsque Bataille accorde aux meurtres commis dans l'enceinte de Silling la vertu de réunir victime et bourreau dans l'indistinction d'une identité cosmique, nous décelons pour notre part une sorte de désunion donnant à voir l'un et l'autre au cœur d'une solitude qui, pour un peu, pourrait être considérée comme insurmontable.

¹⁴ Dans le quatrième chapitre, nous en reprendrons en effet les moments importants afin de mesurer les divergences quant à notre propre lecture du roman sadien.

CHAPITRE II

LE LIEU ET LE SYSTÈME. PÉNÉTRER LA CLÔTURE SADIENNE

Il est des soubresauts dans l'Histoire qui laissent carrément pour compte les populations concernées. Chez Sade en tout cas, les aléas sociaux, politiques ou économiques qui accompagnent la mouvance historique, ne profitent pour ainsi dire jamais au « bon peuple ». Bien plutôt, les diverses mutations de la société qu'il dépeint ont surtout pour effet de faciliter l'existence à quelques individus chez qui l'avidité, parmi tant d'autres travers, est un trait commun. Pour autant que l'Histoire selon Sade avance, elle détermine très négativement le destin de la vaste majorité des hommes. Seuls, quand le siècle fait un pas, quelques aristocrates fourbes et voleurs parviennent à fortifier leur position sur l'échiquier social.

L'incipit des *120 journées de Sodome* s'avère en cela fort révélateur. Donnons-le en entier :

Les guerres considérables que Louis XVI eut à soutenir pendant le cours de son règne, en épuisant les finances de l'État et les facultés du peuple, trouvèrent pourtant le secret d'enrichir une énorme quantité de ces sangsues toujours à l'affût des calamités publiques qu'elles font naître au lieu d'apaiser, et cela pour être à même d'en profiter avec plus d'avantages. La fin de ce règne, si sublime d'ailleurs, est peut-être une des époques de l'empire français où l'on vit le plus de ces fortunes obscures qui n'éclatent que par un luxe et des débauches aussi sourdes qu'elles. C'était vers la fin de ce règne et peut avant que le Régent eût essayé, par ce fameux tribunal connu sous le nom de Chambre de justice, de faire rendre gorge à cette multitude de traitants, que quatre d'entre eux imaginèrent la singulière partie de débauche dont nous allons rendre compte. (1975 : 15)

Si les uns s'enrichissent scandaleusement, ce ne peut être qu'au détriment des autres : l'équilibre économique est compromis et le corps social se disloque. Le Centre, comme point de force, comme garant de l'harmonie, comme pivot de l'ordre social, perd alors de son pouvoir de cohésion. On assiste à des mouvements de masse vers les extrêmes, en amont comme en aval. Dans cette entrée en matière, et sur l'opposition marquée entre l'affaiblissement des « facultés du peuple », l'épuisement des « finances de l'État » et l'enrichissement « de ces sangsues toujours à l'affût des calamités publiques », on remarque une désolidarisation : un petit groupe se détache. Où vont-ils ? Dans un lieu situé à l'ombre de la grande société, un lieu dont l'imagination leur indique le chemin. Mouvement de retrait, à partir de ce qui est, vers ce qui est projeté.

Suit immédiatement le récit des préparatifs nécessaires à ce projet d'une « singulière partie de débauche ». On y retrouvera bien sûr la description des quatre protagonistes, la liste des moyens qu'ils prennent pour concrétiser leur fantastique épopée orgiaque, ainsi qu'un aperçu des sujets (hommes, femmes, vieillards, enfants) qui y prendront part. Mais le plus important pour nous demeure ici les modalités qui rassemblent en une communauté des plaisirs. le duc de Blangis, son frère l'évêque de..., un dénommé Durcet et le président de Curval, de haut rang tous les quatre. « [I]ntimement liés et de plaisirs et d'affaires » (*ibid.* : 15). ces quatre amis prévoient de longue date la partie qui s'annonce : « Depuis plus de six ans ces quatre libertins, qu'unissait une conformité de richesse et de goûts, avaient imaginé de resserrer leurs liens par des alliances où la débauche avait bien plus de part qu'aucun des autres motifs qui fondent ordinairement ces liens. » (*ibid.* : 16) Chacun d'eux étant le père d'une fille en âge de prendre mari. ils imaginent s'offrir mutuellement leur progéniture afin de sceller leurs engagements réciproques. Toutefois. ces unions n'ont rien de commun avec les prescriptions traditionnellement dispensées par l'institution du mariage. Voici ce qu'en pense le duc :

Croyez-vous que je veuille une femme pour en faire ma maîtresse ? Je la veux pour servir mes caprices, pour voiler, pour couvrir une infinité de petites débauches secrètes que le manteau de l'hymen enveloppe à merveille. En un mot, je la veux comme vous voulez ma fille [...] Nous autres libertins, nous prenons des femmes pour être nos esclaves ; leur qualité d'épouses les rend plus soumises que des maîtresses, et vous savez de quel prix est le despotisme dans les plaisirs que nous goûtons. (*ibid.* : 16)

À partir de là, une sorte de programme lubrique est lancé. Non seulement entend-on jouir, secrètement, en marge des institutions sociales, des penchants lubriques dont on est affublé, mais encore, comme nous le verrons plus loin, entend-on jouir en dévoyant singulièrement le sens et la fonction de ces mêmes institutions. Dans cet extrait comme dans l'ensemble du roman, « c'est le mouvement d'écart, amorcé dès la première phrase du texte, qui se trouve ici développé, mieux, actualisé, matérialisé, théâtralisé. » (Le Brun, 1986 : 91) L'incipit annonce un mouvement volontaire de retrait qui culminera avec l'emmurement définitif de la communauté dans le sinistre château de Silling. Au fil des préparatifs que supervisent les quatre libertins, c'est une véritable exclusion qui se dessine, exclusion qui s'avérera néanmoins être le principe structurant de la microsociété enfermée dans l'enceinte de cette véritable forteresse du stupre.

On assiste alors vraisemblablement à une sorte de sanctuarisation. Sur le constat d'un éclatement social avancé, quatre personnages décident de se retirer, loin des regards, pour inaugurer une société à l'image de leurs plus ardents désirs. Ce qui est ici convoqué s'apparente effectivement aux fondements d'un nouvel ordre du monde : la grande société ne correspondant plus à leurs attentes, nos libertins décident, en s'enfermant, de tenter de rétablir l'adéquation entre leur vision idéalisée de la réalité et la réalité de fait, c'est-à-dire, selon la typologie marxiste, entre ce qu'ils croient être le *réel* et ce qui se donne à eux comme étant la *réalité*¹⁵. Dans ce contexte, Silling représente bien une sorte de microcosme (ou, pour utiliser la limpide

¹⁵ Cf. le *Qu'est-ce que la religion ?* de Shmuel Trigano (2001), et plus spécifiquement le chapitre intitulé « L'occultation superlative de la religion », qui contient une très limpide analyse-synthèse de la place occupée par la religion dans la pensée du grand économiste allemand.

typologie éliadienne, d'*imago mundi*). Toutefois, et malgré le fait que, en théorie, un microcosme doit établir la forme exemplaire du macrocosme, l'échantillon de réel que constitue Silling ne semble jamais devoir servir à la réorganisation du monde. L'emmurement de Silling est définitif au sens strict du terme : il n'y a pas de retour possible à un ordre macrocosmique. Ou, pour le dire franchement, le dessein des libertins semble précisément de transformer le microcosme (produit de leur subjectivité) en un macrocosme (le monde comme donné objectif, comme globalité) ; tout porte à croire que *leur* monde doit, par la seule force du désir, devenir *le* monde.

Quoi qu'il en soit, la convocation libertine des fondements présente au moins pour nous l'avantage d'ouvrir théoriquement la possibilité d'un examen de la problématique religieuse dont nous avons plus haut tracé les contours, et qu'enfin nous résumerons comme suit : au regard de l'univers sadien, que signifie « être pleinement soi-même » ?

2.1 Les remparts de Silling

De façon générale, la sanctuarisation d'un lieu nous introduit dans un espace sacré où nous devenons en quelque sorte contemporain du temps « plein » des origines. Cette dernière épithète désigne ici, parmi d'autres choses, une abolition de la rupture entre sacré et profane, entre monde mythique et monde « actuel » (historique), soit une sorte de mise entre parenthèses de « la durée temporelle ordinaire dans laquelle s'inscrivent les actes dénués de signification religieuse. » (Éliade, 1965 : 60) Concrètement (textuellement), cela peut se traduire par une coïncidence des opposés¹⁶ : le petit avec le grand, le haut avec le bas, le proche avec le lointain, le beau avec le laid, etc.

¹⁶ Dans *Le sacré et le profane*, Mircea Éliade justifie ainsi cette coïncidence : à l'intérieur d'un espace dit sacré, « il y a rupture de niveau, communication entre les trois zones cosmiques » (*ibid.* : 39) que sont le Ciel, la terre et les Enfers. Se déployant sur le plan de la *verticalité*, une telle communication signifie en substance que « [les dieux] peuvent descendre sur la Terre et [que] l'homme peut monter symboliquement au Ciel. » (*ibid.* : 25)

Ces notions générales en tête, et avant d'entreprendre un examen comparatif des données de l'œuvre à celles tirées de la *Théorie* bataillienne, voyons ce que dit encore le texte sadien de l'emplacement géographique et de la structure même du château de Silling : « on avait choisi une retraite écartée et solitaire » (1975 : 57), située au beau milieu de la « Forêt Noire », dans laquelle on « s'enfonçait d'environ quinze lieues par une route difficile, tortueuse et absolument impraticable sans guide » (*ibid.* : 58). Pour y accéder, on doit « escalader une montagne presque aussi haute que le mont Saint-Bernard et d'un abord infiniment plus difficile. » (*ibid.* : 58) Notons aussi qu'« [i]l faut près de cinq grosses heures pour parvenir à la cime de la montagne, laquelle offre là une autre espèce de singularité qui, par les précautions que l'on prit, devint une nouvelle barrière si tellement insurmontable qu'il n'y avait plus que les oiseaux qui pussent la franchir. Ce caprice singulier de la nature est une fente de plus de trente toises sur la cime de la montagne, [...] de façon que, sans les secours de l'art, après avoir grimpé la montagne, il devient impossible de la redescendre. » (*ibid.* : 58) Une seule et unique voie d'accès est prévue au-dessus de cette fente : un pont-levis — construction que, cependant, « l'on abattit dès que les derniers équipages furent arrivés ; et, de ce moment-là, plus aucune possibilité quelconque de communiquer au château de Silling. » (*ibid.* : 58-59) À ce sommet, le château lui-même est protégé par un « mur de trente pieds de haut », au-delà duquel « un fossé plein d'eau et très profond défend encore une dernière enceinte formant une galerie tournante ; une poterne basse et étroite pénètre enfin dans une grande cour intérieure autour de laquelle sont bâtis tous les logements. » (*ibid.* : 59) Dans cette enceinte, la compagnie se « barricada à tel point qu'il ne devenait même plus possible de reconnaître où avaient été les portes » (*ibid.* : 63).

On remarque dans cette description que Silling se trouve à la fois au-dessus du niveau de la mer et, de par l'emplacement de cette « salle des tortures » où se

refermera l'aventure libertine¹⁷, enfoui « dans le fond des entrailles de la terre » (*ibid.* : 62). Dans l'ensemble de la description que nous venons de reconstituer, on relève en somme un jeu marqué entre le *très haut* et le *très bas*. Alors que Silling se dresse « à la cime de la montagne », il est néanmoins entouré d'une profonde « fente de trente toises » ; les caractéristiques du « saillant » et de l'« enfoui » lui appartiennent donc également.

Enfin, il est mentionné que Silling est situé « hors de France » (*ibid.* : 62), littéralement « au bout du monde, soustrait à tous les yeux et sans qu'il puisse devenir possible à aucune créature d'[y] arriver » (*ibid.* : 222), ni, on s'en doute, d'y échapper. Toutefois, s'il est physiquement coupé du monde, le château de Silling et la société qu'il abrite ne semblent cependant pas devoir exister sans les constantes références à ce monde extérieur que reprennent les récits de l'historienne Duclos. En effet, ces récits, auxquels on donne le nom de « narrations », sont essentiellement composés de descriptions d'actes licencieux commis par des libertins parisiens. Les narrations ont pour fonction, cruciale dans l'organisation du château, d'exciter l'imagination des quatre seigneurs en leur fournissant de piquants exemples de débauche. Sans cesse, le seigneur de Silling, « qui ne peut rien entendre, rien voir, qu'il ne veuille à l'instant l'imiter » (*ibid.* : 344), cherchera effectivement à reproduire les tableaux présentés par l'historienne : « “Sacredieu, dit Curval, à qui la lubricité tournait l'esprit ce jour-là. voyez, mes amis, voyez, à ce vit bandant, à quel point m'échauffe le récit de cette passion !” » (*ibid.* : 148) ; ou encore : « Ah ! foutre, dit le duc en maniant son vit qui menaçait le ciel, je n'aurais jamais cru que cette scène fût si voluptueuse. Déshabillez donc, déshabillez donc ! » (*ibid.* : 115) Les passions libertines rapportées par la Duclos se jaugent donc essentiellement à

¹⁷ La quatrième et dernière partie du roman, comprenant le récit des « 150 passions meurtrières », se déroule dans cette salle. Anticipons un peu sur notre programme en disant que nous attribuons au meurtre sadique une fonction particulière en regard des autres passions libertines. Entre autres choses, le quatrième chapitre du mémoire tentera en effet de mesurer le potentiel sacrificiel du meurtre sexuel sadien. Ayant exclusivement lieu dans cette salle, le meurtre de débauche occupe ainsi une place centrale dans l'organisation du roman puisqu'il pourrait constituer, pour le libertin, le passage d'un statut existentiel à un autre.

l'enthousiasme qui poussent les libertins à les imiter. Autrement dit, la scène ne semble devoir être racontée que pour autant qu'elle exhibe assez d'attraits, assez de piquant pour amener le libertin à en vérifier par lui-même les postures.

De ce point de vue, l'action se déroulant au château repose en bonne partie sur la répétition de pratiques liées aux mœurs du monde extérieur : les quatre libertins imitent essentiellement ce qui se commet dans les bordels parisiens. Quand ils sont actifs sexuellement, c'est parce que les narrations du jour leur sont apparues suffisamment fortes et attrayantes pour qu'ils se sentent forcés de les reproduire eux-mêmes. De telle sorte que, comme le croit Annie Le Brun, « *Les Cent vingt journées de Sodome* ne proposent pas un autre temps, tout au plus ouvrent-elles une parenthèse anhistorique » (1986 : 103). Ce qui se commet à Silling n'est en rien inédit, dans la mesure où chaque geste renvoie à un geste exemplaire perpétré dans la grande société. Seulement, alors qu'au-dehors l'existence n'est pas exclusivement consacrée au libertinage, à Silling on procède à une sorte d'épuration des mœurs : chaque pensée, chaque parole, chaque comportement sera produit dans l'unique but de favoriser la débauche.

En cela, Silling, concordance du haut et du bas, du proche et du lointain, prend à la fois place en-dedans et en-dehors de l'Histoire. Dans l'univers des *120 journées*, on remarquera aussi que l'exemplarité, provenant en somme des bordels parisiens, est plutôt donnée dans l'ordre macrocosmique du monde. Comme l'affirme une autre commentatrice, ce n'est pas parce que Silling est géographiquement fermé au monde qu'il en constitue pour autant la négation : « La "partie" sadienne est une enclave unique à l'intérieur d'un tout dont elle ne cherche pas magiquement à nier la réalité. » (Thomas, 1978 : 145) On dira ainsi que le château est situé à la limite du monde, qu'il communique avec son « endroit » (la France historique ou, plus exactement, le Paris passablement libertin de la première moitié du XVIII^e siècle) et son « envers » (la France réduite à ses composantes humaines minimales, qui sont toutes, ici.

érotiques¹⁸). Le château possède donc un statut symbolique ambigu — sinon paradoxal —, qu'il semble toutefois possible de dénouer.

Dans le monde extérieur, le libertin, pour éviter les représailles, est contraint de s'isoler avec sa victime lorsqu'il veut s'adonner à la licence sexuelle. De cette réalité pratique, les récits de la Duclos font mention à de nombreuses reprises : « Viens, viens dans ce cabinet, me dit-il en m'attirant dans un réduit qui se trouvait là, je te ferai voir quelque chose que tu n'as jamais vu » (Sade, 1975 : 90) ; « À peine fûmes-nous dans sa cellule qu'il la referma exactement » (*ibid.* : 91) ; « on nous enferma tous les deux » (*ibid.* : 112) ; « il s'enfermait seul avec l'enfant » (*ibid.* : 134) ; « On les assemble, on les enferme » (*ibid.* : 146) ; etc. Dans le monde extérieur, l'écart sexuel ne se commet qu'à l'abri des regards. Les maisons closes, les cabinets secrets, les antichambres, les réduits, les greniers, les pièces verrouillées, autant de lieux reclus qui constituent les seuls théâtres disponibles à la débauche. Dans tous les cas, on le voit, la licence sexuelle est reléguée à la périphérie de l'ordre et de ses impératifs moraux¹⁹.

À l'intérieur de Silling cependant, nul besoin de se cacher : ce qui était ailleurs perçu comme vicieux et sanctionné comme tel, devient, dans cette enceinte, banal, courant, « normal ». C'est en ce sens, peut-être, qu'on a pu dire que Sade « exploite remarquablement cette exclusion des passions nuisibles du tableau général des mœurs pour bâtir un monde à partir de ce qui est en train d'être mis au ban du monde. » (Le Brun, 1986 : 99) En ce sens aussi qu'on a pu relever que, loin de

¹⁸ Dans un livre intitulé *Un au-delà érotique : le marquis de Sade*, Octavio Paz souligne que « l'originalité [de Sade] réside avant tout dans l'effort de penser l'érotisme comme une réalité globale, c'est-à-dire *comme la réalité* » (1994 : 32). Il est possible en effet de voir en Sade, qui écrit cent ans avant Freud, une sorte de précurseur des recherches viennoises sur la place prépondérante du désir dans la psychologie humaine. Pour être on ne peut plus bref, nous dirons que dans Sade aussi on croit pouvoir déduire que l'ensemble de la réalité psychique est structuré par le jeu des tensions entre Éros et Thanatos, entre pulsions de vie et pulsions de mort.

¹⁹ La licence sexuelle, chez Sade comme ailleurs, relève apparemment du vice. Notons par ailleurs que toutes les citations précédentes concernent des scènes où les libertins jouissent d'enfants en bas âge — pratiques que notre climat moral, tout comme celui de l'époque où Sade parle, qualifie sans détour de « vicieuses », de « perverses ».

l'amoralisme qu'on a trop souvent pu lui prêter, « le débauché libertin [...] évolue encore dans la sphère des catégories morales. » (Klossowski, 1967 : 113-114) Les univers clos imaginés par Sade, dont Silling apparaît comme le prototype²⁰, ne rejettent pas en bloc l'ordre moral du monde ; ils sélectionnent puis condensent certaines valeurs — toutes garantes de pratiques vicieuses — et les récupèrent de façon à ouvrir la possibilité d'un ordre certes normativement différencié, mais non radicalement autre. Ils ne rejettent pas le monde extérieur dans son intégralité. Ils laissent filtrer ce qu'ils en jugent essentiel : ce qui contribue à y corrompre la vertu.

Selon le narrateur, les mœurs qui ont cours à l'époque où prend place l'épopée de Silling ne sont d'ailleurs pas exemptes de corruption, loin s'en faut : « quant aux crimes, on vivait alors dans un siècle où il s'en fallait bien qu'ils fussent recherchés et punis comme ils l'ont été depuis. » (Sade, 1975 : 50) De cette criminalité ambiante, les esclaves de Silling, recrutés pour servir les quatre tyrans, feront gravement les frais : « Malheur [...] à la créature infortunée qui, dans un pareil abandon, se trouvait à la merci d'un scélérat sans loi et sans religion, que le crime amusait, et qui n'avait plus là d'autre intérêt que ses passions et d'autres mesures à garder que les lois impérieuses de ses perfides voluptés. » (*ibid.* : 62) Il semble dès lors que Silling représente une tentative de systématisation du vice et de la perversion, un véritable effort de normalisation du crime et de la marginalité sexuelle (nous retrouvons encore le mouvement d'écart repéré dès le départ). Les remparts de Silling formeraient alors la clôture d'un théâtre de mœurs où, depuis les coulisses, la violence infligée au corps sexué semble être ramenée au-devant de la scène sociale.

Étrangement, Silling représente une sanctuarisation (une convocation des fondements de l'existence), mais non un espace sacré. Si les libertins veulent effectivement quitter ce monde extérieur (profane) qui ne satisfait plus à leurs

²⁰ Composées en 1785, *Les 120 journées de Sodome* constituent en effet le premier « grand roman sadien » du marquis de Sade. De plus, en fait d'univers hermétique voué au libertinage, nous croyons que ce roman, par le souci du détail et l'excessif déploiement de violence qu'il fait siens, n'a pas d'égal dans le reste de l'œuvre.

attentes, il sont cependant incapables de s'en détacher complètement, souhaitant conserver de lui tout ce qui peut servir leurs désirs pervers. Il y a donc reproduction, dans le sanctuaire de Silling, des structures propres au monde profane. Nous n'avons donc pas affaire à une abolition de « la durée du temps ordinaire », pas plus qu'à une négation de la différence entre les trois niveaux qui composent le cosmos éliadien. Dans l'enceinte du château, on assiste bien plutôt à une interprétation excessive, au durcissement des normes de la cité profane.

Au regard de la *Théorie* bataillienne, on constate la même nuance. À substituer « le monde des esprits » décrit par Bataille au monde sacré éliadien, on remarque toujours cet écart significatif entre Silling et le concept théorique. En effet, ce monde mythique des esprits, que l'homme se crée pour vaincre la nostalgie des rapports immédiats de la prédation animale²¹, implique, par le jeu de l'opposition, une conception en un sens très matérialiste de la réalité. Dans cette conception, le corps humain, perçu comme un outil, apparaît, on s'en souvient, comme une valeur négative qui force l'homme à resituer ailleurs la positivité, dans un monde conçu comme *spirituel*. Or, à Silling, on le sait, c'est justement pour *créer* des sensations physiques que sont élaborées les lois libertines qui justifient l'ordre nouveau. Le corps n'est pas alors perçu comme une déchéance par rapport à l'esprit, mais plutôt comme le terreau d'une sorte de vérité dont les libertins semblent avides. Dans cette optique, le « palliatif » des libertins est un monde qu'ils voudraient *plus physique encore* que le monde historique. En outre, si l'on veut admettre que la sanctuarisation inaugure une recherche spirituelle, il faut tout de suite reconnaître que l'« esprit » sadien correspond à un sens aigu, voire inédit, de la réalité du corps et de la matière.

²¹ Ou des origines, ou de la plénitude : les deux théoriciens évoquent *grosso modo* la même nostalgie.

2.2 Le dispositif de la clôture ou l'universalisation du singulier

Dans *Sade, Fourier, Loyola*, Roland Barthes, examinant le motif²² de la clôture dans le roman sadien, y attribue deux fonctions, corrélatives l'une de l'autre. « D'abord, bien entendu, isoler, abriter la luxure des entreprises punitives du monde » (Barthes, 1980 : 22). Comme on vient de le voir, la licence sexuelle, pour la pratique de laquelle le libertin parisien doit invariablement disparaître avec sa victime, est à Silling totalement admise — et sollicitée. Les libertins n'ont rien à craindre des agents de l'ordre, de la parenté de leurs esclaves ou de qui que ce soit dans le monde, barricadés comme ils le sont dans leur impénétrable citadelle. Et une fois qu'ils y sont installés avec leurs sérails, il s'agit naturellement pour eux de rendre viable cet « ordre de l'écart » que dissimulent les remparts.

La deuxième fonction barthésienne de la clôture instituée par le château de Silling est de « fonde[r] une autarcie sociale. Une fois enfermés, les libertins, leurs aides et leurs sujets forment une société complète, pourvue d'une économie, d'une morale, d'une parole et d'un temps, articulés en horaires, en travaux et en fêtes. Ici comme ailleurs, c'est la clôture qui permet le système. » (*ibid.* : 23) Ici, le système correspond à un dispositif réglant, sous plusieurs modes, les rapports du particulier et du général. Voyons cela dans le détail, en examinant deux thèmes récurrents dans la fiction sadienne : l'argent et la merde.

²² Selon le *Dictionnaire international des termes littéraires* (<http://www.ditl.info>), qui réfère lui-même aux travaux du Groupe d'Entrevignes, le terme de « figure » désigne une « unité de contenu stable définie par son noyau permanent (ensemble de traits sémantiques minimaux) dont les virtualités se réalisent diversement selon les contextes ». Le terme de « motif », quant à lui, désigne une « combinaison de figures assemblées selon une stratégie thématique-narrative déterminée », soit une « unité lexicale qui, bien qu'elle puisse être diversement modulée, se répète au sein d'un texte ou d'un ensemble de textes. » Cette définition semble s'appliquer à ce que Barthes appelle *clôture*. Bien qu'on retrouve cette dernière sous plusieurs formes (ou « figures ») dans le roman, chacune semble occuper la même fonction au sein du dispositif mis en place par Sade, dont la « stratégie thématique-narrative » serait précisément de « ramener logiquement, théoriquement, la toute-puissance accordée au général dans la sphère du particulier. » (Le Brun, 1986 : 98). Nous examinerons de plus près cette stratégie au cours des pages qui suivent.

En s'enfermant soigneusement dans la forteresse avec leurs sérails, les quatre seigneurs délimitent un espace qu'ils entendent dédier à la « prospérité du vice²³ ». Dans cet isolement, ils aménagent pour eux-mêmes la possibilité de commettre au grand jour ce qui, au-dehors, doit, pour le destin de l'espèce, demeurer clandestin. Ainsi, le narrateur, dans l'un de ces irrésistibles élans d'ironie dont Sade a le secret :

quoi qu'on en puisse dire, chacun a son âme à sauver : et de quelle punition, et dans ce monde et dans l'autre, n'est pas digne celui qui, sans aucune modération, se plairait, par exemple, à divulguer tous les caprices, tous les dégoûts, toutes les horreurs secrètes auxquelles les hommes sont sujets dans le feu de leur imagination ? Ce serait révéler des secrets qui doivent être enfouis pour le bonheur de l'humanité (1975 : 273).

On le voit : si la plus grande vertu peut être assimilée à la préservation de l'espèce²⁴, le plus grand vice ne peut inversement que travailler à sa dégradation²⁵. « Les règles que nous suivons, affirme Georges Bataille, ont d'ordinaire en vue la conservation de la vie, en conséquence l'irrégularité mène à la destruction. » (1957b : 216) Et la façon la plus efficace d'assurer la pérennité de l'espèce humaine étant vraisemblablement de donner, par l'intermédiaire de la morale et des lois qu'elle légitime, prépondérance à la communauté sur l'individu, à l'objectif sur le subjectif, à Silling tout s'inverse : l'individu s'impose sur la communauté et seul le point de vue du jouisseur, seule, en effet, l'« irrégularité » de ses caprices lubriques n'a de valeur. L'instauration d'un lien vertical, à laquelle plusieurs théories²⁶ du religieux font appel pour décrire l'ouverture du monde au divin, ne se substitue donc pas au lien horizontal de

²³ Sous-titre d'un autre important roman de Sade, *Juliette ou les prospérités du vice*.

²⁴ N'est-ce pas là l'objectif supérieur de toute morale, de toute éthique, que de concourir, par l'instauration de valeurs et de normes plus ou moins spécifiques ou rigides selon l'époque, à la perdurance du groupe humain ? N'est-ce pas là le destin supérieur de l'espèce que de parvenir à réaliser, le plus harmonieusement possible, le groupe humain ?

²⁵ Proposition que, d'un bout à l'autre du roman, Sade cherchera à valider en montrant, avec obstination, « à quel point le libertinage dégrade dans l'homme tous les sentiments de pudeur, de vertu et d'honnêteté. » (*ibid.* : 136)

²⁶ À côté de la phénoménologie éliadienne, mentionnons l'important travail de description du rituel de passage effectué par Victor Turner, où cette substitution du lien vertical au lien latéral dévoile à la communauté cet humus social qui dépasse et motive à la fois les normes organisationnelles (i.e. la structure) de la vie courante.

l'organisation sociale (du monde profane). « Je n'ai donc contre moi que les lois, affirme le duc, mais je les brave ; mon or et mon crédit me mettent au-dessus de ces fléaux vulgaires [i.e. les penchants vertueux] qui ne doivent frapper que le peuple. » (*ibid.* : 22) On assiste plutôt au renforcement de l'organisation sociale, qui est ici évoquée à l'intérieur du paradigme hiérarchique. En outre, l'« or » et le « crédit », nécessaires on s'en doute pour soutenir pendant quatre longs mois les excessives dépenses qu'encourt le séjour à Silling, marquent ici très clairement l'antagonisme vice/vertu, dévoilant du même coup le nœud d'une sorte de morale perverse : la vertu, assimilée à la fadeur et à l'indistinction populaire, n'apporte que le malheur et le désespoir ; le vice, relevant toujours quant à lui de la singularité, de l'originalité, « [est] seul fait pour faire éprouver à l'homme cette vibration morale et physique, source des plus délicieuses voluptés » (*ibid.* : 22). Le vice, en un mot, assure partout, chez Sade, le rang social :

Le duc de Blangis, maître à dix-huit ans d'une fortune déjà immense et qu'il avait beaucoup accru de ses maltôtes depuis, éprouva tous les inconvénients qui naissent en foule autour d'un jeune homme riche, en crédit, et qui n'a rien à se refuser : presque toujours dans un tel cas la mesure des forces devient celle des vices, et on se refuse d'autant moins qu'on a plus de facilités à se procurer tout. (*ibid.* : 21)

Au cœur de l'existence d'un homme aussi avide que le duc, le vice est le socle sur lequel repose tout le prestige, l'influence, la fortune et le pouvoir dont elle est faite.

Ainsi, la singularité, signe de grandeur, de vitalité et de force, représente toujours chez Sade l'envers, induit toujours une série d'images opposées à celles de la vertu. La vertu, quant à elle, relève systématiquement de la généralité, de la faiblesse, de la petitesse, de l'ineptie. Dans le roman, la singularité va le plus souvent de pair avec la laideur (« la beauté est la chose simple, la laideur est la chose extraordinaire » (*ibid.* :55)), avec l'âge (« Il ne faut donc pas s'étonner d'après cela que tout plein de gens préfèrent pour leur jouissance une femme vieille, laide et même puante à une fille fraîche et jolie » (*ibid.* :55)), avec le mal (« un homme, pour être véritablement

heureux dans ce monde, devait non seulement se livrer à tous les vices, mais ne se permettre jamais une vertu, et qu'il n'était pas non seulement question de toujours faire le mal, mais qu'il s'agissait même de ne jamais faire le bien. » (*ibid.* : 22)) Une fois leur position sociale assurée par la fortune, il s'agit donc, pour des libertins aussi endurcis que le duc et ses acolytes, de s'adonner au vice afin de la maintenir — et, autant que possible, de l'accroître. « D'emblée, l'argent et les pouvoirs qu'il procure sont situés par Sade dans la sphère du négatif, de la perversion. Ils sont détachés de la positivité d'un circuit producteur, d'un processus de travail. » (Thomas, 1978 : 79) Parce qu'ils portent tous deux à la dépense (au sens large), parce qu'ils encouragent tous deux l'oisiveté, et surtout parce qu'ils court-circuitent tous deux l'ordre vertueux (bourgeois, pourrions-nous dire) du travail (de la production, de l'accumulation), l'argent et le vice, signes interchangeableables qui renvoient constamment l'un à l'autre, concourent toujours, chez Sade, à l'élection sociale.

Mais qui dit élection sous-entend rupture, déliaison, discontinuité. Aussi, face à la *Théorie* bataillienne, le programme de commandite du vice que nous venons de décrire situe davantage le libertin dans le monde discontinu de l'outil que dans celui, unitaire, de la « continuité indistincte ». L'élection qui assure au libertin sa singularité peut en effet avoir cours au sein d'un système des transcendances utiles, où l'homme détourne pour ses propres desseins les éléments de son environnement. Par-dessus tout, le libertin désire jouir ; pour ce faire, il a recours à des éléments matériels (comme l'argent) qui ne possèdent pas de sens en eux-mêmes, mais qui servent à atteindre un objectif précis, et qui ont le sens de leur utilité. L'argent est en-lui même signe d'élection, puisqu'il *permet* l'élection. Et le libertin trouve une jouissance particulière au simple fait de s'élever au détriment d'autrui... On voit comment, dans le système de la singularité sadienne, les fins s'impliquent les unes les autres : c'est justement ce qui fait le système. Pour jouir, en somme, le libertin, avec l'aide de certains outils, doit dominer la gamme des objets.

Cette propension typiquement sadienne à drainer les ressources disponibles pour élever la singularité au-dessus de la masse informe de la généralité se jauge d'ailleurs fort diversement dans le texte des *120 journées*. À titre de second exemple, attardons-nous brièvement au thème de la merde. Fortement prisée au cours des orgies du château, omniprésente dans la première partie du roman consacrée aux « passions simples », la scatologie et la coprophagie, déclinées de toutes les façons, constituent selon Sandrine Israël « la répétition lancinante d'une question : "Que peut-on faire des déchets ?" » (2004 : 73) Une telle interrogation apparaît pertinente dans la mesure où, si l'on s'accorde sur le fait que « [l]a merde est l'indistinct même, ou plutôt ce sur quoi on ne veut surtout pas se pencher pour y établir une distinction » (*ibid.* : 74), nos quatre libertins en sont assez fascinés pour qu'on se sente le droit de lui soupçonner une symbolique et, à fortiori, une fonction narrative particulières. Ce que la commentatrice nomme le « cas²⁷ » s'imbrique en effet dans un réseau plus vaste de signification que ne le voudrait, dans la vie réelle, son informité générique. Si, de façon générale, la merde est ce dont on se débarrasse sans autre forme de procès, au château elle est toujours considérée comme une matière précieuse : l'étron s'y trouve « désiré » (Sade, 1975 : 254), on lui reconnaît parfois de la « délicatesse » (*ibid.* : 264), on s'étonne devant « [l]es plus beaux et [l]es plus gros » (*ibid.* : 274). Non content de les contempler seulement, on aime beaucoup, comme le président de Curval, à ce qu'« une charmante petite fille [...] dépos[e] [dans la bouche] un étron monstrueux », que l'on se plaira ensuite à « gob[er] en trois bouchées » (*ibid.* : 291). Loin d'être indésirable ou répugnante, la merde est ici investie du même intérêt érotique — et *ustensilaire* — que l'on confère par ailleurs à un cul, à un vit, à un visage, etc.

²⁷ C'est-à-dire l'étron. Voici comment elle s'en explique : « "Cas" vient du verbe latin *cadere* qui signifie tomber, choir. Il y a donc chez Sade un usage du terme qui juxtapose le propre — le "cas" est littéralement ce qui tombe d'un corps — et le figuré — un figuré qui détourne les sens usuels du terme : loin d'être un événement, une affaire qui mérite attention, la défécation est ce dont la banalité n'empêche pas qu'il s'agisse de la soustraire soigneusement à l'attention » (*ibid.* : 74-75). Or, à Silling la banalité fait jouir, comme tout le reste...

Alors qu'elle constitue généralement le signe par excellence de l'abject et de la puanteur, à Silling on lui reconnaîtra une caractéristique supplémentaire — et franchement inusitée : la fécondité. Ici, l'étron est comparé à « un petit œuf » (*ibid.* : 205), symbole universel, s'il en est un, de la vie qui couve. Là, à l'heure des cafés, une « jeune fille préparée [vient] placer son joli petit cul sur la tasse. et [répand] par son anus, dans la tasse du duc. trois ou quatre cuillérées d'un lait très clair et nullement souillé. » (*ibid.* : 290) Dans cet extrait. on remarque le détachement de la figure de la « fraîcheur » : on a affaire à une « jeune fille » possédant « un joli petit cul » qui donnera « un lait très clair et nullement souillé » ; les attributs de la pureté se mêlent ici à ceux de la maternité ; la beauté de la plus tendre jeunesse est mariée au nourrissant liquide mammaire. Cependant. le destin de cette figure, n'étant définitivement pas celui de souligner pour elles-mêmes la candeur et la beauté du jeune âge féminin. est ici de montrer le « potentiel lubrique » de l'étron, sa fraîche et délicate « fertilité » au sein d'un esprit prompt à la débauche. Ailleurs, un autre libertin va même jusqu'à « enfonce[r] autant qu'il peut dans le vagin entrouvert [d'une fillette] le sale excrément qu'il vient de déposer. » (*ibid.* : 230) Sade substitue clairement alors l'organe reproducteur mâle par l'étron, défecation dont la stérilité, on en conviendra. n'est pas à démontrer.

La merde stimule fortement l'imagination érotique des libertins, suggérant à cette dernière d'innombrables passions. comme on vient de le voir. Qu'on se réfère encore à l'impressionnante part du roman (une centaine de pages) consacrée presque exclusivement aux voluptés scatologiques et coprophagiques. et l'on mesurera sans difficulté toute l'importance qui lui est accordée. Mais à quoi donc tient cette importance ? Comment s'explique-t-elle ?

En fait. si la merde échauffe tant les sens et les esprits. si elle noircit ici tant de pages²⁸. c'est parce qu'elle participe. au même titre que l'argent. de cette volonté libertine. *jouissive*. de court-circuiter les normes de la bienséance. de rompre les liens

²⁸ Pardonnez le jeu de mots. bien sûr involontaire...

sociaux. La merde semble effectivement correspondre ici à une « régression transgressive, soumettant au jeu de l'intérêt ordinaire le plus dérisoire des déchets. » (Israël, 2004 : 88) Finalement, et puisqu'elle prend si activement part aux débauches les plus diverses, on comprend que « [d]e la merde est supprimée l'inutilité incommode, est conservée le caractère abject et, enfin, [qu']elle est élevée au statut d'objet utile.²⁹ » (*ibid.* : 80) Que peut-on faire des déchets ? Tout simplement. répondrait Sade sans sourciller, il s'agit de les intégrer dans le réseau de cette économie de la luxure dont le château de Silling forme en quelque sorte le laboratoire, économie dans laquelle rien n'est laissé en plan, économie où chaque chose se reconnaît à son irréductible singularité — et où chaque singularité profite de proche en proche à la singularisation élective du libertin jouisseur.

Comme nous le suggérons déjà en début de chapitre, la communauté de Silling, subversive par dessein, ne se contente jamais de réfuter les normes, valeurs et institutions du monde extérieur. Elle fait en un sens bien davantage : elle les pervertit *de l'intérieur*. « La meilleure des subversions ne consiste-t-elle pas à défigurer les codes, plutôt qu'à les détruire ? » (Barthes, 1980 : 127), se demande, à juste titre, le commentateur. Nous le croyons. Il semble en effet plus agréable — et donc plus *profitable* aux libertins — de détourner le sens et les fonctions des codes attachés à ces normes, à ces valeurs et à ces institutions. Toujours soucieuse d'augmenter la somme et l'intensité des plaisirs lubriques, « [l]a morale libertine consiste, non à détruire, mais à dévoyer ; elle détourne l'objet, le mot, l'organe, de son usage endoxal » (*ibid.* : 128). C'est de cette façon que se dessine dans le roman la plus efficace, peut-être, de toutes les subversions : montrer l'extrême dérision d'une chose à partir du point de vue, de l'attitude, de la posture même que cette chose appelle

²⁹ On ne pouvait pas mieux dire. La merde, qui d'habitude signifie en elle-même l'abject, prend ici de toutes nouvelles significations, et ce uniquement parce qu'elle se voit conférée une utilité par les libertins. Dorénavant, à Silling, la merde, parce qu'elle *permet* la jouissance, sera perçue comme l'un des signes de la jouissance. Au sens de la *Théorie*, elle doit donc être perçue comme un outil transcendant.

normalement. À terme, une telle subversion pourra redéfinir la valeur, l'utilité de cette chose, en la subordonnant radicalement aux vues dévoyantes des libertins³⁰.

Le mariage, pour utiliser un exemple courant, est un moment important, voire crucial dans bon nombre de sociétés. Soit, il sera célébré à Silling — à quelques détails près cependant, qui feront néanmoins toute la différence. « Le sept novembre, révolution de la première semaine, on procédera dès le matin au mariage de Michette et de Giton, et les deux époux, à qui l'âge ne permet pas de se conjoindre [...] seront séparés dès le soir même, et sans plus avoir égard à cette cérémonie qui n'aura servi qu'à divertir pendant la journée. » (Sade, 1975 : 121-122) Sitôt réunis par les liens du mariage, les jeunes enfants seront séparés puis forcés à l'adultère (proscription ultime en regard du sacrement chrétien), redevenant aussitôt de simples jouets à la disposition des seigneurs.

Ailleurs, un libertin évoqué par la Duclos amène, comme le voudraient les bonnes mœurs catholiques, sa fille à confesse. Seulement, l'objectif recherché n'est évidemment pas celui auquel atteint normalement le sacrement du pardon : « le moine exige que sa pénitente ait les jupes relevées pendant la confession, et le cul est posté de manière que le père peut le voir : ainsi il entend la confession de sa fille et il voit son cul tout à la fois. » (*ibid.* : 369)

Ailleurs encore, on imagine de forcer les sujets à enfreindre l'un ou l'autre des règlements instaurés par les quatre seigneurs : « Comme rien n'était plus délicieux que les punitions, [...] on imagina tout pour tâcher de faire tomber les sujets dans des fautes qui procurassent la volupté de les punir. » (*ibid.* : 314) S'il est d'ordinaire convenable, dans la première moitié du XVIII^e siècle en tous cas, de punir sévèrement un enfant, un serviteur, un laquais qui se serait mal comporté, les mœurs en vigueur à Silling veilleront elles aussi à ce que la convention soit respectée. Seulement, l'éducation et la bonne tenue des sujets n'a rien à faire dans cette

³⁰ Ce raisonnement circulaire décrit le mécanisme d'une sorte de pouvoir omniscient, inféodant, dont semblent se prévaloir les quatre seigneurs. C'est en quelque sorte la croyance en un tel pouvoir qui pousse les libertins à convoquer, dans le meurtre qu'ils voudraient rituel, le fondement de l'univers qu'ils habitent. Nous verrons cela plus en détail dans le quatrième chapitre.

opération, qui encore une fois ne cherche qu'à exciter l'imaginaire érotique pour le moins blasé des libertins.

Enfin, plutôt que d'être condamnée ou simplement détruite comme on pourrait s'y attendre de la part d'athées aussi radicaux, la chapelle du château est conservée intacte, afin qu'on y puisse « établi[r] le cabinet des garde-robes³¹. » (*ibid.* : 86)

Dans ces quatre exemples, on constate que les mœurs et institutions du monde extérieur ne sont jamais abolies, mais réinstaurées de manière à servir en toutes circonstances les desseins lubriques des quatre seigneurs. « Dans Sade la subversion la plus sûre emprunte ses formes à la puissance de l'ordre institué. » (Thomas. 1978 : 94) Subversion, ici, veut donc dire : *détournement de la fonction par une usurpation de la forme*. Les quelques exemples cités ci-haut sont autant de variantes d'un tel procédé. Maintenant, outre la jouissance sexuelle elle-même, quel peut donc être l'effet de ce dévoiement généralisé ?

En fait, il s'agit pour Sade de démonter, patiemment, point par point, la prétendue objectivité des institutions sociales, en court-circuitant leur fonction régulatrice. Ce faisant, il s'arrange pour que subsiste uniquement l'éclatante singularité des sujets, des postures et des gestes. De fait, le continuum, peu importe la forme qu'on lui reconnaît ou le nom qu'on lui donne, ne passe absolument pas à Silling. Voyez, semble incessamment nous répéter Sade, que dans tout ce que vous appelez communauté, société, civilisation, il n'y a de vrai que l'homme en lui-même. de concret que ses actes ; rien n'est lié ; ce que vous vous imaginez définir la *condition humaine*, tout ce que vous croyez participer d'une *cohérence universelle*, n'est en fait que pure chimère. La Duclos semble deviner cette posture chez ses maîtres quand, au dernier jour de son service et par les bienfaits de la prudence, elle croit bon d'ajouter : « je n'ai plus qu'à prier ces messieurs de vouloir bien excuser l'ennui que je leur ai peut-être causé par la monotonie presque inévitable en de semblables récits qui, tous fondus dans un même cadre, ne peuvent guère ressortir

³¹ Les latrines.

que par eux-mêmes. » (Sade, 1975 : 358) Il n'y a que le souci du détail, la cohérence de l'intrigue et du développement. l'originalité des passions sélectionnées — bref, que *l'art de la narration*, grandeur de l'imagination et première qualité de l'historienne³², qui puisse extirper le tableau passionnel de cette « monotonie presque inévitable » et garantir à nos quatre seigneurs un réel intérêt lubrique.

Observé sous cet angle, le dispositif qu'induit la clôture sadienne fait bel et bien jouer le singulier et l'universel. Toutefois, il a essentiellement pour fonction de mettre en relief l'impossibilité d'une cohérence d'ensemble qui inclurait le singulier à l'intérieur du système soi-disant plus vaste de l'universel. Tout *sert* à l'intérieur de ce dispositif et, à ce stade-ci de l'analyse du moins, rien ni personne (pas même les libertins ; nous y reviendrons) ne peut se targuer de représenter une valeur en-soi. Chaque chose s'inscrit dans un rapport de différence, c'est-à-dire de transcendance avec les choses qui se trouvent à ses côtés. Lisons encore Annie Le Brun :

Si. [aux yeux de Sade], 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 particulier 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 structurante de notre rapport au monde, sont au contraire fondées sur la stabilité du général, garantissant de tous les accidents possibles de la particularité. (1986 : 107-108)

Le général, pour Sade, apparaît donc, crûment, comme un inépuisable bassin de particules fragmentaires, en rupture les unes par rapport aux autres. Nul énergie *positive*, c'est-à-dire constructive (productrice de liens sociaux), ne semble en effet traverser cet univers lézardé par une infinité de fines fractures. La clôture sadienne délimite plutôt un espace de dé-liaison sociale où chaque individu, en sa qualité d'être

³² Le narrateur dit de celles-ci « [qu']ayant passé leur vie dans le débauche la plus excessive, [elles] se trouvaient en état de rendre un compte exact de toutes ces recherches. » (Sade, 1975 : 42) Il nous apprend ensuite qu'« on s'était appliqué à les choisir douées d'une certaine éloquence et d'une tournure d'esprit propre à ce qu'on exigeait » (*ibid.* : 42).

unique en son genre, ne trouve sa place qu'au sein d'une insolite collection de singularités. Néanmoins, cette niche individuelle existe bel et bien et, une fois de plus, on remarque que Sade, fidèle à son programme, ne laisse rien en plan. « [C]hacun à sa manie, note le duc ; nous ne devons jamais ni la blâmer, ni nous étonner de celle de personne. » (Sade. 1975 : 263) Chaque « manie » doit valoir pour elle-même et nul ne semble en mesure d'en contester le bien-fondé.

*

La morale subversive libertine encourage donc sciemment la fracture entre les divers éléments constituant l'univers clos de Silling. Elle multiplie presque à l'infini le nombre des transcendances vides, tout en accroissant à chaque nouvelle création l'effet du principe de singularité, de même que le champ d'action des outils utilisés. On dirait pour peu qu'il y a mise en valeur du principe de la transcendance vide. S'apparentant à l'homme de l'outil, les libertins témoignent néanmoins d'un curieux revirement par rapport à la *Théorie* : ils semblent moins subir que participer à la discontinuité ambiante. Du reste, il serait sans doute naïf de croire que le processus de séparation pourrait à terme se résorber. Bien au contraire, il paraît devoir s'accroître. L'érotisme sadien pourrait d'ailleurs reposer sur une sorte de réification du processus de déliaison. Faisant l'objet du chapitre qui suit, l'examen des diverses composantes de cet érotisme devrait en outre nous permettre de vérifier une telle hypothèse.

CHAPITRE III

LA MATIÈRE, L'ORGANIQUE, LA BESTIALITÉ, L'HUMANITÉ. FIGURES ET MÉCANIQUE DE L'ÉROTISME SADIEN

Déclenché par l'emmurement à l'intérieur de Silling, le processus de singularisation que nous avons dégagé du dispositif de la clôture doit bientôt emporter dans son élan jusqu'aux protagonistes eux-mêmes. Le décor campé, les accessoires en place, il s'agit dès lors d'évaluer le rôle de chacune des catégories d'acteurs présents dans cet étrange théâtre de la débauche. Nous distinguerons, dans ce dessein, trois groupes distincts : les victimes qui composent les divers sérails, les quatre bourreaux libertins et, dans une moindre mesure, les quatre historiennes chargées du récit des six cent passions lubriques. L'interaction entre chacun des trois groupes sera principalement évaluée à la lumière des notions de « sujet-objet » et d'animalité qui sont développées dans la première moitié de notre synthèse de la *Théorie de la religion*. Nous poursuivrons ce faisant l'examen de l'ambivalence qui se dessine dans le roman entre le moyen et la fin, entre le matériel et l'organique, entre la bête et l'être conscient.

3.1 Portrait de la victime : utilité et valeur de la « chose organique »

Reconnaître aux « manies » libertines l'autorité que nous avons pointée au chapitre précédent, revient en quelque sorte à concéder aux quatre seigneurs un inaliénable pouvoir social : celui d'assouvir, à n'importe quel moment et aux dépens de n'importe qui, le moindre de leurs caprices lubriques. « Comme beaucoup de philosophes de son temps, Sade, pourrait-on dire, proclame une déclaration des droits

passionnels » (Paz, 1994 : 47). Déclaration dont les bénéfices, on s'en doute, ne concerneront que ceux qui l'auront proclamée. Dans le discours inaugural prononcé par le duc de Blangis à l'attention des malheureuses créatures qui composent les sérails, l'orateur s'exprime en ces termes sur le rôle de chacune d'elles à l'intérieur de la cité libertine :

Il est inutile de vous le cacher, votre service sera rude, il sera pénible et rigoureux, et les moindres fautes seront à l'instant punies de peines corporelles et afflictives. Je dois donc vous recommander de l'exactitude, de la soumission et une abnégation totale de vous-mêmes pour n'écouter que nos désirs : qu'ils fassent vos uniques lois, volez au-devant d'eux, prévenez-les et faites-les naître. Non pas que vous ayez beaucoup à gagner à cette conduite, mais seulement parce que vous auriez beaucoup à perdre en ne l'observant pas. Examinez votre situation, ce que vous êtes, ce que nous sommes, et que ces réflexions vous fassent frémir. (Sade, 1975 : 71)

Ce ne pourrait être plus clair. L'unique raison de la présence de ces créatures dans l'enceinte de Silling est de servir les désirs libertins, en montrant la même déférence que si elles devaient s'incliner devant le plus intraitable des tyrans. Le droit — pour ainsi dire absolu — à la jouissance dont se prévalent les seigneurs suppose, chez les victimes, un devoir tout aussi total. Par opposition à la puissance démesurée dont jouissent ceux-là, celles-ci se verront brutalement rétrogradées au rang d'objet domestique, aux caractéristiques dérisoirement animales. Comme le souligne Sandrine Israël. « [d]ans l'impossible de s'évader ou d'être sauvées de ce château inaccessible, les victimes des libertins sont définies [...] comme des "*animaux*" qui "*frémissent, devinent, obéissent, préviennent*", soit doués d'une faculté prédictive, répondant à temps, avant même l'ordre donné, aux désirs des libertins. » (2004 : 69) On remarque d'ores et déjà l'ambivalence quant à la nature véritable de ces créatures asservies. Nous y reviendrons bientôt.

Notons par ailleurs que cette polarité du pouvoir, constitutive de la microsociété mais usée comme on sait par des siècles de tensions sociales, s'exprime

dans le roman de manière très insistante. Présent dans chaque discours, dans chaque discussion, dans chaque démonstration philosophique conduite par l'un ou l'autre des seigneurs, le rapport dominant/dominé apparaît dans une forme certes épurée, mais cependant passablement ardue à déplier : si le maître a tous les pouvoirs, si l'esclave n'est personne, l'un ne peut aller sans l'autre. Comme nous allons le voir, le lien est grand qui rend inévitable la projection du suzerain sur son serviteur. On voit mal, du reste, comment un tel rapport de force, aussi brutalement qu'obsessionnellement énoncé, pourrait être aplani — et encore moins renversé. En somme, que le maître ait besoin de l'esclave pour demeurer maître s'avère, au château, un fait incontestable.

Les créatures qui composent les sérails n'ont en réalité pour exister que les seuls moments où les libertins sollicitent leur participation à la débauche. Autrement, elles sont parfaitement effacées, silencieuses comme des ombres — ce silence représentant en quelque sorte leur ultime demeure. « Le maître, affirme encore Barthes, est celui qui parle, qui dispose du langage dans son entier ; l'objet est celui qui se tait, reste séparé, par une mutilation plus absolue que tous les supplices érotiques, de tout accès au discours. » (*ibid.* : 36) Toutefois, il serait vain de croire que parce qu'elles n'ont pas accès au langage, ces ombres sont extérieures à la microsociété. Si elles sont privées de leur humanité et reléguées au rang d'objets, il n'en demeure pas moins qu'elles supportent, en leur qualité, justement, d'objet, la luxure des seigneurs : sans elles la lubricité, éveillée par la parole lubrique des historiennes, resterait perpétuellement en suspens, incapable de rencontrer la chair — de *trouver sa forme* —, et par là de satisfaire les esprits échauffés. La parole qui excite a donc pour corollaire la chair qui assouvit : à Silling l'une ne va jamais sans l'autre. « Car il n'y a pas plus chez Sade d'idées sans corps que de corps sans idées. » (Le Brun, 1986 : 231), résume une autre commentatrice.

De son économie de la luxure³³, Sade, répétons-le, ne laisse rien en plan. Tout doit y jouer un rôle, tout doit y assumer une fonction. Quoique amputés de leur faculté de langage et privés de l'ensemble de leurs droits, les objets de débauche n'échappent pas pour autant à cette règle. S'ils sont présents à Silling, c'est qu'ils sont pourvus d'un atout particulier, d'une rareté physionomique unanimement reconnue par les libertins et qui, en temps voulu, s'avérera utile au projet de ces derniers. Qu'ils possèdent le « cul le plus exactement et le plus artistement coupé que la nature eût produit depuis longtemps » (Sade, 1975 : 35), « les plus beaux cheveux blonds qu'on puisse voir » (*ibid.* : 36), « le plus beau vit du monde » (*ibid.* : 54) ou « la bouche la plus mal ornée, les dents les plus infectes » (*ibid.* : 37), chaque objet aura été recruté en fonction de l'une ou l'autre caractéristique physique singulière, perçue comme indispensable par les dépisteurs.

Cette opération de sélection suppose à la fois une sorte de régression de l'individualité à la seule dimension corporelle, et une reconnaissance de la corporéité comme facteur déterminant de l'individualité. En étant privé de leur intégrité psychique, intellectuelle, affective, etc., les objets de la luxure acquièrent paradoxalement une identité forte, distincte et essentiellement liée à la singularité qui caractérise leur anatomie. Le passage suivant est en cela fort révélateur : « une des choses dont on s'amusa le plus [durant la soirée de la troisième journée] fut de cacher le visage et la gorge des filles et de parier de les reconnaître rien qu'en examinant leurs fesses. » (*ibid.* : 130) Au moment où le corps de l'esclave entre en scène, il apparaît par ce qui le distingue de tous les autres : la superbe blondeur d'une

³³ On pourrait ainsi en expliciter le fonctionnement : les historiennes se chargent de proposer, sous forme d'idées intelligibles, le désir aux libertins ; ces derniers donnent à leur tour consistance aux idées en les imposant à la chair des objets ; une fois matérialisé, le désir s'épuise et les libertins demandent d'autres idées aux historiennes, avant de leur donner forme, et ainsi de suite. On remarque ainsi que libertins et historiennes occupent la position d'agents, tandis que les objets de luxure occupent celle de patients. En outre, les idées lubriques formeraient la valeur produite (au sens du marché), les historiennes constitueraient les producteurs, les libertins, les consommateurs et les objets de luxure, la valeur consommée. Vu l'accent mis dans le roman sur la seule trajectoire des quatre seigneurs, tout semble donc se jouer au niveau de l'effet qu'engendre, sur ces libertins consommateurs, le processus de transformation de la valeur, depuis sa production jusqu'à sa consommation.

chevelure, l'impressionnante taille d'un vit, la laideur insupportable d'un visage ou encore, comme ici, la particularité d'un cul. Dans l'enfermement de Silling, l'identité de l'esclave n'est donc pas anéantie à proprement parler. Elle apparaît plutôt nue, sans la moindre ambiguïté : le sujet, relégué au rang d'objet utile, *devient pleinement et intégralement son corps*.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le libertin s'apparente en un sens à cet homme de l'outil évoluant pour l'essentiel dans le règne de la matière. Cependant, l'identification de la victime à un « sujet-objet » ne peut pour autant être faite sans apporter d'importantes nuances à l'examen. Certes, la victime n'est pas en elle-même cette « véritable fin » que le théoricien identifie comme étant la marque constitutive d'un sujet. Elle sert essentiellement aux visées lubriques des seigneurs, étant utilisée en vue d'un bénéfice — l'assouvissement du désir libertin — dont elle n'obtiendra pas la moindre part. Il est également vrai que l'identité corporelle dont on l'affuble *réduit* brutalement la victime à la seule existence corporelle. Néanmoins, nous avons vu précédemment que, pour fuir le désarroi dans lequel le monde historique les plonge, les libertins tentent une sorte de fuite dans un monde où le corps ne serait plus simplement un organisme de chair et de sang, mais une sorte d'au-delà des sens où la jouissance deviendrait absolue. Or, c'est chez sa victime, non chez lui-même, que le libertin semble reconnaître cette *corporéité intégrale*. En conséquence, le corps de la victime devient pour lui un modèle à imiter. Le programme qu'il cherche à accomplir est alors d'abolir la distance qui sépare cette réalité autonome de sa réalité propre. En d'autres termes, il désire que la corporéité de la victime lui soit immanente. Cette proximité avec le corps de la victime ne peut cependant advenir par l'abolition de la part objectale du sujet victimaire, puisque, justement, cette part seule intéresse le libertin ; elle est plutôt consécutive à une

abolition de la subjectivité (de la part non objectale) du libertin³⁴. La victime s'apparente donc à une sorte d'objet total dont le libertin subirait inévitablement la fascination. Elle est donc bel et bien transcendante, mais elle n'est pas « vide » : elle représente davantage qu'un simple outil, étant affublé d'une identité étonnamment forte. Toutefois, elle ne vaut pas en-elle même, puisqu'elle demeure toujours à la solde du libertin. La victime constitue une transcendance « pleine », sans pour autant déterminer une sortie du monde de l'outil (même alors qu'elle devient purement corporelle, elle manque encore d'autonomie) : ainsi elle ne donne accès à aucune forme d'intimité. En ce sens, la victime ainsi corporalisée peut constituer une sorte de simulacre de la divinité, en ce qu'elle est, cette fois sur le modèle de l'« œuvre » de la *Théorie*, le reflet de ce monde de l'intimité que les libertins recherchent en l'espèce de cette supra-conscience de la réalité matérielle. Mais, surtout, on constate que la victime est le produit d'une ambiguïté fondamentale entre matière et conscience, immobilité et mouvement, transcendance utile et réalité immanente (ou autonome).

3.2 Portrait du libertin : solitude de la « bête humaine »

Avec Octavio Paz, on constate aussi que « [l]e libertin est un solitaire qui ne peut faire abstraction de la présence des autres. Sa solitude ne réside pas dans l'absence d'autrui, mais dans le fait qu'il noue avec eux une relation négative. Pour que s'établisse cette relation paradoxale, l'objet érotique doit avoir une sorte de conscience conditionnelle : être un mort vivant ou un automate. » (1994 : 63-64) Mais, automatiser, objectiver, *instrumentaliser* autrui — cela revient, pour celui qui commande, à reconnaître que la seule posture envisageable pour soi-même est la solitude. Dans l'enceinte de Silling, on considère en effet « le sentiment humiliant de la reconnaissance » comme un « poids injurieux à l'humanité » (Sade, 1975 : 203).

³⁴ Ce dernier constat permet d'ailleurs de vérifier l'idée bataillienne selon laquelle l'instrumentalisation ne modifie pas seulement l'outil de l'opération, mais également — surtout ? — l'opérateur lui-même.

De là à refuser toute « la cordialité, la complicité, la solidarité, l'égalité, toute la moralité des rapports humains » (Barthes, 1971 : 136), il n'y a qu'un pas, que le libertin, « impos[ant] sa propre solitude » (*ibid.* : 136) aux autres comme à lui-même, franchit allègrement. Voyons cela dans le détail, en examinant de près l'ambivalence qui se crée, en la créature libertine, entre humanité et bestialité, entre conscience aiguë de l'être « évolué » et assouvissement aveugle des pulsions de la bête « primaire ».

D'emblée, les seigneurs de Silling sont décrits par Sade comme une espèce très particulière de bête humaine. Prenons pour exemple le célébrissime duc de Blangis, dont nous contemplons le portrait dans les premières pages des *120 journées*. Présenté alors comme un « chef-d'œuvre de la nature ». « étonnamment velu » et pourvu d'« une figure mâle et fière », d'une « force de cheval » et du « membre d'un véritable mulet ». il « n'[est] plus un homme » quand la lubricité le happe. mais « un tigre en fureur » (Sade, 1975 : 25). *Bête humaine*, disions-nous, et l'expression paraît fort juste : « Malheur à qui servait [...] ses passions : des cris épouvantables, des blasphèmes atroces s'élançaient de sa poitrine gonflée, des flammes semblaient alors sortir de ses yeux, il écumait, il hennissait. on l'eût pris pour le dieu même de la lubricité. » (*ibid.* : 25) « Blasphème » et « hennissement » : on est frappé par cette description où s'unissent en un même élan de style (superbe par ailleurs) des caractéristiques vocales humaines et animales. Cette indécision quant à la nature profonde du libertin se lit également dans la manière qu'il a de cautionner, toujours par les sophismes les plus abjects, le moindre de ses écarts. Partant du principe selon lequel le malheur d'autrui est une chose bien relative en comparaison du bonheur personnel que l'on peut tirer à commettre un méfait, le narrateur justifie ainsi les penchants criminels du duc : « C'était par des raisonnements de cette espèce que le duc légitimait tous ses travers. et comme il avait tout l'esprit possible. ses arguments paraissaient décisifs. » (*ibid.* : 23) Décidément proche de cette sorte de « bêtes sauvages philosophantes » (Paz, 1994 : 61) dont parle le commentateur, le duc, comme ses trois acolytes, constituent en somme une espèce très étonnante de penseur

libidineux, dont l'acuité de l'instinct n'a d'égal que ses habiletés au jeu de la rhétorique.

Nous l'avons déjà suggéré plus haut, les objets de désir des libertins sont également, ici et là, mais pour d'autres raisons³⁵, décrits comme une espèce vaguement animalière. « Songez que ce n'est point du tout comme des créatures humaines que nous vous regardons, déclare le duc en s'adressant aux femmes des sérails, mais uniquement comme des animaux que l'on nourrit pour le service qu'on en espère et qu'on écrase de coups quand ils se refusent à ce service. » (*ibid.* : 73)

Ces caractéristiques animalières sommairement attribuées aux victimes et aux bourreaux, on pourrait s'attendre pour la suite au déploiement d'un univers où, comme dans les très didactiques récits philosophico-politiques d'Orwell, les puissants couinent comme des porcs et les plus faibles sont donnés en pâture. Mais rien n'est jamais définitif avec Sade, et le récit qui nous concerne fera bientôt voler en éclats les schémas trop prévisibles. À Silling, si le tigre doit bel et bien dévorer l'agneau, le *modus operandi* de la prédation aura d'abord été repensé de fond en comble.

À la différence du prédateur bataillien qui, consommant sa proie, noue avec elle un véritable rapport de proximité (d'immanence), il semble que le seigneur de Silling, jeté corps et biens dans une recherche éperdue de la satisfaction sexuelle, traverse l'autre comme il fend l'air en se mouvant. Ne pouvant se résigner à accorder à l'autre sa pleine subjectivité, ne pouvant non plus nouer avec lui des rapports véritablement « animaux³⁶ », il fait mine de l'instrumentaliser : soit les objets de débauche qui composent les sérails. N'étant pas tout à fait à lui-même sa propre fin, l'objet devient, sous le joug du tyran, l'élément d'un ensemble plus vaste, qu'il

³⁵ Il ne s'agit alors que de souligner l'obéissance servile qui doit teinter chacune de leurs interactions avec les quatre seigneurs.

³⁶ L'animal qui veut en soumettre un autre, une fois la domination effective — les signes ne trompent pas : roulade sur le dos, queue basse, urination, etc. — a accompli son dessein : la femelle est sienne, le territoire est sécurisé, la progéniture est sauvée. Le conflit prend subitement fin, les adversaires se séparent, jusqu'à la prochaine confrontation...

contribue, bien malgré lui, à réaliser : un corps parmi d'autres corps, singulier dans sa forme mais commun dans son essence (la chosification libertine de la victime répond en cela à une sorte d'esthétique formaliste), un corps auquel on ne confère de réalité qu'aux seuls moments où l'on se propose d'en jouir. Chez les victimes comme chez les bourreaux, la bestialité sadienne ne semble donc jamais être le signe d'une régression rédemptrice au monde primordial de l'immanence dont parle Bataille. Elle ne réfère qu'à la méchanceté des uns et à la soumission des autres, ainsi qu'à certaines caractéristiques essentiellement relatives à la composition du corps libertin ou victimaire. Enfin, elle possède la vertu narrative de caractériser de façon très « colorée » le jeu de la possession du corps victimaire par le corps libertin.

Encore que le corps victimaire, on commence à le voir, ne soit jamais saisissable dans son intégralité. Même confiné par la force à la plus stricte servitude. l'objet érotique, pour qu'il soit en mesure d'obéir aux caprices des libertins, doit posséder une autonomie minimale, être capable de saisir l'ordre et de l'exécuter : autonomie du mouvement, de l'entendement, de la réaction. Si les libertins avaient vraiment voulu jouir d'objets inertes, ils se seraient entourés de mannequins ou d'autres jouets sexuels. Mais il n'en est rien : ils attendent de leurs objets qu'ils prédisent et anticipent chacun de leurs désirs. Rappelons sur cela le discours inaugural prononcé par le duc à l'attention des esclaves : « Je dois [...] vous recommander de [...] n'écouter que nos désirs : qu'ils fassent vos uniques lois. *volez au-devant d'eux, prévenez-les et faites-les naître.* » (Sade, 1975 : 71, nous soulignons) L'objet pourvu d'une capacité prédictive doit encore posséder une sorte de volonté propre. Or, même si cette volonté est entièrement disponible pour l'usage que les libertins se proposent d'en faire, ceci ne veut pas dire que ces derniers soient dotés du pouvoir de la régir *de l'intérieur*. Car,

[a]ussi forte que soit notre domination sur l'autre, il reste toujours une zone infranchissable, une particule insaisissable. L'autre n'est pas inaccessible parce qu'il est impénétrable, mais parce qu'il est infini. Chaque homme recèle un infini. Nul ne peut posséder complètement autrui, tout simplement parce que nul ne peut se donner tout à fait. Se donner sans réserve équivaldrait à mourir : négation du don comme de la possession. (Paz, 1994 : 62-63)

Même en croyant posséder totalement celui qu'on domine, un espace subjectif demeure en lui que même la force ne peut subjuguier. De même que tous les corps ne peuvent appartenir à un seul esprit, de même, à Silling, on n'est jamais entièrement et simultanément sujet et objet de la jouissance. Un ordre doit s'établir qui dicte les rôles à chacun (nous verrons plus loin de quoi il en retourne).

Cela dit, le libertin sadien semble avoir conscience de cette borne à la domination. Du moins se garde-t-il d'envisager son objet dans son intégralité, alors même qu'il l'a réduit à la seule existence corporelle. En fait, comme nous le proposons précédemment, cet objet n'apparaît jamais que comme l'attribut particulier l'ayant d'abord rendu attrayant aux yeux de ses bourreaux : s'il a besoin de jouir d'un énorme vit, le libertin fera s'exécuter celui des objets qui aura été sélectionné en fonction de cette qualité. Ainsi, résume Chantal Thomas,

tout se passe comme si la découpe du réel qui s'opère par le cadrage d'une scène devait se prolonger et s'achever par le découpage des corps. De même qu'un regard maniaque prélève automatiquement d'un ensemble vivant les éléments constitutifs de sa scène, de même la jouissance du libertin exige non l'existence d'un corps (encore moins d'une « personne ») mais seulement celle du « membre désiré ». (1978 : 138)

Par un jeu qui ressemble à s'y méprendre à celui de la métonymie, l'objet, saisi par l'une — et celle-là seule — de ses parties, devient un moyen, un rouage : ce corps est réduit à une chevelure, à un vit, à un cul magnifique avec lequel on compose, à une *pièce* que l'on insère dans un assemblage hétéroclite, sorte de *work in progress* au développement endémique. Aussi, « [u]n tel art du remplacement, par la gratuité et l'aberration du système d'équivalence qu'il postule, conduit paradoxalement à exalter

chaque élément en lui-même, à le révéler dans sa singularité irréductible. » (*ibid.* : 140) Nous mesurons ici encore le travail du dispositif de la clôture sadienne. Le romancier échafaude petit à petit un vaste système d'échange où chaque élément, accessoire de scène ou acteur, parvient de lui-même, pour ainsi dire, à son plus haut potentiel d'existence : chaque élément étant ce que les autres éléments ne sont pas. En d'autres termes, l'univers clos où Sade choisit de faire circuler sujets et objets fonctionne essentiellement sur une radicalisation (qui s'apparente encore à une réification) du principe de différence : *je suis car je suis tout ce que tu n'es pas ; cette chose est telle car ce qui la constitue n'appartient qu'à elle seule ; etc.*

On constate ainsi qu'à Silling, l'énorme fascination que les sujets ont pour les objets a pour corollaire une singulière fatalité. C'est-à-dire que l'achèvement du processus généralisé de singularisation est, paradoxalement, une interdépendance serrée, comme celle qui traverse le règne animal. Toutefois, à Silling, les éléments en présence ne sont pas en rapport intime les uns avec les autres. La nature de toute chose et de chacun étant incertaine³⁷, rien ni personne ne peut être clairement situé : l'objet oscille entre la matière et l'organique, le sujet hésite entre son humanité et sa bestialité, c'est-à-dire entre l'intelligence prospective et anticipatoire que lui offre sa raison et l'immédiate volonté d'action dont ses pulsions sont les dispensatrices³⁸.

³⁷ À une exception près : les historiennes. En effet, et à la différence des victimes qui ne prendront jamais la parole que pour exprimer la douleur, la peur ou la tristesse, les historiennes — ayant quelque chose à dire : la débauche — *savent (se) raconter* et, de ce fait, sont traitées non pas en égales, mais du moins avec indulgence : « [à] l'égard des fautes commises par les historiennes, elles seront punies à moitié de celles des enfants, parce que leur talent sert et qu'il faut toujours respecter les talents. » (Sade, 1975 : 69) Représentant seules, semble-t-il, un certain équilibre entre le corps et la parole, ces quatre vieilles putains ne sont jamais décrites que comme de vieilles putains ; jamais d'attributs bestiaux, ni objectaux, ne leur sont attribués. En ce sens, elles sont seules présentées par le narrateur comme de véritables êtres humains. Cependant, le rôle qu'elles assument à Silling n'est pas moins relatif à ce talent qui importe seul aux seigneurs, et qui justifie seul leur présence au château. Jamais, en somme, cette humanité « non équivoque » ne semble menacer la position des libertins.

³⁸ Tout au long du roman, les libertins sont d'ailleurs tiraillés entre leur désir de jouir tout de suite, aveuglément, de leur victime, et la perspective d'obtenir le *maximum de jouissance* que procure seul le fait de suivre à la lettre le déroulement des opérations — c'est-à-dire d'attendre le moment propice, prévu, pour chaque passion. Disons par ailleurs que la supra-conscience de la réalité matérielle décrite plus haut correspond à la recherche, parallèle mais également subversive, d'une jouissance « fondée sur la raison », soit « une véritable jouissance de l'esprit [...] qui enflamme toutes les passions par cela

3.3 Mécanique de l'érotisme sadien

Dès lors, le tour de force, pour Sade, est sans doute de parvenir à inscrire dans un système fonctionnel ces éléments séparés. Car, il faut le reconnaître, l'ensemble malgré tout *prend sens*, l'univers dépeint atteint à une cohérence — qu'elle soit narrative, stylistique, rhétorique, figurative, etc. — qu'on serait bien mal venu de contester. Et si tout fonctionne effectivement, c'est que tout est calculé, posé, mesuré, avec une rigueur et une minutie hors du commun. À un tel point d'ailleurs que, comme le souligne Roland Barthes, « devant la scène sadienne naît une impression puissante, non d'automatisme, mais de "minutage", ou si l'on préfère, de performance. » (1971 : 33) Performance : travail d'assemblage, exigence d'unité. D'où, dans le texte sadien, l'effarante succession de postures, de « tableaux licencieux » rapportés par les troisième et quatrième historiennes. Et plus l'aventure libertine approche de son terme, plus l'espace, le temps, les gestes, les paroles échangées, qui prenaient place *entre* les scènes narrées — et qui conféraient au départ un semblant d'« humanité » à cet univers autrement réglé comme une horloge —, plus ces éléments, donc, se raréfient. Ainsi, les listes, froides et mécaniques, qui composent les deux dernières parties de l'opus. En voici, au hasard, un extrait :

Le deux. 6. Il se fait péter dans la bouche par quatre filles, en en enculant une cinquième, puis il décharge. Toutes pètent. Et toutes sont enculées ; il ne décharge que dans le cinquième cul.

7. Il s'amuse avec trois jeunes garçons ; il encule et se fait chier, en les changeant tous trois, et il branle celui qui est dans l'action.

8. Il fout la sœur en cul, en se faisant chier dans la bouche par le frère, puis il les change, et dans l'une et l'autre jouissance on l'encule. (Sade, 1975 : 386)

Etc., etc., etc. De ces brèves et sèches descriptions, il y en a, en tout, 300 dans les deux dernières parties. Faisant fi un instant de l'ennui que l'on peut ressentir à lire ce

même qu'elle contrarie les opinions communes. » (Sade, 1975 : 235) On voit encore comment le crime procure du plaisir : essentiellement parce qu'il délie... (Mais il ne faut jamais *tout délier tout de suite*, sous peine de rompre le fil érotique).

plat assemblage d'exploits lubriques, remarquons ce fait, essentiel : la cohésion entre les éléments d'une telle enfilade de scénettes lubriques provient essentiellement de l'unité thématique (en l'occurrence, ici, les jouissances anales). De notre avis, cette esthétique épurée, minimale s'il en est une, de la performance machinale souligne le rapport ambigu que le libertin entretient, justement, avec l'altérité. C'est-à-dire que la volonté d'instrumentalisation des sujets en objets de débauche répond également à une nécessité et à une fatalité. Ne désirant en fin de compte que jouir de soi-même, le libertin, répétons-le, ne peut pour autant se passer d'autrui. Si le « minutage » dont parle Barthes est le fruit d'un effort soutenu et conscient de la part du libertin, aucun objectif supérieur — sinon la jouissance elle-même — ne se détache du procédé, et la mécanique semble tourner pour elle-même, de toute évidence sans rapporter aucun dividende à son architecte. Quelque chose échappe au libertin, qui reste en quelque sorte prisonnier de sa propre machine. Et plus celle-ci accroît ses performances, plus celui-là semble perdre son autonomie.

Mais si, en matière d'érotisme, une telle perte peut faire penser, comme chez Octavio Paz, à une « *expérience de la vie plénière* » (1994 : 27), force est de constater que, chez Sade, il n'en est rien ; on dirait pour un peu que le contraire se produit. Au lieu de se fondre aux règnes humain et naturel enfin réunis, plutôt que d'atteindre une sorte d'équilibre inédit entre pulsions animales et contingences sociales (ou même de se résigner à l'une ou à l'autre), le libertin est alors brutalement laissé à lui-même. Encore et toujours renvoyé à ses propres lubies et désirs, il manque carrément le but avoué de l'érotisme — celui, au moins, désigné par Paz et Bataille : l'adéquation avec le monde. Pour le libertin comme pour sa victime, il y a une sorte de disparition de l'essence (pensons encore à la régression progressive de l'instance narrative, qui réduit finalement l'ensemble de l'œuvre à une simple liste), une perte de subjectivité qui laisse cependant là les corps, coupés de leur environnement, désubstantialisés mais intacts, comme autant de pièces d'une mécanique monstrueusement efficace.

Une telle perte d'essence a donc pour corollaire une dépossession généralisée qui n'affecte pas seulement les sérails, mais également leurs chefs. La focalisation sur le seul membre désiré du corps victimaire — opération qui, en somme, soustrait, pour mieux la faire valoir, la *partie de l'ensemble* corporel — exprime selon nous un éloignement par rapport au réel dont les libertins font également les frais. Incapables de se satisfaire de la jouissance physique que le corps de leurs esclaves leur fournit, ils en viennent à espérer jouir de l'impossible : d'objets inertes, capables cependant de prévoir l'usage auquel on les destine : des *godemichés animés*. Ce type d'objet n'existant pas même à Silling, sa recherche ne semble pas devoir cesser pour autant. Bien au contraire : on en vient bientôt à vouloir jouir — littéralement — de ce qui est absent. Durcet : « Je fais serment, dit-il, que, depuis que j'y suis [au château], mon foutre n'a pas coulé une seule fois pour les objets qui y sont ; il ne s'est jamais répandu que pour ceux qui n'y sont pas. » (Sade, 1975 : 177) Si donc le libertin ne peut se définir lui-même en tant qu'animal, s'il ne peut non plus se définir comme un homme, il doit fatalement inventer ce qu'il est — ou ce qu'il peut devenir — par l'intermédiaire de ce qu'il désire. L'imagination, ultime composante érotique pointée par Octavio Paz, lui permet donc de se concevoir lui-même et de s'imposer à sa communauté comme un jouisseur d'objets impossibles, comme un chercheur d'objets irrémédiablement absents. La quête d'essence qu'il poursuit semble ainsi devoir s'ouvrir sur un espace imaginaire que, pour un peu, l'on pourrait croire infini.

3.4 Limite de la mécanique érotique sadienne : le problème de la puissance

Le processus de domination courant à Silling étant exposé, le véritable problème auquel nous sommes confrontés semble posé par les rapports du dominant avec le dominant. En effet, si le libertin relègue systématiquement l'autre au rang

d'objet³⁹, comment se fait-il qu'il choisisse d'exercer sa domination aux côtés d'autres dominateurs comme lui ? Pourquoi donc consent-il à s'inscrire dans un groupe ?

Il convient ici encore de revenir en arrière et de reprendre, pour le mieux développer, un point essentiel à la compréhension de la solitude libertine. Dans le monde extérieur, le libertin, à l'ombre des institutions, est contraint de s'isoler avec sa victime lorsqu'il veut s'adonner à la licence sexuelle. À Silling, on l'a vu, tel n'est pas le cas : le libertin s'exécute sous les regards de la communauté tout entière. (Il reconnaît même une volupté intrinsèque à l'état d'isolement : « on avait choisi une retraite écartée et solitaire, comme si le silence, l'éloignement et la tranquillité étaient les véhicules puissants du libertinage » (Sade, 1975 : 57).) Pourtant, la structure générale de l'isolement, telle qu'elle apparaît dans le monde extérieur, n'y est pas moins reproduite : le château est un rempart, garantissant l'impunité exactement comme le permet ailleurs le cabinet, la chambre close, le réduit. Encore une fois, on remarque que ce n'est donc que la fonction qui est renversée : d'individuel qu'il était dans le monde extérieur, au château l'état d'isolement devient proprement collectif. De fait, il permet désormais *de tout montrer*, non plus de tout cacher. Si le libertin s'allie à d'autres libertins semblables à lui, c'est vraisemblablement parce qu'il voit un bénéfice supplémentaire au fait de s'exécuter en public, parce qu'il sait une volupté particulière au seul fait de côtoyer d'autres jouisseurs solitaires.

Abondant en ce sens, Roland Barthes soutient que « la solitude n'est pas seulement une précaution d'ordre pratique, elle est une qualité d'existence, une volupté d'être » (1971 : 22). Si les libertins jouissent de se savoir seuls dans leur jouissance, ils semblent jouir davantage encore de la possibilité d'étaler devant

³⁹ En ce qui concerne les historiennes, nous croyons avoir montré plus haut que leur irremplaçable contribution à la débauche leur assure une cohabitation paisible avec les libertins. Bien qu'elles soient reconnues comme sujets, le rôle qu'elles assument est si clairement établi, si soigneusement limité, ce rôle semble si adroitement servir le sentiment de puissance libertin, qu'il semble fortement improbable que leur humanité « menace » d'une quelconque façon celle des maîtres.

d'autres jouisseurs les voluptés que leur procure la jouissance solitaire. Faisant une fois de plus allusion à l'éloignement du château de Silling, le narrateur se commet en ces termes, dont l'étrangeté peut s'avérer décisive pour l'analyse qui nous occupe :

On imagine pas comme la volupté est servie par ces 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 bien délicieusement toute l'ivresse. (Sade, 1975 : 222)

En prenant ce passage au pied de la lettre, on bute sur l'incongruité de la proposition ; on le sait, le libertin n'est pas *seul* à proprement parler. Si les objets de la luxure sont dépouillés de leur humanité, si même on écarte les historiennes du décompte, demeurent encore, et toujours, irréductibles, les trois autres libertins. C'est donc qu'il faut chercher plus loin la cohérence du propos. Et que trouvera-t-on ? La même chose que partout ailleurs : une subversion, de l'intérieur, des réalités instituées du monde extérieur. Alors qu'au-dehors la communauté tente du mieux qu'elle le peut de nouer des rapports de courtoisie et de reconnaissance, alors que l'expression « être-ensemble » représente bien l'idéal qu'on y recherche, à Silling il n'en va nullement ainsi : *communauté* y désigne plutôt un espace cloisonné où s'imposent pêle-mêle des subjectivités avides de pouvoir et de domination.

Il n'est en effet jamais question à Silling ni de courtoisie, ni de reconnaissance, ni d'une quelconque forme de contrat social qui mettrait en évidence le bien-fondé de la cohabitation et du respect d'autrui. Partout dans le texte des *120 journées*, quand on évoque l'union des libertins, il n'est question que de faciliter le déroulement de la débauche, de sceller des « ententes », des « arrangements lubriques » qui devront assurer coûte que coûte le bon déroulement de l'épopée libertine. Qu'on se remémore la description des premières pages, citée en introduction de ce chapitre : « ces quatre libertins [...] avaient imaginé de resserrer leurs liens par des alliances où la débauche avait bien plus de part qu'aucun des autres motifs »...

(*ibid.* : 16). Qu'on note également celle-ci, trouvée quelques pages plus loin : « On fut à une superbe terre du duc [...] célébrer ces heureuses noces [celles unissant chacun des libertins à la fille d'un autre], et je laisse au lecteur à penser les orgies qui s'y firent. [...] À leur retour l'association de nos quatre amis n'en devint que plus stable » (*ibid.* : 18). Mais qu'est-ce donc qui motive cette « association » ? Qu'est-ce donc qui la « stabilise » ?

Apparemment, rien — sinon l'exigence de la lubricité elle-même. Les seuls passages du roman qui évoquent les ententes seigneuriales ont été relevés en ces pages. À Silling, le rapport de la puissance avec la puissance est si délibérément escamoté qu'il semble constituer une sorte de point aveugle à l'intérieur du système de la clôture. En effet, rien dans le texte ne légitime de façon explicite cette entente réciproque. Si les libertins se côtoient, ils ne se rencontrent pas ; s'ils se parlent, ce n'est que pour favoriser, en la traduisant en mots, leur jouissance personnelle ; s'ils joignent leur fortune et leur influence, ce n'est que pour augmenter le nombre et la qualité des voluptés que les sommes décuplées d'or et de pouvoir peuvent offrir à chacun d'eux. Les libertins s'unissent donc par intérêt, et cet intérêt est absolument lubrique. La jouissance en est le seul motif et, on l'apprend vite à lire Sade, celle-ci est par essence individuelle : l'homme ne peut ressentir de volupté qu'en sa qualité d'être solitaire. L'excitation des sens est un phénomène dont les effets n'excèdent en aucune façon les limites de l'enveloppe charnelle individuelle.

*

Silling s'apparente donc à une vaste entreprise, communautaire par intérêt, non de rencontres érotiques, mais de radicalisation des individualités jouissantes. Il semble en outre que la seule façon d'y conserver intact cet intérêt lubrique soit de maintenir l'intensité de l'énergie sexuelle juste en deçà de son point de rupture. Dans ce dessein, le libertin aménage leur monde de telle sorte que « [p]ersonne ne [puisse]

lui porter atteinte, [que] rien n'aliène son pouvoir d'être soi et de jouir de soi. » (Blanchot, 1963 : 30) Et si, effectivement, « [t]el est le premier sens de la solitude » (*ibid.* : 30), sa première condition réside sans contredit dans l'évitement systématique de toutes les formes d'« ouverture » à l'autre.

On sait d'autre part que l'ambivalence caractérisant les rapports que les libertins entretiennent et avec leur environnement. et avec eux-mêmes. ne semble pas devoir se résorber de sitôt. Du moins. à ce stade-ci de l'analyse, pouvons-nous affirmer que la seule réalité qui leur paraisse entière est en fin de compte celle de leur propre désir. Aussi pensent-ils que la satisfaction pulsionnelle est liée à l'exercice d'une domination qu'ils croient pouvoir exercer de façon absolue. Or, comme on vient de le voir. il n'en est rien : leurs victimes conservent une autonomie minimale, inaccessible au contrôle libertin, une autonomie *physique* qui, de surcroît, exerce une étonnante fascination sur les bourreaux.

En fait, non seulement les victimes ne sont pas totalement soumises aux quatre seigneurs, mais encore ces derniers renient-ils, en quelque sorte. leur propre volonté de tout dominer. Ils refusent en effet de vivre jusqu'au bout cette solitude où la volonté tyrannique devrait les confiner : voulant par-dessus tout jouir d'eux-mêmes. ils consentent pourtant à partager leur espace vital avec d'autres jouisseurs, à *cohabiter avec d'autres sujets*. Mais ce consentement a lieu sans même que les principaux intéressés ne paraissent se préoccuper de son ultime conséquence.

Car, enfin, la valeur qu'ils recherchent n'est pas celle d'un ordre dégagé du primat de l'utilité. mais au contraire celle d'un ordre souverain de *l'objet absolu* (i.e. de la forme pure. du « super-outil »), auquel seule peut donner accès une transcendance définitive, *mais vide*. On voit cependant que la cohabitation libertine, même alors qu'elle demeure impensée (Bataille dirait « inconsciente ») chez les quatre seigneurs. ménage encore en chacun d'eux la part. en définitive maudite à Silling. du sujet. Constituant le principal instrument de recherche de cette valeur purement objectale. la supra-conscience de la réalité matérielle définie plus haut n'est encore rien qu'un fantasme. c'est-à-dire une réalité qui manque de fondement.

D'un point de vue théorique, la question du fondement semble d'ailleurs accompagner la trajectoire qu'empruntent les protagonistes. Pour pouvoir perdurer, les structures sociales « libertines » enceintes dans la clôture doivent, tôt ou tard, en effet, recevoir leur sanction, éprouver leur raison d'être. Ce processus de légitimation est donné selon nous au moment où la communauté prend conscience de la nécessité de se définir en elle-même, pour elle-même. Ce moment « autoréflexif », qui constitue en réalité l'objectif implicite de la sanctuarisation décrite au deuxième chapitre, survient dans le roman lorsque l'aventure libertine culmine dans la fameuse « salle des tortures⁴⁰ ». Le chapitre suivant prendra pour objet cet ultime mouvement d'écart, en évaluant, toujours à partir de la *Théorie de la religion*, le potentiel rituel et sacrificiel du meurtre sadique.

⁴⁰ Rappelons que ce lieu terminal s'oppose qualitativement au reste du château (caractérisé par la « saillance »), en ce qu'il est décrit comme étant enfoui « dans le fond des entrailles de la terre » (Sade, 1975 : 62).

CHAPITRE IV

ÉCHEC RITUEL ET ANTISACRIFICE. DE L'EXTRÊME NÉCESSITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE LIBERTINE

Cherchant, comme on vient de le voir, à mettre en valeur la part objectale de leurs victimes et d'eux-mêmes, les libertins semblent en ce sens impliqués dans un processus de « condensation », ou d'« épuration » de leur essence propre, comme de celle de chacun des éléments qui les entourent. Attirés en un sens par l'immutabilité de la pierre, par la *minéralité*, nos quatre seigneurs, alors qu'ils entament le dernier quart de leur périple, semblent impatients d'entrer en communion définitive avec ce monde matériel qui les obsède tant. Le passage à cet état communicationnel semble être donné dans le texte au moment où la communauté se donne enfin le droit d'assouvir ses passions meurtrières.

Avant de refermer l'analyse sur un examen de cette métaphysique du « crime naturel » que nous avons annoncée plus haut, il s'agira, en substance, de caractériser la nature et la fonction du meurtre de débauche à la lumière de la notion de *transcendance de l'intimité* que Bataille dégage dans son analyse du monde du dualisme plat.

4.1 L'inauguration des festivités sadiques

Dans les trois premières parties du roman, nos quatre tyrans sont tenus à la contenance : ils doivent attendre que la narration dévoile d'abord les passions avant de pouvoir les recréer. « [L]a pratique suit la parole et en reçoit absolument la

détermination : ce qui se fait a été dit » (Barthes, 1980 : 40). Ce que corrobore le duc lorsqu'il évoque son penchant pour la sodomie passive : « Nous faire foutre était du nombre : avant que d'y procéder nous devions attendre qu'on nous citât dans l'ordre reçu quelque exemple de cette passion » (Sade, 1975 : 257). Sans de telles précautions (si les libertins pouvaient accomplir tout ce qu'ils voulaient, au moment même où ils le voudraient), l'ordre serait impossible. Silling n'aura pas lieu d'être et sa narration, n'obéissant à aucune logique intrinsèque, relèverait de l'absurde. Or, rien chez Sade ne tient de l'absurde. Tout y obéit plutôt à une véritable « passion de l'ordre » (Le Brun, 1986 : 95).

C'est ainsi qu'à Silling les passions destructrices sont précautionneusement retardées. Si la communauté du crime souhaite parvenir au bout de son aventure (au terme annoncé des 120 journées), elle doit assurer sa survivance en ne se minant pas avant l'heure prévue. Il faut en effet aux seigneurs beaucoup de patience pour ne pas « faire de tort aux tableaux moins libertins qu'il [...] reste encore à offrir aux lecteurs. » (Sade, 1975 : 221) Cette exigence de cohérence — cohérence narrative, qui toujours chapeaute l'action libertine — a donc pour corrélatif la plus rigoureuse retenue. Marquant le temps ultra réglementé de la narration, de la préservation et de la maintenance, cette retenue possède, en outre, la double vertu de ne pas sacrifier trop hâtivement, conformément au programme libertin, les objets organiques de la cité, et de rendre le moment de leur engloutissement plus délectable encore aux quatre seigneurs.

Car, enfin, tôt ou tard la violence devra trouver sa voie : les quatre seigneurs, que nous savons depuis longtemps dans l'expectative où les placent leurs dévorantes passions, voudront bientôt que chacune d'elles soit assouvie. En situant l'inauguration des festivités sadiques au moment où apparaît à Silling la nécessité de sanction dont nous parlions ci-haut, on constate que l'apparition des sévices corporels coïncide avec la suspension de l'ordre initial, de la satisfaction mesurée, de la « bonne tenue », en un mot, de l'autocensure. Caractérisée par l'entrée en scène des

passions meurtrières, la dernière partie du roman se présente alors comme qualitativement différente des trois premières.

4.2 Le meurtre sadique est-il rituel ?

Certes, du point de vue de la *Théorie*, la violence perpétrée sur le corps de la victime est un processus *intérieur* à la communauté. En cela, il est permis de formuler l'hypothèse selon laquelle les membres de ce microcosme, en commettant la violence, cherchent bel et bien quelque chose : un état, une valeur qu'ils ne parvenaient pas à trouver jusque là. Toutefois, et contrairement à ce que soutient Georges Bataille dans son article de *La littérature et le mal*, nous croyons que ce « quelque chose », bien qu'il soit définissable théoriquement, n'est jamais atteint par les libertins.

Mais avant de mettre en scène le dialogue entre le Bataille de la théorie et celui du commentaire littéraire, tâchons de détailler les modalités de la quête libertine. Il s'agira, dans ce dessein, de mesurer le potentiel rituel du meurtre sadique.

Alors que rien n'est irrémédiablement perdu durant les trois premières parties du roman, la quatrième partie, avec ses inqualifiables débordements de rage assassine, dépouille la cité de la grande majorité de ses objets humains. Selon nous, cet ultime épisode de l'épopée libertine correspond au moment où la communauté de Silling, délaissant le temps de la préservation, entre dans le temps non narratif, exclusivement descriptif, de la dépense et de la destruction. Davantage qu'une « borne », plus qu'une simple réglementation, la passion meurtrière ne poursuit pas seulement l'œuvre de la clôture : elle en intente en quelque sorte le procès, elle en questionne le bien-fondé. Elle ne s'attarde plus au « comment », elle cherche à dégager le « pourquoi ». Elle ne s'intéresse plus à la structure, au fonctionnement de la cité sadienne ou à ce qui la maintient, mais à ce qui la motive, à ce qui en constitue l'essence.

En fait, comme nous le suggérons déjà dans le chapitre précédent, cette quatrième partie cherche à énoncer, dans une langue étrange — la « langue du crime » (Barthes. 1980 : 32) —, une *absolutisation de la forme*, soit le passage, conscient et volontaire, à un temps irrémédiablement suffocant, où toute possibilité humaine serait anéantie, où la sensibilité et l'expressivité même de l'esprit humain, supportées plus tôt dans l'œuvre par la subjectivité narratrice, seraient écrasées sous le poids des corps que l'on rendrait à l'inertie. Une absolutisation de la forme qui serait la raison d'être, le moteur abject de toute cette foire concentrationnaire. D'un temps institutionnalisé, formellement défini, où la règle, s'édifiant à travers un assouvissement mesuré des passions, coordonnait l'existence et en ponctuait le déroulement, on passe alors au temps du désordre, où le flux vital se résume à la répétition lancinante d'un seul et même acte négateur ; où tout ce qui demeure devient ce qui détruit ; où tout ce qui désigne l'humanité se résorbe dans ce qui croît en elle d'inhumain. Peut-être, alors, cherche-t-on effectivement à toucher à « l'impossible et [à] l'envers de la vie » (Bataille. 1957a : 90-91).

Dans un premier temps, il semble pertinent de se demander si ce passage d'un monde humain, normé, au règne de l'informe et de l'inhumanité, pourrait correspondre à une expression rare, extrême, mais néanmoins probante du rite. Dans ce dessein, nous ferons appel à un modèle très synthétique, qui a l'avantage de présenter nettement et sans détour les caractéristiques constitutives du rite. Selon le *Dictionnaire des religions* des Presses universitaires de France.

[l]e rite [...] est comportement collectif et acte personnel. Il se place au carrefour de la nature, de la société, de la culture, de la religion. C'est une pratique périodique, à caractère public, assujettie à des règles précises, dont l'efficacité de facture "extra-empirique" [...] s'exerce en particulier dans le monde invisible. Le rite met en jeu la condition humaine [...] au cours d'un apprentissage, d'une initiation, d'une célébration, d'un culte. Il conduit l'homme à se saisir dans un ordre autant qu'à la source d'une puissance capable d'autres liens et d'un autre ordre. (Poupard. 1984 : 1726).

À examiner cette description sous l'angle du problème qui nous intéresse, quelques éléments de réponse surgissent qui, dès l'abord, peuvent apparaître contradictoires. Certains critères évoqués par le *Dictionnaire* correspondent, en totalité ou en partie, à la réalité du meurtre sadien. D'autres, par contre, lui sont plus ou moins étrangers. Voyons cela dans le détail.

D'abord, que le meurtre sadien soit à la fois « comportement collectif » et « acte personnel », geste « à caractère public », ne fait aucun doute. Nous avons mentionné, dans le troisième chapitre, la nécessité, pour l'épanouissement de la jouissance individuelle, de sa monstration publique : le libertin semble jouir d'autant plus qu'il peut étayer sa jouissance devant la communauté de ses semblables, qui, de ce fait, reflète en quelque sorte une image hypertrophiée de sa propre singularité. Il n'y a pas de raison pour que cet état de fait ne vaille également pour la passion meurtrière. Cette dernière s'étaye de la même façon en effet que les autres passions libertines, relevant comme elles d'un communautarisme certes paradoxal, mais néanmoins efficient.

Puis, que le meurtre sadien « se place au carrefour » de la nature et de la culture ne fait aucun doute non plus. Au troisième chapitre, nous avons vu qu'à travers le processus érotique, le libertin pouvait être envisagé comme le produit d'une ambivalence fondamentale entre humanité et « naturalité bestiale » (ou bestialité). Avec la libération de la rage meurtrière, le sujet jouissant ne ressent plus seulement l'influence de la nature, mais atteint le plus haut point de tension entre sa condition d'être social et celle de bête sauvage. Ici se définissent donc clairement la culture et la nature comme deux destinateurs sociaux antagoniques. À ce stade-ci de sa trajectoire, on se représente aisément le dilemme qui déchire le libertin : il désire par-dessus tout laisser libre cours à sa cruauté bestiale, mais en même temps il semble tenir *mordicus* à opérer cette libération dans le cadre passablement rigide de la socialité. En clair, il veut que sa férocité de bête sauvage soit signifiante, c'est-à-dire socialement codifiée. Pourtant, devant l'impossibilité où il est d'arriver à un tel résultat, le libertin, pour la première fois nous semble-t-il, prend parti : en commettant, avec le meurtre, l'acte le

plus antisocial qui soit, il croit rompre les liens qui le rattachent à la culture et ne répondre, finalement, qu'au seul destinateur naturel, qu'il perçoit en somme comme le seul responsable de sa cruauté. Dans le texte, cette prise de position correspond à une section radicale du continuum narratif. Dès lors, il n'y a plus de discussion, ni aucune autre forme d'échange : l'accent est mis sur le seul geste décimant, qui semble partout être l'œuvre de la plus haute volonté de la nature.

Ensuite, que le meurtre sadien « mette en jeu la condition humaine au cours d'une célébration » se conçoit assez bien également. Les quatre seigneurs, dont le dessein profond, on l'a vu, est de s'approprier, au fil des écarts libidineux, une existence sublime et libérée de toute contrainte, placent cette existence sous la gouverne d'un érotisme dont l'empire s'étendrait à la réalité entière. Et c'est effectivement la totalité de leur condition qu'ils mettent en jeu lorsque, possédés par la jouissance ultime de tuer, ils croient désormais ne répondre qu'à la seule influence du destinateur naturel. En ce sens, l'acte meurtrier constituerait à la fois la recherche du sens profond de la présence humaine dans le monde — l'humanité sadienne croit-elle avoir *mission de destruction* ? —, et la célébration, la théâtralisation, la *mise en acte* de cette exigence de sens. Par la mort qu'ils donnent sans merci, les tyrans libertins sanctifieraient ainsi cette existence soi-disant épurée, renouvelée, qu'ils entendent accomplir dans un accord parfait avec la nature — modèle de Puissance et source de Vie —, et dans la plus stricte obéissance à ses vues criminelles.

Enfin, que le meurtre sadien soit une « pratique périodique assujettie à des règles précises » semble beaucoup moins évident. Dans le temps que met en scène le roman, la période aménagée pour les passions meurtrières ne survient qu'à la toute fin: elle n'est donc nullement périodique, mais *terminale*. Si cette période met à nu l'essence profonde de l'existence libertine, si elle vient sanctifier le penchant pour la destruction qui pourrait en être le sens profond, elle entend également suspendre toute possibilité de retour au monde de la règle. De même que l'épuisement des objets humains est irréversible, de même, une fois libérée de ses entraves, la pulsion ayant

poussé les libertins à une telle dépense, elle ne devrait plus pouvoir être endiguée. Cette vaste mise en scène de la mort voudrait alors représenter « une magistrale désacralisation de l'idée même de communauté jusqu'à en établir l'impossibilité » (Le Brun, 1986 : 34). Avec la quatrième partie du roman survient la tentative libertine de négation de ce qui a été, au profit de ce qui semble n'être que soi-même : la puissance destructrice qui, du point de vue libertin, est le mouvement même de la vie — une force, en ce sens, que l'on peut considérer comme sacrée.

Or, si les libertins désirent quitter la communauté des hommes et les règles qui la balisent, c'est pour élire un être qui la surpasserait en tout : le monde en tant que royaume de la Mort. Nous l'avons dit, Silling n'est plus alors assimilable à un ordre, mais au règne de l'informe, au domaine du néant. Il n'y a plus alors de jeu communicationnel, pas de perméabilité entre l'ordre humain et cette « puissance capable d'autres liens et d'un autre ordre ». De l'ordre initial, il y a *dégénération* plutôt que *régénération*, et ceci en vertu d'une volonté totale d'assimilation à la puissance qui anime le second.

Rien dans le roman n'indique donc que les libertins parviennent à atteindre cette existence supérieure qu'ils désignent sous le nom de nature. Rien n'indique non plus qu'ils parviennent à éviter le retour au monde normé des institutions. Une fois que la communauté est décimée, les libertins, eux, demeurent, sans qu'aucune modification ontologique ne soit venue améliorer leur sort. « Suivi jusqu'au terme de sa logique, le désir ne conduit qu'apparemment à la redécouverte de la nature. En fait, il n'y a pas, chez Sade, de retour à la terre natale » (Foucault, 1972 : 658-659). Ambivalents qu'ils étaient quant à leur statut existentiel, ils ressortent visiblement inchangés de leurs ébats meurtriers. En outre, *ils sont toujours des hommes* (des bêtes humaines plus précisément, mais peu nous importe ici). ils habitent toujours le monde des hommes. Défaillant, finalement inopérant, le rite meurtrier n'a donc en définitive rien apporté au sujet jouissant, outre, comme nous le verrons plus loin, l'énorme

stimulation qu'opère, sur les sens échauffés, l'énonciation méthodique d'une métaphysique du « crime naturel ».

4.3 La *Théorie de la religion* contre l'analyse bataillienne de la « continuité »

Dans sa lecture de l'œuvre de Sade, et des *120 journées* en particulier. Bataille prend un parti opposé à celui sous-tendu par l'analyse présentée ci-haut. La divergence des deux interprétations tient en vérité à bien peu de choses, qui néanmoins font toute la différence. Donnons maintenant, dans une version qui se voudrait la plus synthétique possible, l'argumentaire faisant du roman sadien l'exemple typique de cette idée de la *déliaison* qui traverse de part en part la pensée bataillienne du religieux.

Pour le commentateur, Sade, avec ses *120 journées de Sodome*, « eut pour fin d'atteindre la conscience claire de ce que le "déchaînement" atteint seul (mais le "déchaînement" mène à la perte de la conscience), à savoir la suppression de la différence entre le sujet et l'objet. » (Bataille, 1957a : 87) Dans ce dessein, le romancier eut recours, comme on sait, à un procédé d'accumulation de scènes de débauche où, petit à petit, la violence croît en intensité, jusqu'à atteindre un invraisemblable climax. Du fait de ce procédé, il se dégage à la lecture une lente monotonie, une sorte d'ennui profond dont le sens serait précisément celui de l'œuvre tout entière. En fait, Bataille dit lire les « interminables romans » de Sade comme des « livres de dévotion ». « avec le souci de sonder un mystère qui n'est ni moins profond, ni peut-être moins "divin", que celui de la théologie ». (*ibid.* : 88) Un livre comme *Les 120 journées* aurait ainsi pour programme la description d'une sorte de communion avec une divinité inédite, dont le déroulement se confondrait avec la répétition lourde et outrancière d'actes extraordinairement cruels.

Par ailleurs, de cette violente monotonie, le seul terme envisageable est, pour Bataille (comme, ici, pour nous), « le désir que le bourreau pourrait lui-même avoir d'être la victime d'un supplice. » (*ibid.* : 88) Cependant, ce terme ne semble pas

devoir arriver à Silling, car, aussi féroces puissent-ils paraître, les libertins ne font pas moins partie d'une espèce toute particulière de couards. Le duc de Blangis, encore une fois, nous servira d'exemple : « un enfant résolu eût effrayé ce colosse, et dès que pour se défaire de son ennemi, il ne pouvait plus employer ses ruses ou sa trahison, il devenait timide et lâche, et l'idée du combat le moins dangereux, mais à égalité de forces, l'eût fait fuir à l'extrémité de la terre. » (Sade, 1975 : 26) Aussi, dans ces circonstances, est-il difficile de croire qu'un tel personnage pourrait de son plein gré s'offrir en pâture aux passions d'un semblable. Nos quatre seigneurs, en effet, chérissent beaucoup trop les voluptés que procure le déchaînement de leurs propres passions pour consentir à devenir l'objet de celles d'un autre.

Ces quelques prémices expédiées, revenons au thème central de l'analyse bataillienne, à savoir : l'incompatibilité fondamentale entre déchaînement passionnel et conscience, incompatibilité que Sade aurait néanmoins voulu résoudre. Rapportons le problème tel que Bataille, dans un autre article⁴¹, le figure :

La conscience veut étendre son domaine à la violence (elle veut qu'une part considérable de l'homme cesse de lui échapper). De l'autre côté, la violence, au-delà d'elle-même, cherche la conscience (afin que la jouissance qu'elle atteint soit réfléchie, par là plus intense et plus décisive, plus profonde). (1957b : 213)

Un peu plus loin, il résume ainsi l'effort déployé par le romancier pour gommer cette opposition :

Sade réussit, à la longue, à lier à la violence la conscience, qui lui permettrait de parler, comme s'il s'agissait de choses, de l'objet de son délire. Ce détour qui ralentissait le mouvement lui permit d'en jouir davantage : sans doute la précipitation voluptueuse ne pouvait se faire aussitôt, mais elle n'était que retardée, et l'impavidité, proprement révoltée, de la conscience ajoutait au plaisir un sentiment de durable possession. (*ibid.* : 214-215)

⁴¹ Intitulé « L'homme souverain de Sade », il constitue la deuxième des sept études qui referment *L'érotisme*.

Dans cette perspective, la violence, « qui est aveugle » (Bataille, 1957a : 91), doit communiquer à la conscience (qui, étant le siège de la lucidité, ne peut avoir de prises *que dans la durée*) l'immédiateté des voluptés qu'elle procure à celui qui la commet. Pour Bataille, cette synthèse constitue une saillante et subversive nouveauté : « Le premier, Sade, [...] donna l'expression raisonnée de ces mouvements incontrôlables, sur la négation desquels la conscience a fondé l'édifice social — et l'image de l'homme. » (1957a : 91)

Toujours selon lui, les plaisirs de la sensualité (qui forment en quelque sorte les « fruits » de l'érotisme) ont pour principal effet, une fois consommés, de libérer l'homme des contraintes de l'existence ordinaire (celles, en gros, du travail). En outre, ces plaisirs sont essentiellement dispensés « par une *modification* de l'objet possible. En d'autres termes, une impulsion érotique étant un *déchaînement* (par rapport aux conduites du travail, et, généralement, de la bienséance) est déclenchée par le *déchaînement* concordant de son objet. » (*ibid.* : 92) Ce que le commentateur entend par « déchaînement » est toujours consécutif à la destruction d'un être pour qui la vie du travail et de la bienséance traçait des limites franches. Arrivé au plus fort du transport érotique, détruisant en même temps que cet être les formes qui le rendaient lui-même défini, *indivis*, l'agresseur, à l'instar de sa victime, est désormais « à la mesure de *ce qui est*. » (*ibid.* : 93) Délaissant l'ordre fini des objets maniables (et par-là *différents* de lui), le meurtrier, affranchi d'un enchaînement étouffant, entre alors en continuité avec cet infini que la mort seule représente intégralement.

En définitive, si, comme l'avance Bataille, « seul un être semblable à nous disparaît dans la mort » (*ibid.* : 93), la violence, ruinant ce semblable, apparaît comme l'unique accès à l'immensité cosmique : en donnant la mort, elle abolit précisément le principe des identités « locales », finies, définies. L'interprétation faite par Bataille de la trajectoire libertine est donc bel et bien d'obéissance sacrificielle. Le crime libertin a pour lui la vertu suprême d'ouvrir une brèche dans l'ordre des choses séparées. En cela, il est un acte efficace d'abolition du primat de l'utilité.

Mais, parvenu à ce point de l'analyse, Bataille hésite, le temps d'une courte phrase. À la toute fin de son article, il convient effectivement de l'impuissance relative du romancier à représenter, dans une forme pure, l'expression raisonnée des plus amples mouvements de la cruauté humaine (mouvements qu'il désignait implicitement comme « dévotionnels », comme relevant d'une ferveur proprement religieuse). Or, pour Bataille, même si le romancier ne parvient pas tout à fait à représenter l'absolu du mal (c'est-à-dire à donner forme à une conscience totale, impavide et insensible des pires cruautés imaginables), il demeure que lorsque se referme l'épopée libertine de Silling, l'annonce est faite par lui d'un « achèvement de la conscience » (*ibid.* : 95). Sade, suggère-t-il, entreprend, avec ses *120 journées de Sodome*, de mener à son terme la quête millénaire de la pensée humaine, en donnant à voir le décroissement des identités subjectives et objectales, et leur inscription corrélatrice au sein d'un continuum cosmique.

Or, à reprendre, avec les outils mêmes de sa *Théorie*, l'interprétation donnée par Bataille du roman sadien, nous ne pouvons qu'en invalider les conclusions. Un examen rapide de la figure de Dieu servira d'amorce au second volet de notre lecture antisacrificielle du roman sadien.

Sur toute l'étendue des *120 journées*, les libertins s'acharnent rageusement sur ce dieu chrétien dont le nom « [ne] sera jamais prononcé qu'accompagné d'invectives ou d'imprécations » (Sade, 1975 : 69). Cependant, le nom de Dieu ne devra pas être tu pour autant. Bien au contraire, « on le répétera le plus souvent possible » (*ibid.* : 69). Car, à l'instar de tout ce qui environne des libertins, actes ou paroles, objets de chair ou de matière, richesses ou déchets, il faut en jouir. Aussi, la piété (à laquelle se laissent parfois aller certaines victimes), l'Église (objet de toutes les attaques verbales), la chapelle (où l'on installe les latrines), bref, les moindres mœurs, les plus petits objets patrimoniaux liés de près ou de loin à la divinité chrétienne auront-il leur utilité à l'intérieur de la clôture : exciter l'imagination perverse.

Or, quand il est dit, par exemple, que « [l]e plus petit acte de religion de la part d'un des sujets, quel qu'il puisse être, sera puni de mort » (*ibid.* : 69), le lecteur se rappelle quels délicieux plaisirs procure aux bourreaux le fait d'infliger une punition. Comme partout chez Sade, ce qui d'ordinaire se trouve dans les marges sera tôt ou tard ramené vers le centre. En ce sens, Dieu, qui est littéralement bafoué à Silling, se voit, dans les « Règlements », relégué au secret des dortoirs. Toutefois, les messieurs se serviront de lui quant bon leur semblera, afin de satisfaire leurs passions punitives ou blasphématoires. Subordonné d'emblée par les libertins, Dieu est néanmoins omniprésent dans l'enceinte du château. Tout comme ses œuvres et institutions, il est en fin de compte intégré, de la même manière que l'argent ou la merde, à ce système des objets dont le principe, rappelons-le encore une fois, est la *singularisation* des identités. Dans cette perspective, Dieu est lui aussi réduit à une transcendance vide, instrumentale. Il se trouve donc *aux côtés* des seigneurs, mais demeure en quelque sorte fermé à eux.

Une nuance, cependant, demeure, qui complexifie le statut que l'œuvre reconnaît à cette divinité si ardemment détestée. Si les libertins, comme affectés par une obsession débilitante, reviennent sans cesse à lui, ressassant et justifiant *ad nauseam* le mépris qu'ils lui portent, il est effectivement permis de supposer que quelque chose d'innommé — d'innommable ? — subsiste en lui qui les importune et les fascine tout à la fois. Mais de quelle nature est donc cette insaisissable valeur que même les libertins, pour qui le monde entier ne représente rien qu'une énorme mécanique, n'arrivent pas à éclairer, et encore moins à « régulariser » ?

Avant tout, disons ceci : de notre point de vue, au château des crimes, Dieu est maintenu dans ses prérogatives. Les libertins veulent en nier la réalité, mais, en même temps, ils en ont besoin, comme on vient de le voir, pour satisfaire bon nombre de leurs désirs. Alors qu'ils veulent prendre sa place et régner en maîtres absolus sur le monde, force est de constater qu'ils ne l'expulsent pas pour autant. Aussi, lorsque, dans la fureur où les transporte l'excitation sexuelle, les seigneurs s'acharnent à en

nier l'existence sur le terrain de la rhétorique, leurs arguments paraissent pour le moins fragiles : « l'existence de Dieu est une folie qui n'a pas sur toute la terre vingt sectateurs aujourd'hui » (*ibid.* : 73). Ou, encore, dans un élan lyrique hors du commun (d'un commun pourtant riche à Silling d'expressions colorées !), le duc, s'adressant aux femmes des divers sérails, commet, peut-être, le plus flagrant des sophismes :

En un mot, décidez vous-mêmes : s'il y avait un dieu, et que ce dieu eût de la puissance, permettrait-il que la vertu qui l'honore et dont vous faites profession fût sacrifiée comme elle va l'être au vice et au libertinage ? Permettrait-il, ce dieu tout-puissant, qu'une faible créature comme moi, qui ne serait vis-à-vis de lui que ce qu'est un citron aux yeux de l'éléphant, permettrait-il, dis-je, que cette faible créature l'insultât, le bafouât, le défiât, le bravât et l'offensât, comme je fais à plaisir à chaque instant de la journée? (*ibid.* : 73-74)

On se doute bien que le ridicule, la juvénilité, la naïveté d'un tel plaidoyer ne sont nullement anodins. Selon nous, ils mettent en relief une impuissance dont les libertins seraient profondément affligés.

En un sens, Dieu est le type même d'obstacles sur lesquels butent les libertins. Ces derniers ne savent jamais vraiment ce qu'il en est, s'il existe ou non, quelles sont ses actions, où et quand s'expriment ses volontés. Ils ne peuvent, face à lui, que prendre parti : y croire ou non. Par définition, Dieu est pour eux une totale abstraction. Or, ce que les libertins détestent par-dessus tout est bien de ne pas contrôler, de ne pas pouvoir intégrer, ne serait-ce qu'un seul élément de leur environnement, à la vaste mécanique érotique. Aussi se pensent-ils capables de tout posséder. Le narrateur, s'adressant ici directement au lecteur : « Si nous n'avions pas *tout dit, tout analysé*, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? » (*ibid.* : 74, nous soulignons) L'univers clos de Silling ne peut souffrir le moindre inconnu, sous peine d'endiguer le flux érotique qui le traverse. Par-dessus tout, ce que détestent les libertins, et donc ce qu'ils craignent le plus, est, en ce sens, l'abstraction, l'inconcrétude — l'immatérialité. Car l'immatérialité, s'étendant au-

delà des sens, met implicitement en question le bien-fondé de leur obsession pour les objets monolithiques, *irréremédiablement présents*.

Pour tenter de réduire à rien cette altérité dérangeante que Dieu paraît si bien représenter, les libertins n'ont donc que la violence de l'invective et du blasphème, qui se présente à notre analyse comme le modèle de toutes les violences perpétrées à Silling. Car, enfin, même si les libertins commettent un nombre invraisemblable de crimes dont la gratuité va toujours s'aggravant, au regard de leur volonté de puissance, ces actes, aussi horribles fussent-ils, n'ont jamais qu'une portée limitée. Écoutons, sur cela, le président de Curval :

Il n'y a que deux ou trois crimes à faire dans le monde [...] et, ceux-là faits, tout est dit ; le reste est inférieur et on ne sent plus rien. Combien de fois, sacre-dieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût attaquer le soleil, en priver l'univers, ou s'en servir pour embraser le monde ? Ce serait des crimes cela, et non pas les petits écarts où nous nous livrons, qui se bornent à métamorphoser au bout de l'an une douzaine de créatures en mottes de terre. (Sade. 1975 : 180)

Les crimes de débauche trahissent ainsi un ordre de l'immanence appauvrie, qui ressemble en tout point à celui que, dans sa *Théorie*, Bataille assimile au monde de la conception dualiste. L'acte criminel semble en effet relever d'un principe (le théoricien dirait « divinité ») « faible » du mal. En fait, il ne peut qu'indéfiniment se multiplier, et cette répétition à elle seule nous renseigne sur la nature de la violence en cause. Manquant carrément le but avoué de l'authentique mouvement violent de transcendance capable d'extirper l'homme du dualisme plat, le libertin semble condamné à reproduire sans cesse l'acte criminel, faute de pouvoir porter cet acte à sa forme essentielle. Certes, la violence perpétrée à Silling est éminemment contagieuse. Cependant, cette contagion n'a rien à voir avec la transcendance de l'intimité. La violence est dès lors perçue négativement, mais cette négativité, loin de constituer un état de fait devant être coûte que coûte renversé, est souhaitée et soutenue par les quatre seigneurs.

On sait par ailleurs que les libertins évoluent à l'intérieur du monde de la morale, ayant simplement remplacé, à la base de l'échelle de valeurs dont ils font la promotion, la vertu par le vice. Toutefois, la morale libertine ne s'avère en aucun cas plus solide que la précédente : à l'instar de la première (celle de la grande société, liée au bien et cautionnée par Dieu), et tout comme le mal qui la sous-tend, elle manque de fondement. Elle ne permet effectivement jamais le passage à une forme quintessentielle de l'intelligible. Plus encore qu'ailleurs, la part intelligible du monde est à Silling brutalement réduite à l'ordre des objets. On l'a vu plus haut, l'intelligence, le concept, et jusqu'à la raison qui leur donne consistance n'y doivent servir qu'à exalter l'expérience que font les libertins de la réalité sensible. En fait, pour autant qu'ils raisonnent leurs crimes, les libertins n'ont pas moins recours à une raison en tout point instrumentale, qui n'a de fonction qu'à étendre à l'infini l'empire des sens. Ici, la raison ne *pense* jamais les passions, elle les sert uniquement.

Le château de Silling se définit donc comme un monde où l'extériorité est inaccessible, parce que ramené de force dans l'intériorité. La mécanique érotique, dont les quatre tyrans sont les architectes, produit une violence qui, dans la mesure où elle sert effectivement l'ordre établi (de la débauche), peut être considérée comme *légale*. La violence passionnelle trace en effet le même cercle vicieux que la vengeance dans le monde historique : elle appelle une autre violence, qui appelle une autre violence, et ainsi de suite. Toutefois, cette violence légale, profane, n'a pas, comme dans la *Théorie*, pour fonction de garantir le monde sensible contre le caractère destructeur de la violence intime. Idéalement, elle se voudrait plutôt le moyen d'invoquer cette violence primordiale.

La tirade rapportée ci-haut nous renseigne bien sur l'ultime dessein des libertins. Ces derniers — dont le président de Curval, sans être le moins vigoureux, est peut-être le plus endurci — pressentent en effet qu'un crime plus important, qu'un délit d'autre nature devrait être commis, qui aménagerait en quelque sorte la possibilité d'une perspective d'ensemble sur leur propre entreprise débauchée. En

outré, ils sentent qu'une telle réalisation pourrait avoir la vertu de les satisfaire une fois pour toutes.

La violence sacrée de l'anéantissement s'ouvre effectivement comme la possibilité de sortir de ce monde où prolifèrent les normes et où, à point nommé, apparaît aux libertins l'horizon vide des attentes. Sur ce blanc infini erre le spectre d'un mal *supérieur* car structurellement impossible. Pour des êtres tels que nos quatre seigneurs, pour ces hommes qui jour et nuit s'enivrent de cruautés et d'infamies, « mal supérieur » ne peut malheureusement désigner autre chose qu'un anéantissement total et définitif de tout — y compris eux-mêmes — ce qui constitue leur univers.

On sait que, pour Bataille, seul le crime déraisonnable appelle à lui la puissance sacrée du mal. Or, les libertins, avec un souci du détail hors du commun, raisonnent chacun de leurs prétendus crimes. La part subjective qui subsiste en eux n'est jamais mise entre parenthèses : en aucun cas les libertins ne s'oublient dans ce qu'ils font⁴². Ils utilisent la raison pour aménager un monde dans lequel, coûte que coûte, ils doivent durer. Or, ils ne doivent durer que pour continuer à détruire. On le voit, l'arme libertine est munie d'un infailible cran de sécurité. Avec cette arme, les libertins ne pourront jamais se rendre responsables que de petites destructions locales (nous pourrions presque dire : bénignes). La soi-disant démesure de leurs passions est toujours inféodée à l'autorité de cette raison qui veut détruire *modérément*. Les libertins sont, en définitive, des lâches. Et contrairement à ce qu'avance Bataille dans son commentaire des *120 journées*, cette lâcheté n'est pas le signe d'une méchanceté intégrale et souveraine, mais bien celui d'une impuissance fondamentale qui sape la base du programme d'émancipation libertine. Pour le dire simplement, les libertins n'auront jamais le courage de leurs ambitions.

⁴² Au terme du processus ayant abouti à l'instrumentalisation de la raison par la passion libertine, la raison subordonne à son tour celui qui la commande. Encore une fois, on remarque que la mécanique mise au point par les libertins finit inmanquablement par dominer ses concepteurs. Et, on s'en doute, jamais le libertin n'aura l'humilité, encore moins la sagesse de s'avouer vaincu par sa propre invention.

Couardise et sublime déraison apparaissent effectivement comme une contradiction dans les termes. En définitive, la véritable démesure n'a pas lieu d'être au château des crimes, pour la simple et bonne raison qu'elle implique son effondrement. Le seul rite qui y soit efficace est l'autosacrifice, mais l'autosacrifice est l'un des seuls gestes que les libertins, trop peureux pour s'affronter eux-mêmes, ne poseront jamais.

4.4 La métaphysique à la rescousse du libertin

Le point extrême de déraison où le monde des atrocités pourrait enfin recevoir sa sanction est donc foncièrement inatteignable. Car ce monde, à la fois clos comme la forteresse qui l'enceint, et infini comme les attentes libertines qu'il n'arrive pas à satisfaire, ne semble pas contenir son propre fondement. L'impasse est donc foncièrement insurmontable, puisque, comme on sait, Silling n'a pas non plus d'extériorité où trouver la sanction tant convoitée. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant de voir nos quatre seigneurs faire des pieds et des mains pour tenter d'inventer l'impossible fondement de leur univers. Pour atteindre cet objectif, il semble en outre que le terrain de prédilection soit pour eux celui du langage.

Les libertins, en effet, parlent beaucoup. Ils parlent et agissent, ils parlent en agissant. Ils disent sans cesse leurs gestes, miment constamment leurs paroles. À Silling, le mot semble valoir pour l'acte et il n'apparaît pas possible de commettre l'un pour évacuer définitivement l'autre du tableau. Comme nous le verrons bientôt, même dans la quatrième partie du roman, où l'on ne s'occupe que de tuer, le geste décimant lui-même prend les allures d'un étrange discours.

La parole libertine, comme l'acte lubrique, est toujours l'affaire de l'égocentrique libertin : ce dernier en est à la fois le destinataire et le destinataire. N'oublions pas que le libertin ne s'occupe jamais que de lui, ne s'adresse jamais qu'à lui-même, et que la communauté de ses semblables lui est nécessaire dans la mesure

où, répondant en cela à son irrépressible besoin de puissance, elle lui renvoie une image surdimensionnée de sa propre individualité. Ainsi, « le “sujet” de l'érotique sadienne n'est donc pas, ne peut être personne d'autre que le “sujet” de la phrase sadienne : les deux instances, celle de la scène et celle du discours, ont le même foyer, la même recton, car la scène n'est que discours. » (Barthes, 1980 : 36-37) Pour que survienne la séparation de ces deux instances, il aurait fallu, comme nous l'avons dit, que le meurtre de débauche se soit avéré rituellement efficace, que l'acte prenne le pas sur la parole, accréditant ainsi la modification du statut ontologique du libertin. Or, on le sait maintenant, tel n'est pas le cas.

Car le crime suprême que veut commettre le libertin, ce mouvement de transcendance qu'il voudrait déclencher par une ultime déraison, suppose une opération inédite, quasi magique et, dans tous les cas, irréalisable. Trouvant son impulsion dans la parole libertine qui « chauffe » les sens (rappelons l'ordre : l'historienne raconte, le libertin s'excite, et enfin se soulage), la poursuite de ce crime, nous l'avons vu plus haut et sous plusieurs angles, guide le libertin dans une recherche supérieure : celle d'un au-delà de la forme — en l'occurrence, ici, d'un au-delà des codes. Étant foncièrement un être de langage, décrivant, commentant, échafaudant, justifiant sans cesse, le libertin voudrait ultimement devenir un « objet naturel » du monde : tout comme l'orage ou le raz-de-marée, il voudrait être à lui-même son propre signe. Par le crime suprême qu'il désire ardemment, le libertin ne veut plus *ressembler* à l'orage ou au raz-de-marée, c'est-à-dire reprendre pour son propre compte certaines de leurs caractéristiques respectives : il veut être *intégralement* cet orage, ce raz-de-marée (et donc être parfaitement seul).

Or, à lire les romans de Sade, on constate que le libertin — autant qu'un autre, sinon davantage —, n'évolue que dans le langage des hommes et n'opère rien que ce que peut opérer le langage des hommes : évoquer, rappeler, suggérer, tracer — *reproduire* des réalités. Si, comme le croit Roland Barthes, « la phrase a pour lui la fonction même de fonder le crime » (*ibid.* : 160), c'est que Sade, il semble utile de le

rappeler, est romancier et non démiurge, ni même pontife. Le langage est sa seule ressource, comme il l'est pour chacun de ses personnages, aussi impitoyablement surhumains puissent-ils apparaître à la lecture. « On dira à la limite que le crime sadien n'existe qu'à proportion de la quantité de langage qui s'y investit, non point du tout parce qu'il est rêvé ou raconté, mais parce que seul le langage peut le reconstruire. » (*ibid.* : 38) Le mot qualifie exhaustivement l'acte, l'acte résonne exactement comme le mot. Et pour autant que, dans la quatrième partie du roman, le libertin ne parle plus mais agisse, force est de constater qu'il n'a fait que substituer l'acte au mot et demeure prisonnier d'un simulacre qui est en tout point, ici, celui de la représentation (langagière) du monde de la nature. Le libertin croit qu'il peut devenir, voire qu'il devient, par le crime le plus atroce, un objet naturel du monde. Or, cette croyance repose tout entière sur une équivalence phénoménologique entre la réalité de la parole et la réalité du monde : « En échange de la vie, [Sade] nous propose une philosophie. » (Paz, 1994 : 55) Voici donc le cœur du paradoxe libertin : par les pouvoirs d'évocation, proprement référentiels (les mots renvoient à la réalité de l'orage, du raz-de-marée), que permet le langage (plus spécifiquement les outils de la rhétorique), le libertin sadien voudrait gommer l'artifice du simulacre (l'image langagière de la chose) pour faire émerger, en lieu et place de sa propre personne, la chose elle-même (le libertin devenant littéralement ce raz-de-marée auquel il s'identifie). Autrement dit, le libertin voudrait qu'à travers lui soit réduite à rien la distance entre le signe linguistique et le référent. Un tel tour de passe-passe « phénoménologique » est en outre l'effet d'une autre mécanique, métaphysique celle-là, dont les rouages sont également réglés au quart de tour.

Écoutons encore Curval : « Juste ciel! Avide de meurtres et de crimes, c'est à les faire commettre et à les inspirer que la nature met sa loi, et la seule qu'elle imprime au fond de nos cœurs est de nous satisfaire n'importe aux dépens de qui. » (Sade, 1975 : 329) C'est sur la base de ce genre d'assertion que les seigneurs de Silling érigent le singulier système d'idées qu'ils ne cessent d'exposer, et dont la

double fonction sera, concrètement, de justifier et d'encourager⁴³ chacune de leurs ignominies. Tentons maintenant de dégager les lignes de force de ce système.

Reconnaissons d'abord ce que tous les commentateurs de l'œuvre de Sade affirment sans détour : « [Sade] fait de la nature un modèle indépassable — mais en l'assignant surtout à sa puissance de destruction et en offrant aux libertins de puiser là les justifications de leurs pratiques cruelles. » (Prigent, 2004 : 12) Soi-disant fervent athée, jouisseur endurci, sceptique pour tout ce qui n'appartient pas au domaine de la lubricité, Sade semble imputer à ses libertins imaginaires les mêmes penchants qu'il revendique pour lui-même, soutenant partout la nécessité pour l'homme de se désolidariser des instances qui, historiquement, balisent sa trajectoire. C'est ainsi que Dieu, le Roi, le Clergé et jusqu'aux instances de la Justice, civile ou pénale, se verront, par sa rhétorique subversive, réduits à néant. Il n'y a pour Sade que la nature qui puisse imposer à l'homme ses lois, et c'est à la nature seule que l'homme doit rendre des comptes. Car, comme l'écrit Blanchot, « [c]ette nature, c'est d'abord pour lui la vie universelle » (1963 : 39), c'est-à-dire la vie universellement affranchie des contraintes que dictent les pouvoirs monarchique, civil, moral, religieux.

Les libertins sadiens s'identifient donc à la nature comme à une existence supérieure, qui apparaît telle dans la mesure où elle englobe également la vie et la mort, l'une et l'autre relevant d'un seul et même processus naturel, et d'envergure cosmique. De telle sorte que, poursuit Blanchot, « Sade sent parfaitement qu'anéantir toutes choses, ce n'est pas anéantir le monde, car le monde n'est pas seulement universelle affirmation mais universelle destruction, de sorte que la totalité de l'être et la totalité du néant le représentent aussi bien. » (*ibid.* : 41) On l'a dit, au couple mort/vie, Sade, faisant reconnaître à ses fous libertins une sorte de doxa tordue, voire carrément délirante, met délibérément l'accent sur la mort, qui lui apparaît plus apte, une fois transposée en pratique (pratique de la mort : torture, meurtre), à révéler cette

⁴³ Roland Barthes affirme justement que, pour les libertins sadiens, « la dissertation est un objet érotique. » (1980 : 149)

totalité indépassable qu'il désigne sous le nom de nature. « [Sade] tente d'établir une nouvelle échelle des valeurs au sommet de laquelle sera le crime. Son principal argument revient à dire que le crime est plus conforme à l'esprit de la nature, parce qu'il est mouvement, c'est-à-dire vie ; la nature qui veut créer, dit-il, a besoin du crime qui détruit » (*ibid.* : 40). En détruisant, la nature affirme souverainement sa puissance : elle montre que, même en anéantissant elle-même l'une ou l'autre de ses parties, elle continue néanmoins d'exister comme totalité inébranlable. En cela réside sa toute-puissance ; en cela elle constitue aux yeux du libertin un modèle inaltérable. Or, on le sait maintenant, si le libertin peut, de longtemps (toute sa vie), donner la mort, il ne pourra toutefois jamais, à l'instar de cette nature vénérée, se tuer lui-même *pour affirmer sa toute-puissance*. S'il meurt, tout s'arrête ; telle est, à sa hauteur, la fatalité. Son tragique est bien alors de devoir continuer à vivre en tant que dépositaire d'une puissance toute relative à sa condition d'être mortel.

Vue sous cet angle, la mort de soi représente effectivement le point aveugle de la pensée sadienne. Aspérité si dérangeante d'ailleurs que certains personnages des *120 journées* se prennent à fantasmer son colmatage : « j'ai trop de volupté dans le crime : vous me tueriez que je le commettrais encore. » (Sade, 1975 : 302) Ce libertin marque ainsi son rêve de « sauter » la clôture, c'est-à-dire de continuer à être au-delà de ce qu'il ne peut devenir, de transcender son humanité en trouvant la possibilité d'anéantir encore après son propre anéantissement, la capacité *d'être au dehors alors même qu'il se trouve au-dedans*, d'être « comme de l'eau dans l'eau », dirait Bataille. Capacité qui n'échoit, on l'a assez dit, qu'au monde de la nature. De proche en proche se détache donc la nécessité pour le libertin de réifier une conception particulière de la nature, conception qui, étant orientée sur les préoccupations de ce dernier, doit avoir la vertu de fournir une légitimité à ce qui est par essence illégitime.

D'abord, revenons brièvement en arrière. Dans son acception courante, le crime désigne, selon Le Robert Quotidien, un « [m]anquement très grave à la morale, à la loi. » (Rey-Debove, 1996 : 449) Il est donc relatif par essence au domaine

humain, la morale, tout comme la loi, étant une institution fondée et maintenue par l'homme, et par lui seul. Autrement dit, la morale, pour nous autres, hommes de la vraie vie, n'existe pas dans la nature. Il n'en va pas ainsi pour les quatre seigneurs. Et c'est ici que l'on retrouve le cœur de la mécanique métaphysique sadienne : si la nature détruit, c'est parce qu'elle est criminelle. Et si elle est criminelle, c'est uniquement parce que le libertin en a décidé ainsi : il lui suffit de la dire telle pour qu'elle apparaisse telle. Des dizaines de citations tirées des *120 journées* pourraient appuyer ceci. En voici une, attribuable au duc de Blangis :

C'est de la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je *l'irriterais* en y résistant ; si elle me les a données mauvais, c'est *qu'ils devenaient ainsi nécessaires à ses vues*. Je ne suis dans ses mains qu'*une machine qu'elle meut à son gré*, et il n'est pas un de mes crimes qui ne la *serve* ; plus elle m'en *conseille*, plus elle en *a besoin* : je serais un sot de lui résister. (Sade, 1975 : 22-23, nous soulignons)

Il suffit au duc de dire que la nature « s'irrite », « nécessite », a des « vues », « conseille », doit être « servie », a des « besoins », pour que la chose soit à l'instant validée, approuvée. Nul exposé, nul développement sont nécessaires ici (ce n'est pas toujours le cas : sur d'autres sujets, les libertins sont intarissables) à étayer ce qu'avance le libertin. S'il développe, c'est forcément pour un autre motif. Chacun connaît « l'agenda » de la nature et les manières dont elle « expédie » ses « vues » : précisément comme le ferait un homme d'État, particulièrement barbare il va sans dire.

Reposant essentiellement sur de tels raisonnements sophistiques, le pouvoir « démiurgique » dont se prévaut le libertin, qui consiste à dire une chose pour la faire exister comme réalité tangible, suppose que la parole libertine précède la réalité du monde, qu'elle lui fournit, à son gré, sa consistance. Qu'elle est un « à part », un en-soi qui détermine le monde. Qu'elle est toute-puissante, qu'elle possède l'autorité de dicter les formes que doit adopter le monde. L'effet de cette parole est précisément de donner à la subjectivité dont elle est issue (au libertin), l'assurance de l'universalité la

plus incontestable. Le sophisme s'apparente ici à une ultime variante du dispositif induit par la clôture. Par la seule force d'expression de la parole, le particulier se radicalise : le libertin, se disant, dit ce qu'il en est de la totalité du monde. Ce type de raisonnement sophistique fonctionne partout dans l'œuvre selon une opération d'échange : en humanisant la nature (elle devient criminelle), le libertin déshumanise, et « naturalise » sa culture. Ceci, encore une fois, dans le but de se libérer des contraintes (physiques, morales, etc.) que lui impose sa condition d'être historique.

Investie des caractéristiques propres à la culture des hommes, la nature « criminelle » s'ajoute donc aux deux destinateurs initiaux (la nature et la culture), entre lesquels le libertin se meut. Ce troisième terme constitue en outre le moyen que prend le libertin pour remédier à l'indétermination ontologique qui le frappe : il sert de cautionnement métaphysique à tous les écarts qu'il pourra commettre, écarts qui soi-disant l'éloignent de sa condition de mortel. Cette nature, qui « dicte » partout ses « lois », qui agit exactement comme le libertin dit qu'elle doit agir, permet du coup tous les écarts que peut commettre le libertin. Ce dernier peut littéralement *tout faire* puisqu'en instaurant cette nature criminelle, il est en mesure d'inventer toutes les justifications possibles. Abolissant la distinction entre le dire et le faire (il croit sa parole capable de faire voir le monde tel qu'il est, et dans son intégralité), le libertin prétend conséquemment se mouvoir des deux côtés de la clôture à la fois : vivant dans le monde, étant matériellement et physiquement déterminé par lui (de la même façon que nous le sommes tous), il croit simultanément pouvoir le déterminer à son tour, à sa façon, comme s'il lui était extérieur. De même que sa propre culture prétend être naturelle, de même le monde naturel, qui agit tel un souverain tyran, est conçu par lui comme une sorte d'instance culturelle qui déterminerait souverainement, par des normes et des « lois », les êtres autant que les choses.

Enfin, le meurtre de débauche, point culminant de la trajectoire libertine, représente l'acte par lequel ce dernier voudrait communier à l'autel de la nature tyrannique et recevoir du coup l'autorisation de circuler librement, depuis le dedans, jusqu'au dehors du monde. En effet, puisque par cet acte le libertin croit obéir à la

plus noble vue de cette « nature culturalisée », il prétend conséquemment toucher à la limite de ce qui est, soit, comme l'affirme si justement Bernard Sichère, au « point où l'homme se défait, ou le monde vire à l'im-monde. » (Sichère, 2004 : 156) Cependant, nous l'avons vu, le passage rituel ne fonctionne pas et le libertin ressent amèrement la « *déception post coïtale* » : « Plus l'irritation a été violente, plus l'objet se dépare quand cette irritation ne le soutient plus [...]. et ce dégoût que nous éprouvons alors n'est que le sentiment d'une âme rassasiée à qui le bonheur déplaît parce qu'il vient de la fatiguer. » (Sade, 1975 : 96) Le cynisme dont fait montre le Président de Curval est la marque tangible d'un échec dont il peine à cacher les effets. Il ne peut d'ailleurs s'empêcher de rêver à cette ultime et impensable passion qui, par la violence inouïe dont elle serait accompagnée, satisferait durablement son disciple. Rappelons-nous en cela sa tirade, où il affirme vouloir trouver le moyen « d'attaquer le soleil » (*ibid.* : 180). Mais, comme une telle action criminelle n'existe pas, le libertin, qui en a le regret, doit chercher à se satisfaire avec les moyens qui lui échoient.

En conséquence, si, comme le croit Pierre Klossowski, « le meurtre n'est qu'une modification des formes de la matière » (1967 : 182), une telle modification, qui s'apparente ici à la « métamorphose » d'« une douzaine de créatures en mottes de terre » (Sade, 1975 : 180), a visiblement lieu à l'intérieur du monde, et toute référence à un au-delà, à une extériorité cosmique relève de la plus pure abstraction. Croyant « sauter » la clôture et surpasser sa condition, le libertin qui commet le meurtre de débauche bute finalement contre un mur infranchissable. Il voulait désolidariser son être de la société des hommes, basculer dans la pure et souveraine naturalité de sa condition ; il n'est parvenu qu'à confirmer l'abjecte nécessité d'une telle société : il a besoin d'elle non seulement pour jouir, mais plus encore pour partager la croyance — étayée par une connaissance érotique du monde — en une toute-puissance qui, ultimement, s'avère en tout point fantasmatique. Reposant finalement sur l'institutionnalisation de la destruction, la communauté du crime dévoile ici son

fondement : un « savoir-jouissance », c'est-à-dire « l'infini d'une jouissance se faisant connaissance et d'une connaissance se faisant jouissance » (Le Brun, 1986 : 188), infini dont le tueur libertin perd cependant la trace lorsque s'annihile l'objet qui la rend possible, c'est-à-dire lorsque meurt la victime.

*

Pendant les trois premiers mois de l'épopée libertine, la communauté parvient tant bien que mal à se réguler sur la promesse d'une communion avec le fondement. Instaurant des règles de tenue et de conduite, les passions « s'institutionnalisent », en quelque sorte, et l'ensemble du dispositif fonctionne. Toutefois, cette relative stabilité du système ne peut qu'être temporaire : exacerbée par les violentes tensions érotiques qui la traversent, la communauté de Silling voit bientôt venir le moment où une sanction de la trajectoire amorcée plus tôt devient nécessaire. En effet, la borne doit être déterrée qui empêche un ordre aussi « énergivore », aussi gourmand de ses ressources, de s'étendre sur un territoire où elle ne pourrait que s'autoconsumer.

Or, l'heure de la sanction ne peut coïncider ici qu'avec celle de l'autodestruction. Silling s'autodétruisant, s'amorcerait alors un réel mouvement de transcendance le rendant contemporain de son fondement (d'un fondement qui lui serait extérieur). Mais ce mouvement de sortie de cet ordre, en définitive hermétique, est une contradiction dans les termes : on ne peut sortir d'un espace qui contient tout l'espace, comme, chez Bataille de la *Théorie*, une mesure d'eau ne se distingue pas du bassin tout entier. Toutefois, si, pour Bataille, cet état liquide représente à merveille l'intimité, l'*ouverture* au monde, dans *Les 120 journées* la métaphore traduit plutôt une atmosphère suffocante où chaque élément se meut dans un état parfaitement achevé de séparation : si les molécules d'eau ne sont pas isolables les unes des autres, elles n'existent pas moins, pour Sade, que comme molécules finies.

Lorsqu'on arrive au point où l'ordre doit basculer, où le libertin doit devenir souverainement naturel (c'est-à-dire en phase avec le monde), l'illusion se dévoile.

les sexes coulent, les objets disparaissent et la bête mesure tout le poids de son insupportable humanité. Si on est parvenu à fonder une société fonctionnelle — on y arrive en somme pendant un peu plus de trois mois —, c'est pour autant qu'elle repose sur une finalité, dans la perspective d'une transcendance de l'intimité. Mais quand vient l'heure de reconnaître cette finalité, la perspective se referme et on ne peut que contempler les vestiges d'une violence qui domine largement ses adeptes. Dans l'esprit des quatre seigneurs, la conception métaphysique d'une nature criminelle, dont le pouvoir de détermination doit être total, ne constitue pas tant un autre « implicite » de la jouissance sexuelle qu'une nécessité vitale. Aussi, la fonction de cette métaphysique est bien de tenir ensemble les divers éléments qui composent la cité libertine — de cautionner le système. Or, dans la mesure où il trouve toutes ses composantes au sein même du langage, cet élément liant demeure fragile, n'étant pas donné tel qu'il est, mais bien construit, par le discours libertin, *afin qu'il devienne exactement ce qu'il doit être*. En dernière analyse, le fondement de Silling, artificiel par essence, ne sera toujours à nos yeux qu'un simulacre.

CONCLUSION

Refermant sur leurs sérails les remparts du sinistre château de Silling, les quatre seigneurs cherchent à convoquer les fondements d'une microsociété où chaque ressource, chaque acteur, chaque activité doit contribuer à *institutionnaliser*, en vue de leur assouvissement successif, six cent passions libertines, allant des plus « banales » aux plus cruelles. De ce processus d'institutionnalisation, nous avons dégagé un dispositif baptisé, à la suite de Roland Barthes, « dispositif de la clôture ». Le fonctionnement de ce dispositif correspond à un système où chaque élément — qu'il soit sujet ou objet — doit exalter les caractéristiques qui le distinguent de tous les autres.

Nous avons ensuite remarqué que l'effet d'une telle radicalisation du principe de la différence était double. D'abord, l'application de ce principe contribue à figer les identités en un gigantesque tableau : chaque élément doit — du moins, jusqu'à sa disparition — occuper la place qui lui fut attribuée d'emblée. Ce qui définit chaque élément au sein de la « composition » libertine est donc invariable. On a pu dès lors constater qu'à l'exception des quatre seigneurs et, en un sens, des quatre historiennes, tous les sujets devaient se comporter comme des objets — ou, plutôt, *ne pas* se comporter du tout : à moins qu'elle ne soit commandée par l'un ou l'autre des tyrans, la moindre modification de leur attitude corporelle ou morale était rigoureusement proscrite.

De notre point de vue, la trajectoire de ces sujets semble donc calquée sur celle des objets : à l'instar de l'argent et de la merde, les membres des divers sérails sont utilisés, comme outils, dans l'unique objectif de favoriser la jouissance sexuelle de leurs utilisateurs. En les instrumentalisant de la sorte, les quatre seigneurs tentent

d'isoler, pour leur propre intérêt, la part objectale de chacun d'eux. Nous assistons donc à la mise en place, par la raison instrumentale, d'une forme particulière de morale dont la fonction est essentiellement de servir le calcul et l'intérêt libertin, au détriment bien sûr de toute éthique de la reconnaissance.

Néanmoins, au regard de la *Théorie* bataillienne, en disposant de chacun de ces singuliers « sujets-objets » exactement comme le ferait un collectionneur d'objets rares, les libertins se positionnent eux-mêmes comme des êtres séparés. L'homme qui se meut dans un monde d'artéfacts ne peut être en effet qu'un solitaire endurci. Une irréversible déliaison du tissu social résulte donc du processus de radicalisation de la part objectale de chaque identité. Du point de vue libertin comme du point de vue victimaire, Silling s'apparente ainsi à un assemblage insolite d'éléments transcendants les uns par rapport aux autres. Cependant, loin de dévoiler une nature divine ou sacrée, cette transcendance est comme vide, de nature essentiellement profane et, de son état, impropre, semble-t-il, à modifier qualitativement ce sanctuaire de la raison instrumentale que représente en définitive le château des crimes.

Si elle s'apparente à une fatalité, la solitude libertine constitue également la principale modalité de la jouissance libertine. Narcissiques au possible, les quatre seigneurs désirent en somme jouir d'eux-mêmes. Mais ils consentent toutefois à jouir d'eux-mêmes aux côtés d'autres jouisseurs. Une ambivalence apparaît alors qui, de proche en proche, appelle une résolution du problème posé par la rencontre de la puissance avec la puissance.

Une telle résolution passe à Silling par la sanction des institutions qui ont d'abord balisé la jouissance narcissique. Or, ces institutions avaient justement pour objectif de transformer les rapports subjectifs en rapports instrumentaux. Au bout d'un moment, la seule option se présentant aux libertins pour surmonter l'ambivalence qui les frappe, demeure le meurtre. Pour anéantir sa propre subjectivité, il faut au libertin la destruction totale et définitive de la part subjective d'autrui.

Pourtant, même lorsqu'ils tuent avec toute la fureur, avec toute la ferveur dont ils sont capables, les libertins découvrent qu'une part subjective demeure, immuable : la leur. La mécanique érotique dont ils sont les architectes finit ainsi par fonctionner d'elle-même, pour elle-même, laissant ces derniers en plan. En ce sens, le meurtre ne peut être considéré comme un rituel, encore moins comme un sacrifice : s'y adonnant corps et biens, non seulement ses sectateurs ne parviennent pas à travers lui à régénérer leur monde, mais encore s'excluent-ils eux-mêmes de ce monde. Une impasse survient qui les replace devant cette insupportable fatalité : l'« oxygénation » du monde de la destruction est seulement possible dans l'autosacrifice. Mais les libertins sont des couards qui ne s'oublient jamais dans ce qu'ils font ; ils ne peuvent donc consentir à leur propre anéantissement. En deçà des meurtres qu'ils commettent frénétiquement, ils apprennent à leurs dépens qu'au royaume des objets souverains, les sujets sont au ban.

En fin de compte, pour éviter que leur propre univers ne les rejette complètement, ils ont recours à une réification : les crimes qu'ils commettent ont pour eux un sens puisqu'ils sont dictés par la nature, commanditaire unique de toutes les destructions et de tous les méfaits. Ne touchant à aucun moment la plénitude dont ils ressentent vivement l'attraction, les libertins trouvent au moins à Silling le moyen de jouir, un temps, de l'énonciation méthodique de ce que nous avons appelé la métaphysique du « crime naturel ».

Quoi qu'il en soit, lorsqu'ils parviennent au paroxysme de la jouissance, le simulacre se dévoile : même appuyée, comme elle l'est au château, par la plus grande érudition, même sous-tendue par une connaissance approfondie des mœurs humaines, des arts et lettres, de la politique, de l'économie, de l'astronomie, des divers règnes et phénomènes naturels, etc., la nature criminelle demeure une vision dystopique du monde — une construction imaginaire, une réification langagière éminemment sophistiquée. De notre point de vue, le fait que les libertins aient recours, presque

aveuglement, aux artifices du langage — artifices qui rendent effective l'illusion⁴⁴ tout en ouvrant la perspective de sa perte — plonge les métaphysiciens du crime dans une sorte de marasme, duquel la reprise entêtée des activités lubriques peut seule extirper. En ce sens, nous avons pu définir la réification libertine de la nature comme étant la caution illusoire d'un monde qui tourne à vide. Nous croyons en outre qu'à la hauteur des libertins, l'unique façon de sanctionner cet univers ultraviolet demeure d'en inventer le fondement. Car, enfin, ne pouvant se résoudre à l'autosacrifice, les seigneurs de Silling s'avèrent corrélativement inaptes à l'autofondation.

*

Les concepts de la *Théorie de la religion* de Georges Bataille nous auront donc permis de circonscrire avec une relative précision la nature des rapports qui se tissent, dans *Les 120 journées de Sodome*, entre la violence perpétrée par les libertins et leur quête, religieuse en un sens, d'adéquation avec le monde — de « plénitude identitaire ». Pour le Bataille de la *Théorie*, la violence est en effet la modalité par laquelle l'homme de l'existence profane tente de se rendre contemporain du monde primordial et immanent du sacré. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, cette modalité est définie selon trois médiations, que nous tenterons maintenant d'appliquer à la trajectoire meurtrière des protagonistes. Appelant à lui la lumineuse réflexion d'Albert Camus sur l'histoire, les formes et les enjeux fondamentaux de la révolte, ce bref et ultime examen devrait finalement nous permettre d'établir certains parallèles entre les opérations propres à l'univers clos imaginé par Sade et celles que nous croyons appartenir à notre haute modernité.

⁴⁴ « [...] je veux que mon illusion se soutienne au moins jusqu'à ce que j'aie me coucher » (Sade, 1975 : 97), lance le président de Curval à la Duclos, pressant cette dernière de poursuivre le récit dont elle avait dû s'écarter. Chez les libertins, on le voit, l'illusion du continuum (érotique, métaphysique, voire religieux) supporte toute activité ou pensée. Au-delà d'elle, le sommeil guette...

La première médiation pointée par Bataille est l'instrumentalisation d'une violence dite « légale » (la vengeance institutionnelle), dont l'objectif est de garantir le monde contre la violence éminemment destructrice de l'intimité. Rappelons en effet que, dans le monde normatif du dualisme plat, la violence intime n'a plus de place, étant associée à une divinité malsaine que, précisément, la loi s'était employée à évincer. En ce qui concerne Silling, nous savons désormais que les libertins ne désirent pas éviter la violence intime ; au contraire, ils la conjurent : on sait l'in vraisemblable déchaînement de passions cruelles qui s'ensuit. Néanmoins, la surenchère de crimes à laquelle on assiste au château met en scène une violence qui, à notre avis, cherche constamment — mais sans jamais la trouver — sa propre légitimation. En outre, cette légitimation est impossible puisqu'elle correspond, comme dans la *Théorie*, à une destruction totale du microcosme, destruction qui n'épargnerait évidemment pas les libertins.

La deuxième médiation survient, selon le théoricien, lorsque la victime renonce à elle-même et accepte pleinement d'être la cible de la violence sacrificielle. Dès lors, la divinité prend chair en la personne de la victime sacrifiée. Pour examiner l'occurrence, dans le roman, de cette deuxième médiation, il faut admettre l'hypothèse, suggérée au troisième chapitre, selon laquelle la divinité se confond avec l'objet monolithique, avec ce « super-outil » que les libertins devinent en chacun de leurs esclaves. Nous constatons alors que non seulement ces derniers ne consentent jamais à leur sacrifice (ils subissent bien plutôt la violence du mal), mais encore que la divinité — cette objectalité absolue — ne saurait être consumée sous aucune considération, elle qui se dérobe constamment à l'emprise libertine. Nos quatre seigneurs n'ont jamais d'elle qu'un pâle reflet, impuissants qu'ils sont à annihiler une fois pour toutes la part subjective de leurs victimes et d'eux-mêmes.

L'examen de la deuxième médiation reprend un argumentaire seyant également à l'examen de la troisième, qui concerne quant à elle la négation de la valeur des œuvres. Selon Bataille, dans ce monde des opérations qui se substitue peu

à peu au monde du dualisme plat, un certain reflet de la divinité est conservé dans les œuvres produites. Or, cette valeur supérieure est comme écrasée sous le poids de l'utilité de l'œuvre elle-même, oubliée en deçà de la fonction pour laquelle elle fut produite. Prenant conscience de cet étiolement, l'homme de la production peut alors être tenté de nier la valeur instrumentale des œuvres afin de libérer la divinité qu'il croit entrevoir en elle. Or, à Silling, nous l'avons assez dit, c'est la part objectale, et donc instrumentale de toutes choses que les libertins cherchent à dévoiler. Il ne s'agit donc nullement pour eux de nier cette valeur, mais bien de se la représenter comme étant plus efficiente encore qu'elle ne l'est en réalité. Ainsi, leur déchaînement passionnel aura toujours pour objectif, au terme d'une ultime application de leur raison exacerbée, la création d'une valeur ajoutée, inédite, aux produits et aux structures de l'instrumentalité.

En fait, pour indiscutablement déchaînés qu'ils soient, les libertins, *toujours posés, voire prudents dans leur démesure*, ne se laissent jamais aller à cette souveraine déraison que Bataille, au sein du monde du dualisme plat, assimile seule à une véritable transcendance des formes intelligibles. Les libertins ne veulent en aucun cas repousser, pour les préserver, ces formes en dehors du monde, ils désirent au contraire se les approprier, les ramener vers le Centre, afin de les soumettre, comme tout le reste, à leur volonté narcissique de jouissance et de domination. En ce sens, nous affirmons que *les libertins voient l'intimité dans la conquête unilatérale et définitive de toutes les formes intelligibles que le monde est susceptible de dissimuler*. Les libertins veulent aménager un monde où les principes opératoires et conservatoires tendent non pas à la préservation de l'inintelligibilité du principe qui dicte les formes intelligibles de la raison, mais bien au dépliage, à l'entendement, à la *modélisation* (intellectuelle, langagière, et même corporelle) de ce principe fondamental.

Enfin, de même qu'ils veulent faire du processus érotique menant à la création de la valeur (au « savoir-jouissance ») le fondement de leur univers de production, de même les libertins tentent ultimement de transformer l'outil, utilisé pour fabriquer

l'œuvre, en l'œuvre elle-même : détruisant un à un les membres de leurs sérails, les quatre seigneurs. se comportant en cela comme d'authentiques « producteurs-consommateurs », tentent de faire passer ces derniers du statut de « victime-outil » à celui d'« œuvre-victime ». Corrélativement, alors que s'ouvrent à Silling les festivités meurtrières. un revirement survient qui affecte durablement le fonctionnement de la mécanique érotique : le moyen (le meurtre) vaut dès lors pour la fin (la création de la valeur fondamentale « savoir-jouissance »). À l'instant de leur engloutissement. les victimes, qui servaient initialement. comme outil, à étayer l'excitation sexuelle, incarnent pour les libertins la fusion de la valeur et de l'œuvre, fusion que l'opération même qui la rendait possible suffit toutefois — et paradoxalement — à nier. Les libertins désirent en somme posséder une fois pour toutes l'objet de leur jouissance. et jouir infiniment du processus même de la possession. Or, cette ultime subordination s'avérant en définitive irréalisable, ils semblent contraints d'en détruire une à une les possibilités.

À l'instar du monde de la médiation présenté dans la *Théorie*, Silling cherche donc à inscrire l'intimité dans le temps de chaque opération. Comme dans la *Théorie* également, par-delà cette volonté d'inscription de la valeur. une indétermination affecte la méthode opératoire, qui ne se distingue finalement pas de ses résultats.

En cela, Silling préfigure. sous certains aspects et de façon passablement visionnaire. notre haute modernité où la science. forme pragmatique et soi-disant dernière de la toute-puissante intelligence humaine, élargit à ce point le champ de ses applications qu'on serait tenté, au passage, d'assimiler à un en-soi sa seule capacité d'investigation. Tout l'enjeu semble en effet pour le romancier d'inaugurer un monde qui, ressemblant en cela au nôtre (et au sien ?). ne doit pas tant achever. à terme. de produire. que de parvenir à accroître indéfiniment ses capacités de production.

Un peu à l'image de ce château des crimes où l'on « fait » essentiellement pour ressentir le « plaisir du faire ». le *comment* ? scientifique. qu'avec une certaine

arrogance notre époque lance à la face de l'inconnu, pourrait avoir pour principal effet de gommer le sens et la nécessité de poser, en termes clairs, et à *ce qui est déjà*, la question (que certains qualifieront de « religieuse », d'autres de « philosophique », d'autres, encore — mais plus naïvement —, de « spirituelle ») du *pourquoi* ?

Lorsque les libertins s'interrogent de la sorte (coûteuse entreprise à laquelle leur univers, non moins pragmatique que le nôtre, ne les avait peut-être pas préparés), la commotion est si grande que toute la structure est ébranlée. Pour notre part, les conséquences d'une telle incapacité de sanctionner un monde devenu lourdement procédural à force de conjurer sa propre souveraineté, se laissent aussi observer dans le nôtre. Également empressé de satisfaire ses pulsions vitales (qui, de notre avis, sont toutes, à divers degrés, de nature *scopique*), notre monde, avide d'obscénités en tout genre, cherche, avec les moyens inouïs que lui prête, entre autres, la science, à connaître coûte que coûte, voire à « tout » connaître. Et cela, osons la supposition, parce que l'activité même de la recherche le détourne de la nécessité de s'arrêter et de se regarder lui-même, de se représenter à lui-même sa propre essence. En même temps, la quête moderne de la pure conscience de soi, que Bataille assimile à la forme ultime de l'intimité, ne semble précisément avoir de sens que dans l'éventualité où notre monde pourrait accepter le fait que ce « soi », justement, ne lui soit pas intelligible.

Mais peu nous importe ici d'imaginer une issue à cet énorme dilemme. Formulé en ces termes, il possède seulement pour nous la vertu de poser, à l'exemple de l'œuvre sadienne, la question de la capacité du savoir à fonder la loi.

« Sade niera Dieu au nom de la nature [...] et il fera de la nature une puissance de destruction. La nature, pour lui, c'est le sexe ; sa logique le conduit dans un univers sans loi où le seul maître sera l'énergie démesurée du désir. » (Camus, 1951 : 60) En un sens, l'essayiste voit juste : il est vrai que le romancier nie Dieu au profit d'une nature cruelle qui n'a que faire de l'existence des hommes. Mais, d'un

autre côté, cette substitution — qu'on pourrait d'ailleurs qualifier de théologique — n'abolit pas, comme il l'affirme, le principe de la loi.

À Silling, la loi est absolue *et* arbitraire ; c'est l'arbitraire même qui est intouchable en elle. La loi y a pour double fonction d'élire les seigneurs, puis d'assurer le maintien, dans la démesure, de l'énergie sexuelle. En cela, tous (même les seigneurs) doivent se soumettre à ses prescriptions. Mais la loi libertine est profondément arbitraire en ce que, même lorsqu'ils appliquent à la lettre ses protocoles d'élection et de conservation, les quatre libertins peuvent déroger à leur guise aux règlements qu'elle avait dictés. Car, on l'a vu, à lui seul le fait de transgresser ces règlements leur procure une très intense jouissance.

En réalité, les libertins, opérant la transgression, ne franchissent pas réellement les balises de la loi, puisque celle-ci avait justement pour cadre de favoriser la jouissance. Force est donc de constater qu'à Silling, la transgression — la *vraie* — est structurellement impossible. De notre point de vue, le seul écart qui soit véritablement *obscène* au château ne peut être que *le geste d'amour* : Silling ne pourrait en effet supporter qu'un libertin, laissant là sa précieuse raison, reniant son indéfectible volonté de savoir jouir et de jouir du savoir, aille affectueusement vers son prochain. Tout le système, on le sait, repose sur la fermeture hermétique à l'autre : « La liberté illimitée du désir signifie la négation de l'autre, et la suppression de la pitié. Il faut tuer le cœur, cette "faiblesse de l'esprit" » (*ibid.* : 65). avance encore Camus en parlant des grands libertins sadiens. À Silling, il faut en somme que tous deviennent les techniciens serviles d'une loi à ce point inhumaine qu'elle finit, elle aussi, par manquer de fondement.

En ce sens, et au risque de paraître naïf (Sade ne s'en est d'ailleurs jamais soucié pour lui-même), nous avançons que la seule chose qui puisse légitimer la loi libertine serait précisément une reconnaissance aveugle, ignorante, désintéressée — c'est-à-dire *révoltée* dans le contexte de banalisation de la violence où se trouve en définitive le château — de la réalité d'autrui. Dès lors, les crimes que veut légitimer

l'in vraisemblable loi libertine auraient au moins le mérite d'être déraisonnables, spontanés — donc proprement transgressifs. Or, ménageant en définitive une fausse extériorité à la loi, donnant aux libertins l'impression qu'ils peuvent « jouer des deux côtés de la clôture à la fois », Silling s'avère fondamentalement incapable de tracer ses propres limites. D'où cette violence sans cesse reconduite, symptôme parlant d'un monde qui tourne à vide, qui recherche avidement sa concrétude.

Historiquement, si toute révolte a pu s'apparenter à une insurrection contre l'inaccessibilité de la loi et du pouvoir qu'elle installe, Sade, avec cynisme, nous rappelle que le pouvoir ne peut justement appartenir à personne, que tous, toujours, comme le dirait Michel Foucault, y ont participé. De telle sorte que la révolte, au temps de la Révolution comme au nôtre, pourrait témoigner d'un mouvement subit de rage contre sa propre incapacité d'autofondation. Le savoir, en tant qu'expression raisonnée du pouvoir, serait donc aussi vain que les armes à donner une forme *raisonnable*, quelle qu'elle soit, à la révolte. « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, [...] ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer. » (*ibid.* : 361) Remarquons l'emploi du conditionnel : Camus se doute bien qu'une telle philosophie est inenvisageable. La mesure, « l'ignorance calculée » sont des réalités essentiellement conceptuelles, et la révolte, quelle qu'elle soit, ne semble guère souffrir le concept.

*

D'une certaine façon, les aspects fondamentaux de la révolte camusienne recourent ceux de la violence bataillienne. Représentant pour l'essayiste le seul moyen dont dispose l'homme de dépasser l'absurde, la révolte, menée entre les murs suintants de la *polis*, appelle nécessairement à elle une violence dé-liante, comme dirait Bataille, c'est-à-dire une puissance capable d'ouvrir l'univers normé des

hommes à la possibilité terrestre, historique, de l'absolu. Cependant, Camus sait qu'un tel avènement est envisageable uniquement dans l'ordre de l'idéalité : « L'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. » (*ibid.* : 377) Loin d'attacher à cet idéalisme un fatalisme dont plusieurs, en de telles circonstances, auraient le réflexe, l'auteur de *L'homme révolté*, contre toute attente, affirme haut et fort que l'homme des catastrophes nucléaires et des conflits mondiaux doit continuer à marcher vers cet ultime objectif, alors même qu'il le sait inatteignable. « Comment la société définirait-elle un absolu ? Chacun peut-être cherche, pour tous, cet absolu. Mais la société et la politique ont seulement la charge de régler les affaires de tous pour que chacun ait le loisir, et la liberté, de cette commune recherche. » (*ibid.* : 377) Ainsi Camus décrit-il un état lucide, et sage parce que conscient de ses propres limites, où doit désormais évoluer une humanité décidée à en finir non pas avec les « démons » qui l'accompagnent de tout temps, mais avec les démesures auxquelles une sorte de candeur historique ouvrait grande la porte.

Il y a donc chez cet humaniste convaincu, mais sensible et nuancé, une lueur d'espoir que, malgré une certaine parenté conceptuelle, nous ne retrouvons pas dans la *Théorie de la religion* (et encore moins, faut-il le mentionner, dans *Les 120 journées de Sodome...*). Chez Bataille, la violence s'apparente en fin de compte à une notion opaque et inanalysable : elle est l'expression de l'insaisissable, de l'inconnaissable ; la violence est en définitive la manifestation d'une inintelligibilité fondamentale quant au principe structurant l'édifice sociétal. En effet, c'est bien par une réification que se referme la *Théorie* : ne sachant plus trop « quoi en faire », mais lui devinant encore une nature transcendantale, Bataille finit par reconnaître en elle les traits mêmes de la totalité. Or, cette totalité s'apparente essentiellement à une force négative, voire négatrice : elle s'*absolutise* en discriminant les éléments qu'elle devait organiser. Par-devant sa volonté et sa capacité d'action, l'homme sent que la violence le transcende puisqu'elle lui fait voir la façon, radicale et le plus souvent sans appel, dont l'univers établit des ruptures et des distinctions. Dans le monde moderne où

parle Bataille, la violence dévoile la totalité dans la mesure où elle est seule à pouvoir fragmenter à sa guise la totalité.

Bataille suggère en dernière analyse que la violence est une composante essentielle du religieux, parce qu'elle est inhérente à une humanité dont le désir d'être totalement et concrètement elle-même constitue à la fois le destin supérieur et l'impossibilité la plus radicale. Contrairement au conciliant essayiste, pour qui la violence est le propre d'un monde certes traversé par d'innombrables tensions, mais néanmoins intelligible, « gérable », *unifiable* à hauteur d'homme — c'est-à-dire à force de sagesses et de compromis —, le théoricien, en absolutiste entêté, arrive, à la suite de Sade, au constat d'une sorte de « fatalité sacrée » : l'homme veut à tout prix être Dieu, précisément parce que Dieu est impossible sur la terre.

RÉFÉRENCES

- Andrieu, Bernard. 2004. *Le seul crime réel de l'homme serait de troubler l'ordre de la nature, Sade*. Nantes : Pleins feux, coll. « Variations ».
- Barthes, Roland. 1972. *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris : Seuil, coll. « Points ».
- . 1980. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris : Seuil.
- . 1982. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, coll. « Points ».
- Bataille, Georges. 1957a. *La littérature et le mal*. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- . 1957b. *L'érotisme*. Paris : Minuit.
- . 1976. *Théorie de la religion* dans *Œuvres complètes*, vol. VII. Paris : Gallimard, pp 281-351.
- . 1977. *Sade*. Nyons : Borderie.
- . 1980. *La part maudite* précédée de *La notion de dépense*. Paris : Minuit, coll. « Critique ».
- Blanchot, Maurice. 1963. *Lautréamont et Sade*. Paris : Minuit.
- Brochier, Jean-Jacques. 1966. *Le Marquis de Sade et la conquête de l'unique*. Paris : Le Terrain Vague.
- Camus, Albert. 1957. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».
- Castillo-Durante, Daniel. 1997. *Sade ou L'ombre des Lumières*. New York : P. Lang, coll. « Eighteenth Century French Intellectual History ».
- Carter, Angela. 1979. *La femme sadienne* (trad. de l'anglais par Françoise Cartano). Paris : H. Veyrier, coll. « Off ».

- Cioran, Émile M. 1949. *Précis de décomposition*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- . 1986. *La tentation d'exister*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- Collectif. 2002. *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 20. Paris.
- Collectif. 1983. *Sade : écrire la crise*, Actes du colloque Cerisy 83. Paris : Pierre Belfond.
- Compagnon, Antoine. 1998. *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris : Seuil, coll. « Essais ».
- DITL : Dictionnaire international des termes littéraires*. <http://www.ditl.info>.
- Durand, Gilbert. 1963. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : PUF.
- Eliade, Mircea. 1965. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, coll. « Idées ».
- . 1966. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard, coll. « Idées ».
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- . 1994. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- . 2001. *Dits et écrits*, Tome I. Paris : Gallimard, coll. « Quarto ». pp. 1954-1975.
- . 2001. *Dits et écrits*, Tome II. Paris : Gallimard, coll. « Quarto », pp. 1976-1988.
- Girard, René, Guy Lefort et Jean-Michel Oughourlian. 1983. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, coll. « Livre de poche ».
- Groupe d'Entrevernes. 1979. *Analyse sémiotique des textes*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- Israël. Sandrine. 2004. « Casuistique de Sade ». Voir Prigent *et al.* 2004.
- Klossowski, Pierre. 1967. *Sade mon prochain* précédé de *Le philosophe scélérat*. Paris : Seuil.

- Larbi, Touaf (dir. publ.), Soumia Boutkhil et Julie Hyland. 2002. *La violence à l'œuvre* (préf. de François Paré). Montréal : Cahiers du Célat — UQÀM.
- Le Brun, Annie. 1986. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris : Pauvert.
- . 1989. *Sade, aller et détours*, Paris, Plon.
- Maffesoli, Michel. 1991. *L'ombre de Dionysos : contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris : Librairie Générale Française. coll. « Le livre de poche. Biblio essais ».
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1987. *Par-delà le bien et le mal* (trad. de l'allemand par Cornélius Heim). Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».
- . 1997. *Ecce homo* (trad. de l'allemand par Alexandre Vialatte). Paris : Union Générale d'Éditions (10/18).
- Pauvert, Jean-Jacques. 1986. *Sade vivant **, « Une innocence sauvage », 1740-1777. Paris : Robert Laffont.
- . 1989. *Sade vivant ***, « Tout ce qu'on peut concevoir dans ce genre-là... », 1777-1793. Paris : Robert Laffont.
- . 1991. *Sade vivant ****, « Comme je me flatte que ma mémoire... », 1793-1814. Paris : Robert Laffont.
- Paz, Octavio. 1994. *Un au-delà érotique : le marquis de Sade* (trad. de l'espagnol par J.-C. Masson). Paris : Gallimard.
- Poupart, Paul (dir. publ.). 1984. *Dictionnaire des religions*. Paris : PUF.
- Prigent, Christian (dir.), Sandrine Israël et Bernard Sichère. 13 mai 2004. *Penser Sade. Lignes*, no 14.
- Prigent, Christian. 2004. « Un gros fil rouge ciré ». *Voir Prigent et al.* 2004.
- Rey-Debove, Josette (dir. publ.). 1996. *Le Robert Quotidien*. Paris : Le Robert.
- Sade, Donatien Aldonze François, marquis de. 1975. *Les 120 journées de Sodome ou L'école du libertinage*. Paris : Union Générale d'Éditions (10/18). coll. «Domaine français».

- . 1976. *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux*. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».
- . 1992. *Contre l'Être Suprême* (lettre présentée par Philippe Sollers). Paris : Quai Voltaire.
- . 1995. *Œuvres* (3 tomes). Paris : Gallimard, coll. « Pléiade ».
- . 1999. *L'ogre Minski suivi de Le pape Braschi*. Paris : Mercure de France, coll. « Le Petit Mercure ».
- Sofsky, Wolfgang. 1998. *Traité de la violence*. Paris : Gallimard, coll. « NRF essais ».
- Sollers, Philippe. 1968. *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris : Seuil, coll. « Points ».
- Susini, Marie-Laure. 2004. *L'auteur du crime pervers*. Paris : Fayard, pp. 167-192.
- Thomas, Chantal. 1978. *Sade. l'œil de la lettre*. Paris : Payot, coll. « Traces ».
- Trigano, Shmuel. 2001. *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*. Paris : Flammarion, coll. « Champs ».
- Turner, Victor Witter. 1990. *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris : PUF, coll. « Ethnologies ».
- Wathée-Delmotte, Myriam (dir. publ.). 2002. *La violence : représentations et ritualisations*. Paris : L'Harmattan.