SADE OU LES LIMITES DU LANGAGE :

ENTRE ATHÉISME ET PERSISTANCE DU SACRÉ

by

SANDRINE VANDERMARLIÈRE

B.A., Université de Jussieu, 1997

M.A. University of Houston, 1999

A thesis submitted to the

Faculty of the Graduate School of the

University of Colorado in partial fulfillment

of the requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

Department of French and Italian

2018

This thesis entitled:
Sade ou les limites du langage : entre athéisme et persistance du sacré
written by Sandrine Vandermarlière
has been approved for the Department of French and Italian

_____

Masano Yamashita

_____

Christopher Braider

Date: _____

The final copy of this thesis has been examined by the signatories, and we find that both the content and the form meet acceptable presentation standards of scholarly work in the above mentioned discipline.

Vandermarlière, Sandrine Florence (Ph.D., French and Italian Department)

Sade ou les limites du langage : entre athéisme et persistance du sacré

Thesis directed by Professor Masano Yamashita

Even though Sade's reputation as an "athée exacerbé"[1] seems to dominate the critics, this dissertation argues that his atheism is not as obvious as it seems. Through an analysis of the correlation between language and religion in the marquis' work, this study demonstrates that it is through his mistrust of language that Sade presents his ideas. While his libertines seem to profess the superiority of atheism, their discourse is undermined by their rhetoric. Through the use of sophisms, Sade is able to present the dispute between philosophers and apologists, which dominated the second half of the XVIII century, as sterile.

The presentation of the libertines' materialist ideas is equally problematic since the moral relativism they express is incompatible with the foundation of the Enlightenment's ethical values. Moreover, Sade's libertine novels profess the refusal of any acknowledgment of an ethic based solely on men, while his pessimism towards human nature puts him closer to the apologists. By undermining the foundations of any secular ethic, Sade places himself against both philosophers and apologists who, for once, agreed on the idea that virtue was the truest way to happiness.

Sade's novels therefore undermine both apologists and philosophers' ideas by showing their contradictions. By presenting all of the prevailing religious thoughts of his time, Sade multiplies them in order to reduce them to binary notions that ultimately cancel each other out. Sade uses atheism to underscore the contradictions of his time. He presents a world in which all reference points have disappeared and in which every discourse seems to be a deception waiting to be exposed. Confronted with the unequivocal representations of both the philosophers and the apologists, whether triumphant or disparaging, Sade proves that one needs to push back with skepticism.

The discourse on religion in Sade's work could therefore be summed-up by the dying man: "You compose, you construct, you dream, you magnify and complicate; I sift, I simplify. You accumulate errors, pile one atop the other; I combat them all"[2].

---

[1] Minois, Georges. *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Fayard, 1998, p. 400. « Exacerbated atheist », my translation.

[2] Sade. *Dialogue between a Priest and a Dying Man*. Books on Demand, 2016, p. 4.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction
Contours de la thématique religieuse 7
Corpus de travail 9
Présentation des chapitres 11
Contextualisation historique par rapport au projet des Lumières 12

Chapitre 1
Entre apologie et sophismes, ou la spécificité du discours sur la religion chez Sade 21
1.1. La persistance de la thématique religieuse 25
1.1.1. Le discours apologétique : la face cachée de Sade 26
Peintures et critique d'art – *Voyage en Italie* 36
1.1.2. Un cas à part : l'isolisme 42
1.2. La mise en scène du débat philosophes-apologistes 56
Conclusion 75

Chapitre 2
Entre âme et corps, ou la spécificité du matérialisme chez Sade 79
2.1. La spécificité du matérialisme sadien en rapport à la religion 79
Matérialisme : contextualisation 79
2.1.1. Sade : un matérialisme spécifique 86
Immoralisme 90
2.1.2. Un cas à part : la question des animaux 121
2.2. Le sublime, ou le dépassement des oppositions 147
Conclusion 172

Chapitre 3
Entre connaissance et silence, ou la spécificité du langage chez Sade 174
3.1. La connaissance : entre exégèse et signes cachés 179
Limites du sophisme 179
Méfiance face au langage 184
Signaux 189
3.2. Le « tout dire » : silence, zones d'ombres et livre unique 197
« Tout dire » 197
Livre unique 201
Impossible connaissance 207
Pouvoir des mots 209
Silence et gaze 212
Double présentation 217

Conclusion 221

Bibliographie 237

INTRODUCTION

> Mon Dieu, ma chère amie, que j'aime les sermons du père Massillon ! Ils m'élèvent, ils m'enchantent, ils me ravissent. Ce n'est point un bigot qui vous parle et qui, échafaudant partout des vérités que l'impie nie, ne fait que le combattre, avec des armes émoussées ; ce n'est point un pédant hérissé de sophismes qui ne cherche à convaincre qu'en effrayant l'esprit. C'est au cœur que celui-ci dirige ses maximes ; c'est le cœur qu'il cherche à séduire et c'est le cœur qu'il captive sans cesse. […] Comment est-il possible, grand Dieu ! que Louis XIV fit égorger tant de millions de ses sujets dans les Cévennes, pendant que Massillon lui disait : ''Sire, les rois nous sont donnés par l'Éternel pour être le salut de leur peuple…''[1].

En 1782, quelques mois seulement après cette lettre à sa femme, Sade rédigeait à Vincennes le manuscrit inédit du *Dialogue entre un prêtre et un moribond* ; premier ouvrage majeur d'une œuvre dont un des thèmes récurrents sera l'expression d'un athéisme et d'un anticléricalisme acerbes.

> Quels sont les seuls et vrais perturbateurs de la société ? – Les prêtres. Qui sont ceux qui débauchent journellement nos femmes et nos enfants ? – Les prêtres. Quels sont les plus dangereux ennemis d'un gouvernement quelconque ? – Les prêtres. Quels sont les fauteurs et instigateurs des guerres civiles ? – Les prêtres. Qui nous empoisonne perpétuellement de mensonges et d'impostures ? – Les prêtres. Qui nous vole, jusqu'à notre dernier soupir ? – Les prêtres. Qui abuse de notre bonne foi et de notre crédulité

[1] Sade. Lettre à Mme de Sade du 28 mars 1781. *Marquis de Sade, Lettres à sa femme*, choix, préface et notes de Marc Buffat, Actes Sud, collection Babel, 1997.

> dans le monde ? – Les prêtres. Qui travaille le plus constamment à l'extinction totale du genre humain ? – Les prêtres. Qui se souille le plus de crimes et d'infamies ? – Les prêtres. Quels sont les hommes de la terre les plus dangereux, les plus vindicatifs et les plus cruels ? – Les prêtres. ; et nous balançons à extirper totalement cette vermine pestilentielle de dessus la surface du globe… Nous méritons donc tous nos maux[2].

Le rapprochement de ces deux citations permet d'entrevoir la raison pour laquelle, depuis sa 'redécouverte' au début du XX[e] siècle par Apollinaire[3], l'œuvre du marquis a vivement divisé la critique. Bien que peu d'analyses systématiques aient été effectuées sur la religion chez cet auteur[4], les nombreux commentaires quant à la religiosité du marquis de Sade divergent étonnamment, même si sa réputation d'« athée jusqu'au fanatisme[5] » prédomine. Cette étiquette d' « athée jusqu'au fanatisme » pose déjà les jalons de la difficulté à traiter de la pensée religieuse chez Sade puisque soulevant la question de savoir si un athée peut être fanatique. Donc, s'il est vrai que « [p]eu d'auteurs ont, comme lui, fait l'objet de traitements aussi contradictoires »[6], ces contradictions ne sont pas sans fondement.

> Non seulement son œuvre, mais sa pensée restent impénétrables, - et cela, bien que les développements théoriques y soient en très grand nombre, qu'il les répète avec une patience déconcertante, qu'il raisonne de la manière la plus claire et avec une logique très suffisante. Le goût et même la passion des systèmes l'animent. Il s'explique, il affirme, il prouve ; il revient cent fois sur le même problème (et cent fois, c'est peu dire), il le

[2] Sade. Œuvres Complètes, Pléiade, *Histoire de Juliette*, tome III, p. 530-531.
[3]Apollinaire, Guillaume. *L'œuvre du Marquis de Sade : Zoloé, Justine, Juliette, La philosophie dans le boudoir, Oxtiern ou les Malheurs du libertinage*, Paris, Bibliothèque des Curieux, 1909.
[4] Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La religion de Sade* ; Muriel Schmid, *Le soufre au bord de la chaire*.
[5]Lely, Gilbert. *Sade*, Gallimard, 1967, p. 187.
[6] Bris, Michel. *Sade et les félons*, La Chasse au Snark, 2003, p. 127.

> regarde sous toutes les faces, il examine toutes les objections, il y répond, il en trouve d'autres, il y répond encore[7].

Cette citation de Maurice Blanchot permet d'établir les bases de notre travail dans la mesure où elle montre la difficulté de spéculer sur la question religieuse chez Sade, puisque se heurtant d'emblée à la spécificité du discours de cet écrivain. Dans son étude sur Sacher-Masoch, Gilles Deleuze prouva également que dans le discours sadien « il s'agit de démontrer[8] ». Selon ce critique, Sade essaie constamment de démontrer la solidité de ses arguments. Pourtant, si Sade *démontre*, il n'a aussi de cesse de *démonter*. Derrière chaque démonstration il y a réfutation ; cette structure se retrouve comme un leitmotiv dans l'œuvre du marquis. Il serait ainsi possible d'affirmer que Sade ne fait qu'exprimer le plan qui s'applique à l'ensemble de son œuvre lorsqu'il fait dire au moribond : « Tu édifies, tu inventes, tu multiplies : moi je détruis, je simplifie. Tu ajoutes erreurs sur erreurs : moi je les combats toutes[9] ». Cette structure peut se voir comme la mise en œuvre de la querelle qui opposa les Lumières aux apologistes, deux groupes d'écrivains qui partagèrent un même désir de convaincre, mais avec des points de vue opposés. Face aux idées des philosophes qui désiraient en partie recentrer la pensée sur l'homme et la raison, et rechercher le bonheur sur la terre, une réaction intellectuelle se mit en place et les antiphilosophes prirent également la plume.

Sade semble se placer au centre de ce débat lorsqu'il met face à face des textes mêlant l'athéisme le plus virulent et d'autres textes présentant au contraire une certaine défense de la religion. Cette dichotomie présentée par Sade dans ses idées sur la religion permet en partie d'expliquer

[7] Blanchot, Maurice. *Lautréamont and Sade*, Stanford University Press, 2004, p. 18-19.
[8] Deleuze, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, 1967, p. 18.
[9] Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, OC, Pléiade, I, p. 5.

qu'alors que certains critiques virent chez Sade un athéisme extrémiste irréfutable, d'autres y décelèrent un catholicisme rampant[10].

Nous ne prétendons bien évidemment pas essayer de découvrir 'le vrai Sade' ou 'la vraie religion' de Sade, mais de montrer l'importance et la complexité de la pensée du religieux chez cet auteur. Afin d'explorer cette interrogation, nous ne nous limiterons pas à un unique cadre théorique puisque, comme l'ont rappelé Asad et King, le concept même de religion est déjà une construction discursive du monde occidental[11]. Si étudier Sade dans le cadre de la théologie chrétienne peut être fructueux[12], il semble cependant que cela reste trop restrictif. Bien que Sade, en bon écrivain et aristocrate de son siècle, ait eu une grade culture générale théologique, il s'avère que sa vision n'a pas été 'traditionnelle' et que les idées énoncées dans ses romans, sa vie ou dans sa correspondance ne permettent pas de donner une réponse définitive à cette question. En s'attaquant à l'œuvre de Sade la question qui se pose d'emblée est de savoir comment aborder cette œuvre monstrueuse[13] contre laquelle Alice Laborde met en garde dans *Sade romancier*[14] :

> [C]ette matière ingrate et souvent répulsive ne se laisse abordée que par petites doses, forçant celui qui s'y engage à aseptiser ses outils avant de les plonger dans la masse pestilentielle du bubon sadique.

De plus, comme le rappelle Michel Delon dans son article « Dix années d'études sadiennes », le poids de l'analyse des textes du marquis peut être un handicap :

---

[10] Nous présentons ces diverses critiques par la suite.
[11] Carrette, Jeremy. *Foucault and religion.* P. x « the concept of 'religion' is itself a Western discursive construct bound up with a series of power relations." Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, p. 29. King, R. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory*, India and 'The Mystic East', London, Routledge, 1999, p. 210
[12] Comme l'a montré Muriel Schmid dans son livre *Le soufre au bord de la chaire. Sade et l'Evangile.*
[13] Nous reviendrons sur cet adjectif par la suite.
[14] Laborde, Alice. *Sade romancier*, Neuchatel, 1974, p. 11.

> […] le contraste est saisissant entre le silence qui pendant un siècle et demi a recouvert le nom et surtout le texte de Sade, et l'inflation qui depuis une trentaine d'années risque aussi de le recouvrir à sa manière ; contraste entre l'oubli souhaité par le septuagénaire de Charenton et la gloire qu'il connaît ; contraste encore entre le scandale dont certains continuent à l'auréoler et la familiarité d'un auteur diffusé par toutes les collections de poche[15].

Annie Lebrun, reprend également cette idée d'une surenchère des analyses sur Sade :

> [P]ar la mise en place d'un réseau de plus en plus dense d'interminables analyses psychologiques, littéraires, médicales, psychanalytiques, linguistiques, on rendait Sade fréquentable en le neutralisant. […] Car c'était grâce à la notion d'écriture qu'on était parvenu à ce beau résultat : vingt années d'analyse textuelle aboutissaient à exclure Sade de lui-même, alors que deux siècles de malédiction n'avaient eu pour effet que de l'exclure de la communauté des autres hommes[16].

Cette citation d'une des plus célèbres critiques de l'œuvre de Sade est intimidante quant à la façon d'aborder les romans du marquis. Pourtant, parmi ce « monument de papier[17] », peu de travaux systématiques existent sur le lien entre Sade et la religion. Considérant le lien étroit entre rhétorique et religion, une remarque de Denis Slakta qui affirmait que « curieusement, Sade [n'était] jamais cité dans les traités de rhétorique[18] » est à l'origine du rapprochement opéré ici entre religion et langage chez cet auteur. Car, outre l'omniprésence de la religion et sa prépondérance dans le champ de la transgression des valeurs morales, ce qui frappe d'abord le

[15] Delon, Michel. « Dix années d'études sadiennes », *Dix-Huitième Siècle*, 11, 1979, p. 393-426, p. 393.
[16] Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Jean-Jacques Pauvert et Société Nouvelle des Editions Pauvert, 1986, p. 11-12.
[17] Le terme est d'Annie Lebrun.
[18] Cité par Marie-France Désérable-Adam dans *Sade écrivain : Eléments d'approche linguistique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p.14.

lecteur chez le marquis est l'impression d'accumulation, de trop plein, de redite face à un agencement précis du discours qui ressort de la lecture. A la suite des analyses de Barthes, Blanchot ou encore Bataille sur le langage chez Sade, nous affirmons avec Marie-France Désérable-Adam la « conscience aiguë des potentialités de la langue[19] » chez cet auteur.

Plus de 200 ans après sa mort, Sade pose ainsi toujours problème quant au sujet de la religion, et la vision d'une théologie négative ou celle d'un catholicisme honteux ne seraient que des constructions à postériori, voulant démontrer un point donné. La question qui se présente est de savoir comment sortir Sade de ces stéréotypes, comment rendre compte d'une œuvre aussi complexe que sa vie, comment ne pas avoir un parti pris malgré tout ce qui a déjà été écrit sur lui… qui plus est lorsque le sujet d'étude est celui de la religion. S'il est vrai que de nombreux critiques ont insisté sur le caractère 'paradoxal' de l'œuvre Sade, nous allons essayer de montrer que ce paradoxe tient moins aux idées exprimées dans ses écrits que dans la façon dont il les a exprimées.

Selon les études critiques récentes, ce qui importe, au-delà de la question de la transgression chez cet auteur, de l'œuvre pensée pour faire scandale, se trouve être le rapport de Sade à la société du XVIII^{e} siècle. Ainsi, comme l'affirme Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « *libérer Sade, le sortir, l'aérer, passe par la contextualisation*[20] ». A une époque où tout est remis en cause, Sade, selon Jean-Jacques Pauvert, semble pourtant se rattacher à une constante idéologique, à savoir l'absurdité de la croyance religieuse[21]. « Sade the grand seigneur libertin

[19] Cité par Marie-France Désérable-Adam dans *Sade écrivain : Eléments d'approche linguistique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p.16.
[20] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *Sade moraliste : le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIIIe siècle*, Librairie Droz, 2005, p. 32.
[21] Pauvert, Jean-Jacques. Interview de septembre 2013 http://blogs.mediapart.fr/edition/la-voie-des-indes/article/011013/sade-et-pauvert-vivants

was an unrepentant atheist[22] ». Sade, « athée jusqu'au fanatisme[23] ». Si au XX^e^ et au XXI^e^ siècle Sade n'est plus diabolisé comme il le fut lors des siècles précédents, sa réputation d'athée jusqu'au martyr subsiste. Au moment où Sade fut étudié par les plus grands critiques de l'après-guerre, seuls Klossowski et Camus semblèrent voir chez Sade autre chose qu'un athéisme triomphant[24]. Pour ce qui est des critiques du XXI^e^ siècle, si le postulat d'un Sade athée fait toujours consensus, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et Muriel Schmid[25] ont permis d'ouvrir le débat sur la religiosité du marquis de Sade. Nous proposons donc de discerner comment la mise en scène de la problématique religieuse par Sade est le symptôme d'une remise en cause plus profonde du langage, de la connaissance et de son époque en général. La remise en cause du langage chez le marquis permet de l'envisager comme offrant une réflexion sur des interrogations devenues essentielles au tournant du siècle : à quelle forme, à quel discours se fier lorsque tout repère est en train de disparaître ?

Contours de la thématique religieuse

Pour essayer de comprendre comment se manifeste dans l'œuvre de Sade une pensée du religieux, il convient d'abord de définir ce que nous entendons par 'religieux'. Les définitions retenues pour ce mot sont aussi nombreuses que variées et « il n'existe pas de définition consensuelle du terme, ni d'ailleurs de celui de *religion*[26] ». Se référant à ce manque de consensuel, Geneviève Di Rosa parvient néanmoins à proposer deux conceptions du religieux. Il

[22] Hénaff, Marcel. Sade. *The Invention of the Libertine Body*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, p. 2.
[23]Lely, Gilbert. *Sade*, Gallimard, 1967, p. 187.
[24] Klossowki, Pierre. *Sade mon prochain*. Albert Camus, *L'homme révolté*.
[25] Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La religion de Sade* ; Muriel Schmid, *Le soufre au bord de la chaire*.
[26] Cambefort Di Rosa, Geneviève. *Pensée du religieux au siècle des Lumières : études sémiostylistiques d'œuvres littéraires et picturales*, Paris, 2012, p. 29.

y aurait « [d]'une part, l'idée que le religieux désigne l'aspiration à l'invisible intrinsèque à l'homme » et « [d]'autre part, l'idée que le religieux est un choix historique, fait par les hommes[27] ». Ces deux conceptions du religieux semblent cohabiter dans l'œuvre de Sade avec d'un côté le sublime, l'aspiration à l'infinité du symbolisable, et de l'autre l'Eglise et les manifestations du rapport entre politique et religieux.

Au XVIII[e] siècle le terme 'religion' a une acceptation restreinte, loin de l'acceptation actuelle pouvant se rapporter à toute croyance en quelque chose, sans nécessairement même impliquer un lien au surnaturel. Au siècle de Lumières, le terme religion inclut l'idée de surnaturel, voire de divinité.

> RELIGION, s. f. (*Théolog.*) *religio,* est la connaissance de la divinité, & celle du culte qui lui est dû. *Voyez* DIEU et CULTE.
>
> Le fondement de toute *religion* est qu'il y a un Dieu, qui a des rapports à ses créatures, & qui exige d'elles quelque culte. Les différentes manieres par lesquelles nous arrivons, soit à la connoissance de Dieu, soit à celle de son culte, ont fait diviser la *religion* en naturelle & en révélée.
>
> La *religion naturelle* est le culte que la raison, laissée à elle-même, & à ses propres lumières, apprend qu'il faut rendre à l'Etre suprême, auteur & conservateur de tous les êtres qui composent le monde sensible, comme de l'aimer, de l'adorer, de ne point abuser de ses créatures, &c. On l'appelle aussi *morale* ou *éthique*, parce qu'elle concerne immédiatement les mœurs & les devoirs des hommes les uns envers les autres, & envers eux-mêmes considérés comme créatures de l'Etre suprême. *Voyez* RAISON, DÉÏSTE, MORALE, ÉTHIQUE. *Voyez l'article* qui suit RELIGION NATURELLE.

[27] Cambefort Di Rosa, Geneviève. *Pensée du religieux au siècle des Lumières : études sémiostylistiques d'œuvres littéraires et picturales*, Paris, 2012, p. 30.

> La *religion révélée* est celle qui nous instruit de nos devoirs envers Dieu, envers les autres hommes, & envers nous-mêmes, par quelques moyens surnaturels, comme par une déclaration expresse de Dieu même, qui s'explique par la bouche de ses envoyés & de ses prophetes, pour découvrir aux hommes des choses qu'ils n'auroient jamais connu, ni pu connoître par les lumières naturelles. *Voyez* REVELATION. C'est cette dernière qu'on nomme par distinction *religion*. Voyez *l'article* CHRISTIANISME.
>
> L'une & l'autre supposent un Dieu, une providence, une vie future, des récompenses & des punitions ; mais la dernière suppose de plus une mission immédiate de Dieu lui-même, attestée par des miracles ou des prophéties. Voyez MIRACLE & PROPHÉTIE[28].

Ce dernier paragraphe place les bases de ce dont Sade discourra sans cesse dans ses œuvres. Sade, qui commence à écrire en 1782, ne peut qu'être imprégné du contexte religieux houleux de son époque. A la suite des guerres de religion ayant eu lieu à la fin du XVI^{e} siècle, la bulle pontificale Unigenitus promulguée en 1713 ravive les divisions et le jansénisme se construit en opposition à ces proclamations. La querelle qui eut lieu au milieu du siècle du refus des sacrements pour les jansénistes qui s'affichaient publiquement comme tels est, quant à elle, encore très présente dans les mémoires.

Corpus de travail

L'œuvre de Sade peut être envisagée comme 'monstrueuse' selon les deux définitions actuelles admises de cet adjectif. Elle est monstrueuse dans le sens où est monstrueux ce « qui atteint un degré extrême dans le mal », mais aussi ce « qui est d'une intensité extraordinaire ;

[28] Encyclopédie. http://encyclopedie.uchicago.edu/content/browse

excessif, gigantesque[29] »[30]. L'édition la plus complète, celle de 1986 de Pauvert, comprend 15 volumes et la correspondance du marquis, compilée par Alice Laborde, couvre 27 tomes. En gardant en mémoire la citation de Blanchot qui affirmait que « [q]ui n'a lu de Sade que ce que Sade a de lisible, n'a rien lu[31] » et afin de ne pas avoir une vision partielle de l'œuvre monumentale de Sade, il convient de définir un corpus se basant tant sur ses textes exotériques qu'ésotériques.

Le présent travail se basera donc essentiellement, mais non exclusivement, sur *Les Cent Vingt journées de Sodome*, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, *Aline et Valcour*, *La philosophie dans le boudoir* et la trilogie de *Justine/Juliette*. Pour ce qui est des œuvres licites, *Aline et Valcour* s'impose immédiatement de par l'importance donnée à la religion au travers de la description de Tamoé et Butua. En ce qui concerne les textes illicites, le choix de la trilogie de *Justine* fut un choix naturel de par le caractère central de ces textes dans les publications de Sade, mais également parce que cet écrivain trouva cette histoire assez importante pour la reprendre trois fois. *Dialogue entre un prêtre et un moribond* fut la première œuvre majeure de Sade et pose les bases de sa réflexion sur la religion. *La philosophie dans le boudoir* nous permettra quant à elle de mettre en valeur le rapport de Sade à son époque. Quant aux *120 journées de Sodome* nous ne nous y référerons que sporadiquement, plus particulièrement en relation avec le langage. Deux raisons pour cela. La première est qu'il est désormais établi[32] que Sade n'a jamais

[29] Ces deux définitions sont tirées du Larousse en ligne.
[30] La définition que retient le XVIII[e] siècle de l'adjectif 'monstrueux' se révèlera également intéressante lorsque nous aborderons la question des animaux dans le deuxième chapitre : « MONSTRUEUX, *en terme de Blason*, se dit des animaux qui ont face humaine. Busdraghi à Luques, d'argent au dragon *monstrueux* de synople ayant tête humaine dans un capuchon aîlé de gueule en pié ». http://encyclopedie.uchicago.edu/content/browse
[31] Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*, 1965, p. 10.
[32] Delon, Michel. *Sade en son temps*, Editions Textuel, 2007.

écrit ce texte en ayant à l'esprit qu'il allait être publié et en cela il se place forcément à part[33]. L'autre raison pour laquelle ce texte sera moins utilisé tient au fait qu'il n'est pas aussi riche en ce qui concerne notre sujet, à savoir la religion, si ce n'est dans la description d'un univers clos. L'ensemble de la production de ces œuvres garantit une période assez large pour être significative puisqu'allant de 1782 à 1801.

Présentation des chapitres

A travers l'étude de ces textes, nous allons essayer de montrer que la représentation sadienne de la religion aborde la crise de la conscience européenne[34] en la faisant passer par le langage. Il convient de discerner comment la remise en cause de la religion chez Sade est le symptôme d'une réflexion sur la société en général et le langage en particulier. Nous proposerons donc plusieurs pistes de lecture afin de démontrer que la critique de la religion ainsi que la représentation sadienne de la question de l'existence de Dieu serait non seulement une mise en scène de l'aboutissement de la question religieuse au XVIII^{e} siècle, mais aussi son dépassement.

Il conviendra en premier lieu de définir la spécificité du discours sur la religion chrétienne chez Sade. Nous nous efforcerons de démontrer qu'il existe chez Sade une reprise des idées et de la rhétorique véhiculées par les apologistes qui permit à l'auteur de présenter une vision quasi apologétique de la religion, et qui pourrait se voir comme le pendant caché de la partie la plus visible de son œuvre, à savoir le discours antireligieux. Ainsi, le rapport de Sade à

[33] Ce qui bien sûr le rend aussi très intéressant. Bataille affirmait que c'était « un livre qui domine en un sens tous les livres étant la vérité du déchaînement que l'homme est au fond et qu'il est tenu de contenir et de taire ». 1967, p. 125.

[34] Hazard, Paul. *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Paris, Boivin, 1935.
Rosenfeld, Sophie. *A revolution in language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford University Press, 2001.

la rhétorique en général, et aux sophismes en particulier, sera analysé afin de montrer comment Sade utilise ces notions pour affirmer sa pensée du religieux. Par la suite, nous verrons comment la spécificité du matérialisme de Sade lui permet de non seulement remettre en cause l'opposition entre l'âme et le corps mais finalement de la dépasser. Enfin, nous nous efforcerons de voir que ce questionnement ontologique permet également à l'auteur de mettre en scène la problématique de la méfiance face au langage, et que c'est à travers la question primordiale du silence et de la parole que l'auteur remet en cause la connaissance au siècle des Lumières. Subséquemment, ces pistes nous permettrons de montrer que Sade, à travers la critique de la religion, met en scène de façon caricaturale la dichotomie entre corps et esprit, entre signe et sens afin de paradoxalement en revenir à la consubstantialité de l'esprit et de la matière, du silence et de la parole. C'est justement grâce à sa parole, qui de par son 'incessant vacarme' est rendue 'muette', que Sade peut mettre en place sa critique de la société.

Contextualisation historique par rapport au projet des Lumières

Dans son *Tableau de l'esprit humain au milieu du dix-huitième siècle*, D'Alembert essaya de définir ce qui caractérisait le dix-huitième siècle.

> Pour peu qu'on considère avec des yeux attentifs le milieu du siècle où nous vivons, les événements qui nous occupent, ou du moins qui nous agitent, nos mœurs, nos ouvrages, & jusqu'à nos entretiens ; on aperçoit sans peine qu'il s'est fait à plusieurs égards un changement bien remarquable dans nos idées ; changement qui par sa rapidité semble nous en promettre un plus grand encore. C'est au temps à fixer l'objet, la nature & les

> limites de cette révolution, dont notre postérité connaitra mieux que nous les inconvénients et les avantages[35].

Pour D'Alembert, ce siècle pouvait se targuer d'être le siècle de la philosophie :

> Notre siècle s'est donc appelé par excellence le siècle de la Philosophie. […] Si on examine sans prévention l'état actuel de nos connaissances, on ne peut disconvenir des progrès de la Philosophie parmi nous. […] Néanmoins l'invention & l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espèce d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers ; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive ; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée en une espèce de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues. […] Ainsi depuis les principes des Sciences profanes jusqu'aux fondements de la révélation, depuis la Métaphysique jusqu'aux matières de goût, depuis la Musique jusqu'à la Morale, depuis les disputes scolastiques de Théologiens jusqu'aux objets du commerce, depuis les droits des Princes jusqu'à ceux des Peuples, depuis la loi naturelle jusqu'aux lois arbitraires des Nations, en un mot depuis les questions qui nous touchent davantage jusqu'à celles qui nous intéressent le plus faiblement, tout a été discuté, analysé, agité du moins[36].

---

[35] D'Alembert. *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Nouvelle édition, Tome quatrième, Amsterdam, 1773, p. 3. Orthographe actualisée. https://books.google.com/books?id=PKVqbBP1VlQC&printsec=frontcover&dq=m%C3%A9langes+de+litt%C3%A9rature,+d%27histoire+et+de+philosophie&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwj9u6fOjpjUAhVqwVQKHfp3BaoQ6AEILTAB#v=onepage&q=m%C3%A9langes%20de%20litt%C3%A9rature%2C%20d'histoire%20et%20de%20philosophie&f=false

[36] D'Alembert. *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Nouvelle édition, Tome quatrième, Amsterdam, 1773, p. 3-6. Orthographe actualisée. https://books.google.com/books?id=PKVqbBP1VlQC&printsec=frontcover&dq=m%C3%A9langes+de+litt%C3%A9rature,+d%27histoire+et+de+philosophie&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwj9u6fOjpjUAhVqwVQKHfp3BaoQ6AEILTAB#v=onepage&q=m%C3%A9langes%20de%20litt%C3%A9rature%2C%20d'histoire%20et%20de%20philosophie&f=false

Cette citation nous permet de mettre à jour plusieurs points essentiels sur lesquels nous nous appuierons afin de relever la spécificité du discours sur la religion chez Sade. Tout d'abord nous retiendrons l'idée qu'au XVIII[e] siècle « tout a été discuté, analysé, agité du moins ».

En ce qui concerne la thématique religieuse, elle semble occuper de nouveau le devant de la scène dans la critique contemporaine des Lumières puisque les importants ouvrages de Stewart Brown et Timothy Tackett[37], Charly Coleman[38] ou encore Jonathan Israel[39] ont en commun de mettre en avant l'importance de la question religieuse dans les études portant sur le siècle des Lumières. La quantité même d'articles parus depuis le début du XXI[e] siècle concernant ce sujet permet d'affirmer la prépondérance et l'importance de ce renouveau de la réflexion sur la religion. Bien que la problématique de la religion ne soit pas nouvelle dans la critique historique et littéraire du XVIII[e] siècle, ces récentes études ont tiré des conclusions originales quant à l'importance de la religion au siècle des Lumières : il ne fut pas aussi antireligieux qu'on le crût. Alors même que le XVIII[e] siècle fut longtemps considéré comme le siècle du déclin de l'emprise de la religion sur le peuple et la montée d'un anticléricalisme qui trouva son apogée dans la Révolution Française, les théories actuelles remettent désormais en doute cette vision et insistent sur l'importance que garda la religion dans la société française de cette époque[40].

Ainsi, du point de vue religieux, le XVIII[e] siècle fut très ambigu. Un des représentants le plus caractéristique de cette idée du siècle des Lumières comme étant le moment où l'Europe entra

---

[37] Brown, Stewart J, and Timothy Tackett. *Enlightenment, Reawakening, and Revolution, 1660-1815*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[38] Coleman, Charly. *The Virtues of Abandon: An Anti-Individualist History of the French Enlightenment*, Stanford University Press, 2014.

[39] Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001.

[40] Jonathan Sheehan, "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay," *American Historical Review* 108-4, 2003, p. 1061-80; "God and the Enlightenment," American Historical Review 108-4, 2003, p. 1057-60; David Sorkin, *The religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, 2008; "The Enduring Church, 2011.

dans la modernité en même temps qu'elle se libéra du joug de la religion fut Peter Gay. Dans *The Enlightenment, an interpretation*, il affirmait ainsi que : « There were many philosophes in the eighteenth century, but there was only one Enlightenment [41] ». C'est cette vision unifiée du siècle des Lumières qui est désormais remise en cause. Comme l'atteste Dan Edelstein :

> Scholars, philosophers, churchmen, journalists, officials, teachers, and scores of others have been discussing the Enlightenment for nearly three hundred years, yet there is still remarkably little agreement on what, precisely, the Enlightenment was[42].

Si les critiques actuels admettent toujours que le XVIII[e] siècle fut le théâtre de changements considérables en ce qui concerne la religion (tolérance, séparation de l'église et de l'état, etc.), l'idée d'un siècle en rébellion constante contre l'église n'est plus une 'évidence'. C'est ainsi que pour William Doyle, « the eighteenth century may be as plausibly christened the century of *Unigenitus* as of *lumières*[43] ». C'est également ce que souligne Nigel Aston :

> What strikes most historians writing today is the resilience rather than the weakness of religion in eighteenth-century France. If the Gallican Church was much spoken against, it was also much loved, and criticism originated in concern far more than dislike. [...]
>
> On the eve of the Revolution, France remained overwhelmingly a country in which Catholic Christianity, despite its internal stresses and its detractors among the philosophes, was both preached and practiced[44].

Ou encore, comme le confirme David Sorkin :

---

[41] Gay, Peter. *The Enlightenment, an interpretation. The Rise of Modern Paganism*. Reprint of the ed. Published in 1966 by Knopf, New York, 1995, p. 3.
[42] Edelstein, Dan. *The Enlightenment a genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2010. p. 7.
[43] Doyle, William. *Jansenism*, Houndmills, Basingstoke, UK, 2000, 87. Cité par David Sorkin, *The Religious Enlightenment*: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna, Princeton University Press, 2008, p. 264.
[44] Aston, Nigel. *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C, Catholic University of America Press, 2000, p. xi.

> The Enlightenment was not only compatible with religious belief but conductive to it. The Enlightenment made possible new iterations of faith. With the Enlightenment's advent, religion lost neither its place nor its authority in European society and culture. If we trace modern culture to the Enlightenment, its foundations were decidedly religious[45].

L'étude du discours religieux chez Sade se trouve au cœur de la polémique sur la critique de la pensée religieuse et de l'esprit d'examen qui lui permit de se manifester. L'esprit d'examen qui caractérisa le XVIII[e] siècle ne fut cependant pas l'apanage du siècle des Lumières. S'il est vraisemblable que les précurseurs de cet esprit d'examen furent par exemple Rabelais et Montaigne, le caractère isolé de leur démarche ne permet pas de les situer, à proprement parler, dans une 'articulation générale' de la critique de la religion. Si au XVII[e] siècle la querelle des Anciens et des Modernes permit un questionnement des valeurs établies de la société française, c'est principalement la révolution cartésienne qui marqua le début d'un débat d'idées sur la religion :

> Quant au cartésianisme et à sa variante le malebranchisme, ils jouent un rôle immense dans la pensée apologétique, en fournissant un éventail d'arguments destinés à récuser la nouvelle philosophie, celle de Locke et des penseurs expérimentaux, accusés de répandre le 'matérialisme' et l'athéisme. On peut interpréter le cartésianisme du XVIIIe siècle comme un phénomène de résistance qui prend toute son ampleur au moment de l'effervescence encyclopédique dans les années 1760, mais aussi comme une résurgence de la réflexion métaphysique[46].

[45] David Sorkin, *The religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, 2008, p. 3.
[46] Masseau, Didier. *Les Ennemis Des Philosophes : L'antiphilosophie Au Temps Des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 215.

Or ce qui nous intéresse pour cette étude relève moins du problème de la religion en général que de l'examen critique auquel les écrivains soumirent cette dernière et de la polémique qui en découla.

C'est avec Pascal que la critique de la religion entre de plein pied comme topos essentiel du XVIII[e] siècle ; du moins comme faisant alors partie d'un discours qui se voudra apologétique, face aux écrivains qui eux développèrent la critique de la religion. C'est ainsi que la fin du XVII[e] siècle voit la diffusion des idées de Bayle qui, en bon lecteur du *Discours de la méthode*, se mit à observer à la lumière de l'esprit critique tant la morale que la religion.

Les nouvelles découvertes dans le domaine scientifique ainsi que la diffusion à grande échelle de ces idées firent également que la méthode expérimentale devint le fondement de toute 'pensée juste'. Cette méthode commença à être appliquée dans tous les domaines et ni la religion ni la morale ne firent exception. C'est ainsi que les dogmes religieux, ne pouvant être expliqués de façon rationnelle, furent remis en question, au grand dam des apologistes :

> Aujourd'hui l'irréligion est la plaie de tous les états de tous les sexes et de tous les âges : elle marche la tête levée ; elle empoisonne toutes les sciences, jusqu'à celles qui lui sont les plus étrangères [...] et, dans ce déluge d'écrits frivoles qui, depuis quarante ans, ont inondé la république des lettres, il en est peu où la religion n'ait eu à essuyer quelque censure ou quelque mépris. Dans les conversations et dans les cercles, elle n'est plus respectée[47].

Nigel Aston rappelle que bien que Malvin de Montazet ait pu se plaindre que « l'irréligion [était] la plaie de tous les états » :

[47] Malvin de Montazet, Antoine de. *Instruction pastorale sur les sources de l'incrédulité et les fondements de la religion* (1776) dans Le Goff, Jacques, Rémond, René. *Histoire de la France religieuse*. Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 125.

> In the 1780s, over 60 percent of the books sold in provincial France were still religious works. On this evidence, it has been well said the 'Intelligent skepticism was increasing in France, and so too, it would seem, was highly individual personal piety'[48].

Au siècle des Lumières les philosophes s'étaient fixés pour but 'd'éclairer' la société, la sortir de l'obscurantisme religieux et guider leurs semblables vers la raison. Les philosophes avaient un but et le firent savoir. L'article 'Philosophe' de l'Encyclopédie, sans se mettre ouvertement en opposition avec la religion, se situait néanmoins en parallèle avec cette dernière. « La raison est à l'égard du philosophe, ce que la grace [sic] est à l'égard du Chrétien. La grace détermine le chrétien à agir ; la raison détermine le philosophe[49] ». C'est ce que présentera, par exemple, Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville*. Cette définition permet aussi de mettre en avant le nouveau rôle que se donnèrent les philosophes. La littérature désire changer la société et devient militante. En s'appuyant sur la raison, le XVIII^{e} siècle s'intéresse à tous les problèmes qui touchent directement la société, et la littérature va de plus en plus rechercher l'utile et s'attaquer aux problèmes socio-politiques de la société. La philosophie devient ainsi la recherche de ce qui peut servir au bonheur de l'homme et par conséquent la remise en cause de la morale et de la religion ne fut pas uniforme. Le paysage littéraire fut varié. Certains auteurs, essentiellement du début du siècle, tels Montesquieu ou encore Buffon, sans faire l'apologie de la religion dans leurs œuvres, restèrent néanmoins de respectueux chrétiens. D'autres, considérés comme les tenants de la philosophie des Lumières, tels Voltaire ou Jean-Jacques Rousseau, furent déistes ou théistes. Certains enfin, tels D'Holbach et La Mettrie par exemple, purent se ranger dans la catégorie des opposants à la religion. Face aux idées des philosophes qui

[48] Aston, Nigel. *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C, Catholic University of America Press, 2000, p. 49.
[49] L'Encyclopédie, http://encyclopedie.uchicago.edu/content/browse

désiraient en partie recentrer la pensée sur l'homme et la raison, et rechercher le bonheur sur la terre, une réaction intellectuelle se mit en place et les antiphilosophes prirent également la plume. Le livre de Didier Masseau[50] sur le sujet permet de mettre à jour la complexité des différents courants d'opposition aux Lumières. Ces auteurs qui furent principalement, mais non essentiellement, des clercs, s'efforcèrent de défendre la cause de la religion face aux philosophes. Parmi ces écrivains, le marquis de Caraccioli, l'abbé Bergier ou encore Fénelon.

> Alors même que Voltaire inonde le marché de ses attaques contre l'Eglise et que, dans les années 1760-1778, il poursuit son combat célèbre contre 'l'Infâme', des religieux, mais aussi des laïcs, continuent obstinément à démontrer l'existence de Dieu et la supériorité de la religion chrétienne. L'entreprise est extraordinairement récurrente : elle se donne comme une accumulation de preuves destinées à dissiper les doutes éventuels du sceptique, à terrasser l'athée impénitent et à raffermir le chrétien dans sa foi quand celle-ci risque d'être ébranlée par l'accroissement des livres impies, la multiplicité des écrits contradictoires et les divisions qui déchirent l'Eglise[51].

Un autre groupe d'écrivains, que David Sorkin appelle « the religious enlighteners », bien que se voulant également défenseurs de la religion différèrent cependant des antiphilosophes. La notion de Lumières chrétiennes regroupe en fait plusieurs termes employés par divers critiques, à savoir Christian Enlightenment, Religious Enlightenment, Chrétiens éclairés, philosophes chrétiens, ou encore theological Enlightenment[52]. Les chrétiens éclairés adoptèrent une idéologie qui se voulait être à mi-chemin entre les philosophes et les théologiens qu'ils trouvaient tous deux trop

[50] Masseau, Didier. *Les ennemis des philosophes, l'antiphilosophie au temps des* Lumières, éd. Albin Michel, 2001.
[51] Masseau, Didier. *Les Ennemis Des Philosophes : L'antiphilosophie Au Temps Des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 210.
[52] Respectivement : Helena Rosenblatt, David Sorkin, Daniele Menozzi, Bernard Plongeron et Jeffrey Burson.

radicaux. Helena Rosenblatt évoque même le fait que ces écrivains auraient accepté la notion d'une religion en évolution.

Les deux 'camps' vont donc tout au long du siècle essayer de communiquer leur message pour convaincre leurs contemporains. Si les philosophes vont majoritairement adopter la littérature de la fiction, l'art de vouloir persuader reste néanmoins toujours un peu suspect, comme le montra Peter France.[53] C'est dans ce contexte que Sade va mettre en scène son propre discours sur la religion.

[53] France, Peter. *Rhetoric and truth*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 33.
« They attempted to resolve the contradictions of rhetoric and truth ».

CHAPITRE 1

ENTRE APOLOGIE ET SOPHISMES,

OU LA SPECIFICITE DU DISCOURS SUR LA RELIGION CHEZ SADE

Grâce à l'inventaire de sa bibliothèque et à sa correspondance, nombre de biographes de Sade ont pu conclure avec certitude que ce dernier fut un lecteur assidu[54], ayant de multiples centres d'intérêts. La correspondance avec sa femme, chargée de lui apporter ses livres, est très éclairante sur ce sujet :

> Soyez très sûre *âme de mon âme* que la première emplette que je ferai en sortant, et même la première action de ma liberté, après avoir baisé vos deux doux yeux, vos deux tétons et vos deux fesses, etc., sera d'acheter sur-le-champ coûte que coûte : Les Meilleurs Eléments de Physique, L'Histoire Naturelle de M. de Buffon, in 4^{o}, avec les planches, et la totalité des œuvres de Montaigne, Delille, d'Arnaud, Saint-Lambert, Dorat, Voltaire, J.-J. Rousseau, avec la suite du Voyageur, des Histoires de France et du Bas-Empire, tous ouvrages que je n'ai, - ou point, ou fort incomplets - dans ma bibliothèque. D'après le désir que j'ai de ces livres, et la certitude que je les achèterai tous un jour, voyez *miroir de beauté* ceux que vos fonds vous permettent de me faire passer en attendant, car pour du libraire à loyer je n'en veux plus[55].

Bien que nous ne désirions pas ici faire une liste exhaustive des 'emprunts' de Sade[56], il semble néanmoins essentiel d'analyser ses sources, afin de comprendre la particularité de son discours.

---

[54] « Sade spent his time reading and laying plans for his thoughts and literary works ». Lynch Lawrence, *Le Marquis de Sade,* Boston, Twayne Publishers, 1985, p. 15.
[55] *Correspondances,* p. 415. Lettre [14] à Mme de Sade, 23-24 novembre 1783.
[56] Deprun, Jean. « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », *Roman et Lumières au XVIII^{e} siècle*, Paris, Editions Sociales, 1970.

Se situant à la fin du siècle, Sade a pu reformuler l'ensemble des idées de ses prédécesseurs sans jamais avoir à leur en attribuer la paternité[57] et c'est en partie la raison pour laquelle retrouver les sources de cet écrivain peut s'avérer particulièrement délicat[58]. S'il semble difficile, voire impossible, de retrouver l'ensemble des sources de Sade en ce qui concerne sa pensée du religieux, il est néanmoins possible, tant grâce à l'inventaire de sa bibliothèque, que grâce aux auteurs que Sade cite directement dans son œuvre et dans sa correspondance, de remonter aux sources de ses idées. Pour cette difficile tâche de l'identification des sources, l'édition de Michel Delon des œuvres du marquis, aux éditions de La Pléiade, est essentielle afin d'aider à démêler le corpus formé par les différentes idées liées à la religion au XVIII^{e} siècle. Sade a largement puisé dans le corpus des idées du mouvement philosophique du XVIII^{e} siècle qui s'opposa à l'orthodoxie. Dans ces « dissertations » philosophiques (le mot est de lui), Sade emprunte à D'Holbach, La Mettrie et Diderot, les plus grands noms du matérialisme. Le travail qu'Alain Mothu fit sur l'inventaire de la bibliothèque du marquis de Sade à La Coste sera également très utile pour notre étude puisque permettant de rendre compte de ses lectures. Cependant, les inventaires de sa bibliothèque ayant été réalisés en 1769 puis en 1778, le fait que certains livres n'y apparaissent pas ne signifie pas que Sade ne put y avoir accès avant la publication de ses œuvres majeures. Malgré ces lacunes, Alain Mothu affirme à juste titre que le catalogue est essentiel pour nous informer sur les sources de cet auteur :

> C'est dire combien, à notre avis (et nous doutons qu'aucun lecteur averti des goûts et des sources d'inspiration du marquis nous démente), cette bibliothèque 'de jeunesse'

Leduc, Jean, George B. Watts, and Theodore Besterman. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century: Volume LXVIII,* Genève, Les Délice, Institut et Musée Voltaire, 1969.

[57] Ce qui était d'ailleurs la norme à cette époque.

[58] Kozul, Mladen. *Le corps dans le monde : récits et espaces sadiens*, Peeters, Paris, 2005.

> *ressemble* à Sade, combien sont nombreux les ouvrages qu'il lut ou médita effectivement, et qui, d'une façon ou d'une autre, contribuèrent à sa formation intellectuelle[59].

Dans le cadre de notre étude, l'inventaire de la bibliothèque de Sade est éclairant à deux niveaux. Tout d'abord, il confirme l'importance que Sade portait à la problématique religieuse puisque la classification commence par REL :

> Nous joignons le code de leur classification d'alors, tel qu'il nous est fourni dans le document de 1769, et seulement là [l'énumération qui suit respecte l'ordre de l'inventaire de 1769] : Religion (REL) ; Politique (POL) ; Littérature (L) ; Philosophie nouvelle (PN) [...][60].

De plus, le catalogue nous prouve que Sade avait une connaissance approfondie des œuvres apologétiques et qu'il utilisera ces références lorsqu'il empruntera, comme nous le verrons plus en détail par la suite, certaines de ses idées aux apologistes ainsi qu'à des œuvres critiques envers les philosophes. L'inventaire de la bibliothèque du marquis reflèterait ainsi son œuvre littéraire à venir dans laquelle *La vie des vierges* de Jean Girard de Villethierry, *Les mœurs des chrétiens* de Claude Fleury, *Apologie de la religion chrétienne* de Nicolas Bergier et la Bible côtoient les *Dialogues* de Horatius Tubero, *Le traité des trois imposteurs* ou encore *l'Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* de Fréret.

Ainsi, quand Helena Rosenblatt nous rappelle « how wrong it is to see the Enlightenment's relationship with religion as simply adversarial[61] », il est possible de se demander si la relation de Sade à la religion ne devrait pas également s'envisager de façon moins

[59] Mothu, Alain. *La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste*, Papiers de Famille, Volume 2, Fayard, 1995, p. 605.
[60] Mothu, Alain. *La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste*, Papiers de Famille, Volume 2, Fayard, 1995, p. 603.
[61] Helena Rosenblatt, *The Christian Enlightenment*, p. 284-285.

manichéenne. En effet, il semble que si Sade ne fut bien évidemment pas un dévot, il ne rejeta jamais complètement la religion. Nous savons, par exemple, qu'il aurait voulu inclure dans son dernier roman *Les Journées de Florbelle ou la Nature dévoilée* une « épître dédicatoire à Dieu[62] ». De même, d'après des textes retrouvés pas ses descendants, la prière du soir de Sade aurait été : « Mettez ma destinée, mon Dieu, entre les mains de la vertu[63] ». S'il nous est impossible de connaître le contexte exact de son épître dédicatoire ou de sa prière du soir, ces détails nous permettent cependant de reconsidérer l'idée souvent avancée au vu de sa vie d'un athéisme « entier[64] ». S'il ne sera évidemment pas ici question de déterminer la religion de l'écrivain, il faut néanmoins ne pas négliger que certains critiques se sont un peu trop rapidement emparés de quelques événements de la vie du marquis pour en montrer l'athéisme 'indiscutable', tout en omettant par ailleurs d'autres faits qui auraient pu remettre cette assertion en cause. Ainsi, le lien très souvent établi entre l'anticléricalisme radical mis en scène dans les œuvres du marquis et l'anticléricalisme de ce dernier peut être mis en doute à la lecture de sa correspondance. C'est le cas par exemple d'une lettre de Sade à M. Gaufridy, régisseur de ses biens en Provence, dans laquelle il se montre horrifié par l'assassinat d'un grand nombre de religieux et en particulier d'un archevêque lors des massacres de Septembre.

> Dix mille prisonniers ont péri dans la journée du trois septembre. [...] tous les prêtres réfractaires égorgés dans les églises où l'on les tenait renfermés, parmi eux l'archevêque d'Arles, le plus vertueux et le plus respectable des hommes[65].

---

[62] Sade. Notes pour Les Journées de Florbelle ou la Nature dévoilée, dans *Œuvres Complètes*, éd. Annie Lebrun et Jean-Jacques Pauvert, Paris, Pauvert, 1991, tome 11, p. 68.
[63] Laborde, Alice. *Le Marquis et la Marquise de Sade*, P. Lang, 1990, p. 64.
[64] « Il est utile seulement de rappeler [...] que l'athéisme de Sade est beaucoup plus entier et courageux que celui de [ses] contemporains. » Sade, OC, tome 11, p. 34.
[65] Laborde, Alice. *Correspondances du marquis de Sade et de ses proches enrichies de documents et de commentaires*, éditions Slatkine, 1996, volume 22 (1791-1792), p. 204.

Ainsi, bien que la vie du marquis de Sade ait énormément intrigué les critiques et engendré de nombreux commentaires psycho-analytiques concernant son œuvre, il est avéré que la religiosité de cet auteur ne peut être déterminée par sa seule biographie et que la notion d'athéisme « entier » de cet écrivain devrait être abordée avec plus de parcimonie. Le but de ce premier chapitre sera donc de déterminer la spécificité du discours sur la religion de Sade. Entre apologie et sophismes, la persistance de la thématique religieuse servirait de point de départ à une mise en scène et une remise en cause du débat qui eut lieu au XVIIIe siècle entre philosophes et apologistes.

1.1. La persistance de la thématique religieuse

Le terme 'antireligieux' se trouve souvent accolé au nom du marquis depuis ses contemporains jusqu'aux critiques récentes. L'œuvre de Sade a été sans cesse envisagée comme étant en opposition avec la religion, comme le prouve par exemple la publicité faite par les éditions de La Pléiade lors de la publication des œuvres complètes de Sade entre 1990 et 1998. Sur l'affiche de librairie publiée pour le premier tome des *Œuvres de Sade* aux éditions la Pléiade, on pouvait lire : « L'enfer sur papier bible ». Cette boutade prouve non seulement que le mythe du 'divin marquis' est ancré dans les consciences, mais aussi que la critique n'a de cesse de perpétuer cette image de Sade. Dans sa volonté de dénoncer la religion, Sade reprend la problématique de son siècle à deux niveaux, celui de la crise morale et celui de la crise religieuse, puisque Sade implique une réflexion sur la religion dans la mesure où il remet en cause les normes établies par la morale chrétienne.

Maurice Blanchot affirmait que « l'athéisme fut sa conviction essentielle, sa passion, la mesure de sa liberté[66] ». Si la question religieuse chez Sade prend des tournures plus radicales que chez la majorité des auteurs du XVIII^{e} siècle, l'idée générale n'est cependant ni nouvelle ni unique. Au contraire, une des caractéristiques du siècle des Lumières est d'avoir opéré, de par l'importance donnée à la raison, une remise en cause des religions révélées. Sade n'inventait donc pas le matériel sur lequel il s'appuyait[67].

Afin de déterminer l'importance de la persistance de la pensée du religieux chez Sade, nous n'insisterons pas sur le discours antireligieux qui lui permet évidemment de maintenir la thématique religieuse. Par contre, il est utile de noter que la radicalisation lui permet de reprendre les concepts déjà énoncés sans pour autant paraître simplement les ressasser. Si le fond de ses idées n'est pas nouveau, la forme, de par la radicalisation du discours, l'est.

1.1.1. Le discours apologétique : la face cachée de Sade.

Nous avons déjà remarqué dans l'introduction que Sade semble n'avoir jamais rejeté la religion dans sa vie privée. En plus de sa prière du soir, de l'épître dédicatoire à Dieu déjà mentionnées, nous savons que dans la salle à manger du château de La Coste la peinture principale, et favorite de Sade, représentait la Vierge Marie et l'enfant Jésus[68]. De plus, certains travaux de Sade mettent également en scène une certaine défense du point de vue religieux. C'est le cas, par exemple, dans *Aline et Valcour* ou encore *La marquise de Gange*. Or ces incursions de Sade dans l'apologie de la religion sont souvent écartées par les critiques sous prétexte que c'est

[66] Blanchot, Maurice. *Sade et Restif de la Bretonne*, Bruxelle, Editions Complexe, 1986, p. 98.
[67] Comme le rappelait déjà Pierre Naville dans la préface de l'édition de 1967 des Œuvres Complètes de Sade.
[68] Mothu, Alain. *La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste*, Papiers de Famille, Volume 2, Fayard, 1995.

un personnage de roman qui s'exprime... et pourtant ces mêmes critiques ne semblent pas remettre en cause les diatribes contre la religion sous prétexte qu'elles sortent de la bouche de Saint-Fond, « un homme d'environ quarante ans, de l'esprit, un caractère bien faux, bien traître, bien libertin, bien féroce[69] ».

Nous ne relèverons ici que quelques exemples de passages de romans dans lesquels est énoncé un point de vue positif sur la religion : « et surtout qu'ils n'aient qu'une religion, un culte pur, simple, dégagé d'idolâtrie et de dogmes monstrueux[70] » ; « comment nier l'influence de la divinité sur [le cœur de l'homme], quand on voit avec quelle fatalité celui qui tend des pièges s'y prend presque toujours le premier, et comme le vice, toujours en opposition avec lui-même, se perce avec les traits dont il veut frapper la vertu ?[71] » ; « c'est Dieu qui l'a voulu ainsi, pour nous apprendre qu'étant lui seul la source de toutes les félicités, ce n'est que dans son sein que l'homme peut y croire[72] » ; « Toute la morale humaine est renfermée dans ce seul mot : rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même et ne leur jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir[73] ». Lors de ses divers voyages, le marquis manifeste également une attitude positive envers la religion. Sade, « quelque mois après la naissance de son deuxième fils [effectua] à l'automne 1769 un bref voyage en Hollande, où il [fit] l'éloge de la liberté de culte : 'Toutes les religions sont permises à Rotterdam, chacune a son temple particulier et l'exerce en toute liberté'[74] ». Dans son *Voyage d'Italie*, il précise que « le respect infini que j'ai

[69] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 366.
[70] Sade, *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 853.
[71] Sade, *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 489.
[72] Sade, *Adelaïde de Brunswick*, princesse de Saxe, tome 12, p. 433.
[73] Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, tome 1, p. 512.
[74] Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*, Tome 1, p. 187.

pour les saints objets de notre respectable culte exige que je commence [la description de chaque lieu que j'ai visité] par les églises[75] ».

Un personnage en particulier semble intéressant dans l'optique de la présence d'un discours en faveur de la religion chez Sade. Il semble en effet que Justine soit une des meilleures représentantes du discours apologétique de Sade. Justine, figure christique s'il en est, n'est pas une victime typique dans l'univers sadien, puisque, contrairement aux autres, elle a le droit à la parole. Bien évidemment les propos de Justine servent essentiellement de prélude au discours des libertins, mais Sade aurait pu faire débiter à Justine des arguments ineptes, or il n'en est rien. D'ailleurs, les libertins lui entrevoient généralement de l'esprit. Bandole, par exemple, remarque : « Voilà une créature qui raisonne », avant de poursuivre « le peu d'habitude où je suis d'en trouver de cette espèce, me fait désirer de jaser avec elle[76] ».

Au contraire des libertins, la vertueuse Justine, parlant le langage du cœur, sait se faire convaincante. Elle arrive même à convertir Rosalie, la fille de Rodin, chirurgien criminel. Rosalie est décrite comme une jeune fille « déiste » dont le père lui interdit tout acte religieux. Faute de pouvoir convertir le père, Justine s'évertue à convertir la fille :

> Il ne se passa pas huit jours sans que je commençasse à travailler aux conversions que je désirais, mais l'endurcissement de Rodin rompait toutes mes mesures. […] Rosalie plus douce et moins corrompue, Rosalie détestant les horreurs auxquelles elle était soumise, se livrait plus docilement à mes avis : je désirais avec ardeur lui faire remplir ses premiers devoirs de religion[77].

[75] Sade, *Voyage d'Italie*, Naples, OC XVI, p. 385.
[76] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 577.
[77] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 211-214.

Et son labeur est récompensé :

> [J] 'instruisais cette jeune personne ; en lui donnant le goût des vertus, je lui inspirais celui de la religion, je lui en dévoilais les saints dogmes et les sublimes mystères, je liais tellement ces deux sentiments dans son cœur que je les rendais indispensables au bonheur de sa vie[78] […] et Rosalie déiste était bientôt chrétienne[79].

Cette conversion permet une discussion sur la religion dont l'argument principal soutenu par Justine est que la croyance en l'existence de Dieu conduit au bonheur sur terre et dans l'au-delà.

> N'est-il pas doux de sentir qu'on se rend digne de l'Être suprême, rien qu'en exerçant les vertus qui doivent opérer notre contentement sur la terre, et que les moyens qui nous rendent dignes de vivre avec nos semblables, sont les mêmes que ceux qui nous donnent après cette vie l'assurance de renaître auprès du trône de Dieu ?[80]

Justine semble se rendre compte que l'on ne peut convaincre par la raison.

De plus, aussi bien dans *Les Infortunes de la vertu* que dans *Justine ou les malheurs de la vertu*, la morale chrétienne persiste. Dans *Les Infortunes de la vertu* la mort de la vertueuse Justine 'rachète' en quelque sorte la vie de débauche de sa sœur Juliette, permettant à cette dernière de se repentir et de changer de vie.

> Ces caprices du sort sont des énigmes de la Providence qu'il ne nous appartient pas de dévoiler, mais qui ne doivent pas nous éblouir ; la prospérité du méchant n'est qu'une épreuve où la Providence nous met, elle est comme la foudre dont les feux éclatants n'embellissent un instant l'atmosphère que pour précipiter dans les abîmes de la mort le malheureux qu'elle éblouit… En voilà l'exemple sous nos yeux ; les calamités suivies,

[78] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 214.
[79] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 215.
[80] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 214.

> les malheurs effrayants et sans interruption de cette fille infortunée sont un avertissement que le Ciel me donne de me repentir de mes travers, d'écouter la voix de mes remords et de me jeter enfin dans ses bras. […] oubliez-moi, et trouvez bon que j'aille par un repentir éternel abjurer au pied de l'Être suprême les infamies dont je me suis souillée. Cet exemple affreux pour moi était néanmoins nécessaire à ma conversion dans cette vie, et au bonheur que j'ose espérer dans l'autre[81].

Dans *Justine ou les Malheurs de la vertu*, le dénouement est le même et à la mort de Justine :

> Mme de Lorsange [Juliette] quitte aussitôt la maison ; elle prend quelque argent avec elle, s'élance dans une voiture, abandonne à M. de Corville [son amant] le reste de son bien en lui indiquant des legs pieux, et vole à Paris, où elle entre aux Carmélites, dont au bout de très peu d'années, elle devient l'exemple et l'édification, autant par sa haute piété, que par la sagesse de son esprit, et la régularité de ses mœurs[82].

Pourtant, il ne faut pas oublier que bien que Juliette se repentisse dans les deux premières versions, bien que le sacrifice de la vertu rachète le vice, la vertu en elle-même n'est jamais récompensée.

Dans le paragraphe suivant la description de la rédemption de Juliette, seule une remarque ironique, mise d'ailleurs en italique, annonce ce qui déjà pourrait être envisagé comme une première distance par rapport au dénouement édifiant des *Infortunes de la vertu*.

> M. de Corville, digne d'obtenir les premiers emplois de sa patrie, y parvient, et n'en fut honoré que pour faire à la fois le bonheur des peuples, la gloire de son Maître, qu'il servit bien, *quoique ministre*, et la fortune de ses amis[83].

[81] Sade. *Les Infortunes de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 120.
[82] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 389.
[83] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 389.

L'auteur inclut également le lecteur, insistant sur le caractère édifiant de son œuvre dans les deux premières versions. Les *Infortunes de la vertu* se finissent ainsi sur ce paragraphe :

> Ô vous qui lirez cette histoire, puissiez-vous en tirer le même profit que la sage et pieuse Juliette, puissiez-vous vous convaincre avec elle que le véritable bonheur n'est que dans le sein de la vertu et que si Dieu permet qu'elle soit persécutée sur la terre, c'est pour lui préparer dans le ciel une plus sublime récompense[84].

Dans *Justine ou les Malheurs de la vertu* il existe une version amplifiée de cette apostrophe au lecteur :

> Ô vous, qui répandîtes des larmes sur les malheurs de la vertu ; vous, qui plaignîtes l'infortunée Justine ; en pardonnant les crayons peut-être un peu forts que l'on s'est trouvé contraint d'employer, puissiez-vous tirer au moins de cette histoire le même fruit que Mme de Lorsange ! Puissiez-vous vous convaincre avec elle, que le véritable bonheur n'est qu'au sein de la vertu, et que si dans des vues qu'il ne nous appartient pas d'approfondir, Dieu permet qu'elle soit persécutée sur la terre, c'est pour l'en dédommager dans le Ciel par les plus flatteuses récompenses[85].

L'augmentation de ce dénouement édifiant dans la deuxième version s'accompagne d'une généralisation. Les « caprices du sort[86] » deviennent les « caprices de la main du Ciel[87] », « la prospérité du méchant » se transforme en « la prospérité du crime » et enfin « une épreuve où la Providence nous met » évolue en « une épreuve où la Providence veut mettre la vertu » :

[84] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 121.
[85] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 389-390.
[86] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 120.
[87] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 388.

> Ces caprices de la main du Ciel sont des énigmes qu'il ne nous appartient pas de dévoiler, mais qui ne doivent jamais nous séduire. *Ô mon ami* ! *La prospérité du crime* n'est qu'une épreuve ou la Providence veut mettre la vertu, *elle est comme la foudre dont les feux trompeurs n'embellissent un instant l'atmosphère, que pour précipiter dans les abîmes de la mort le malheureux qu'elles ont ébloui*[88].

Ce n'est que lors de la troisième version que le ton et le dénouement changent. La fin du récit des aventures de Justine, et l'annonce de celui de Juliette, prédit une toute autre tonalité :

> [E]t dès le lendemain, Juliette annonça à ses amis qu'elle voulait raconter son histoire à sa sœur, afin, disait-elle, de la faire mieux juger de la puissante manière dont le Ciel protège et récompense toujours le vice, quand il abat et contriste la vertu[89].

Dans *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, ce sont les libertins, parmi lesquels Juliette, qui décident de « tenter le sort[90] » en livrant Justine à l'orage horrible qui se forme. La prise de conscience de Juliette est radicalement différente :

> [A]ccourez ! accourez ! madame, venez contempler l'ouvrage du ciel ? venez voir comme il récompense la vertu : est-ce donc la peine de la chérir, quand ceux qui la servent le mieux deviennent aussi cruellement les victimes du sort. » […] « En vérité », s'écrie Mme de Lorsange [Juliette], en retournant avec ses amis au château, « voilà qui m'affermit plus que jamais, dans la carrière que j'ai parcourue toute ma vie. Ô Nature ! » s'écrie-t-elle, dans son enthousiasme ; « il est donc nécessaire à tes plans, ce crime contre lequel les sots s'avisent de sévir ; tu le désires donc, puisque ta main punit, de cette

[88] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 388-389. La mise en relief est de Sade.
[89] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 1110.
[90] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1258.

manière, ceux qui le craignent, ou ne s'y livrent pas… Oh ! voilà des événements qui comblent mon bonheur, et perfectionnent ma tranquillité. »[91].

Faut-il prendre Sade au pied de la lettre ? Certainement pas, Bataille nous mettait déjà en garde contre cela, mais ces dénouements édifiants prouvent cependant que l'abandon total de la religion chez Sade ne va pas de soi. Les changements effectués à la trilogie Justine-Juliette semblent corroborer cette hypothèse. Il existe encore dans les deux premières versions un rapport étroit entre religion et morale, entre la Providence et la vertu.

Dans ces versions, Sade semble s'en tenir à la tradition chrétienne qui veut que l'être humain subissent des épreuves pour le 'tester' et mettre à l'épreuve sa vertu et sa foi. La Bible recèle de tels récits. De plus, nous ne pouvons ignorer la mort de Justine qui finit foudroyée puisque la foudre est traditionnellement associée à une punition divine des coupables. Et ce, bien que les philosophes des Lumières remirent en cause cette vision qu'ils liaient à la superstition des peuples[92].

Klossowski affirmait en 1947, même s'il ne fut pas suivi par les autres critiques, que le dogme chrétien apparaissait dans *Les Infortunes de la vertu* :

> Et cependant, si cet ouvrage contient déjà les éléments de la philosophie anarchisante des versions ultérieures, il se présente encore comme l'illustration du dogme fondamental du christianisme : celui de la réversibilité des mérites du sacrifice de l'innocent en faveur du coupable ; dogme que Joseph de Maistre reprendra vingt ans plus tard dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*[93].

[91] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1259.
[92] Voir l'article « Foudre » dans l'Encyclopédie. http://encyclopedie.uchicago.edu/content/browse
[93] Klossowski, Pierre. « Esquisse du système de Sade », *Sade mon prochain*, Seuil, 1967, p. 98.

Sade ne pouvait donc pas se détacher si facilement de la tradition chrétienne. S'il insiste sur la moralité de son œuvre dans les diverses préfaces, il fut loin d'être le seul à faire cela puisqu'au XVIII[e] siècle, et ce depuis le XVI[e] siècle, de nombreux auteurs insistaient sur l'utilité morale de leurs ouvrages[94]. Sade se trouve ainsi dans la lignée des écrivains qui désiraient que leurs ouvrages soient utiles et suit l'exemple de Rousseau en affirmant également l'originalité de son projet.

> Le dessein de ce roman (pas si roman que l'on croirait) est nouveau sans doute ; l'ascendant de la vertu sur le vice, la récompense du bien, la punition du mal, voilà la marche ordinaire de tous les ouvrages de cette espèce ; ne devrait-on pas en être rebattu !
>
> Mais offrir partout le vice triomphant et la vertu victime de ses sacrifices, […] hasarder en un mot les peintures les plus hardies, les situations les plus extraordinaires, les maximes les plus effrayantes, les coups de pinceau les plus énergiques, dans la seule vue d'obtenir de tout cela l'une des plus sublimes leçons de morale que l'homme ait encore reçue ; c'était, on en conviendra, parvenir au but par une route peu frayée jusqu'à présent[95].

Sade utilisait un cahier intitulé « Cahier de phrases refaites, tant du portefeuille que des contes » lors de sa détention à la Bastille dans lequel il notait un premier plan succinct de ses ouvrages. Pour *Les Infortunes de la vertu* il nota les vertus qu'il désirait voir vexées, à savoir la « pudeur » (épisodes 1, 2, 4), l' « horreur du mal » (épisode 3), la « piété » (épisode 5), la « bienfaisance » (épisodes 6 et 10), la « pitié » (épisode 7), la « prudence » (épisode 8) et l' « amour du bien et de la vérité » (épisode 9)[96]. Le marquis reprend les vertus de la tradition chrétienne. Ce plan initial

[94] Voir l'analyse de Gérard Genette sur les préfaces dans *Seuils*. Il se réfère à *Phèdre* de Racine, *Tartuffe* de Molière ou encore *Les Caractères* de la Bruyère.
[95] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 129-130.
[96] Suzuki, Tamako. *Ecriture et philosophie dans l'histoire de Justine et de Juliette de Sade*, 2013, p. 49.

permet aussi de mettre à mal l'idée que Sade ne fait que se répéter d'un épisode à l'autre. Au contraire, ses livres suivent un plan strict et élaboré qui peut sembler répétitif si l'on s'en tient au niveau de « la vertu » en général, mais pour Sade il semble bien que ce soit les détails qui comptent. La vertu est effectivement sans cesse bafouée, mais chaque épisode présente l'outrage d'une différente vertu.

Le plan primitif des *Infortunes* permet de voir ce que Sade changea au fur et à mesure du développement des différentes versions de la même histoire.

> Le plan primitif prévoit deux épisodes dans lesquels l'héroïne est en proie à des accidents. Dans le cinquième parmi les dix épisodes projetés, elle entre dans une église afin d'entendre la messe. Là, c'est sa « piété » qui sera punie. La voûte s'effondre brusquement à ses pieds et une pierre la blesse grièvement. De plus, dans le huitième épisode, Justine, afin de traverser un torrent en crue, a le choix entre un pont apparemment solide et une barque qui semble fort dangereuse. Par prudence, elle se décide pour le pont. Mais tandis qu'elle le traverse, le pont s'écroule. Ces deux malheurs sont indépendants des crimes commis par les hommes[97].

Sade se sert donc de la religion pour arriver à ses fins. Le discours religieux lui permet de mettre en relief les déficiences de la religion tout en créant une trame pour son récit (les vertus chrétiennes) et en présentant un personnage christique captivant (Justine). Pourtant, seul l'aspect négatif de la religion est généralement mis en avant dans ses œuvres et cette dichotomie de Sade semble se situer essentiellement en 'défaveur' de cet auteur puisque nombres de critiques ayant décidé de voir chez les personnages de Sade les propres paroles de l'auteur, refusent en même temps de prendre au sérieux les allégations de ce dernier lorsqu'il assure par exemple :

[97] Suzuki, Tamako. *Ecriture et philosophie dans l'histoire de Justine et de Juliette de Sade*, 2013, p. 52.

Je dois enfin répondre au reproche que l'on me fit, quand parut *Aline et Valcour*. Mes pinceaux, dit-on, sont trop forts, je prête au vice des traits trop odieux ; en veut-on savoir la raison ? je ne veux pas faire aimer le vice ; je n'ai pas, comme Crébillon et comme Dorat, le dangereux projet de faire adorer aux femmes les personnages qui les trompent, je veux, au contraire, qu'elles les détestent ; c'est le seul moyen qui puisse empêcher d'en être dupes ; et, pour y réussir, j'ai rendu ceux de mes héros qui suivent la carrière du vice, tellement effroyables, qu'ils n'inspireront bien sûrement ni pitié ni amour ; en cela j'ose le dire, je deviens plus moral que ceux qui se croient permis de les embellir ; les pernicieux ouvrages de ces auteurs ressemblent à ces fruits de l'Amérique, qui sous le plus brillant coloris, portent la mort en leur sein ; cette trahison de la nature, dont il ne nous appartient pas de dévoiler le motif, n'est pas faite pour l'homme ; jamais enfin, je le répète, jamais je ne peindrai le crime que sous les couleurs de l'enfer, je veux qu'on le voie à nu, qu'on le craigne, qu'on le déteste, et je ne connais point d'autre façon pour arriver là, que de le montrer avec toute l'horreur qui le caractérise. Malheur à ceux qui l'entourent de roses ! leurs vues ne sont pas aussi pures, et je ne les copierai jamais[98].

Peintures et critique d'art - Voyage en Italie

Dans *Idée sur les romans*, Sade aime à comparer son art à la peinture :

[I]l en a fait pour peindre les êtres qu'il implorait, il en a fait pour célébrer ceux qu'il aimait[99].

Enfin, les romans anglais, les vigoureux ouvrages de Richardson et de Fielding, vinrent apprendre aux Français que ce n'est pas en peignant les fastidieuses langueurs de

[98] Sade, *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, 2003, p. 35-36.
[99] Sade, *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, 2003, p. 11.

> l'amour, ou les ennuyeuses conversations de ruelles, qu'on peut obtenir des succès de ce genre[100].
>
> A quoi servent les romans ? A quoi ils servent, hommes hypocrites et pervers ? car vous seuls faites cette ridicule question : ils servent à vous peindre tels que vous êtes. Orgueilleux individus qui voulez vous soustraire au pinceau, parce que vous en redoutez les effets, le roman étant, s'il est possible de s'exprimer ainsi, *le tableau des mœurs séculaires*, est aussi essentiel que l'histoire, au philosophe qui veut connaître l'homme […][101].

Lorsque Sade s'en prend à Villeterque pour avoir critiqué son *Idée sur les romans*, il reste dans la même thématique, le traitant de « barbouilleur » et de « gribouilleur »[102].

Les nombreuses études biographiques de Sade mirent à jour l'ampleur de sa culture littéraire. En bon aristocrate du XVIII[e] siècle la culture du marquis était non seulement littéraire, mais aussi philosophique, historique, religieuse et artistique. Dans *Voyage d'Italie*, l'étendue de la culture artistique de Sade est évidente. Il décrit et analyse de nombreux tableaux. Apollinaire remarquait dans son introduction à *L'œuvre du Marquis de Sade* qu'« il aimait beaucoup la peinture et passait de longues heures dans les galeries de tableaux. On le vit souvent dans celles du Louvre[103] ». Sade ne s'intéresse pas seulement à la peinture, il montre également son penchant pour la sculpture, le dessin, la gravure, etc.

Le XVIII[e] siècle fut une époque en mouvement, y compris en ce qui concerne les arts plastiques. Sade va se servir de ce nouveau point de vue sur la peinture pour détourner

[100] Sade, *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, 2003, p. 20.
[101] Sade, *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, 2003, p. 25-26.
[102] Sade. « L'Auteur des Crimes de l'amour à Villeterque », Pauvert, 1986, tome 10, respectivement p. 572 et 573.
[103] Apollinaire, Guillaume. *L'œuvre du Marquis de Sade*, Bibliothèque des Curieux, Paris, 1909, p. 16.

l'iconographie de son époque et en montrer de nouvelles significations. Nous verrons en particulier comme il utilise et détourne l'iconographie religieuse pour affirmer une certaine vision du monde.

Il est évident, à la lecture de son œuvre, que Sade donne une importance particulière à l'image. Yvon Bélaval déclare ainsi : « Tout yeux, Sade. […] Il vit dans un monde d'images ».

Nous savons grâce aux biographes de Sade, ainsi qu'aux inventaires réalisés (en 1769 puis en 1778) à La Coste, le château familial[104], que Sade était entouré de peintures religieuses[105].

Ce que nous pouvons retenir de ces études, est que très jeune Sade fut influencé par l'Eglise catholique pour ce qui est des images et de l'architecture lors des divers baptêmes et mariages de sa famille. « Nous ne croyons pas que Sade ait passé des jours en prières dans ces trois églises [Saint-Sulpice, l'église de Saint-Roch, Sainte Marie-Madeleine de La Ville-L'Evêque] de Paris, par contre il est sûr qu'il a dû jeter un œil sur leur architecture et leur décoration et qu'il a pu être touché par les noms de Marie et de Madeleine[106] ». « Sade naît dans ce cadre prestigieux, 'royal', l'hôtel de Condé avec, à côté des toiles religieuses, des images des héros glorieux de l'Antiquité[107] ».

Une des sources de figures voluptueuses dans Sade est l'imagerie religieuse. Grâce à ses critiques d'art, Sade postule un lien entre religion et passion. Après lecture du passage de l'*Histoire de Juliette* dans lequel Juliette et le Pape Pie VI ont une relation charnelle, il est utile de se rappeler qu'un tel concept n'est pas né de l'imaginaire de Sade. Nous avons par exemple

[104] Lely et Pauvert considèrent tous deux que La Coste peut être considéré comme la résidence principale de Sade lors de sa vie hors prison.
[105] Une étude sur l'influence de l'environnement pictural de Sade quoique très intéressante, n'est cependant pas le but de notre étude et nous renverrons donc ici à la thèse de François Champarnaud sur ce sujet.
[106] Champarnaud, François. *Sade et la peinture*, 1992, p. 15.
[107] Champarnaud, François. *Sade et la peinture*, 1992, p. 25.

connaissance d'un pamphlet pornographique de la révolution, *Le Bordel Apostolique* dans lequel Louise-Adélaïde de Bourbon-Condé, abbesse de Remiremont, est représentée en train de faire l'amour avec le pape Pie VI. Elle s'écrit : 'Je me suis fait grimper par des ducs, des marquis, des abbés, ils ne m'ont jamais contentée comme vous faites[108] ».

Pour un amateur d'art au XVIII[e] siècle, l'art est très codifié tant pour l'artiste que pour le spectateur, y compris les critiques d'art. Il convient ici de saisir comment le XVIII[e] siècle aborde la peinture afin d'interpréter la position de Sade sur la peinture en général et la représentation religieuse des corps en particulier. Nous allons ici reprendre les idées sur l'art tiré de *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* de l'abbé Dubos. L'abbé Dubos se situe dans la continuation du XVII[e] siècle et affirme reprendre les quatre critères alors essentiels de De Pilles, à savoir la composition, le dessin, l'expression et enfin le coloris. Il se situe également dans la continuation du XVII[e] dans la mesure où il insiste sur l'importance de la règle des trois unités empruntée à la tragédie classique (unité de temps, de lieu et d'action). Il affirme ainsi que :

> La composition poëtique d'un tableau, c'est un arrangement ingenieux des figures inventé pour rendre l'action qu'il répresente plus touchante & plus vraisemblable. […] Les regles de la Peinture sont autant ennemies de la duplicité d'action que celles de la poësie dramatique[109].

Cette œuvre publiée en 1719 eut une grande influence sur la perception de l'art au XVIII[e] siècle comme le prouve les sept éditions qui furent publiées de cet ouvrage entre 1719 et 1770 et il est donc très probable, vu son importance, que Sade ait lu ce livre, d'autant plus qu'il faisait partie de l'inventaire de 1787 de la bibliothèque de Lacoste dont nous avons déjà parlé. Le choix de ce

[108] Cité par François Champarnaud, *Sade et la peinture*, 1992, p. 66.
[109] Dubos, Jean-Baptiste (Abbé*). Reflexions critiques sur la poesie et sur la peinture*, Nouvelle édition revuë, corrigée & considérablement augmentée, volume 1, Parsi, 1733, p. 267. https://books.google.com/books?id=rZxFAQAAMAAJ&pg=PA267&dq#v

texte pour parler de Sade découle du rôle prépondérant que Dubos donne aux passions, ainsi qu'au lien fort qu'il maintient entre poésie et peinture. Dubos affirme que la réalité du monde entraine nécessairement des passions violentes chez les hommes et que l'art, en l'occurrence la peinture, a pour rôle d'imiter les spectacles du monde. Ainsi le but de la peinture serait d'émouvoir le spectateur pour que son « cœur s'agite de lui-même ». Nous retrouvons exactement cela chez Sade. Une œuvre d'art ne peut être appréciée que par le sentiment. La catharsis du théâtre classique n'est jamais loin. Dubos maintient aussi l'importance de la hiérarchisation de l'art avec des explications très précises envers ce qui constitue les genres nobles ou les genres bas[110]. L'importance que Sade porte à la hiérarchisation est essentielle et nous verrons par la suite qu'une des caractéristiques de ses œuvres est justement de se jouer de ces notions, mêlant sans cesse sublime et ordure, discours élogieux et blasphèmes. L'importance de Dubos tient aussi à certaines idées qui résonnèrent avec le XVIII^{e} siècle et que Sade affectionne particulièrement. Ainsi le souci de la vraisemblance semble primordial pour l'abbé : « D'ailleurs, la vraisemblance ne peut être observée trop exactement en peinture non plus qu'en poésie ». De même Dubos énonce une théorie que Sade reprendra tout au long de son œuvre puisque d'après lui le développement artistique d'un pays serait lié au climat et en particulier à l'air. Montesquieu deviendra le principal porte-parole de l'importance de l'influence climatique d'un pays sur la société ; idée que Sade reprendra dans son œuvre[111].

Il est également possible de penser que Sade eût connaissance de cette fameuse citation de Cochin lorsqu'il affirmait ne pas être connaisseur en peinture. « Ceux qui, en avouant ne s'y point connaître, jugent simplement par le plaisir qu'ils éprouvent, et se bornent à rendre compte

[110] Par exemple tout le paysage est de genre 'bas'.
[111] Dans *Histoire de Juliette*, par exemple, sur l'air de Naples.

de cette impression, sont plus près de la vraie connaissance[112] ». Cette citation permet de se rendre compte de l'importance donné à la véracité et à l'émotion dans l'art en général et de mieux comprendre l'œuvre de Sade et son rapport au visuel et à la vérité. Si Cochin maintient que le critique des Lumières doit bien connaître les techniques picturales, il laisse cependant une place non négligeable au plaisir.

Au XVIII[e] siècle, les artistes étaient requis d'avoir recours à la vraisemblance factuelle, suivant en cela les lois du théâtre classique. Or Sade, dans ses critiques d'art, se montre susceptible aux invraisemblances. Il reprendra cela dans ses romans. Il juge ainsi Maratta « inexact dans sa vraisemblance ». De même il n'accepte pas les fautes 'historiques' et les peintres qui « font des contresens, fautes de savoir ni l'histoire, ni la mythologie ». Sade semble tout particulièrement attentif aux représentations picturales de la Vierge Marie. Il s'en rapporte souvent à l'histoire pour analyser les tableaux. Ainsi il affirme qu'« on sait que [la Vierge Marie] était brune et d'une physionomie assez grossière », reprochant donc une représentation historiquement inexacte. Sade cependant ne peut s'empêcher d'ajouter qu'il « serai[s] volontiers des sectateurs de Marie si l'on me la promet aussi jolie ».

Cependant Sade va plus loin dans ses interprétations des tableaux, attribuant même des traits psychologiques aux personnages dépeints, et ce tout en se moquant parfois ouvertement de la religion. « Il est vraisemblable que la donzelle ne suivait le barbon qu'avec peine et qu'elle regrettait le père du poupon qu'elle porte[113] ». Dans ce que l'art religieux lui inspire, il semble désirer une vraisemblance non seulement historique, factuelle, mais aussi psychologique, ce qui bien évidemment peut favoriser un jugement critique de la religion.

[112] Cité par François Champarnaud, *Sade et la peinture*, 1992.
[113] Dans sa critique du tableau de Maratta « La fuite en Egypte ».

Sade semble également porter beaucoup d'attention à la composition des tableaux. Il est ainsi intéressant de noter qu'il trouve que la fougue, la surcharge de la composition dans un tableau est néfaste. Lorsqu'il se trouve face à L'apothéose de Sainte Claire à Naples, il n'apprécie pas ce tableau qu'il trouve « trop chaud de composition […] ce qui rend ce morceau absolument nul à une certaine distance » ou encore « c'est une charge affreuse qui ne laisse aucun repos à l'œil et fatigue de tant de galimatias[114] ». Se pose donc la question de savoir pourquoi Sade, amateur d'art éclairé, reproduit dans ses propres œuvres ce qu'il reproche dans celles des autres ? C'est à partir de cette observation que nous postulons notre thèse que les choix de Sade furent plus pratiques, raisonnés qu'esthétiques. S'il dit tout, s'il montre tout et s'il se sert de la religion pour cela, c'est essentiellement par nécessité plus que par conviction et c'est d'ailleurs pour cela qu'il existe tant de zones d'ombre et de contradictions dans son œuvre[115].

1.1.2. Un cas à part : l'isolisme

Nous allons maintenant nous intéresser à la notion d'isolisme, et son rapport à la religion, dans la mesure où elle semble à elle seule résumer le projet de Sade. Cette notion d'isolisme se pose en opposition avec l'idéal d'intérêt bien compris de littérature des Lumières et en même temps entretient un rapport étroit avec la religion.

Hartmann et Jeangène Vilmer[116] semblent s'accorder sur le fait que Sade aurait créé ce néologisme. Michel Delon rappelle aussi que ce mot est un « néologisme de Sade[117] » et pourtant

[114] Sade. *Voyage d'Italie,* Ed. Pauvert, tome 15, p. 414.
[115] Comme nous le verrons par la suite.
[116] « un concept que Sade a créé pour Justine » dans *Sade moraliste,* p. 284
Ses notions ont été analysées par Jean-Baptiste Jeangène Vilmer dans *Sade moraliste,* ainsi que par Pierre Hartmann avant lui dans 'Sade ou le contrat récusé', in *Le contrat et la séduction. Essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières,* Paris, Champion, 1998
[117] Sade. *Aline et Valcour,* Notes et variante, OC, Pléiade, I, p. 1268.

le *Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires*, cite Mercier[118] comme étant le premier à proposer ce mot 'isolisme' :

> Mot nouveau proposé par Mercier. Il prétend qu'*isolement* ne peut guère se dire qu'en architecture. Il se trompe ; mais quand cela serait, ne pourrait-on pas par extension le dire de l'état d'une personne qui vit séparée de la société ? Cela ne vaudrait-il pas mieux que d'inventer un nom barbare tel qu'*isolisme* que personne ne comprend ?[119]

Il est en effet possible de lire chez Mercier sous l'entrée 'Isolisme' :

> L'isolement ne peut guères s'appliquer qu'à l'architecture. Ne peut-on pas dire ? Les anachorètes recherchent l'Isolisme ; les malheureux se plaisent dans l'Isolisme. (S.)[120]

Que Sade ait ou non 'inventé' ce mot, l'utilisation qu'il fait de ce terme néanmoins nouveau[121] est très révélatrice. Le mot 'isolisme' que Sade utilise pour la première fois pour décrire les tourments de Justine, se retrouve quatre fois dans les trois versions successives de Justine, ainsi que dans le roman épistolaire *Aline et Valcour*. Dans la lettre XXXV qui relate l'histoire de Sainville et Léonore, Sainville rapporte son dialogue avec Sarmiento, interprète du prince Ben Mâacoro de Butua, féroce royaume africain anthropophage. Sarmiento, explique à Sainville que « la délicatesse [n'ajoute rien] aux plaisirs des sens. Elle peut être bonne à l'amour, utile à tout ce

---

[118] Sade et Mercier, auteurs prolifiques, tous deux férus de paradoxes, sont nés à 4 jours d'intervalle en 1740 et morts la même année, en 1814.

[119] Laveaux, J.-CH. *Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires de la langue française,* Deuxième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, tome second, Paris, 1822, p. 106. https://books.google.fr/books?id=FDJiDZkEhgwC&pg=PA106&lpg=PA106&dq=isolisme+dictionnaire&source=bl&ots=uclWCxguEQ&sig=KMReO-I7Sqyk_RR1GL0OwzhUfc0&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=isolisme%20dictionnaire&f=false

[120] Mercier, Louis Sébastien. *Néologie, ou vocabulaire de mots nouveaux, à renouveler, ou pris dans des acceptations nouvelles*, Volume 2, p. 72. Google book, 1801.

[121] Ce terme ne se trouve pas dans *Le dictionnaire de l'académie française*, cinquième édition, Paris, an VII de la République (1798-1799) https://archive.org/stream/dictionnairedel01acad#page/746/mode/1up

qui tient à son métaphysique[122] ; mais elle n'apporte rien au reste[123] ». Sainville réfute ainsi son explication :

> Je vois cela bien différemment, et ces voluptés doivent être bien tristes, toutes les fois qu'elles ne sont point partagées ; l'isolisme m'effraie ; je le regarde comme un fléau ; je le vois comme la punition de l'être cruel ou méchant, abandonné de toute la terre ; il doit l'être de sa compagne ; il n'a pas su répandre le bonheur, il n'est plus fait pour le sentir.

Jean Deprun affirme que l'isolisme est « l'équivalent moral de ce qu'est le solipsisme en théorie de la connaissance, la perspective d'après laquelle autrui n'est pas pour moi un partenaire, un *alter ego*, mais forme tout au plus l'instrument de mes plaisirs[124] ». Ce terme semble couvrir plusieurs notions chez Sade.

Il existe en premier lieu l'isolisme comme impression de se sentir géographiquement, physiquement isolé, voir emprisonné et donc vulnérable. C'est dans ce sens que Sade utilise isolisme pour la première fois dans *Les Infortunes de la vertu* :

> Le curé révolté de ce terme ouvre la porte, la chasse brutalement, et Justine, deux fois repoussée dès le premier jour qu'elle est condamnée à l'isolisme, entre dans une maison où elle voit un écriteau, loue une petite chambre garnie […][125].

C'est bien entendu la notion la plus proche du marquis, qui ayant passé vingt-sept années en prison, continue néanmoins de se battre, d'écrire grâce à ce que le psychanalyste Daniel Rosé appelle l'« endurance primaire[126] ». Confronté à l'isolisme, c'est-à-dire la solitude répétitive lors

[122] Note ajoutée à la citation. Ici, le mot « le métaphysique » est à prendre au sens de « le moral de l'amour, le sentiment ».
[123] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 577.
[124] Deprun, Jean. *Sade et le rationalisme des Lumières*, Raison présente, 3, 1967, p.81.
[125] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 7.
[126] Rosé, Daniel. *L'endurance primaire*, PUF, 1997.

de ses emprisonnements, il y aurait eu chez Sade une sorte de jouissance masochiste qui l'aurait contraint à continuer d'écrire et de se battre[127].

La notion d'isolisme apparaît encore dans l'enfermement que les libertins s'imposent dans leur jouissance égoïste. Or pour les libertins de Sade cette notion est positive, ainsi que le fait remarquer Noirceuil dans *Histoire de Juliette* : « Toutes les créatures naissent isolées et sans aucun besoin des unes des autres[128] » et le prisonnier résigné en arrive à la théorie de la « solitude de soi-même ». Hartmann précisait dans son étude que l'expression « solitude de soi-même » constituait en quelque sorte un lien entre « la théorie de l'isolisme comme constat de la solitude métaphysique de l'homme et la théorie de l'apathie comme axiologie et technique de désubjectivation[129] ». L'importance de la solitude est également mise en avant par Juliette :

> […] il y a des moments, où, quelque agréable que soit la compagnie d'un être qui pense comme nous, on préfère cependant la solitude, il semble que l'on sera plus libre, que l'on inventera davantage ; on est alors dispensé de cette espèce de honte dont on a tant de peine à se débarrasser avec les autres, et rien ne vaut les crimes solitaires[130].
>
> Je brûlais de descendre dans ces trous pratiqués sous terre, entre les deux murs, et dans lesquels il semblait que l'on fût au bout du monde[131].

Lorsque Noirceuil insiste sur l'idée que les hommes sont des créatures qui « naissent isolées et sans aucun besoin les unes des autres » il remet en cause le rôle communément accepté de la religion dans son rôle social. Ainsi, pour Noirceuil :

---

[127] Comme nous le verrons dans le chapitre 3, la différence dans la répétition serait ce qui lui aurait littéralement permis de survivre.
[128] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 335.
[129] Hartmann, Pierre. *Le Contrat de séduction, Essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 313.
[130] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 623-624.
[131] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 624.

> Un de nos plus grands préjugés sur les matières dont il s'agit, naît de l'espèce de lien que nous supposons gratuitement entre un autre homme et nous ; lien chimérique… absurde, dont nous avons formé cette espèce de fraternité sanctifiée par la religion[132].

Il est à noter que cette notion a déjà été exprimée par Mme Delbène qui veut que « la première loi que m'indique la nature, est de me délecter, *n'importe au dépens de qui*[133] ». La supérieure du « convent de Panthemont [134] », où « Justine et Juliette fu[rent]élevées », affirme ainsi son refus de toute fraternité :

> La chose au monde qui m'occupe le moins, c'est le sort des autres ; je n'ai pas la plus petite foi à ce lien de fraternité, dont les sots ne parlent sans cesse, et c'est pour l'avoir bien analysé, que je le réfute[135].

Chez Sade l'égoïsme est bien entendu valorisé. La Dubois, maquerelle compagne de cellule de Justine, affirme que « l'égoïsme est la première des lois de la Nature, la plus juste et la plus sacrée[136] ». Elle enjoint Justine à s'isoler :

> [L]e sort des autres doit être toujours nul, dès qu'il s'agit de notre bien-être. Je ne connais pas, moi, ce fil de fraternité ridicule qu'établissent chez les hommes la faiblesse et la superstition. Soyons isolés, ma fille, comme nous a fait naître la nature[137].

L'égoïsme est même ce qui permet à l'homme de survivre et d'accéder au bonheur :

> Se rendre heureux, abstraction faite de toute considération de quelque espèce qu'on puisse la supposer, est, en un mot, la seule et unique loi que nous impose la Nature[138].

---

[132] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 335.
[133] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 270.
[134] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 181.
[135] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 270.
[136] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p.431.
[137] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p.431.
[138] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, 493.

En renversant la morale chrétienne, en rejetant la réciprocité chrétienne, Sade prend soin de faire dire cela par un homme d'église et d'emprunter la thématique religieuse :

> [S]i l'égoïsme est la première loi de la raison et de la nature ; si, bien décidément, nous ne vivons et n'existons que pour nous ; nous ne devons donc avoir de sacré que ce qui nous délecte[139].

Hartmann, s'appuyant sur les travaux de Deprun, considère l'isolisme comme le dogme fondamental de la philosophie sadienne :

> La condition sociale du prisonnier condamné à l'isolement conduit à une réflexion ontologique qui fait de l'homme un être essentiellement seul, et qui n'a d'autre recours que l'assomption positive de sa solitude. […] Dès lors l'isolisme devient une valeur positive, et une chance offerte par la nature aux êtres les plus forts et les mieux doués, c'est-à-dire aux libertins. C'est ainsi que, par un surprenant retournement de position, qui est aussi bien un détournement de l'anthropologie rousseauiste, Sade en vient à revendiquer l'isolisme comme un choix de la raison éclairée, et comme la pierre angulaire de sa philosophie[140].

L'enchevêtrement de ces divers sens pour un seul terme semble apte à nous renseigner sur la façon dont Sade postule le sens d'un mot et son opposé, les libertins et la religion, les victimes et les bourreaux. L'utilisation qu'il fait de ce néologisme semble synthétiser l'ensemble des techniques qu'il utilise afin de dérouter son lecteur. Au vu de la définition suscitée de ce mot, il

[139] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p.805.
[140] Hartmann, Pierre. 1998, « Sade ou le contrat récusé » in *Le contrat et la séduction. Essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 305-354, p. 313.

semble possible d'affirmer que Sade a justement utilisé ce mot parce que c'est « un nom barbare […] que personne ne comprend », pour reprendre la formule de Laveaux[141].

Un épisode en particulier, celui du couvent de Sainte-Marie-des-Bois, revêt un intérêt singulier du point de vue de la religion puisqu'étant le premier lieu religieux dans lequel Sade inclut des scènes d'orgie. Justine, après avoir échappé au chirurgien Rodin, pour se remettre de ses émotions, décide de s'accorder « une semaine de repos[142] » et entrevoit au loin un petit clocher. Elle imagine, comme à son habitude, les douceurs à venir :

> Douce solitude, me dis-je, que ton séjour me fait envie ! ce doit être là l'asile de quelques religieuses ou de quelques saints solitaires, uniquement occupés de leurs devoirs, entièrement consacrés à la religion, éloignés de cette société pernicieuse où le crime luttant sans cesse contre l'innocence, vient toujours à bout d'en triompher ; je suis sûre que toutes les vertus doivent habiter là[143].

Justine, en bonne chrétienne, n'envisage que la fonction positive de l'isolisme. Impression confirmée par une bergère qui lui annonce que c'est « un couvent de récollets, occupé par quatre solitaires, dont rien n'égalait la religion, la continence et la sobriété[144] » et que « le père gardien, le plus respectable et le plus saint des hommes, non seulement [la] recevrait à merveille, mais [lui] offrirait même des secours, si [elle était] dans le cas d'en avoir besoin[145] ». Mais la réalité est bien différente de ce que Justine avait envisagé. La prise de conscience de son fourvoiement survient par le biais d'une déclaration du père Raphaël qui après avoir écouté ses malheurs lui

[141] Laveaux, J.-CH. *Dictionnaire raisonné des difficultés grammaticales et littéraires de la langue française*, Deuxième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, tome second, Paris, 1822, p. 106.
[142] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 53.
[143] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 54.
[144] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 54.
[145] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 54.

enjoint de passer la nuit au couvent. L'injonction à double sens alarme Justine, prouvant ainsi, comme nous le verrons par la suite, non seulement qu'elle n'est pas aussi 'innocente' qu'elle y paraît, mais aussi que sa maîtrise du langage est manifeste :

> – Et où donc, charmante pèlerine […]. Quoi, vous craignez de passer la nuit avec quatre religieux ? Oh vous verrez, mon ange, que nous ne sommes pas si bigots que nous en avons l'air et que nous savons nous amuser d'une jolie fille.

Notons que Justine a oblitéré tous les autres signes évidents, principalement visuels, qui aurait dû la mettre sur ses gardes pour ne remarquer qu'un énoncé dont elle relève parfaitement les sous-entendus. Elle se retrouve donc prise dans un « cloaque d'impureté et de souillures[146] » et les religieux sont désormais décrits, en opposition totale avec le portrait préliminaire de la bergère :

> Il n'y a point d'homme en Europe, me dit Omphale [une autre prisonnière], plus méchant que Raphaël et Antonin ; la fausseté, la fourberie, la méchanceté, la tricherie, le mensonge, la cruauté, l'irréligion sont leurs qualités naturelles et l'on ne voit jamais la joie dans leurs yeux que quand ils se sont le mieux livrés à tous ces vices […][147].

L'isolisme devient de plus en plus pressant dans les versions suivantes puisque l'isolement se veut non seulement physique mais aussi psychologique. Omphale décrit de ce fait aux nouvelles arrivantes l'impossibilité de s'échapper ainsi que l'importance de l'isolation pour les libertins :

> [A]insi tu conçois, chère fille, qu'à supposer que l'on rompît des barreaux de nos croisées, et que l'on descendît par la fenêtre, on serait encore loin de pouvoir s'évader, puisqu'il resterait à franchir cinq haies vives, une forte muraille et un large fossé : ces obstacles fussent-ils même vaincus où retomberait-on d'ailleurs ? Dans la cour du couvent qui, soigneusement fermée elle-même, n'offrirait pas encore dès le premier

[146] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 59.
[147] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 70.

> moment une sortie bien sûre. […] [E]lle rend dans un coin perdu, ignoré de nous et barricadé lui-même de grilles dont eux seuls ont la clé. […] [L]a route n'en serait pas encore plus sûre pour nous ; elle est garnie de pièges qu'eux seuls connaissent, et où se prendraient inévitablement les personnes qui voudraient la parcourir sans eux. Il faut donc renoncer à l'évasion, elle est impossible, Thérèse [Justine]; crois que si elle était praticable, il y a longtemps que j'aurais fui ce détestable séjour, mais cela ne se peut. Ceux qui y sont n'en sortent jamais qu'à la mort ; et de là naît cette impudence, cette cruauté, cette tyrannie dont ces scélérats usent avec nous ; rien ne les embrase, rien ne leur monte l'imagination comme l'impunité que leur promet cette inabordable retraite. […] [R]ien, disent-ils ne les enflamme comme la solitude et le silence, comme la faiblesse d'une part et l'impunité de l'autre[148].

Et pourtant ces deux 'barrières' autour de Sainte-Marie-des-Bois ne sont que des leurres. Il n'existe aucune raison physique pour que les victimes du couvent ne puissent s'échapper. Leur blocage n'est que psychologique, elles n'osent simplement pas partir. Omphale l'affirme :

> Le plus cruel de nos maux, ma chère amie, est l'incertitude de notre sort ; il est impossible de dire ce qu'on devient quand on quitte cette maison. Nous avons autant de preuves que notre solitude nous permet d'en acquérir, que les filles réformées par les moines ne reparaissent jamais dans le monde[149].

Le père Raphael rappelle également à Justine l'inutilité de la fuite face à la facilité de la soumission :

[148] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 243-244.
[149] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 65.

> Voilà des compagnes qui comme vous ont fait des façons quand elles se sont vues contraintes de nous satisfaire, et qui comme vous allez sagement faire, ont fini par se soumettre quand elles ont vu que ça ne pouvait les mener qu'à de mauvais traitement[150].

Il souligne l'isolement de Justine, alors même qu'elle se trouve dans une salle remplie de ses semblables :

> Jetez les yeux sur l'abandon dans lequel vous êtes dans le monde ; de votre propre aveu il ne vous reste ni parents, ni amis : voyez votre situation dans un désert hors de tout secours, ignorée de toute la terre, entre les mains de quatre libertins qui bien sûrement n'ont pas envie de vous épargner[151].

Notons ici le terme de « désert » qui peut être compris dans son acceptation physique mais qui peut aussi être perçu métaphoriquement en tant que désert spirituel. Le *Dictionnaire de Trévoux* indique d'ailleurs cette acceptation du terme « désert » dans un contexte spirituel[152]. Dans ce dictionnaire, rédigé sous la direction des Jésuites[153], et concurrent avoué du dictionnaire de Furetière pendant le XVIII[e] siècle[154], le mot désert est ainsi définit :

---

[150] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 59-60.
[151] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 60.
[152] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, Notes et variantes, OC, Pléiade, II, p. 1159.
[153] « La première livraison des *Mémoires de Trévoux* (janvier-février 1701) fait suivre le compte rendu de la seconde édition du *Dictionnaire universel* d'un « Avis » qui annonce le *Dictionnaire* de Trévoux :

> Avis. – On imprime ici le DICTIONNAIRE UNIVERSEL, non pas tel qu'on le vient d'imprimer en Hollande, où l'on fait parler M. l'Abbé Furetière en Ministre Protestant, mais entierement purgé de tout ce qu'on y a introduit de contraire à la Religion Catholique. »

Cité par Michel Le Guern dans « Le 'Dictionnaire' de Trévoux (1704) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1983, volume 35, numéro 1, p. 51-68, p. 51-52.
[154] *Le dictionnaire de Trévoux* fut publié entre 1704 et 1771. Les spécialistes s'accordent à dire, à l'instar de Basnage de Bauval (qui corrigea et augmenta le Dictionnaire Universel de Furetière pour sa publication de 1701) que : le dictionnaire de Trévoux « est absolument le même que celui de Rotterdam, et qu'il n'y manque que le nom de l'Abbé Furetiere et le mien. Ce n'est point seulement en substance, ni à l'égard des mots en général : c'est littéralement, et il est copié mot à mot ». Michel Le Guern, ajoute que « Besnage est un homme conciliant : il aurait admis une nouvelle édition supprimant les citations de théologiens protestants : « On est si délicat en France sur le chapitre de la Religion, que je ne saurois les [Mrs. De Trevoux] blâmer d'avoir banni du Dictionnaire tout ce qui pouvoit en faire interdire le débit dans le Royaume (p. 316) ». Mais il n'admet pas qu'on s'approprie ainsi le travail de Furetière et le sien

> Désèrt. Se dit par les Géographes en général de tous les païs inhabitez, ou peu habitez ; mais on le donne en particulier au Zaara. […]
>
> En tèrmes de spiritualité *désèrt*, c'est solitude, retraite, ou d'esprit seulement, c'est-à-dire, recueillement, médiattion, contemplation ; ou de corps & d'esprit, comme lorsqu'on le reîre, ou pour quelques jours, qu'on le dérobe à ses affaires, à ses occupations, pour vacquer à Dieu & à son salut ; ou pour toujours, comme lorsque l'on quitte ses emplois &c. pour vivre dans la piété & la dévotion, ou qu'on embrasse l'état Religieux. Dieu conduit les âmes saintes dans le *désèrt*, ou dans la solitude, pour leur parler au cœur. Cette éxpression est prise d'Osée II. 14[155].

Une certaine participation est demandée aux victimes et Justine se voit ainsi promulguée au rang de « doyenne ». Ce passage est le plus significatif, semble-t-il, pour comprendre la résignation permanente des victimes chez Sade. Il semblerait que ce manque de révolte est justement ce qui caractérise les deux groupes et permet le rapprochement entre les croyants et les victimes de Sade. Lorsque Justine essaie pourtant de s'échapper (ce sera la seule à le faire), elle se rend vite compte que les obstacles infranchissables décrits par Omphale n'existent pas. C'est bien la peur, ainsi que l'acceptation de 'vérités' non-vérifiées, qui créent l'isolation, l'isolisme.

> La clôture du lieu sadien a une autre fonction : elle fonde une autarcie sociale. Une fois enfermés, les libertins, leurs aides et leurs sujets forment une société complète, pourvue

propre. Cité par Michel Le Guern dans « Le 'Dictionnaire' de Trévoux (1704) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1983, volume 35, numéro 1, p. 51-68, p. 54-55.

[155] *Dictionnaire universel françois et latin, contenant la signification et la definition*, imprimé par ordre de S.A.S. Monseigneur Prince souverain des Dombes, imprimé à Trevoux, a Paris, 1771, tome second, page 691-692.
https://books.google.com/books?id=toQ-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Dictionnaire+universel+fran%C3%A7ois+et+latin&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjn-r-_68PXAhUT32MKHVx-AbIQ6AEIJjAA#v=onepage&q&f=false

> d'une économie, d'une morale, d'une parole et d'un temps, articulé en horaires, en travaux et en fêtes[156].

Lorsque Barthes affirme que « l'utopie sadienne […] se mesure beaucoup moins aux déclarations théoriques qu'à l'organisation de la vie quotidienne, car la marque de l'utopie, c'est le quotidien[157] », il semblerait que l'on puisse de nouveau voir le rapprochement avec la vie religieuse. Ce qui importe plus que la théorie, c'est effectivement la pratique ; ce qui importe plus que les grands sermons, c'est de payer la taille, c'est d'aller à la messe, de suivre le carême, etc. Sade remet cela en cause ; il montre que toute utopie, y compris l'utopie religieuse, n'est que cela, une utopie et que toute utopie est potentiellement dangereuse. Les libertins de Shilling dans *Les Cent vingt journées de Sodome*, ceux de « la société des amis du crime » de *l'Histoire de Juliette* refusent toute règle extérieure qu'elle soit sociale, politique ou religieuse, tout en instaurant leurs propres règles. Ainsi le statut 43 de La Société des amis du crime précise :

> Il est absolument défendu de s'immiscer dans les affaires du gouvernement. Tout discours de politique est expressément interdit. La Société respecte le gouvernement sous lequel elle vit ; et si elle se met au-dessus des lois, c'est parce qu'il est dans ses principes, que l'homme n'a pas le pouvoir de faire des lois, qui gênent et contrarient celles de la nature ; mais les désordres de ses membres, toujours intérieurs, ne doivent jamais scandaliser, ni les gouvernés, ni les gouvernants[158].

Il est essentiel ici de noter que l'auteur a soin de montrer la Société comme un système autarcique et non comme une alternative politique anarchique[159], même si dans *Histoire de*

---

[156] Barthes, Roland. *Sade, Fourier et Loyola*. Editions du Seuil, 1971.
[157] Barthes, Roland. *Sade, Fourier et Loyola*. Editions du Seuil, 1971.
[158] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 558.
[159] Maurice Lever avait déjà noté cela. Sade « prend soin de bien distinguer, d'une part, la loi de l'Etat, et décrit les premiers comme un système autarcique, non comme une alternative politique ». Sade, Que suis-

Juliette, écrit bien après la Révolution, Sade réitère sa méfiance vis-à-vis des lois, quelles qu'elles soient, dans la mesure où « le règne des lois est vicieux[160] ». Pourtant, Sade, peut-être à la suite des déboires politiques de son époque, se refuse à vouloir faire de ses libertins et de leurs crimes encouragés par l'isolisme des modèles à suivre et à faire, ouvertement, de son œuvre un enjeu politique. Pourtant le nom même de sa société secrète « La Société des amis du crime », ne peut que rappeler les clubs et sociétés qui se multiplièrent pendant la Révolution et se définissaient alors comme « amis du roi », ou « amis du peuple » ou encore « amis des lois ». Conformément à ce qui se déroulait dans ces sociétés, celle imaginée par Sade promulgue des statuts sensés la régir. Juliette fait ainsi la liste des 45 statuts de l'assemblée puisque les croyant « assez curieux pour […] les montrer[161] ». A ces 45 statuts s'ajoutent les 12 conseils inclus dans les *Instructions aux femmes admises à la Société des amis du crime*[162]. Sade s'inscrit ainsi dans la tradition du libertinage qui pourrait faire sienne la devise de Cremomini : « à l'intérieur, fais ce qu'il te plaît, à l'extérieur, fais selon la coutume[163] ».

Nous avons déjà vu que Sade utilisait la notion d'isolisme pour se réapproprier à sa façon les sources du discours antireligieux. Il semble également que Sade lie ouvertement l'idée d'isolisme à la religion, Justine allant même jusqu'à affirmer l'isolisme de Dieu. Ainsi, lorsque la Dubois démontre la prépondérance de l'égoïsme, Justine rappelle que « [c]e ne serait tout au plus qu'à l'Être assez puissant pour n'avoir rien à redouter des autres, que de tels principes

---

je à présent ? *Sade et la Révolution*, Textes politiques choisis, présentés et annotés par Maurice Lever, Bartillat,1998, p. 9.

[160] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1460.

[161] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 551.

[162] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 562.

[163] En italien dans le texte : « intus ut libet, foris ut moris est ». Voir Claude Reichler, *L'Âge libertin*, Editions de Minuit, 1987, p. 22, cité par Michel Delon dans les notes et variantes de l'*Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1461.

pourraient convenir[164] ». Cet isolisme rappelle les dieux épicuriens dont les hommes n'ont rien à craindre. Il semble qu'il soit possible de voir ici que Sade postule librement cette idée afin de sous-tendre une nouvelle approche à Dieu. Cette approche pourrait également expliquer l'emploi des blasphèmes faits par Sade. Pour Klossowski, un des deux critiques essentiels, avec Blanchot, à s'être intéressés à la notion de blasphèmes chez Sade, la violence des œuvres du marquis résulterait d'un catholicisme latent, d'une volonté d'expier les fautes et le mal né du péché originel. En parlant de « la criminalité virtuelle de ses contemporains », il affirme ainsi qu' « il voulut l'expier à lui seul à proportion de la culpabilité collective que sa conscience avait investie[165] ». Or il semblerait que l'approche épicurienne puisse être fructueuse. Sade n'insulte pas un Dieu qu'il sait n'existe pas, Sade n'insulte pas un Dieu qu'il voudrait faire réagir ; Sade insulte un Dieu qui, en toute connaissance de cause, ne pourra pas réagir puisqu'étant également victime de l'isolisme.

Nous avons vu que la vision d'un Sade entièrement athée pose problème sur plusieurs points. Si l'on prend Sade au pied de la lettre on se retrouve en effet face à un dilemme. Nous savons par exemple que lorsque Sade était secrétaire de la section des Piques, il rédigea et lut devant la Convention Nationale une pétition qui sollicitait « l'abandon des illusions religieuses » ainsi que « la transformation des lieux de cultes en temples dédiés aux vertus » et que « l'emblème d'une vertu morale soit placé dans chaque église sur le même autel où des vœux inutiles s'offraient à des fantômes[166] ». Comment admettre la première partie de cette citation (la volonté de l'abandon total des illusions religieuses) mais ne voir dans la deuxième partie (le

[164] Sade. *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 449.
[165] Klossowski, Pierre. *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1967, p. 62.
[166] *Pétition de la Section des Piques aux représentants du peuple françois* de nombre 1793, rédigée par Sade qui en était le secrétaire. Œuvres complètes, tome XI, 1973, p. 130.

besoin de mettre la vertu sur un piédestal (tant littéralement que figurativement)) que de l'hypocrisie de la part de Sade.

C'est un problème qui se retrouve souvent dans les critiques de Sade : l'apologétique de la religion, de la vertu existe bel et bien chez Sade, mais cela est occulté sous prétexte que Sade est hypocrite ou sarcastique quand il affirme cela. Par contre la virulence de son athéisme n'est jamais remis en cause bien que l'on sache que le discours antireligieux lié au discours libertin était prisé par nombre de lecteurs de la fin du XVIII^{e} siècle. Pourtant les libertins et leur athéisme proféré sont souvent vus comme les porte-paroles de l'auteur. Et cela même lorsque Sade lui-même affirmait suivre les directives de son éditeur afin de mieux vendre ses livres. En parlant de *Justine* dans sa correspondance, Sade affirme en-effet : « j'avais besoin d'argent, mon imprimeur me le demandait bien poivré et je le lui ai fait capable d'empester le diable[167] »…

1.2. La mise en scène du débat philosophes-apologistes

Nous avons vu dans la première sous-partie de ce chapitre que la persistance de la thématique religieuse chez Sade passait par une radicalisation du discours antireligieux. Nous allons maintenant discerner comment Sade met en scène une persistance de cette thématique grâce à un agencement particulier de ses romans.

L'anti religiosité de Sade fut souvent présentée comme une évidence et il est certain que nombre de ses œuvres présentent une radicalisation des idées antireligieuses de son siècle. Pourtant, tant sa correspondance que des passages de ses romans présentent également parfois comme valides les arguments utilisés par les apologistes. La persistance de la thématique religieuse chez Sade, la façon dont il présente non seulement les idées des philosophes mais aussi celles des apologistes,

[167] Lettre à Reinaud du 12 juin 1791.

lui permet de se servir de ces arguments, de les renvoyer dos à dos, et ainsi d'en annuler la portée. Nous arguons que l'utilisation que Sade fait des sophismes semble révélateur quant à cette volonté de miner le débat qui existait entre philosophes et apologistes sur la religion.

En évoquant les sophismes il faut revenir au débat qui opposa depuis l'Âge classique les auteurs aux rhéteurs puisque bon nombre d'écrivains se méfiaient de la rhétorique et de l'influence qu'elle avait sur les esprits. Ainsi, Locke affirmait :

> Comme ce que l'on appelle esprit et imagination est mieux reçu dans le monde que la connaissance réelle et la vérité toute sèche, on aura de la peine à regarder les termes figurés et les allusions comme une imperfection et un véritable abus du langage. J'avoue que, dans des discours où nous cherchons plutôt à plaire et à divertir qu'à instruire, et à perfectionner le jugement, on ne peut guère faire passer pour fautes ces sortes d'ornements qu'on emprunte des figures. Mais, si nous voulons représenter les choses comme elles sont, il faut reconnaître, qu'excepté l'ordre et la netteté, tout l'art de la rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées qu'on fait des mots, suivant les règles que l'éloquence a inventées, ne servent à autre chose qu'à insinuer de fausses idées dans l'esprit, qu'à émouvoir les passions et à séduire par là le jugement : de sorte que ce sont en effet de véritables supercheries. Et, par conséquent, l'art oratoire a beau les faire recevoir ou même les faire admirer, il est hors de doute qu'il faut les éviter absolument dans tous les discours qui sont destinés à l'instruction ; et l'on ne peut les regarder que comme de grands défauts, ou dans le langage, ou dans la personne qui s'en sert, toutes les fois que la vérité y est intéressée[168].

[168] Locke. *Œuvres philosophiques, Essai sur l'entendement humain*, suite du livre III, chapitre X De l'abus des mots, paragraphe 34, no 7, Paris, Bossange Père, Libraire de S.A.S. M^{GR} Le Duc D'Orléans, 1823, p. 85-86.
https://books.google.fr/books?id=GszBx0L6Uy4C&pg=PA85&lpg=PA85&dq#v=onepage&q&f=false

Les libertins et autres critiques de la religion se sont basés sur ce qui était vu comme l'amoralité de la rhétorique afin de critiquer la religion. La littérature clandestine et/ou athée du siècle des Lumières s'évertuait de montrer que les orateurs de l'histoire chrétienne n'étaient que des imposteurs. Du Christ vu avant tout comme un adroit prédicateur aux missionnaires du Nouveau Monde persuadant habilement les aborigènes, les outrances sophistiques de ces convertisseurs furent critiquées. A partir de ces critiques, une vision de l'art de bien dire prit forme, insistant sur le rôle utile qu'il pouvait avoir, à savoir *movere, delactare, docere*. Emouvoir, plaire et instruire est pourtant aussi perçu comme pouvant influencer négativement les esprits faibles prédisposés aux superstitions. Dans ses œuvres, Sade s'appuie sur cet héritage qui lie la rhétorique à la critique de la religion. Et pourtant il n'utilise pas l'argument sophistique pour « les trois imposteurs » dans ses critiques. Cela est exclusivement réservé aux libertins ; seule Justine sera accusée une fois de sophisme[169]. Les rôles sont inversés, les 'apologistes' (principalement Justine ou les personnages vertueux d'Aline) s'en tiennent au discours 'vrai' alors que les libertins basent essentiellement leurs argumentations sur des sophismes. Ceci est d'autant plus intéressant que soit l'auteur (par l'intermédiaire de notes en bas de pages) soit le narrateur, insistent sur les sophismes de ces personnages. Puisque les arguments de ses libertins ne sont que des sophismes, il est difficile de voir en ces personnages des modèles à suivre.

Les premiers orateurs de la religion chrétienne, en particulier Jésus, furent perçus comme profitant de l'ignorance de leurs auditeurs, comme le montre d'Holbach :

> Dans les premiers siècles du Christianisme, ceux qui embrasserent la Religion de Jésus n'étoient que des gens de la lie du peuple, par conséquent très-simples, peu versés dans les Lettres, disposés à croire toutes les merveilles qu'on voulut leur annoncer. Jésus lui-

[169] Nous reviendrons par la suite sur ce passage.

même dans ses prédications ne s'adressa qu'à des hommes grossiers ; il ne voulut avoir affaire qu'à des gens de cette trempe ; il refusa constamment d'opérer des miracles en présence des personnes les plus clairvoyantes de sa nation ; il déclama sans cesse contre les Sçavans, les Docteurs & les riches, en un mot contre ceux dans lesquels il ne pouvoit trouver la souplesse requise pour adopter ses maximes. Nous le voyons continuellement vanter la pauvreté d'esprit, la simplicité, la foi[170].

Pourtant, Justine auditrice privilégiée des libertins, n'est jamais dupe. Même si au premier abord, elle semble symboliser la crédulité, son langage est loin d'être naïf. S'il est vrai qu'elle ne change jamais d'avis au cours de son périple et s'en tient à ses convictions, son discours n'est pas abêti. D'ailleurs les libertins la reconnaissent comme une égale quand il s'agit de philosopher[171]. Une des critiques principales de l'éloquence utilisée par le christianisme sur le peuple fut qu'il adaptait son discours aux masses crédules. Or les libertins ne changent jamais leurs discours en fonction de leurs auditeurs, même s'ils choisissent parfois leur auditoire. C'est le cas par exemple quand Mme de Saint-Ange congédie le jardinier Augustin avant la lecture de *Français, Encore un effort si vous voulez être républicains* : « Sors, Augustin, ceci n'est pas fait pour toi[172] ». C'est le même discours qui est ressassé sans jamais convaincre qui que ce soit. Les attaques contre les Pères de l'Eglise[173] s'appuyaient non seulement sur le contenu de ce qu'ils affirmaient aux peuples qu'ils essayaient de convertir, mais aussi sur leur style pompeux.

Nous jugeons de ces Pères comme de nos évêques par les épîtres dédicatoires, par leurs oraisons funèbres, ou par les préambules de leurs mandements. Au fond, c'était des

[170] D'Holbach. *Histoire critique de Jésus-Christ, ou, Analyse raisonnée des Evangiles*, Préface, p. IV-V, https://books.google.fr/books?id=YPdbAAAAQAAJ&pg=PR4&lpg=PR4&dq#v=onepage&q&f=false
[171] Nous reviendrons par la suite sur ce passage.
[172] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 110.
[173] Auteurs ecclésiastiques dont les écrits et les actions ont aidé à affirmer et défendre la doctrine chrétienne.

> entêtés, des fanatiques infatués de la cabale, de l'astrologie et de mille extravagances qui n'ont de fondements que dans l'ignorante vanité. […] On peut dire que les plus habiles étaient des déclamateurs, ou bien peu de choses davantage. […] Y a-t-il livres au monde plus pleins de raisonnements ridicules, de faux principes, de fades subtilités, de tours pitoyables, de pauvres comparaisons, d'allégories frivoles, de jeux de mots puérils, de pointes froides et basses, d'affectation de figures ; et tout cela donné pour raisons, avec des contes en l'air, des fables, des impostures, de fausses citations, contradictions sur contradictions, stupide ignorance, arguments dont la rétorquation contre eux allait de même[174].

Il semble que Sade se soit fait un point d'honneur à parodier cela. Il a bien assimilé les conseils qui lui ont sans aucun doute été donné lors de son passage chez les Jésuites pendant ces années d'apprentissage. Le marquis semble tourner en dérision les conseils de Lamy dans son célèbre *Rhétorique ou l'art de parler* dans lequel il affirmait que « ceux qui la [la rhétorique] sçavent, peuvent persuader, c'est-à-dire parler de manière qu'ils puissent faire entrer celui qui les écoute dans tous leurs sentiments ». L'importance de l'art de parler est aussi mis en avant car « [p]our réüssir dans le commerce du monde, il ne s'agit que de sçavoir persuader. Celui qui sçait gagner les cœurs, &faire tomber dans son sentiment ceux avec qui il a affaire, ne trouve rien d'impossible[175] ».

---

[174] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000, p. 477. https://books.google.fr/books?id=7WCAPEBIuKEC&pg=PA477&lpg=PA477&dq#v=onepage&q&f=false

[175] Lamy, Bernard, Prêtre de l'Oratoire. *Rhétorique ou l'art de parler*, Quatrième Edition, Chez Paul Marret, 1699, p. 5-6. https://books.google.fr/books?id=_LgPAAAAQAAJ&pg=PA1-IA1&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

Les auteurs critiquant la chrétienté insistaient sur le fait que seuls les faibles avaient entendu et répondu à l'appel du Christ, alors que les philosophes étaient passés outre. Les faibles acceptent ainsi les événements les plus improbables comme des phénomènes ayant une cause divine. Sade se moque de cela lorsqu'il met en scène un 'miracle' qui n'est qu'une habile mise en scène :

> Elle arriva enfin, cette fameuse fête ; imaginerez-vous, madame, à quelle impiété monstrueuse se portèrent ces scélérats à cet événement ? Ils imaginèrent qu'un miracle visible doublerait l'éclat de leur réputation, et en conséquence ils revêtirent Florette, la plus petite et la plus jeune de nous, de tous les ornements de la vierge, l'attachèrent par le milieu du corps au moyen de cordons qui ne se voyaient pas et lui ordonnèrent de lever les bras avec componction vers le ciel quand ils lèveraient l'hostie. […] la fraude eut tout le succès qu'on en pouvait attendre ; le peuple cira au miracle […][176].

De même une idée répandue dans ces milieux fut d'affirmer la Trinité comme « une entreprise de persuasion et de séduction des masses païennes dont les apôtres et les Pères sont tenus responsables[177] ». Robert Challe insiste particulièrement sur le caractère ouvertement trompeur de la rhétorique chrétienne :

> Soutiendrez-vous que les hommes ne sont capables de souffrir que pour la vérité, et qu'ils ne font pas pour une fausse impression tous les efforts qui sont en leur pouvoir ? […] la grâce de Jésus-Christ, qui pût fortifier jusqu'à de jeunes filles à soutenir les plus cruels tourments : autant de paroles en l'air, autant de vaines déclamations, autant de tours de rhétorique et d'art suborneur, autant de traits d'éloquence, peste publique qui ne va qu'à

[176] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 75.
[177] Drouin, Sébastien. *Orateurs et imposteurs : critique de l'éloquence et de la religion au XVIIIe siècle*, Dalhousie French Studies, Vol. 85, winter 2008, p. 63-74, p.66.
http://www.jstor.org/stable/40838000

> faire recevoir de mauvaises raisons. Les hommes sont libres, il suffit qu'ils s'entêtent d'une chose telle qu'elle soit, vraie ou fausse [178].

Le passage suivant tiré des *Difficultés de la religion* de Challe, pourrait aussi bien être les notes de rédaction de Sade :

> Qu'un imposteur aille chez les Cafres au Monomotapa et chez mille peuples de l'Afrique et de l'Amérique leur prêcher toutes les folies qu'il plaira imaginer, et toutes les abominations les plus exécrables : voilà ces peuples obligés à croire cet imposteur, et à suivre tous ses dogmes, fussent-ils de tuer leur mère, leurs filles après les avoir violées, de s'abandonner à la sodomie, etc. Il n'a qu'à leur dire qu'il est envoyé de Dieu, prendre le temps d'une éclipse de soleil, faire clandestinement une mine sous un certain endroit, et se munir d'une fusée de bombe, et de certaine mixtion qui empêche l'action du feu dont l'expérience n'est plus rare ; pour marque de sa mission, il maniera du feu sans se brûler, il en mangera, il plongera la fusée de bombe dans l'eau et la retirera vingt fois toute brûlante ; s'ils font difficulté de se rendre, il les menacera d'étendre le soleil, et parlant d'un ton de maître au moment que l'éclipse doit commencer, il commandera à la lumière d'abandonner l'astre qui la répand, ensuite feignant d'être touché de pitié, lorsque la lune finira son interposition, il ordonnera du même ton à la lumière de retourner à son centre[179].

Ce passage rappelle bien entendu celui de Sade souhaitant l'anéantissement du soleil :

---

[178] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche,* Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000, p. 464.
[179] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche,* Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000, p. 442-443.

> Combien de foi, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût attaquer le soleil, en priver l'univers, ou s'en servir pour embraser le monde ?[180]

De par la mise en scène de son discours sur la religion, par l'intermédiaire de ses libertins et de ses sophismes, Sade montre les effets pervers de la rhétorique. Avec une éloquence quasi-sacrée, ses libertins montrent l'illusion de l'idéal de clarté qui lierait rhétorique et religieux et permettrait la connaissance.

Sade voudrait abolir le registre métaphorique, ce qui est impossible pour la religion qui est métaphorique. Sade, serait l'obscurité avant la clarté – l'œuvre de Sade est la métaphore de « ce que les libres penseurs observent dans la façon avec laquelle les Chrétiens ont cru le Christ prédit dans l'Ancien Testament[181] ». Ainsi, dans le *Theophrastus redivivus* on peut lire une critique des esprits crédules qui restent dans l'erreur et l'obscurité tout en espérant désespérément la clarté à venir qui pourtant ne viendra jamais.

> Mais ce mystère si longtemps caché [la prédiction de la venue du Christ], devroit au moins cesser d'être obscur, après qu'il a plû à Dieu de le révèler. L'obscurité qui précède la révélation et la clarté qui la suit, doivent être en quelque sorte de proportion, pour que les hommes puissent en cela reconnoitre et adorer les voies inéfables de Dieu. Or la révélation n'ajoute aucune clarté à ce mystère prétendu[182].

Sade met en scène l'idée selon laquelle on ne peut atteindre le vrai, par les procédés trompeurs de la rhétorique. En se détachant de l'argumentation logique et en utilisant sophismes, hyperboles, et autres figures de style, Sade place paradoxalement ses libertins du côté des

[180]Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 158-159.
[181] Drouin, Sébastien. *Orateurs et imposteurs : critique de l'éloquence et de la religion au XVIIIe siècle*, Dalhousie French Studies, Vol. 85, winter 2008, p. 63-74, p. 70.
[182] *Theophrastus redivivus*, p. 196, cité par Sébastien Drouin p. 70.

apologistes. Dans la description suivante des théologiens, Challe pourrait tout aussi bien décrire les libertins de l'œuvre du marquis :

> Les théologiens se donnent bien de garde de prendre cette voie d'argumentation en forme. Tous ces beaux esprits, ces auteurs de livres si fameux, si bien reçus et si bien récompensés, Traité de la religion chrétienne, L'incrédulité des déistes confondue, Preuves de la divinité de J.C., Démonstration des vérités de la religion, Apologie de la religion, etc. se contentent de style de prédicateur. Ils couvrent le faux de leurs raisons de figures de rhétorique, d'exclamations, de descriptions pathétiques, de quelques traits de morale, et d'autres ruses de l'art de tromper, d'éblouir, et de se servir des passions pour séduire la raison. S'ils prenaient la voie simple du pur raisonnement, seule voie de la sincérité et de la vérité, leurs principes seraient très manifestement ridicules, on cracherait sur leurs livres, ne leur pouvant cracher au nez[183].

Challe réitère sa méfiance du langage et principalement du langage religieux lorsqu'il affirme que « [l]a rhétorique ordinaire n'est que pour éblouir et pour tromper. Il faudrait surtout que ces prières et ces discours fussent en termes propres, et hors de toute équivoque[184] ».

Chez les Jésuites, il faut, en suivant les préceptes d'Horace dans *L'art poétique*, joindre l'utile à l'agréable afin d'émouvoir les cœurs et convertir les âmes. Comme l'a rappelé Marc Fumaroli[185], les Jésuites du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle furent les théoriciens de l'art d'obscurcir le langage par diverses figures de style. Certains apologistes de sensibilité augustinienne, c'est-à-dire plutôt du côté des jansénistes, privilégiaient le style simple puisque les figures de style étaient alors vues

[183] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000, p. 442-443.
[184] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000.
[185] Fumaroli, Marc. L'âge de l'éloquence, Paris, Champion, 1980.

comme corrompant les cœurs. Si la religion peut paraître au premier abord ‘agréable’, il n’en est rien puisque :

> Le simple culte que je viens de décrire pourrait donc avoir quelque succès. Mais ce sont de ces belles propositions métaphysiques dont il ne faut point tenter la pratique. Le prédicteur et le composeur de prières ne manqueront jamais d’y mêler quelques-unes de leurs fantaisies. Insensiblement la vanité et l’intérêt s’y mêleront, avec l’ambition et le désir de se distinguer et de dominer[186].

Sade réitère cette donnée. La religion est une utopie qui ne peut fonctionner puisqu’étant irrévocablement corrompue par les hommes. C’est en cela aussi que le discours de Sade peut être parfois envisagé comme penchant vers les moralistes à sensibilité augustinienne pour lesquels l’homme est corrompu. La rhétorique serait bien alors ce qui mènerait à l’erreur et la vérité ne se trouverait que dans un grand tout qui dépasse l’homme et pourrait être Dieu pour certain, le cœur pour d’autres.

Sade parvient ainsi à mettre en place une critique de la rhétorique et du christianisme dans sa fiction.

Nous avons vu qu’il existait donc une mise en scène ‘directe’ d’une certaine défense de la religion dans l’œuvre ou la correspondance de Sade. Ce qui va nous intéresser maintenant n’est pas de souligner l’apologie ‘directe’ mais l’apologie ‘cachée’. Nous postulons qu’il est possible de trouver chez Sade deux formes différentes d’apologie. La première étant en quelque sorte imbriquée dans sa critique, alors que dans la deuxième Sade utilise la rhétorique pour présenter une mise en scène de la problématique sur la réflexion de la religion au XVIII^{e} siècle.

[186] Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche,* Troisième Cahier contenant l’examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000, p. 632.

L'œuvre de Sade peut être vue comme religieuse dans le sens que prend la religion dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Ainsi, comme l'affirme Helena Rosenblatt :

> somewhat paradoxically, the sentimentalism espoused by Enlightened Christians [...] opened the door to the kind of 're-enchantment' of both religion and society. This is where the boundaries between Enlightenment and Conter-Enlightenment become particularly blurred[187].

Sade se joue de cette notion dans des scènes d'orgie, mêlant un discours antireligieux à des rituels calqués sur une cérémonie religieuse. Or pour les apologistes de la religion, l'importance de la cérémonie semblait essentielle. Comme le rappelle l'abbé Bergier : « La pompe du culte divin est nécessaire pour fixer l'esprit et pour frapper l'imagination : point de Religion sans extérieur[188] ». Ou encore :

> Pour peu que l'on ait réfléchi sur la maniere dont les hommes se conduisent, on sent la nécessité d'un culte extérieur, pour exciter & pour entretenir dans tous les coeurs les sentimens de respect & d'amour envers la Divinité [...] Les Sacrements de l'Eglise ne sont pas seulement des monuments publics de la foi & de la doctrine, qui servent à la conserver [...] On les connaît imparfaitement, quand on ne les considere que du côté de leurs effets spirituels : ces cérémonies contribuent plus qu'on ne le pense à la sûreté & à la tranquillité publique[189].

Les scènes d'orgie chez Sade répondent ainsi parfaitement au besoin de mise en scène. Le langage utilisé est le même que chez les apologistes et en cela maintient la rhétorique religieuse. Ce procédé, tout en désacralisant la religion, en mettant en doute les différences entre les textes

[187] Helena Rosenblatt. *The Christian Enlightenment*, in *The Cambridge History of* Christianity, eds. Timothy Tackett and Stewart Brown, Cambridge University Press, 2006, pp. p.296.
[188] Abbé Bergier, *Apologie de la religion chrétienne*, tome second, 1770, p. 132.
[189] Abbé Bergier, *Apologie de la religion chrétienne*, tome premier, 1770, p. 414.

bibliques et les autres textes, permet cependant paradoxalement d'ancrer le narration dans la réflexion sur la question religieuse. Ainsi dans *La Nouvelle Justine* : « Sois bien persuadée, mon enfant, que quel que soit le temple où l'on sacrifie, dès que la nature permet que l'encens s'y brûle, c'est que l'hommage ne l'offense pas[190] ».

Cela est également visible dans les descriptions des personnages de Sade. La description faite par Sade de Justine par exemple :

> Douée d'une tendresse, d'une sensibilité surprenante, au lieu de l'art et de la finesse de sa sœur, elle n'avait qu'une ingénuité, une candeur qui devaient la faire tomber dans bien des pièges. Cette jeune fille à tant de qualités, joignait une physionomie douce, absolument différente de celle dont la nature avait embelli Juliette ; autant on voyait d'artifice, de manège, de coquetterie dans les traits de l'une, autant on admirait de pudeur, de décence et de timidité dans l'autre ; un air de Vierge, de grands yeux bleus, pleins d'âme et d'intérêt, une peau éblouissante, une taille souple et flexible, un organe touchant, des dents d'ivoire et les plus beaux cheveux blonds, voilà l'esquisse de cette cadette charmante, dont les grâces naïves et les traits délicats sont au-dessus de nos pinceaux[191].

Nous allons donc maintenant voir en quoi l'agencement même des points de vue religieux dans la trilogie *Justine/Juliette* peut être envisagé comme une mise en scène de l'argumentation sur l'existence de Dieu, question essentielle dans la problématique de la religion au XVIII^{e} siècle. Un des traits les plus frappants, dans l'œuvre de Sade, est le traitement de cette notion et la façon dont les arguments à ce sujet sont agencés. Il est remarquable que la quasi-totalité des

[190] Sade, *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 444.
[191] Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 133.

points de vue religieux se trouvent représentés d'une manière ou d'une autre. Nous considérerons la façon dont les divers arguments concernant la religion sont mis en place, et verrons en quoi leur mise en forme peut être vue comme une affirmation d'un certain système philosophique.

Dans *Justine* comme dans tous les romans illicites de Sade, l'érotisme et la religion sont intimement liés. Pourtant, il paraît possible de séparer ces deux notions puisque Sade semble mettre en scène l'idée même du libertinage dans son écriture et dans sa narration. Nous savons en-effet que le libertinage implique une intellectualisation des passions, et c'est cette notion qui se retrouve tout au long de l'œuvre. Sade ne se perd jamais dans ses passions et, en les intellectualisant, peut les séparer non seulement l'une de l'autre, mais également les séparer dans l'histoire. Tout se passe comme s'il y avait deux récits dans ce livre puisque de longues discussions à caractère politique ou religieux côtoient des scènes d'orgies sexuelles généralement ponctuées de sacrifices.

Nous nous intéresserons ici aux discours religieux dans l'optique de la question de l'existence de Dieu. Dans ce but, les protagonistes justifient leurs points de vue de façon totalement identique : qu'ils veuillent nier l'existence de Dieu ou au contraire qu'ils veuillent la prouver, ils emploient les mêmes arguments sans pourtant qu'aucune de leurs justifications ne puissent engendrer ne serait-ce qu'un début de validation des principes et préceptes de la religion ou de l'existence même de Dieu. C'est précisément la juxtaposition de ces arguments qui permet le nivellement des arguments et la mise en scène de leur absurdité. Sade est totalement conscient de 'l'erreur' dans laquelle se trouvent ses personnages, et se joue même de cette notion, ce qui lui permet de se moquer de Dieu et de la religion en montrant le caractère totalement arbitraire des divers arguments :

> Tels sont les sentiments qui vont diriger nos travaux, et c'est en considération de ces motifs que nous demandons au lecteur de l'indulgence pour les systèmes erronés qui sont placés dans la bouche de plusieurs de nos personnages, et pour les situations quelquefois un peu fortes, que, par amour pour la vérité, nous avons dû mettre sous ses yeux[192].

Les arguments de Sade ne sont pourtant pas agencés de façon totalement arbitraire, mais peuvent au contraire se diviser en deux grandes catégories.

Le premier type d'argument, l'argument d'expérience comme nous le nommerons, se trouve être en rapport direct avec un des problèmes métaphysiques de l'époque, c'est à dire une certaine suspicion de la perception et de la validité de baser nos jugements sur ce que nous voyons, comme le montra Kant. L'exemple qui semble le plus frappant de l'argument de perception se trouve en fait dans *Juliette* lorsque Mme Delbène disserte sur l'existence de Dieu :

> Or, le premier effet de cette raison est, tu le sens, Juliette, d'assigner une différence essentielle, entre l'objet qui apparaît, et l'objet qui est aperçu. Les perceptions représentatives d'un objet, sont encore de différentes espèces. Si elles nous montrent les objets comme absents, et comme ayant été autrefois présents à notre esprit, c'est ce que nous appelons alors mémoire, souvenir. Si elles nous offrent les objets sans nous avertir de leur absence, c'est alors ce qu'on nomme imagination, et cette imagination est la vraie cause de toutes nos erreurs. Or, la source la plus abondante de ces erreurs, vient de ce que nous supposons une existence propre aux objets de ces perceptions intérieures, et qu'ils existent séparément de nous, de même que nous les concevons séparément. Je donnerai donc pour me faire entendre de toi, je donnerai, dis-je, à cette idée séparée, à cette idée, née de l'objet qui apparaît, le nom d'*idée objective*, pour la différencier de celle qui est

[192] Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 132.

> aperçue, et que je nommerai *réelle*. Il est très important de ne pas confondre ces deux genres d'existence ; on n'imagine pas dans quel gouffre d'erreurs on tombe, faute de caractériser ces distinctions[193].

L'insistance de Delbène sur l'importance de ne pas confondre ces deux idées est à lier au problème religieux puisque, d'après elle, il est important de se rendre compte que la notion de Dieu est une idée formée, une idée d'imagination, et ne pouvant donc rien prouver quant à l'existence de Dieu. Or, tous les personnages qui essaient d'argumenter l'existence de Dieu du point de vue de la perception se heurtent à ce problème. Ils sont mis en scène comme admettant ou réfutant l'existence de Dieu sur des bases, non seulement instables, mais carrément fausses, puisque reposant sur la perception humaine et l'expérience. Donnons ici deux exemples de ce procédé typique chez Sade. Dans *Juliette,* Saint-Fond affirme :

> Je lève les yeux sur l'univers, je vois le *mal*, le *désordre* et le *crime*, y régner partout en despotes ; je rabaisse mes regards sur l'être le plus intéressant de cet univers. Je le vois également pétri de vices, de contradictions, d'infamies ; quelles idées résultent de cet examen ? Que ce que nous appelons improprement le *mal*, ne l'est réellement point […]. [B]ien convaincu de ce système, je me dis : il existe un Dieu : une main quelconque, a nécessairement créé tout ce que je vois, mais elle ne l'a créé que pour le *mal*, elle ne se plaît que dans le *mal* ; le *mal* est son essence, et tout celui qu'elle nous fait commettre, est indispensable à ses plans ; que lui importe que je souffre de ce *mal*, pourvu qu'il lui soit nécessaire. […] [J]e suis heureux du *mal* que je fais aux autres comme Dieu est heureux de celui qu'il me fait[194].

[193] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 209.
[194] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 533-534.

Or, en partant exactement du même geste, Mme de Lérince arrivera à des conclusions diamétralement opposées.

> Les hommes ne s'effarouchent de la religion, ma chère Florville, me disait Mme de Lérince, que parce que des guides maladroits ne leur en font sentir que les chaînes, sans leur en offrir les douceurs. Peut-il exister un homme assez absurde pour oser, en ouvrant les yeux sur l'univers, ne pas convenir que tant de merveilles ne peuvent être que l'ouvrage d'un Dieu tout-puissant ?[195]

Ainsi, lorsque Sade présente des personnages qui regardent l'univers et la nature pour en tirer des conclusions quant à l'existence de Dieu, nous nous trouvons face à des personnages qui, à partir du même argument, arrivent à des conclusions diamétralement opposées ce qui, bien évidemment, remet en question la validité même de leurs raisonnements et fait en sorte qu'ils s'annulent.

Le deuxième argument, que nous nommerons l'argument d'idéalisme, peut se trouver à deux niveaux différents, au niveau individuel ou au niveau de la collectivité.
L'argument d'idéalisme individuel se retrouve dans de nombreux personnages, et l'exemple parfait d'un protagoniste s'appuyant sur ce type d'argument afin de prouver l'existence (ou la non-existence) de Dieu, est Blangis dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. Blangis considère que si Dieu lui permet de l'insulter, si Dieu permet de faire triompher le vice sur la vertu, alors Dieu ne peut être ni bon ni omnipotent. Il en tire donc la conclusion que Dieu ne peut donc exister. Nous retrouvons ici un problème déjà entrevu quant à la pertinence d'un tel raisonnement. En effet, le raisonnement de Blangis, tout comme celui de Delbène et de

[195] Sade, *Florville et Courval*, Eds Pauvert, tome 10, p. 224.

l'ensemble des personnages de Sade, ne semblent être que des sophismes, c'est à dire des raisonnements valides en apparence mais dont un des éléments est non seulement fautif mais généralement construit avec l'intention de tromper, ou du moins de (se) persuader. Le fait que les idées de certains protagonistes sur la religion ou Dieu soient différentes de celles des autres ne peut ni prouver, ni récuser, les fondements d'une religion ou l'existence de Dieu. Ici nous retrouvons le même problème qu'avec l'argument de la perception, c'est à dire que les personnages perçoivent les sophismes chez autrui, mais ne sont pas (ou plutôt ne sont pas rendus) assez perspicaces pour comprendre qu'ils font la même erreur.

Finalement, l'argument d'idéalisme collectif, c'est à dire en fonction du bien-être de l'homme, se rapproche de l'individuel, tout en s'en différenciant néanmoins. Il est possible de noter comme exemple pour cet argument celui de Cœur-de-Fer, sur l'homme ayant inventé Dieu :

> Apprenez donc, jeune innocente, que la religion sur laquelle vous vous rejetez, n'étant que le rapport de l'homme à Dieu, que le culte que la créature crut devoir rendre à son créateur, s'anéantit aussitôt que l'existence de ce créateur est elle-même prouvée chimérique.
>
> Les premiers hommes, effrayés des phénomènes qui les frappèrent, durent croire nécessairement qu'un être sublime et inconnu d'eux en avait dirigé la marche et l'influence ; le propre de la faiblesse est de supposer ou de craindre la force ; l'esprit de l'homme […] crut plus simple de supposer un moteur à cette nature que de la voir motrice elle-même, et sans réfléchir qu'il aurait encore plus de peine à édifier, à définir ce maître gigantesque, qu'à trouver dans la nature la cause de ce qui le surprenait, il admit ce souverain être, il lui érigea des cultes[196].

[196] Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 167.

En fait, il apparaît que beaucoup de personnages semblent rattacher l'idée de religion et de Dieu à un bien-être général, mais aussi à ce mélange de peur et d'ignorance qu'on appelait 'superstition' par opposition à la 'vraie' religion. Or, la plupart des personnages affirmant une certaine conscience ou inquiétude pour la société rejettent l'idée de Dieu, comme c'est le cas avec Cœur-de-fer qui finit son monologue en affirmant : « Non, Thérèse, non, il n'est point de Dieu, la nature se suffit à elle-même ; elle n'a nullement besoin d'un auteur[197] ». Nous pouvons également retrouver un tel argument prenant en considération le bien-être de l'être humain, dans un exposé de Mme Delbène :

> On nous vante sans cesse l'utilité du dogme de l'autre vie ; on prétend que quand même ce serait une fiction, elle serait avantageuse, parce qu'elle en imposerait aux hommes et les conduirait à la vertu. A cela je demande s'il est bien vrai que ce dogme rende les hommes plus sages et plus vertueux ; j'ose affirmer, au contraire, qu'il ne sert qu'à les rendre fous, hypocrites, méchants, atrabilaires, et qu'on trouvera toujours plus de vertus, plus de mœurs chez les peuples qui n'ont aucune de ces idées, que chez ceux où elles font la base des religions. Si ceux qui sont chargés d'instruire et de gouverner les hommes, avaient eux-mêmes des lumières et des vertus, ils les gouverneraient bien mieux par des réalités que par des chimères ; mais fourbes, ambitieux, corrompus, les législateurs ont partout trouvé plus court d'endormir les nations par des fables que de leur enseigner des vérités... que de développer leur raison, que de les exciter à la vertu par des motifs sensibles et réels... que de les gouverner enfin d'une façon raisonnable[198].

Grâce à ces perpétuels arguments qui semblent soit vrais soit faux selon l'angle d'attaque, Sade affirme une vision partielle du monde ; un univers qui ne se présente pas comme un tout

[197] Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 167.
[198] Sade, *Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 221.

uniforme mais, au contraire, comme un monde formé de diverses parties qui, bien que pouvant être observées séparément, ne semblent jamais accessibles aux hommes dans leur totalité.
S'il existe donc un aspect philosophique dans l'œuvre de Sade, il ne suffit cependant pas à lui seul à expliquer la pensée religieuse dans *Justine*. Ces passages de *Justine* trouvent leur place dans une problématique religieuse, non seulement parce que beaucoup se passent dans un cadre religieux, mais aussi à cause de leur rapport au versant orgiaque et sacrificiel de l'œuvre. De plus, l'essence même de ces orgies, en posant la question blasphématoire de la morale de Dieu, s'inscrit dans une optique foncièrement théologique[199].

Enfin, Sade se veut philosophe et c'est de façon tout à fait consciente qu'il aborde les deux aspects de la problématique religieuse. Il recherche constamment la dualité, comme le montre parfaitement sa lettre intitulée « Pensée de d'Alembert sur les ouvrages de goût » :

> Le philosophe sait, dit M. d'Alembert page 316, tome 4 de ses Mélanges, que dans le moment de la production d'un ouvrage de goût, le génie ne veut aucune contrainte qu'il aime à courir sans frein et sans règle, à produire le monstrueux à côté du sublime, à nouer impétueusement l'or et le limon, tout ensemble etc[200].

Dans sa lettre « De la valeur des peines », datant aussi de 1780 :

> O vous, qui que vous soyez, qui trouvez que des chaînes ou des bûchers soient le meilleur argument possible avec ceux qui s'égarent, [...] quand cesserez-vous donc de regarder des geôliers et des bourreaux comme des leçons ? et quand serez-vous donc convaincus de cette vérité si frappante que vous a si souvent appris l'expérience, que l'intolérance ne produisit jamais que la [sic] fanatisme et qu'il vaudrait mieux éclairer vos égaux que de

[199] Nous reviendrons plus en détail sur le sujet du blasphème dans le troisième chapitre.
[200] Alice Laborde, *Correspondances du marquis de Sade*, Slatkine, Genève, 1994, volume V, p. 118.

> les détruire. La révocation de l'Edit de Nantes coûta un million d'hommes à l'Etat. Un million de plus aurait peuplé la France sans elle : quelle différence ![201]

Nous sommes loin de l'idée énoncée dans *La Nouvelle Justine* que « la tolérance est la vertu du faible ».[202]

Chapitre 1 - Conclusion

Chez Sade la contextualisation semble primordiale. Connaître la vie et surtout la correspondance de cet auteur semble essentiel pour la compréhension de ses œuvres. Bien que l'on ne puisse évidemment pas pouvoir affirmer avoir accès aux intentions de cet auteur, certains passages clés de ses ouvrages s'éclairent d'un jour nouveau à la lecture de sa correspondance. Il serait par exemple aisé d'affirmer la haine de l'auteur pour son personnage Justine aux vues des souffrances qu'elle endure jusque dans la mort que l'on peut juger cruelle puisqu'elle périt foudroyée. « Mme de Lorsange qui craint horriblement le tonnerre, supplie sa sœur [Justine] de fermer tout le plus promptement qu'elle pourra ; […] la jeunette, empressée de calmer sa sœur, vole à une fenêtre, elle veut lutter une minute contre le vent qui la repousse, à l'instant un éclat de foudre la renverse au milieu du salon et la laisse sans vie sur le plancher[203]». Or une lettre de Sade à sa femme, qui s'inquiétait de l'installation d'un paratonnerre au château de Vincennes où son mari était prisonnier, ne peut que remettre en cause la cruauté de cette mort. Après lecture de cette lettre, la mort de Justine apparait au contraire comme une mort miséricordieuse :

> Qu'est-ce donc que cet accident du donjon dont vous me parlez ? [...] Je n'en suis moins sensible à ce que vous me dites à ce sujet-là ; mais, en vérité, quand il m'aurait tué, ce

[201] Alice Laborde, *Correspondances du marquis de Sade,* Slatkine, Genève, 1994, volume V, p. 108-109.
[202] Sade, *La nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 775.
[203] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 119.

> serait de tous les accidents le plus léger. Relativement à moi, c'est, de toutes les morts, celle que j'aimerais le mieux, parce que c'est l'affaire d'un instant et qu'on ne souffre point. Peut-être est-ce en raison de cela que, de tous les fléaux de la vie, c'est celui pour lequel la nature m'a donné le moins d'éloignement, puisque je n'imagine pas même qu'il faille tenir ses fenêtres fermées dans ce cas-là, et qu'il ne m'a jamais inspiré même cette émotion naturelle qu'il fait éprouver aux animaux[204].

Cette contextualisation est d'autant plus importante lorsque l'on aborde le sujet de la religion chez Sade. Ainsi, lorsque Gilbert Lely affirmait l'athéisme de Sade comme « une égale et furieuse réprobation de tout ce qui représente à ses yeux une entrave à la liberté native de l'homme, qu'il s'agisse d'une tyrannie d'ordre religieux, politique ou intellectuel », il est possible de postuler que l'attaque contre la religion chez Sade relevait moins d'un athéisme « entier » que d'un moyen d'expression d'une révolte contre l'ensemble de la société : révolte religieuse certes, mais aussi politique et intellectuelle. C'est en passant par la critique religieuse (critique la plus 'facile' et la plus en vogue à son époque) que Sade pensait pouvoir le mieux exprimer sa révolte.

Comment être certain que le passage suivant n'est que facétie de la part de Sade :

> On imprime actuellement un roman de moi, mais trop immoral pour être envoyé à un homme aussi sage, aussi pieux et aussi décent que vous. J'avais besoin d'argent, mon imprimeur me le demandait bien poivré, et je le lui ai fait capable d'empester le diable. On l'appelle *Justine ou les Malheurs de la vertu*. Brûlez-le et ne le lisez point si par hasard il vous tombe sous la main. Je le renie, mais vous aurez bientôt le roman

[204] Sade. Lettre adressée à sa femme entre le 3 le 11 juillet 1783, *Œuvres Complètes*, XII, Définitive, Cercle du livre précieux, 1962-64, p. 390.

philosophique [*Aline et Valcour*], que je ne manquerai certainement pas de vous envoyer[205].

Certes, Sade n'a pas écrit ses œuvres libertines que pour des raisons financières, puisque nous savons qu'il en a commencé la rédaction bien avant que la révolution ne lui ôte son aisance financière, mais la citation précédente n'est pas sans valeur historique puisque nous savons grâce à ses biographes que Sade avait des soucis financiers à cette époque. Il est donc possible que Sade ait rédigé la deuxième version de *Justine* « bien poivré[e] » dans une optique économique. Pari réussi au vu du succès de ce livre que l'on peut confirmer grâce à ces nombreuses rééditions[206].

Grâce à l'intertextualité, Sade met en place une parodie du débat d'idées qui eut lieu entre philosophes et anti-philosophes au XVIII^{e} siècle. La reprise d'idées favorables à la religion lui permet d'encore mieux contrecarrer les idées des philosophes de son époque en mettant en scène une certaine apologie de la religion chrétienne et d'ainsi renvoyer les deux camps dos à dos.

Il est d'ailleurs notoire que Justine, figure christique s'il en est, vertu personnifiée, est constamment fustigée. Mais elle n'est pas mise à mal que par les libertins. Elle est aussi malmenée par la justice (elle est faussement accusée) et enfin par la nature par laquelle elle est foudroyée.

Il est également important de remarquer que les libertins s'occupent de l'âme et du corps de Justine. Ils veulent corrompre son corps *et* son esprit, même s'ils n'arrivent qu'à momentanément souiller son enveloppe charnelle. Justine semble physiquement toujours guérir miraculeusement et spirituellement n'être jamais affectée. Se pose alors la question du

[205] Sade. Lettre de Sade à l'avocat Reinaud du 12 juin 1791, *Œuvres Complètes,* XII, Définitive, Cercle du livre précieux, 1962-64, p. 488.
[206] En 1797, 1800 et 1801.

matérialisme et du spiritualisme chez Sade. Il semblerait que la reprise du fond, mais également de la forme de ce débat, permette de mettre en évidence la dichotomie entre l'âme et le corps.

CHAPITRE 2

ENTRE AME ET CORPS,

OU LA SPECIFICITE DU MATERIALISME CHEZ SADE

Bien que le discours de Sade sur la religion paraisse au premier abord totalement 'antireligieux', nous avons vu que cela est loin d'être aussi nettement défini. En mettant en scène le débat religieux qui opposa philosophes et anti-philosophes au XVIII^{e} siècle et en reprenant toutes les idées de ce débat, Sade finit par les neutraliser, et le versant antireligieux, bien que s'exprimant avec le plus de virulence, n'est pas forcément celui qui convainc le plus.
Nous allons maintenant essayer de voir en quoi la neutralisation est le symptôme d'une volonté chez Sade de dépasser cette opposition. Pour cet auteur, s'en prendre à la religion ne serait pas uniquement un moyen de la détourner et de critiquer la société de son temps. En essayant de dépasser le niveau du social et de la rhétorique, Sade pose la question plus métaphysique de l'opposition entre l'âme et le corps.

2.1. La spécificité du matérialisme sadien en rapport à la religion.

Matérialisme – contextualisation.

Au milieu du XVIII^{e} siècle, le supplément au dictionnaire Trévoux, rédigé sous l'autorité des Jésuites, donne la définition suivante du matérialisme :

> Dogme très dangereux suivant lequel certains Philosophes, indignes de ce nom, prétendent que tout est matière, & nient l'immortalité de l'âme. Le *Matérialisme* est un pur Athéisme, ou pour le moins un pur Déisme ; car si l'âme n'est point esprit, elle meurt

> aussi bien que le corps ; et si l'âme meurt, il n'y a plus de Religion. M. Locke disputoit pour le *Matérialisme*[207].

Se pose ainsi d'emblée le lien entre matérialisme et religion. Au XVIII[e] siècle, l'Eglise qualifiait de « matérialistes » les propositions qu'elle voulait réfuter. D'Holbach, Diderot, Helvétius, La Mettrie et Sade furent ainsi appelés « matérialistes » principalement parce qu'ils questionnaient l'existence de Dieu. Ce faisant, ils ébranlaient la légitimité du régime politique français et sa monarchie de droit divin. Dès le milieu du XVIII[e] siècle, les matérialistes furent perçus par l'Eglise comme un danger réel :

> Une religion sans culte, des passions sans frein, une société sans mœurs, des lois sans autorité, plus inventées pour intimider le crime que pour inspirer la vertu ; le crime même dépouillé de tout ce qui en doit donner l'horreur. Tels sont les principes et les conséquences de ces pernicieux ouvrages[208].

Comme le rappelle les critiques ayant travaillé sur le concept de matérialisme[209], le mot « matérialiste » lui-même n'apparaît qu'à la fin du XVII[e] siècle. De plus, ce mot n'a pas véritablement de définition en tant que doctrine puisque les auteurs suscités furent *qualifiés* de « matérialistes », ils ne *s'autoproclamèrent* pas ainsi. Ils ne partageaient par ailleurs pas les mêmes vues, idées ou doctrines. Ainsi, comme l'affirme Blanca Maria Missé :

---

[207] *Supplément au dictionnaire universel françois et latin*, Tome II, Nancy, 1752, p. 1679-1689. https://books.google.com/books?id=oArW8gpbS_oC&q=mat%C3%A9rialisme#v=snippet&q=mat%C3%A9rialisme&f=false

[208] Procès-verbal de l'Assemblée Générale du Clergé de France, tenue à Paris, au couvent des Grands Augustins, en l'année mil sept cent cinquante-huit, Paris, Guillaume Desprez, 1765, p.88. https://books.google.com/books?id=TupXAAAAcAAJ&pg=RA1-PA9&dq=proces+verbal+de+l%27assemblee+generale+du+clerge+1758&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiQx6u5j_fSAhUHqVQKHUNoDukQ6AEIHDAA#v=onepage&q=crime%20vertu&f=false

[209] Voir en particulier Olivier Bloch, Pierre Macherey et Francine Markovitz.

> [I]f there is no objective take on materialism because there is not a clear "materialist" object or corpus to inquire upon, we can outline a kind [of] philosophical positioning in the public sphere which was labeled as such because it had a set of common traits. Materialism was a critical intervention through philosophical discourse in the public sphere that confronted the ideological use of reason for oppression and domination. In this sense, [it] was considered a political danger by first the existing established political authorities (the Monarchy and the Catholic Church) and later by the new intellectual forces (the Moderate Enlightenment securing its position in the Académie, but also the press and the secula[r] anti-philosophe movement)[210].

Le matérialisme pose le monde comme matière en mouvement et rompt avec la notion de séparation du corps et de l'esprit. Il se situe donc contre le dualisme cartésien, bien que ses bases aient été posées par la séparation du *cogito* et de la nature, permettant la mise en place de la conception mécanique de la nature qui sera reprise, à la suite des grands matérialistes, par Sade.

Les principaux critiques qui se sont intéressés à Sade du point de vue du matérialisme ont mis à jour les nombreux emprunts que Sade fit tant à ses prédécesseurs qu'à ses contemporains[211]. De ces études, il ressort que Sade « a repris intégralement dans ses propres ouvrages des pages de d'Holbach ou de Fréret[212] ». Si Sade s'est effectivement inspiré des matérialistes, notamment semble-t-il pour reprendre à son compte la critique de la religion présentée dans leurs œuvres, il n'en reste pas moins que son matérialisme semble avoir certains traits particuliers. Lorsque Domenech constate que « les héros sadiens, les Noirceuil, Saint-Fond,

---

[210] Missé, Blanca Maria. *Materialism as Critique in the French Enlightenment*, Berkeley, 2014, p. v.
[211] Jean Leduc, « les sources de l'athéisme et de l'immoralisme chez Sade », 1969.
Jean Deprun, « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach », 1977.
Michel Delon dans l'appareil critique des *Œuvres Complètes de Sade* aux éditions La Pléiade, 1990.
[212] Domenech, Jacques. « Matérialisme et spiritualisme chez Sade », *Présences du matérialisme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 114.

Dubois, Bressac, Dolmancé, etc., représentent précisément tout ce que d'Holbach réprouve et condamne au-delà de ce qu'il aurait pu imaginer[213] » il pose le problème de la morale matérialiste chez Sade. Immoraliste et moraliste, se délectant dans le crime ou voulant le dénoncer, rendu quasiment fou par ses années d'emprisonnement ou philosophe raisonné… les diverses gloses semblent avoir postulé tout et son contraire sur cet auteur. Les deux seules notions semblant faire consensus, son athéisme et son matérialisme, sont bien évidemment liées. Sade, dans ses œuvres, se place ouvertement au cœur de la polémique sur le matérialisme. Tout comme nous avons vu que l'athéisme de Sade n'est pas aussi évident qu'il semble l'être au premier abord, nous voudrions établir que son matérialisme est également unique.

Afin de déterminer la spécificité du matérialisme chez Sade, il convient de donner une définition de ce terme, ce qui semble déjà problématique puisque de nombreux critiques se sont efforcés de trouver, sans succès, une « définition objective » du matérialisme[214]. Il semblerait que le matérialisme, tout comme la notion des Lumières, se révèle difficile à définir. Jonathan Israel, dont l'influence sur la pensée du XVIII[e] siècle est essentielle, rappelait ainsi la difficulté toujours existante à définir les Lumières :

> What was the Enlightenment? Historians have found it notoriously difficult to provide a fully adequate definition. Many definitions have been suggested and used which are correct and relevant up to a point and capture much of what historians and philosophers identify as the Enlightenment, but none seems altogether satisfactory[215].

[213] Domenech, Jacques. « Matérialisme et spiritualisme chez Sade », *Présences du matérialisme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 114.
[214] Voir par exemple : Bloch, Olivier. *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine : actes de la table ronde des 6 et 7 juin 1980*, Paris, Vrin, 1982.
[215] Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, 2011, p. 3.

En ce qui concerne le matérialisme, ce critique, qui a tendance à voir dans les Lumières une unité, affirme une certaine cohésion du matérialisme. Il assimile le matérialisme aux Lumières radicales nées de la propagation en Europe de l'œuvre de Spinoza :

> [I]n reality there was no fundamental break in separating the High Enlightenment of the mid-eighteenth century from the general European philosophical ferment of the late seventeenth. Instead there was a high degree of continuity but with one element (Cartesianism) being eradicated and with a changing balance of internal constituent forces[216].

Israel affirme ainsi que :

> [W]hile there were never any basic unity to the local enlightenment in any given country, including Britain, America, and France where the Enlightenment was always divided between competing factions drawing inspiration from different sources both national and international, the rifts were characterized less by plurality than duality. Nowhere did these divisions point to a high level of fragmentation. […] There was a wide range of opinion, certainly, but it was not a spectrum but rather a set of drifts between closely interactive competitors readily classifiable as a single narrative. Indeed, with its two main contending streams–moderate and radical–the Enlightenment can only be understood as a single narrative[217].

Les radicaux se définissent par un déisme non providentialiste repris de l'Antiquité et d'Epicure ou même un athéisme revendiqué. Ils s'opposent aussi au libre arbitre, qui atteste la responsabilité morale de chacun, qu'ils confrontent à la nature et aux actes humains. Pour les

[216] Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, p. 518.
[217] Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, 2011, p. 6.

Lumières radicales la disparition totale de la personne à la mort physique du corps est une évidence. Athéisme et immoralisme s'avèrent être ainsi les deux caractéristiques dominantes de ces philosophes. Si nous ajoutons à cela, une tendance de ces radicaux à critiquer les Ecritures Saintes et le cléricalisme, à défier les traditions et les autorités religieuses et sociales, à prôner la recherche du bonheur sur terre au lieu d'un au-delà incertain, il est évident que Sade s'inscrit parfaitement dans ce modèle, et que l'athéisme et l'immoralisme de Sade serait donc, comme de nombreux critiques l'ont affirmé, une évidence. Pourtant il ne faut pas oublier que l'œuvre de Spinoza elle-même a été jugée comme athée par les radicaux, mais non par Kant ou encore Hegel. « Spinoza, affirms Buddeus, 'est estimé avec raison le chef et le maître des athées de notre siècle'[218] ». « The ultimate legacy of rationalizing theology was a trend towards a 'Christian deism' typical of the eighteenth century. There were, of course, deists of many divers hues, only some of whom, those rejecting Providence, the immortality of the soul, and reward and punishment in the hereafter, belong with the Radical Enlightenment[219] ».

Paolo Quintili dans *Matérialisme et Lumières* a lui aussi insisté sur le caractère uniforme des Lumières en se focalisant sur le matérialisme français :

> Or, les tendances radicales du matérialisme, […] vont procéder au XVIIIe siècle avec rigueur et conséquence dans la direction moniste ici analysée, qui tend à unifier la matière, l'esprit et leurs lois. C'est une direction qui sera indiquée par Hobbes et Spinoza. La substance du monde est unique, c'est Dieu même, et celui-ci est, ou peut coïncider avec la matière du monde naturel. La signification contemporaine du mot « matérialisme » se définit de façon stable à partir du moment où les ambiguïtés de la

[218] Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, p. 634.
[219] Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, p. 471.

diatribe Cudworth-Boyle-More, seront surmontées par les La Mettrie, Meslier, Diderot et d'Holbach, à l'école de Hobbes, Spinoza et du même cartésianisme médical hétérodoxe (*supra*, P. 1, 2), à travers une négation explicite de l'autonomie ontologique et méthodologique du domaine de la *res cogitans* à l'égard du domaine de la *res extensa* et de ses lois.

Cette négation, qui va bientôt coïncider avec la négation de Dieu lui-même, c'est-à-dire avec l'athéisme, fait pendant à l'affirmation positive, non seulement polémique, du matérialisme en tant que tel, qui se déclare ouvertement. C'est la revendication d'un matérialisme moniste en tant que choix philosophique et théorique conscient, militant, en quelque cas. Meslier, d'Holbach, Diderot et, d'un point de vue méthodologique, La Mettrie aussi en feront profession. Qu'en est-il, dans ce contexte, de l'athée vertueux et de l'athéisme de Bayle et de son interlocuteur polémique, G. W. Leibniz ? [220]

Il ressort de ces études que le matérialisme pourrait plutôt s'envisager comme un positionnement philosophique au sein de la sphère publique, ou comme l'affirme Jonathan Israel comme « a single narrative[221] ». Au contraire, dans *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Olivier Bloch mettait déjà en avant le caractère particulier du matérialisme et en affirmait « les matérialismes ». Quoiqu'il en soit, s'il ressort de ces critiques qu'il est peut-être impossible de donner « la » définition des Lumières, Jonathan Israel tient à rappeler l'importance sociale et historique de ce mouvement ;

[…] the Enlightenment [was] a response to the dilemmas of a society standing at the confluence of the static, the traditional norms, with the rapid changes, fluidity, and

[220] Quintili, Paolo. *Matérialismes et Lumières : Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*, Honoré Champion, Paris, 2009, p. 176-177.
[221] Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, p. 6.

> pluralism so typical to modernity, or a sense of the ideologically and politically embattled status of the Enlightenment, its being besieged by powerful forces from without while also being continually ravaged by disputed within. Like both the Renaissance and Reformation, in the Enlightenment intellectual and doctrinal changes came first but impacted on–and responded to–social, cultural, economic, and political context so profoundly that they changed everything. […] [W]ith the Enlightenment it has proven difficult even to agree as to which intellectual tendencies should chiefly be stressed. […] Given the notorious difficulty of providing a complete definition it is unlikely that there will be general agreement regarding definition employed here[222].

2.1.1. Sade - Un matérialisme spécifique

Nous ne prétendrons donc pas ici résoudre ce problème et donner 'la' définition du matérialisme, ou même parler du matérialisme de façon exhaustive, mais au contraire nous focaliser sur le matérialisme de Sade afin de démontrer que ce dernier utilise l'opposition du matérialisme et du spiritualisme afin de justement dépasser cette dualité. Cela lui permet de mettre en scène une vision unique du corps et de la religion.

Bloch affirmait dans *Matières à histoires* que :

> Ecrire l'histoire des matérialistes exclut ici toute construction *a priori* de l'objet et toute représentation qui unifierait abstraitement les occurrences sous la forme de systèmes. C'est à ce prix qu'on pourra apprendre, notamment, que le matérialisme n'est pas exclusivement ni même nécessairement là où, pour la part d'historiographie du matérialisme qu'il assume, certain matérialisme marxiste l'a cherché ni tel qu'il l'a trouvé.

[222] Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, 2011, p. 3-4.

> Ainsi seulement encore, on pourra découvrir que la critique matérialiste de la religion peut coexister sinon faire bon ménage avec la théologie et une certaine piété. Ainsi seulement encore on cessera de préjuger sur le caractère nécessairement révolutionnaire du matérialisme ou sur sa tendance tyrannique, et de manière générale sur le rapport du matérialiste à la politique. Les fruits matérialistes sont sauvages. […] Plus qu'un fait il y a là une règle : la matière d'une histoire du matérialisme est aporétique[223].

Ainsi, alors que Bloch affirmait les matérialismes, les livres plus récents d'Israel, ou de Quintili mettent en avant la cohérence du matérialisme par l'unité ontologique de ce dernier, par le monisme. Bien que la vision du matérialisme de Bloch précède celle de Quintili ou Israel, il semble que l'idée de la pluralité des matérialismes corresponde mieux au positionnement de Sade dans ce refus même d'une définition unique, d'une vision uniforme.

D'après les définitions données par Platon ou More, Sade se situerait dans le groupe des matérialistes véritables, ou matérialistes immoralistes, qu'ils opposent aux matérialistes modérés. Au XVII^{e} siècle on en vient à désigner les deux courants opposés comme 'matérialiste' et 'idéaliste'. Un dialogue va s'installer au cours du siècle suivant entre ces deux courants qui ne cesseront de vouloir prouver la supériorité de leur modèle. Sade semble se situer à la source du matérialisme. Il refuse le matérialisme plus consensuel, devenu dominant à la fin du XVIII^{e} siècle. Il semble en être resté à la première définition 'moderne' qui en fut donnée, à savoir la définition d'Henry More en 1666 dans *Divine Dialogues*. Dès le début de ce texte, Cuphophron annonce l'arrivée d'Hylobares, jeune homme décrié d'après Sophron à cause de ses thèses qui affirment qu'« il n'y a rien dans le monde qui ne soit corps ou matière, - il n'y a rien qui soit juste ou injuste par sa nature propre, - tous les plaisirs sont également honnêtes ». Or ce

[223] Bloch, Olivier. *Matière à Histoires*, Vrin, 1997, p. 14.

personnage est vu comme non seulement indésirable, mais aussi catégoriquement invivable. La question se pose alors de savoir pourquoi Sade reprend cette définition qu'il applique à l'ensemble de ses personnages libertins s'il désire véritablement valider la supériorité de ces derniers. En cela nous pouvons voir que Sade mine la pensée matérialiste en la ramenant à ses sources et à son extrémisme. Or Israel lie les Lumières radicales au matérialisme, au spinozisme, à l'athéisme et au républicanisme.

> Considered philosophically, there were two varieties of moderate enlightenment, on the one hand the Lockian-Newtonian construct dominant in Britain, America, Spain, France and Holland; and, on the other, the Leibnizian-Wolffian tradition dominant in Germany, central Europe, Scandinavia and Russia. Both of these vigorous Enlightenment currents could find expression as a form of religious enlightenment (Protestant, Catholic, or Jewish), or alternatively flourish as a form of deism, atheism, or agnosticism. As regards the Radical Enlightenment, there was only one lasting philosophical basis–one-substance doctrine denying there is any divine governance of the world. Lots of thinkers shared or participated in such a vision, and helped shape it, but as Bayle, himself one of its leading heralds, emphasized, even though the rudiments of the system itself reached back to ancient times, and had flourished as an underground during the Middle Ages and Renaissance, no other thinker had managed to lend so coherent a face to this way of thinking as Spinoza. Innumerable denunciations of the one-substance doctrine and materialism in the eighteenth century commonly refer to these two (not quite identical) phenomena as 'Spinozism'[224].

[224] Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, 2011, p. 12.

Si l'on s'en tient à cette définition d'Israel, la position de Sade sur l'existence de Dieu pose problème, Sade affirmant à la fois l'existence de Dieu et son inexistence. Jonathan Israel, s'opposant en cela à François Furet qui maintient que la critique a 'surpolitisé' la philosophie des Lumières et son rôle dans la Révolution Française[225], rappelle que les Lumières radicales n'avaient pas seulement « one lasting philosophical basis » mais bien une volonté politique. Comme le rappelle Blanca Maria Missé, Horkheimer a démontré que c'est au XVIII^{e} siècle qu'émergea la nouvelle fonction sociale de la philosophie avec le matérialisme. La philosophie devint critique et le matérialisme représenta un danger politique.
Nous verrons en quoi le matérialisme de Sade et son ontologie du corps relève de cette volonté.

En poussant le matérialisme à son extrémisme Sade, paradoxalement, le neutralise. En le transformant en doctrine, en doctrine opposée à la philosophie 'rationnelle', Sade en réduit la portée. C'est donc bien en se réappropriant les outils des apologistes (pousser le raisonnement à l'extrême) qu'il lénifie le matérialisme, qu'il lui en ôte sa valeur. En réifiant la pensée matérialiste, en la faisant passer de mouvante à statique, il montre son refus de tout dogmatisme, mais il diminue l'importance et la portée de cette notion. Sade est radical justement parce qu'il refuse les nouveaux 'idéaux' des Lumières et ne veut pas créer un modèle unique et 'vrai' et le seul possible à fonctionner… Israel réduit les Lumières radicales à une doctrine positive et c'est justement cette idée de 'doctrine' que Sade, tout comme La Mettrie et Diderot, refuse.

Dans la trilogie Justine-Juliette, les diatribes des libertins relèvent principalement d'un matérialisme mécaniste. Pierre Klossowski et Gilles Deleuze ont insisté sur l'influence que la philosophie de Spinoza et le matérialisme du XVIII^{e} siècle eurent sur Sade. Spinoza, comme

[225] Furet, François. *La Révolution Française*, Paris, Gallimard, 2007.

l'affirme également Jonathan Israel, joua un très grand rôle dans l'évolution du raisonnement au niveau de la religion et de la philosophie matérialiste prise au sens large puisque considérant Dieu comme une substance unique. Pour les matérialistes, la cause finale de l'homme n'a pas une importance primordiale puisque l'homme ne recherche pas de but ultime et ne se base pas sur une cause unique, absolue et transcendante, à savoir Dieu. Sade reprend, comme nous l'avons vu, des arguments empruntés à La Mettrie, D'Holbach et autres matérialistes célèbres et en cela il n'innove pas. Si le matérialisme sadien est unique c'est dans la mesure où il y mêle la morale, et pousse à l'extrême la vertu et le vice.

Immoralisme

Une des particularités de 'l'athéisme' des personnages de Sade, telle Mme Delbène, est de pouvoir s'accorder particulièrement avec la philosophie de Spinoza. Pour ce philosophe des Provinces-Unies Dieu, est « substance » possédant une infinité d'attributs, qui eux-mêmes expriment une essence infinie et éternelle. « Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose, à partir duquel il devrait être formé[226] ». « Par Dieu j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et infinie[227] ». Ainsi « [e]n dehors de Dieu, aucune substance ne peut ni être donnée ni être conçue[228] » et « [t]out ce qui est, est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu[229] ». Ces idées sont reprises dans *Histoire de Juliette*. La Durand affirme ainsi que :

[226] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, partie I De Dieu, définitions, III, p. 59. https://books.google.fr/books?id=t__mC1zOG40C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false
[227] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, partie I De Dieu, définitions, VI, p. 59.
[228] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, partie I De Dieu, proposition 14, p. 70.
[229] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, partie I De Dieu, proposition 15, p. 71.

> [Dieu] est la cause immanente et non distincte de tous les effets de la nature ; c'est parce qu'on s'est abusé sur les qualités de cet être chimérique, c'est parce qu'on l'a cru tout à tout bon, méchant, jaloux, vindicatif, qu'on a supposé de là qu'il devait punir ou récompenser ; mais Dieu n'est que la nature, et tout égal à la nature[230].

La reprise de Spinoza, de l'idée de causalité immanente et de la notion de *Deus sive natura* (« Dieu, c'est-à-dire la nature ») est évidente. Il ne faut cependant pas oublier que Spinoza n'emploie cette expression qu'une fois dans son livre ; ce qui tendrait à prouver que ce philosophe concevait parfaitement le caractère subversif de cette idée. Le Dieu de Spinoza n'est cependant pas un être placé au-dessus de tout, transcendant. Lorsque les libertins de Sade postulent parfois dans leurs discours l'existence de Dieu ils refusent, à l'instar de Spinoza, l'idée que Dieu puisse être le but final, la cause pour laquelle on agirait. Dieu n'est ni une substance unique, ni une cause efficiente. Pourtant Jean-Baptiste Jeangène Vilmer remarque justement que quand Sade affirme que Dieu est égal à la nature, « il ne distingue pas, contrairement à Spinoza, une nature naturante d'une nature naturée[231] » (nature naturante = Dieu, nature naturée = les modes des attributs de Dieu). En ne distinguant pas la cause et l'effet, ce qui meut et ce qui est mû, Sade se différencie du philosophe néerlandais. Pour Sade la nature est perpétuellement en mouvement et n'a pas de « moteur invisible », elle est sa propre cause :

> [L]'univers est une cause, il n'est point un effet, il n'est point un ouvrage ; il n'a point été créé, il a toujours été ce que nous le voyons ; son existence est nécessaire ; il est sa cause lui-même. La nature, dont l'essence est visiblement d'agir et de produire, pour remplir

[230] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 665.
[231] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *La religion des philosophes – Sade*, éditions de l'Atelier, 2008, p. 52.

> ses fonctions, comme elle le fait sous nos yeux, n'a pas besoin d'un moteur invisible, bien plus inconnu qu'elle-même : la matière se meut par sa propre énergie[232].

Dans son introduction à l'*Ethique,* Robert Misrahi, rappelle que « l'itinéraire existentiel repose sur une progression logique comprenant cinq étapes ». La première partie porte sur le concept de Dieu et est « le point de départ de la connaissance philosophique qui est une réflexion éthique appuyée sur une ontologie[233] ». L'idée de Dieu est la première et la plus parfaite des idées et pour peu que l'on suive l'ordre logique, on doit pouvoir arriver à la connaissance de la nature entière. Or dans l'œuvre de Sade, il y a un refus assumé de ce premier concept essentiel sur lequel tout repose.

La méprise principale au sujet de Spinoza fut justement au niveau qui nous intéresse ici, celui de la religion. L'attaque faite à Spinoza fut celle d'athéisme. Ainsi, dans l'article Vertu de l'*Encyclopédie*, l'auteur offre « un problème moral à résoudre : les athées […] peuvent-ils avoir de la vertu, ou, ce qui est la même chose, la vertu peut-elle exister sans nul principe de religion ? » La réponse est sans appel et inclut Spinoza :

> J'observe d'abord que le nombre des véritables athées n'est pas si grand qu'on le croit; tout l'univers, tout ce qui existe, dépose avec tant de force à cet égard, qu'il est incroyable qu'on puisse adopter un système réfléchi & soutenu d'athéisme, & regarder ses principes comme évidens & démontrés; mais en admettant cette triste supposition, on demande si des Epicures, des Lucreces, des Vanini, des Spinosa peuvent être vertueux; je réponds qu'à parler dans une rigueur métaphysique, des hommes pareils ne pourroient être que des méchans[234].

---

[232] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 491.
[233] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, p. 27.
[234] *Encyclopédie*. Article Vertu, Paris, 1765, tome 17, page 179, ARTFL Encyclopédie Project, http://encyclopedie.uchicago.edu/content/browse

Or, si Spinoza n'admettait point Dieu comme cause finale de toute chose, il distinguait pourtant la loi humaine de la loi divine, et n'a donc jamais écarté l'idée de Dieu dans ses ouvrages. Ainsi :

> Il suit de là que Dieu est la cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini. Il suit : 2^0 que Dieu est cause par soi et non par accident. Il suit : 3^0 que Dieu est, d'une façon absolue, cause première[235].
>
> Dieu agit d'après les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne[236].

La démonstration pour la proposition 17 est sans doute la plus importante :

> De la seule nécessité de la nature divine ou (ce qui est la même chose) des seules lois de sa nature une infinité de choses suivent d'une façon absolue, nous venons de le montrer à la Proposition 16 ; et, à la Proposition 15, nous avons démontré que, sans Dieu, rien ne peut être ni être conçu, et que toutes choses sont en Dieu ; c'est pourquoi, en dehors de Dieu, rien ne peut exister par quoi il serait déterminé ou contraint à agir, et par conséquent Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne[237].

Même si Sade semble aussi avoir déformé la pensée du philosophe d'Amsterdam, le fait qu'il ait inclus ses idées dans son œuvre n'est pas anodin puisque le panthéisme de Spinoza fut souvent vu comme une forme spécifique d'athéisme et que nombre d'auteurs refusèrent de le faire. Paul Vernière définit comme panthéiste deux positions assez différentes et montre que le panthéisme tel qu'il fut décrit dans *Socianism truly stated* de John Toland au début du XVIII^{e} siècle, hésitait entre deux hypothèses de la vision de Dieu comme « la seule réalité, l'unité

[235] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Première partie, Proposition 16, corollaires I à III, Paris-Tel-Aviv, 2005, p. 75.
[236] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Première partie, Proposition 17, Paris-Tel-Aviv, 2005, p. 75.
[237] Spinoza. *L'Ethique*, Éditions de l'Éclat, Première partie, Proposition 17, démonstration, Paris-Tel-Aviv, 2005, p. 75.

substantielle du monde » et Dieu comme n'étant au contraire « que la somme théorique et abstraite de tout ce qui existe[238] ». Il explique donc ainsi le passage du panthéisme au matérialisme :

> Nous mesurons déjà tout ce que le spinozisme réel y perdra : l'idée de nature […] l'emporte sur la pure idée de Dieu ; le panthéisme logique s'infléchit vers un panthéisme matérialiste où l'unité du monde n'a plus qu'une valeur poétique.

Or certains personnages essentiels de Sade, comme par exemple Mme Delbène, ont cette vision que l'univers n'est qu'« un assemblage d'êtres différents qui agissent et réagissent mutuellement et successivement les uns sur les autres ![239] ». Elle ne découvre dans l'univers « aucune borne, […] seulement qu'un passage continuel d'un état à un autre par rapport aux êtres particuliers qui prennent successivement plusieurs formes nouvelles, mais [elle] ne croi[t] point une cause universelle distinguée de lui qui lui donne l'existence, et qui produise les modifications des êtres particuliers qui le composent ; [elle] avoue même qu'[elle] y voi[t] absolument tout le contraire ». Et de conclure : « ne nous inquiétons donc nullement de mettre quelque chose à la place des chimères, et n'admettons jamais comme cause de ce que nous ne comprenons pas, quelque chose que nous comprenons encore moins[240] ».

Ces idées énoncées par Delbène sont plus proches du baron D'Holbach et du matérialisme mécaniste défini dans *Le système de la nature* :

> Ainsi, la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaisons & des différens mouvemens que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou

[238] Vernière, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine, 1954, p. 356.
[239] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléaide, III, p. 216-217.
[240] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléaide, III, p. 217.

considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme *organisation*, & dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare : d'après cette comparaison, l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux, dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui. Les différens systèmes des êtres, ou si l'on veut, leurs *natures particulieres*, dépendent du système général du grand tout, de la nature universelle dont ils font partie, & à qui tout ce qui existe est nécessairement lié[241].

Ou encore :

> [l]'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout [sic] que de la matiere [sic] & du mouvement : son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense & non interrompue de causes et d'effets : quelques-unes de ces causes nous sont connues, parce qu'elles frappent immédiatement nos sens ; d'autres nous sont inconnues, parce qu'elles n'agissent sur nous que par des effets souvent très éloignés de leurs premières causes.[242]

---

[241] Holbach, Paul Henri Thiry (sous le pseudonyme de M. Mirabeaud). *Système De la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, tome premier, Londres, 1770, p. 10-11. https://books.google.fr/books?id=6RVKAAAAcAAJ&pg=PP18&dq=holbach+systeme+de+la+nature+premiere+partie&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiRhZ2Nxv_UAhWlLMAKHStpBxUQ6AEILTAB#v=onepage&q=holbach%20systeme%20de%20la%20nature%20premiere%20partie&f=false

[242] Holbach, Paul Henri Thiry (sous le pseudonyme de M. Mirabeaud). *Système De la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, Première partie, Londres, 1770, p. 10. https://books.google.fr/books?id=6RVKAAAAcAAJ&pg=PP18&dq=holbach+systeme+de+la+nature+premiere+partie&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiRhZ2Nxv_UAhWlLMAKHStpBxUQ6AEILTAB#v=onepage&q=holbach%20systeme%20de%20la%20nature%20premiere%20partie&f=false

Sade se distingue de D'Holbach dans cette dernière partie, puisque pour Sade les êtres humains n'ont pas une place privilégiée par rapport aux autres animaux[243]. Et pourtant *Le système de la nature* est 'son' livre. Il semble bien que la 'définition' de la nature chez Sade soit plus proche de celle des matérialistes du XVIII^{e} siècle, tel d'Holbach, que de celle de Spinoza. Car si d'Holbach affirme que « la Nature est Dieu », cette affirmation se rapproche plus d'un problème de langage. C'est justement, semble-t-il, ce problème de langage que Sade adressera dans l'ensemble de son œuvre. Puisqu'il ne donne jamais de véritable définition de ce qu'il entend par Univers, Nature ou Dieu (avec ou sans majuscules) le lecteur en reste à supputer les différences et à ainsi traiter ces concepts comme plus ou moins synonymes. Nous sommes donc proches de la définition de d'Holbach :

> En-effet si nous voulons attacher quelque sens au mot *Dieu,* dont les mortels se font des idée [sic] si obscures & si fausses, nous trouverons qu'il ne peut désigner que la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l'univers, & qui forcent les êtres d'agir en raison de leur propre énergie, & par conséquent d'après des loix [sic] nécessaires & immuables. Mais dans ce cas le mot Dieu ne sera qu'un synonime [sic] de *destin,* de *fatalité,* de *nécessité* ; c'est pourtant à cette idée abstraite personnifiée & divinisée que l'on attribue la spiritualité, autre idée abstraite dont nous ne pouvons former aucun concept. […] Tout nous prouve donc que ce n'est point hors de la nature que nous devons chercher la Divinité. Quand nous voudrons en avoir une idée, disons que la Nature est Dieu ; disons que cette nature renferme tout ce que nous pouvons connoître [sic], puisqu'elle est l'ensemble de tous les êtres capables d'agir sur nous & qui peuvent par conséquent intéresser. Disons que c'est cette nature qui fait tout, que ce qu'elle ne fait

[243] Nous reviendrons sur la notion d'animal chez Sade.

> pas est impossible, que ce qui est hors d'elle n'existe point & ne peut exister, vu qu'il ne peut rien y avoir au-delà du grand tout. Enfin disons que ces puissances invisibles dont l'imagination a fait les mobiles de l'univers, ou ne sont que les forces de la nature agissante ou ne sont rien[244].

Sade a donc été influencé par D'Holbach, La Mettrie, Helvétius et Diderot dans sa vision du matérialisme, remettant ainsi en cause le christianisme. Pourtant, en reprenant les lois du mouvement et en plongeant l'homme au cœur d'un monde matériel soumis au déterminisme général, Sade fait plus que de remettre l'homme au même niveau que les autres animaux. Si Sade s'efforce de démontrer que l'homme n'est qu'une version parmi les autres d'arrangement d'atomes, il semble bien que la finalité de cette remise en cause soit plus d'ordre moral que métaphysique. Pour Holbach *Le Système de la nature* avait pour but « de ramener l'homme à la Nature, de lui rendre la raison chere, de lui faire adorer la vertu, de dissiper des ombres qui lui cachent la seule voie propre à la conduire sûrement à la félicité qu'il désire[245] ». Nous pouvons ainsi voir à quel point Sade se situe en dehors du matérialisme de l'époque, tout en affirmant son attachement à ce dernier.

Sade, dans son extrémisme renonce même à tout ce sur quoi les philosophes s'accordaient, à savoir par exemple l'intérêt de la société prônée par les grands philosophes français du XVIIIe siècle tels Voltaire et Rousseau, mais aussi les philosophes plus 'radicaux' tels les matérialistes

---

[244] Holbach, Paul Henri Thiry (sous le pseudonyme de M. Mirabaud). *Système De la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, seconde partie, Chapitre VI – Du Panthéisme ou idées naturelles de la Divinité, Londres, 1775, p. 205-206. https://books.google.fr/books?id=iCoJAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

[245] Holbach, Paul Henri Thiry (sous le pseudonyme de M. Mirabeaud). *Système De la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, Préface, Londres, 1770. https://books.google.fr/books?id=6RVKAAAAcAAJ&pg=PP18&dq=holbach+systeme+de+la+nature+premiere+partie&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwiRhZ2Nxv_UAhWlLMAKHStpBxUQ6AEILTAB#v=onepage&q=holbach%20systeme%20de%20la%20nature%20premiere%20partie&f=false

comme D'Holbach[246]. Il ne faut pas oublier que si d'Holbach prêchait l'athéisme c'était pour mieux refonder la morale.

Reprenons ici une citation de Mme Delbène pour éclairer ce phénomène, Delbène nous semblant un personnage essentiel dans l'œuvre de Sade du fait du rôle qu'elle joue dans l'éducation de Juliette – *Juliette* étant 'l'aboutissement' de la pensée sadienne sur la religion.

> Ô Juliette ! tu vas me trouver bien tranchante, bien ennemie de toutes les chaînes, mais je vais jusqu'à repousser sévèrement, cette obligation aussi enfantine qu'absurde, qui nous enjoint *de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait*. C'est précisément tout le contraire que la nature nous conseille, puisque son seul précepte est *de nous délecter, n'importe aux dépens de qui*[247].

En refusant ce principe moral, que Jean Deprun nommait la « Règle d'or », Sade se place en opposition avec les philosophes, y compris les matérialistes, et les apologistes ou simplement les chrétiens puisque l'injonction de la Bible de ne pas faire à autrui ce que nous ne voulons pas que l'on nous fasse est un des principes essentiels qui sous-tend la religion. Il se place hors tout compromis en refusant même la seule règle sur laquelle s'accordaient chrétiens et athées.

C'est en cela que l'on peut affirmer que Sade emprunta, retravailla ses emprunts, puis transforma le matérialisme du XVIII^{e} siècle en « un immoralisme » et un « pessimisme intégral[248] ».

La nature présente une force plus puissante que l'homme dans laquelle il ne peut y avoir de critère moral absolu puisque pour la nature, à l'exclusion de toute morale humaine, tout est nécessaire. En dehors de toute méfiance face au langage que nous verrons par la suite, si Sade ne donne jamais de définition dans son œuvre au mot « nature », ce serait ainsi 'simplement' parce

[246] « Etre vertueux, c'est donc placer son intérêt dans ce qui s'accorde avec l'intérêt des autres ; c'est jouir des bienfaits & des plaisirs que l'on répand sur eux », *Système de la nature*, volume 1, p. 317.
[247] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 225.
[248] Sade. *Histoire de Juliette*, Notice, OC, Pléiade, III, p. 1379.

que toute définition lui semble impossible. La « nature » pourrait donc être 'l'écart', à la fois infini et infime, qui dépasserait la distinction humaine entre le vice et la vertu, le bien et le mal. Un écart manifestement non mesurable puisque totalement relatif. Sade refuserait donc tout absolu, tel le jugement, somme toute arbitraire, entre le bien et le mal. Et pourtant il existe chez cet auteur une mise en scène de justifications du crime, c'est-à-dire du mal. Nous nous trouvons face à une contradiction lorsque Mme Delbène rappelle à Juliette « qu'il n'est de mal à rien[249] », puis d'ajouter :

> Mettons maintenant nos principes en pratique, et près t'avoir démontré que tu peux tout faire sans crime, commettons tant soit peu de crimes, pour nous convaincre que l'on peut faire tout[250].

Il ne reste que le grand tout qui ne cesse d'obséder Sade…

Saint-Fond a un statut particulier dans l'œuvre de Sade puisqu'il est le seul libertin à affirmer l'existence de Dieu. Socialement très important, puisque ministre apprécié du roi :

> M. de Saint-Fond était un homme d'environ quarante ans, de l'esprit, un caractère bien faux, bien traître, bien libertin, bien féroce, infiniment d'orgueil, possédant l'art de voler la France au suprême degré, et celui de distribuer des lettres de cachet, au seul désir de ses plus légères passions[251].

Pour Saint-Fond, la meilleure façon d'opprimer le peuple s'obtient par les lois et la religion. Il ne faut pas oublier que l'*Histoire de Juliette* fut publiée au tout début du XIX^{e} siècle, et que le discours des personnages de Sade s'est radicalisé par rapport à la publication de la première version de cette histoire dans *Les Infortunes de la vertu* écrit en 1787 à la Bastille et publié en

[249] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 225.
[250] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 225.
[251] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 366.

1791. Une radicalisation politique qui va de pair avec la radicalisation religieuse. Saint-Fond résume parfaitement cette tendance : oppression politique et religieuse sont les deux éléments essentiels pour gouverner le peuple qu'il méprise :

> Il serait bien fou l'homme *d'État* qui ne ferait pas payer ses plaisirs *à l'État* ; et que nous importe la misère des peuples, pourvu que nos passions soient satisfaites ? Si je croyais que l'or pût couler de leurs veines, je les ferais saigner tous les uns après les autres, pour me gorger de leur substance.

Sade ajoute après « substance » une annotation en bas de page pour renforcer la critique. Sade utilise fréquemment ce processus d'annotation en bas de page, généralement pour mettre en relief les postulats les plus arbitraires. Et, comme à son habitude dans ces annotations, Sade affiche une grande énergie et ne s'encombre pas de nuances, rappelant ainsi la rhétorique pamphlétaire de la Révolution.

> Les voilà, les voilà, ces monstres de l'Ancien Régime ; nous ne les avons pas promis beaux, mais vrais ; nous tenons parole[252].

Saint-Fond est ainsi à part puisqu'il admet aussi bien l'existence de l'Être suprême que l'immortalité de l'âme ce qui le met en opposition avec les matérialistes et le place dans le camp des apologistes, bien que ses intentions soient en opposition totale avec ces derniers.
Dans l'utilisation qui est faite par Saint-Fond du terme « Être suprême », il est possible de percevoir une double critique religieuse et politique. Comme le rappelle Michel Delon :

> cette expression, alors courante au XVIII[e] siècle pour désigner Dieu en évitant la répétition de ce terme, n'est nullement particulière au déisme. Robespierre lui donna un éclat nouveau en faisant instituer par la Convention, le 18 floréal an II (7 mai 1794), une

[252] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, note de bas de page, p. 384.

série de fêtes civiques dont la première fut célébrée le 20 prairial suivant (8 juin) en l'honneur de l'Être suprême[253].

Nous en revenons ici au problème de l'utilité d'une « religion » comme arme de contrôle du peuple. Robespierre avait bien conscience de cela et Jean Deprun affirme également que « Le culte de l'Être suprême » avait été mis en place non seulement pour marquer le succès de la déchristianisation après la Révolution, mais aussi pour redonner aux Français un semblant d'équilibre grâce à cette nouvelle « religion ». La période de l'après Révolution semble donner raison aux philosophes qui affirmaient l'impossibilité du peuple à se passer de la religion. Le culte de la Raison puis celui de l'Être suprême ou même la théophilanthropie (la croyance en Dieu liée à l'amour de son prochain) avaient pour but d'affaiblir le catholicisme pour mieux affermir les nouvelles institutions, que ce soit avec Robespierre ou durant le Directoire. En cela cette quête d'un absolu légitimant la loi s'accorde avec les libertins de Sade.

Robespierre, déiste, s'opposa à l'athéisme virulent ainsi qu'à la déchristianisation poussée par les ultra-révolutionnaires, tels les hébertistes. La reconnaissance d'un Être suprême et de l'immortalité de l'âme (même s'il n'existe aucune chance de salut pour cette dernière) s'accordait à la volonté d'une religion naturelle et d'un culte rationnel a tendance déiste, influencé par les philosophes.

Français républicains, il est enfin arrivé ce jour à jamais fortuné que le peuple français consacre à l'Être-Suprême ! […]

N'est-ce pas lui dont la main immortelle, en gravant dans le cœur de l'homme le code de la justice et de l'égalité, y traça la sentence de mort des tyrans ? N'est-ce pas lui

[253] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, Notes et variantes, p. 1335.

qui, dès le commencement des temps, décréta la république, et mit à l'ordre du jour, pour tous les siècles et pour tous les peuples, la liberté, la bonne foi et la justice ?

Il n'a point créé les rois pour dévorer l'espèce humaine ; il n'a point créé les prêtres pour nous atteler comme de vils animaux au char des rois, et pour donner au monde l'exemple de la bassesse, de l'orgueil, de la perfidie, de l'avarice, de la débauche et du mensonge ; mais il a créé l'univers pour publier sa puissance ; il a créé les hommes pour s'aider, pour s'aimer mutuellement, et pour arriver au bonheur par la route de la vertu. […]

Tout ce qui est bon est son ouvrage, ou c'est lui-même : le mal appartient à l'homme dépravé qui opprime ou qui laisse opprimer ses semblables[254].

Il n'est donc bien évidemment pas neutre que Saint-Fond, libertin par excellence et ministre cher au roi, ait, en apparence du moins, les mêmes croyances. Saint-Fond a réussi socialement, aux yeux de tous, alors que beaucoup de libertins chez Sade sont 'cachés' du monde, dans des couvents ou dans des régions inaccessibles.

C'est également dans une apostrophe de Saint-Fond à Juliette que nous entrevoyons le problème de l'hypocrisie sociale encouragée par le langage :

M'attirant alors dans un cabinet secret, où le faste le plus opulent se joignait au goût le plus recherché : « Ici, me dit Saint-Fond, vous ne serez plus qu'une putain ; hors de là, l'une des plus grandes de France. »[255].

[254] Vermorel, A. *Œuvres de Robespierre, Premier discours au peuple réuni pour la fête de l'Être suprême*, 8 juin 1794 (20 prairial de l'an II de la république française), F. Cournol, libraire-éditeur, 1866, Paris, p. 337. https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_de_Robespierre
[255] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 386.

Nous percevons l'hypocrisie sociale qui empêche à la 'vérité' de faire surface dans la société en général, bien que certaines 'bulles'[256] s'en aperçoivent. Sade insiste également sur l'opposition entre le public et le privé lorsque Saint-Fond fait souiller à Juliette son cordon bleu « dont il tirait ses plus puissants motifs d'orgueil ». Rappelons ici que cet insigne permet de lier politique et religion puisque le cordon bleu était l'insigne de l'ordre du Saint-Esprit[257], ce qui permet à Juliette d'affirmer qu'« il exigea que je chiasse sur son Saint-Esprit[258] ».

Juliette renforce cette idée lorsqu'elle se remémore sa première rencontre avec Saint-Fond :

> Je débutai par les félicitations les plus sincères des grâces qu'il venait d'obtenir, et lui demandai la permission de baiser les marques de sa nouvelle dignité ; il y consentit, pourvu que je ne remplisse ce soin qu'à genoux : pénétrée de sa morgue, et loin de la heurter, je fis ce qu'il désirait. C'est par des bassesses que le courtisan achète le droit d'être insolent avec les autres[259].

Ici les démonstrations de Saint-Fond sont difficiles à suivre puisque dans l'édition de la Pléiade, le tome III, celui incluant l'*Histoire de Juliette* comprend tout un passage erroné. Une erreur de pagination ainsi que l'inclusion de certaines pages supplémentaires rendent la lecture difficile. Les pages qui auraient dû être paginées 459 à 490 ont été remplacées par les pages 491 à 522 qui sont incluses deux fois. Considérant l'édition de La Pléiade et la taille de sa police de caractères, c'est un passage conséquent de l'histoire qui est ainsi touché. Il semble intéressant que cette erreur, à notre connaissance, n'ait été notée dans aucune critique. La question étant de savoir si personne ne lit *tout* Sade ou s'il est difficile de trouver des répétitions ajoutées au milieu de tant

[256] Nous reviendrons sur cette notion.
[257] Définition donnée dans les notes et variante de L'*Histoire de Juliette* pour le cordon bleu : « Insigne de l'ordre du Saint-Esprit », OC, Pléiade, III, p. 1434.
[258] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 386.
[259] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 381.

de répétitions voulues par l'auteur. Dans tous les cas, cette erreur semble donner raison à Annie Le Brun qui affirmait qu'« [o]n a toujours beaucoup moins lu Sade qu'on ne l'a commenté[260] »…

Saint-Fond admet que sa croyance en l'au-delà est « une faiblesse » et qu'il ne faudrait pas le « contraindre à la révéler [261] ». Mais Clairwil et Juliette se plaignent qu'il ait des secrets pour elles, et Saint-Fond admet donc son secret tout en ajoutant qu'« en vérité ce n'en est pas un ».

> A quelque point que j'aie secoué le joug honteux de la religion, mes amies, il ne m'a jamais été possible de me défendre de l'espoir d'une autre vie. S'il est vrai […] qu'il y ait des peines et des récompenses dans un autre monde, les victimes de ma scélératesse triompheront, elles seront heureuses ; cette idée me désespère ; mon extrême barbarie m'en fait un tourment. Quand j'immole un objet, soit à mon ambition, soit à ma lubricité, je voudrais prolonger ses maux au-delà de l'immensité des siècles. […] [Les souffrances de la victime] seront éternelles ; et l'on jouira du plaisir délicieux de les avoir prolongées au-delà même des bornes de l'éternité, si l'éternité pouvait en avoir[262].

Bien que la volonté de croire en un au-delà chez Saint-Fond relève du libertinage, ses amies ne lui pardonnent pas cette « faiblesse ».

> – Et voilà ce que tu fais avec tes victimes, dit Clairwil. – Vous avez voulu que je vous l'avouasse… c'est une faiblesse. – C'est une bêtise, qui prouve que tu es loin de la philosophie que je te supposais ; peut-on avec de l'esprit, adopter un moment le dogme absurde de l'immortalité de l'âme ; car, sans l'adoption de cette chimère religieuse et dégoûtante, tu m'avoueras qu'il serait impossible de croire aux peines et aux

[260] Le Brun, Annie. *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006, p. 9.
[261] Sade. *Histoire de Juliette,* OC, Pléiade, III, p. 508.
[262] Sade. *Histoire de Juliette,* OC, Pléiade, III, p. 508- 509.

> récompenses d'une autre vie. J'aime ton principe, il est délicieux, poursuivit Clairwil ; il est bien dans ma manière de penser. Vouloir prolonger à l'infini les supplices de l'être qu'on dévoue à la mort, est digne de ta tête ; mais appuyer cela sur des extravagances, voilà ce qui n'est nullement pardonnable. – Eh ! dit Saint-Fond, mon divin espoir s'évanouit, si je ne l'étaye sur cette opinion. – Il vaut mieux savoir y renoncer, dit Clairwil, que de le baser sur des fables, parce que l'adoption de la fable te ferait un jour plus de tort, qu'elle ne t'aurait fait de plaisir. Va, contente-toi des maux que tu peux imposer en ce monde, et renonce au vain projet de les perpétuer[263].

Pour les philosophes matérialistes, « tout […] prouve de la façon la plus convaincante qu'elle [l'âme humaine] agit & se meut suivant des loix semblables à celles des autres êtres de la nature ; qu'elle ne peut être distinguée du corps ; qu'elle naît, s'accroît, se modifie dans la même progression que lui ; enfin tout devroit nous faire conclure qu'elle périt avec lui[264] ». D'Holbach rappelle qu'historiquement « le dogme de l'immortalité de l'ame [n'était] établi dans aucuns des Livres qu'on lui [la divinité] attribue[265] ». Si d'Holbach admet l'attrait de ce dogme : « Rien de plus populaire que le dogme de l'immortalité de l'ame ; rien de plus universellement répandu que l'attente d'une autre vie[266] », tout en réitérant que le dogme de l'immortalité de l'âme, « n'est qu'une illusion[267] » :

[263] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 509.
[264] D'Holbach. *Système de la nature*, volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 254. Google book.
[265] D'Holbach. *Système de la nature*, volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, note 66, p. 256. Google book.
[266] D'Holbach. *Système de la nature*, volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 257. Google book.
[267] D'Holbach. *Système de la nature*, volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 259. Google book.

> En effet par quel raisonnement prétendroit-on nous prouver que cette ame, qui ne peut sentir, penser, vouloir, agir qu'à l'aide de ses organes, puisse avoir de la douleur & du plaisir, ou même puisse avoir conscience de son existence, lorsque les organes qui l'en avertissoient seront décomposés ou détruits ? N'est-il pas évident que l'ame dépend de l'arrangement des parties du corps, & de l'ordre suivant lequel ces parties conspirent à faire leurs fonctions ou mouvements ?[268]
>
> « C'est ainsi que le dogme de la vie future » est refusé par les philosophes matérialistes et est même vu par d'Holbach comme « une des erreurs les plus fatales dont le genre humain fut infecté »[269].

Au XVIII[e] siècle, les idées sur l'opposition entre âme et corps. Sade plaçant ces idées au cœur de sa philosophie et de ses discours sur la pensée religieuse, il convient ici de reprendre le grand débat d'idées qui opposa Diderot à Falconet sur ce sujet dans leur correspondance connue sous le titre de « le pour et le contre ».

« Si pour émouvoir mes entrailles paternelles en faveur de mes enfants de marbre, un sophiste les comparait à ceux de chair et d'os, je dirais au sophiste : chacun fait son métier ; tout est bien. Mais que mon philosophe veuille me faire donner dans ce panneau, je m'y perds. » Falconet insiste sur la distinction entre matière vivante et matière morte, entre monisme et dualisme. Pour Falconet la comparaison n'est pas viable : « Voilà mon enfant de marbre ; mais celui de mon espèce me fait contracter bien d'autres engagements et de très légitimes, sans compter les préjugés. Je ne comprends pas comment on fait toujours cette comparaison, vu la

[268] D'Holbach. *Système de la nature,* volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 259. Google book.
[269] D'Holbach. *Système de la nature*, volume I, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 271. Google book.

différence qu'il y a entre les deux familles ». Pour Diderot, au contraire, il n'existe pas de différence. Ainsi, dans le premier des trois dialogues imaginaires qui composent *Le Rêve de d'Alembert,* datant de 1769, les fondateurs de l'Encyclopédie postulent un monde sans créateur, et posent l'hypothèse d'une « chaîne des êtres » composée d'une même matière en mouvement, sensible et plurielle.

> D'Alembert. — Je voudrais bien que vous me disiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair.
>
> Diderot. — Assez peu. On fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre.
>
> D'Alembert. — Mais l'un n'est pas l'autre.
>
> Diderot. — Comme ce que vous appelez la force vive n'est pas la force morte.
>
> D'Alembert. — Je ne vous entends pas.
>
> Diderot. — Je m'explique. Le transport d'un corps d'un lieu dans un autre n'est pas le mouvement, ce n'en est que l'effet. Le mouvement est également et dans le corps transféré et dans le corps immobile.
>
> D'Alembert. — Cette façon de voir est nouvelle.
>
> Diderot. — Elle n'en est pas moins vraie[270].

Sade reprend ce thème cher aux matérialistes et le pervertit en l'appliquant aux hommes. Les hommes *sont* les statues chez Sade, statues auxquelles « on peut sans atrocité penser et faire ce qu'on veut ».

Même lorsque Sade énonce l'essentiel de son matérialisme, la notion qu'il s'acharnera à démontrer tout au long de son œuvre, il en revient au vocabulaire de la religion, comme le prouve le passage suivant de *La philosophie dans le boudoir* :

---

[270] Diderot, Denis. *Le rêve de d'Alembert*, texte intégral, Paris, Garnier frères, 1875-1877, p. 105-106. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55581984/f111.image

> Eugénie, la nature, notre mère à tous, ne nous parle jamais que de nous, rien n'est égoïste comme sa voix, et ce que nous y reconnaissons de plus clair est l'immuable et saint conseil qu'elle nous donne de nous délecter, n'importe aux dépens de qui[271].

Ce que Sade montre est précisément ce que Freud affirmera par la suite, à savoir que « de tout temps, l'immoralité a trouvé dans la religion autant de soutien que la moralité[272] ».
Au XVIIIe siècle, des auteurs de tout bord, de Voltaire, à d'Holbach, en passant par Diderot dénoncèrent un immoralisme lié aux excès de la religion et voulurent donc établir une éthique laïque pour contrecarrer cet immoralisme. Or Sade sape les fondements même de cette éthique universelle. Sade reprend la notion de péché originel souvent dénigrée par les philosophes des Lumières. Il refuse l'idée rousseauiste de la bonté originelle de l'homme. Il se place, contre Diderot, dans le camp de ceux qui veulent dégrader l'homme. Sade utilise les arguments et la rhétorique des apologistes contre les philosophes.

Le récent ouvrage de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer démontre l'idée d'un Sade moraliste[273] qui, dans ses romans, met en place une critique du code pénal de son temps. La difficulté de réfuter la lecture, toujours dominante, des textes sadiens comme étant l'apanage de l'immoralisme est de tomber dans l'excès inverse et de ne voir dans les textes de Sade qu'une dénonciation des injustices de son époque. En faisant cela, on restreint l'œuvre de Sade en enlevant toute possibilité à l'auteur de mettre en place un dépassement des enjeux politico-sociaux de son temps, de sa vision radicale de l'univers et du sublime de sa violence intrinsèque.

---

[271] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 68.
Dans une note Michel Delon affirme que Sade reprend Hobbes ici sur l'idée que chacun avait le droit de faire ce qu'il voulait avant « que les hommes se fussent mutuellement attachés les uns aux autres par certaines conventions » (Eléments philosophiques du citoyen, Paris 1651).
[272] Cité par Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières,* p. 249
[273] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *Sade moraliste*. Le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au XVIIIe siècle, Genève, Droz, 2005.

En refusant l'immoralisme sadien, on repousse également le questionnement ontologique de la sublimité de la violence et de l'opposition entre matérialité et spiritualité.

Grâce à la notion d'immoralisme, nous pouvons nous rendre compte de la complexité du discours de Sade dans la mesure où il change le dénouement de la troisième version des aventures de Justine. Ainsi, si dans les deux premières versions les malheurs de la vertu entrainent le déclin du vice, dans la dernière version c'est bien ce dernier qui prospère. Ce changement permet de soutenir l'idée que ce qui est plus important chez Sade est bien la façon dont il dit les choses que ce qu'il dit et d'ainsi remettre en question l'importance du 'tout dire' chez cet auteur. Envisagée sous cet angle, l'œuvre de Sade n'est pas éclectique, il ne dit pas tout et son contraire, mais il met bien en place un système ; un système qui lui permet d'énoncer sa vision du monde. Cette vision, l'auteur l'énonce d'ailleurs dans la préface d'*Aline et Valcour*. Après l' « Avis de l'éditeur » on trouve avant la première lettre un paragraphe intitulé « Essentiel à lire » dans lequel « [l'auteur] invite [ses lecteurs] à ne juger [l'ouvrage] qu'après l'avoir bien exactement lu d'un bout à l'autre ; ce n'est ni sur la physionomie de tel ou tel personnage, ni sur tel ou tel système isolé, qu'on peut asseoir son opinion sur un livre de ce genre ; l'homme impartial et juste ne prononcera jamais que sur l'ensemble[274] ».

Comme l'affirme Jacques Domenech[275], c'est bien le relativisme moral mis en scène dans les romans de Sade qui définit l'immoralisme de cet auteur. L'ensemble du relativisme moral de Sade s'exprime essentiellement dans une perspective dialectique : le bien s'oppose au mal, le vice à la vertu. Seul l'équilibre entre les deux importe. Comme l'explique Dolmancé :

[274] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 389.
[275] Domenech, Jacques. *L'éthique des Lumières*, p. 215-233.

> Je t'ai déjà dit mille fois que la nature, qui, pour le parfait maintien des lois de son équilibre, a tantôt besoin de vices et tantôt besoin de vertus, nous inspire tour à tour le mouvement qui lui est nécessaire[276].
>
> Et puisque la vertu et le vice se trouvent dans la Nature, il n'y a de supériorité de l'un sur l'autre. Il n'y a pas une seule vertu qui ne soit nécessaire à la nature, et réversiblement, pas un seul crime dont elle n'ait besoin, et c'est dans le parfait équilibre qu'elle maintient des uns et des autres, que consiste toute sa science[277] .

La Nature elle-même possède cette dualité :

> [V]oilà la nature, voilà ses vues, voilà ses plans ; une action et une réaction perpétuelles, une foule de vices et de vertus, un parfait équilibre, en un mot, résultant de l'égalité du bien et du mal sur la terre, équilibre essentiel au maintien des astres, à la végétation, et sans lequel tout serait en un instant détruit[278].

Cette idée de la nature présentée par Sade est importante puisqu'au XVIII[e] siècle les philosophes matérialistes tels La Mettrie ou D'Holbach développèrent le matérialisme pour le pousser jusqu'à l'athéisme, remettant en cause le dualisme cartésien. Sade grâce à la notion de bien et de mal essaie de dépasser le simple niveau humain. C'est en cela que Sade peut être vu comme adoptant d'une certaine façon un point de vue religieux. Il met en place ici un système qui va au-delà de la compréhension humaine. Il y a un grand tout qui nous dépasse, auquel nous n'avons pas accès, mais qui est présent. Par ailleurs Sade affirme l'esprit fini de l'homme qui ne peut pas appréhender le monde. C'est exactement ce que les apologistes opposent aux philosophes.

[276] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 555.
[277] Sade, *Dialogue d'un prêtre et d'un moribond*, OC, Pléiade, I, p. 511.
[278] Sade, *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 681-682.

En partant de la notion du bien et du mal comme forces en place qui agissent de façon antagoniste pour maintenir le monde, Sade remet également en cause l'idée chrétienne d'une morale absolue. C'est ainsi qu'il légitime par exemple le crime qui est « arbitraire et insignifiant » dans la mesure où il fait partie de « toute contravention formelle, soit fortuite, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les lois ». Or « les lois sont relatives aux mœurs, aux climats[279] ». Sade reprend l'idée chère à Montesquieu et la travestit. On peut se rendre compte ici que Sade utilise encore un procédé emprunté aux apologistes pour en venir à ses fins. Prendre une idée et la pousser à son paroxysme jusqu'à ce qu'elle se retourne contre son auteur.

> [C]'est par un mélange absolument égal de ce que nous appelons *crime* et *vertu*, que ses lois se soutiennent ; c'est par des destructions qu'elle renaît ; c'est par des crimes qu'elle subsiste ; c'est, en un mot, par la mort qu'elle vit[280].

Maurice Blanchot explique ce phénomène chez Sade :

> Si le crime est l'esprit de la nature, il n'y a pas de crime contre nature et, par conséquent, il n'y a pas de crime possible. Sade l'affirme, tantôt avec la plus grande satisfaction, tantôt avec la rage la plus vive. C'est que nier la possibilité du crime, cela lui permet de nier la morale et Dieu et toutes les valeurs humaines, mais nier le crime, c'est aussi renoncer à l'esprit de négation, admettre que celui-ci pourrait se supprimer lui-même. Conclusion contre laquelle il s'élève avec énergie et qui le conduit peu à peu à retirer toute réalité à la nature[281].

Ainsi Juliette peut affirmer que la nature n'a pas plus de vérité, de réalité ou de sens que Dieu même :

---

[279] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 330.
[280] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 331.
[281] Maurice Blanchot, *Sade et Rétif de la Bretonne*, Complexe, 1986, p. 53.

> Ah ! garce, tu me trompes peut-être comme je l'étais autrefois par l'infâme chimère déifique à laquelle on te disait soumise ; nous ne dépendons pas plus de toi que de lui : les causes sont peut-être inutiles aux effets [...][282]

Sade associe la Nature au mouvement inhérent de la matière et a donc une vision de la Nature essentiellement matérialiste. « Non, Thérèse, non, il n'est point de Dieu, la nature se suffit à elle-même ; elle n'a nullement besoin d'un auteur[283] », s'exclame Cœur-de-Fer. Univers matériel et mécanique de Sade :

> Il faut appeler *régénération*, ou plutôt transformation, ce changement que nous voyons dans la matière ; elle n'est ni perdue, ni gâtée, ni corrompue, par les différentes formes qu'elle prend […][284].

En cela Sade se veut donc digne successeur de D'Holbach et pourtant dans son poème, *La Vérité*, il est possible de voir dans ce renouvellement de la nature un cycle sacré. « O mouvements sacrés, fières impressions, Soyez à tout jamais l'objet de nos hommages[285] ». Un cycle qui serait quasiment divinisé non seulement par le renouveau, mais également, voire principalement, par la destruction.

Comme l'écrit Jean Domenech « Le relativisme moral qui nourrit l'immoralisme sadien est absolument incompatible, contradictoire avec chacun des fondements de la morale des Lumières[286] ». Sade discrédite l'idée de l'importance des lois (furent-elles divines ou humaines) comme force de dissuasion. Chez Sade les êtres humains sont loin d'être envisagés positivement et ce positionnement le place du côté des apologistes. Sade aborde ainsi une vision très

[282] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 846.
[283] Sade, *Justine*, OC, Pléiade, p. 167.
[284] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, note de bas de page, p. 881.
[285] Sade, *La vérité*, Eds. Pauvert, tome 1, p. 555.
[286] Domenech, Jacques. *L'éthique des Lumières*, p. 250.

pessimiste de l'homme en société, vision bien évidemment influencée en partie par Rousseau. Pour Sade l'homme ne peut vivre en société, du moins pas dans la société aux valeurs chrétiennes telle qu'il la connaît. Sade ne partage pas l'enthousiasme des philosophes sur la nature humaine et ne croit pas en l'efficacité d'une morale basée sur les hommes. Comme le montre Jacques Domenech, « après l'abbé Barruel et avant Lamennais, Sade a pris place parmi ceux qui dénigrent les lois humaines[287] ».

La question même du fondement de la morale fut un des grands débats du XVIII[e] siècle, mettant dos à dos les philosophes des Lumières et les apologistes. Sade, une fois de plus, se situe à la périphérie de cette réflexion. Sur le point de vue de la morale, Sade se met en opposition tant avec les apologistes que les philosophes (tels Voltaire ou D'Holbach) qui, pour une fois, s'accordaient sur l'idée que seule la vertu pouvait apporter le bonheur.

Le relativisme moral chez Sade, se caractérise par une notion très importante dans le christianisme, à savoir la réversibilité. Cette notion de la réversibilité du vice et de la vertu est une idée que Sade put emprunter à La Mothe Le Vayer :

> Il n'y a rien de si frivole qui ne soit en quelque part très important : il n'y a folie, pourvu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse : il n'y a vertu, qui ne soit prise pour un vice, ni vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs[288]. (La Mothe Le Vayer)
>
> [I]l n'y a aucune action, quelque singulière que vous puissiez la supposer, qui soit vraiment criminelle, aucune qui puisse réellement s'appeler vertueuse : tout est raison de nos mœurs, et du climat que nous habitons, ce qui est crime ici, est souvent vertu quelques cents lieues plus bas, et les vertus d'un autre hémisphère pourraient bien

[287] Domenech, Jacques. *L'éthique des Lumières*, p. 215.
[288] La Mothe Le Vayer, François. *Cinq Dialogues*, Tome I, 1786, De la philosophie sceptique, p. 42.

> réversiblement être des crimes pour nous ; il n'y a pas d'horreur qui n'ait été divinisée, pas une vertu qui n'ait été flétrie[289]. (Sade)

Ainsi, tant les lois des sociétés que celles de la religion ne furent plus envisagées que comme de simples 'accidents' de l'histoire, dépendants non pas d'une divinité, ni même de la nature humaine ou de la loi naturelle, mais des facteurs extérieurs, tels le climat, les facteurs économiques, etc.

En fait, tout se passe comme si Sade invoquait la nature pour rejeter le social, les règles imposées par le christianisme et mettre en place son antimorale[290]. En cela Sade se rapproche de La Mettrie dans sa volonté de détruire l'ensemble des vertus des moralistes chrétiens :

> Le principe de l'antimorale de Sade découle directement de sa conception de l'homme : l'homme est esclave de la nature ; il n'est donc pas maître de ses passions ; il n'a qu'à se livrer à celles-ci sans remords puisque c'est la nature qui lui a donné ses passions[291].

La négation sadienne est radicale dans la mesure où Sade met à mal l'ensemble des valeurs morales basées sur l'éthique chrétienne acceptées comme étant la base de la société par les philosophes des Lumières. En cela il s'oppose à de nombreux philosophes et apologistes qui mettaient en avant la conception de l'utilité de la religion. Ce ne fut qu'au siècle des Lumières que l'éthique même de la religion, et non plus l'Eglise, fut remise en question. Le consensus de l'époque étant que la religion était également garante de l'ordre social. Jonathan Israel a montré que les penseurs radicaux, tels Spinoza ou Bayle, mirent en place la notion que « morality, while natural and essential to all human societies, [was] not innate in men's minds and [could] not be cogently anchored in theology or religious authority[292] ». La doctrine

[289] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 34.
[290] Tout en essayant paradoxalement de montrer les méfaits de tout système.
[291] Leduc, Jean. *Les sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade*, p. 19-20.
[292] Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment*, p. 663.

théologique traditionnelle légitimait en effet la religion, et principalement la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, comme fondement de l'éthique permettant à la société de fonctionner puisqu'assurant le respect des obligations morales et des lois au niveau de la communauté. Or cette utilité de la religion passait par l'acceptation de l'idée d'un Dieu vengeur et rémunérateur. Sade, dans son œuvre, remet en cause la notion même de Dieu et présente donc la négation du Dieu chrétien vengeur et rémunérateur. Pour Voltaire au contraire, l'idée d'un Dieu vengeur et rémunérateur semblait indispensable au maintien de l'ordre social et en cela rejoignait les apologistes. Ainsi, pour Jean Domenech :

> La notion du Dieu vengeur et rémunérateur constitue un fondement clef pour ceux qui le soutiennent, mais tout autant pour ceux qui le rejettent ; sans son rejet préalable, il est vain de prétendre fonder une morale laïque formellement indépendante de toute idée surnaturelle[293].

Pour D'Holbach il est impossible à l'homme d'accéder au bonheur sans mettre d'abord à mal la notion de ce Dieu vengeur et rémunérateur puisque pour lui l'idée de cette Divinité n'est là que pour mieux asservir le peuple et ne peut que lui être néfaste :

> L'idée d'un Dieu vengeur et rémunérateur en impose-t-elle bien plus à ces Princes, à ces Dieux de la terre qui fondent leur pourvoir et les titres de leur grandeur sur la Divinité même, qui se servent de son nom terrible pour intimider, tenir en respect les peuples que si souvent leurs caprices rendent malheureux ? Hélas ! [...] Ces chefs des nations, ainsi empoisonnés au nom de la Divinité, ne s'imaginent-ils pas que tout leur est permis ?[294]

[293] Domenech, Jacques. *L'éthique Des Lumières*, p.139.
[294] D'Holbach. *Système de la Nature*, t.II, Londres, 1775, p. 261-262.

D'Holbach ne fut pas le premier à présenter cette idée de Dieu comme nuisible à l'homme, mais « il est certainement le philosophe des Lumières qui l'a réfutée avec le plus d'acharnement en lui opposant systématiquement le fondement de la morale basée sur la nature de l'homme[295] ». Sade pousse le raisonnement jusque dans ces derniers retranchements puisqu'il rejette l'existence même de la Divinité :

> [E]tre bizarre et fantastique que l'on appelle Dieu, je déclare formellement, authentiquement, publiquement, que je n'ai pas dans toi la plus légère croyance, et cela par l'excellente raison que je ne trouve rien, ni dans mon cœur, ni dans mon esprit qui puisse me persuader d'une existence absurde, dont rien au monde n'atteste la solidité[296].

Ainsi, le monologue suivant est prétexte à 'prouver' l'inutilité et donc l'inexistence de Dieu :

> Mon ami, prouve-moi l'inertie de la matière, et je t'accorderai le Créateur ; prouve-moi que la nature ne se suffit pas à elle-même, et je te permettrai de lui supposer un maître. [...] ton Dieu n'est bon à rien, il est parfaitement inutile ; […] y a grande apparence que ce qui est inutile est nul et que tout ce qui est nul est néant. Ainsi, pour me convaincre que ton Dieu est une chimère, je n'ai besoin d'aucun autre raisonnement que celui que me fournit la certitude de son inutilité[297].

De même dans son poème *La Vérité*, Sade met en avant certains arguments 'classiques' de l'inutilité de Dieu :

> Ai-je besoin du Dieu que ma sagesse abjure
> Pour me rendre raison des lois de la nature ?
> En elle tout se meut, et en son sein créateur

[295] Domenech, Jacques. *L'éthique Des Lumières*, p. 151.
[296] Sade, *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, note de bas de page, p. 523.
[297] Sade, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, OC, Pléiade, I, p. 5-7.

Agit à tout instant sans l'aide d'un moteur

A ce double embarras gagné-je quelque chose ?

Ce Dieu, de l'univers démontre-t-il la cause ?

S'il crée, il est créé, et me voilà toujours

Incertain, comme avant d'adopter son recours.

Sade affirme aussi en notes du poème que « l'idée d'un Dieu ne naquit jamais chez les hommes que quand ils craignirent ou qu'ils espérèrent [...] La crainte fit les dieux et l'espoir les soutint[298] ».

Une des spécificités du discours religieux chez Sade, qui est également à lier à la radicalisation mais s'en distingue cependant, est de reprendre les idées antireligieuses des philosophes matérialistes, mais de ne jamais les relativiser. C'est-à-dire que, là où la plupart des philosophes utilisaient les dieux païens, le mahométisme, et autres religions non-chrétiennes, pour parfois 'adoucir' leurs critiques, Sade, au contraire, se focalise sur le catholicisme. Il reprend ainsi parfois des arguments en subtilisant le catholicisme au paganisme des arguments originellement utilisés. Ainsi, lorsque Delbène « remit la conversation sur les matières religieuses[299] » en présence de Juliette, elle lui rappelle que :

> « Le premier dogme que s'offre à moi, lorsqu'on me parle de religion, est celui de l'existence d'un Dieu ; comme il est la base de tout l'édifice, c'est par son examen que je dois raisonnablement commencer.
>
> « Ô Juliette ! n'en doutons pas, ce n'est qu'aux bornes de notre esprit qu'est due la chimère d'un Dieu ; ne sachant à qui attribuer ce que nous voyons, dans l'extrême impossibilité d'expliquer les inintelligibles mystères de la nature, nous avons

[298] Sade, *La Vérité*, Eds. Pauvert, tome 1, p. 557.
[299] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 204.

gratuitement placé au-dessus d'elle un être revêtu du pouvoir de produire tous les effets dont les causes nous étaient inconnues[300].

Dans son emprunt à Fréret, Sade a repris l'idée principale d'illusion religieuse en la rendant spécifique à une religion monothéiste, et en la plaçant dans un contexte chrétien, au lieu de garder le contexte polythéiste. L'ensemble du discours de Delbène sur « les matières religieuses », qui s'étend sur douze pages[301], démarque, c'est-à-dire copie en l'altérant de façon à dissimuler l'emprunt, la Lettre de Thrasybule à Leucippe :

> [...] lorsqu'il s'est agi de rendre raison de l'arrangement et de la conduite de l'univers, on a imaginé des dieux, c'est-à-dire des êtres intelligents et très puissants, placés au-dessus de nous, auxquels on a attribué tous les effets dont la cause était inconnue[302].

Ou encore :

> […] la vérité de ces religions dépend de l'autorité que ceux qui nous attestent les faits sur lesquels elles sont fondées, doivent avoir sur notre esprit, et du degré de croyance que nous devons ajouter à leurs discours[303].

Ce passage inspira visiblement celui du « cercle vicieux » évoqué par Delbène dans la suivante. Dans cette même « démonstration », le mépris pour la religion chrétienne est ainsi ouvertement mis en avant, même par rapport aux autres religions monothéistes :

> « Tu vois, Juliette, dans quel cercle vicieux tombent les hommes, dès que leur tête s'égare sur ces inepties… *La religion prouve le prophète, et le prophète la religion.*

[300] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 204.
[301] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 204-216.
[302] Fréret. *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, OC, tome XX, Paris, an IV-1796, p. 28. Cité par Michel Delon dans les Notes et Variantes de l'Histoire de Juliette, OC, Pléiade, III, p. 1393.
[303] Fréret. *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, OC, tome XX, Paris, an IV-1796, p. 102.

> « Ce Dieu ne s'étant point encore montré, ni dans la secte juive, ni dans la secte bien autrement méprisable des chrétiens, je le cherche de nouveau, j'appelle la raison à mon secours, et je l'analyse elle-même pour qu'elle me trompe moins ?

Remarquons ici l'emploi du langage chez Sade pour souligner le point de vue démontré par Delbène : un simple changement de mot ébranle la légitimité de la religion. L'utilisation de « secte » au lieu de « religion » est un emploi efficace de l'imperfectibilité du langage à son avantage, puisqu'il est évidemment très difficile de définir la différence entre une secte et une religion si ce n'est sans avoir recours à l'histoire, au fait qu'une religion est une secte qui est devenue majoritaire et qui parce qu'elle est devenue dominante a imposé son point de vue. Nous retombons dans le « cercle vicieux » dont il parlait.

Ce passage nous permet aussi de montrer qu'il existe chez Sade tout refus de compromis au niveau des idées religieuses. Ce refus est d'autant plus intéressant qu'il n'existe ni au niveau social ni au niveau politique. Il semble donc qu'il faille trouver chez cet auteur autre chose qu'un simple refus 'anarchique' au niveau de la religion. Nous postulons que Sade se focalise sur la religion du fait de l'importance du langage dans cette dernière. Si le langage est aussi important en politique, et plus précisément dans le corps législatif, il ne semble pas revêtir la même volonté de tromper. Dans les romans de Sade, c'est justement cette volonté de duperie au niveau de la religion qui est mise en avant. De nombreux passages expliquent le bienfait de la société, des lois, de la politique, alors que la religion, bien qu'ayant des avantages, semble pourtant ne jamais pouvoir surpasser le « crime » d'avoir inventé Dieu.

Notre vision de l'œuvre de Sade s'accorde parfaitement avec la conclusion que Claude Lefort tire de son essai sur Sade[304], à savoir que la pensée de Sade ne peut être associée ni à

[304] Lefort, Claude. *Writing the political test*, Duke University Press, Durham and London, 2000.

l'immoralisme ni à un nouveau moralisme. Sade ne peut se réduire à un promoteur du vice, de même qu'il ne peut être envisagé comme un défenseur de la vertu. Pour Lefort, Sade utilise des moyens de 'théâtre' pour subvertir l'ensemble des principes : la famille, la vertu, la morale, etc.

> If Sade wants to distinguish the Republic form other regimes, he has undoubtedly made it his target because it claims a morality that it can only fall short of achieving; it pretends to obey the animating principles of virtue, and not those of fear or of honor, as Montesquieu noted. Sade counters this pretense with the idea that liberty implies a permanent state of insurrection – that is, not harmony, as republicans presume, but, one would think, a constant state of agitation among its citizens, each one of whom is ready to rise up against the threat of oppression[305].

Nous arguons ici que ce que Lefort décrit dans le domaine politique, Sade l'applique à l'ensemble de l'humanité et à la raison des Lumières en particulier. Car Sade montre également les manques des autres formes de gouvernements[306]. Ce que Sade postule c'est l'impossibilité de l'homme à pouvoir vivre librement sous n'importe quel régime, tant politique que religieux. Lorsque Lefort postule « a permanent state of insurrection », il ne semble pas prendre en compte qu'il n'existe aucune insurrection chez Sade. Il y a des discours sur l'insurrection, mais jamais d'insurrection à proprement parler. Les philosophes des Lumières sont d'autant plus coupables qu'ils postulent justement une moralité qu'ils ne peuvent atteindre. La seule possibilité étant quelques moments de répit, de pseudo-ordre dans le chaos de l'histoire de l'humanité.

Sade veut donc subvertir les principes et c'est cela qu'il met en scène. S'il a pu paraître à certains critiques tantôt royaliste, tantôt républicain, tantôt athée, tantôt chrétien, c'est parce qu'il se joue

[305] Lefort, Claude. *Writing the political test*, Duke University Press, Durham and London, 2000, p. 80.
[306] Comme par exemple dans *Aline et Valcour*.

justement de ces concepts, en les multipliant, en les mettant dos à dos pour finalement leur refuser toute crédibilité. Il n'y a pas un Sade républicain, un Sade royaliste, un Sade athée, apologiste, révolutionnaire et contre-révolutionnaire, bourreau ou champion de l'émancipation des femmes[307] ; il ne reste que Sade, homme de lettres, se voulant philosophe, essayant de donner un sens à un monde en mouvement ; monde devenu d'autant plus difficilement appréhensible que le marquis s'en trouva isolé pendant près de trente années. Sade est d'ailleurs tout à fait conscient de cette lacune. Dans *Aline et Valcour*, après « Avis de l'éditeur » se trouve un paragraphe intitulé « Essentiel à lire » :

> L'auteur croit devoir prévenir qu'ayant cédé son manuscrit lorsqu'il sortit de la Bastille, il a été par ce moyen hors d'état de le retoucher ; comment d'après cet inconvénient, l'ouvrage écrit depuis sept ans, pourrait-il être à l'*ordre du jour* ?[308].

2.1.2. Un cas à part : les animaux

Nous avons vu que chez Sade la nature, bien que n'étant jamais clairement définie, est omniprésente en tant que concept. Flaubert, lors d'une soirée passée chez les frères Goncourt, aurait affirmé que Sade était l'esprit de « l'horreur de la nature. Il n'y a pas un arbre dans de Sade, ni un animal[309] ». Selon le témoignage des Concourt, Flaubert considérait Sade comme l'exemple le plus affirmé de la négation de la nature :

[307] Carter, Angela. *The Sadeian Woman*, Pantheon Books, 1978.
[308] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 389.
[309] E. et J. de Goncourt. *Journal, Mémoires de la vie littéraire*, 29 janvier 1860, éd. R. Ricatte, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2004, 3 vol., tome I, p. 525. Cité par Juliette Azoulai, *L'Âme et le Corps chez Flaubert*, Classiques Garnier, Paris, 2014, p. 200.

> Il y a vraiment chez Flaubert une obsession de de Sade. Il se creuse la cervelle pour trouver un sens à ce fou. Il en fait l'incarnation de l'Antiphysis […][310].

« Il n'y a pas un arbre dans de Sade, ni un animal ». Cette idée est également retenue par Jean-Jacques Brochier, pour qui Sade « se moque éperdument de l'herbe et des animaux, ne s'intéresse qu'à l'homme[311] ». A contrario Jean-Jacques Pauvert, éminent biographe de Sade, présente le marquis comme « un homme de la nature, du paysage, des plantes, des animaux, et des couleurs du ciel » qui « aimait aussi les animaux[312] ». « Nous en avons des traces certaines[313] », ajoute-t-il. On trouve dans *Voyage d'Italie*, un passage dans lequel l'écrivain s'apitoie sur le sort d'un chien forcé de respirer des « exhalations arsenicales[314] » dans la Grotte du Chien, afin de divertir un groupe dont Sade fait partie :

> Peu à peu, l'animal se raidit. Nous remarquâmes quelques convulsions, et il allait expirer si la pitié ne nous eût engagés à le faire promptement jeter dehors. À peint fut-il couché sur le bord du lac qu'il reprit peu à peu et exprima bientôt par ses caresses et ses sauts toute la joie que lui faisait éprouver le retour à la lumière ; ce pauvre animal, par les fréquentes épreuves qu'on lui fait faire de la mort, ne s'étonnera assurément plus quand il expirera tout à fait[315].

Lors du même voyage, Sade s'insurge contre la cruauté d'une cocagne où se trouvent « inhumainement crucifiés des oies, des poules, des dindons, qui suspendus tout en vie avec deux

---

[310] E. et J. de Goncourt. *Journal, Mémoires de la vie littéraire*, 29 janvier 1860, éd. R. Ricatte, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2004, 3 vol., tome I, p. 683. Cité par Juliette Azoulai, *L'Âme et le Corps chez Flaubert*, Classiques Garnier, Paris, 2014, p. 200.
[311] Brochier, Jean-Jacques. « La circularité de l'espace », *Le marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 171-188.
[312] Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*, Paris, Robert Laffont, 1986, tome 1, p. 42.
[313] Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*, Paris, Robert Laffont, 1986, tome 1, p. 44.
[314] Sade. Voyage d'Italie, éd. Maurice Lever, Paris, Fayard, 1995, VI.
[315] Sade. *Voyage d'Italie*, éd. Maurice Lever, Paris, Fayard, 1995, VI, p. 230.

ou trois clous, amusent le peuple par leurs mouvements convulsifs[316] ». Tandis que la présence des animaux dans la vie et l'œuvre du marquis est avérée, la remarque de Flaubert suggère une singularité des animaux. L'animal aurait une place particulière dans les romans de Sade, entre présence et absence, et nous postulons que ce positionnement renforce la spécificité du matérialisme et de la pensée religieuse de ce dernier.

Inhérent à la pensée théologienne chrétienne de l'époque, l'anthropocentrisme résultait du dogme selon lequel l'être humain fut créé à l'image de Dieu. Dans la Bible, la Genèse décrit ainsi la création du monde :

> 26 Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.
>
> 27 Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les créa l'homme et la femme.
>
> 28 Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre[317].

L'ensemble des espèces animales n'auraient été créées par Dieu que pour servir l'homme et cette vision de l'animal se posait donc en conflit direct avec ce que nous appellerions de nos jours la notion d'égale considération des intérêts. Pour l'Eglise la séparation de l'homme et de l'animal était primordiale puisque l'être humain, raisonnable, doté d'une âme immortelle et spirituelle, devait nettement se démarquer des bêtes soumises simplement à l'instinct et dépourvues de libre-arbitre. Cette position, acceptée par les Pères de l'Eglise, fut celle reprise dans le débat entre

[316] Sade. *Voyage d'Italie,* éd. Maurice Lever, Paris, Fayard, 1995, VI, p. 177.
[317] *Sainte Bible,* Alliance Biblique Universelle, Paris, 1959, Genèse, 1.26 – 1.28, p. 10.

matérialistes et spiritualistes. Exception faite du statut d'Imago Dei, la Bible semble moins tranchée sur la question :

> 18 J'ai dit en mon cœur, au sujet des fils de l'homme, que Dieu les éprouverait, et qu'eux-mêmes verraient qu'ils ne sont que des bêtes.
>
> 19 Car le sort des fils de l'homme et celui de la bête sont pour eux un même sort ; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité.
>
> 20 Tout va dans un même lieu ; tout a été fait de la poussière, et tout retourne à la poussière.
>
> 21 Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle de la bête descend en bas dans la terre ?[318]

Dans un ouvrage retraçant la querelle qui opposa depuis l'Antiquité les pythagoriciens aux stoïciens sur le droit des hommes d'user des animaux et de leurs chairs, Renan Larue a constaté une dégradation du statut des animaux entre l'Ancien et le Nouveau Testament :

> [A] un certain souci d'équité vis-à-vis des bêtes succède une domination arrogante, à la volonté de ne pas trop faire souffrir des êtres inférieurs le mépris résolu d'un Christ indifférent à tout ce qui n'est pas homme[319].

Le christianisme avait posé l'homme au sommet de la création ; il se trouvait au centre de toutes choses, et chaque chose devait le servir ou lui être utile. Cette vision du monde commença à s'effondrer avec Galilée puis Newton. L'être humain ne se trouvait plus au centre de l'univers et face à la vision anthropomorphique de la Bible se laissait entrevoir, grâce à la science, un monde

[318] *Sainte Bible*, Alliance Biblique Universelle, Paris, 1959, Ecclésiaste, 3.18 – 3.21, p. 668-669.
[319] Larue, Renan. *Le végétarisme et ses ennemis*, Paris, PUF, 2015, cité par Vincent Jolivet dans *La bête en l'Homme : l'animalité dans l'œuvre de Sade*, Paris, 2015. p. 29.

infini. Sous l'impulsion de Linné[320] et Buffon[321], la science du XVIIIe siècle désirait replacer l'homme au milieu du royaume animal et en revenir ainsi au point de départ aristotélicien.

L'argument principal utilisé par les philosophes qui s'attelèrent à cette tâche, fut généralement de réduire l'écart présenté par l'Eglise entre l'homme et l'animal en revalorisant le statut de l'animal et en refusant à l'homme une place à part dans le monde. Dès 1780, à la lecture des *Eléments de philosophie* de D'Alembert, Sade semble se rallier à la position de ses prédécesseurs :

> Si l'on voulait faire une étude réfléchie de toutes les différentes classes d'hommes et les arranger par gradation, depuis le singe des bois ou le grand singe, qui n'est à le bien prendre qu'une espèce particulière d'homme, jusqu'au plus beau des Circassiens, en passant par gradation par le Samoyède, l'Hottentot, le Lapon, les anciens peuples mouchetés que l'on découvrit en Sibérie, etc., ne trouverions-nous pas ainsi sans nous en douter, et cela très en dépit de notre orgueil, descendre insensiblement jusqu'à la plus vile espèce des animaux ? En sorte que, comme certaines couleurs claires ne sont que des dégradations des plus sombres, nous ne serions à le bien prendre qu'une très belle espèce de bête[322].

Cette façon de repenser les animaux n'est ni nouvelle ni originale à Sade, puisqu'Aristote affirmait déjà que l'homme n'était qu'un animal comme les autres (même s'il le plaçait au sommet de la pyramide), et que Montaigne ou encore Buffon montraient cette gradation des espèces. Pourtant elle lui permet de poser les bases de ce qui sera exprimé par ses libertins dans

[320] Linné, Carl Von. *Le système de la nature*, 1735 et système de la nomenclature binominale dans la 10e édition de 1758. Précurseur du racisme biologique (Homo europaeus en haut de l'échelle et Homo afer en bas).
[321] Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de. *Histoire naturelle, générale et particulière*, 36 volumes, 1749-1789.
[322] Sade. *Osons le dire*. Choix et présentation de Jean-Jacques Pauvert, Belles Lettres, 1992, p. 35.

ses œuvres à venir. Sade reprend donc des idées déjà énoncées qui, à l'époque de l'héliocentrisme et du passage progressif, mais certain, d'un monde clos à un univers infini, étaient loin d'être insolites dans certains milieux intellectuels. « [N]ous ne serions à le bien prendre qu'une très belle espèce de bête » : ce rapprochement entre l'homme et l'animal, les libertins s'efforceront de le prouver. Lorsque Mme Delbène entreprend de faire l'éducation de Juliette et remet « la conversation sur les matières religieuses[323] », une partie de sa dissertation est consacrée à la question des animaux. Un des arguments avancés par l'abbesse tend à prouver que la raison ne serait point le propre de l'homme puisque, se référant à Fréret, elle affirme :

> Qu'est-ce que la raison ? […] La raison n'est donc autre chose, comme le dit Fréret, que la balance avec laquelle nous pesons les objets. […] Cette raison, enfin, tu le vois, dans nous, comme dans les animaux qui en sont eux-mêmes remplis, n'est que le résultat du mécanisme le plus grossier et le plus matériel[324].

Le pape Pie VI réfute quant à lui la supériorité d'« une espèce d'animal un peu plus grand, et qu'on est convenu de nommer 'homme'[325] ».

La deuxième catégorie d'arguments avancés par les personnages sadiens en ce qui concerne le rapprochement de l'homme à l'animal a trait à l'âme des animaux. L'homme et la bête sont réunis cette fois unis dans leur carence. Là où l'Eglise voulait voir la supériorité de l'homme face aux bêtes, c'est-à-dire au niveau de l'âme, Sade, suivant en cela le matérialisme, nie la supériorité de l'être humain puisque refusant tout concept d'une âme à l'homme. La Durand peut donc affirmer :

[323] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 204.
[324] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 209.
[325] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 881.

– Et votre système sur l'âme, quel est-il, madame ? demanda Clairwil ; car votre philosophie s'accorde trop avec nos principes, pour que nous n'aimions pas à l'analyser.

– Aussi matérialiste sur le système de l'âme que sur celui de la divinité, je vous avouerai, nous dit la Durand, qu'après avoir lu avec attention toutes les rêveries des philosophes sur cet article, j'en suis revenue à me convaincre que l'âme de l'homme, absolument semblable à celle de tous les animaux, mais autrement modifiée dans lui à cause de la différence de ses organes, n'est autre chose qu'une portion de ce fluide éthéré, de cette matière infiniment subtile, dont la source est dans le soleil[326].

Ambroise, bénédictin « d'un libertinage excessif[327] », affirme que « la religion n'a d'empire que sur l'esprit de ceux qui ne peuvent rien expliquer sans elle ». Selon lui, l'Eglise n'admettrait une âme aux hommes que par intérêt :

Demandez à un chrétien, c'est-à-dire à un imbécile, parce qu'il n'appartient qu'à un imbécile d'être chrétien, […] [D]emanderez-vous à cet animal quel est le principe caché des actions et des mouvements du cœur humain ? il vous répondra que c'est l'âme : et qu'est-ce que l'âme ? c'est un esprit : qu'est-ce qu'un esprit ? c'est une substance, qui n'a ni forme, ni couleur, ni étendue, ni partie : comment une telle substance peut-elle se concevoir ? comment peut-elle mouvoir un corps ? on n'en sait rien, c'est un mystère : les bêtes ont-elles des âmes ? non : et pourquoi donc les voyons-nous agir, sentir, penser absolument comme des hommes ? Ici ils se taisent, parce qu'ils ne savent que dire. Et la raison de cela est simple : s'ils prêtent une âme aux hommes, c'est par l'intérêt qu'ils ont à en faire ce qu'ils veulent, au moyen de l'empire qu'ils s'arrogent sur ces âmes ; au lieu qu'ils n'ont pas le même intérêt avec celles des bêtes, et qu'un docteur en théologie serait

[326] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 665-666.
[327] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, 602.

> trop humilié de la nécessité où l'on serait alors d'assimiler son âme à celle d'un cochon[328].

Les bêtes sont présentées comme pouvant « agir, sentir, penser absolument comme des hommes ». Ambroise tente donc de discréditer la notion de l'âme telle que l'Eglise la définissait en réduisant la distance que le dogme chrétien voulut établir entre l'homme et l'animal. Mais paradoxalement, pour ce faire, il en revient à l'infériorité animale postulée par les apologistes pour rabaisser le chrétien. Tout en voulant discréditer la religion, Sade semble constamment peiner à s'extraire de la pensée religieuse.

Dans leurs dissertations, les libertins remettent inlassablement en doute le dogme de l'immortalité de l'âme et le thème des animaux leur permet de renforcer leurs démonstrations. Dans *La Nouvelle Justine*, Bressac demande la permission de révéler ses « idées sur le dogme de l'immortalité de l'âme, qui, depuis si longtemps agite les différentes classes de la philosophie[329] ». S'ensuit un argumentaire qui, loin d'être singulier à Sade, se retrouve dans l'ensemble de la littérature clandestine de l'époque. Il s'agit même d'« un résumé ou un montage de citations, emprunté aux cinq derniers chapitres des *Lettres à Sophie, contenant un examen des fondements de la religion chrétienne, et diverses objections contre l'immortalité de l'âme* […], attribuées à Nicolas Fréret selon l'habitude des matérialistes d'attribuer leurs œuvres à des auteurs morts[330] ». Bressac termine sa dissertation de huit pages sur l'immortalité de l'âme en affirmant que l'intellect humain « n'a ni plus de finesse, ni plus de propriétés que l'instinct des brutes[331] » :

[328] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 627.
[329] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 936.
[330] Notes de Michel Delon, OC, Pléiade, II, p. 1385.
[331] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 943.

> [Q]uelle est donc la folie des hommes de se supposer une créature formée de deux substances distinctes, tandis que les bêtes, qu'ils regardent comme de pures machines matérielles, sont douées, en raison de la place qu'elles occupent dans la chaîne des êtres, de toutes les facultés qu'on remarque dans l'espèce humaine ! Un peu moins de vanité, et quelques instants de réflexion sur soi-même, suffiraient à l'homme pour se convaincre qu'il n'a de plus que les autres animaux que ce qui convient à son espèce dans l'ordre des choses[332].

Dans *Histoire de Juliette,* Clairwil, « cette femme, pleine d'esprit et d'érudition[333] », s'appuie quant à elle sur la Bible pour étayer ses propos :

> J'ouvre l'Ecclésiaste, et j'y vois : "L'état de l'homme est le même que celui des bêtes. Ce qui arrive aux hommes et ce qui arrive aux bêtes est la même chose. Telle est la mort des uns, telle est la mort des autres ; ils ont tous un même souffle, et l'homme n'a point d'avantage sur la bête ; car tout est vanité, tout va dans le même lieu, tout a été fait de poussière, et tout retourne dans la poussière." (Ecclésiaste, chap. III, v. 18, 19 et 20.)[334].

On retrouve effectivement ces passages dans l'Ecclésiaste 3 :

> [18] J'ai dit en mon cœur, au sujet des fils de l'homme, que Dieu les éprouverait, et qu'eux-mêmes verraient qu'ils ne sont que des bêtes.
>
> [19] Car le sort des fils de l'homme et celui de la bête sont pour eux un même sort ; comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre, ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ; car tout est vanité.

[332] Sade. *La Nouvelle Justine,* OC, Pléiade, II, p. 944.
[333] Sade. *Histoire de Juliette,* OC, Pléiade, III, p. 511.
[334] Sade. *Histoire de Juliette,* OC, Pléiade, III, p. 517-518.

[20] Tout va dans un même lieu ; tout a été fait de la poussière, et tout retourne à la poussière[335].

Cette référence à l'Ecclésiaste, quoique permettant à Sade de renforcer le raisonnement de son personnage en retournant les arguments de l'Eglise contre elle-même, ne lui est également pas propre. Michel Delon, décrivant ce monologue de Clairwil, signale que Sade emprunte son argumentation à « un traité qui réfute l'idée d'enfer, d'un point de vue déiste : *L'Enfer détruit, ou l'Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines*[336] », ouvrage traduit de l'anglais par d'Holbach et publié en 1769.

Dans un premier temps, dans sa volonté de rapprocher l'homme de l'animal, Sade semble donc proche des philosophes matérialistes contre les apologistes. Cependant, ce rapprochement de l'homme à la bête n'est qu'une première étape dans la démonstration des libertins et cette volonté d'égalité, si peu répandue dans la pensée sadienne, révèle un but ultime moins altruiste. Sade ne désire nullement ramener l'animal au niveau de l'homme, il souhaite abaisser l'homme au niveau de l'animal. A travers certains personnages, Sade radicalise ce discours et l'homme semble perdre son statut de « très belle espèce de bête » puisque loin de se contenter de diminuer l'écart entre l'homme et l'animal, Sade le réduit à néant. Or cet effacement de l'écart entre l'homme et l'animal n'est bien évidemment pas réalisé au profit des animaux. Sade n'élève pas l'animal, il rabaisse l'homme. Alors que le but de l'Eglise avait été d'atténuer la férocité des comportements, alors que pendant des siècles elle s'efforça de remplacer les fêtes païennes par des célébrations chrétiennes moins brutales et indécentes, Sade met au contraire en avant la

[335] Sainte Bible. Ecclésiaste, 3-18, 3-19, 3-21, p. 668-669.
Jean-Baptiste Jeangène Vilmer avait déjà confirmé cela dans son article « Sade antispéciste ? ».
[336] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1454.

bestialité des hommes et l'être humain devient même « une bête » de deux façons distinctes, selon qu'il est bourreau ou victime.

Pour les libertins, le champ lexical des animaux est couramment utilisé pour les décrire :

> Verneuil décharge comme un taureau[337].
>
> [le duc de Blangis] avait […] une force de cheval, et le membre d'un véritable mulet, étonnamment velu[338].

Ils revendiquent leur comportement bestial à l'intérieur du boudoir, se réclament de leur animalité et postulent celle de leurs victimes pour non seulement tout se permettre, mais tout justifier. « Ils font de l'animal un modèle autant qu'un prétexte[339] ». Ces comparaisons ne sont pas réservées aux hommes puisque « [l]a destinée de la femme est d'être comme la chienne, comme la louve ; elle doit appartenir à tous ceux qui veulent d'elle[340] ».

A l'opposé, les victimes ne sont jamais comparées à des animaux mais sont présentées en tant que tel. Dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome,* les quatre libertins de Silling aménagent le château de façon à pouvoir convenir à leurs orgies et en particulier à pouvoir contenir le « nombreux bétail »[341], c'est-à-dire leurs futures victimes. Les victimes sont ainsi « dressées », « assouplies », etc. Notons que parfois ce terme d'assouplissement est également utilisé pour décrire le peuple face à la religion, comme le montre l'exemple suivant dans lequel Saint-Fond affirme :

> [I]l faudrait que les lois fussent plus sévères ; il n'y a d'heureusement gouverné que les pays où règne l'Inquisition. Voilà les seuls qui soient réellement soumis à leurs

[337] Sade. *La Nouvelle Justine,* OC, Pléiade, II, p. 922.
[338] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome,* OC, Pléiade, I, p. 24.
[339] Jolivet, Vincent. *La Bête en l'Homme : l'animalité humaine dans l'œuvre de Sade,* Paris, 2015, p. 15.
[340] Sade. *La philosophie dans le boudoir,* OC, Pléiade, III, p. 36.
[341] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome,* OC, Pléiade, I, p. 57.

> souverains, c'est aux chaînes sacerdotales à resserrer celles de la politique, la force du sceptre dépend de l'encensoir, chacune de ces autorités a le plus grand intérêt à se prêter mutuellement des forces, et ce ne sera jamais qu'en les divisant, que les peuples secoueront le joug. Rien n'assouplit le peuple comme les craintes religieuses […][342].

Face à une discipline draconienne, les libertins de Silling peuvent abuser de leurs victimes qui se comportent *toutes* comme des machines. Les victimes n'expriment jamais ne serait-ce qu'un sursaut de révolte à se voir retirer toute humanité et les libertins ne sont jamais présentés comme jouissant du plaisir de leur retirer leur âme. Tout se passe comme si les victimes n'en avaient simplement jamais été pourvues.

Le rapprochement des orgies sadiennes et du rapport de l'homme à l'animal tel qu'il était envisagé par l'Eglise est évident. Sade reprend le positionnement de l'Eglise sur l'animal et l'applique à l'homme. Les microsociétés de Sade pourraient représenter la vision de l'Eglise pour la société, de l'ordre établi par le Créateur. L'homme, fait à l'image de Dieu, se trouve commander à l'animal qui n'est là que pour le servir. Il met en scène ce que l'Eglise prône et le pousse à son paroxysme pour en montrer les absurdités. Cependant il est possible d'ajouter un autre niveau à ce rapprochement entre les microcosmes sadiens et la façon dont les théologiens pensèrent l'animal. Car le libertin de Sade incarne aussi l'animal tel qu'il fut envisagé dans la théologie. Caricature de l'animal, lui-même caricaturé par l'Eglise, le libertin de Sade, capable de toutes les violences, est dépendant de toutes ses passions et représente tout ce que l'Eglise voulait éradiquer en l'homme. Les libertins possèdent toutes les caractéristiques de l'animal tel qu'il était envisagé par la théologie : débauche, violence et grossièreté. La seule caractéristique

[342] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 458.

qu'ils ne partagent pas est la bêtise ; du moins pas ouvertement, car les sophismes perpétuellement élucubrés pourraient bien jouer ce rôle.

En brouillant la ligne de partage entre l'homme et l'animal, Sade se trouve donc encore une fois en opposition tant face aux philosophes qu'aux apologistes puisque tous deux tenaient à préserver la séparation entre l'homme et l'animal. Même les partisans du matérialisme athée, à l'exception toutefois de La Mettrie, firent de l'homme un animal sur le plan métaphysique, mais refusèrent sur le plan moral la moindre idée de régression vers l'animalité. D'Holbach par exemple, en voulant réduire le fossé entre humanité et animalité ne prétendait en aucun cas rabaisser l'homme à la bête mais désirait tirer l'animal vers le haut.

Lorsque Sade reprend les idées développées à partir de Montaigne pour réduire l'écart entre les hommes et les animaux, ainsi que celles des matérialistes en affirmant une simple différence de gradation entre l'homme et l'animal, il reprend les arguments qui avaient ébranlé l'orthodoxie chrétienne puisque mettant en doute la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine. Or, tout en reprenant les arguments des opposants aux apologistes, Sade fait également le jeu de l'Eglise. Cette dernière s'était vivement élevée contre les thèses matérialistes et les apologistes s'étaient efforcés de montrer le chaos à venir dans un monde sans Dieu. Or, non seulement les libertins athées de Sade évoluent dans un univers cauchemardesque, ils mettent aussi en scène l'exiguïté nouvelle de l'homme au sein d'un univers infini et dénué de Dieu. Sade présente les caricatures les plus extrêmes des apologistes et ce qu'ils craignaient de la pensée matérialiste.

Au niveau de la morale chrétienne, Sade utilise le modèle animal pour rabaisser l'homme au niveau de la bête, ce qui lui permet de justifier le crime. Il utilise le syllogisme suivant : puisque le crime n'existe pas chez l'animal et puisque l'homme est un animal, alors le crime ne

peut exister chez l'homme. Dorval, un des plus grands voleurs de Paris, n'affirme rien d'autre lorsqu'il fait l'apologie du vol :

> [Q]uand l'homme reçoit des mains de cette nature qui le créé, une conformation qui nécessite et l'inégalité des partages et le vol, effet certain de cette inégalité, comment pouvoir s'aveugler au point de croire que le vol puisse l'offenser ? Et elle nous prouve si bien que le vol est sa loi la plus chère, qu'elle en compose l'instinct des animaux. Ce n'est que par des vols perpétuels, qu'ils parviennent à se conserver ; que par des usurpations sans nombre, qu'ils soutiennent leurs vies : et comment, l'homme, qui n'est lui-même qu'un animal, a-t-il pu croire que ce que la nature imprégnait au fond du cœur des animaux, pût, chez lui, devenir un crime[343].

Un des éléments essentiels de cette démonstration passe par le ravalement de l'homme au niveau de l'animal. Un des arguments avancés par les libertins afin de rabaisser l'homme au niveau de l'animal est le refus de mettre l'homme sur un piédestal. Dans *La Nouvelle Justine*, Bressac essaie de convaincre Justine, parce qu'il lui trouve « de l'esprit […] [et désire lui] prouver que ce crime qui [lui] paraît si énorme, n'est au fond qu'une chose toute simple » :

> Et qu'importe à sa main créatrice que cette masse de chair, conformant aujourd'hui l'individu bipède, se produise demain sous la forme de mille insectes différents ![344]

Si Bressac se refuse à croire que le meurtre soit un crime c'est principalement parce qu'il n'a pas pu être « convaincu de la sublimité de notre espèce[345] ».

[343] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 282.
[344] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 500.
[345] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 500.

Grâce à Jean-Baptiste Jeangène Vilmer qui s'est principalement penché sur la philosophie pénale du marquis dans *Sade moraliste*[346], nous savons que Sade se place du côté de Beccaria. Sur la question de la peine de mort, toute considération morale ou religieuse est évincée au profit du calcul utilitariste :

> La morale chrétienne, trop vague sur les rapports de l'homme avec ses semblables, pose des bases si pleines de sophismes, qu'il nous est impossible de les admettre […][347].

Dans « Français, encore un effort si vous voulez être républicains », le rejet de la peine de mort est ainsi justifié :

> On doit supprimer cette peine, en un mot, parce qu'il n'y a point de plus mauvais calcul que celui de faire mourir un homme pour en avoir tué un autre, puisqu'il résulte évidemment de ce procédé, qu'au lieu d'un homme de moins, en voilà tout d'un coup deux, et qu'il n'y a que des bourreaux ou des imbéciles auxquels une telle arithmétique puisse être familière[348].

Dans *Aline et Valcour*, Brigandos, chef d'une bande de bohémiens, en dédommageant deux femmes dont le chant de blé vient d'être détruit par un curé cupide, congédie ce dernier :

> […] monte sur ta bête… cesse de croire que ce que tu faisais fût un bien qui pouvait s'acheter au prix du mal que ta bêtise osait se permettre ; le bien n'est qu'imaginaire, le désordre est incontestable. Souviens-toi, mon ami, que ce qu'on appelle le bien, n'est que l'utile, et que jamais l'utile n'est rempli tant qu'il en coûte une larme à l'indigence[349].

---

[346] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *Sade moraliste : le dévoilement de la pensée sadienne à la lumière de la réforme pénale au* XVIII*e siècle*, préface de Maurice Lever, Genève, Droz, collection « Bibliothèque des Lumières », 2005.
[347] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 123.
[348] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 125.
[349] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, lettre 38, p. 848.

« Ce qu'on appelle le bien, n'est que l'utile », le message utilitariste énoncé ici très clairement se retrouve tout au long de l'œuvre sadienne dans la bouche de divers personnages. Pourtant, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer remarque pertinemment que quand il s'agit de la nature l'utilitarisme disparait. « Déduire, comme il le fait faire […], qu'*il faut* ou qu'*il est bien* de faire ceci ou cela parce que *c'est comme cela* dans la nature n'est guère utilitariste[350] ». Il rappelle qu'un utilitariste ne passerait pas de la sorte du descriptif au normatif, qu'il ne conclurait pas directement « qu'il faut faire X parce que la nature fait X, [qu'il] se demanderait plutôt si X est optimal pour le bien commun, s'il maximise le bonheur ou la satisfaction des préférences[351] ». La question de la nature et des animaux pose problème chez Sade et si ce critique admet que l'« intention de l'auteur n'est pas toujours claire derrière le masque de ses personnages », il conclut néanmoins qu'« il y a de l'antispécisme chez Sade[352] » et que « cette fameuse nature […] rend Sade déontologiste, dogmatique [353] » puisque l'homme, animal comme les autres, doit suivre les lois de la nature. Pourtant, lorsque Bressac affirme par exemple que « [t]out dans l'univers est subordonné aux lois de la nature[354] », il semblerait que soit moins mis en scène le respect d'un principe « la nature a toujours raison » mais d'un impératif : l'homme doit suivre la nature, il n'a pas le choix. D'ailleurs, le nombre de règles que les libertins s'imposent semble soutenir cette idée. Si la nature était la règle absolue que les libertins se donnaient à suivre, ils n'auraient pas besoin d'autant d'autres règles. Pourtant l'univers des libertins est hautement réglementé. A

[350] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. Sade antispéciste ? *Cahiers antispécistes*, 32, mars 2010, p. 65-82. http://www.jbjv.com/Sade-antispeciste.html
[351] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. Sade antispéciste ? *Cahiers antispécistes*, 32, mars 2010, p. 65-82. http://www.jbjv.com/Sade-antispeciste.html
[352] Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *Anthologie d'éthique animal*. Apologie des bêtes, PUF, Paris, 2011, p. 115.
[353]Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. Sade antispéciste ? *Cahiers antispécistes*, 32, mars 2010, p. 65-82. http://www.jbjv.com/Sade-antispeciste.html
[354] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 501.

Silling par exemple, comme l'a déjà démontré Klossowski[355], le règlement du château se rapproche étonnamment de celui d'un couvent. De même, la Société des amis du crime, telle qu'elle est dépeinte dans l'*Histoire de Juliette*, comprend 45 règles dont la description s'étend sur plus de huit pages. Les membres doivent les respecter à la lettre et « la plus légère répugnance à ces règles, est un titre puissant d'exclusion[356] ». Juliette ne pourra être acceptée dans cette société qu'en « marchant sur un grand crucifix tout parsemé d'hosties consacrées[357] », en foulant la Bible aux pieds, ainsi qu'en jurant « de vivre éternellement dans les plus grands excès du libertinage[358] ». Il est donc possible de voir en cette Société la quintessence des préceptes libertins sadiens. Et, en sus des 45 règles à suivre, l'introduction aux statuts de la Société des amis du crime insiste sur deux points essentiels. Premièrement, la Société « se sert du mot *crime*, pour se conformer aux usages reçus, mais elle déclare qu'elle ne désigne ainsi aucune espèce d'action de quelque sorte qu'elle puisse être[359] »[360]. Deuxièmement, et c'est ce qui nous intéresse ici, la Société est « [p]leinement convaincue que les hommes ne sont pas libres, et qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières […][361] ». La disparité retenue par Rousseau entre l'homme et l'animal n'existe plus avec les libertins sadiens :

> La Nature commande à tout animal, et la Bête obéït. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de résister […][362].

Les libertins ne suivent donc pas la nature de façon dogmatique, puisqu'ils se présentent comme n'étant pas libres de faire un tel choix.

---

[355] Klossowski, Pierre. *Sade mon prochain,* Paris, Editions du Seuil, 1967.
[356] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 552.
[357] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 560.
[358] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 561.
[359] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 551.
[360] Nous reviendrons dans le troisième chapitre sur l'importance du « mot » chez cet auteur.
[361] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 551.
[362] Rousseau, Jean-Jacques. OC, Pléiade, III, 1964, p. 141-142.

La place donnée aux animaux permet donc à Sade de renforcer la particularité de son matérialisme en mettant en scène les deux aspects de l'animal tels qu'ils étaient envisagés par l'Eglise. Mais en filigrane se pose également la problématique du langage. Les animaux et les hommes sont indifféremment renvoyés dos à dos ou placés sur le même plan sans même que jamais n'ait été référenciée la différence essentielle entre l'homme et l'animal. Dans la tradition philosophique, on trouve plusieurs définitions de l'homme, mais c'est celle d'Aristote et de l'être humain comme *zoon logon echon* (vivant possédant la parole) qui fournit la méthode de toutes les définitions successives dont celle toujours mise en avant au XVIII^{e} siècle. Or chez Sade, cette différence, pourtant essentielle, n'est jamais commentée. Bien que de nombreux critiques aient commenté le fait que les libertins aient la parole alors que les victimes en sont privées, tout se passe comme si au niveau du rapport de l'homme à l'animal cette différence était inexistante. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau, moins dur que Descartes sur les bêtes mais moins généreux que Condillac, reprend l'argument de la parole pour différencier l'homme de l'animal et ajoute une distinction :

> [Quoi] qu'il en soit, il est bien démontré que le singe n'est pas une variété de l'homme, non-seulement parce qu'il est privé de la faculté de parler, mais surtout parce qu'on est sûr que son espèce n'a point celle de se perfectionner, qui est le caractère spécifique de l'espèce humaine[363].

Or il semble que chez Sade, la faculté de parler et celle de se perfectionner soient justement ce qui manque à l'être humain, aux bourreaux comme aux victimes. Car chez Sade, soit les hommes ne parlent pas physiquement (les victimes sont silencieuses), soit, ce qui revient finalement au

[363] Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1884, p. 164. https://books.google.com/books?id=5b7TAAAAMAAJ

même, ils parlent mais n'arrivent pourtant pas à communiquer (les bourreaux)[364]. Quant au niveau du perfectionnement, nous avons déjà vu que Sade se rapproche des apologistes de par sa vision très négative de l'être humain ; vision qui ne laisse aucune chance d'amélioration possible à l'être humain.

Notre but ici n'était pas de faire une étude exhaustive des animaux chez Sade, mais de montrer que la place qu'il leur accorde semble éclairante dans l'optique de la pensée religieuse. Nous avons postulé que si l'œuvre de Sade semble parfois présenter une image positive de l'animal, cette vision se trouve annulée par la suite. Il est impossible de ne se baser que sur l'aspect positif ou négatif. Les arguments présentés par les libertins ne sont valables que dans leur intégralité. Lorsque Mme de Blamont demande à Sainville s'il a dû se résoudre dans le royaume de Zamé à l'anthropophagie telle qu'il avait pu la voir pratiquée à Butua, celui-ci réplique :

> Il s'en faut bien, madame, […], il n'y parut même aucune sorte de viande : tout le repas consistait en une douzaine de jattes d'une superbe porcelaine bleue du Japon, uniquement remplies de légumes, de confitures, de fruits et de pâtisserie[365].

Sainville rapporte qu'à Tamoé le végétarisme est de norme[366], Zamé prônant ce mode de vie de son peuple :

---

[364] Nous entrevoyons ici le problème du langage et du silence sur lequel nous reviendrons plus en détail dans le chapitre 3.

[365] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 618.

[366] Notons au passage la référence à la « pâtisserie » dans une île du Pacific Sud qui peut surprendre si ce n'est que ce régime ressemble à celui de Julie à Clarens. Si Julie « n'aime ni la viande, ni les ragoûts » (p. 315), elle a néanmoins « du penchant pour la gourmandise, et, […] quelque pâtisserie à l'allemande » (p. 379). https://books.google.com/books?id=MbksAQAAMAAJ&pg=PA315&lpg=PA315&dq
Michel Delon avait noté que « [l]e régime de Tamoe [sic] est aussi un souvenir de celui de Julie à Clarens, mais aux légumes, fruits et pâtisseries, Julie ajoutait les œufs et le poisson », OC, Pléiade, I, p. 1275.

> Le plus mauvais petit prince d'Allemagne fait meilleure chère que moi, n'est-ce pas, mon ami ? me dit Zamé. Voulez-vous savoir pourquoi ? C'est qu'il nourrit son orgueil beaucoup plus que son estomac, et qu'il imagine qu'il y a de la grandeur et de la magnificence à faire assommer vingt bêtes pour en sustenter une. […] Ce n'est point par aucun principe religieux que nous nous abstenons de viande ; c'est par régime, c'est par humanité : pourquoi sacrifier nos frères, quand la nature nous donne autre chose ? Peut-on croire, d'ailleurs, qu'il soit besoin d'engloutir dans ses entrailles la chair et le sang putréfiés de milles animaux divers ?[367]

S'il semble étonnant de trouver un éloge du végétarisme dans l'œuvre du marquis, il ne faut pas oublier que cette apologie de Tamoé et du végétarisme ne trouve tout son sens que comme parallèle à l'anthropophagie de Butua. De même lorsque le chevalier de Mirvel peut lire dans « Français encore un effort si vous voulez être républicains[368] », qu'il n'existe aucune différence entre l'homme « et les autres plantes, entre lui et tous les autres animaux de la nature », il ne faut pas perdre de vue que la question posée était de savoir si « [l]e meurtre est […] un crime aux yeux de la nature[369] ». L'argument d'égalité entre l'homme et l'animal était présenté dans le but de pouvoir répondre négativement à la question précédente.

> Nous allons sans doute humilier ici l'orgueil de l'homme, en le rabaissant au rang de toutes les autres productions de la nature, mais le philosophe ne caresse point les petites vanités humaines ; toujours ardent à poursuivre la vérité, il la démêle sous les sots préjugés de l'amour-propre, l'atteint, la développe et la montre hardiment à la terre étonnée.

[367] Sade. *Aline et valcour*, OC, Pléiade, I, p. 618.
[368] Brochure « incluse » dans le Cinquième dialogue de *La philosophie dans le boudoir*.
[369] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 143.

> Qu'est-ce que l'homme, et quelle différence y a-t-il entre lui et les autres plantes, entre lui et tous les autres animaux de la nature ? Aucune assurément. [...] Si les rapprochements sont tellement exacts, qu'il devienne absolument impossible à l'œil examinateur du philosophe d'apercevoir aucune dissemblance, il y aura donc alors tout autant de mal à tuer un animal qu'un homme, ou tout aussi peu à l'un qu'à l'autre […] Vous ne pouvez disconvenir qu'il ne soit égal de détruire un homme ou une bête ; mais la destruction de tout animal qui a vie, n'est-elle pas décidément un mal, comme le croyaient les pythagoriciens, et comme le croient encore quelques habitants du Gange ?[370]

Il existe donc une volonté de mettre l'homme et l'animal sur pied d'égalité afin de mieux les avilir. Ils ne semblent vraiment égaux que dans leur insignifiance, dans leur destruction, « il n'y a pas plus de mal à détruire un bœuf qu'un homme[371] » étant un lieu commun des libertins sadiens. De plus, il existe un décalage au niveau du discours des libertins. Ils soulignent en permanence l'égalité de l'homme et de l'animal, l'idée qu'au niveau de la nature la destruction de l'homme est absolument égale à celle des animaux. Pourtant, les libertins ne s'en prennent presque exclusivement qu'à des êtres humains. Lors des orgies, de centaines d'êtres humains sont massacrés ; jamais les animaux ne sont tués dans de telles proportions. Lors de leur voyage à Naples, Juliette et Clairwil rencontrent le roi Ferdinand qui les encourage aux pires luxures et Juliette rapporte ainsi que « [n]ous immolâmes en tout, onze cent soixante-seize victimes ; ce qui fit cent soixante-huit pour chacun, parmi lesquelles six cents filles, et cinq cent soixante-seize garçons[372] ». L'Eglise, dans son besoin de voir en l'homme autre chose qu'un simple

[370] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 143-144.
[371] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 665. C'est la Durand qui parle.
[372] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1098.

agencement transitoire d'atomes, en fit un être à part et supérieur. Les libertins de Sade clament haut et fort que l'homme, animal comme les autres, retournera simplement à l'oubli. Et pourtant le récit met en permanence en scène la supériorité et le caractère unique de l'être humain. Le décalage entre ce qui est énoncé et ce qui est présenté discrédite, de façon indirecte, le discours des libertins et leur volonté d'enlever à l'homme la place centrale que le christianisme s'efforça de lui donner pendant des siècles. Car ce que Sade met vraiment en scène c'est justement la vision présentée par le christianisme. Montaigne est un des penseurs humanistes qui s'est le plus méfié de la tendance à placer l'homme sur le piédestal de la Création ; tendance qui impliquait également de renvoyer les animaux à leur bêtise et leur bestialité. Sade met en scène l'argument classique développé par Montaigne que « [l]es naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes témoignent une propension naturelle à la cruauté[373] ». Dans l'essai « De l'inégalité qui est entre nous », Montaigne, s'appuyant sur Plutarque, dénonce l'illusion d'une différence spécifique entre l'homme et l'animal :

> Plutarque dit en quelque lieu qu'il ne trouve point si grande distance de bête à bête, comme il trouve d'homme à homme. Il parle de la suffisance de l'âme et qualités internes. […] [J]'enchérirais volontiers sur Plutarque ; et dirais qu'il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il y a de tel homme à telle bête[374].

Or il semblerait que Sade ait mis en scène cette idée en la pervertissant. Montaigne voulait élever la bête et réduire l'écart mis en place par l'Eglise afin d'éviter la cruauté ; Sade, lui, rabaisse l'homme. En poussant cette idée à l'extrême, ce qui devait être positif devient négatif. La victime

[373] Montaigne. *Essais*, II, 11, cité par Jean-Baptiste Jeangène Vilmer dans *Anthologie d'éthique animale, Apologie des bêtes*, PUF, Paris, 2011, p. 32.
[374] Montaigne. *Essais*, I, 42, « De l'inégalité qui est entre nous », p. 107. https://fr.wikisource.org/wiki/Essais/Livre_I/Chapitre_42

devient littéralement un animal dans l'espace sadien. Un animal qui n'a ni la parole, ni la possibilité de s'améliorer. L'antispécisme est retourné contre l'homme par Sade et devient antihumanisme.

Dans une lettre écrite à sa femme début novembre 1783, Sade légitimait ses idées et vitupérait :

> Ma façon de penser, dites-vous, ne peut être approuvée. Eh ! que m'importe ? Bien fou est celui qui adopte une façon de penser pour les autres ! Ma façon de penser est le fruit de mes réflexions ; elle tient à mon existence, à mon organisation. Je ne suis pas le maître de la changer ; je le serais, que je ne le ferais pas. Cette façon de penser que vous blâmez fait l'unique consolation de ma vie ; elle allège toutes mes peines en prison, elle compose tous mes plaisirs dans le monde et j'y tiens plus qu'à la vie[375].

Il concluait ses récriminations sous forme de boutade[376] : « Ce n'est pas ma façon de penser qui fait mon malheur, c'est celle des autres ». Or cette façon de penser à laquelle Sade se dit si fortement attaché est en partie liée au matérialisme athée de son époque. Matérialisme qui sous l'égide de penseurs tels D'Holbach, La Mettrie, Helvétius ou encore Diderot ne cesse de s'en prendre à la monarchie absolue et au christianisme. Sade, nous l'avons vu, emprunte largement à ce système afin de développer le discours de ses libertins et leur vision d'un univers exclusivement matériel dans lequel l'homme, soumis au déterminisme général, ne serait qu'un animal parmi les autres, et que comme l'atteste Clairwil « [T]elle est la mort des uns, telle est la mort des autres ; ils ont tous un même souffle, et l'homme n'a point d'avantage sur la bête ; car tout est vanité, tout va dans le même lieu, tout a été fait de poussière, et tout retourne dans la

[375] Sade. *Lettres et mélanges littéraires écrits à Vincennes et à La Bastille*, éd. Gilbert Lély, Paris, Borderie, 1980, p. 84.
[376] Du moins l'espère-t-on…

poussière."[377] ». Pourtant si Sade emprunte les idées de son discours à ses prédécesseurs, il tire les conséquences les plus radicales du rapprochement de l'homme à l'animal. Alors que les philosophes matérialistes s'opposèrent à la vision négative de l'Eglise en élevant l'animal afin de réduire la distance entre les deux espèce, Sade réduit également la distance de l'être humain à la bête en dévalorisant l'homme. En s'appuyant sur l'animal, Sade met à jour son pessimisme métaphysique. Et cette réduction de l'homme à l'animal se voulait plus que métaphysique puisqu'elle se place également au niveau de la morale. Cette vision pessimiste de l'homme face à sa condition semble d'autant plus virulente que Sade désirait, semble-t-il, voir en l'homme autre chose qu'un simple agencement d'atomes. En 1782, dans une lettre adressée à Marie-Dorothée de Rousset, amie du marquis et de sa femme[378], Sade se désespérait ainsi :

> L'homme a beau faire, a beau s'élever au-dessus de lui-même, il y a toujours deux fatals instants dans la journée qui le rappellent malgré lui à la triste condition des bêtes, dont vous savez que mon système (peut-être pour trop juger d'après moi), que mon système, dis-je, ne l'éloigne pas trop. Et ces deux cruels instants sont (pardon des expressions, mademoiselle, elles ne sont pas nobles, mais elles sont vraies), ces deux affreux instants, donc, sont celui où il faut qu'il se remplisse et celui où il faut qu'il se vide[379].

La vision proposée par Sade du lien entre l'homme et l'animal relèverait donc ainsi d'une démarche subversive face à l'Eglise plus que d'une conviction profonde, d'un pessimisme face à la déchéance de l'homme, plus que d'une jubilation face à cette dernière.

---

[377] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 517-518.
[378] Gilbert Lely rappelait dans *Vie du marquis de Sade* que Sade l'appelait « la Sainte ». Cette dénomination, Melle de Rousset l'a-t-elle 'méritée' parce qu'elle disait la vérité au marquis : « Mais si je vous aime, je ne puis me dispenser de vous dire les petites vérités que d'autres vous cacheront ». Lettre du 29 décembre 1778.
[379] Sade. *Correspondance*, p. 350.

De plus, le monisme sadien serait à mi-chemin entre matérialisme et spiritualisme, à la façon de Spinoza. Il y aurait une ambivalence. On peut ainsi reprendre au compte de Sade la description qu'Andrew Brown fait du monisme spinoziste, le comparant à la matière nucléaire :

> Le système de Spinoza est si radical qu'il est difficile de conserver sa doctrine dans toute sa pureté : ce que Romain Rolland nommait, selon une formule rappelée par Deleuze, « le soleil blanc de l'être » est une sorte de matière radioactive fissile : la philosophie moniste se dégrade inévitablement en une autre philosophie […], retombant dans certains schémas que Spinoza lui-même cherchait à dépasser (l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, par exemple)[380].

Sade se situe entre idéalisme et sensualisme. Il montre la 'divinité' de l'univers (bien qu'il lui donne une autre dénomination, en général 'sublime') et l'universalité de la méchanceté de Dieu/Nature. Il utilise la métaphysique spinoziste qui lui permet de se placer entre deux doctrines : entre spiritualisme et matérialisme. C'est grâce à cette utilisation de la spécificité de la philosophie moniste spinoziste[381] que Sade peut exprimer toute l'ironie mordante de son contre-système philosophique. Sade pose le problème de l'impossibilité d'un débat séculaire entre matérialisme et spiritualisme, et c'est pour cela qu'il ne peut totalement effacer Dieu de son discours. Même si c'est pour l'insulter, même si c'est pour prôner l'idée d'un Dieu du mal, Sade a besoin de Dieu pour ancrer sa philosophie.

Sade, en voulant éviter tout dogmatisme, en arrive à un scepticisme. Il est sceptique dans le mesure où il met en scène l'impossibilité de l'opposition même entre spiritualisme et matérialisme, étant tous deux des dogmatismes en soi, ce qu'il refuse justement. Il n'y a de ni

[380] Brown, Andrew. *Un assez vague spinozisme : Flaubert and Spinoza*, Modern Language Review, volume 91, no 4, octobre 1996, p. 853-4.
[381] L'Ethique représente un dépassement et une fusion du matérialisme et du spiritualisme.

spiritualisme possible (comme le prouve l'expérience), ni de matérialisme possible (comme le prouve l'aspiration au sublime). « Le spiritualisme est contredit par l'expérience sensible, le matérialisme est contredit par l'aspiration spirituelle[382] ». Sade se situerait donc parfaitement dans la lignée sceptique, ainsi définie par Maurice Merleau-Ponty :

> Le scepticisme a deux faces. Il signifie que rien n'est vrai, mais aussi que rien n'est faux. Il rejette comme absurdes *toutes* les opinions et toutes les conduites, mais il nous ôte par là le moyen d'en rejeter aucune comme fausse. Détruisant la vérité dogmatique, partielle ou abstraite, il insinue l'idée d'une vérité totale, avec toutes les facettes et toutes les médiations nécessaires. […] Montaigne commence par enseigner que toute vérité se contredit, peut-être finit-il par reconnaître que la contradiction est vérité[383].

Le corps n'est rien de plus chez Sade que la somme de ses parties et il est d'ailleurs difficile de l'appréhender comme un tout dans les descriptions (soit dans les orgies, soit dans les personnages eux-mêmes). Il affirme pourtant ironiquement l'union de l'âme et du corps lorsque Noirceuil décrit ainsi Juliette : « c'est le cul le plus blanc… et l'âme la plus noire ! »
En plus de mettre en scène la dualité contradictoire entre le matérialisme et le spiritualisme à travers ces personnages, il existe également un certain relativisme qui montre l'impossibilité de porter un jugement universellement valide. Mais là où Montaigne prônait « ces mots qui amollissent », Sade ne semble pas pouvoir se détacher de la révolte du vide que cette absence forcée de connaissance lui impose ; vide qu'il essaiera de combler par le sublime.

[382] Azoulai, Juliette. *Le corps et l'âme chez Flaubert*, Garnier, 2014, p.573
[383] Merleau-Ponty, Maurice. « Lectures de Montaigne », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 250-266, p. 250. Cité par Juliette Azoulai page 573.

2.2. Le sublime, ou le dépassement des oppositions

La seule théologienne qui se soit intéressée à Sade dans l'optique d'une étude systématique de cet auteur face aux évangiles est, à notre connaissance, Muriel Schmid. Dans son livre *Le soufre au bord de la chaire*[384], elle aboutit à la conclusion que la pensée de Sade serait caractérisée non seulement par un « refus du sacré[385] », mais aussi par une « négation absolue de la transcendance[386] ». Or nous postulons au contraire que les textes de Sade, loin de montrer un refus de toute transcendance, proposent, à leur façon, une certaine persistance du sacré. Nous avons déjà vu que Sade souligne les limites de l'être humain et il semblerait que les notions d'infini, d'absolu et de sublime exprimées dans ses œuvres puissent être envisagées comme la mise en scène de la détermination de l'auteur à repousser ces limites.

La volonté d'infini et d'absolu chez Sade est manifeste. L'infini se retrouve, omniprésent, sous toutes les formes. Infini des goûts, infini des désirs, des positions sexuelles, des peines et des plaisirs. Infini aussi de la réécriture chez Sade, comme le montre la reprise par trois fois de la même histoire[387]. Infini des mots, de par la logorrhée caractéristique de l'auteur[388]. L'infini également dans la volonté de totalité avouée du marquis de « tout dire »[389], ainsi qu'en matière sexuelle de tout montrer, de tout faire. L'exemple le plus caractéristique de cet infini, toujours désiré mais jamais atteint, se retrouve dans la dernière version, *Histoire de Juliette*. Clairwil exprime alors clairement une réelle volonté d'agir au-delà du monde matériel :

> Je voudrais […] trouver un crime dont l'effet perpétuel agit, même quand je n'agirais plus, en sorte qu'il n'y eût pas un seul instant de ma vie, où même en dormant, je ne fus

[384] Schmid, Muriel. *Le soufre au bord de la chaire*. *Sade et l'Evangile*, Labor et Fides, 2001, p. 21.
[385] Schmid, Muriel. *Le soufre au bord de la chaire*, p. 21.
[386] Schmid, Muriel. *Le soufre au bord de la chaire*, p. 44.
[387] La trilogie 'Justine'.
[388] Logorrhée sur laquelle nous reviendrons par la suite.
[389] Comme nous le verrons au chapitre 3.

> cause d'un désordre quelconque, et que ce désordre pût s'étendre au point qu'il entraînât une corruption générale, ou un dérangement si formel, qu'au-delà même de ma vie, l'effet s'en prolongeât encore…[390]

En ce qui concerne la volonté d'absolu, la question se pose grâce aux citations suivantes tirées d'*Idée sur les romans*. Elles prouvent l'ambiguïté qu'il existe chez Sade à ce sujet :

> A quoi servent les romans ? […] ils servent à vous peindre tels que vous êtes[391].
>
> On appelle roman, l'ouvrage fabuleux composé d'après les plus singulières aventures de la vie des hommes[392].

Au-delà de savoir s'il désire peindre les hommes tels qu'ils sont ou tels qu'ils pourraient être, Sade semble donc vouloir peindre l'absolu de l'homme - mais dans ses retranchements les plus singuliers. Seuls les extrêmes ont de l'importance. Sade en s'en tenant à la notion de vraisemblance telle qu'elle le fut énoncée par Aristote, annonce pourtant sa volonté d'absolu.

> Mais en te conseillant d'embellir, je te défends de t'écarter de la vraisemblance […]
>
> Contenu d'ailleurs par aucune digue, use à ton aise du droit de porter atteinte à toutes les anecdotes de l'histoire, quand la rupture de ce frein devient nécessaire aux plaisirs que tu nous prépares : encore une fois, on ne te demande point d'être vrai, mais seulement d'être vraisemblable ; trop exiger de toi serait nuire aux jouissances que nous en attendons : ne remplace point cependant le vrai par l'impossible, et que ce que tu inventes soit bien dit ; on ne te pardonne de mettre ton imagination à la place de la vérité, que sous la clause expresse d'orner et d'éblouir[393].

---

[390] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 650.
[391] Sade. *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, p. 25-26.
[392] Sade. *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, p. 7.
[393] Sade. *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, p. 28.

Ce qu'il faut c'est « éprouve[r] cette soif ardente de tout peindre[394] », il faut qu'il y ait « la fièvre du talent et l'enthousiasme du génie[395] ». Sade reprend les idées de Diderot sur la composition d'une scène de peinture vivante lorsque ce dernier préconise des scènes de tableaux qui provoquent une « sensation violente » et « profonde [396] ».

Si l'on ne réduit pas le transcendant au religieux, il est alors évident que l'œuvre de Sade accorde une place au transcendant. Cela est d'autant plus visible lorsque l'on s'attarde sur la notion de sublime chez cet auteur. Nous aborderons donc la question de l'esthétique dans la mesure où l'utilisation que Sade fait des termes « beau » et « laid » semble éclairer la problématique de la religion et du sacré dans son œuvre. La notion de sublime, quoique semblant incertaine dans l'œuvre de Sade, lui permet, quant à elle, de présenter l'homme confronté à la démesure et à son impuissance face à cette notion.

Ce qui constitue en premier lieu le sublime semble être l'incapacité à le définir. Ainsi, dès Boileau, l'idée qui revient le plus souvent dans le discours sur le sublime est qu'il se trouve être un effet de style, et non un style en lui-même. Se pose donc la notion de sublime comme résultant d'un trope invisible et par conséquent comme échappant à toute catégorisation. Pourtant, de nombreux auteurs se sont attaqués à la difficile tâche de vouloir définir le sublime, et un des traits caractéristiques qui en ressort est la dualité de cette notion. En examinant plus précisément cette dualité du sublime, et ce en nous concentrant principalement, mais non exclusivement sur les écrits de Kant, nous essaierons de définir en quoi l'œuvre de Sade dans sa relation ambiguë à la religion peut s'éclairer à la lumière du Sublime.

[394] Sade. *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, p. 27.
[395] Sade. *Idée sur les romans*, Editions Mille et Une Nuits, p. 27.
[396] Diderot, Denis. « Paradoxe sur le comédien », Œuvres esthétiques, éditions Paul Vernière, Paris 1968, p. 291-381, p. 313 ; et « Essais sur la peinture », p. 659-740, p. 721.

Kant sera utilisé en tant que référence principale notamment parce qu'il fut le philosophe qui rassembla l'ensemble des connaissances sur le sublime en vue de mettre en place une théorie rationnelle. De plus, après lecture de Kant et de Sade, il est singulier de noter combien leurs écrits, semblant pourtant si opposés l'un de l'autre, ont en commun.

En effet, si tout, à première vue, semble éloigner leurs écrits (support, contenu, style, etc.), les deux auteurs, bien que traitant la question de façon totalement différente, mettent en scène un problème métaphysique de leur siècle, à savoir celui de la perception, problème essentiel à la notion de sublime.

Le discours de Sade sur la religion permet de discerner une démonstration des problèmes de perception puisque, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les personnages présentent des arguments en faveur de l'existence de Dieu ou réfutent cette idée de façon identique. Les personnages, partant pourtant d'un même argument, arrivent à des conclusions absolument opposées. Leur raisonnement et leur perception sont remis en cause et se contredisent.

Si Kant, quant à lui, énonce les mêmes doutes en ce qui concerne les problèmes liés à la perception, il ira bien au-delà d'une simple remise en question afin de développer la théorie énoncée dans ses *Critiques*. Dans son œuvre, le philosophe allemand met en place l'idée de noumènes dont il est possible de trouver une définition dans *Prolegomena to any Future Metaphysics* :

> Hence if the pure concepts of the understanding try to go beyond objects of experience and be referred to things in themselves (*noumena*), they have no meaning whatever. They serve, as it were, only to spell out appearances, so that we may be able to read them as experience. Beyond this they are arbitrary combinations without objective reality; and we can neither cognize their possibility *a priori*, nor verify their reference to objects, let

> alone make such reference understandable, by any example, because examples can only be borrowed from some possible experience, and consequently the objects of these concepts can be found nowhere but in a possible experience[397].

Un noumène est donc un objet donné en dehors des formes de la pensée, des formes dites sensibles (espace ; temps) ou des formes conceptuelles (les catégories). C'est la réalité en soi, et cet objet, en tant que tel, est inatteignable. Ainsi, le noumène (objet purement intelligible) est possible, mais n'est pas donné à l'être humain dans son intuition ; ce que l'homme peut connaître ce sont les phénomènes.

Nous avons également déjà vu que Sade se sert de la mise en scène d'arguments qui semblent soit vrais soit faux selon l'angle d'attaque pour affirmer une vision partielle du monde. Or c'est justement contre ce type de faux-raisonnement que Kant, lui, s'élève.

Nous ne nous attarderons pas sur la notion totalement différente de Dieu chez ces deux auteurs, puisque nous ne ferions que réitérer des idées déjà énoncées[398], mais nous nous pencherons plutôt sur la notion de nature dans leurs œuvres ; notion également essentielle à la question religieuse. Ces deux auteurs semblent en effet avoir en commun une ambiguïté sur le terme Nature. D'un côté nous avons la nature comme notion assez neutre d'un 'mécanisme' qui suit son cours, et de l'autre l'idée de la nature comme notion éthique. Ainsi, chez Kant, le premier rôle de la Nature est vu en tant que phénomène, en tant qu'étant soumis et maintenu grâce à des lois universelles. Pourtant, à certaines occasions, un second rôle est mis en place, et

---

[397] Immanuel, Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1977, p. 55.

[398] Pour n'en citer que les principaux :
Jacques Lacan, 'Kant avec Sade', in *Critique*, vol. 191, Avril 1963, pp. 291-313.
Max Horkheimer, Theodor Adorno, 'Juliette ou la raison morale', in *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.
David Martyn, *Sublime Failures. The Ethics of Kant and Sade*, Wayne State University Press, Detroit, 2003.

l'on a alors une vision de la Nature en tant que lieu de rencontre des buts éthiques, des êtres humains rationnels et éthiques. A un même niveau, Sade met en place, sous forme un peu différente cependant, cette dualité de la Nature, dont il postule le caractère paradoxal puisque la nature « quoique une dans son essence, se modifie cependant à l'infini[399] ». Elle se définit parfois comme un système sujet à de perpétuels changements, suivant son cours, n'étant cependant pas soumis à un Etre Suprême. Puis, à d'autres moments, notamment dans les nombreuses scènes de torture, la Nature est alors montrée comme forçant les hommes à faire le mal afin de satisfaire sa volonté profonde. Ainsi, comme l'affirme Slavoj Zizek :

> In both cases, this second notion of nature masks a certain gesture of shrinking back, of avoiding the confrontation with the ultimate paradox of one's position: the uncanny abyss of freedom without any ontological guarantee in the Order of Being[400].

Les deux auteurs semblent ainsi mettre en place l'idée que les perceptions en elles-mêmes ne sont rien, et que seule compte la notion de raison. Comme le montre Kant, ce qui est important dans la notion de sublime est justement le fait que seule la raison compte :

> Le beau et le sublime ont ceci en commun qu'ils plaisent par eux-mêmes. De plus, ils ne présupposent l'un et l'autre ni jugement des sens, ni jugement logique déterminant, mais un jugement de la réflexion ; par conséquent la satisfaction ne dépend pas d'une sensation, comme celle qui est provoquée par ce qui est agréable, ni d'un concept déterminé, comme c'est le cas pour la satisfaction que procure le bien, mais elle renvoie néanmoins à des concepts, bien qu'indéterminés, de sorte que la satisfaction est liée à la simple présentation ou à la faculté de présenter ; ainsi, dans une intuition donnée, la faculté de présenter ou l'imagination est considérée comme étant en accord avec la

[399] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 937-938.
[400] Slavoi Zizek, 'Kant with (or against) Sade?', in *New formations*, vol. 35, autumn 1998, p. 103.

> faculté des concepts de l'entendement ou de la raison, en tant que soutien de cette dernière[401].

Or, cette notion de perception est à lier à celle de bien et de mal. Par exemple, dans *Justine ou les malheurs de la vertu*, Sade introduit, lors de la description de Justine, la problématique du bien et du mal, problématique qui entretient des rapports étroits avec la dualité de la thématique du sublime :

> Douée d'une tendresse, d'une sensibilité surprenante, au lieu de l'art et de la finesse de sa sœur, elle n'avait qu'une ingénuité, une candeur qui devaient la faire tomber dans bien des pièges. Cette jeune fille à tant de qualités, joignait une physionomie douce, absolument différente de celle dont la nature avait embelli Juliette ; autant on voyait d'artifice, de manège, de coquetterie dans les traits de l'une, autant on admirait de pudeur, de décence et de timidité dans l'autre ; un air de Vierge, de grands yeux bleus, pleins d'âme et d'intérêt, une peau éblouissante, une taille souple et flexible, un organe touchant, des dents d'ivoire et les plus beaux cheveux blonds, voilà l'esquisse de cette cadette charmante, dont les grâces naïves et les traits délicats sont au-dessus de nos pinceaux[402].

Sade, de par la mise en scène de l'antonymie des deux sœurs (Justine et Juliette), introduit déjà une thématique qui reviendra souvent dans le texte, à savoir l'opposition entre le bien et le mal. Bien que cette opposition s'appuie, au départ, sur un lieu commun de la brune associée à la dureté comparée à la blonde associée à la douceur, Sade se jouera justement de cette notion pour la mettre à mal et se permettre une attaque de la religion en reversant les notions de bien et de mal et des punitions divines qui généralement en découlent.

---

[401] Emmanuel, Kant, *Critique de la faculté de juger*, Gallimard, Paris, 1985, p. 181.
[402] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 133.

Pour Sade, un équilibre certain existerait entre le bien et le mal et dans le plan général de la Providence cet équilibre est la seule chose qui compte :

> Un peu plus instruits si l'on veut, et abusant des lumières qu'ils ont acquises, ne diront-ils pas avec l'ange Jesrad de Zadig qu'il n'y a aucun mal dont il ne naisse un bien ; n'ajouteront-ils pas à cela d'eux-mêmes que puisqu'il y a dans la constitution imparfaite de notre mauvais monde une somme de maux égale à celle du bien, il est essentiel pour le maintien de l'équilibre qu'il y ait autant de bons que de méchants, et que d'après cela il devient égal au plan général que tel ou tel soit bon ou méchant de préférence » et, puisque tout est égal, d'ajouter « que si le malheur persécute la vertu, et que la prospérité accompagne presque toujours le vice, la chose étant égale aux vues de la nature, il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent que parmi les vertueux qui périssent »[403].

Par conséquent, cette loi permet de mettre en avant une vision positive du mal puisqu'à chaque événement négatif correspondrait un phénomène positif rétablissant l'équilibre.

> Il est cruel sans doute d'avoir à peindre une foule de malheurs accablant l'être doux et sensible, qui respecte le mieux la vertu, et d'une autre part la plus brillante fortune chez celle qui la méprise toute sa vie ; mais si naît cependant un bien de l'esquisse de ces tableaux, aura-t-on à se reprocher de les avoir offerts au public ? pourra-t-on former quelque remord d'avoir établi un fait, d'où il résultera pour le sage qui lit avec fruit la leçon si philosophique de la soumission aux ordres de la Providence, une partie du développement de ses plus secrètes énigmes et l'avertissement fatal que c'est souvent

[403] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 3.

> pour nous ramener à nos devoirs que sa main frappe à côté de nous les êtres qui paraissent même avoir le mieux rempli les leurs ?[404]

Le mal est donc nécessaire, et même voulu, par une divinité qui ne peut que se complaire dans le mal, puisqu'aimant la cruauté et cherchant toujours un moyen de vengeance. « O mon Dieu [s'écria Justine/Sophie], vous l'avez voulu, il était dans votre volonté que l'innocent devînt encore la proie du criminel dans l'impunité[405] ». La critique de Sade envers la religion rejoint ainsi par certains aspects le projet philosophique de Kant qui voit la religion comme voulant se soustraire à une critique de la raison.

Et même lorsque la notion de Dieu se trouve remplacée par celle de Nature, une indifférence semblable à l'égard des victimes est visible :

> [O]r toute forme est égale aux yeux de la nature, rien ne se perd dans le creuset immense où les variations s'exécutent, toutes les portions de matière qui s'y jettent se renouvellent incessamment sous d'autres figures et quelles que soient nos actions sur cela, aucune ne l'offense directement, aucune ne saurait l'outrager, nos destructions raniment son pouvoir, elles entretiennent son énergie mais aucune ne l'atténue. Eh, qu'importe à la nature toujours créatrice que cette masse de chair conformant aujourd'hui une femme, se reproduise demain sous la forme de mille insectes différents ?[406]

Il semble donc que Sade mette en scène une certaine perversion du caractère sublime, telle que l'a démontrée Kant dans sa pathologie du sublime. Ses personnages, en rébellion permanente envers ce qu'ils considèrent une injustice, ne pouvant s'en prendre à l'Etre Suprême, reportent ces sentiments sur ceux qui les entourent, correspondant ainsi à la définition que Kant donne de

[404] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 4.
[405] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 45.
[406] Sade. *Les infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 35.

la détérioration du caractère mélancolique. « In the deterioration of this character, earnestness inclines toward dejection, devotion toward fanaticism, love of freedom to enthusiasm. Insult and injustice kindle vengefulness in him. He is then much to be feared[407] ».

Nous avons déjà vu qu'une des caractéristiques principales concernant le sublime était la difficulté qu'il existe à le définir. Or cette difficulté peut être en partie imputée à la dualité de cette notion. En-effet, comme l'affirme Kant dans *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*:

> The sublime is in turn of different kinds. Its feeling is sometimes accompanied with a certain dread, or melancholy; in some cases merely with quiet wonder; and in still others with a beauty completely pervading a sublime plan. The first I shall call the *terrifying sublime*, the second the *noble*, and the third the *splendid*[408].

Ou encore, comme l'affirme Jean-Pierre Dubost :

> In its aesthetic aspect, the sublime presents the paradox of a spectacle that brings to light precisely what is disproportionate in a deficient or excessive spectacle – a spectacle that exceeds the limits of any representable appearance[409].

Il semble donc que, de par la dualité du Bien et du Mal mise en place dans l'œuvre de Sade, et de par la présentation du Mal comme étant universel, il est possible de voir ses écrits comme faisant partie du sublime terrifiant. Les écrits de Kant et Sade, bien que semblant à première vue totalement opposés, mettent pourtant en scène, bien que traitées de façon différente, des idées

---

[407] Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, University of California Press, Berkeley, 1991, p. 66.
[408] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, p. 47-48.
[409] Dubost, Jean-Pierre. 'The Sublime Adverse and its Sadian Reverse: Kant, Sade, Schiller', *in Eighteenth-Century Studies*, vol. 28, 1, 1994, p. 83.

similaires. Ainsi, un des traits caractéristiques des idées que nous venons de mettre en valeur chez Sade, en le rapprochant de Kant, est celui qui sous-tendent l'idée de Sublime puisque, comme l'affirme Dubost :

> To say that we cannot avoid this structure is not to play representation against the presentation of the urepresentable. It is, rather, to ask ourselves how the sublime scenario distributes its roles and its agents: Nature, Man, Space, Time, and Will[410].

Après avoir vu les rapprochements possibles de Kant et Sade dans le traitement des problèmes métaphysiques de leur temps – problèmes ayant un lien étroit avec le sublime – nous allons maintenant essayer de définir le sublime tel qu'il s'exprime chez Sade. Nous partirons des divers auteurs s'étant interrogés sur le sublime et, bien que Sade ait probablement eu connaissance de ces œuvres importantes, nous soulignerons que la notion de sublime fut présente et sous-tendit nombre d'idées au XVIII^{e} siècle, et ce, même sans aucune référence spécifique. Nous nous baserons sur deux auteurs principaux, en sus de Kant, à savoir Longin et Burke, pour essayer, non de définir de façon définitive la nature du sublime chez Sade, mais discerner en quoi l'irruption de cette notion peut éclairer la thématique de la religion chez le marquis.

Pour Longin « [t]here are, we might say, five sources most productive of great writing », mais poursuit-il, « [a]ll five presuppose the power of expression without which there is no good writitng at all[411] ». Ainsi les sources du sublime ont toutes en commun l'importance du langage puisque pour Longin le sublime se trouve dans le discours. Or s'il semble que le discours de Sade puisse paraître sublime par instant, c'est non seulement dans l'opposition qui se met en place entre le langage toujours sans ornement de l'auteur et la mise en scène de ses

[410] Dubost, Jean-Pierre. 'The Sublime Adverse and its Sadian Reverse: Kant, Sade, Schiller', p. 84.
[411] Longinus, *On Great Writing*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1991, p. 10.

‘tableaux’, mais aussi parce qu’il semble se jouer de cette notion même du langage sublime. Ainsi, quand Longin affirme que « [i]n great passages, one must not drop to the sordid and the outrageous unless under strong compulsion, but the words should be worthy of the subject and imitate nature when she fashioned man. She did not put our unmentionable parts or the drainage system of the whole body on our faces, but she hid them the best she could[412] », il est possible de discerner que Sade renverse totalement la situation tout en maintenant que « the words should be worthy of the subject and imitate nature when she fashioned man ». Mais pour lui la nature n’a pas cet aspect positif qu’elle pouvait avoir chez Longin. De plus, comme nous l’avons vu précédemment dans la citation tirée d’*Idée sur les romans,* Sade se fait un devoir de ne pas cacher la nature humaine et donc le résultat est distinct. Par contre, là où Sade s’accorde parfaitement à la notion de sublime dans le discours donné par Longin est à propos de la notion de pluriel. Longin affirme en effet que « there are occasions when the plural is more striking, more grand, and more impressive because of the sense of a multitude given by the number[413] ». Ceci se retrouve, parodié, chez Sade dont l’œuvre peut être perçue comme accumulation, comme surenchère – accumulation des scènes orgiaques, accumulation des personnages prenant part aux ‘tableaux’, etc… Pour se convaincre de cela il suffit de prendre en considération n’importe quelle journée des *Cent Vingt Journées de Sodome*. Ce dernier exemple nous permet également de saisir à quel point Sade se joue pertinemment des notions de discours sublime telles que l’on peut les trouver chez Longin. En effet, après avoir souligné l’utilité du pluriel, Longin affirme : « However, we must not use this figure indiscriminately, but only where the subject matter allows amplification, multiplication, hyperbole, or strong emotion, or one of them.

[412] Longinus, *On Great Writing*, p. 56.
[413] Longinus, *On Great Writing*, p. 35.

To go everywhere with a crier's bell is to act too much like a Sophist[414] ». Or, nous avons pu entrevoir que Sade, dans *Justine ou les malheurs de la vertu*, a mis en place une argumentation destinée à déterminer la possibilité de la connaissance de l'existence de Dieu. Pourtant, ces arguments ne sont là que pour prouver qu'il ne peut justement y avoir d'argumentation rationnelle qui soit valable en ce qui concerne l'existence ou la non-existence de Dieu. Tout se passe comme si Sade essayait de mettre le lecteur dans la même position que ces personnages. Ainsi, ce qu'il nous propose en réponse à cette question, c'est à dire son œuvre, est en fait un sophisme qui est ancré dans la structure même de l'œuvre. Non seulement la fréquence de la répétition de ce terme est assez significative[415], mais il semble que cette idée de *Justine* comme sophisme puisse être également soutenue par la mention assez surprenante faite dès la première page du texte : « Le dessein de ce roman (pas si roman que l'on croirait) est nouveau sans doute[416] ». Il nous propose donc les deux côtés de la thèse tout en démontrant le fourvoiement d'un des éléments. Il offre en réponse à la question de l'existence de Dieu deux réponses très différentes : d'un côté les discours pseudo-philosophiques et de l'autre la révolte. Nous retrouvons donc ici les deux arguments principaux exprimés par les protagonistes, à savoir l'argument idéologique et l'argument matérialiste. D'un côté le discours permettant de démontrer l'existence de Dieu par le raisonnement, et de l'autre la révolte, se traduisant dans les scènes d'orgie, étant sensée prouver l'existence de Dieu en le forçant à se manifester[417]. En fait, l'ensemble des actes orgiaques se mettent en opposition avec les discours sur la religion, et la forme même du livre devient donc une mise en abîme de ce que Sade a voulu mettre en scène. Ainsi, à chaque fois qu'il existe une frustration face aux problèmes liés à la pensée religieuse et

[414] Longinus, *On Great Writing*, p. 36.
[415] Une dizaine de fois dans les cent premières pages.
[416] Sade. *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 129.
[417] Comme le prouva Klossowski.

que l'impossibilité de l'harmonie est révélée, une vengeance doit s'accomplir, et c'est à ce moment précis qu'apparaissent les scènes de violence. Et comme dans l'œuvre les 'faits' contredisent ces deux propositions, nous sommes forcés, en tant que lecteur, de comprendre l'impossibilité même de poser cette question. Sade nous place dans une position devant nous permettre de voir notre propre supériorité en tant que 'lecteur' des événements par rapport à Justine. Sade, en voulant prouver l'impossibilité de répondre à l'existence de Dieu par le raisonnement, ne nous laisse que l'alternative des faits. C'est par cette alternative qu'il veut prouver à ses lecteurs qu'une lecture attentive ne peut que les faire pencher vers l'impossibilité de prouver l'existence de Dieu, pour la même raison qu'il est impossible de prouver sa non-existence. Ce qui est néanmoins possible de montrer, c'est l'existence d'un Dieu qui, loin d'être bon, est au contraire injuste, puisque sacrifiant des innocents pour sauver les coupables[418]. Et c'est justement grâce à cette mise en scène d'un côté négatif, les sophismes, que Sade se rapproche quand même du sublime tel que Longin l'envisageait, à savoir que ce dernier ne pouvait se manifester que dans les arts, voire seulement dans la poésie et l'art oratoire. De plus, Sade, de par la nature même de son œuvre, remet en question une problématique intéressante, à savoir la notion de décadence du sublime entrevue déjà par Longin. Pour Longin il n'est en fait possible d'atteindre le sublime que par une certaine élévation positive de l'esprit.

Or, Sade a peut-être réussi à dépasser cette impossibilité en mettant en scène le versant obscur du sublime. Pour déterminer cette notion il convient maintenant de prendre les écrits de Burke en considération. En effet, le philosophe anglais est à l'origine de deux apports importants concernant le sublime dans l'optique de Sade : la remise en cause de l'opposition entre le beau et

[418] Déjà dans la *Critique de la raison pratique* Kant affirme que la conduite morale ne saurait procurer le bonheur sur terre et affirmait l'existence de vertueux malheureux et d'heureux méchants.

le sublime, ainsi que la notion de psychologie du sublime de laquelle découlent les sensations de plaisir et de douleur.

Dans la section VII de son œuvre, Burke affirme :

> Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling. I say the strongest emotion, because I am satisfied the ideas of pain are much more powerful than those which enter the part of pleasure[419].

Sade exprimera exactement la même notion d'une supériorité de la douleur par rapport au plaisir, puisque la douleur peut être infinie alors que le plaisir ne l'est jamais. Ce qui semble également intéressant et applicable à l'œuvre de Sade dans *Enquiry* est la notion d'instinct d'auto-préservation par rapport à celle de l'instinct social ; notions toujours liées à l'idée de plaisir ou de douleur. Pour Burke :

> Most of the ideas which are capable of making a powerful impression on the mind, whether simply Pain or Pleasure, or of the modifications of those, may be reduced very nearly to these two heads, *self-preservation* and *society*. […] The passions which concern self-preservation, turn mostly on *pain* and *danger*. The ideas of *pain*, *sickness*, and *death*, fill the mind with strong emotions of horrors; but *life* and *health*, though they put us in a capacity of being affected with pleasure, they make no such impression by the simple enjoyment. The passions therefore which are conversant about the preservation of the

[419] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry*, Oxford University Press, New York, 1990, p. 36.

individual, turn chiefly on *pain* and *danger*, and they are the most powerful of all passions[420].

Ainsi, pour Burke, le beau est l'objet des passions qui ont pour finalité la société alors que le sublime est lié à l'instinct individuel d'auto-préservation. Par conséquent le sublime tel celui entrevu chez Sade, correspondrait assez bien à cette définition puisque les libertins chez Sade sont toujours en dehors de la société, et que les passions n'ont donc jamais comme finalité la société. De plus il est également possible de comprendre que si Sade choisit de mettre en scène le premier instinct ce n'est donc que pour susciter une émotion plus forte chez le lecteur. En cela Sade applique, en le poussant à l'extrême et en le parodiant, l'impératif de la littérature comme devant avoir un effet sur le lecteur.

Si les notions que Burke a mises en place pour le sublime sont essentielles dans l'œuvre de Sade, l'idée que le sublime ne serait en fait qu'un superlatif du beau pose toujours problème. Dans sa première œuvre majeure, *Les cent vingt journées de Sodome*, les repères sont posés : « Qu'on ne s'attende pas à des portraits de beauté[421] ». Le texte n'offrira donc pas de « portraits de beauté » et pourtant il y a un certain rapport au beau ainsi qu'au sublime dans cette œuvre[422]. Le beau chez Sade est à lier à son intérêt pour la peinture que nous avons déjà entrevu. Nous savons que Sade se voulait aussi un critique d'art 'sérieux' et qu'il s'intéressa donc à la notion du beau. La citation tirée de *Les Cent Vingt Journées de Sodome* prouve qu'il se posa forcément la question de savoir ce que signifiait l'affirmation qu'une personne ou une œuvre d'art était « belle ». Or cette interrogation au XVIII^{e} siècle ne peut s'établir sans faire référence à la *Critique de la faculté* de juger de Kant. Depuis que Jean-Baptiste Du Bos s'était penché sur les

[420] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry*, p. 35-36.
[421] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, tome I, p. 40.
[422] Mais, comme nous le verrons également dans le chapitre 3, Sade se joue de ces notions ainsi que du langage lui-même.

caractéristiques paradoxales du goût, ce « sixième sens » qui, quoique sans organe, juge immédiatement mais non démonstrativement, Kant, à l'instar de son siècle, s'intéressa au jugement esthétique. Kant ne prétend pas tendre vers une « Idée » du beau qui se vaudrait par elle-même. Le beau ne pourrait donc se comprendre qu'en partant de l'expérience que peut en faire un sujet. Le jugement de goût que l'on en tire relèverait de la faculté de juger esthétique, faculté fondamentale de l'esprit humain[423]. Pour Kant le plaisir du beau doit donc être une « satisfaction inactive », un plaisir désintéressé. Le beau est ainsi un plaisir qui n'est pas lié au désir puisque le jugement de goût implique une certaine neutralisation des désirs. Seule importe l'émotion provoquée par la forme de l'objet. Or nous avons vu dans le premier chapitre que Sade ne s'en tient pas à un simple jugement de goût lorsqu'il critique les peintures, surtout les peintures religieuses.

Une des caractéristiques particulières du beau est qu'il plaît « universellement sans concept ». Le beau vise ainsi à une certaine validité universelle contre laquelle Sade semble spécifiquement s'élever. Or ce terme « beau » semble prendre une connotation négative dans l'œuvre de Sade. Les notions de beau et de laid se trouvent inversées, mais ce renversement n'opère pas réellement de dérangement dans la vie. Tout se passe comme si ces deux termes avaient été simplement interchangés. Ainsi quand les quatre libertins de Silling s'extasient sur la laideur d'une vieille femme et de son corps putride :

> Thérèse avait soixante-deux ans. Elle était grande, mince, l'air d'un squelette, plus un seul cheveu sur la tête, pas une dent dans la bouche et exhalant par cette ouverture de son corps une odeur capable de renverser.[424]

[423] Les autres catégories essentielles de l'esprit humain étant la faculté de connaître et celle de désirer. Catégories qui sont également essentielles dans l'œuvre de Sade.
[424] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 52-53.

Un paragraphe similaire dans lequel tous les adjectifs liés à l'esthétique auraient été remplacés par leurs antonymes auraient également sa place dans la description d'une jeune et belle victime. Nous entrevoyons ici une technique particulière chez Sade qui consiste à remettre en cause le langage, sa non fiabilité ainsi que son arbitraire. En intervertissant ces termes, Sade prouve en fait que le beau et le laid ne sont bien finalement que des mots comme les autres. Mots auxquels nous ne devrions pas accorder autant d'importance puisque simplement basés sur des conventions langagières et culturelles. Seul le sublime, parce qu'il porte déjà en lui une opposition, une part obscure, semble trouver grâce à ces yeux. Le mot « sublime » lui-même est répété très régulièrement dans l'ensemble des œuvres de ce corpus et dans *Idée sur les romans*, comme nous l'avons déjà vu, Sade insiste particulièrement sur l'importance du sublime. Mais si la notion de sublime semble importante, voire essentielle chez Sade, le mot lui-même est souvent banalisé, voire dévalorisé. Prenons par exemple l'emploi fait de ce mot dans *La Nouvelle Justine*[425] :

> « Où est donc cette sublime justice du sort ? » ; « Dix autres femmes, toutes prises de quinze à vingt-cinq ans, et de la plus sublime beauté » ; « un corps de fer, un membre sublime » ; « les fesses de Véronique principalement surpassaient tout ce que j'avais vu de plus sublime dans ce genre ; on n'eut jamais un plus beau cul, jamais un plus beau sein ! » ; « Oui, mes amis, ainsi que cet astre sublime est le régénérateur de l'univers, de même le crime est le centre de tous les feux moraux qui nous embrasent » ; « Cette belle femme, déjà nue, convainquit ceux d'entre les hommes qui ne la connaissaient pas, qu'il n'existait effectivement pas sur la terre plus sublime créature ».

[425] Afin de faciliter les recherche, j'ai utilisé la version en ligne suivante : https://books.google.com/books?id=OvWSAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=la+nouvelle+justine&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwiD8ei5ydfWAhXKq1QKHd2rAyYQ6AEIOzAE#v=onepage&q=la%20nouvelle%20justine&f=false

Nous voyons grâce à ces citations que Sade joue sur la notion du beau, du laid et du sublime.

> « […] et de même qu'il fallait que celui qui l'excitait fût jeune et joli, raison qui lui avait fait choisir celui de Joséphine ; de même, il était essentiel que celui où il terminait sa besogne fût vieux, laid, et puant. »[426]
>
> « plus l'objet est laid, vieux, dégoûtant, mieux il me fait bander. »[427]
>
> Eh ! qui doute, reprit Sévérino, que la vieillesse, la malpropreté, la laideur, ne donnent souvent de bien plus grands plaisirs que la fraîcheur et la beauté ?[428]

Toutes les permutations semblent possibles : le beau et le laid sont interchangeables ; le beau et le sublime semblent synonymes ; le sublime est une catégorie à part dans le positif et le négatif (le soleil et le crime) ; parfois encore le terme sublime est banalisé. Malgré l'inversion des notions, et la supériorité affirmée de la laideur sur la beauté, le beau reste la référence puisque la laideur ne semble s'envisager que comme opposition à la beauté. D'ailleurs, les termes « beau » et « sublime » ainsi que leurs dérivés sont utilisés près de cent cinquante fois alors que le terme laid et ses dérivés ne le sont que quatre fois. Il existe une fois de plus une opposition entre ce qui est perçu par le lecteur et ce qui explicitement présenté par l'auteur.

Sade accorde une importance particulière au sublime tout en montrant en filigrane sa méfiance face au langage puisque l'on peut tout dire et que l'on peut tout faire dire aux mots.

Le beau, à l'inverse du sublime, n'est pas singulier et en cela n'intéresse pas. Par exemple, lorsque Dolmancé décrit Madame de saint-Ange, il avoue, comme l'annonce son nom, qu'elle est « parfaitement belle » et pourtant ajoute immédiatement en s'adressant à Eugénie : « mais je suis persuadé que vous ne lui cédez en rien[429] ». Ce à quoi Sade s'intéresse, c'est

[426] Sade. *La Nouvelle Justine*. Version en ligne p. 322.
[427] Sade. *La Nouvelle Justine*. Version en ligne p. 383.
[428] Sade. *La Nouvelle Justine*. Version en ligne p. 383.
[429] Sade. *La philosophie dans le boudoir,* OC, Pléiade, III, p. 16.

justement ce qui se trouve en dehors de ce que l'on peut peindre et c'est à ce niveau que semble se placer le sublime. Madame de Saint-Ange décrit ainsi Eugénie à Dolmancé :

> Ce serait en vain, que j'essaierais de te la peindre ; elle est au-dessus de mes pinceaux, qu'il te suffise d'être convaincu que ni toi, ni moi n'avons certainement jamais vu rien d'aussi délicieux au monde[430].

Pour Sade le beau que l'on pourrait appeler « extrême » serait donc différent du beau « parfait ». Le beau extrême impliquerait une partie de chaos, un partie d'imprévisible, une partie singulière, qui le mettrait plus en accord avec la Nature. Le beau extrême serait aussi ainsi plus en accord avec la notion de sublime, mais également avec celle du laid. C'est pourquoi ces termes semblent employés quasiment indifféremment. On pourrait ainsi voir Sade comme reprenant la fameuse déclaration de Diderot dans l'article Laideur de *L'Encyclopédie* :

> Ce qui est nécessaire n'est en soi ni bon ni mauvais, ni beau ni laid ; ce monde n'est donc ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même ; ce qui n'est pas entierement connu, ne peut être dit ni bon ni mauvais, ni beau ni laid. Or on ne connoît ni l'univers entier, ni son but ; on ne peut donc rien prononcer ni sur sa perfection ni sur son imperfection[431].

L'inversion de ces notions serait donc un autre moyen de mettre en scène sa suspicion face aux connaissances en général[432]. La beauté chez Sade semble également littéralement interchangeable. Lorsque Mme de Saint Ange se plaint auprès de Dolmancé qu'il montre trop d'intérêt à Eugénie, ce dernier se 'rattrape' :

> Ah ! friponne ; c'est de la jalousie… Eh bien, livrez-moi le vôtre, je vais l'accabler des mêmes hommages. (Il enlève la simarre de Mme de Saint-Ange et lui caresse le derrière.)

---

[430] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 10.
[431] Diderot. *Encyclopédie*, article « Laideur ».
https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/LAIDEUR
[432] Suspicion sur laquelle nous reviendrons dans le dernier chapitre.

> Ah ! qu'il est beau, mon ange… qu'il est délicieux aussi que je les compare… que je les admire près l'un de l'autre, c'est Ganymède à côté de Vénus. (Il les accable de baisers tous deux.) Afin de laisser toujours sous mes yeux le spectacle enchanteur de tant de beautés, ne pourriez-vous pas, madame, en vous enchaînant l'une à l'autre, offrir sans cesse à mes regards ces culs charmants que j'idolâtre ?

Et pourtant si dans le passage précédent « Ganymède » est Eugénie, précédemment dans le texte Mme de Saint-Ange utilisait ce nom pour se décrire elle-même : « Vois, mon frère, quelle est ma bizarre fantaisie ! je veux être le Ganymède de ce nouveau Jupiter[433] ».

L'importance aussi du terme de « beautés » mis au pluriel semble indiquer une vision multiple de la beauté chez Sade. *La* beauté n'existe pas. Nous en revenons ainsi au refus de tout système, tant positif que négatif. C'est dans la multiplicité que s'exerce son relativisme.

Une citation de Clément, père bénédictin, en particulier exemplifie cette similitude du beau et du laid et de l'importance des miroirs :

> N'as-tu pas vu, Thérèse, des miroirs de formes différentes, quelques-uns qui diminuent les objets, d'autres qui les grossissent ; ceux-ci qui les rendent affreux ; ceux-là qui leur prêtent des charmes ; t'imagines-tu maintenant que si chacune de ces glaces unissait la faculté créatrice à la faculté objective, elle ne donnerait pas du même homme qui se serait regardé dans elle, un portrait tout à fait différent, et ce portrait ne serait-il pas en raison de la manière dont elle aurait perçu l'objet ? […] La glace qui l'aurait vu beau, l'aimerait, celle qui l'aurait vue affreux, le haïrait, et ce serait pourtant toujours le même individu.

En inversant ainsi les notions, en faisant par exemple de l'éjaculation « l'un des plus beaux mystères[434] », Sade propose un certain scepticisme qui sous-tend l'ensemble de son œuvre. De

[433] Sade. *La philosophie dans le boudoir,* OC, Pléiade, III, p. 6.
[434] Sade. *La philosophie dans le boudoir,* OC, Pléiade, III, p. 75.

plus, en utilisant la terminologie du sacré, il se maintient paradoxalement dans le sacré, tout en refusant bien évidemment de le réduire au religieux. Ainsi, lorsque Dolmancé initie Eugénie, la « sublime Eugénie[435] » il lui enjoint de jouir de la façon suivante :

> Livrez-vous, Eugénie, abandonnez tous vos sens au plaisir, qu'il soit le seul dieu de votre existence ; c'est à lui seul qu'une jeune fille doit tout sacrifier, et rien à vos yeux ne doit être aussi sacré que le plaisir[436].

Le sublime semble également important chez Sade dans la mesure où il lie la grandeur de la nature à la petitesse de l'homme et remet ainsi en question la démesure et la peur, le plaisir et la douleur, ainsi que l'humiliation et l'élévation. Si les libertins refusent toute élévation par la foi, il reste pourtant réellement une volonté d'élévation. Le sublime remplit ici ce rôle. Face à la démesure de la nature mais aussi à l'illimitation des crimes, les libertins font l'expérience de leur impuissance. Bien que l'illimitation des crimes soit seulement illusoire, comme le prouve *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, les libertins cherchent irrémédiablement à enlever toute limite, à commettre le crime parfait et le crime infini. Clairwil, nous l'avons vu, désirait prolonger le crime au-delà de sa vie. Elle affirme également, face à Saint-Fond qui postule « l'Être suprême de méchanceté », « [v]ouloir prolonger à l'infini les supplices de l'être qu'on dévoue à la mort[437] ». Or elle admet que « sans l'adoption de cette chimère religieuse et dégoûtante [« le dogme absurde de l'immortalité de l'âme »], […] il serait impossible de croire aux peines et aux récompenses d'une autre vie[438] ». Bien que s'appuyer sur ces « extravagances […] n'est

[435] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 20.
[436] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 21.
[437] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 509.
[438] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 509.

nullement pardonnable », nous voyons ici l'interdépendance chez Sade entre le discours des libertins et la religion.

Les libertins se trouvent ainsi confrontés à la démesure, réalisent leur impuissance et désirent la dépasser. L'inversion des valeurs n'est qu'un problème de « forme », le « fond » restant, lui, identique. Il y a un désir profond de dépassement, de croire en quelque chose (le mal absolu) chez les libertins. François Calori rappelle que pour Kant le spectacle de la nature se révèle négativement chez l'homme :

> [C]ette exigence de la raison à laquelle la sensibilité doit se soumettre, et dévoile en nous une force sur laquelle la nature n'a pas de prise : notre destination morale suprasensible qui s'identifie à notre liberté, et qui, seule, peut être véritablement qualifiée de sublime[439].

Curval s'exclame ainsi : « Combien de fois, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût attaquer le soleil, en priver l'univers, ou s'en servir pour embraser le monde[440] ». Cette citation permet aussi de mettre en évidence les oppositions qui s'annulent chez Sade : l'absence ou le trop plein reviennent finalement au même. En poussant le sublime dans ses derniers retranchements, en inversant les valeurs, Sade reprend néanmoins la théorie de Kant en mettant en scène l'idée que « [c]e que nous appelons sublime dans la nature a le pouvoir paradoxal de présenter, par notre impuissance même, ce qui en nous dépasse toute nature[441] ».

Ce sera Kant qui dans les *Observations* introduira véritablement la notion d'effroi dans le sublime. Un autre apport important de Kant dans l'objectif de notre étude est également la notion

[439] Calori, François. « Du beau et du sublime », *De la sensibilité, les esthétiques de Kant*, Presses Universitaire de Rennes, 2014, p. 73.
[440] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 158-159.
[441] Calori, François. « Du beau et du sublime », *De la sensibilité, les esthétiques de Kant*, Presses Universitaire de Rennes, 2014, p. 73.

de moralité et l'idée développée par l'auteur que le sublime n'est pas nécessairement défini par ce qui est moralement élevé. En fait, Kant prolonge le concept introduit par Burke du sublime perçu comme problématique, du fait que le sublime n'est plus envisagé, comme il le fût, comme étant fortement lié à la vérité et la moralité. C'est principalement cette nouvelle dimension du sublime que Sade mettra en scène tout au long de son œuvre. Et c'est en cela qu'il semble possible de dire que le sublime de Sade se rapproche plus de ce que Burke décrit dans *Enquiry* ou Kant dans les *Observations*, que dans la troisième critique. Il semble en effet que la *Critique de la faculté de juger* revienne, quant à elle, à une vision plus positive du sublime qui correspondrait moins au sublime sadien. De plus, si l'on prend en considération les problèmes esthétiques déjà cités, ainsi que les associations établies sur les considérations morales, il apparaît que la dualité du sublime, dont chaque auteur met en scène un versant, soit justement ce qui rapproche Kant et Sade.

Ce que Sade inscrit dans sa mise en scène du sublime est la notion que ce concept se trouve au-delà des questions de perception puisque les transcendant. Pour les deux auteurs la notion de sublime, d'esthétique en général, est liée à la morale. Pour Kant elle les transcende avec la morale du côté du Bien et avec Sade elle la transcende grâce à la morale du côté du Mal, entraînant ainsi la remise en question d'un Dieu bon et omnipotent. Le fait que les deux auteurs lient étroitement la notion de sublimité et celle de Dieu, remet certainement en cause cette première. Même Kant, dans son œuvre, admet indirectement ne pas pouvoir démontrer, dans la structure formelle de la raison, la supériorité du Bien sur le Mal, et nous incite à faire notre devoir comme simple « fait de raison » c'est à dire quelque chose en nous-mêmes. L'ensemble du discours, plus ou moins apparent, sur l'impossibilité de démontrer la présence ou l'absence de Dieu, réaffirme aussi l'impossibilité d'avoir une réponse unique à la question du sublime.

Il semble que la notion de sublime chez Sade soit une création négative dans la mesure où elle s'inscrit 'contre' cette notion même, se plaçant justement au niveau du sublime terrifiant et négatif que Kant mit en place, essentiellement dans les *Observations*. Ce que Sade semble revendiquer dans sa vision du sublime c'est justement la notion que Kant développe dans les *Observations*, à savoir que « the sublime *moves*, the beautiful *charms*[442] ». De même Kant affirme :

> [Le sentiment du sublime] est un plaisir qui ne surgit que de manière indirecte, c'est-à-dire qu'il est produit par le sentiment d'un soudain blocage des forces vitales, suivi aussitôt d'un épanchement d'autant plus puissant de celles-ci ; en tant qu'émotion, le sentiment du sublime ne semble pas être un jeu mais une activité sérieuse de l'imagination. C'est aussi pourquoi il est irréconciliable avec l'attrait ; et puisque l'esprit est toujours alternativement attiré et repoussé par l'objet, la satisfaction que procure le sublime recèle moins de plaisir positif que d'admiration ou de respect, il vaut donc mieux la qualifier de plaisir négatif[443].

Sade ne veut en aucun cas charmer son lecteur, mais revendique la notion de 'sublime' afin de mieux la mettre à mal, et permettre aussi à son lecteur de dépasser le premier mouvement de recul pour aller au-delà, puisque ce qu'il semble mettre en avant est la sublimité absolue du corps par rapport à l'âme. Nous pouvons remarquer cela dans *Justine*, exemple parmi tant d'autres, quand Bressac lance ses chiens : « On les déchaîne, le comte les excite, ils s'élancent tous trois sur mon malheureux corps, on dirait qu'ils se le partagent pour qu'aucune de ses parties ne soit exempte de leurs furieux assauts. […] [L]e trentième jour, il n'existait plus sur mon corps aucun

[442] Kant. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime,* p. 47.
[443] Kant. *Critique de la faculté de juger,* p. 182.

vestige des cruautés de M. Bressac[444] ». En cela nous voyons encore une fois la 'similitude opposée' qui existe entre Sade et Kant. Sade met en place le fantasme de 'l'immortalité du corps', d'un corps qui bien que torturé garderait pourtant toujours sa beauté, tout comme Kant met en place l'idée de l'immortalité de l'âme qui, bien que toujours dans le doute, arrive néanmoins à une perfection éthique.

Chapitre 2 – Conclusion

Sade utilise donc le sublime de la même façon qu'il se sert de la religion et c'est justement la juxtaposition de ces deux éléments qui autorise leur remise en cause. Nous avons déjà vu que l'athéisme de Sade était loin d'être aussi entier qu'il y paraissait au premier abord. Nous arguons que l'introduction de la notion de sublime ne fait que renforcer cela. Nous avons postulé que les idées du marquis sur le sublime, tout comme celles sur la religion, ne sont en fait qu'une mosaïque des idées de son temps sur ce sujet, et que pour Sade le sublime, s'il est un outil pour sa démonstration, tout comme l'est la religion, semble être aussi le but ultime de son œuvre et en cela remet en cause l'idée de rejet de toute sacralité. Si l'œuvre sadienne met à mal l'Eglise et les dogmes chrétiens, l'omniprésence du sublime permet de postuler une persistance du sacré chez cet auteur. En renversant le criticisme kantien, il prouve que tout excès est négatif et implique le refus de tout système et donc bien évidemment du formalisme et des règles à suivre de Kant.

Aussi, si Kant fut un défenseur ardent de la raison, il n'occulta cependant pas les limites de cette dernière. Et c'est peut-être même parce qu'il reconnut les limites de la raison qu'il en fut l'ardent défenseur ; tout comme Sade, lui-même, postule les limites de la raison humaine. Kant a

[444] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 143-147.

voulu montrer que la raison ne peut accéder à une connaissance certaine de ce qui se trouve au-delà de l'expérience. Tous deux semblent éprouver la volonté de dépasser les limites du monde sensible, ce qui inévitablement ramène à l'idée de Dieu. Sade suit donc Kant dans la mesure où il semble conclure à l'impossibilité de prouver que Dieu n'existe pas, tout comme il est impossible de démontrer son existence par la seule raison. La question de l'existence de Dieu dans la *Critique de la raison pure* ne peut ainsi pas être vue comme une porte ouverte sur l'athéisme. Et en reprenant cette thématique comme trame de fond de son œuvre clandestine majeure (la trilogie Justine) Sade se pose dans cette optique. Pourtant, une différence majeure existe entre ces deux auteurs puisque, là où Kant affirmait l'inutilité de Dieu comme hypothèse nécessaire au fondement du savoir, Sade se sert des sophismes pour arriver aux mêmes conclusions. Or l'utilisation des sophismes met en doute la sincérité de la démarche du marquis. Ainsi Sade, dans son positionnement sur le sublime, tout comme sur celui de la religion, se place *contre* mais également *tout contre* cette notion.

CHAPITRE 3

ENTRE CONNAISSANCE ET SILENCE,

OU LA SPECIFICITE DU LANGAGE CHEZ SADE

Nous avons vu que Sade reprend l'ensemble des idées énoncées sur la religion durant son siècle pour les neutraliser et en montrer les limites ; limites qu'il essaie néanmoins de dépasser par le sublime. La mise en scène des sophismes, l'insistance sur l'impasse de l'opposition âme-corps, ainsi que la reprise de la question des animaux, peuvent également être envisagées comme facilitant une remise en cause plus radicale[445] de la connaissance en général et du langage en particulier. Une des mutations les plus importantes du XVIII[e] siècle en ce qui concerne le langage fut le rapport au texte biblique :

> [L]es *Écritures* étaient effectivement en passe de perdre la puissance d'une Révélation au profit d'une valeur de témoignages fidèles de miracles et prédications anciens[446].

Leur défense dépendait désormais principalement de l'apologétique. L'entreprise encyclopédiste présentait également une nouvelle approche envers les connaissances puisque se détachant de l'autorité de la Bible ou de la philosophie de l'Antiquité, et s'appuyant au contraire sur les sens et la science. Face aux mutations du langage, un bouleversement épistémologique s'était également opéré puisqu'à partir du sensualisme de Locke un nouveau rapport à la connaissance avait été mis en place. A la suite de Marie-Hélène Cotoni[447], Betram Schwarzbach peut ainsi affirmer :

---

[445] La remise en cause de la religion au 18[e] n'avait rien de nouveau…
[446] Cambefort Di Rosa, Geneviève. *Pensée du religieux au siècle des Lumières : études sémiostylistiques d'œuvres littéraires et picturales*, Paris, 2012, p. 60.
[447] Cotoni, Marie-Hélène. *Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Oxford, 1984.

> Comme l'a si bien vu Marie-Hélène Cotoni, après une vingtaine de siècles d'autorité livresque, celle des textes bibliques depuis les invocations de la Torah de Moïse dans Malachie, Esdras et Néhémie, celle des philosophes grecs depuis le XIIIe siècle, les encyclopédistes adoptèrent les rapports des cinq sens comme source d'autorité, et la méthode pragmatique proposée dans la philosophie de Locke pour en construire une connaissance du monde[448].

La philosophie matérialiste participa également à cette « connaissance du monde » en remettant l'homme face au lien entre langage et connaissance. Cette remise en cause est particulièrement évidente dans un texte d'Helvétius tiré de *De l'Esprit* :

> Une autre cause d'erreur, et qui tient pareillement à l'ignorance, c'est l'abus des mots, et les idées peu nettes qu'on y attache. […] D'après Descartes et Locke, je vais donc prouver qu'en métaphysique et en morale l'abus des mots et l'ignorance de leur vraie signification est, si j'ose le dire, un labyrinthe où les plus grands génies se sont quelquefois égarés[449].

Or il semblerait que ce soit justement ce que Sade veuille mettre en scène dans ses œuvres. Tout se passe comme le marquis se 'servait' de la pensée matérialiste et de l'ambiguïté de la rhétorique pour exposer un problème plus vaste quant à la méfiance face au langage et en arriver ainsi à la problématique essentielle de la connaissance. Sade, nous l'avons vu, se réclamait de l'expression littéraire autant que de l'expression philosophique. Nous savons que la cohérence structurelle de ses œuvres repose sur l'alternance entre descriptions d'orgies et discussions philosophiques dont le thème privilégié se trouve être la religion (de la question de l'existence de

[448] Schwarzbach, Bertram. « L'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert » dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction d'Yvon Belaval et Dominique Bourel, Beauchesne, Paris, 1986, p.759-778. Cité par Geneviève Di Rosa *Rousseau et la Bible : Pensée du religieux d'un philosophe des Lumières*, Brill Rodopi, Boston, p. 31, 2016.
[449] Helvétius. « De l'abus des mots », *De l'Esprit*, Discours I, chapitre IV.

Dieu à l'immortalité de l'âme en passant par la transsubstantiation). Si cette alternance donne une structure particulière à son travail, le langage qu'il utilise pour opérer cette périodicité mérite d'être analysé plus précisément. Diderot posait ainsi la question du rapport entre imagination et jugement :

> « L'esprit philosophique est-il favorable ou défavorable à la poésie ? grande question presque décidée par ce peu de mots. » Il est vrai. […] Partout décadence de la verve et de la poésie, à mesure que l'esprit philosophique a fait des progrès : on cesse de cultiver ce qu'on méprise. Platon chasse les poëtes de sa cité. L'esprit philosophique veut des comparaisons plus resserrées, plus strictes, plus rigoureuses ; sa marche circonspecte est ennemie du mouvement et des figures. Le règne des images passe à mesure que celui des choses s'étend. Il s'introduit par la raison une exactitude, une précision, une méthode, pardonnez-moi le mot, une sorte de pédanterie qui tue tout. Tous les préjugés civils et religieux se dissipent ; et il est incroyable combien l'incrédulité ôte de ressources à la poésie. Les mœurs se policent, les usages barbares, poétiques, et pittoresque cessent ; et il est incroyable le mal que cette monotone politesse fait à la poésie. L'esprit philosophique amène le style sentencieux et sec. Les expressions abstraites qui renferment un grand nombre de phénomènes se multiplient, et prennent la place des expressions figurées. […] Le philosophe raisonne, l'enthousiaste sent. Le philosophe est sobre, l'enthousiaste est ivre. […] Quand voit-on naître les critiques et les grammairiens ? tout juste après le siècle du génie et des productions divines. […] Il n'y a qu'un moment heureux ; c'est celui où il y a assez de verve et de liberté pour être chaud, assez de jugement et de goût pour être sage. Le génie crée les beautés ; la critique remarque les défauts. Il faut de l'imagination pour l'un, du jugement pour l'autre. Si j'avais l'Imagination à peindre, je la montrerais

> arrachant les plumes à Pégase, et le pliant aux allures de l'académie. Il n'est plus, cet animal fougueux, qui hennit, gratte la terre du pied, se cabre et déploie ses grandes ailes ; c'est une bête de somme, la monture de l'abbé Morellet, prototype de la méthode. La discipline militaire naît quand il n'y a plus de généraux ; la méthode, quand il n'y a plus de génie[450].

Cette idée semble partagée par les philosophes comme par certains hommes d'église puisque l'abbé Trublet, célèbre pour sa querelle avec Voltaire, écrivait déjà en 1735 :

> La sorte d'esprit qui fait qu'on sent toute la beauté d'un roman est bien différente de cette qui fait qu'on entend aisément et qu'on s'arrange nettement dans la tête un système philosophique[451].

Se pose également un nouveau rapport entre philosophie et religion dans la mesure où la religion commence à reconnaître la philosophie et qu'ainsi la corrélation entre philosophie, religion et langage évolue. Hans-Jürgen Lüsebrink rappelle dans sa description du vingt-deuxième tableau, « Service funèbre des Citoyens morts au siège de la Bastille, Discours prononcé par l'abbé Fauchet le 5 août 1789 », que :

> [L]e commentaire de Chamfort insiste sur le caractère novateur à la fois du discours de Fauchet et de sa situation d'énonciation (i.87) :
>
> > C'était un moment bien remarquable dans l'histoire de nos mœurs, que celui où la louange publique, jusqu'alors réservés parmi nous aux rangs, aux noms, aux places, ou à

[450] Diderot, Denis. Salon de 1767, *Œuvres de Denis Diderot*, Paris, Chez A. Belin, 1818, tome quatrième, première partie, Salons d'exposition de 1765 et 1767, De l'année 1767, p. 275-276. https://books.google.com/books?id=RjMHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=Diderot+1818+belin&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwi1l5DNl47UAhWChFQKHbRcDiUQ6AEIKjAB#v=onepage&q=Diderot%201818%20belin&f=false

[451] Abbé Trublet. *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, Paris, 1739, tome I, première partie, chapitre V. Cité par Yvon Belaval dans *Philosophie et Littérature*, Studies in the Eighteenth Century III, University of Toronto Press, 1976, p. 160.

> la naissance, était décernée à des victimes inconnues, à des hommes obscurs, dont le plus grand nombre était revêtu, dont même il était à peine couvert, des livrées de l'indigence.

[…] En même temps, le commentaire du tableau met l'accent sur la situation d'énonciation inédite et sur le rôle nouveau occupé par l'orateur, l'abbé Fauchet : à savoir un prêtre, ancien élève du collège des Jésuites, de Moulins-en-Bourdonnais, qui tient un discours politique, aprés [sic] avoir lui-même participé à l'événement de la prise de la Bastille dont il commémore les héros morts ; et une église retrouvant, selon le commentaire des Tableaux historiques, l'esprit de l'église chrétienne primitive puisque (i.88)

> La chaire devint en même temps une espèce de tribune où l'on parla au peuple de ses droits, en lui parlant de ses devoirs. Des prédicateurs éloquents se portèrent eux-mêmes les délateurs de tous les abus du sacerdoce. Ils rendirent hommage à la philosophie, qui la première avait attaqué les abus, et qui peut-être n'avait attaqué la religion que parce que le clergé s'efforçait d'identifier la religion avec ses abus scandaleux[452].

Hans-Jürgen Lüsebrink montre également que la presse contemporaine, comme par exemple le *Journal encyclopédique* présenta ce nouvel aspect de la situation de communication. Le vingt-deuxième tableau des Tableaux historiques transcrivit cela en signes iconographiques puisque « donnant une place prédominante à l'espace religieux désormais transformé et redéfini[453] » :

[452] Lüsebrink, Hans-Jürgen. « Gestes oratoires et représentations iconographiques : transcription de l'oralité dans les *Tableaux historiques de le Révolution française* », *Une expérience rhétorique, L'éloquence de la Révolution*, éds. Eric Négrel et Jean-Paul Sermain, SVEC, 2002:02, Voltaire Foundation, Oxford, p. 105-120, p. 113.

[453] Lüsebrink, Hans-Jürgen. « Gestes oratoires et représentations iconographiques : transcription de l'oralité dans les *Tableaux historiques de le Révolution française* », *Une expérience rhétorique, L'éloquence de la Révolution*, éds. Eric Négrel et Jean-Paul Sermain, SVEC, 2002:02, Voltaire Foundation, Oxford, p. 105-120, p. 113.

> Jusqu'à ce jour la chaire avait été la tribune d'où l'on croyait crier anathème et fulminer indéfiniment et sans borne contre la philosophie : gloire soit rendue au célèbre orateur qui le premier a osé ne point la calomnier ![454]

Rappelons également, à la suite de Paul Ricœur, que la pensée chrétienne du religieux trouve sa source de symbolisation dans les *Écritures*. Le statut herméneutique de la religion chrétienne est fondée sur la Parole de Dieu qui trouve dans l'Écriture son lieu de manifestation :

> [L]a Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Ecritures qui lui donnent comme un corps (la comparaison avec l'incarnation est fréquente dans les documents conciliaires de l'Eglise catholique) ; mais l'Ecriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde[455].

Le rapport au langage chez le marquis de Sade semble ainsi essentiel dans la perspective d'une étude sur la religion.

3.1. La connaissance : entre exégèse et signes cachés

Limites du sophisme

Nous avons déjà entrevu, dans le chapitre sur les sophismes, le rôle essentiel de la parole chez les personnages de Sade. Roland Barthes affirmait la prépondérance de la parole dans l'œuvre du marquis : « […] hors le meurtre, il n'y a qu'un trait que les libertins possèdent en propre et ne partagent jamais, sous quelque forme que ce soit : c'est la parole[456] ». C'est d'ailleurs parce que son importance est essentielle que le langage est d'autant plus problématique et que sa remise en cause est inévitable. Les libertins devisent sans cesse ; il y a un surplus de

[454] *Journal encyclopédique*, septembre 1789, p. 451.
[455] Ricœur, Paul. « Expérience et langage dans le discours religieux », *Paul Ricœur. Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation Jean Greisch, Beauchesne, Paris, 1995, p. 165.
[456] Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*.

paroles, de dialogues, et pourtant il n'existe pas, nous semble-t-il, de véritable communication. Les libertins parlent alors que les victimes n'ont, à l'exception de Justine, jamais droit à la parole. Les bourreaux chez Sade sont supérieurs à leurs victimes principalement par le langage qu'ils maîtrisent. Justine se trouve dans une situation intermédiaire[457] justement par ce qu'elle a, par moments, la parole et peut « raisonner ». Sade lui accorde également une place privilégiée dans les récits puisque la plaçant en tant que victime *et* narratrice. C'est la seule victime qui soit dotée de la parole et à laquelle les libertins reconnaissent « de l'esprit », comme ce sera le cas de Mme de Lorsange (Juliette) et son amant M. De Corville. Lors d'une de ses mésaventures, Justine, bien que menacée de viol par un libertin, peut néanmoins lui énoncer ses idées clairement et en être écoutée :

> « […] – Oh ! Ciel ! s'écria Justine, quand je serais une bête de somme, on ne m'analyserait pas avec plus de mépris ; et qu'ai-je donc fait, monsieur, pour mériter l'outrage que vous me destinez ? où sont les titres de votre autorité sur moi ? – Les voilà », dit Bandole, en montrant son vit, « je bande et je veux foutre. – Cette affreuse logique des passions s'allie-t-elle à l'humanité ? – Et qu'est-ce que l'humanité, ma fille, je vous prie ? – La vertu qui vous assurera des secours, si jamais vous devenez malheureux vous-même. – On ne l'est jamais avec cinq cent mille livres de rente, quand on y joint mes principes et ma santé. – On l'est toujours, quand on fait le malheur des autres. – Voilà une créature qui raisonne », dit Bandole, en remettant sa culotte ; « le peu d'habitude où je suis d'en trouver de cette espèce, me fait désirer de jaser avec elle. […] [E]t l'on s'assit de part et d'autre[458].

[457] Victime par excellence mais aussi victime à part puisqu'elle est la seule qui réussira à s'échapper.
[458] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 577.

Bien que Justine paraisse pouvoir s'exprimer, nous observons durant ses discussions avec les libertins que ces derniers, quoique semblant s'intéresser au premier abord à ses idées, n'écoutent cependant pas vraiment ce qu'elle dit, déclament leurs idées, puis l'interrompent lorsqu'elle essaie de partager son point de vue pour la seconde fois :

> Où prends-tu, je te prie, mon enfant, poursuivit Bandole, qu'aussitôt que la nature m'a créé le plus fort, et par mon physique, et par mon moral, je n'aie pas reçu d'elle, avec ces premiers dons, le pouvoir de traiter mes inférieurs d'après les seules règles de ma volonté ? – Ces présents, dont vous vous targuez, ne devraient être pour vous que des motifs de plus d'honorer la vertu et de soulager l'infortune ; vous en êtes indigne, dès que vous ne les employez pas à cet usage. – À mon tour, je dirai, chère fille, que cette manière de raisonner est loin de mon cœur[459].

Lorsque Bandole reprend la parole, il énonce très longuement ses principes[460]. Les prises de paroles de Justine se cantonnent à de simples reprises ou apostrophes : « Les plus douces, monsieur ![461] », « Mais, monsieur, elles deviennent des crimes[462] ». Le 'dialogue' prend fin lorsque Justine remarque :

> Oh ! monsieur, […] combien ces idées sont tristes ! celles que j'ai reçues dans mon éducation ne sont-elles pas plus consolantes ? – Mais la philosophie, Justine, n'est point l'art de consoler les faibles ; elle n'a d'autre but que de donner de la justesse à l'esprit, et d'en déraciner les préjugés. Je ne suis point consolant, moi, Justine ; je suis vrai[463].

[459] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu* OC, Pléiade, II, p. 577.
[460] Ses principes couvrent plus de six pages…
[461] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu* OC, Pléiade, II, p. 578.
[462] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 578.
[463] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 582-583.

La démonstration sur la mort qui précède ce dialogue est strictement identique au texte de D'Holbach :

> Après ta mort tes yeux ne verront plus, tes oreilles n'entendront plus ; du fond de ton cercueil tu ne seras point le témoin de cette scène que ton imagination te représente aujourd'hui sous des couleurs si noires […][464]. (D'Holbach)
>
> Ô mon enfant ! persuade-toi donc bien qu'après ta mort tes yeux ne verront plus, tes oreilles n'entendront plus ; du fond de ton cercueil, tu ne seras plus le témoin de cette scène que ton imagination te représente aujourd'hui sous des couleurs si noires […][465]. (Sade)

Grâce à la remarque précédente de Bandole sur les préjugés de l'éducation chrétienne de Justine, la philosophie se trouve en opposition avec la religion. Or son discours implique que la religion serait plus utile, de manière générale, à la société puisque, au vu des libertins, la majorité des hommes sont « faibles » et que la philosophie ne saurait les « consoler ». L'interprétation de ce passage semble être soutenue par l'idée que « consoler les faibles » est une notion introduite par Sade. Dans le texte original, D'Holbach présentait la philosophie, à la suite de Lucain, comme « médiation de la mort[466] ». L'importance de la religion pour le peuple serait ainsi mise en évidence, alors même que cette idée n'existait pas dans le passage du texte du baron. Bandole, à l'instar de nombreux autres libertins, discoure longuement face à ses victimes, 'rationnellement'

---

[464] D'Holbach (M. Mirabaud). *Système de la nature ou Des loix du monde Physique & du monde Moral*, Londres, 1775, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 291. https://books.google.com/books?id=Gy0CAAAAcAAJ&pg=PA281&dq

[465] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 582.

[466] D'Holbach (M. Mirabaud). *Système de la nature ou Des loix du monde Physique & du monde Moral*, Londres, 1775, Chapitre XIII, De l'immortalité de l'ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort, p. 291. https://books.google.com/books?id=Gy0CAAAAcAAJ&pg=PA281&dq
Cette substitution a été notée par Michel Delon dans Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, notes, p. 1318.

(même si parfois 'sophistiquement') de la mort. Or ces discours ne sont jamais d'aucun secours aux victimes qui ne se rassurent qu'en implorant la religion. Dans le passage précédent, comme dans l'ensemble des discours libertins, les mots ne sont d'aucune utilité puisqu'ils ne convainquent ni ne rassurent jamais. Mais la raison pour laquelle ils ne peuvent convaincre semble liée à un défaut inhérent du langage avec lequel il est impossible de communiquer. Dans la scène précédente, exemple parmi tant d'autres de cette carence du langage, la scène prend fin lorsque la parole a prouvé son inutilité. Bandole n'écoute pas et la réponse de Justine, loin d'être convaincue, se résume quasiment à une onomatopée « Oh ! monsieur ». Bandole ne peut que conclure : « Justine, je bande, descendons ; c'est assez raisonner [sic] ; je veux foutre[467] ».

Grâce aux références à la sophistique, l'idée du savoir compris en terme d'absolu, est également insinuée. Car invoquer les sophismes c'est aussi s'appuyer « sur une technique de persuasion et d'intimidation, sur le poids de la chose écrite et sur l'autorité reconnue au passé[468] ». Cette attitude sophistique des libertins est à lier à la jouissance non seulement de l'érudition mais aussi de la domination. Dans la trilogie *Justine,* les héroïnes deviennent de plus en plus conscientes de leurs narrations. Au lieu d'une vision immédiate des faits, de plus en plus de détails métadiscursifs fractionnent les romans :

> La Vérité – La Valeur – n'est plus cet idéal inaccessible vers lequel on tend humblement de toutes ses forces et avec l'aide de Dieu, elle repose sur une technique de persuasion et d'intimidation, sur le poids de la chose écrite et sur l'autorité reconnue du passé[469].

[467] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 583.
[468] Defaux, Gérard. Rabelais *agonistes* : du rieur au prophète : Etudes sur Pantagruel, Gargantua, Le Quart Livre, Librairie Droz, Genève, 1997, p. 422.
[469] Defaux, Gérard. Rabelais *agonistes* : du rieur au prophète : Etudes sur Pantagruel, Gargantua, Le Quart Livre, Librairie Droz, Genève, 1997, p. 422.

A travers les orgies sans fin des libertins, Sade prouve aussi l'excès, la volonté d'accumulation, la démesure, le désir d'une possession encyclopédique du savoir[470], d'une volonté de domination tyrannique. Le savoir ainsi conçu, en s'en référant aux sophismes, sert d'outil d'asservissement et d'aliénation. Tout raisonnement réel, toute communication véritable, est impossible.

Méfiance face au langage

Ce manque de communication peut être perçu comme étant imputé à une remise en cause du langage. Cette remise en cause du langage n'est pas unique à Sade. Michel Foucault[471] et Ernst Cassirer[472] ont tous deux montré l'évolution du langage et les nouveaux questionnements dus à ces changements. A la suite de *La logique ou l'art de penser*[473] d'Antoine Arnauld, porte-parole des Jansénistes et de Port Royal, se trouve explicitée la logique du signe linguistique. Le langage perd alors de sa capacité à symboliser. Georges Molinié insiste sur cette vision désenchantée du langage et de son rapport à la connaissance :

> On peut vraiment rappeler que l'un des présupposés de base de tout cet univers intellectuel est que le langage naturel, humain, verbal, n'est qu'une copie, un reflet, une dégradation, une moindre performance du jeu libre et désincarné de la pensée et de l'activité de l'esprit humain, qui ne sont qu'à leur niveau qu'une copie, un reflet, une dégradation, une moindre performance de la claire et absolue virtuosité de Dieu-Esprit-Verbe[474].

[470] Même si ce savoir est très spécifique.
[471] Foucault, Michel. *Les mots et les choses*.
[472]Cassirer, Ernst. *La philosophie des Lumières.*
[473] Arnauld, Antoine et Nicole, Pierre. *La logique ou l'art de penser*, Paris, 1662.
[474] Molinié, Georges. *Hermès mutilé. Vers une herméneutique matérielle. Essai de philosophie du langage*, Honoré Champion, Paris, 2005, p. 25.

La principale difficulté sous-tendant la problématique religieuse chez Sade tiendrait ainsi à une certaine méfiance vis-à-vis du langage dans la mesure où Sade doute de la capacité des mots à signifier et se méfie du discours comme élément de communication. D'après le marquis, parler ne serait pas conséquent, seule l'écoute présenterait de l'intérêt. Dans son essai *Idée sur les romans*[475] Sade explique ainsi :

> Mais, dans quelque situation que l'ait placé la nature ou le sort, s'il veut connaître les hommes, qu'il parle peu quand il est avec eux : on n'apprend rien quand on parle, on se s'instruit qu'en écoutant ; et voilà pourquoi les bavards ne sont communément que sot[476].

Paradoxe donc, puisque l'ensemble de l'œuvre de Sade se situe, comme nous l'avons déjà vu dans la logorrhée. Les récits n'en finissent pas, les personnages libertins discourent sans cesse. Et pourtant, dans les dialogues, les libertins n'arrivent jamais à convaincre leurs victimes de la supériorité de leur modèle. En cela il est possible de voir leur échec. Or cette « absence de tout succès de séduction[477] » par les libertins envers les vertueux pose problème si l'on veut admettre que Sade met en scène l'athéisme comme système de pensée supérieur. De plus, au niveau narratif, Sade, en ayant recours aux sophismes, « démonte » la supériorité du modèle qu'il présente. L'écrivain n'a de cesse d'employer le mot « sophisme ». Il veut que son lecteur soit conscient de son entreprise de démolition. Le lecteur se rend ainsi compte dès le début qu'il est

---

[475] Il semble utile de noter ici l'étrangeté du titre *Idée sur les romans* qui pourrait prouver le rapport inhabituel de Sade au langage, voire à la connaissance. D'ailleurs cet essai, servant de préface aux *Crimes de l'amour*, est souvent cité par les critiques comme « Idées sur le roman ». C'est le cas par exemple dans le très intéressant livre de Brice Lévy Koumba, *Sade, la littérature et le crime*, Connaissances et Savoirs, 2013, p. 49-50.

[476] Sade, *Idée sur les romans*, Editions des Mille et Une Nuits, 2003, p. 27.
Cette idée n'est pas spécifique à Sade. Kant notait déjà dans ses *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime* que « [h]e who perpetually chatters is silly » - Kant, *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime*, University of California Press, 1997, p. 55.

[477] A notre connaissance, Jean-Claude Montel, dans « Sade, encore un effort » fut le premier à prendre en compte ce manque de succès. Europe, numéro 522, 1972, p. 21.

leurré et prend ses distances vis-à-vis de ces personnages. La supériorité affirmée des libertins athées et de leur système est ainsi difficile à prendre à la lettre.

Au-delà de cette remise en cause, Sade se plaint du manque d'originalité de la langue française. Dans *La philosophie dans le Boudoir*, lors du fameux monologue de Dolmancé sur la jouissance, « il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande »[478], une note de bas de page insiste sur la pauvreté du français :

> La pauvreté de la langue française nous contraint à employer des mots que notre heureux gouvernement réprouve aujourd'hui avec tant de raison ; nous espérons que nos lecteurs éclairés nous entendront, et ne confondront point l'absurde despotisme politique, avec le luxurieux despotisme des passions du libertinage[479].

De nombreux critiques ont insisté sur la monotonie de Sade. Pour Foucault, « Ici prend source la grande monotonie de Sade : à mesure qu'il avance, les décors s'effacent ; les surprises, les incidents, les liens pathétiques ou dramatiques des scènes disparaissent[480] ». Pour Bataille, « L'ennui se dégage de la monstruosité de l'œuvre de Sade[481] ». N'oublions pas cependant que pour Bataille l'ennui était le sens même de l'œuvre de Sade. Quant à Klossowski il discernait dans ces interminables romans une ressemblance avec les livres de dévotion[482]. Si nous souscrivons aux conclusions de ces éminents critiques, il serait également possible de postuler que la monotonie qui a souvent été imputée à cet auteur relèverait en partie de la volonté de Sade de souligner la « pauvreté de la langue française ». De plus, il nous semble que cette lassitude à la lecture des ouvrages de Sade ne soit qu'apparente, le problème étant que le lecteur se focalise

[478] Sade. *La philosophie dans le boudoir,* OC, Pléiade, III, p. 158.
[479] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 158.
[480] Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 553. Cité par François Ost, *Sade et la loi*, Odile Jacob, Paris, 2005, p. 61.
[481] Bataille, Georges. *La littérature et la mal*, Gallimard, Paris, 1957, p. 88.
[482] Klossowski, Pierre. *Sade mon prochain*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

en général sur la ressemblance au détriment de la dissemblance dans le texte. Sade, nous le savons désormais grâce aux études faites sur son travail d'écriture[483], était obsessionnel dans la préparation de ses plans ainsi que dans la réécriture des épisodes, ayant grand soin par exemple de ne pas répéter deux fois la même torture dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. Dans ce roman, Sade clôt la quatrième partie en s'adressant des notes dans l'optique d'une mise au net à venir :

> Ne vous écartez en rien de ce plan : tout y est combiné plusieurs fois et avec la plus grande exactitude. […] Quand vous mettrez au net, ayez un cahier où vous placerez les noms de tous les personnages principaux et de tous ceux qui jouent un grand rôle […] ; laissez une grande marge auprès de leur nom, et remplissez cette marge de tout ce que vous rencontrerez en copiant d'analogue à eux. Cette note est très essentielle, et c'est la seule façon dont vous puissiez voir clair à votre ouvrage et éviter les redites[484].

Dans une adresse au lecteur, également incluse dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, Sade anticipe les difficultés de ce dernier et tente de diriger sa lecture :

> Quant à la diversité, sois assuré qu'elle est exacte ; étudie bien celle des passions qui te paraît ressembler sans nulle différence à une autre, et tu verras que cette différence existe et quelque légère qu'elle soit, qu'elle a seule précisément ce raffinement, ce tact, qui distingue et caractérise le genre de libertinage dont il est question ici[485].

[483] Abramovici Jean-Christophe, Delon Michel, Le Grandic Eric. « Sade au travail dans ses manuscrits », in Jean-Louis Lebrave et Almuth Grésillon (dir.), *Ecrire au XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Genèse de textes littéraires et philosophiques, Paris, CNRS Editions, 2000, p. 137-168.
[484] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 382-383.
[485] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 69.

Malgré cette 'invitation', se détacher des similitudes et se focaliser sur les différences dans les romans de Sade peut se révéler difficile. Cette tâche, à la lecture du texte le plus « illisible »[486] de Sade devient même impossible. Le lecteur ne peut se dissocier du jugement moral qui lui est imposé par le dégoût qu'il ressent, tant au niveau des épisodes de coprophagie que de ceux de tortures. Bien qu'aucune des six cents passions ne soient exactement identiques, le jugement moral que le lecteur ne peut s'empêcher de porter sur ces épisodes l'emporte. Ce dernier ne peut en rester au niveau du jugement purement esthétique des détails de ces épisodes et dans cette œuvre l'impression de répétition devient intolérable dans la dissimilitude même de ces passions.

La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu semblent marquer un tournant non seulement dans le déroulement et le dénouement dans la trilogie Justine-Juliette, mais également, et même principalement, dans le rapport de Sade au langage. Ainsi, dès le premier paragraphe du premier chapitre, le langage est remis en cause. Le langage est incertain et trompeur, un seul signifié ayant de nombreux signifiants :

> L'homme se trouve aux prises avec « les caprices bizarres de cette fortune qu'on a nommée tour à tour Destin, Dieu, Providence, Fatalité, Hasard, toutes dénominations aussi vicieuses, aussi dénuées de bon sens les unes que les autres, et qui n'apportent à l'esprit que des idées vagues et purement objectives[487].

Ce nouveau rôle donné au langage se poursuit et son importance est placée avant même celle des idées :

> Tels sont les sentiments qui vont diriger nos travaux ; et c'est en raison de ces motifs, qu'unissant le langage le plus cynique aux systèmes les plus forts et les plus hardis, aux

[486] Pour Geoges Bataille « [p]ersonne à moins de rester sourd n'achève les Cent Vingt Journées que malade », *La littérature et le mal,* p. 92. Annie Le Brun le considère comme « un bloc d'abîme ».
[487] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 395.

> idées les plus immorales et les plus impies, nous allons, avec une courageuse audace, peindre le crime comme il est, c'est-à-dire, toujours triomphant et sublime, toujours content et fortuné, et la vertu comme on la voit également, toujours maussade et toujours triste, toujours pédante et toujours malheureuse[488].

Signaux

Sade souligne donc l'importance du langage, ne serait-ce que pour en présenter les carences, dans la mise en place de ses (anti)systèmes. En particulier, il laisse une place conséquente aux chiffres et signes cachés dans ses œuvres. Nous avons vu que les sophismes permettaient au marquis de se situer simultanément dans et hors de la philosophie dans la mesure où il semble adhérer à la définition d'origine du mot sophisme. Dans l'Antiquité grecque, le but principal de la rhétorique utilisée par les sophistes était de persuader un auditoire, et ce, au mépris de la vérité. Sade était conscient des sophismes dans son œuvre et associait lui-même ses sophismes à son obsession des chiffres.

> Ce système de signaux et de chiffres, employé par ces plats gredins tant à la Bastille que dans ma dernière détention, avait encore l'extrême danger de m'accoutumer à tenir aux fantômes favorables à mon espoir et aux hypothèses qui le nourrissaient. Cela avait imprimé à mon esprit ce caractère sophistique que l'on me reproche dans mes ouvrages[489].

[488] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 396.
[489] Sade. Notes littéraires, OC, Pauvert, tome 11, p. 30.

Gilbert Lely fut l'un des premiers critiques à parler de cette « psychose des chiffres » et à l'expliquer comme rempart face à la solitude de l'emprisonnement[490]. Plus récemment Julie Hayes s'est également intéressée à l'obsession des messages chiffrés chez Sade :

> Sade's involvement with the ciphers, which lessened as he became more engaged in the production of his novels, testifies to the discovery of the indeterminacy of signs, for such is the system's absurdity that everything signifies, yet the information sought, the date of the release ([sic] or a substitute 'liberation', the permission to take walks, is never revealed[491].

Pour Barthes, cet emploi des chiffres, ainsi que les nombreux jeux de mots dont il se servait pour 'déchiffrer' les lettres de sa femme ou de Milli Rousset, était « la voie triomphale d'accès au signifiant » :

> Dans certaines des lettres qu'il reçoit ou écrit à Vincennes ou à la Bastille, Sade voit ou met des énoncés de chiffres qu'il appelle des *signaux*. Ces signaux lui servent à imaginer ou même à lire (s'il suppose que mis là intentionnellement par son correspondant ils ont échappé à la censure) le nombre des jours qui le sépare de la visite de sa femme, d'une autorisation de promenade ou de sa libération[492].

Dans sa correspondance, Sade ne prend en compte ni le contexte, ni la grammaire et ne perçoit que ce qu'il veut voir en changeant les conventions du langage. Il semble que dans un premier temps le marquis se soit rendu compte de son 'erreur' : « mais que veux-tu que je fasse ici sinon des calculs et des enfantements de chimères[493] », déclare-t-il à sa femme. Par la suite il se convainc que de vérités essentielles se cachent réellement sous des signaux et des chiffres :

---

[490] Lely, Gilbert. *Sade, Lettres choisies*, Note sur les signaux, Jean-Jacques Pauvert, 1963, p. 27-32.
[491] Hayes, Julie. « The poetics of Sade's ciphers », *SVEC* 242, p. 339.
[492] Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, Editions du Seuil, 1971, p. 182-183.
[493] Sade. Lettre à sa femme du 21 octobre 1778.

> Car enfin ces signaux ne peuvent avoir que deux objets, ou que je les comprenne, ou que je ne les comprenne pas. Si c'est le premier, faites-les plus clairs, et donnez au moins un point d'appui, dites d'où vous partez ; et si c'est le second, pourquoi le faites-vous ?[494]

La façon particulière dont il aborde le langage dans sa correspondance, dans laquelle il ne fait que s'illusionner, se focaliser sur un signifiant sans signifié puisque la date de sa libération n'a pas été décidée, semble pouvoir se transposer à son œuvre. Cette obsession des chiffres et du déchiffrement peut être pris comme point de départ d'une obsession de cacher un sens dans son œuvre. Il est possible de voir en la manière dont Sade traite sa correspondance un lien avec l'exégèse biblique. De plus, l'affirmation que « ces signaux ne peuvent avoir que deux objets » pourrait se rapprocher du système binaire sur lequel l'ensemble de son œuvre est basé.

L'arbitraire du signe qu'il met en place sert aussi de plateforme à une remise en cause générale de tout le système de société. A quoi peut-on encore se fier si le langage même fait défaut ? L'arbitraire du langage remet donc en cause les conventions de la société en général. Les valeurs sont justement remises en cause parce qu'étant arbitraires. La réversibilité du vice et de la vertu, du bien fondé des mœurs de certains pays vis-à-vis d'autres, devient possible. Tout comme le langage n'est que convention, la culture l'est aussi.[495]

Dans *Sade, Fourier et Loyola* Barthes remarquait la transformation suivante du vocabulaire entre *Justine* et *Juliette* :

> On sait que, dans Justine, le code d'amour est entièrement métaphorique : on y parle des myrtes du Cythère et des roses de Sodome. Dans Juliette, au contraire, la nomenclature érotique est nue. L'enjeu de ce passage n'est évidemment pas la crudité, l'obscénité du

[494] Sade. Lettre à sa femme du 4 mars 1781.
[495] Philippe Sollers a déjà posé ce problème de l'arbitraire de la culture dans « Sade dans le texte », *L'écriture et l'expérience des limites*, Editions du Seuil, 1968, p. 48.

> langage, mais la mise au point d'une autre rhétorique. Sade pratique couramment ce que l'on pourrait appeler la violence métonymique[496].

Sade juxtapose dans un même syntagme des mots généralement séparés par le tabou socio-moral. C'est ainsi qu'il fait par exemple se rencontrer langage théologique et sexualité. Par cette opposition, Sade semble refuser le rôle habituel de l'opposition entre le fond et la forme, puisque l'impossibilité d'avoir accès au fond du langage est postulé par son rapport aux mots qu'il ne perçoit que comme des signaux.

En outre, il serait possible de voir en cette utilisation des chiffres la méfiance de Sade vis-à-vis des mots qui ne permettent pas de relayer l'information de façon suffisamment précise. L'utilisation des signaux peut aussi être envisagée comme lui permettant de dépasser le niveau insignifiant des lettres qui lui sont envoyées. Sade lecteur nous permettrait de mieux comprendre Sade auteur et du moins pouvoir supputer l'idée qu'il voulait justement que son lecteur soit mis dans la même situation que lui : chercher un sens autre, un sens plus profond, plus important derrière les phrases de ses œuvres. Dans la correspondance du marquis à sa femme, une lettre en particulier est éclairante sur ce sujet. Cette adresse à Renée-Pélagie semble assez incohérente, mélange de tendresses et de reproches. Or, comme l'a démontré Gilbert Lély, derrière l'incohérence apparente des phrases du marquis se trouve un sens caché sensé prévenir la censure. Une fois déchiffrée par Lély, la lettre de Sade, bien que semblant pleine de doubles sens, se révèle être au contraire brutalement directe :

> J'ai une envie de vous […] enfiler qui […] passe tout ce qu'on […] peut croire, et cela […] n'est pas étonnant […] depuis le temps que […] je ne vois point de […] femmes, […] vous pensez bien que je dois être […] en train comme une bête, comme un âne,

[496] Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Baltimore, Editions du Seuil, 1971, p. 38.

comme un étalon espagnol ; ainsi […] vous serez bien baisée, oui, baisée de toute mon âme[497].

Ces obsessions des signaux, des sens autres, nous arguons que Sade les inclut dans son œuvre à travers les sophismes. L'attitude sophistique des libertins mine leurs dialogues et le lecteur se trouve face à un discours qu'il ne peut que remettre en doute. Il existe visiblement chez Sade une remise en cause des signes par la parodie (le filtre sophistique) qui sape la volonté d'interprétation du lecteur.

Alors que le récit de Justine passe à un narrateur omniscient, et que donc le lecteur pourrait avoir un rapport plus authentique au récit, sans la gaze de Justine[498], les références aux sophismes deviennent de plus en plus présentes. Bien que le lecteur soit amené au cœur du récit, des dialogues, il est également forcé à filtré le discours des libertins. Il y aurait quasiment deux communications mises en parallèle. Celle évangélique et directe de Justine avec Dieu, qui est un échec puisqu'elle finit foudroyée, et celle sophistique et indirecte des libertins avec Justine, qui est aussi un échec puisque les libertins ne la convainquent jamais. Le lecteur est toujours laissé dans l'incertitude. C'est par les sophismes que Sade, malgré la narration omnisciente et l'absence de gaze vertueuse, restreint cependant le lecteur à une vision partielle. Pourtant le choix est laissé au lecteur et est même mis en avant comme l'idéal de lecture et d'interprétation. Sade propose ainsi à son lecteur, dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* : « ce qui te convient ? C'est à toi à le prendre et à laisser le reste[499] ». A la suite de la lettre sibylline à sa femme, Sade semble donc privilégier, comme Rabelais dans *Gargantua*, la lecture libre au dépens de l'intentionnalité du narrateur. La lecture serait centrée sur le rôle du lecteur. Or cette liberté de lecture et

[497] Lély, Gilbert. *Sade : Etudes sur sa vie et son œuvre*, Gallimard, 1967.
[498] Nous reviendrons sur cette notion importante par la suite.
[499] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 69.

d'interprétation est néanmoins mise à l'épreuve par les scènes de tortures auquel il ne peut se soustraire. L'absence de narrateur dans la troisième version de *Justine* montrerait ainsi le refus de Sade de mettre une interprétation unique à ce récit.

Dans la neuvième lettre du président de Blamont à Dolbourg dans *Aline et Valcour,* une référence à Rabelais semble rappeler l'importance portée au sens caché tout en rappelant la conception rabelaisienne de l'unité de toutes les antinomies, de tous les contraires. Blamont reproche à son ami son « imbécile franchise [qui l']empêche de rien entendre de tout cela. […] pas une malheureuse petite énigme, pas une seule tournure*, pas un simulacre de feinte ! »[500]

La note de bas de page se réfère au Cinquième Livre Rabelais : « Il y apparence que le goût des robins pour les énigmes, les emblèmes et l'argent, était le même du temps de Rabelais que de nos jours […][501] ».

Les carences du langage sont ainsi présentées sous diverses formes dans l'univers sadien dans lequel les maîtres, les bourreaux sont ceux qui maîtrisent le langage, alors que les victimes, les subalternes sont privés de parole. Le passage des récits de Justine à celui de Juliette se caractérise par un changement de point de vue. Dans les deux premiers récits, Justine a encore la parole en tant que narratrice alors qu'elle en est privée au profit d'un narrateur omniscient. L'opposition semble se faire entre ceux qui acceptent et embrassent les sophismes, qui ont donc en apparence une maitrise du langage supérieur (les libertins), et ceux qui les refusent (les victimes). Mais la donne est déjà faussée au niveau linguistique puisque la maitrise du langage supérieur implique la maitrise d'un langage corrompu (les sophismes). Il semblerait que ce soit le langage 'vrai', celui du cœur, qui amène le plus rapidement à la perte, alors que la langage

[500] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 419.
[501] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 419.

‘faux’, calculé, donne un avantage aux libertins ; même si cet avantage n’est que temporaire puisqu’en général ils périssent tout comme leurs victimes[502]. L’ensemble du discours libertin serait donc corrompu par la méfiance vis-à-vis du langage puisqu’au final le langage, quel qu’il soit n’est jamais ‘vrai’. N’en déplaise à Bandole[503] sa philosophie ne peut être vraie puisqu’elle se trouve déjà corrompue par l’intermédiaire du langage. Cette opposition du langage du cœur des victimes, aux sophismes des libertins, se retrouve par exemple lorsque Justine doit faire face aux sévices de Rodin :

> Dans aucune circonstance de ma vie les sentiments de religion ne m’avaient abandonnée ; méprisant les vains sophismes des esprits forts, les croyant tous émanés du libertinage bien plus que d’une ferme persuasion, je leur opposais ma conscience et mon cœur, et trouvais au moyen de l’une et de l’autre tout ce qu’il fallait pour y répondre[504].

Ici se pose donc une double articulation du langage : le langage avec lequel on peut tromper, essayer de convaincre et celui qui ne permet aucune ouverture et qui implique en lui un refus de tout changement. Le matérialisme de Sade ne s’adresse pas seulement aux choses, il s’adresse aussi aux mots. Aline ne fait que reprendre un argument matérialiste quand elle remet en cause la nature : « pourquoi donc la nature, dès qu’elle nous destinait à vivre ensemble, ne nous a-t-elle pas donné à tous, à peu près la même âme ? Pourquoi n’avons-nous pas tous la même manière de sentir ?[505] ». Or il semble que le même problème se pose au niveau du langage. Sade prend à son compte l’épisode biblique de la tour de Babel. Loin de la langue adamique (dans laquelle la chose et le mot ne faisaient qu’un), entre sophismes et raisonnement faux, les êtres humains n’ont plus les moyens de se comprendre.

---

[502] Nous reviendrons sur ce phénomène dans la conclusion.
[503] « Je ne suis point consolant, moi, Justine ; je suis vrai ».
[504] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 53.
[505] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 973.

En ce sens, il est possible d'affirmer que Sade ne propose pas juste un amalgame de préceptes chimériques, tant au niveau du langage qu'au niveau de la thématique religieuse. Au contraire, de par la structure même de ses arguments, Sade refuse tout système. Ainsi, plutôt que de présenter une doctrine philosophique cohérente, il dévoile un mode de pensée grâce auquel le lecteur devrait, idéalement, pouvoir élaborer sa propre vision du monde. A travers son œuvre il ne nous présente non pas un précepte fini sur la réflexion religieuse mais bien une élaboration méticuleuse dans laquelle, 'ayant toutes les cartes en main', il serait possible au lecteur d'élaborer sa propre vision. Cette démarche, héritée des libertins érudits, consiste à apprendre au lecteur à pouvoir démêler le vrai du faux, à ne pas adhérer de façon systématique à toute croyance. Sade se joue de ce rôle qu'il s'impose face au lecteur, comme le prouve l'adresse à l'« ami lecteur » dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* :

> Sans doute, beaucoup de tous les écarts que tu vas voir peints te déplairont, on le sait, mais il s'en trouvera quelques-uns qui t'échaufferont au point de te coûter du foutre, et voilà tout ce qu'il nous faut. Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? C'est à toi à le prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place. [...] [C]hoisis et laisse le reste, sans déclamer contre ce reste, uniquement parce qu'il n'a pas le talent de te plaire. Songe qu'il plaira à d'autres, et sois philosophe[506].

Sade offre une présentation nouvelle, une présentation qui refuse de prendre en charge le lecteur et qui relève donc de la liberté ultime. Tout comme le libertinage se fonde sur le refus - refus des croyances, refus des superstitions, refus de l'autorité, refus d'un point de vue unique et centré, Sade refuse également le 'pacte philosophique' avec son lecteur et le plonge dans un monde où

[506] Sade, *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 69.

se trouvent toutes les conceptions, les connaissances et les idées en ce qui concerne la religion. En mettant en avant tous les concepts possibles sur la religion, Sade ne se laisse pas enfermer, et n'enferme pas son lecteur, dans une perspective réductrice. En explorant et en confrontant tour à tour toutes les idées ressassées par le XVIII^{e} siècle sur la religion, Sade présente un certain relativisme qui s'impose au lecteur sans dogmatisme. Il semble ainsi vouloir proposer un système supérieur à la fois aux apologistes et aux philosophes. Il met en place ici un système qui irait au-delà de la compréhension humaine. Il y existe un grand tout qui nous dépasse, auquel nous n'avons pas accès, mais qui est présent. Par ailleurs Sade affirme l'esprit fini de l'homme, qui ne peut appréhender le monde. C'est exactement ce que les apologistes opposèrent aux philosophes.

3.2. Le « tout dire » : silence, zones d'ombre et livre unique

« Tout dire »

La notion du « tout dire » chez Sade a souvent été commentée par la critique, puisque comme Barthes l'affirmait, c'est la raison pour laquelle il utilise principalement le discours dans son œuvre : « Sade choisit toujours le discours. [Le discours permet de tout dire.] C'est-à-dire de ne rien laisser en dehors de la parole et de ne concéder au monde aucun ineffable[507] ». Bressac, jeune homme ayant « un grand fond de libertinage dans l'esprit[508] », affirme que les plaisirs doivent être comme les pensées chez les libertins, « à découvert » car c'est « le vrai charme de la société[509] ». A l'opposé, Dolmancé assure qu'il est « de certaines choses qui demandent

[507] Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola,* Editions du Seuil, 1971, p. 39-40
[508] Sade. *Les Infortunes de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 26-27.
[509] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 849.

absolument des voiles[510] ». Face au « tout dire », se trouvent ainsi de nombreuses zones d'ombre qui renforceraient l'idée que l'homme ne peut jamais vraiment avoir accès à la connaissance.

Le « tout dire », ce que Marcel Hénaff appelait l'encyclopédie de l'excès[511], est une des caractéristiques de Sade. L'auteur énonce cet impératif à plusieurs reprises dans son œuvre. Les deux déclarations principales semblant être :

> Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? [512]
>
> [Q]uand la vérité même arrache les secrets de la nature, à quelque point qu'en frémissent les hommes, la philosophie doit tout dire[513].

A travers ces deux citations se formulent le problème du « tout dire » avec deux connotations contradictoires : la totalité et l'excès[514]. Vouloir « tout dire », même l'indicible. Surtout l'indicible puisque, comme Jules Janin l'affirmait dans une brochure publiée en 1834, Sade avait même inventé dans ses ouvrages des crimes si horribles que le Code pénal ne les avait pas prévus[515].

Dans sa volonté de « tout dire » Sade se rapproche de son obsession des signaux dans la mesure où il semble utiliser les répétitions et synonymes de façon obsessive. L'emploi qu'il fait de la synonymie, tant dans son œuvre que dans sa correspondance, peut également soutenir la

---

[510] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 162.
[511] Hénaff. Marcel. *L'invention du corps libertin*, PUF, 1978, p. 65.
[512] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 69.
[513] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 1261.
[514] Nous reprenons ici les deux connotations relevées par Hénaff dans *L'invention du corps libertin*, « Le tout et le trop ». p. 65.
[515] Janin, Jules. *Le Marquis de Sade*. La Vérité sur les deux procès criminels du marquis de Sade, par le Bibliophile Jacob. Le tout précédé de la bibliographie des œuvres du marquis de Sade, Paris, Chez les marchands de nouveautés, 1834, VIII-62 pages ; cité par Michel Brix dans *Sade et les félons*, p. 128.

problématique entrevue face à la non fiabilité du langage. Quoiqu'on fasse, les mots ne peuvent jamais exprimer l'idée juste. Sade s'adresse par exemple ainsi à sa femme :

> Charmante créature, mon ange, mon petit chou, ma lolotte, mon petit toutou, ma mie, jouissance de Mahomet, tourterelle chérie, ma petite mère, chatte céleste, porc frais de mes pensées, doux émail de mes yeux, vaisseaux sanguins de mon cœur, étoile de Vénus, âme de mon âme, miroir de beauté, dix-septième planète de l'espace, rose échappée du sein des grâces[516].

Cette accumulation des synonymes se retrouve également, mais de façon moins caricaturale, dans les romans sadiens comme un leitmotiv. « Justine conduisait l'éponge, imbibait, lavait, nettoyait[517] ». « Justine est troussée, parcourue, baisée, fourragée partout[518] ». L'omniprésence de la synonymie peut parfois poser problème quant aux notions importantes. Puisque Sade essaie de mettre en avant l'impossibilité de toute connaissance, de toute définition objective, il fausse le jeu en passant par le langage et en utilisant comme synonymes des termes qui devraient être définis plus précisément :

> Le chef-d'œuvre de la philosophie serait de développer les moyens dont la fortune se sert pour parvenir aux fins qu'elle se propose sur l'homme, et de tracer d'après cela quelques plans de conduite qui pussent faire connaître à ce malheureux individu bipède la manière dont il faut qu'il marche dans la carrière épineuse de la vie, afin de prévenir les caprices bizarres de cette fortune qu'on a nommée tour à tour Destin, Dieu, Providence, Fatalité, Hasard, toutes dénominations aussi vicieuses, aussi dénuées de bon sens les unes que les autres, et qui n'apportent à l'esprit que des idées vagues et purement objectives[519].

---

[516] Cité par Julie Hayes, "The poetics of Sade's ciphers", *SVEC* 242, 1986, p. 342.
[517] Sade, *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 421.
[518] Sade, *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 429.
[519] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 395.

Pour Frédéric Cossuta, les répétitions et incohérences du texte sadien relèveraient que « l'auteur s'adresse à une pluralité d'auditoires et qu'il s'adapte à chacun d'eux[520] ». Les répétitions ou incohérences de cet auteur nous semblent relever d'une volonté réelle de ce dernier de présenter une variété d'opinions, plus que d'une conséquence de l'intérêt de Sade pour la réception de ses œuvres. Cette interprétation est soutenue par le fait que *Les Cent Vingt Journées de Sodome* possède cette polyphonie intrinsèque au discours de Sade et que pourtant il est admis, par les plus éminents critiques du marquis, qu'il n'aurait eu aucunement l'intention de publier cette œuvre.

Face aux synonymes, Sade utilise également l'oxymore, comme pour prouver que chaque vérité, chaque connaissance, discernement, ou désir ne peut exister que face à son côté sombre. Ainsi, il est possible de pousser plus loin la remarque de Michel Delon et de postuler que « [s]i *L'Histoire de Juliette* s'achève par le triomphe de Noirceuil, appelé au ministère, et de Juliette, devenue allégorie vivante du vice tout-puissant[521] », c'est bien parce que Noirceuil alliait « un cœur très froid [à un] esprit bouillant » et que Juliette était « le cul le plus blanc… et l'âme la plus noire ». Ce sont les deux libertins qui, de par leur maitrise de la langue, de la rhétorique, sont supérieurs à l'ensemble des autres libertins. Ils 'sont' oxymores. Juliette peut avouer à Noirceuil : « tu ne fais horreur et je t'aime ». Il semble bien que cette maitrise supérieure du langage soit ce qui différencie ces deux libertins des autres personnages du récit. Ainsi Clairwil chez les femmes ou Saint-Fond pour les hommes sont également deux grands libertins n'ayant rien à envier à Juliette et Noirceuil en imagination, perversion et cruauté et pourtant ils ne seront pas épargnés.

[520] Cossuta, Frédéric. *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, PUF, 1996, p. 70. Cité par Brice Lévy Koumba dans Sade, la littérature et la crime, p. 144.
[521] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. xix.

La question du « tout dire » en revient donc également à la connaissance. A travers la présentation de toutes les idées, Sade se plaît visiblement à dérouter son lecteur, et s'il essaie de refuser tout dogmatisme de fond dans sa démarche, il ne peut s'empêcher de vouloir diriger la lecture de ce dernier dans ses notes de fin de pages. C'est grâce à ces notes qu'il est possible de percevoir chez Sade la difficulté extrême qu'il a de s'extirper d'un système tout en voulant présenter la remise en cause de tout système. Par exemple, dans la lettre XXXV d'*Aline et Valcour*, qui retrace l'histoire de Sainville et de Léonore, Sade, tout en critiquant les ouvrages similaires au sien, enjoint le lecteur de ne pas négliger cet épisode :

> Le lecteur qui prendrait ceci pour un de ces épisodes placé dans motif, et qu'on peut lire ou passer à volonté, commettrait une faute bien lourde[522].

Livre unique

Le marquis désire ainsi non seulement se faire entendre, mais reconnaît également aux œuvres littéraires la possibilité d'une portée didactique. Pourtant, quand Sade met en avant la querelle sur la religion entre philosophes et anti-philosophes, il reprend les idées du XVIII^e^ siècle, les imite, les simplifie, les déforme. Il montre la diversité puis simplifie les données et neutralise le débat en le réduisant à des binaires. Cette réduction opérée par Sade ne va pas sans rappeler l'anxiété du siècle face à la pléthore des connaissances, à la surcharge des livres. Selon Marcel Hénaff :

> Le parcours encyclopédique […] fut une passion du XVIIIe siècle qui voit se multiplier les dictionnaires : des idées, des langues, des civilisations, des arts, des techniques ; y

[522] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 525.

> collaborent non seulement les savants et les spécialistes mais aussi la plupart des philosophes et écrivains connus (de Voltaire à Diderot, de d'Holbach à Rousseau, etc.)[523].

Or cette pléthore ne va pas sans difficulté. Dans une note de bas de page pour la lettre XXXVIII d'*Aline et Valcour,* Sade se moque de cette particularité et des manquements de son siècle au niveau du langage et de la littérature :

> Cette nouvelle, purement d'invention, n'est ni traduite, ni empruntée de nulle part ; on est presque obligé d'avertir de telles choses, dans un siècle de pillage littéraire tel que celui-ci[524].

Mis à part les moqueries du marquis, de très mauvaise foi au regard de ses propres plagiats vis-à-vis de ses pairs, l'excès pose problème. Déjà en 1627, alors que Gabriel Naudé envisageait d'organiser les connaissances, en commençant par l'organisation des livres dans son *Advis pour dresser une bibliothèque*[525], il se rend compte de l'obligation de « borner ses ambitions et faire des choix » nécessaires afin de pouvoir établir une bibliothèque choisie permettant de remédier à l'idée d'une chimérique bibliothèque complète. Ce type de bibliothèque encyclopédique ou bibliothèque dite « robine », en référence à leur présence fréquente chez les représentants de la noblesse de robe, renvoie encore à une notion universaliste du savoir, ainsi qu'à celle de l'honnête homme capable d'assimiler l'essentiel des connaissances de son époque.

> C'est pourquoy i'estimeray tousiours qu'il est tres-à-propos de recueillir pour cet effect toutes sorte de Liures […] puis qu'vne Bibliotheque dressee pour l'vsage du public doit estre vniuerselle, & qu'elle ne peut pas estre telle si elle ne contient tous les principaux

---

[523] Hénaff, Marcel. *L'invention du corps libertin*, p. 66.
[524] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 876.
[525] Naudé, Gabriel. *Advis pour dresser une bibliotheque*, Chez François Targa, Paris, 1627. http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/documents/48749-advis-pour-dresser-une-bibliotheque-par-gabriel-naude.pdf

> Autheurs qui ont escrit sur la grande diuersité des sujets particuliers, & principalement sur tous les Arts & Sciences […][526].

Lucien Nouis nous rappelle que dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle la question se pose différemment :

> [C]omment épurer les connaissances ? Comment se mettre en position de passer au crible l'immense bibliothèque laissée par les générations précédentes ? Comment s'émanciper des erreurs du passé ? Force est de constater qu'en cette deuxième moitié du XVIIIe siècle, la question du rapport du sujet à l'archive dont il hérite, semble se poser différemment qu'auparavant. Mille passages le disent : les livres sont de moins en moins des trésors, les bibliothèques, des dépôts sacrés, et de plus en plus des objets et des lieux dont on cherche à comprendre et maitriser les pouvoirs. Vider sa bibliothèque, jeter des livres au rebut, ou en arracher les feuillets, cela veut dire sélectionner ses lectures, couper dans l'ordre des livres, mais d'une façon qui n'a plus rien de commun avec celles des anciens amateurs de bibliothèques et de cabinets aux contenus soigneusement sélectionnés[527].

Sade se joue justement de cette notion, du nouveau rôle imputé à son lecteur, par la ligne qu'il pose entre moralisme et immoralisme. Il brouille sciemment les cartes du lecteur qui ne sait justement s'il a affaire à un livre qui essaie de lui faire détester le vice ou un livre qui l'encourage. Cette nouvelle approche à la connaissance semble essentielle :

> […] il ne s'agit plus, désormais, de rassembler selon son goût propre, en fonction de préférences par sujets, ou sur la base de considérations bibliophiliques, mais de chercher à faire le départ entre le vrai et le faux, entre le livre de morale, ou d'histoire, ou encore de science, qui induit en erreur, et celui qui aide à mettre sur le chemin de la vérité. Se

[526] Naudé, Gabriel. *Advis pour dresser une bibliotheque*, Chez François Targa, Paris, 1627, p.31.
[527] Nouis, Lucien. *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 13.

> posant en juges des productions du passé, devenant ceux qui séparent le grain de l'ivraie, les lecteurs du XVIIIe siècle affirment désormais leurs pouvoirs sur l'archive – on pourrait même se risquer à dire qu'ils deviennent, pour la première fois véritablement, de manière réfléchie, philosophique, des *sujets de l'archive*[528].

Dans *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, Lucien Nouis rappelle qu'Etienne-Gabriel Morelly avait justement présenté, non sans humour, cette nouvelle conception dans son livre le *Naufrage des Îles flottantes* :

> Dans son utopie de 1753 – Naufrage des Îles flottantes, ou Basilisade du célèbre Pilpal – Etienne-Gabriel Morelly jouait déjà sur l'opposition entre le multiple et le singulier, entre l'utile et l'inutile, lorsqu'il faisait proposer par l'un de ses personnages, lors de la visite d'une manufacture de livre, que le prince mette à la disposition de chaque citoyen la totalité des connaissances nécessaires à la (bonne) vie. Véritable antidote au foisonnement des opinions, ce message unique de vérité philosophique et pratique aurait alors le pouvoir d'unir la communauté dans une homogénéité harmonieuse :
>
> […] excepté, peut-être, un petit nombre de volumes, qu'est-ce que tout le reste ?[529]

Sade semble, en la parodiant, reprendre exactement cette idée. Il amplifie le foisonnement d'idées, de concepts et se joue du chaos qui en résulte. S'il est difficile d'affirmer que Sade lut *Naufrage des Îles flottantes*, nous savons cependant que ce livre est recensé dans l'inventaire du catalogue de La Coste de 1778. Il est même le premier cité comme faisant partie de la 3e raison : *Naufrage des isles flottantes,* Morelly (précepteur à Vitry-le François). Comme tous les livres de

[528] Nouis, Lucien. *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, p. 13.
[529] Nouis, Lucien. *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, p. 17. Il cite : Etienne-Gabriel Morelly, *Naufrage des Iles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpal*, Messine, 1753, Vol. 2, p. 207-208.

la bibliothèque de Sade, un code de classification lui est également annoté, les lettres « PN » pour ‘Philosophie nouvelle’. Chez Sade, il existe bien dans son œuvre :

> un amas confus et sans ordre de toutes les fausses opinions, de toutes les erreurs dont je vous dis autrefois que nous sommes infectés, redites mille fois, puis redites encore ; des lois, une morale qui n’ont point de sens déterminé, et que chacun interprète à sa fantaisie, des préceptes, des maximes qui se contredisent, ou continuellement démentis par nos actions ; une infinité de fables, de récits, productions monstrueuses ou de l’imposture ou de la folie : presque tout ceci, en peu de mots, est un profond abîme d’incertitudes, de doutes, au milieu duquel flotte l’esprit humain, sans savoir où aborder[530].

Mais, loin d’arriver à un « message unique de vérité philosophique et pratique [qui aurait] le pouvoir d’unir la communauté dans une homogénéité harmonieuse », il n’existe chez lui au final qu’une réduction qui neutralise le débat.

En cela Sade s’inscrit dans cette répétition inutile. Or au XVIIIe siècle la répétition se percevait différemment par rapport à aujourd’hui :

> La répétition, la multiplication, ne sont pas pour nous les problèmes qu’elles ont pu être pour ceux qui, au XVIIIe siècle, déploraient le vide qui se cachait derrière l’apparente profusion des rayonnages. Pour qui veut être sûr de ne rien perdre, la reprise constante des mêmes idées n’est, en effet, pas toujours un mal. Nous nous accommodons très bien de répétitions multiples, de citations et de récitations, de gloses et d’entregloses, car elles répondent à l’exigence de ce que Roger Chartier a appelé notre « obsession patrimoniale[531].

[530] Nouis, Lucien. *De l’infini des bibliothèques au livre unique*, p. 17.
[531] Nouis, Lucien. *De l’infini des bibliothèques au livre unique*, p. 270-271.

Sade serait donc ‘moderne’ dans le sens où il avait déjà perçu les ‘besoins’ nouveaux des lecteurs ; leurs envies de se spécialiser sur un sujet donné plutôt que de prétendre à une totalité impossible.

> Force est de reconnaître, cependant, que si notre modernité garde tout, et voit en tout un potentiel, le désir d’une connaissance totale ne l’habite plus. Chacun apprend à choisir ses lectures, à naviguer ses propres accès à l’information, suivant ses besoins et ses intérêts. La spécialisation n’est, justement, plus le fait des spécialistes : la société est pleine de « bulles » de culture, juxtaposées les unes aux autres, et entre lesquelles la communication se fait plus ou moins bien[532].

Sade avait déjà forcé son lecteur à se situer dans une bulle à part ; une bulle dans laquelle toute communication est impossible.

La réduction à une « bulle » opérée par Sade serait à lier à la réduction au livre unique. Cette démarche se rapproche de ce qui fut opéré au niveau de la Bible par les philosophes. Il y avait en effet une volonté de réduire la Bible à un seul ouvrage récusable dans sa totalité et « l’exégèse allait ainsi de pair avec la raillerie, mais aussi la parodie[533] ». Ainsi, dans *Le Traité des trois imposteurs*, la Bible est présentée comme :

> un tissu de fragments cousus ensemble en divers temps, ramassés par diverses personnes et publiés de l’aveu des rabbins, qui ont décidé, suivant leur fantaisie, de ce qui devait être approuvé ou rejeté, selon qu’ils l’ont trouvé conforme ou opposé à la loi de Moïse. Telle est la malice et la stupidité des hommes. Ils passent leur vie à chicaner et persistent à respecter un livre où il n’y a guère plus d’ordre que dans l’Alcoran de Mahomet ; un

[532] Nouis, Lucien. *De l’infini des bibliothèques au livre unique*, p. 272.
[533] Graille, Patrick et Kozul, Mladen. *Discours antireligieux français du dix-huitième siècle*. L’Harmattan, Les Presses de l’Université de Laval, 2003, p. 149.

> livre, dis-je, que personne n'entend, tant il est obscur et mal conçu ; un livre qui ne sert qu'à fomenter des divisions[534].

Si l'on suit D'Holbach dans sa préface de l'*Histoire critique de Jésus-Christ*, faudrait-il en revenir à Marcel Hénaff qui voyait dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* l'Apocalypse de Sade ?[535]

> Il faut pourtant convenir que l'ignorance des uns &le peu de réflexion des autres, sur un objet qu'ils regardent néanmoins comme infiniment important, peuvent venir du dégoût que doit naturellement causer la lecture du Nouveau Testament. En effet il régne dans cet ouvrage un désordre, une obscurité, une barbarie de stile très-propres à dérouter les ignorans, & à repousser les personnes éclairées. […] En conséquence les Evangiles nous présentent un assemblage confus de prodiges, d'anachronismes, de contradictions, dans lequel la critique est forcée de s'égarer […][536].

Il est étonnant de remarquer à quel point cette description pourrait s'appliquer à toute œuvre du marquis…

Impossible connaissance

Ainsi la volonté didactique entrevue à la littérature se heurte aux carences du langage et à la défaillance de la communication. Ceci se retrouve également au niveau de la structure des

---

[534] D'Holbach. *Traité des trois imposteurs*, Editions de l'idée libre, 1932, paragraphe XI, p. 19. http://classiques.uqac.ca/classiques/holbach_baron_d/trois_imposteurs/trois_imposteurs.html

[535] Marcel Hénaff avait déjà montré le versant très "religieux" de l'écriture de Sade puisque pour ce critique : « l'*Histoire de Juliette* y pren[ait] un peu les allures de son Evangile et *Les 120 Journées de Sodome* celles de son Apocalypse. Un peu, mais quand même… » Marcel Hénaff, *Sade. L''invention du corps libertin*, p. 322.

[536] D'Holbach. *Histoire critique de Jésus-Christ, ou, Analyse raisonnée des Evangiles*, 1770, éd. Coda poche, 2007, in Préface, p. 9-10. https://books.google.com/books?id=uPtaAAAAcAAJ&pg=PR8-IA1&dq

textes. Bien que *Les Infortunes de la vertu* et *Justine ou les Malheurs de la vertu* soient écrits à la première personne, ce qui en général suppose une évolution du personnage, Justine est vouée à une répétition stérile. Pour Justine c'est un anti voyage initiatique alors qu'elle semblait obéir aux règles classiques du voyage initiatique : l'objet de la quête naissait d'une situation instable (la mort subite de ses parents) et l'héroïne n'était pas préparée pour son voyage. Mais alors que Justine aurait dû progressivement s'aguerrir, le refus de la laisser accéder à toute forme de connaissance permet à Sade de montrer la 'folie' de la religion. Perpétuellement confrontée aux mêmes événements (des libertins désirant abuser d'elle), Justine espère sans cesse des résultats différents qui n'arriveront jamais. Ses convictions religieuses empêchent Justine de faire face à la réalité. Ce phénomène est particulièrement visible dans une scène au cours de laquelle un moine la viole :

> Justine, éblouie par les illusions de son ardente piété, n'entend rien, ne voit rien, et se prosterne. […] [L]e moine promène luxurieusement ses mains sur les fesses qui lui sont offertes. […] Justine immobile, fermement persuadée que tout ce qu'on lui fait n'a d'autre but que de la conduire pas à pas vers la perfection céleste, souffre tout avec une indicible résignation ; pas une plainte… pas un mouvement ne lui échappe ; son esprit était tellement élevé vers les choses célestes, que le bourreau l'eût déchirée, sans qu'elle eût seulement osé s'en plaindre[537]. [538]

Malgré ses prières, la vertu est toujours punie et le vice toujours récompensé. Juliette, au contraire suit une méthode 'scientifique' dans la mesure où elle adapte ses actions aux conséquences de ses actions passées. Cependant il semblerait que Sade s'en prenne aussi à la méthode scientifique lorsqu'il met en scène la validation scientifique basée sur l'expérience. Une

[537] Sade. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu,* OC, Pléiade, II, p. 596.
[538] Notons que c'est une fois de plus l'ouïe qui domine, avant la vue.

même expérience est renouvelée sans cesse (la torture des victimes) avec un même résultat (leur mort). Sade présente ainsi, une fois de plus, deux notions opposées qui finalement en reviennent au même, en aboutissant toujours à un résultat négatif.

Pouvoir des mots

Les mots se présentent comme des armes chez cet écrivain et c'est dans cette optique que le blasphème peut être perçu dans la lutte contre la religion. Nous ne nous attarderons pas sur les blasphèmes chez le marquis dans la mesure où de brillantes études ont déjà été réalisées sur ce sujet[539]. Nous nous contenterons ici d'évoquer la caractéristique la plus paradoxale dans l'optique de la pensée religieuse.

Lorsque l'athéisme de Sade est décrit comme entier, la question qui se pose d'emblée est de savoir si un « athéisme entier » est compatible avec les blasphèmes. Car pour que des blasphèmes aient une portée, l'existence et l'importance de ce qui est profané sont deux conditions préalables indispensables. Nous en revenons aux limites du langage et à l'impossibilité de donner un référent à l'oxymore 'athéiste blasphématoire'. Sade, le premier, reconnaît ce paradoxe et décide pour le résoudre de séparer les blasphèmes de l'ensemble des autres atteintes possibles envers Dieu. Dans *La philosophie dans le boudoir*, alors que Mme de Saint-Ange et Dolmancé achèvent l'éducation libertine d'Eugénie, ils abordent le sujet des « fantaisies sacrilèges ». Dolmancé prescrit la supériorité du blasphème :

> [T]out ce qui tient à se jouer à des objets de la piété des sots, ne peut avoir aucune sorte de conséquences, ces fantaisies en ont si peu qu'elles ne doivent, dans le fait échauffer que de très jeunes têtes, pour qui toute rupture de frein devient une jouissance ; c'est une

[539] Blanchot et Klossowski en particulier s'intéressèrent au blasphème chez Sade.

> espèce de petite vindicte qui enflamme l'imagination, et qui, sans doute, peut amuser quelques instants ; mais ces voluptés, ce me semble, doivent devenir insipides et froides quand on a eu le temps de s'instruire et de se convaincre de la nullité des objets dont les idoles que nous bafouons ne sont que la chétive représentation ; profaner les reliques, les images de saints, l'hostie, le crucifix, tout cela ne doit être, aux yeux du philosophe, que ce que serait la dégradation d'une statue payenne [sic] ; une fois qu'on a dévoué ces exécrables babioles au mépris, il faut les y laisser sans s'en occuper davantage, il n'est bon de conserver de tout cela que le blasphème[540].

La priorité de la parole sur les actes est donc posée. Sacrilèges et profanation seraient ainsi les représentations d'un athéisme immature au contraire des blasphèmes. Il faut « orner ces mots du plus grand luxe d'expressions, il faut qu'ils scandalisent le plus possible ». Le pouvoir accordé aux mots est renforcé lorsque Dolmancé admet qu'il « est très doux de scandaliser, il existe un petit triomphe pour l'orgueil qui n'est nullement à dédaigner[541] ».

Dans les statuts de La Société des Amis du Crime « [l]es jurements, et surtout les blasphèmes, sont autorisés ; on peut les employer à tous propos[542] ». Le refus de blasphémer est même un crime passible de mort dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. C'est par le blasphème que la supériorité des mots se trouve révélée.

Pourtant, à d'autres instants, la méfiance vis-à-vis du langage refait surface. Et finalement, même le blasphème, malgré la place spéciale qui lui est réservée, montre ses faiblesses : il « n'a pas plus de réalité » que le reste. Une historiette de Sade *L'évêque embourbé* est entièrement dédiée au pouvoir des mots. Dans cette historiette, un carrosse dans lequel se

[540] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 65-66.
[541] Sade. *La philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 65-66.
[542] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p. 556.

trouve « un ancien évêque de Mirepoix qui passait pour un saint au commencement de ce siècle » s'embourbe. L'évêque est décrit comme faisant partie « [d]u nombre de ces gens scrupuleux sur les *b* et les *f* ». Après maintes tentatives pour faire avancer les chevaux le cocher est contraint de finalement avouer à l'évêque que ses chevaux n'avancent que s'il jure.

> - Eh bien, et bien, reprit le doucereux évêque en faisant un signe de croix, jurez donc, mon enfant, *mais bien peu*.
>
> Le cocher sacre, les chevaux tirent, monseigneur remonte… et l'on arrive sans accident[543].

Dans cette très brève historiette, Sade préface le récit par ce qui pourrait bien être sa propre attitude face au langage :

> C'est une chose assez singulière que l'idée que quelques personnes pieuses se font des jurements ; elles s'imaginent que certaines lettres de l'alphabet arrangées dans tel ou tel sens, peuvent aussi bien dans un de ces sens infiniment plaire à l'Éternel que l'outrager cruellement, prises dans l'autre, et ce préjugé sans doute est un des plus plaisants de tous ceux qui offusquent la gent dévote[544].

Paradoxalement, de par leur utilisation des blasphèmes, Sade place ses libertins, et se place, en position de « personne pieuse » puisqu'une grande importance est octroyée aux blasphèmes.

Nous avons donc entrevu les contradictions qui existent au niveau du langage chez Sade. Le langage, lui aussi, semble binaire dans l'univers sadien. D'un côté se trouve le langage, puissant, ayant un pouvoir certain, de l'autre le langage comme faible, devant se réduire au silence et ne pouvant même pas servir de façon fiable de support à la communication. On en

---

[543] Sade. *Historiettes, Contes et Fabliaux*, « L'Évêque embourbé », éd. Simon Kra, Paris, 1926, p. 18-19. En italique dans le texte. https://fr.wikisource.org/wiki/Historiettes,_Contes_et_Fabliaux

[544] Sade. *Historiettes, Contes et Fabliaux*, « L'Évêque embourbé », p. 18-19.

revient ici à l'opposition présentée par la religion qui accorde un réel pouvoir, soit positif « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu[545] », soit négatif « Allons ! descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres[546] ».

Silence et gaze

Quand on en vient à aborder la notion de silence chez Sade, la première remarque qui s'impose tient au silence qui enveloppa pendant longtemps cet auteur et son œuvre. Comme le rappelle Michel Delon, au dix-neuvième siècle, « [l]'attitude la plus fréquente consistait à faire oublier son nom et son texte, à la manière dont ont été brûlés ses derniers manuscrits[547] ». Au XX^{e} siècle ce silence fut au contraire remplacé par un surplus de commentaires[548], et toute tentative d'interprétation se résumait en trois attitude possible « la poursuite de la vocifération haineuse, la description neutralisante, et le dythirambe [sic][549] ». Par-delà Sade et la réception de ses ouvrages au fils des siècles, la notion de silence dans l'œuvre sadienne, notion intimement liée à celle de religion, est avérée.

L'impératif de silence est bien entendu lié à la vie religieuse puisque « [p]ensé comme condition du recueillement, de l'étude, et en définitive du bon ordre du monastère[550] ». Les orgies sadiennes se déroulent ainsi dans un silence quasi religieux, du « moindre rire » interdit à Silling à l'« extase silencieuse » de Juliette.

[545] Evangile selon Jean, p. 1060.
[546] Genèse. 11-7. p. 18.
[547] Delon, Michel. « Sade comme révélateur idéologique ». Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment, I, *SVEC*, 190, 1980, p. 241-243, p. 242.
[548] Annie Le Brun en particulier déplore ce phénomène.
[549] Delon, Michel. « Sade comme révélateur idéologique ». Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment, I, *SVEC*, 190, 1980, p. 241-243, p. 242.
[550] Hénaff, Marcel. *L'invention du corps libertin*, p. 176.

Derrière ce rapprochement de la parole de Dieu[551] à celle des libertins, se trouve un rapport plus ambigu à l'écoute :

> Il est reçu, parmi les véritables libertins, que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont celles qui flattent d'avantage et dont les impressions sont les plus vives[552].

Considérant l'importance accordée à la mise en scène et au visuel dans l'œuvre de Sade, cette citation, tirée des *Cent Vingt Journées de Sodome,* peut paraître paradoxale. Mettre en avant la prépondérance de l'ouïe c'est placer l'importance sur son corollaire, la parole. Or la parole chez Sade est omniprésente :

> […] la rhétorique sadienne se caractérise par une tendance à la surenchère, ce que Villeterque qualifie de « démesure », disloquant l'équilibre classique de la rhétorique, qui n'est pourtant pas sans une élégance classique digne d'un Bossuet. Il y a de tout, et souvent il y en a trop : trop de mots, trop de pages, trop de répétitions, trop d'épisodes intercalés, bref, dans le raffinement même de la rhétorique, il y a quelque chose qui la fait exploser[553].

Pourtant dans ses œuvres tant ésotériques qu'exotériques, Sade insiste sur la nécessité de « gazer », c'est-à-dire « recouvrir d'une gaze, cacher, dissimuler[554] ». Il semble même que cette notion soit un impératif chez Sade. Une note de bas de page de *La Nouvelle Justine* indique :

> On dit mieux les choses en les supprimant » (écrit La Mettrie quelque part) ; « on irrite les désirs, en aiguillonnant la curiosité de l'esprit sur un objet en partie couvert, qu'on ne

[551] Marcel Hénaff rappelle que « Ce silence n'est pas l'absence de parole mais plutôt l'art de faire place à l'unique parole reconnue vivante et opérante : celle de Dieu, qu'elle soit proclamée en public par la lecture de la Bible ou ressassée dans la méditation ». *L'invention du corps libertin,* p. 176.
[552] Sade. *Les 120 journées de Sodome,* Pléiade, tome I, p. 39.
[553] Vallentthini, Michèle. « Sade et la rhétorique », Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIIIe siècle, éd. Vallenthini, Michèle, Vincent, Charles et Godel Rainer, Classiques Garnier, Paris, 2014, p. 65.
[554] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome,* notice, OC, Pléiade, I, p. 1196.

devine pas encore, et qu'on veut avoir l'honneur de deviner. » Tels sont les motifs de la gaze que nous jetons sur les scènes que nous ne faisons qu'annoncer[555]. [556]

La gaze est donc vue comme positive puisqu'elle permet de maintenir la progression, comme c'est par exemple le cas dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* :

> Plus nous avançons, mieux nous pouvons éclaircir notre lecteur sur de certains faits que nous avons été obligé de lui tenir voilés dans le commencement[557].

Dans les notes qui se trouvent à la fin de cet ouvrage, l'auteur indique même :

> Adoucissez beaucoup la première partie : tout s'y développe trop ; elle ne saurait être trop faible et trop gazée. Ne faites surtout jamais rien faire aux quatre amis qui n'ait été raconté, et vous n'avez pas eu ce soin-là[558].

La gaze est pourtant à double tranchant puisqu'elle est aussi principe d'hypocrisie. « Franval gaze sa méchanceté par des grâces et des talents[559] ». Le déroulement des aventures repose en général sur ce principe, et les libertins ne se révèlent comme tel qu'une fois Justine mise en confiance. D'ailleurs, l'hypocrisie existe déjà dans le processus même de jeter une gaze sur certains épisodes de ses romans. Cela est particulièrement évident quand le passage s'accompagne d'une gravure tout à fait réaliste. Grâce à l'appareil critique développé par Michel Delon dans l'édition de la Pléiade, nous savons que :

---

[555] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 952.
[556] En rapport avec l'idée de connaissance chez Sade, il est utile de remarquer, comme l'a fait Jean Deprun, que « ces lignes ne sont pas une citation textuelle, mais résument fidèlement un assez long développement de La Mettrie ». Deprun, Jean. "La Mettrie et l'immoralisme sadien", Annales de Bretagne, 1976, repris dans *De Descartes au romantisme. Etudes historiques et thématiques*, Vrin, 1987, p. 131.
[557] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 163.
[558] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 383.
[559] Sade. *Les cent vingt journées de Sodome*, notice, OC, Pléiade, I, p. 1196.

> [l]'amplification de l'œuvre de Sade, de la première édition de *Justine* aux suivantes, puis à *La Nouvelle Justine*, passait aussi par le développement de l'illustration. Au frontispice allégorique de 1791 s'étaient ajoutées dès les années suivantes quelques gravures, tandis que *La Nouvelle Justine* était systématiquement ponctuée de gravures, pas moins de quarante, qui donnaient à certaines scènes l'évidence du fantasme[560].

Ainsi, lorsque dans *Justine ou les Malheurs de la vertu* la jeune femme se fait violer par Saint-Florent, la description du viol n'est pas explicite. Nous savons que Saint-Florent la renverse « à terre d'un coup de canne sur la tête, qui [la] fait tomber sans connaissance[561] » et Justine se refuse à décrire la scène :

> Oh, madame, je ne sais plus ni ce que dit, ni ce que fit cet homme ; mais l'état dans lequel je me retrouvai, ne me laissa que trop connaître à quel point j'avais été sa victime. Il était entièrement nuit quand je repris mes sens ; j'étais au pied d'un arbre, hors de toutes les routes, froissée, ensanglantée… déshonorée, madame[562].

Pourtant, il existe une gravure de la troisième l'édition dite « En Hollande 1800 » qui accompagne ce passage. La gravure, non seulement est très explicite, mais s'intitule « Le viol par Saint-Florent[563] ». L'usage des gravures peut être vu comme le lien entre les deux premières versions de l'histoire de Justine (les deux versions dans lesquelles Justine a encore la parole) et l'*Histoire de Juliette* dans laquelle Justine est privée de parole au profit de sa sœur et dans laquelle le vice l'a aussi emporté dans la description des épisodes de leurs vies.

Le retrait progressif de la gaze des différentes versions de l'histoire de Justine et de sa sœur pourrait ainsi être perçu comme l'aboutissement 'logique' de l'époque à laquelle vécut Sade et

[560] Sade. Introduction, OC, Pléiade, II, p. xix.
[561] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 172.
[562] Sade. *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 172-173.
[563] Sade. Documents, OC, Pléiade, II, p. 1199.

du nouvel appétit des lecteurs de son siècle. Il ne s'agit pas ici de faire de Sade 'une victime' de son époque, forcé à écrire des romans libertins, mais garder à l'esprit que sa remarque à propos d'avoir écrit un roman « bien poivré » à la demande de son éditeur serait peut-être plus qu'une simple excuse de la part de l'auteur. Sade avoue d'ailleurs à son avocat Gaufridy qu'il a parfois du mal à connaître lui-même « vraiment [s]a façon de penser » :

> Maintenant, mon cher avocat, vous me demandez quelle est vraiment ma façon de penser afin de la suivre. Rien assurément délicat comme cet article de votre lettre, mais ce sera en vérité avec bien de la peine que je vous répondrai juste à cette demande. D'abord, en qualité d'homme de lettres, l'obligation où je suis ici journellement de travailler pour un parti, tantôt en faveur de l'autre, établit une mobilité dans les avis dont se ressent ma manière intérieure de penser[564].

Le silence chez les libertins est envisagé de façon négative, comme une carence dont ils se servent pour abuser de leurs victimes. Ainsi M. de Cardoville, « personnage gros et replet, d'une figure sombre et farouche », juge ayant abusé de Justine et dont « de lui seul dépend [son] sort[565] », la condamne, par d'atroces calomnies, pour un vol qu'il sait qu'elle n'a pas commis.

> Et Cardoville profitant du dépit et de la colère où me portaient d'aussi atroces calomnies, ordonna au greffier d'écrire que j'avouais ces accusations par mon silence […][566].

Il y a ici inversion du modèle religieux : la faute est 'avouée' non dans la confession (la parole) mais dans le silence.

Puisque le silence est la vertu prescrite par Sade dans *Idée sur les romans* et que ses libertins ne cessent de parler, il est difficile d'envisager leur philosophie, le matérialisme athée, comme

[564] Laborde, Alice. *Correspondances du Marquis de Sade et de ses proches*, Sade à la Sections des Piques : 1791-1792, Slatkine reprints, 1996, p. 89.
[565] Sade. *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 373.
[566] Sade. *Justine ou les malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 383.

modèle supérieur. Seule l'utilisation qu'ils font de la rhétorique pourrait tromper un lecteur non averti. Or Sade n'a de cesse d'avertir le lecteur… De même, au niveau physique les libertins ne semblent que très rarement supérieurs. Ils se situent toujours esthétiquement dans les extrêmes (les plus beaux ou les plus laids) et ceux faisant partie de la première catégorie sont loin d'être les plus nombreux. La description de Fanchon, une des quatre historiennes des *Cent Vingt Journées de Sodome*, n'est qu'un exemple parmi tant d'autres :

> Elle avait soixante-neuf ans, elle était camuse, courte, grosse, louche, presque point de front, n'ayant plus dans sa gueule puante que deux vieilles dents prêtes à choir ; un érésipèle lui couvrait le derrière, et des hémorroïdes grosses comme le poing lui pendaient à l'anus ; un chancre affreux dévorait son vagin et l'une de ses cuisses était toute brûlée[567].

Double présentation

De même, et ce bien que la description d'une utopie dans *Aline et Valcour* ne soit pas ce qui nous intéresse ici[568], il semble important de remarquer la mise en place d'une double présentation de la part de Sade. Il aurait pu se contenter de présenter soit Butua soit Tamoé. La plupart des auteurs du XVIII[e] siècle se satisfirent d'un modèle simple, soit utopique, soit dystopique, et il est rare qu'un double modèle eut été ainsi présenté[569]. Cette double présentation de modèles sociaux, moraux et religieux, permet d'établir un certain scepticisme chez Sade. Cette double vision du monde, semble être un trait essentiel de la philosophie de Sade.

---

[567] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 53.
[568] Pour une étude de l'utopie dans *Aline et Valcour* : Pierre Favre, *Sade utopiste : sexualité, pouvoir et État dans le roman Aline et Valcour*, PUF, Paris, 1967. Colette Verger Michael, Sade, his ethics and rhetoric, P. Lang, 1989.
[569] Un autre exemple est L'Abbé Prévost dans *Cleveland* qui met côte à côte la description des Abaquis et des Nopandes. Nous savons d'ailleurs que Sade portait une grande admiration à ce roman.

Nous avons déjà vu que l'agencement même des points de vue religieux dans la trilogie *Justine/Juliette* pouvait être envisagé comme une mise en scène de l'argumentation sur l'existence de Dieu, question essentielle dans la problématique de la religion au XVIII[e] siècle. Sade nous présentait des sophismes comme mise en scène de l'impossibilité de réponse quant à la question religieuse. Il pousse son raisonnement à l'extrême dans *Aline et Valcour* afin d'arriver à une « aseptie morale[570] ». Ainsi Zamé, roi philosophe de l'île de Tamoé, « grand par ses seules vertus, respecté par sa seule sagesse, gardé par le seul cœur du peuple[571] », présente sa conception des lois :

> [L]a science du législateur n'est pas de mettre un frein au vice ; car il ne fait alors que donner plus d'ardeur au désir qu'on a de le corrompre ; si ce législateur est sage, il ne doit s'occuper au contraire, qu'à en aplanir la route, qu'à la dégager de ses entraves, puisqu'il n'est malheureusement que trop vrai qu'elles seules composent une grande partie des charmes que l'homme trouve dans cette carrière ; privé de cet attrait, il finit par s'en dégoûter[572].

La solution proposée serait donc de 'légaliser le crime' en quelque sorte en se plaçant au niveau du langage. Sade, tout au long de ses romans, pose le problème de l'arbitraire, en l'occurrence l'arbitraire du point de vue moral (la réversibilité du bien et du mal, etc.). Il semble qu'ici il mette en scène la problématique de l'arbitraire du signe. En plus du caractère ironique (et humoristique) de ce procédé, Sade pose le véritable problème qui sous-tend son œuvre, le problème du langage face à la religion. La citation de Zamé semble impliquer que le meilleur moyen d'éradiquer le crime serait de cesser de l'appeler crime, et donc de se placer au niveau de

[570] L'expression est de Pierre Favre, *Sade utopiste*, p. 51.
[571] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 614.
[572] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 675.

la linguistique et du signe pour se 'débarrasser' des difficultés. C'est également ce que Sade propose et met en place dans son œuvre pour se 'libérer' du problème de la religion. Ce qu'il montre en fin de compte, c'est l'arbitraire du signe ; arbitraire qu'il rapporte également à la religion et à la notion de Dieu.

Sade se serait donc efforcé de montrer dans son œuvre la remise en cause du langage telle qu'elle fut appréhendée par son siècle. Pour Sophia Rosenfeld en effet :

> In one sense, the turn of the eighteenth century can be said to mark the end of an era in the French political-linguistic imaginary. The new century accelerated the downfall of the long-standing Enlightenment vision of a more perfect language, constructed exclusively according to nature's rational guidelines, which would finally (and once again) make both the perception and exchange of ideas utterly unequivocal and clear[573].

Bien que Sophia Rosenfeld se concentre sur le politique, considérant le lien que Sade établissait entre le langage de la révolution et celui de la religion, il est possible d'admettre que Sade applique cette notion à l'ensemble de son œuvre. L'importance du lien entre religion et Révolution est soulignée de par son inclusion dans une note de fin de page :

> Il est inoui [sic] que les jacobins de la Révolution française aient voulu culbuter les autels d'un Dieu qui parlait absolument leur langage. Ce qu'il y a de plus extraordinaire encore, c'est que ceux qui détestent et veulent détruire les jacobins, le fassent au nom d'un Dieu, qui parle comme les jacobins. Si ce n'est point le *nec plus ultra* des extravagances humaines, je demande instamment qu'on me dise où il est[574].

[573] Rosenfeld, Sophia. *A revolution in Language. The problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford University Press, 2001, p. 227.
[574] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, note de bas de page, p. 854.

Dans le discours sur le crime de Zamé, Sade prouve donc l'importance du langage : une action peut être effacée par la disparition d'un mot. Paradoxalement, et ce dans la négation, il en revient à la nostalgie d'une époque passée (d'avant la Révolution ? ou d'avant la perte du langage adamique ?) au cours de laquelle l'accord entre les *mots* et les *choses* se retrouvait dans une notion naturelle et méthodique du langage.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au XXIe siècle le discours sur la question religieuse au siècle des Lumières est toujours polarisée. D'un côté Helena Rosenblatt constate que « the term 'Christian Enlightenment' no longer raises eyebrows but this is a relatively recent phenomenon[575] », alors même que Mladen Kozul se rejouit que « le renouveau critique [...] commence à dessiller les yeux de ceux qui, dans l'esprit des Lumières, éprouvent davantage le besoin de raisonner que celui de croire, aveuglément. [...] Même le terme antireligieux est remis à l'honneur[576] ». Sade met en scène le débat qui opposa les philosophes aux apologistes sur la pensée du religieux. Le marquis fusionne paradoxalement ces deux visions opposées en se plaçant en dehors de toute dialectique possible ; sa propre logorrhée le situant hors de tout discours. Tout comme son relativisme moral n'est ni du côté des apologistes, ni du côté des philosophes, ses réflexions sur les questionnements de son siècle en général et sur la pensée du religieux en particulier s'offre sur un mode binaire des extrêmes : bourreaux/victimes, logorrhée/silence, apologie/blasphèmes, anthropophages/végétariens, etc. Il n'existe pas de discours 'neutre' chez Sade ; on se situe toujours dans l'excès. La question de l'existence de Dieu, notion la plus reprise dans son œuvre, montre parfaitement ce phénomène. A l'instant même où il met en place une argumentation destinée à déterminer la possibilité de la connaissance de l'existence de Dieu, l'agencement de ces arguments à travers des sophismes prouve qu'il ne peut justement y avoir d'argumentation rationnelle qui soit valable en ce qui concerne l'existence ou la non-existence de Dieu. Si Sade semble s'opposer aux démonstrations rationalistes de l'existence de Dieu et avoir même recours à une rhétorique théologique, il reconnaît l'impossibilité de dépasser les limites assignées par la

[575] Helena Rosenblatt, *The Christian Enlightenment*, p. 283.
[576] Mladen Kozul, *Discours antireligieux français du dix-huitième siècle*, p. 13.

théologie. Comme le rappelle Bertram Schwarzbach, Voltaire n'avait déjà pu « avancer au-delà du *Traité [de métaphysique]* où il avait reconnu avoir atteint les limites étroites de ce que l'on puisse savoir de la théologie[577] ». Sade, suivant en cela Voltaire, prouve dans l'ensemble de son œuvre que la religion est bien un phénomène psychologique et non dialectique ou scientifique, et que par conséquent toute volonté de vérification ou de démonstration en théologie est non seulement vaine, mais impossible. Les révélations n'auront toujours qu'une validité subjective. Pourtant Sade, au contraire de Voltaire qui éprouvait « de l'aversion […] pour la démonstration dans les affaires religieuses [578] », ne montre pas l'impossibilité de ce discours en renonçant à ces démonstrations mais, au contraire, en mettant paradoxalement en scène leur impossibilité. Sade, bien que paraissant s'adresser au raisonnement, s'adresse bien aux sentiments. Il affirme donc dans son œuvre qu'il n'existe que deux façons de convaincre les hommes de ce qu'ils ne veulent accepter dans leur entendement. Or ces deux moyens sont justement ceux que l'Eglise utilisait : la coercition et l'Inquisition d'un côté, la rhétorique et l'apologie de l'autre. C'est ainsi que dans l'œuvre de Sade on retrouve deux niveaux : tout d'abord le niveau du sentiment (sentir, admirer, etc.) puis celui de la démonstration (démontrer, définir, etc.).

Cette présentation d'un monde binaire est corroborée par l'utilisation de l'antithèse. *Justine ou les malheurs de la vertu* et *Juliette ou les prospérités du vice* ainsi qu'*Aline et Valcour*, dans leur organisation même, reposent sur une antonymie évidente qui se retrouve chez les deux sœurs ainsi qu'au cœur de l'opposition entre les couples formés par Aline et Valcour d'un côté et Léonore et Sainville de l'autre. Face à Justine, « la blonde rayonnant du charme

[577] Schwarzbach, Bertram Eugène. « Coincé entre Pluche et Lucrèce : Voltaire et la théologie naturelle », Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment, III, SVEC, 192, 1980, p. 1072-1084, p. 1081.
[578] Schwarzbach, Bertram Eugène. « Coincé entre Pluche et Lucrèce : Voltaire et la théologie naturelle », Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment, III, SVEC, 192, 1980, p. 1072-1084, p. 1081.

stérile des anges [qui] suit la trajectoire linéaire d'une descente aux enfers[579] », se trouve Juliette, la brune qui au contraire s'épanouit et prospère dans le crime. De nombreux critiques ont déjà commenté ce phénomène, de Maurice Blanchot à Michel Delon qui constate « nul énoncé qui n'ait son inverse, nulle affirmation laissée sans réplique[580] ». Nous arguons que chez Sade ces contradictions ne sont pas perçues comme échec mais bien comme moyen de relancer l'argument avancé ou discuté. L'ensemble reposant non sur la raison, mais sur la parole. Le langage n'ayant de sens que dans son rapport à l'autre, le libertin ne parle jamais quand il est seul, mais il n'existe pas non plus de dialogues réels avec les autres. Ainsi, quand dans *Français, encore un effort si vous voulez être républicains,* le pamphlet révolutionnaire inclus dans *La Philosophie de le boudoir,* on peut lire « Je ne m'adresse qu'à des gens capables de m'entendre, et ceux-là me liront sans danger[581] », il est possible de poster l'improbabilité de cet énoncé. Le langage, bien qu'essentiel, n'est là que pour tromper.

Dès le troisième paragraphe du premier chapitre de *La Nouvelle Justine*, l'impératif de la peinture, ainsi que de l'antonymie, sont posés :

> Il est affreux sans doute d'avoir à peindre, d'une part, les malheurs effrayants dont le ciel accable la jeune femme douce et sensible qui respecte le mieux la vertu, d'une autre, l'affluence des prospérités sur ceux qui tourmentent ou qui mortifient cette même femme : mais l'homme de lettre, assez philosophe pour dire le VRAI, surmonte ces désagréments […][582].

Le rôle du langage est également admis dans cette présentation binaire :

[579] Vallenthini, Michèle. « La troisième femme », *Itinéraires*, 2013-2, 2014, p. 21-31, p. 23.
[580] Delon, Michel. *Magazine littéraire*, issues 284-289, 1991, p. 28-30, p. 28.
[581] Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, OC, Pléiade, III, p. 506.
[582] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 396.

> Tels sont les sentiments qui vont diriger nos travaux : et c'est en raison de ces motifs, qui unissant le langage le plus cynique aux systèmes les plus forts et les plus hardis, aux idées les plus immorales et les plus impies, nous allons, avec une courageuse audace, peindre le crime comme il est, c'est-à-dire, toujours triomphant et sublime, toujours content et fortuné, et la vertu comme on la voit également, toujours maussade et toujours triste, toujours perdante et toujours malheureuse[583].

Jean Molino résumait : « la loi des contrastes s'organise, qui structure aussi bien les idées que les rapports humains dans le roman ». Depuis les titres donnés aux aventures des deux sœurs, jusqu'au dernier volet de ces romans complémentaires, le narrateur se joue particulièrement de cette antithèse dans une note en bas de page :

> Remerciez-nous donc, mesdames, et imitez nos héroïnes, c'est tout ce que nous vous demandons ; car votre instruction, vos sensations et votre bonheur, sont en vérité le seul but de nos fatigants travaux ; et si vous nous avez maudits dans *Justine*, nous espérons que vous nous bénirez dans *Juliette*[584].

L'ensemble de l'œuvre du marquis se base ainsi sur un système binaire qui suit celui de la religion : maudire ou bénir, Dieu ou le diable, les cieux ou l'enfer, et surtout, croire ou ne pas croire en l'existence de Dieu. Il n'existe pas de position intermédiaire possible. Pourtant Sade, dans son œuvre, semble montrer que les positions antithétiques sont toutes deux intenables. La position des protagonistes en tant que croyant ou incroyant ne permet pas de prédire leur sort. Justine, figure christique par excellence meurt, tout comme de nombreux libertins périssent dans d'atroces souffrances. Il semblerait même, si l'on s'en rapporte à la correspondance de Sade, que

[583] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 396.
[584] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p.618.

Justine, foudroyée, aurait eu une mort plus ‘clémente’ que de nombreux libertins. La mort d’Olympe, amie libertine de Juliette et Clairwil, est loin d’être aussi ‘charitable’ :

> Enfin, après deux heures d'horribles vexations… nous l'enlevons par ses liens, et la précipitons au milieu du volcan, dans lequel nous distinguâmes plus de six minutes, le bruit de son corps heurter et se précipiter par saccades sur les angles aigus qui le rejetaient l'un à l'autre, en la déchirant en détail ; peu à peu le bruit diminua, nous finîmes par ne plus rien entendre[585].

Sade dévoile un monde binaire des excès dont les affirmations mises dos à dos s’annulent. Ainsi, en se servant de la thématique des animaux, Sade réconcilie de façon surprenante le couple généralement antithétique de Nature et Société puisqu’elles se voient paradoxalement réunies dans un même rejet, dans une même répulsion. La nature ne peut remplir le rôle d’une utopie philosophique face à la société dépravée. Lorsque Bressac essaie de convaincre Justine, il affirme en parlant de la nature que son « degré d’attachement, ou bien plutôt d’indifférence, est le même […][586] ». Dans les œuvres du marquis, la nature revêt un caractère particulier qui semble annoncé indirectement grâce au distique présenté sur la page de titre de *La Nouvelle Justine* :

> On n’est point criminel pour faire la peinture
> Des bizarres penchants qu’inspire la nature[587].

Or Michel Delon rappelle qu’un distique similaire, attribué à Pétrone, servit d’épigraphe aux *Lettres galantes et philosophiques de deux nonnes, publiées par un apôtre du libertinage* :

---

[585] Sade. *Histoire de Juliette*, OC, Pléiade, III, p.1102.
Nous donnons ici la pagination telle qu’elle se trouve dans l’édition malgré une erreur de pagination. Après la page 1130 se trouve la page 1099, la bonne pagination ne reprenant qu’à la page 1163.
[586] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 500.
[587] Sade. *La Nouvelle Justine*, OC, Pléiade, II, p. 391.

On n'est pas criminel, pour faire une peinture,

Des tendres sentiments qu'inspire la nature.

Cette reprise de Pétrone par Sade permet de souligner la volonté de totalité chez cet auteur grâce au passage d'« une peinture » à « la peinture ». La dégradation des « tendres sentiments » aux « bizarres penchants » montre aussi la vision de la nature qu'il entend présenter à ses lecteurs. Nous avons également vu que Sade se sert de la question des animaux non seulement pour présenter l'animalisation de l'être humain et sa restriction dégradante au domaine de la matière, mais également une position à redéfinir dans l'univers, une place à trouver une fois l'homme déchu de la position privilégiée que lui avait réservée l'Eglise. En présentant cette vision de l'homme, Sade prit soin également de mettre à bas la vision fénelonienne d'une nature riante, toujours animée du souffle de Dieu. Nous savons que durant l'hiver 1803-1804 le marquis, qui vient d'être transféré à l'asile de Charenton, dresse le plan de ses œuvres avouables, son *Portefeuille d'un homme de lettres* de « la valeur de trente volumes in-12 » dans lequel une « *Réfutation de Fénelon,* 1 vol.[588] » aurait dû apparaître. C'est bien à cette vision de la nature que Bressac s'attaque lorsqu'il prêche l'athéisme à Justine :

> Physiciens crédules et enthousiastes, pour nous prouver l'existence d'un Dieu, copiez des traités de botanique ; entrez, comme Fénelon, dans un détail minutieux des parties de l'homme ; élancez-vous dans les airs, pour admirer le cours des astres ; extasiez-vous devant des papillons, des insectes, des polypes, des atomes organisés, dans lesquels vous croyez trouver la grandeur de votre vain Dieu […][589].

Afin de remettre en cause les théories de l'Eglise, Sade s'approprie la rhétorique apologiste.

[588] Lely, Gilbert. *La vie du marquis de Sade,* p. 635.
[589] Sade. *La Nouvelle Justine,* OC, Pléiade, II, p. 491.

> Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés ! y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux ! Il y a dans chaque partie de ces atômes [sic] vivants, des muscles, des veines, des artères, du sang. […] Le microscope nous découvre dans chaque objet comme mille objets qui ont échappé à notre connaissance[590].

Là où l'archevêque de Cambrai s'extasiait sur le ciron, le marquis de Lacoste s'extasie sur l'étron :

> Il examinait scrupuleusement l'étron sortir de mon derrière, spectacle délicieux qui l'enivrait, disait-il de plaisir. Dès que j'eus fait, il reprit l'assiette, respira délicieusement les mets voluptueux qu'elle contenait, mania, baisa, flaira l'étron […][591].

Lorsque Sade utilise la question des animaux pour appuyer ses thèses matérialistes, il existe une fois de plus une rupture entre ce qui est effectivement présenté au lecteur par rapport à ce qui est soit disant présenté. Sade place son lecteur face à un discours qui quoique se prétendant antispéciste au premier abord se révèle résolument antihumaniste. Il existe ainsi une sensation d'omniprésence des animaux dans l'œuvre du marquis alors que somme toute leur présence physique est restreinte. L'impression donnée d'omniprésence des animaux est due à l'utilisation du langage lié aux animaux à deux niveaux. Les libertins sont décrits comme des animaux féroces et les victimes sont mises en position de bétail et sont immanquablement « assouplies ». Lorsque l'on considère l'étendue des perversions sexuelles mises en scène chez

---

[590] Fénélon [sic]. *Œuvres complètes*, Paris, 1810, tome II, Première partie, chapitre II, De l'existence de Dieu, p. 36.
https://books.google.com/books?id=OBZEAAAAYAAJ&pg
[591] Sade. *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, OC, Pléiade, I, p. 182.

Sade, la part réservée à la zoophilie est d'ailleurs étonnamment restreinte. Cette absence pourrait être liée au fait que Sade n'a pas 'besoin' de la zoophilie puisque l'humanité entière est réduite à son animalité.

Pourtant, tout en voulant mettre à mal le point de vue religieux sur les animaux, le scepticisme pessimiste exprimé sur ce que valent les hommes le rapproche des apologistes. Dans sa démarche sur cette problématique, Sade se place en porte à faux face aux philosophes (qui veulent élever l'animal et ont une vision optimiste de la nature) et à l'Eglise (qui voulait séparer les deux et élever l'homme).

La présentation que Sade fait de Butua et Tamoé est aussi éclairante[592]. Bien que diamétralement opposés, ces deux pays sont semblables dans la mesure où ils présentent une caricature des excès. On revient à l'idée d'oppositions si violentes qu'elles finissent par s'annuler. Tout excès rejoint ainsi son opposé. Au lieu de s'en tenir à une vision rectiligne du monde et du langage Sade propose un raisonnement devenu circulaire. Toutes les idées opposées au niveau linéaire se rejoignent lorsque cette ligne se courbe. Ainsi, ce qui se trouve en opposition revient finalement au même. Le bien n'est somme toute que le mal, le trop plein de parole le silence, la démocratie la tyrannie. C'est en cela qu'il montre son matérialisme et l'aspect infini de toute chose. On ne peut mettre de limites fixes et toutes les idées se valent. L'importance de la circularité dans son œuvre pourrait soutenir cette hypothèse. Tout n'est que circularité et recyclage. Ainsi dans *Aline et Valcour* les deux tours du monde faits en sens contraire par Sainville et par Léonore en reviennent finalement au même. Jean-Marie Goulemot[593] en particulier s'est intéressé aux voyages en sens inverse des deux amants Sainville

[592] Rappelons ici que le titre complet d'*Aline et Valcour* est *Aline et Valcour ou le roman philosophique*.
[593] Goulemot, Jean-Marie. « Lecture politique d'*Aline et Valcour* », *Le Marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 115-136.

et Léonore, lancés à la recherche l'un de l'autre. Pour ce critique, le double périple aurait servi à décrire divers systèmes de gouvernance se basant pour cela principalement sur le récit de Sainville. Sade aurait proposé « trois options face à la tyrannie : l'acceptation, la réforme ou la révolte individuelle ». Il aurait prouvé comment « trois attitudes religieuses pouvaient justifier trois formes politiques, étant admis, une fois pour toute, que le fanatisme, qu'il fût chrétien ou idolâtre, était le meilleur soutien du despotisme ». Pour Annie Le Brun, pourtant, cette hypothèse d'une restriction à la réflexion idéologique ne saurait être acceptable car :

> il reste bien difficile de croire que Sade aurait construit de toutes pièces cette machinerie romanesque pour exposer les mérites comparés de ces trois conceptions politiques[594].

Pour cette critique :

> Les deux tours du monde, en sens inverse, de Léonore et de Sainville, […] sont loin d'être seulement une drôlerie : ils déterminent aussi l'ampleur de la scène et du mouvement que Sade a ici choisi de donner à sa quête. […] [D]ans Aline et Valcour, [Sade] s'intéresse principalement aux mélanges et aux solutions diluées qui en résultent[595].

Face à la description du despotisme de Ben Maâcoro défendu par Sarmiento, du communisme utopique du roi Zamé à Tamoé et de l'anarchisme de Brigandos, Jean-Marie Goulemot concluait :

> Sade, consciemment ou non, a faussé le choix de son lecteur en présentant trois options qui au fond ne sont ni cohérentes ni claires.

[594] Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme*, Introduction aux œuvres complètes, Pauvert, 1986, p. 174.
[595] Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme*, Introduction aux œuvres complètes, Pauvert, 1986, p. 174.

Pour Annie Le Brun, au contraire, « sous le foisonnement des systèmes, des idées, des comportements, le travail de désidéologisation bat son plein[596] ».

Nous adoptons une position intermédiaire puisqu'il nous semble que si Sade présente effectivement « des options qui ne sont ni cohérentes ni claires », il existe en même temps dans son œuvre un « travail de désidéologisation [qui] bat son plein ». Mais ce travail même de désidéologisation ne semble présent que pour prouver toute l'inutilité d'un tel travail, puisque la seule chose importante semble être de ne pas prendre position. Car travailler à la désidéologisation c'est déjà vouloir placer un certain dogmatisme sur le lecteur. Sade semble au contraire refuser d'imposer une quelconque conclusion. Tous les éléments sont présentés, mais finalement que l'on fasse un périple[597] de l'Est vers l'Ouest (comme Léonore) ou de l'Ouest vers l'Est (comme Sainville), on en revient toujours au même.

Le cercle a également toute son importance au niveau de la religion puisque c'est aussi le cercle vicieux décrié par Delbène :

> Tu vois, Juliette, dans quel cercle vicieux tombent les hommes, dès que leur tête s'égare sur ces inepties… *La religion prouve le prophète, et le prophète la religion.*

La position proposée par Sade semble donc celle acceptée par Léonore dans *Aline et Valcour*. Une note de bas de page dans *Aline et Valcour*, quoique se moquant des tendances littéraires de ce siècle, insiste néanmoins sur l'importance de l'épisode relatant l'*Histoire de Sainville et de Léonore* au sein du roman :

> Le lecteur qui prendrait ceci pour un de ces épisodes placé sans motif, et qu'on peut lire ou passer à volonté, commettrait une faute bien lourde[598].

[596] Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme*, Introduction aux œuvres complètes, Pauvert, 1986, p. 177.
[597] Notons que Sainville et Léonore ne font pas entièrement le tour du monde mais un périple autour de la Méditerranée et de l'Afrique.
[598] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, note de fin de page, p. 525.

La fin de ce roman prouve les malheurs de la vertu en montrant la mort ou la déchéance de tous les personnages vertueux (Aline, Valcour, Mme de Blamont). Cependant, les personnages non-vertueux (M. de Blamont, M. de Dolbourg) subissent le même sort. Seule Léonore, bien que restant consciente de l'impossibilité du bonheur, aura le droit à une fin plus heureuse. Se pose alors la place particulière assignée à ce personnage. Nous postulons qu'en se situant au-delà de la polémique, puisque refusant de prendre parti, Léonore est consciente de cette dualité entre le vice et la vertu et est 'épargnée' par Sade. Léonore, sœur de la très vertueuse Aline, se définit, contrairement à cette dernière, par sa capacité à s'adapter. Dès sa naissance elle se voit dotée d'une identité multiple. Née Claire de Blamont, par une double substitution d'enfants, elle se retrouve chez Mme de Kerneuil. Par la suite, lors de ses multiples aventures elle arrive à se sortir de tous les périls grâce à sa capacité non seulement à s'adapter mais aussi à se déguiser, allant jusqu'à se faire passer pour une statue de sainte afin de s'échapper d'un couvent. « Léonore, peu vêtue, s'affubla aussitôt des parures de saine Ultrogote[599] ». Lors de son périple autour du monde, Léonore entrevoit une variété de modes de vie sans jamais se résoudre à en adopter un seul. Optant pour une politique opportuniste, elle s'adapte aux situations. De par sa modération, la position de Léonore sur la religion est unique dans l'œuvre du marquis :

> [L]'expérience, mes malheurs, l'image du monde[600] ont vivifié dans moi ces systèmes et me les ont rendus si familiers, qu'il me serait bien difficile d'en adopter d'autres aujourd'hui ; je les crois compatibles à la plus saine vertu ; […] je n'ai point anéanti l'idée d'un Dieu […] ; mais je crois ce Dieu très au-dessus de tous les cultes […][601].

[599] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 532.
[600] Rappelons que dans *Idée sur les romans* Sade que « [l]a connaissance la plus essentielle [que le roman] exige est bien certainement celle du cœur de l'homme [et] qu'on ne l'acquiert que par des *malheurs* et par des *voyages* ». Sade polémiste, Editions des mille et une nuits, 2003, p. 26-27.
[601] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 764.

Son point de vue semble s'accorder le mieux avec celui de dom Gaspard, « jeune Portugais des colonies du Zanguébar, neveu du consul de sa nation, et envoyé en Egypte pour des affaires relatives au commerce [602] ». Si à première vue ses systèmes sur la religion semblent « commodes et simples » à Léonore, la démonstration qui lui est faite la convainc assez pour vouloir « en faire [s]on ami[603] ». Gaspard lui affirme « vous vous trompez, Léonore, mes systèmes sur la religion ne sont ni commodes ni simples ; ils sont nuls […][604] ». Ce passage permet également de prouver que l'ironie sadienne ne se trouve pas uniquement dans les textes ésotériques. Qui mieux que Gaspard, nom du roi mage qui apporta l'encens à Jésus, afin de reconnaître sa dimension sacerdotale et sa divinité, peut convaincre Léonore que la neutralité au niveau de la religion est le chemin à suivre !

Sade donnerait ainsi une place privilégiée à Léonore dans la mesure où, comme l'a affirmé Michèle Vallenthini en reprenant le titre d'un article de Michel Delon, « [l]'identité mosaïque de Léonore s'inscrit dans une tension entre 'savoir totalisant et forme éclatée' caractéristique du tournant des Lumières[605] ». Dans *Aline et Valcour*, un paraphe intitulé « Essentiel à lire » invite les lecteurs à ne juger l'ouvrage « qu'après l'avoir bien exactement lu d'un bout à l'autre ; ce n'est ni sur la physionomie de tel ou tel personnage, ni sur tel ou tel système isolé, qu'on peut asseoir son opinion sur un livre de ce genre ; l'homme impartial et juste ne prononcera jamais que sur l'ensemble[606] ». Pourtant Léonore semble bien tenir une place à part dans l'œuvre du marquis et son destin n'est pas sans rappeler celui de Sade. Enfermée sous des systèmes

[602] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 751.
[603] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 762.
[604] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 761.
[605] Vallenthini, Michèle. « La troisième femme », *Itinéraires*, 2013-2, 2014, p. 21-31, p. 27. Cité par Michel Delon, « Savoir totalisant et forme éclatée », *Dix-Huitième siècle*, n° 14, 1982, p. 13-26.
[606] Sade. *Aline et Valcour*, OC, Pléiade, I, p. 389.

politiques différents[607], forcée d'adopter un point de vue opportuniste pour assurer sa survie, elle est finalement contrainte d'admettre que quel que soit le parti que l'on prend, le résultat ne peut être que relatif et temporaire.

Sade développe ainsi un scepticisme particulier dans lequel les extrêmes, en s'annulant, se substituent à l'ataraxie. Le scepticisme présenté par Sade serait même paradoxal puisqu'il semble radical. Il ne sert à rien de parler, de philosopher, puisqu'au final seul reste le néant. « The censors, to punish their fascination with what is being said, intensify their concern for formal precision. Sound judgement is turned on its head; to say « Sade is no writer » is to say « I read but I saw nothing». The text vanishes[608] ». Et c'est justement cette disparition qui est importante, ce silence que le texte impose sur le lecteur, une autocensure au-delà de la censure. C'est en cela que Sade réussit à prouver que toute communication est impossible. Sade se place résolument avec les apologistes et leur vision pessimiste de l'être humain.
Deux éléments essentiels de la religion chrétienne sont mis en avant : la déchéance de la langue qui entraîna celle de l'être humain. La pureté originelle est devenue inaccessible à l'homme et il ne reste plus qu'une solution, se taire. Le dépassement c'est le silence puisque la parole n'est pas fiable. Ces contradictions point à point s'équilibrent en quelque sorte et l'impossibilité de la supériorité de la vertu sur le vice, du bien sur le mal, met en place l'idée inéluctable d'une mort certaine, d'une mort sans le réconfort de la religion ; sans le réconfort du langage de la religion puisque ce dernier a été 'démasqué' par Sade. « La prière est la plus douce consolation du malheureux[609] » affirmait Justine. Or Sade, en démontrant le mécanisme de la parole en général

[607] Léonore, enlevée à Venise, prisonnière d'un corsaire à Tripoli, esclave de Ben Mâacoro, manquera d'être victime de l'Inquisition avant de retourner en France. Sade sera lui-même emprisonné sous les trois régimes français (la monarchie, la république et l'empire).
[608] Hénaff, Marcel. *L'invention du corps libertin*, p. 4.
[609] Sade, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, OC, Pléiade, II, p. 174.

et de la parole religieuse en particulier, en le démontant, en réduisant la parole à des sophismes, lui nie toute puissance. S'il semble difficile d'appréhender la pensée du religieux dans l'œuvre de Sade, c'est justement parce qu'il éprouve le lecteur en le mettant dans la même position que ces personnages, se retrouvant sans cesse face à de nouvelles idéologies, de nouveaux points de vue, qui se trouvent discrédités tour à tour. Tout repère est effacé, aucun argument ne résiste, que ce soit directement ou indirectement. Sade montre que face aux représentations univoques des Lumières ou des anti-Lumières, fussent-elles triomphantes ou dénigrantes, il faut inlassablement opposer l'ambivalence. La critique du XX^{e} et XXI^{e} siècle ne cessera de réaffirmer Sade puisque dénonçant la conception de la raison telle qu'elle fut envisagée par les Lumières comme trop autoritaire, trop dogmatique. Chez Sade tout discours se trouve être un leurre à démasquer et toute rationalité cache une potentielle effrayante systématisation.

Grâce aux perpétuels arguments qui semblent soit vrais soit faux selon l'angle d'attaque, Sade affirme une vision partielle du monde : un univers qui ne se présente pas comme un tout uniforme mais, au contraire, comme un monde formé de diverses parties qui, bien que pouvant être observées séparément, ne semblent jamais accessibles aux hommes dans leur totalité.

Cette démonstration permet également à Sade de prouver l'impossibilité de la notion de progrès chez l'homme puisque l'idée de la Nature en perpétuel mouvement n'implique pas de notion de progrès. Or ce refus du progrès est justement ce qui place Sade du côté des apologistes.

En cette fin de siècle en ébullition, Sade affirme dans une lettre du 5 décembre 1791 à Gaufridy ne plus trouver de repères.

> Je suis antijacobite, je les hais à mort ; j'adore le roi, mais je déteste les anciens abus ; j'aime une infinité d'articles de la Constitution, d'autres me révoltent. Je veux qu'on

> rende à la noblesse son lustre, parce que de lui avoir ôté n'avance à rien ; je veux que le roi soit le chef de la nation ; je ne veux point d'assemblée nationale, mais deux chambres, comme en Angleterre, ce qui donne au roi une autorité mitigée, balancée par le concours d'une nation nécessairement divisée en deux ordres ; le troisième est inutile, je n'en veux point. Voilà ma profession de foi. Que suis-je à présent ? Aristocrate ou démocrate ? Vous me le direz, s'il vous plaît, avocat, car pour moi, je n'en sais rien[610].

Au vu des difficultés éprouvées par le marquis à saisir les tenants et les aboutissements de son époque, il n'est pas étonnant que les tentatives d'interprétation de son œuvre aient engendrées des lectures radicalement opposées.

> J'ai sous les yeux le livre du marquis de Sade. C'est le dernier mot logique du matérialisme[611]. (Victor Hugo)
>
> C'est le dernier mot du catholicisme [...]. Je m'explique : c'est l'esprit d'Inquisition, l'esprit de torture, l'esprit de l'Eglise du Moyen Age, l'horreur de la nature. Il n'y a pas un arbre dans de Sade, ni un animal[612]. (Flaubert)

Ces avis opposés de deux des plus grands écrivains français prouvent que trouver 'une' interprétation de Sade ne va pas de soi. Produit de son époque, il se trouve dans l'incapacité, et met son lecteur face à cette incapacité, de répondre à la question que se posa François Laurent en

[610] Laborde, Alice. *Correspondances du Marquis de Sade et de ses proches*, Sade à la Sections des Piques : 1791-1792, Slatkine reprints, 1996, p. 90.
[611] Hugo, Victor. *Œuvres complètes*, édition chronologique publiée sous la direction de Jean Massin, Paris, Club Français du Livre, 1967-1970, 18 volumes, tome XIII, p. 1073. Cité par Azoulai p. 200.
[612] Flaubert, Gustave. *Correspondance*, édition établie par Jean Bruneau et, pour le tome V, par Jean Bruneau et Yvan Leclerc, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973-2007, 5 volume, tome III, appendice II, p. 876. Cité par Azoulai p. 200.

1866, à savoir « [c]omment le dix-huitième siècle serait-il tout ensemble l'ennemi mortel du christianisme et le fils du christianisme ?[613] ».

[613] Laurent, François. *La philosophie du XVIIIe siècle et le christianisme*, 1866, p. 16. https://books.google.com/books?id=FzBUmP0u9MIC&pg

BIBLIOGRAPHIE

Abramovici Jean-Christophe, Delon Michel, Le Grandic Eric. « Sade au travail dans ses manuscrits », in Jean-Louis Lebrave et Almuth Grésillon (dir.), *Ecrire au XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Genèse de textes littéraires et philosophiques, Paris, CNRS Editions, 2000.

Airaksinen, Timo. *The philosophy of the Marquis de Sade*, New-York, Routledge, 1995.

Aston, Nigel. *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C, Catholic University of America Press, 2000.

Azoulai, Juliette. *L'âme et le corps chez Flaubert*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Bataille, Georges. *La littérature et le mal*. Gallimard, 1957.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1997.

Belaval, Yvon. *Philosophie et Littérature*, Studies in the Eighteenth Century III, University of Toronto Press, 1976.

Bergier, Nicolas-Sylvestre. *Apologie De La Religion Chrétienne Contre L'auteur Du Christianisme Dévoilé, Et Contre Quelques Autres Critiques*, Par M. Bergier, Paris, Humblot, 1769.

Blanchot, Maurice. *Sade et Restif De La Bretonne*, Bruxelles, Editions Complexe, 1986.

Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*, Stanford University Press, 2004.

Bloch, Olivier. *Le matérialisme*, Paris, PUF, 2^e^ édition, 1995.

Boutry, Philippe, Goff J. Le, René Rémond, and Philippe Joutard. *Histoire De La France Religieuse* : Tome 3. Paris : Seuil, 1991.

Brighelli, Jean-Paul. *Sade*, Paris, Larousse, 2000.

Brix, Michel. *Sade et les félons*, La Chasse au Snark, 2003.

Brochier, Jean-Jacques. « La circularité de l'espace », *Le marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968.

Brown, Stewart J, and Timothy Tackett. *Enlightenment, Reawakening, and Revolution, 1660-1815*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

Calori, François. « Du beau et du sublime », *De la sensibilité, les esthétiques de Kant*, Presses Universitaire de Rennes, 2014.

Cambefort Di Rosa, Geneviève. *Pensée du religieux au siècle des Lumières : études sémiostylistiques d'œuvres littéraires et picturales*, Paris, 2012.

Candler Hayes, Julie. *Identity and ideology: Diderot, Sade, and the Serious Genre*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philaderphia, 1991.

Carter, Angela. *The Sadeian Woman*, Pantheon Books, 1978.

Cassiser, Ernst. *The philosophy of the enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1951.

Challe, Robert. *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, Troisième Cahier contenant l'examen de la religion chrétienne, Droz, Genève, 2000.

Charles-Daubert, Françoise. *Les Libertins Érudits En France Au XVIIe Siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Coleman, Charly. T*he Virtues of Abandon: An Anti-Individualist History of the French Enlightenment*, Stanford University Press, 2014.

Cotoni, Marie-Hélène. *Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Oxford, 1984.

Cottret, Monique. *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

Darnton, Robert. *What was revolutionary about the French Revolution?*, Baylor University Press, Markham Press Fund, 1990.

Deprun, Jean. *Sade et le rationalisme des Lumières*, Raison présente, 3, 1967, p.81.

Deprun, *Jean*. « Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach. » *Roman et Lumières au XVIII*^{e} *siècle*, Paris, Editions Sociales, 1970.

Désérable-Adam, Marie-France. *Sade écrivain : Eléments d'approche linguistique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

Didier, Béatrice. *Ecrire la Révolution*, 1789-1799, Paris, PUF, 1989.

Didier, Béatrice. *Histoire de la littérature française du XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

Domenech, Jacques. *L'éthique Des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris, J. Vrin, 1989.

Drouin, Sébastien. *Orateurs et imposteurs : critique de l'éloquence et de la religion au XVIIIe siècle*, Dalhousie French Studies, Vol. 85, winter 2008, p. 63-74.

Duflo, Colas, et Ruiz, Luc. *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique,* Saint-étienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003.

Dubost, Jean-Pierre. 'The Sublime Adverse and its Sadian Reverse: Kant, Sade, Schiller', in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 28, 1, 1994, p. 83.

Edelstein, Dan. *The Enlightenment: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Genève, Slatkine, 1981.

Fauchois, Yann. *Religion et France révolutionnaire*, Paris, Herscher, 1989.

Favre, Pierre. *Sade utopiste : sexualité, pouvoir et État dans le roman Aline et Valcour*, PUF, Paris, 1967.

Frappier-Mazur, Lucienne. *Writing the orgy: power and parody in Sade*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.

Fumaroli, Marc. *L'âge de l'éloquence*, Paris, Champion, 1980.

Furet, François. *La Révolution Française,* Paris, Gallimard, 2007.

Gambacorti, Chiara. *Sade : une esthétique de la duplicité. Autour des romans historiques sadiens*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: Knopf, 1966.

Gallop, Jane. *Intersections, a reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1981.

Goulemot, Jean-Marie. « Lecture politique d'*Aline et Valcour* », *Le Marquis de Sade*, Paris, Armand Colin, 1968.

Graille, Patrick et Kozul, Mladen. *Discours antireligieux français du dix-huitième siècle*. Du curé Meslier au marquis de Sade, Les Presses de l'Université de Laval, 2003.

Hartmann, Pierre. « Sade ou le contrat récusé » in *Le contrat et la séduction. Essai sur la subjectivité amoureuse dans le roman des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 305-354.

Hayes, Julie. « The poetics of Sade's ciphers », *SVEC* 242, 1986, 335-343.

Hazard, Paul. *La crise de la conscience européenne* (1680-1715), Paris, Boivin, 1935.
Hénaff, Marcel. *Sade, L'invention Du Corps Libertin*, Paris, PUF, 1978.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment*. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment*, Oxford University Press, 2011.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *Sade moraliste*, Genève, Droz, 2005.

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste. *La Religion De Sade*, Paris, Editions de l'Atelier, 2008.

Jolivet, Vincent. *La bête en l'Homme : l'animalité dans l'œuvre de Sade*, Paris, 2015.

Kehrès, Jean-Marc. *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*, Paris, Honoré Champion, 2001.

Klossowski, Pierre. *Sade Mon Prochain précédé de Le Philosophe Scélérat*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Koumba, Brice Lévy. *Sade, la littérature et le crime*, Connaissances et Savoirs, 2013.

Kozul, Mladen. *Le corps dans le monde : récits et espaces sadiens*, Peeters, Paris, 2005.

Laborde, Alice M. *Correspondances Du Marquis De Sade Et De Ses Proches* Enrichies De Documents, Notes Et Commentaires, Paris, Champion, 1991.

Laborde, Alice. *Sade romancier*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1974.

Lacombe, Roger. *Sade et ses masques*, Paris, Payot, 1974.

La Mothe L. V. F, and Jean Sarius. Cincq Dialogues Faits À L'imitation Des Anciens, Par Oratius Tubero: I. De La Philosophie Sceptique. Ii. Le Banquet Sceptique. Iii. De La Vie Privée. Iv. Des Rares Et Éminentes Qualités Des Asnes De Ce Temps. V. De La Divinité... Tome I. A Francfort [i.e. Trévoux], par Jean Savius. M. DCCXVI, 1716.

Laurent, François. *La Philosophie Du XVIII^e Siècle et Le Christianisme*, Paris, 1866.

Le Brun, Annie. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Introduction aux œuvres complètes, Pauvert, 1986.

Le Brun, Annie. *On n'enchaîne pas les volcans*, Paris, Gallimard, 2006.

Lefort, Claude. *Writing the political test*, Duke University Press, Durham and London, 2000.

Le Goff, Jacques, Rémond, René. *Histoire De La France Religieuse*, Paris, Seuil, 1988.

Leduc, Jean, George B. Watts, and Theodore Besterman. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century: Volume LXVIII*, Genève, Les délice, Institut et Musée Voltaire, 1969.

Lély, Gilbert. *Sade : Etudes sur sa vie et son œuvre*, Gallimard, 1967.

Lever, Maurice. *Papiers De Famille* : Tome Second, Paris, Fayard, 1995.

Lever, Maurice. *"Que suis-je à present ?..."*, Bartillat, 1998.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. « Gestes oratoires et représentations iconographiques : transcription de l'oralité dans les *Tableaux historiques de le Révolution française* », *Une expérience rhétorique, L'éloquence de la Révolution*, éds. Eric Négrel et Jean-Paul Sermain, SVEC, 2002:02, Voltaire Foundation, Oxford.

Marty, Eric. *Pourquoi le XX^{e} siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?* Paris, Seuil, 2011.

Martyn, David. *Sublime failures; the ethics of Kant and Sade*. Detroit, Wayne State University Press, 2003.

Masseau, Didier. *Les Ennemis Des Philosophes : L'antiphilosophie Au Temps Des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

McManners, John. *Church and society in the eighteenth-century France*, New-York, Oxford University Press, 1999.

Mengue, Philippe. *L'ordre Sadien : loi et narration dans la philosophie de Sade*, Paris, Editions Kimé, 1996.

Michael, Colette Verger. *Sade, his ethics and rhetoric*, New-York, P. Lang, 1989.

Minois, Georges. *Histoire de l'athéisme*. *Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Fayard, 1998.

Molinié, Georges. *Hermès mutilé. Vers une herméneutique matérielle. Essai de philosophie du langage*, Honoré Champion, Paris, 2005.

Mothu, Alain. *La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste*, Papiers de Famille, Volume 2, Fayard, 1995.

Nouis, Lucien. *De l'infini des bibliothèques au livre unique*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Ost, François. *Sade et la loi*, Odile Jacob, Paris, 2005.

Owen, John and Owen, Judd. *Religion, the Enlightenment, and the New Global Order*, New-York, Columbia University Press, 2010.

Paulhan, Jean. *Œuvres complètes*, Cercle du Livre Précieux, 1969.

Pauvert, Jean-Jacques. *Sade vivant*, Paris, Robert Laffont, 1986.

Paz, Octavio. *Alternating Current*, New-York, The Viking Press, 1973.

Phillips, John. *Sade. The Libertine novels*, London, Pluto Press, 2001.

Popkin, Richard. *Scepticism in the Enlightenment*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Ricœur, Paul. « Expérience et langage dans le discours religieux », *Paul Ricoeur. Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, présentation Jean Greisch, Beauchesne, Paris, 1995.

Roger, Philippe. *Sade : la philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset, 1976.

Roger, Philippe. *Sade, écrire la crise*, Paris, P. Belfond, 1983.

Rosenfeld, Sophia. *A revolution in language. The Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford University Press, 2001.

Sade, *Œuvres complètes*. Le Brun A., and Jean J. Pauvert. Sade. Paris : Pauvert, 1986.

Sade. *Œuvres Complètes*, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade en trois volumes, 1990-1998.

Schaeffer, Neil. *The marquis de Sade: a life*, New-York, Knopf, Distributed by Random House, 1999.

Sheehan, Jonathan. "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: a Review Essay." *The American Historical Review*, 108.4 (2003), 1061-1080.

Sollers, Philippe. « Sade dans le texte », *L'écriture et l'expérience des limites*, Editions du Seuil, 1968.

Sorkin, David J. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Steintrager, James. *Cruel delight: enlightenment culture and the inhuman*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

Schwarzbach, Bertram. « Les adversaires de la Bible » dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction d'Yvon Belaval et Dominique Bourel, Beauchesne, Paris, 1986, p.138-168.

Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge: Belknap/Harvard University Press, 2007.

Vallentthini, Michèle. « Sade et la rhétorique », *Classer les mots, classer les choses*. Synonymie, analogie et métaphore au XVIIIe siècle, éd. Vallenthini, Michèle, Vincent, Charles et Godel Rainer, Classiques Garnier, Paris, 2014.

Verger Michael, Colette. *Sade, his ethics and rhetoric*, P. Lang, 1989.

Warman, Caroline. *Sade: from materialism to pornography*, Oxford, SVEC, 2002.

Wahrman, Dror. "Introduction." The American Historical Review. 108.4 (2003): 1057-1060.

Werner, Stephen. *The comic philosophes: Montesquieu, Voltaire, Diderot, Sade*, Birmingham, Summa Publications, 2002.

Weiss, Allen, Allison, David, and Roberts, Mark. *Sade and the narrative of transgression*, New-York, Cambridge University Press, 1995.