

Université de Montréal

De Sade, fantôme de la modernité

par
Martin Tailly

Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M. A.)
en Littératures de langue française

Décembre 2009

© Martin Tailly, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

De Sade, fantôme de la modernité

présenté par :

Martin Tailly

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Larose
président-rapporteur

Catherine Mavrikakis
directeur de recherche

Angela Cozea
membre du jury

Résumé

Ce mémoire porte sur la relation de l'œuvre de Sade à la modernité. De Sade qui, en ce qu'il ne s'est pas laissé aveugler, qu'il a su voir l'obscurité immanente aux Lumières, doit être considéré comme un *voyant*. Ce que d'aucuns appellent sa folie, c'est-à-dire la raison naturelle, bourgeoise par lui chantée et exacerbée, c'est un miroir tourné dans notre direction, un miroir dans lequel nos sociétés refusent de voir leur propre raison instrumentalisée, leur propre raison mise au service de l'égoïsme, de l'autoconservation. Face à ce refus, l'œuvre de Sade apparaît comme le refoulé de notre modernité.

Dans un premier temps, ce mémoire examine la filiation esthétique de Sade à Baudelaire et s'attache, par l'entremise d'une étude comparative des figures du libertin et du dandy, à démontrer comment l'*esthétique négative* de Baudelaire présuppose la conception sadienne du mal comme intimement lié à la nature et à la raison, comment elle la transfigure de sorte que c'est seulement à partir de cette conscience dans le mal que Baudelaire en arrive à penser le bien, qu'elle constitue pour lui la seule possibilité de se réformer, de devenir à la fois humain et lucide. *Il faut toujours en revenir à de Sade pour expliquer le mal*, écrit Baudelaire, qui fait ainsi de Sade ou du moins de son fantôme, puisque celui-ci n'est que rarement nommé, une figure clé de la *conscience dans le Mal*, condition *sine qua non* de la modernité baudelairienne.

Dans un second temps, c'est à la notion de *petite souveraineté* que s'intéresse ce mémoire. Souveraineté par procuration qui interdit la réelle souveraineté, elle est le produit de l'assujettissement du libertin à la nature, à la Raison, cette Raison naturelle et bourgeoise. Et l'éducation naturelle par laquelle le libertin cherche à assujettir l'Autre, lui qui ne peut posséder qu'en soumettant autrui au système auquel lui-même s'est consciemment soumis, lui le possédé-possédant, le fantôme d'homme faiseur de fantômes lui-même, est reproduction à son compte de son propre assujettissement. Cette notion de petite souveraineté s'oppose à une tradition de critiques idéalistes, qui, se méprenant sur la parenté du dandy et du libertin, héroïsant ce dernier, voient en lui un sujet libre, souverain, sans se rendre compte que sa Raison est historiquement lourde de conséquences.

Mots clé : Sade, Baudelaire, modernité, Raison, nature.

Abstract

This essay examines the relation of de Sade's works with modernity. De Sade is *a visionary*: he wasn't blinded by the Enlightenment, in which he saw an inherent darkness. What some perceived as his madness — the natural reason, the bourgeois reason which he celebrates and exacerbates — is a mirror of our own, a mirror in which our societies refuse to see themselves and their own utilitarian reason, guided by opportunism and self-conservation. This refusal shows de Sade's works as a part of our modernity which we seek to suppress — de Sade as *le refoulé de notre modernité*.

First, this essay looks at the esthetic filiation from de Sade to Baudelaire and, by comparing de Sade's libertine and Baudelaire's dandy, shows how the *negative esthetic* of Baudelaire presupposes de Sade's conception of Evil as a product of nature and reason, and how it transfigures this conception in such a way that Good can only proceed of this awareness in Evil, through which lies the only possibility to become at once human and lucid. *One must always go back to de Sade to understand Evil*, writes Baudelaire, who thus highlights de Sade's — or rather a ghost of de Sade, as his name is seldom mentioned in Baudelaire's — key role in this concept of *conscience dans le Mal*, making him the *sine qua non* condition of his modernity.

The second part of this essay analyzes the notion of *petite souveraineté*. This borrowed sovereignty, which forbids the real sovereignty, is the product of the libertine's subjection to nature and to Reason, i.e. to the bourgeois and natural Reason. The natural education by which the libertine — he who can only possess by submitting the other to the system to which he consciously submitted himself, the possessed yearning to possess, the man reduced to a ghost who create ghosts himself — wants to dominate the Other(s) is a reproduction for himself of his own subjection. This notion of *petite souveraineté* confronts a tradition of idealistic critics who see in the libertine the subject of a total liberty, a sovereign subject — and thus who don't notice that the historical meaning of his Reason is laden with consequences.

Keywords: Sade, Baudelaire, modernity, Reason, nature.

Table des matières

Dédicace	vii
De fleurs et d'épines. Introduction	8
Transfiguration de la conscience dans le Mal	18
La petite souveraineté	45
Hantise de la modernité. Conclusion	86
Bibliographie	92

À Catherine,
À Marie-Ève.

De fleurs et d'épines

On dit que plus un rosier souffre et plus il donne de belles roses. Les jardiniers le savent, qui en plantant cet arbuste lui flanquent rituellement quelques coups, du plat de la pelle.

Lydie Dattas

C'est de fleurs qu'il s'agit. De fleurs et d'épines. D'épines qui s'enfoncent comme malgré nous dans nos chairs, qui s'enfoncent comme pour rejoindre le plus secret de nos désirs, tapi dans l'ombre où l'a relégué la conscience *bien-pensante* — là où la souffrance n'exclut pas le plaisir, et la mort la vie —, d'épines qui, tressant la couronne de notre humanité, s'enfoncent toujours plus avant dans la contradiction et lacèrent la chair pour mieux marteler l'esprit : d'une marotte de fleurs sanguinolentes — *sombres et pourtant lumineuses* — sans laquelle il nous serait impossible de tolérer jusqu'à l'idée de vivre.

Cette marotte, c'est la possibilité entrevue d'un idéal à même la fange, d'un idéal permettant de lui échapper momentanément, à elle : à sa condition d'émergence, ainsi qu'à son cortège de douleurs — une manière de *fermer souverainement les yeux*. Et si, selon ce qu'en dit de Sade, il faut pour y parvenir « semer quelques roses sur les épines de la vie¹ », les roses sadiennes n'excluent pas pour autant de nouvelles épines — pourrait-on seulement imaginer qu'il y ait dans l'œuvre du marquis la moindre rose sans épines —, elles procèderaient même, en tant qu'idéal naturel, que sensualité brutale proscrite par la société, de leur accumulation, ajoutant aux épines de la vie, véritable

¹ SADE, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 38.

terreau du plaisir, celles des roses du libertinage. Le mouvement que calque le libertin sadien pour atteindre aux roses, au délire, c'est celui-là même de la nature, de sa violence, de sa domination, et, en l'infligeant aux autres, puis à lui-même, il ne fait jamais, ce mouvement dont il tente de se rendre maître, que le reproduire, et ce, au moment même où il veut l'oublier. Mais la rhétorique est captieuse chez de Sade, et sa logique apparente vise avant tout une *séduction discursive*, de sorte qu'il est peu probable qu'aucun de ses libertins, en se conformant à la nature, à sa véritable nature — de Sade ne distinguant jamais entre Nature et nature humaine, préférant de loin en obscurcir la distinction —, c'est-à-dire au mal, veuille jamais « boire la coupe de l'oubli²».

C'est en pleine conscience que les roses doivent être semées; ce n'est qu'armé de cette « conscience dans le Mal³» que le libertin sadien peut espérer en arriver au délire, lequel, par définition, est « simplement *naturel*⁴». Et celui-là même qui « [parcourt] toutes les routes de fleurs que la lubricité [lui] prépare⁵», je veux dire le libertin : *l'homme naturel* dévoilé à même l'homme civilisé, perpétue ainsi un schème de domination tout *naturel*, maintient un *statu quo* dont la principale règle : le fait que l'homme soit tenu de devenir ce que la nature attend de lui, c'est-à-dire *qui il est* — car, si de Sade ne distingue pas la Nature de la nature humaine, il semble qu'en dépit de cela, il lui faille inlassablement refaire l'*éducation naturelle* des hommes —, signe à la fois son irresponsabilité et son assujettissement à une force sur laquelle il n'a aucun contrôle

² BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1162.

³ *Id.*, « L'irréremédiable » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 76.

⁴ BATAILLE, Georges, *Œuvres complètes, tome III. L'impossible*, coll. « Blanche », Paris, Gallimard, 1974, p. 218.

⁵ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 38.

et qui, en grande partie, l'agit et le détermine. Mais, au moment où la subordination du sujet à la nature, consciente qu'elle est, est considérée comme contraire à ses aspirations de domination, c'est-à-dire comme contraire aux fruits même de cette subordination, ce schème en vient à se retourner contre lui-même, et, aussi *naturel* qu'il soit (ou, devrais-je plutôt dire : en vertu même de ce / de son caractère *naturel*), engage le sujet à vouloir dominer la nature, ce qui représente en quelque sorte l'aboutissement de la pensée du libertin, un idéal qui lui demeure, et parce qu'il semble « reconnaître à l'idée de monde les traits même de la transcendance⁶ », et parce que les principes d'autoconservation et de plaisir qui sont ses guides s'opposent à la conclusion où en vient sa raison naturelle, infranchissable et laisse insatisfait son désir de toute-puissance.

Des fleurs *naturelles* de la volupté au caractère *sur-naturel*, *artificiel* des *Fleurs du mal*, ce n'est pas tant la conception sadienne de la nature en tant que telle qui se trouve bouleversée que le rapport qu'entretient le sujet avec elle, lequel, s'il avoue être dès l'abord marqué par elle : par cette « Perversité naturelle⁷ » — « nous sommes tous marqués par le mal⁸ », écrit Baudelaire dans ses *Notes nouvelles sur Edgar Poe* —, ne s'y soumet plus (ou, du moins, pas exclusivement), ne veut plus s'y soumettre, et surtout pas y disparaître. La dépasser, cette perversité naturelle, tout en la préservant, et non pas en tentant de l'annihiler, voilà en quoi consiste l'idéal du sujet baudelairien. D'ailleurs, à quoi bon, dit l'œuvre de Baudelaire, à quoi bon abdiquer son individualité ainsi que toute responsabilité devant cette origine, à quoi bon faire de soi le miroir de « l'ordure

⁶ BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont et Sade*, coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1967, p. 61.

⁷ BAUDELAIRE, Charles, « Notes nouvelles sur Edgar Poe » dans Poe, *Histoires grotesques et sérieuses*, coll. « Livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1973, p. 324.

⁸ *Ibid.*

originelle⁹» quand il y a autre chose à espérer que le simple plaisir physique, autre chose à considérer que le réel sous sa seule forme positive, quand *la conscience dans le Mal* permet de pressentir que l'homme est contradictoire, qu'il tend simultanément vers la spiritualité, vers l'animalité, que son désir d'innocence procède de sa culpabilité, de sa tare originelle, et que, si « [le] mal se fait sans effort, *naturellement*, par fatalité[,] le bien est [quant à lui] toujours le produit d'un art¹⁰», de l'artifice, une production esthétique : une fleur sur-naturelle. Une fleur construite par l'esprit, et que seule peut soutenir la volonté humaine — cet organe *contre nature* —, dont l'importance fut telle pour Baudelaire qu'il n'hésita pas à la dépeindre sous les traits de « l'organe le plus précieux¹¹».

Que la fleur du bien soit sur-naturelle, cela témoigne de la façon dont l'humanité ne peut être pensée chez Baudelaire qu'à partir de l'inhumanité¹², inhumanité dont les épines ne manquent pas de transparaître à même la fleur du bien, comme pour en désigner la fragilité et marquer l'idéalité de cette *esthétique négative*, qui mène contre la

⁹ *Id.*, *Œuvres complètes. Notes sur "Les liaisons dangereuses"*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 643.

¹⁰ *Id.*, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1179.

¹¹ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Paradis artificiels*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 342.

¹² Et il est, en ce sens, intéressant de remarquer les affinités : la reconnaissance d'une contradiction, l'importance de la volonté, etc., que partagent le concept de *conscience dans le mal*, à partir duquel se construit l'esthétique baudelairienne, et celui de *mauvaise conscience*, duquel Nietzsche fait dériver non seulement la capacité autoréflexive du sujet, mais aussi sa sensibilité esthétique :

Cette secrète violence exercée contre soi, cette cruauté d'artiste, ce plaisir de se donner à soi-même, matière difficile, résistante, souffrante, une forme, de se marquer au fer rouge d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'un non, ce travail inquiétant et effroyablement délectable d'une âme toute disposée au désaccord avec elle-même qui se fait souffrir par plaisir de se faire souffrir [mais aussi pour éviter la souffrance infligée par l'autre], toute cette mauvaise conscience *active* a fini [...] en véritable sein maternel des événements idéaux et imaginatifs, par mettre au monde aussi une profusion de beauté et d'acquiescement nouveaux et insolites, et en premier lieu peut-être, de manière générale, *la beauté*... Qu'y aurait-il donc de « beau » si la contradiction n'avait pas commencé par prendre conscience d'elle-même, si le laid n'avait pas commencé par se dire à lui-même : « Je suis laid »? ... (NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, coll. « Livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 168.)

nature un combat contradictoire, voire *ironique*, du fait que celle-ci le dégoûte et le tente tout à la fois — « Je te hais autant que je t'aime¹³! » écrit Baudelaire dans un vers adressé à la *femme naturelle*. Si ce qu'entend le poète par *conscience dans le Mal* apparaît, à maint égard, plutôt comme une conscience *par* le Mal — comme une conscience du tout par le mal —, et ce, de par le caractère originaire qu'il attribue à celui-ci, si ce qu'il entend par *conscience dans le Mal* apparaît comme l'aperception des « deux postulats simultanés¹⁴ » de l'homme (son aspiration à la spiritualité et à l'animalité, au bien et au mal, vers Dieu et vers Satan), c'est-à-dire comme une expérience de la contradiction : cette « vorace Ironie [q]ui [le] secoue et qui [le] mord¹⁵ », et que, comme le fait Nietzsche avec la *mauvaise conscience*, il convienne de considérer la *conscience dans le mal* comme une maladie, c'est bien à son hystérie que Baudelaire doit sa lucidité. Elle s'avère la condition même de son esthétique. Et de nos jours, dans nos sociétés dites modernes, sociétés dont les lumières trop souvent, nous montre l'œuvre de Sade, répondent à des exigences *naturelles*, « [le névrosé] a, ainsi que le remarquent Horkheimer et Adorno dans *La dialectique de la Raison [Dialektik der Aufklärung]*, besoin d'une force surhumaine pour ne pas guérir [toujours cet accent mis sur la volonté de forcené que doit déployer celui qui tend vers le surnaturel, celui qui ne veut pas être victime de la réification]¹⁶ » et pouvoir continuer à penser au sein de la contradiction, humainement.

¹³ BAUDELAIRE, Charles, « À celle qui est trop gaie » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 141.

¹⁴ *Id.*, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1277.

¹⁵ *Id.*, « L'héautontimorouménos » dans *op. cit.*, p. 74.

¹⁶ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1983, p. 260.

Inéluctablement, de l'antériorité de l'inhumain, et de l'inhumain comme repoussoir, Baudelaire est amené, par son esthétique négative, à combattre et l'idée d'innocence naturelle et le positivisme et le progrès dans lesquels la société civilisée (qu'il qualifie plutôt de « syphilitée¹⁷») a fait sa profession de foi, elle qui cherche hypocritement : en étant à la fois le produit et, en un sens, le *nouveau* foyer, à *diminuer les traces du péché originel*, du mal. Cette ferveur innocente à l'égard de l'humain et de sa raison toute-puissante, c'est à n'en pas douter l'œuvre du Mal, l'œuvre de Satan — celui-ci prenant souvent chez Baudelaire les traits d'une pulsion inconsciente, de la *possession*, de cet Autre qui, comme dans le poème *Au lecteur*, vient émousser la volonté. Et voilà bien ce qui ressort des reproches ou, dirais-je plutôt, des jouissives insultes adressées par le poète à George Sand dans *Mon cœur mis à nu!* C'est à l'innocence, à l'animalité, au naturisme, au populisme, à l'imbécillité de son œuvre, en l'occurrence de la préface de *Mlle La Quintinie*, pas moins que de sa personne — « Elle est bête, elle est lourde, elle est bavarde; elle a dans les idées morales la même profondeur de jugement et la même délicatesse de sentiment que les concierges et les femmes entretenues¹⁸ » — que s'en prend la critique de Baudelaire, laquelle fait de *la femme Sand*, comme il se plaît visiblement à l'appeler, fulminant avec passion, d'une haine telle qu'elle menace à tout instant de déborder en joie, l'écrivaine symptomatique de la société dite civilisée, la personnification même de *l'inconscience dans le mal*, de ce que lui-même conceptualise sous le nom de *femme naturelle* :

Il ne faut pas croire que le diable ne tente que les hommes de génie [qu'il ne tente que les hommes comme lui, Baudelaire]. Il méprise sans doute les

¹⁷ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Amœnitates Belgicae*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1466.

¹⁸ *Id.*, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1280.

imbéciles, mais il ne dédaigne pas leur concours. Bien au contraire, il fonde ses grands espoirs sur ceux-là [ceux-là dont l'inconscience est telle qu'ils se croient entièrement maîtres d'eux-mêmes].

Voyez George Sand. Elle est surtout, et plus que toute autre chose, une *grosse bête* ; mais elle est *possédée*. C'est le diable qui lui a persuadé de se fier à *son bon cœur* et à *son bon sens*, afin qu'elle persuadât toutes les autres grosses bêtes de se fier à leur bon cœur et à leur bon sens¹⁹.

Et à propos de cette possession, qui fait de Sand un agent du mal au moment même où elle croit être précisément le contraire, il précise dans ses *Notes sur "Les liaisons dangereuses"* :

En réalité le satanisme a gagné. Satan s'est fait ingénu. Le mal se connaissant était moins affreux et plus près de la guérison que le mal s'ignorant. G. Sand inférieure à de Sade²⁰.

Tout, peut-on dire, est question de conscience chez Baudelaire. Il ne s'agit pas tant de *guérir du mal* que d'en prendre conscience et de tenter, à partir de cette conscience, de devenir plus humain. Et encore, cet idéal représente moins celui de l'artiste qu'une voie à suivre pour l'individu en tant que partie intégrante de la société. Il faut, pour ne pas trahir la pensée de Baudelaire, comprendre que l'affirmation selon laquelle « le bien est toujours le produit d'un art » ne peut être renversée, et que lui-même, en tant que poète, se garde bien, son œuvre s'attachant autant à dépeindre « la beauté particulière du mal, le beau dans l'horrible²¹ » que celle des régions éthérées, de vouloir introduire une dimension éthique à l'art, et ce, même s'il insiste, comme pour faire taire ses détracteurs, sur la « fécondité morale » de telles images. Si l'éthique s'assimile toujours à une esthétique, l'esthétique, elle, ne se subordonne en rien à l'éthique : Baudelaire distinguant, comme en font état ses projets de préface aux *Fleurs du mal*, le « Bien

¹⁹ *Ibid.*, p. 1281.

²⁰ *Id.*, *Œuvres complètes. Notes sur "Les liaisons dangereuses"*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 640.

²¹ *Id.*, *Œuvres complètes. Peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1189-1190.

d'avec le Beau²²». Et l'objet de l'art est à n'en pas douter le Beau, sa conscience; *De Satan ou de Dieu, qu'importe?* Si l'ingénuité (de Sand) prend pour lui des allures de cheval de Troie satanique, d'habitable *naturel* pour parasites, ce qu'il perçoit chez de Sade, ce qu'il perçoit dans l'hypocrisie du dispositif de séduction discursive mis en scène par de Sade, c'est bien la manière dont celui-ci renverse la valeur positive attribuée par les philosophes des lumières aux concepts de nature et de raison naturelle — ses libertins chantant jusqu'à l'absurde, jusqu'à l'insoutenable les délices de l'inhumanité, de cette *profonde* humanité —, et la façon dont, à travers d'innombrables jeux de miroir et d'écriture, ces concepts, prenant conscience d'eux-mêmes, ces concepts, qui en sont venus à remplacer celui de Dieu²³, mènent celui qui s'y conforme tout droit à l'horreur, aux crimes, et même, sans jamais le laisser se dérober, les légitiment — quoique toujours superficiellement. Du simple fait que la nature prenne conscience d'elle-même, que s'y surimpose une volonté réfléchie, elle devient déjà moins naturelle, et de Sade atteint à la *conscience dans le Mal*, devient artiste (philosophe, rhétoricien) dans le mal; décidant non de s'en tenir dans son œuvre à ce que suggère cette conscience (ce n'est tout de même pas un auteur réaliste), mais, aberration à la fois psychique et physique, de multiplier outre mesure — « la volonté, écrit

²² *Id.*, *Œuvres complètes. Reliquat et dossier des "Fleurs du mal"*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 186.

²³ Si, ne dédaignant pas de me servir de la terminologie baudelairienne, je poursuis la réflexion, dont les répercussions n'ont pas manqué de se faire entendre encore au siècle dernier — ne les entends-je pas encore, tout près? —, je puis affirmer sans me mettre réellement en danger de discrédit intellectuel, moi qui suis protégé d'eux (mais tout de même pas de leur idéologie) par le bunker du temps, que ce ne fut pas une erreur insignifiante de la part des philosophes des lumières que celle de remplacer l'être conceptuel Dieu (l'idée du bien, du surnaturel) par celui en réaction auquel il fut créé : l'être conceptuel Satan (l'idée du mal, du naturel), ce diable d'homme. C'était permettre à l'intérêt de tout diriger pourvu qu'il soit recouvert d'une apparence de logique — sorte de *séduction discursive* —, c'était favoriser l'idée selon laquelle de moi à moi, de moi à ma nature, il n'y aucune distance. Nos sociétés modernes restent en cela beaucoup plus près de l'œuvre de Sade (et de la réification qui y a cours), ce qui peut expliquer l'intolérance (aux airs de dénégation) de certain à son égard, que de celle de Baudelaire.

Rousseau, parle encore, quand la nature se tait²⁴» — les plaisirs que procure aux libertins la certitude de faire le mal, de faire le *choix intellectuel* du mal, il crée en la personne de ses libertins d'efficaces et redoutables *machines à plaisir*, des machines — dont le mouvement est artificiel, soit! mais qui miment la nature, s'y soumettent entièrement : c'est naturellement, c'est-à-dire par un artifice se voulant naturel, qu'elles aspirent, ces machines, à dépasser la nature, à tenir elles-mêmes *les fils qui les remuent*, à devenir et leur propre Dieu et leur propre Diable.

À partir de cette *conscience dans le Mal*, liant fleurs sadienne et baudelairienne, s'esquisse la possibilité même de penser une certaine filiation des idées, de Sade à Baudelaire. « Il faut toujours en revenir à de Sade, c'est-à-dire à l'*homme naturel*, pour expliquer le mal²⁵», écrit Baudelaire dans un de ses projets de roman, et cette note adressée à lui-même, qui prend l'aspect d'une maxime à laquelle son travail ne doit pas déroger, cette note, dans laquelle il est question d'expliquer « la jouissance sensuelle dans la société des extravagants²⁵» ainsi que « la raison morale de cette jouissance²⁵», a ceci de particulier qu'elle fait non seulement de Sade une figure fondatrice de la *conscience dans le Mal* (comme moteur de la jouissance), mais qu'elle indique et la perspective avec laquelle Baudelaire a lu son œuvre — perspective morale et philosophique qui n'est en rien réductible à ce qui est entendu généralement sous le terme de sadisme²⁶, qui « ne serait, comme le souligne Barthes, que le *contenu* grossier (vulgaire) du texte sadien²⁷» — et la façon dont il a fait sienne — comme un double de

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 1985, p. 71.

²⁵ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Plans et projets*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 520.

²⁶ C'est à cette réduction même que s'est adonné Blin dans son *Sadisme de Baudelaire*.

²⁷ BARTHES, Roland, *Œuvres complètes, Tome III, 1968-1971. Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 2002, p. 849.

ce que lui-même entend par péché originel, « [parce qu’il] se pourrait en effet que le fait d’avoir une origine signifie précisément avoir plusieurs versions possibles de cette origine²⁸ » — la relation étroite qu’entretiennent dans cette œuvre nature et mal. Et ce faisant, penser le rapport de Baudelaire à de Sade revient à considérer la façon dont Baudelaire, par un processus critique d’appropriation, a infléchi, limité, déconstruit la pensée du marquis — phénomène banal, lorsque considéré sous le seul plan de l’abstraction, puisque propre à toute *Bildung*, mais qui, dans sa manifestation concrète, se montre révélateur de la métamorphose que peut subir l’étranger à travers le mécanisme d’appropriation, et qu’il est possible d’observer dans la façon dont Baudelaire a transfiguré ce que de Sade n’avait fait que représenter : la *conscience dans le Mal*. Laquelle, au moment même où elle devient condition *sine qua non* de la modernité (baudelairienne), y introduit, comme un parasite innommable²⁹, le fantôme de Sade : ce qui reste de lui.

²⁸ BUTLER, Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, p. 38.

²⁹ Le fait est que même dans sa correspondance, alors qu’il demande à Poulet-Malassis de lui fournir les prix et le lieu où il pourra se procurer « la *Justine* » et « d’autres saloperies » du même genre, Baudelaire tient non sans ironie, il est vrai, à se dissocier de tels ouvrages, à spécifier qu’il ne demande pas ces renseignements pour lui, que « [le] sieur Baudelaire a assez de génie pour étudier le crime dans son propre cœur » (*Correspondance II*, coll. Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1973, p. 532-533). Mais que le nom de Sade soit tu quand il devrait être prononcé, et qu’il n’apparaisse dans la réflexion de Baudelaire (et à cet égard l’invocation-repoussoir faite dans l’article « Les drames et les romans honnêtes » ne peut guère être qualifiée de réflexion) que dans ses notes, carnets ou journaux intimes — qui, dois-je le mentionner, n’étaient pas destinés à la publication — semble marquer chez lui une dette intellectuelle qu’il ne veut (ou ne peut) pas reconnaître, Baudelaire préférant en cela entretenir le mythe de son génie autodidacte.

Chapitre I : Transfiguration de la conscience dans le Mal

Héroïsation et transfiguration du réel

*Une existence constamment
transfigurée par l'échec.*

Émile Cioran

Car le changement majeur qui s'opère d'une *conscience dans le Mal* à l'autre, c'est bel et bien cette transfiguration que lui fait subir son entrée dans le schème de la modernité baudelairienne, de la modernité dite *héroïque*, à l'intérieur de laquelle le protagoniste, le *héros moderne* — véritable sujet de la modernité selon Benjamin —, celui qui se transfigure, « n'est pas seulement un héros, il tient le rôle du héros¹», il *se fait* héros — et ce, dois-je ajouter, à mesure qu'il *se fait* martyr. Transfigurée, la *conscience dans le Mal* n'est plus seulement *mimesis* du mouvement de domination naturel, pas plus que la seule reconnaissance du mal comme doctrine positive, mais elle apparaît comme la possibilité pour le sujet baudelairien de dépasser sa simple nature, la logique de son seul intérêt, de devenir surnaturel, d'aspirer à la fois au bien et au mal, en toute liberté, d'être une contradiction, un névrosé — cela même que ne peuvent supporter nos sociétés, qui, à la lumière de cette esthétique négative, révèlent ce qu'elles ont longtemps tenté de cacher, leur allégeance envers la nature. Les figures baudelairiennes, qu'il s'agisse de celle du flâneur, dont la foule assure l'incognito, de celle du chiffonnier, du dandy, du saltimbanque, de l'apache, lesquelles ne constituent toutes autant qu'elles sont qu'une sorte de miroir fragmentaire dans lequel peut se mirer

¹ BENJAMIN, Walter, *Charles Baudelaire*, coll. « Petite Bibliothèque Payot », Paris, Payot, 2002, p. 141.

le poète², ne deviennent héroïques qu'en autant qu'elles se construisent (sont perçues comme) telles; qu'elles tendent à « ressembler à ce qu'[elles] voudrai[en]t être³», en vertu d'un idéal surnaturel, qui *naturellement* témoigne de la faculté qu'a le sujet baudelairien sinon d'abolir sa nature, du moins de ne pas s'y borner; qu'elles s'exposent à la souffrance, à l'asociabilité de la souffrance — cette « noblesse unique où ne mordront jamais la terre et les enfers⁴» —, souffrance que leur font éprouver et leur quête personnelle de beauté et les résistances qu'y oppose la société. C'est dire que la *conscience dans le Mal*, de laquelle découle, comme je l'ai déjà mentionné, la possibilité même du bien, représente pour le héros moderne la seule, quoique mince, possibilité de salut, l'étape préalable à tout progrès et à toute évolution qui ne « perfectionne[nt] [pas] la douleur à proportion qu'il[s] raffine[nt] la volupté⁵», c'est dire aussi qu'ayant toujours lieu dans la solitude la plus complète, la révolte du héros moderne contre la décadence, contre l'inhumanité de la société le mène, en raison de la quasi-toute-puissance de celle-ci, et de par l'échec auquel il se confronte sans cesse — échec grandiose en ce qu'il témoigne de sa volonté d'élévation, de son orgueil, de sa dignité —, à songer inévitablement au suicide, à « cette passion particulière [et presque inévitable] de la vie

² Le poète, puisqu'il dispose du pouvoir de transfigurer le réel, de « [transfigurer] les passions et la volonté²» (*Ibid.*, p. 110) dans *ce lieu autre qu'est l'art* — et je reviendrai plus tard sur cette affirmation de Foucault qui fait de l'art pour Baudelaire un *lieu autre* —, est en quelque sorte le véritable héros moderne, et cet héroïsme moderne se donne surtout à voir dans la façon qu'il a de percevoir le réel, de le réformer à même cette perception — « D'un simple geste de la main, d'un "coup de main", comme il en a l'habitude, Baudelaire transforme la petite-bourgeoise de Flaubert [de la même façon que, fidèle à son habitude, il le fait avec le vieux saltimbanque, les petites vieilles, etc.] en héroïne » (*Ibid.*, p. 134) —, perception dans laquelle transparait toute la liberté (poétique) qu'il prend par rapport à ce réel.

³ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1153.

⁴ *Id.*, « Bénédiction » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 9.

⁵ *Id.*, « Notes nouvelles sur Edgar Poe » dans Poe, *Histoires grotesques et sérieuses*, coll. « Livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1973, p. 327.

moderne⁶», comme à une solution lui permettant d'échapper au renoncement et à l'abandon qu'elle exige de lui : à sa réification. En ce sens, le héros moderne est celui qui, comme le dit si bien Adorno, sait qu'*il y a bien pire à craindre que la mort* dans nos sociétés.

La conscience dans le Mal se réincarnant chez Baudelaire sous sa forme nouvelle, dialectique, le corps du libertin cède le pas à celui du dandy dans le branle de la *modernité* — « Antinoüs flétris, dandys à face glabre, cadavres vernissés, lovelaces chenus, le branle universel de la danse macabre vous entraîne en des lieux qui ne sont pas connus⁷! » Dandy que non seulement l'on peut, mais que l'on doit, et ce, en vertu des rapports de continuité et de rupture se dessinant entre lui et son homologue, considérer comme l'héroïsation, la transfiguration du protagoniste sadien par excellence, et non pas comme son double. Certes, ces deux figures ont beaucoup en commun, de par l'ardeur dont témoignent leurs passions, de par leur caractère blasé, leur raffinement, leur stoïcisme, leur solitude presque absolue, voire de par la rigueur (pour ne pas dire l'aspect dogmatique) de leurs principes, mais il s'en faudrait de beaucoup que leur signification fût analogue. Et là où le corps apparaît comme sa propre fin chez le libertin, et détermine en grande partie son penser, lequel tend, par conséquent, à nier toute métaphysique⁸, là où il n'est que simple machine à plaisir(s) / à crime(s), « [que la

⁶ BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 112.

⁷ BAUDELAIRE, Charles, « Bénédiction » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 94.

⁸ Le libertin ramène la formation, l'articulation de ses pensées à un fondement physique, à un désir qui les infléchit sans cesse, souvent dans des directions contradictoires, et qui échappe à l'expression des dites pensées, ainsi en est-il de ce qu'affirme Dolmancé à la fin du cinquième dialogue de *La philosophie dans le boudoir* : « Il est inouï comme le superbe cul de ce beau garçon m'occupe la tête depuis que je parle! Toutes mes idées semblaient involontairement se rapporter à lui... » (SADE, *op. cit.*, p. 261.) S'il n'a pas tort de signaler la relation de la pensée, de l'esprit avec le corps, il faut toutefois noter que le libertin vise par ces paroles à confiner le penser en un domaine utilitaire, naturel, à effacer la contradiction entre les désirs physiques et métaphysiques de l'homme.

nature] meut à son gré⁹»; celui du dandy, le soin excessif qu'il lui porte, se présente avant tout comme le signe distinctif de son caractère surnaturel, de sa spiritualité. Son corps, le dandy le regarde comme une production esthétique, qu'il peut dénaturer, non en en niant le caractère naturel : il n'est pas aussi dupe, mais en tentant de le réformer, faisant de lui-même un symbole de l'orgueil humain, refusant sa réification — ou, devrais-je plutôt dire, s'édifiant, se réifiant pour ne pas l'être malgré lui. En bon héros moderne, et alors que tout semble l'assimiler davantage à un martyr, le dandy *tient le rôle* du héros, son insensibilité est une pose qu'il se plaît à afficher — plaisir douloureux de se faire autre, plus grand que soi-même — en opposition à la trivialité, à la bassesse des hommes, et, à mesure qu'il s'applique à contrefaire ainsi l'inhumain — inhumanité surnaturelle —, à taire la dualité inhérente à l'homme, à incarner à outrance la spiritualité, comme pour contrebalancer le naturalisme de la société, il semble que son corps victimal gagne en netteté. Plutôt que d'être victime de la société, il préfère, lui qui « doit aspirer à être sublime, sans interruption¹⁰», devenir sa propre victime. Sa propre victime, que dis-je : son propre bourreau. Et le dandy de raisonner ainsi : *plutôt que de simplement subir le fait d'être, plutôt que de devenir le simple produit d'une société que je méprise, car, malgré tout ce qu'on peut en dire, « le grand homme est [toujours] vainqueur de sa nation¹¹», je préfère de loin être la victime de mon propre idéal, et le prêtre responsable de mon immolation. « [À] la fois les prêtres et les victimes¹²» de leur propre culte, antinomie également présente chez les libertins, qui, même s'ils cherchent tant bien que mal à (se) la dissimuler et inclinent plutôt à s'imaginer en pleine maîtrise*

⁹ SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 23.

¹⁰ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1273.

¹¹ *Ibid.*, p. 1276.

¹² *Id.*, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1179.

d'eux-mêmes, ne voulant en rien être associés aux victimes, ne font, par des expressions telles que celles-ci : « les *lois divines* du plaisir qui l'*enchaînent* [je souligne] toute sa vie¹³», « ce n'est qu'en *sacrifiant tout* à la volupté¹⁴», que la reconduire sans cesse, — étant à la fois prêtres et victimes de leur propre culte, les dandys ne peuvent plus seulement être considérés comme des oisifs entichés de leur propre bonheur ou même comme des oisifs « [n'ayant] d'autre état que de cultiver l'idée du beau dans leur personne, de satisfaire leurs passions, de sentir et de penser¹⁵». Ils échappent à cette définition générale de par la souffrance même à laquelle ils s'exposent volontairement et qu'ils masquent sous un air impassible, ils lui échappent dès lors que, jouant de façon continue aux dandys, jeu dont ils ont eux-mêmes fixé les règles, ils mettent réellement leur vie en jeu, car cette définition que donne d'emblée Baudelaire, c'est celle du dandy avant qu'il ne lui fasse subir l'héroïsation moderne : celle du dandy *prébaudelairien*.

Et cet air impassible du dandy, son stoïcisme, qui prend les caractères d'une provocation envers toute contingence, d'une jouissance refusée à tout autre bourreau et d'une souffrance refusée à toute autre victime que lui-même, est bel et bien un masque, celui de l'acteur, celui du poète — de son jeu —, celui de sa *pauvre grande beauté*, un masque, c'est-à-dire un semblant de réification qui fait de lui le pendant masculin de la femme-statue, car tout comme elle, qui partage son indifférence, sa froideur — *la froide majesté de la femme stérile* —, le même *amour du mensonge* — le mensonge, le rêve, l'idéal, tout ce qui n'est pas (positivement, du moins) n'a toutefois pas moins de légitimité pour Baudelaire que le réel : dégradant dans tout ce qu'il a de tangible —, le

¹³ SADE, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1178.

dandy performe son identité, s'édifie statue, et en un sens se doit aussi, pour y arriver, d'« emprunter à tous les arts les moyens de s'élever au-dessus de la nature¹⁶». Ainsi, sa toilette est à son corps ce que le maquillage est au visage de la femme-statue. Un masque surnaturel, témoignage de sa grande volonté. La quête d'idéal du dandy et, parallèlement, du poète, et je ne fais coïncider leur identité qu'un bref moment, la manière dont tous deux en arrivent à vouloir personnifier cet idéal les mène à rechercher, quoique Baudelaire affirme le contraire, *le même*¹⁷, en l'occurrence le même mensonge, la même beauté, dans l'autre, dans le féminin, et il est dès lors difficile de savoir si c'est l'homme-statue qui est féminisé ou la femme-statue qui apparaît sous les traits du dandy. Cette difficulté tient au statut contradictoire de la femme (des divers types de femme) chez Baudelaire, qui reproche à celle-ci non seulement son caractère *naturel* :

La femme est naturelle, c'est-à-dire abominable.
Aussi est-elle toujours vulgaire, c'est-à-dire le contraire du dandy¹⁸.

mais qui, lorsqu'elle s'oppose à cette nature, et ce, malgré tout l'art qu'elle doit déployer pour s'élever au-dessus de cette dite nature, au rang de divinité, tend à lui refuser la capacité même de (se) réfléchir : la femme-statue doit sembler surnaturelle, stérile, mais, contrainte d'exécuter ce pour quoi elle n'est que moyen, ce à quoi la destine la nature — et la femme n'est jamais chez Baudelaire qu'une figure « présidant à toutes les conceptions du cerveau mâle¹⁹», elle a en cela des relents de vieille côte judéo-chrétienne et de divinité —, contrainte de *pétrir un génie*, demeurer bête et cruelle, conserver ce reste de naturel, ce « cosmétique divin qui [la] préserve [...] des morsures

¹⁶ *Ibid.*, p. 1184.

¹⁷ *Le même*, ici, c'est l'étranger, c'est l'idéal pris pour *le même* par le dandy ou par le poète, qui finissent presque, dirait-on, par croire à leur propre mensonge : à l'artifice qu'ils représentent.

¹⁸ *Id.*, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1272.

¹⁹ *Id.*, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1181.

[de] la pensée », car « la bêtise est toujours la conservation de la beauté²⁰ ». Ce n'est pas que Baudelaire ne puisse concevoir qu'une femme soit intelligente, quoique, pour lui, aimer une femme de *ce* genre — et c'est bien là un problème de genre —, à savoir une femme qu'il considère comme un « homme manqué²¹ », relève d'« un plaisir de pédéraste²² », affirmation faisant de l'esprit une qualité typiquement masculine et privant la femme de sa féminité alors même qu'elle se détourne de ce que Baudelaire dit mépriser chez elle²³; c'est plutôt que sa conception de la beauté féminine comme impassible, stérile, empreinte de méchanceté, et à travers laquelle l'homme est susceptible et de goûter un bref instant à la coupe de l'oubli et / ou d'être fécondé par la souffrance que lui inflige sa divinité, sa maîtresse²⁴, implique à la fois l'apparence d'un

²⁰ *Id.*, *Œuvres complètes. Choix de maximes consolantes sur l'amour*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 472.

²¹ *Ibid.*, p. 483.

²² *Id.*, *Œuvres complètes. Fusées*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1251.

²³ Cette haine qu'entretient le poète envers la femme, envers son inconscience naturelle, il est aussi possible de la comprendre comme la contrepartie de son amour, et la joie de faire souffrir à son tour l'agent de ses maux se révèle en quelque sorte structurante de sa relation au féminin, relation qui prend invariablement la forme d'un combat où les deux parties cherchent à se dominer l'un l'autre. Et si, comme l'écrit Baudelaire, « [la] bestialité [l'amour de la femme en tant que bête] exclut la pédérastie » (*Ibid.*), il faut néanmoins s'interroger sur cette nécessité d'exclure la pédérastie — ce rejet inhérent d'une fantasmatique homosexuelle est en soi problématique —, laquelle pédérastie apparaît pourtant en tant que *fratrie masculine de l'esprit* comme un pôle extrême de la conscience, du surnaturel, de la stérilité, et qui, par conséquent, si elle ne tendait pas à atténuer le contact direct avec cette inconscience *naturelle*, ne devrait pas être dénuée d'attraction pour Baudelaire. Mais la nature, aussi honnie qu'elle le soit chez lui, n'en demeure pas moins chérie — sa pensée se meut en plein cœur de cette contradiction —, et, de cet amour de la bête, de cette expérience du mal, le poète ne fait pas que s'avilir, que souffrir, il en tire tout un enseignement — la possibilité même du surnaturel. La façon dont Baudelaire tient la femme à l'écart dans la bestialité s'assimile à un aveuglement volontaire de sa part sur le caractère sexuellement ambigu des figures qu'il dépeint, comme s'il ne voulait pas voir la féminité du dandy, et, pourtant, même l'idéal de beauté énoncé par Samuel Cramer : « Les anges sont hermaphrodites et stériles » (*Id.*, *Œuvres complètes. La Fanfarlo*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 509), trouve une certaine résonance chez la femme-statue et le dandy, bien que ceux-ci soient des types plus charnels, plus près de Satan.

²⁴ C'est l'Idéal du fantasme masochiste baudelairien qui se donne à voir comme femme-statue, et à cet égard il serait difficile de ne songer ni aux statues de Sacher-Masoch ni à l'analyse qu'en a faite Deleuze, qui a bien montré de quelles combinaisons d'éléments était formé ce fantasme filial : la « trinité du rêve masochiste : froid-maternel-sévère, glacé-sentimental-cruel » (DELEUZE, Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, coll. « Reprise », Paris, Minuit, 2007, p. 45). Qu'un poème comme *Bénédiction* ne fasse que corroborer l'hypothèse de cette union entre la mère et l'amante au sein d'un même processus, c'est-à-dire au sein du processus masochiste baudelairien, où cruauté, froideur ne visent qu'à *pétrir un génie*, qu'à le conforter — car si le génie seul peut contenter le poète dans le martyre qu'est sa vie, le martyre qui lui est

côté surnaturel : son impassibilité, dont il reconnaît le mensonge, dont il sait qu'elle est attribuable à l'inconscience plutôt qu'au surnaturel, mais à laquelle il se plaît tout de même à croire, et un côté simplement naturel : sa dimension bestiale, son *inconscience dans le mal*, lesquels côtés varient en fonction du degré d'héroïsation avec lequel il traite alternativement les différentes représentations de la femme. L'esthétique baudelairienne confine la femme aux rôles de bête divine, de maîtresse, de bourreau, rôles souvent contradictoires, la réduit à son seul corps, lui refuse *sa double nature*, la conscience dans le mal, et ce, au moment même où le poète exige d'elle le contraire, où il voudrait et ne voudrait pas — toujours cette ambivalence entre le désir de communiquer avec elle et la peur de perdre en même temps que son incommunicabilité le mensonge qu'elle représente²⁵ — voir en elle autre chose, car il y a tout de même quelques occurrences où l'intelligence, qui chez lui ne va jamais sans une certaine hystérie, hystérie que le dandy, de manière plus constante que la femme, s'applique à taire en lui, vient, comme une fausse note jouée fortuitement par celle-ci et à interpréter par le poète²⁶, comme « une note plaintive, une note bizarre²⁷ », « criarde » même, briser le statut / la statue de la

infligé ne s'avère jamais, pour lui, que la confirmation de son propre génie, de sa supériorité —, cela nous permet de mieux entendre ce vers adressé à Dieu : *Je sais que la douleur est la noblesse unique*. La femme-statue, c'est l'amante travestie en mère travestie en Dieu, et le dandy, l'instigateur de son propre culte, de sa propre souffrance, c'est l'ange hermaphrodite et stoïque, cet amalgame de fils et d'amante-mère — de l'amante-mère introjectée — s'élevant, s'immolant à hauteur de Dieu, contre Dieu et contre soi : une idole contre l'idole. En cela, le dandy apparaît lui aussi comme un idéal masochiste, dont le martyr, la suffisance, l'autosuffisance, toutefois, relèvent de la révolte contre toute dépendance, contre toute autorité, contre la médiocrité du dominé — comme un Jésus ayant renié Dieu et tressant pour lui-même sa couronne d'épines.

²⁵ « — Sois charmante et tais-toi! Mon cœur, que tout irrite, / Excepté la candeur de l'antique animal, / Ne veut pas te montrer son secret infernal ». (BAUDELAIRE, Charles, « Sonnet d'automne » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 62.)

²⁶ Parce que la femme, comme Baudelaire l'écrit dans le *Peintre de la vie moderne*, est une *harmonie générale* — le mensonge, l'artifice réconfortant d'une harmonie —, un ensemble de symboles à déchiffrer, elle communique comme malgré elle. Rares sont les occasions où sa parole se fait entendre de vive voix, sans passer par la médiation d'un symbole qu'interprète le poète.

²⁷ *Id.*, « Confession » dans *op. cit.*, p. 43-44.

femme et l'assimiler, « confidence horrible chuchotée au confessionnal du cœur²⁸ », de par sa mélancolie, sa lucidité, au poète. Dès que l'hystérie, comme une pointe d'humanité, se fait jour sous le masque de l'indolence, la divinité ne peut plus que déchoir, et la compassion, fruit de cette désillusion, ne va pas sans une certaine cruauté, sans le plaisir de goûter les larmes de la condition humaine et celui d'assister aux premières loges de son propre enfer à la chute d'un ange ou d'un dieu.

Tenir le rôle de Dieu

Il a disposé de moi jusqu'à l'absurde, ce Dieu; il m'a maintenu vivant dans un vide de négations, de reniements acharnés de moi-même [...] Il m'a réduit à être comme un automate qui marche, mais un automate qui sentirait la rupture de son inconscience.

Antonin Artaud

L'érection de l'homme en dieu, celle du dandy (ou de façon plus ambivalente celle de la femme-statue), procède d'une certaine déssexualisation — en vertu de son caractère hermaphrodite, d'un dégoût de la possession physique considérée comme triviale —, non moins que d'une insensibilité feinte, qui ne peut être associée que superficiellement à l'apathie, à l'inhumanité du libertin, « cet animal amphibie », « [qui veut] réunir tous les genres²⁹ », et dont les nerfs, atrophiés, du fait qu'ils sont constamment soumis à la plus grande excitation, ont besoin pour se bander et décharger, parce que le libertin se veut *être de chair* et que son esprit est avant tout un organe *ordonnant*, légitimant et faisant fructifier les désirs de la chair, de la stimulation de

²⁸ *Ibid.*

²⁹ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 40. Cette réunion de tous les genres n'en est pas moins phallogocentrique, accordant au masculin une primauté *naturelle*.

l'extraordinaire. L'insensibilité du dandy, disais-je, quoique feinte, exige — puisque, ce jeu auquel il se livre tout entier, il le vit effectivement — qu'il refoule, éteigne en lui, sous peine de déchoir, toute trace de ce que les hommes ou l'État peuvent lui avoir infligé, toute trace de ce que lui-même éprouve, hormis la suffisance, l'autosuffisance qu'il représente.

À cet égard, son sourire, comme celui du Lacédémonien dont parle Baudelaire³⁰, n'en est pas un, il a perdu son sens intrinsèque « dans les limites extérieures des convenances³¹ », c'est un symbole. De sa grande volonté, de son stoïcisme. Le dandy affiche un sourire sur une plaie béante. Il est une figure d'abnégation; prêtre et victime de son propre idéal, il se construit en opposition à *ce qui est*, mais aussi en vertu de *ce qui est*, et l'efficace de sa révolte dépend de l'équilibre — puisqu'en un sens, il représente la marge au cœur même de la société — avec lequel il transgresse de l'intérieur et sans les outrepasser *les limites extérieures des convenances*, et ce, afin que sa distinction, son originalité garde son caractère mondain. Lui, l'asocial toujours en représentation au sein même de ce qu'il combat, comme pour l'infecter de l'intérieur, tel que lui-même le fut. Mais cette transgression revient, pour lui, à jouer *négativement* le jeu auquel la société tente de l'astreindre; à reproduire, quand bien même ce serait pour s'y opposer et la rendre improductive, une certaine forme de réification — n'obéit-il pas comme un cadavre, « *perindè ac cadaver*³²! », à son propre idéal; à accepter la seule liberté que lui laisse la société industrialisée, déshumanisée, où « la survie même a

³⁰ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Le peintre de la vie moderne*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1178.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 1179.

quelque chose d'insensé³³», cela même qu'Adorno dans ses *Minima Moralia* désigne sous le nom de « négativité pure³⁴ » : la possibilité de se donner la mort. Et, de fait, cette érection de l'homme en dandy a tout d'une mise à mort, la singularité de celui-ci disparaît sous son originalité apparente, son originalité cadavérique, sous la symbolisation qu'il s'inflige : l'auteur-homme s'efface devant le produit-dandy, ironiquement ou, comme je tends à le croire, volontairement reproductible — ne veut-il pas devenir modèle — de par le caractère dogmatique avec lequel il se fait symbole de la spiritualité.

En écrivant que *l'homme finit par ressembler à ce qu'il voudrait être*, ce qui souligne la faculté, jamais absolue, il est vrai, qu'a celui-ci d'altérer *ce qu'il est* et de sinon devenir son propre maître, du moins de ne pas condescendre à ne vivre qu'en fonction d'une fatalité supposément naturelle, d'un état de fait, ainsi que le font les libertins de Sade, — insistant ainsi sur le rôle important que joue dans la constitution du sujet *ce qu'il n'est pas*, Baudelaire décrit cela même qui se trouve à la base de toute *Bildung* : la médiation entre le Propre et l'Étranger. Et lorsqu'observés sous cet angle, le dandy, la constitution du sujet dont il se fait le porte-étendard révèlent certains aspects problématiques, comme cette manière qu'il a de vouloir persuader — y croit-il lui-même? — quiconque de sa toute-puissance dans l'élaboration de son identité, et celle dont il prétend, pour s'opposer à la bassesse des gens qu'il méprise, être totalement dépourvu de trivialité, comme si, en aseptisant jusqu'à son corps, en l'assimilant à de la pure matière que l'on peut modeler à son gré, il se faisait pur esprit — niant par conséquent ce qu'il est en propre, toute substance, et se livrant entièrement, en

³³ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, coll. « Petite Bibliothèque Payot », Paris, Payot, 2003, p. 45.

³⁴ *Ibid.*

apparence (tout est question pour lui d'apparence : de conscience et d'apparence), à l'Étranger : à l'absolu de son idéal, que, et ce choix intégral du surnaturel coïncide avec celui de sa mort, il se dit être. Sa *Bildung* relevant d'un artifice, c'est-à-dire de l'art, le dandy, que Baudelaire a tôt fait d'idéaliser (d'héroïser), a choisi le martyr d'un mensonge qu'il juge supérieur à l'état actuel des choses, qui lui permet de s'opposer drastiquement à cet état, et s'il souffre en silence ou, même, en feignant l'autosatisfaction, afin de donner à l'homme un modèle à suivre, à reproduire, tout l'art du dandy, *art sublime du comédien*, se présente aussi comme sa propre tragédie, qui ne lui assure son originalité qu'au moment même où il refoule toute singularité, où il devient *interchangeable au cœur même de la (ou de son absence de) singularité*, tragédie qui ne manque d'ailleurs pas, parce que la spiritualité intégrale qu'elle met en scène ne peut s'incarner qu'au détriment du corps — et c'est bien là l'envers de ce que la société impose à l'homme, envers qui, du fait de son absoluté, tend à avoir, sinon la même finalité, le même effet que celui de ladite société —, de donner au dandy un air cadavérique, comme s'il finissait lui-même par avoir sa peau à force d'y inscrire ostensiblement les traces de son esprit, de sa supériorité.

Que « le dernier éclat d'héroïsme dans les décadences³⁵ » prenne inévitablement la forme de l'art autant que d'une mise à mort symbolique (et réelle) témoigne de l'impuissance du dandy, dont le salut, le suicide héroïque s'apparente à un geste désespéré en vertu duquel il « ne cède en rien à l'état d'esprit antagoniste³⁶ », destiné qu'il est, tel un « soleil couchant », à noyer sa grandeur dans la médiocrité généralisée, industrialisée, ou plutôt, ainsi que l'écrit Baudelaire, dans « la marée montante de la

³⁵ BAUDELAIRE, Charles, *op. cit.*, p. 1179.

³⁶ BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 112.

démocratie, qui envahit tout et nivelle tout³⁷». Tout se passe comme si l'art du dandy, cet art individualiste lui ayant permis de se faire surnaturel et de s'élever au-dessus de la masse, l'excluait d'emblée de toute action politique, et ce, du fait que la politique, cherchant à tout asservir à sa finalité, est par définition, et j'emploie ici à dessein le lexique baudelairien, bassement utilitaire, tandis que le dandy, qui se caractérise par son opposition à la société, répugne à toute soumission au critère d'utilité³⁸, contrairement aux matérialistes et aux socialistes. Il s'ensuit que c'est bien la société moderne qui voue le dandy à l'impuissance (et en ce qui concerne cette intrication de la modernité et de l'impuissance, qui peut pousser un sujet à « résilier une fois pour toutes le contrat social³⁹», ce que ne fait pas le dandy, il est possible d'en voir un exemple probant chez Baudelaire dans ce que Benjamin a désigné sous le nom de *poésie de l'apache*), impuissance qui, allant de pair avec sa volonté surhumaine de s'élever, est inhérente à l'héroïsation que lui fait subir Baudelaire, toujours intéressé par les figures fugitives et contradictoires, — et que son échec, puisqu'il convient de considérer le dandy lui-même comme une œuvre d'art, est celui de l'art en général⁴⁰ (et de sa négativité), qui, rejeté par son « plus [mortel ennemi]⁴¹» : la société industrielle (positiviste), tend, attendu qu'il n'y trouve de toute façon plus de résonance, à se confiner à l'extérieur du domaine de l'utile — non pas que Baudelaire considère que l'art soit inutile, quoique par esprit de

³⁷ BAUDELAIRE, Charles, *op. cit.*, p. 1180

³⁸ Le penser du libertin n'est que l'instrument de ses désirs, qui, bien que souvent improductifs, du moins dans le cas des désirs sexuels et homicides, procèdent d'une volonté de rentabilité inouïe. Le libertin partage nombre de traits avec l'entrepreneur, il gère ses désirs comme une industrie : aucun de ses gestes n'est gratuit, tout doit être calculé. En vraie machine à plaisir, il se plaît à *multiplier* les postures au-delà du possible et exploite la moindre ressource à pleine capacité — ce qu'il fait, par exemple, en saturant de membres les corps et en ne laissant se perdre aucune de leur déjection. Là où l'utilité répugne au dandy, le libertin, lui, la met entièrement au service de son plaisir.

³⁹ BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁰ Comme si la réussite artistique se doublait toujours du guignon, d'un échec dans la société.

⁴¹ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Salon de 1859*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1035.

contradiction il lui arrive à l'occasion de le soutenir, il refuse simplement que l'utilité devienne un critère déterminant de sa composition, ce qui serait susceptible de retirer à l'art sa souveraineté.

Et Foucault dans « Qu'est-ce que les Lumières? » de relever ainsi cette exclusion mutuelle de l'art et du politique dans la modernité baudelairienne :

Cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi, Baudelaire ne conçoit pas qu'ils puissent avoir lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre, que Baudelaire appelle l'art⁴².

exclusion que Foucault — même s'il est vrai que la société tend à retirer au sujet la liberté dont il peut jouir par l'entremise de l'art — détermine un peu trop fixement, semblant escamoter le fait que, malgré l'incapacité, l'impuissance même, du sujet baudelairien à transfigurer en toute liberté le réel et à s'élaborer effectivement, l'art n'est pas inévitablement relégué chez Baudelaire à un *lieu autre*, complètement détaché du politique et de la société, et qu'il apparaît même sous certaines formes comme partie intégrante de ceux-ci : l'éthique, du moins une certaine forme d'éthique, et la religion, elle-même considérée comme « la plus haute *fiction* de l'esprit humain⁴³ », ne dérivent-elles pas, comme je l'ai mentionné précédemment, d'une esthétique négative, n'exemplifient-elles donc pas l'influence — décroissante, soit! — du jeu de l'art sur le politique.

L'art, contrairement au politique, qui, il faut le dire, a bien changé depuis l'époque de Napoléon I^{er}, à propos duquel Nietzsche pouvait écrire, dans sa *Généalogie de la*

⁴² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? » dans *Dits et écrits II*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 2001, p. 1390.

⁴³ BAUDELAIRE, Charles, *op. cit.*, p. 1045

morale, qu'il représentait une « synthèse d'*inhumain* et de *surhumain*⁴⁴ », et, puisque le surhumain pur reste de l'ordre de l'idéal, sa manifestation concrète, me dois-je de remarquer, va de pair pour Nietzsche avec une *certaine* forme d'inhumanité⁴⁵, — l'art, disais-je, procède toujours chez Baudelaire du sacrifice, et non pas d'une économie d'autoconservation : que l'érection du dandy en dieu soit voué à l'échec ne signifie pas autre chose, et *ce choix d'une mort plus grande que la vie* se donne en soi à lire comme une affirmation politique, comme une affirmation dans laquelle est nié le politique, dans laquelle se lit l'inhumanité du politique : « N'importe où! n'importe où! pourvu que ce soit hors de ce monde⁴⁶! » écrit Baudelaire, donnant ainsi raison à l'affirmation de Benjamin selon laquelle il ne veut *en rien céder à l'état d'esprit antagoniste*, c'est-à-dire à celui de la société.

À bien y penser, l'échec du dandy, sans lequel il ne pourrait atteindre à l'héroïsme moderne, il faut le considérer à la fois comme un échec et une réussite, échec-réussite⁴⁷ qui témoigne de sa volonté surhumaine et le préserve d'un sentiment de toute-puissance divine, de cet absolu dont s'est si souvent servie, dont s'est si souvent parée la société pour enchaîner le tout à sa finalité. Tout se passe ainsi : en arborant le masque impassible d'un dieu, en mettant en jeu son individualité au sein de cette représentation,

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁵ S'il est relativement facile de déterminer quels hommes politiques contemporains furent inhumains, dans le mauvais sens du terme, il me semble que l'étiquette *surhumains* risque longtemps, quant à elle, de croupir sous la poussière des siècles accumulés.

⁴⁶ BAUDELAIRE, Charles, « Any where out of the world » dans *Œuvres complètes. Le spleen de Paris*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 304.

⁴⁷ Cet échec-réussite où la contradiction, à son comble, vient héroïser ce qui est de l'ordre de la mort, ce qui ne peut jamais être que brièvement, dans une société qui promeut à tout prix la vie mais dans des conditions insupportables, qui promeut une vie cadavérique, paraît être une formule surdéterminée où se lit l'aspiration à la souveraineté de la modernité baudelairienne, aspiration que les *droits de l'homme* refusent de reconnaître : « Parmi l'énumération nombreuse des *droits de l'homme* que la sagesse du XIX^e siècle recommence si souvent et si complaisamment, deux assez importants ont été oubliés, qui sont le droit de se contredire et le droit de *s'en aller*. » (*Id.*, « Poe, sa vie et ses œuvres » dans Poe, *Histoires grotesques et sérieuses*, coll. « Livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 1973, p. 302-303.)

le dandy n'en ressent que plus terriblement son impuissance; l'écart, la contradiction, la conscience de cet écart, de cette contradiction, tout ça le déchire, et il se fait dieu, non pas tel qu'il se donne à voir, non pas tel qu'il se donne en spectacle, ça non, mais comme le dandy Samuel Cramer — lequel apparaît comme une mise en abyme, une élaboration (pas nécessairement avantageuse) de soi qu'en tant que narrateur, Baudelaire peut traiter avec détachement et lucidité —, comme un Satan bien armé de sa *conscience dans le Mal* : « comme le Dieu [même] de l'impuissance [un dieu déchu qui se cache derrière le masque d'un autre dieu, assimilant du même coup le dandy au *monstre bicéphale* du poème *Le masque*], — dieu moderne et hermaphrodite [et je crois avoir assez insisté sur ce caractère], — impuissance si colossale et si énorme qu'elle en est épique⁴⁸!»

S'oppose en cela à ce dieu — à cette force, à ce colosse, à ce phallus d'impuissance, à ce *monumanque*, écrirait Derrida — le libertin sadien, dont le duc de Blangis, que l'on « eût pris, à ce qu'en dit de Sade, pour le dieu même de la lubricité⁴⁹», constitue à la fois le prototype et l'absolu, libertin qui ne jouit pas tant de sa révolte contre Dieu, contre la société, contre la nature même, que, et j'ai déjà noté précédemment son caractère proprement phallo(go)centrique, d'imposer à l'Autre, et ce, à la manière même de Dieu, de la société, de la nature, son verbe et sa verge, c'est-à-dire son (désir de) pouvoir. Son exécution discursive de Dieu ne semble d'ailleurs qu'un prétexte à lui usurper sa toute-puissance, à se faire dieu lui-même, à se faire dieu non pas comme le dandy. Non. L'érection du libertin en dieu revêt une toute autre signification : elle n'a rien de noble, d'héroïque, ne dénote, puisqu'il « soutient sa turpitude avec autant

⁴⁸ *Id.*, *Œuvres complètes. La Fanfarlo*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 509.

⁴⁹ SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 25.

d'esprit que d'effronterie⁵⁰», aucun courage — et il importe ici de ne pas confondre les termes *volonté* et *courage* —, ne représente en rien pour lui un martyr, quoique les expressions dont il se sert, expressions que j'ai commentées précédemment, trahissent une certaine abnégation de sa part; cette érection, s'il faut en croire ses dires, il s'agirait même plutôt d'une partie de plaisir (d'une parodie de plaisir, a-t-on envie d'ajouter) où, à défaut de se dominer soi-même, parce qu'« [il] n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande⁵¹», il cherche à dominer les autres tel un véritable tyran, à les faire entrer, attendu qu'il est un grand classificateur, dans la catégorie de la victime, de l'objet, à faire jaillir l'extraordinaire d'un surcroît de trivialité et, comme l'extraordinaire ne sert jamais qu'à déterminer la décharge, la trivialité de l'extraordinaire.

Que de Sade conçoive Dieu d'une façon similaire à celle de Baudelaire, qu'il le conçoive — et il s'agit d'une conception, d'une *représentation vieille comme le monde*, écrit Nietzsche, soulignant par là son caractère historique, mythologique — comme un *tyran, gorgé de viande et de vins, s'enivrant des sanglots des martyrs et des suppliciés*, cela permet de comprendre à quel point le libertin ressemble au dieu qu'il honnit, à quel point il jalouse sa toute-puissance, et de se bien représenter comment il ne fait que reproduire à son avantage la hiérarchie qu'il ressentait auparavant comme quelque chose d'intolérable, incarnant en cela un paradoxe caractéristique du sujet et de la raison bourgeois, paradoxe exprimé aussi bien par un personnage comme celui, chez Ibsen, d'Hedda Gabler, qui, d'un côté, ne peut supporter l'idée de n'être pas libre, d'être assujettie, mais qui, en revanche, *veut avoir le pouvoir sur une destinée humaine* : convoite la possession d'autrui, d'autrui en tant qu'objet, que par celui, chez de Sade, de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁵¹ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 259.

Brisa-Testa, chez qui ce paradoxe se donne à voir sous une forme bien plus explicite encore : « La jalousie, l'ambition, l'orgueil, le désespoir d'être dominé, le désir de tyranniser moi-même les autres⁵². »

Le passage de la miséricorde à la cruauté chez Dieu, passage que l'on doit percevoir non pas comme une métamorphose de la divinité en soi, qui *est* cette combinaison de miséricorde et de cruauté, mais comme un changement de la perspective avec laquelle tout un chacun se mit à l'examiner, c'est à partir du XVIII^e siècle, avec la Révolution française, de même qu'avec le rêve d'égalité et de liberté, ce rêve d'égalité et de liberté qui n'exclut pas la domination, que véhiculait et dont avait besoin pour faire accepter à la masse sa servitude la civilisation industrielle, qu'il commence à se propager, à se généraliser — avec les philosophes des lumières. Et de Sade, qui en a fait se jouer la plupart de ses libertins, de ce rêve d'égalité et de fraternité, lui qui, ainsi que l'affirment Horkheimer et Adorno, a poussé et examiné sans broncher la raison bourgeoise en ses confins les plus terrifiants, était très conscient de la fausseté de ces notions d'égalité et de liberté qui se mettaient en place, tout comme il l'était, ce dont fait état le pastiche pamphlétaire *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, de ce que la société, en se débarrassant du *sceptre* : son *hochet*, et il insiste à maintes reprises sur ce passage à l'âge adulte que représente la République, venait de porter un grand coup à la stabilité du religieux⁵³, qu'il suffisait de peu pour que l'encensoir ne fasse long feu — comme un souvenir-écran à accuser de tous les maux, l'inhumanité de l'être conceptuel Dieu est devenue insoutenable devant l'inhumanité de la réalité, de la liberté bourgeoises.

⁵² *Id.*, *Histoire de Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 260.

⁵³ De Sade nous donne à croire qu'il a conscience de l'interrelation entre autorité, religion et tradition, ce que Arendt nomme la *trinité romaine* dans *La crise de la culture*.

Si le satanisme du libertin, sa conscience dans le mal, le pousse à démoniser Dieu pour s'y substituer, l'amène, tel un dieu *naturel*, à vouloir l'égaliser en cruauté, à calquer son mouvement de domination, le Satan de Baudelaire prend, quant à lui, les traits d'un dieu miséricordieux, « *O Satan, prends pitié de ma longue misère*⁵⁴ » — Dieu et Satan se trouvant, chez lui, inextricablement liés, comme un seul et même être se manifestant sous de multiples facettes. « Satan », écrit Jouve, qui semble tenir à garder intacte la foi de Baudelaire, « est Dieu ayant dû subir un déguisement⁵⁵ », et cette affirmation, qui a le mérite d'indiquer la parenté de ces deux figures, a, toutefois, le défaut de ne pas assez mettre l'accent sur *l'esthétique négative* de Baudelaire, car, et Jouve le dit lui-même, « c'est toujours à travers le mal que l'esprit devra tendre au bien⁵⁶ », toujours à travers le mal : parce que c'est *l'état originnaire* de l'homme — Adorno, hanté par les horreurs d'Auschwitz, radicalisera d'ailleurs cette conscience *dans et par* le Mal, affirmant que « [même] l'arbre en fleur ment, dès l'instant où on le regarde fleurir en oubliant l'ombre du Mal⁵⁷ ». Et Dieu, à ce titre, quand il n'apparaît pas tel que le dépeint Baudelaire dans *Le reniement de saint Pierre*, c'est-à-dire comme un père dominant absolument son fils, jouissant de lui imposer pour sa propre gloire une destinée qu'il a lui-même choisie : une vie de martyr, de Christ, comme un père, que dis-je : comme un général contre lequel il importe de se révolter, Dieu, quand il n'est pas l'image même du mal mais se montre tout à la fois miséricordieux et cruel, n'est jamais que Satan se travestissant, que Satan prenant conscience de lui-même et se retournant contre lui-même : *Je suis laid, naturellement laid*, dit-il, écris-je, pastichant Nietzsche, *eh bien! coûte que coûte, quitte*

⁵⁴ BAUDELAIRE, Charles, « Les litanies de Satan » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 116-118.

⁵⁵ JOUVE, Pierre Jean, *Tombeau de Baudelaire*, Paris, Seuil, 1958, p. 24.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷ ADORNO, *op. cit.*, p. 25-26.

à m'autodétruire, je chercherai à me faire beau, plus grand que moi-même. Mon martyr, c'est moi qui me l'infligerai. Je me travestirai. Oui, dans cette constante opposition à ma nature, que je me dois de dépasser et de maintenir, je me travestirai, me transfigurerai.

Le satanisme de Baudelaire, qui consiste en ce choix de l'ange déchu, de l'Icare ayant chuté, du dieu de l'impuissance, il le faut avant tout considérer comme celui d'une révolte contre l'autorité, le *statu quo*, la *nature* des choses, révolte qui, bien qu'elle soit vouée à l'échec, conserve un caractère bien plus humain (malgré l'inhumanité qu'elle exige) que toutes les victoires, que toutes les dominations d'un être assez naïf pour croire à sa toute-puissance. Le dandy est cet ange noblement déchu ou, plutôt, celui qui tient le rôle de cet ange se heurtant à l'autorité de Dieu le père.

Et le libertin? celui qui se veut égaler Dieu le père, ce Satan connaissant le mal, l'ayant créé et choisi, qu'est-il? sinon une brute :

Plus l'homme cultive les arts [comme le dandy dont le corps tient lieu de création], moins il bande.
Il se fait un divorce de plus en plus sensible entre l'esprit et la brute.
La brute seule bande bien, et la fouterie est le lyrisme du peuple⁵⁸.

Mais le libertin sadien ne coïncide pas avec ce type de brute dépourvue d'esprit, il est une brute *naturellement* raffinée, une brute dont les excès, attendu que pour jouir il a besoin de faire naître l'extraordinaire de la trivialité même, du sexe, « remontent toujours [s'ils sont bien analysés] à un principe de délicatesse⁵⁹ », remontent toujours à la délicatesse même de son imagination, de son esprit. Une brute d'esprit⁶⁰, quoi! Et ce,

⁵⁸ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1295-1296.

⁵⁹ SADE, D. A. F., *Lettre à madame de Sade, 23-24 novembre 1783*.

⁶⁰ Et l'esprit du libertin ne se détache pas de son corps, se voit plutôt confiné au rôle d'instrument de ce corps, réduit à la brutalité.

parce que la nature dont il se dit le serviteur n'a rien d'une nature intuitive, immanente — quoique ce mensonge soit toujours enseigné dès la première leçon à l'école du libertinage —, qu'elle est médiatisée et définie, déformée même, par son penser, et que lui-même, décidant *supernaturellement* de se faire *plus naturel que la nature elle-même*, amplifie, en les analysant, les suggestions de ladite nature, les multiplie au-delà du possible. N'ayant rien d'une bête stupide — « Nous distinguons en général deux sortes de cruauté : celle qui naît de la stupidité, qui, jamais raisonnée, jamais analysée, assimile l'individu né tel à la bête féroce: celle-là ne donne aucun plaisir parce que celui qui y est enclin n'est susceptible d'aucune recherche⁶¹ » —, mais tout de l'*animal dépravé*, et il symbolise, en ce sens, admirablement la dépravation de l'*homme pensant*, que Rousseau, exagérant et songeant à un tout autre type d'*homme pensant*, avait taxé ainsi, le libertin ne *bande bien* qu'en raisonnant. En raisonnant les crimes et en imaginant la façon dont il bravera les interdits (ou s'y dérobera) que met en place et auxquels s'oppose, dans un seul et même mouvement, son désir, tout occupé de transgression et d'organisation. La brute d'esprit ne fout jamais qu'en raisonnant, et c'est bien « l'extrême activité de [son] imagination, la force de [son] esprit qui [le] rend [si] [scélérat] et [féroce]⁶² »; son penser, son verbe et sa verge⁶³ n'ont qu'un seul et même but, celui de mettre « en usage toutes les ressources de la cruauté⁶⁴ », de saturer de membres les corps présents et de concentrer en un seul geste le plus de crimes possible. Faire le mal équivaut ainsi pour la brute d'esprit, cette brute à *la conscience accrue*, à raisonner et foutre, et rien chez de Sade ne menace jamais l'unité de la théorie et de la pratique — la théorie, imposant au réel ses

⁶¹ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 131.

⁶² *Ibid.*, p. 132.

⁶³ Des organes d'organe, celui de la raison naturalisée subsumant ceux de la passion rationalisée: la Raison comme « organe de la finalité » (HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 46).

⁶⁴ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 131.

abstractions, est toute tournée vers la pratique, elle en excite le désir, qui exténué appelle à son tour la théorie, dans une répétition infinie.

Que la modernité baudelairienne désexualise la brute d'esprit et en fasse un ange *stérile et hermaphrodite*, un ange satanique, qu'elle transforme le corps en symbole du spirituel, qu'elle dégage l'esprit de l'emprise du corps, cela va de soi : c'est autant d'élévation que de transfiguration qu'il s'agit dans ce retournement. Lequel ne s'accompagne d'aucune amnésie : n'étant pas étranger au dandy, qui le reconnaît comme sa nature profonde — ce qui ne manque pas de le dégoûter —, comme cela même qu'il voudrait dépasser, le libertin s'apparente bel et bien à une étape préliminaire à la formation du dandy : une version purement diabolique de la *conscience dans le Mal*, archétype dont le désir de puissance le pousse à se hisser au-dessus du statut de victime, voire à hauteur — cette bassesse — de bourreau, à nier tout ce qui est de l'ordre de l'abnégation, à jouer sa présence pleine, et non à s'opposer à lui-même, à devenir sa propre victime, à s'édifier plus grand que nature. Il lui manque pour cela l'*Idéal*, car son idéal, s'il est permis d'appeler ainsi son idéal *naturel*, est le contraire de ce qu'on entend généralement par ce terme : s'élever pour le libertin, c'est toujours condescendre aux actes les plus bas, c'est exercer une domination similaire à celle qu'il honnissait chez l'Autre. Mais qu'est-ce qu'un *idéal naturel* sinon un *statu quo* où l'on échange une puissance par une autre — de préférence la sienne —, sinon une absence d'idéal (un idéal en soi) où *tout est permis* au sujet et à son désir — divinisés —, et qui s'assimile, parce que la nature « n'est pas autre chose que la voix de notre intérêt⁶⁵ », au nihilisme, à ce nihilisme que combattait Nietzsche. La transfiguration du libertin en dandy, de la

⁶⁵ BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes. Mon cœur mis à nu*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1295-1296.

brute d'esprit en ange, Baudelaire en donne la plus belle expression dans ces vers ouvrant *L'aube spirituelle* :

Quand chez les débauchés l'aube blanche et vermeille
 Entre en société de l'Idéal rongeur,
 Par l'opération d'un mystère vengeur
 Dans la brute assoupie un ange se réveille⁶⁶.

(Cet ange qui se réveille dans la brute assoupie apparaît non seulement comme ce qui manque à son plaisir, comme la femme absente, divinisée qui seule correspond à l'idéal intransigeant que la lubricité n'a su combler — « After a night of pleasure and desolation, all my soul belongs to you⁶⁷ », écrit Baudelaire à Mme Sabatier en lui faisant parvenir ce poème —, mais aussi, et c'est ce qui m'intéresse, comme une image idéalisée de lui-même, c'est-à-dire comme le rêve de ce qu'il *n'est pas* mais *visera à être* s'il tient, son être, à l'harmoniser à son idéal, à sa divinité — *l'homme ne finit-il pas par ressembler à ce qu'il voudrait être*. Le réveil de l'ange utopique à même la brute assoupie, à même celui qui malgré tous ses efforts ne *sera* jamais un ange : l'évocation d'un véritable éveil, d'une transfiguration contradictoire? non pas. Plutôt la préfiguration d'une telle transfiguration, la préfiguration de sa possibilité.

À condition qu'il reste un fantôme d'ange dans l'esprit de la brute, un fantôme d'ange dans l'effritement du songe.)

⁶⁶ *Id.*, « L'aube spirituelle » dans *Œuvres complètes. Les fleurs du mal*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 44.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 1520.

Le bourgeois souverain

*Très inquiétante négligence
d'être devenue la négligence
majeure de notre modernité
finissante : à savoir la criminelle
légèreté de croire que les mots
vivent indépendamment des choses
et les êtres indépendamment des
mots.*

Annie Le Brun

Qu'on m'entende bien : cette transfiguration (héroïque) du sujet, transfiguration que je m'ingénie dans d'innombrables circonvolutions et depuis un moment déjà à circonscrire, et qui conjugue humanité et inhumanité en une aspiration surhumaine, ce serait une erreur que de la rechercher chez de Sade, et, surtout, de l'y projeter; cette transfiguration du libertin en dandy, elle a lieu exclusivement dans l'œuvre de Baudelaire, je veux dire : dans la modernité baudelairienne, qui néanmoins charrie dans son cours quelque chose comme le fantôme de Sade. De par le rapport en quelque sorte fondateur et non orthodoxe qu'il entretient avec celui-ci, puisque, dois-je le rappeler, *il faut toujours en revenir à de Sade pour expliquer le mal*, ce qui revient à tenir de Sade pour un passage obligé sur le chemin de la conscience, de la conscience *dans* et *par* le mal — il faut considérer l'œuvre de Sade comme la contrepartie de son esthétique négative —, Baudelaire ne peut faire autrement que d'introduire, comme une figure parasitaire, ce fantôme dans la modernité, ce fantôme, c'est-à-dire ce qui reste de la figure sadienne, inévitablement déformée par la réformation, par le dépassement auxquels la plie son penser. Et cette introduction parasitaire à même le schème de la modernité baudelairienne d'une figure sadienne, qui *n'est* à proprement parler *pas* de Sade, et la parenté du dandy et du libertin sadien, comme si la parenté avait jamais été

gage d'identité, constituent en quelque sorte les conditions préalables ayant favorisé la méprise et l'aveuglement (volontaire?) de certains critiques, notamment de Blanchot, sur la *nature* du corpus sadien, de certains critiques qui, eux-mêmes épris d'absolu, ont lu ces textes en y projetant l'attitude moderne de Baudelaire, transfigurant le libertin en un être lui aussi épris d'absolu, en un être souverain et surhumain — « Ce [que de Sade] a poursuivi, c'est la souveraineté à travers l'esprit de négation poussé à son point extrême⁶⁸ » —, et substituant ainsi à sa turpitude⁶⁹ une volonté empreinte de noblesse, de grandeur : ce qui a joué un rôle plus qu'important dans l'acceptation — même s'il apparaît impossible d'utiliser dans ce cas-ci le mot *acceptation* sans lui conférer un sens exagéré — de Sade au sein de l'institution littéraire.

En faisant de la raison de Sade une instance de souveraineté, et ce, alors qu'elle se manifeste plutôt comme un instrument naturellement calculateur pour lequel la gratuité est un non-sens⁷⁰, comme l'instrument non systématique et contradictoire du désir, qui lui-même n'est rien moins que libre, enchaîné qu'il est à la transgression, comme il l'était auparavant à la morale, en dissociant la raison du mal, dont la charge horrifique à force d'être considérée comme fictionnelle ne semble guère, contrairement à l'effet qu'Annie Le Brun citant Bataille attribue au corpus sadien, « [l'énervé] sensuellement⁷¹ », Blanchot, bien confiné dans l'absolu de son espace littéraire, détache

⁶⁸ BLANCHOT, *op. cit.*, p. 62-63.

⁶⁹ « Soutenant sa turpitude avec autant d'esprit que d'effronterie, il prétendait hautement que la poltronnerie n'étant que le désir de sa conservation, il était parfaitement impossible à des gens sensés de la reprocher comme un défaut. » (SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 26.)

⁷⁰ Là où Baudelaire « avance ses opinions, la plupart du temps, sous une forme apodictique » (BENJAMIN, *op. cit.*, p. 26), et j'irais même jusqu'à dire sous une forme souveraine, Sade, lui, qui craint la gratuité davantage qu'une maladie, se justifie sans arrêt, veut tout expliquer, quitte à ne rien laisser en dehors du langage — *La philosophie dans le boudoir* se termine et quand tout est fait et quand « Tout est dit » (SADE, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 286).

⁷¹ LE BRUN, Annie, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1993, p. 39.

les textes de Sade du réel et par conséquent de leur dimension historique — transformant ainsi en abstraction ce qu'il qualifie lui-même d'« œuvre la plus scandaleuse qui fût jamais écrite⁷² » —, et ne déchiffre pas dans la raison de Sade, dans cet *esprit de négation poussé à son point extrême*, dans cette *dialectique*, comme lui-même l'appelle, ce qui n'est pas réductible à *cette* raison : il n'entrevoit pas que ce mouvement dialectique et destructeur, qu'il dissèque chez de Sade, c'est celui-là même de la raison dépourvue d'autocritique, de la raison et totalitaire et autodestructrice que décrivent Horkheimer et Adorno (*Dialektik der Aufklärung*), de la Raison qu'ils tiennent responsable d'un véritable dérapage historique — *le progrès (en tant que progrès il y ait) perfectionne la douleur à la proportion qu'il raffine la cruauté*, écrit Baudelaire, cité-je à nouveau, affirmation qui nulle part n'a trouvé de manifestation plus concrète qu'à Auschwitz.

Qu'est-ce donc que la souveraineté si *anti nietzschéenne* à laquelle Blanchot se réfère? sinon l'exercice de la part du libertin de « sa petite souveraineté⁷³ », de la *petite souveraineté* du libertin, cette machine à plaisir s'assimilant étrangement à un sujet bourgeois, froid et calculateur, voire à un sujet surhumainement bourgeois, bien pourvu, de façon à légitimer tous ses désirs, du tout-puissant phallus de sa raison — « L'œuvre du marquis de Sade, affirment Horkheimer et Adorno, montre "l'entendement non dirigé par un autre", c'est-à-dire le sujet bourgeois libéré de toute tutelle⁷⁴. »

Le surhumain bourgeois. Le bourgeois souverain. La simple conjonction de ces termes suffit à abaisser et la souveraineté et le surhumain à un niveau plus qu'humain...

⁷² BLANCHOT, *op. cit.*, p. 19.

⁷³ SADE, *op. cit.*, p. 219.

⁷⁴ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 97.

bien trop humain. Une bassesse telle que... telle que ... mes mots se perdent... dans l'ordure originelle.

Chapitre II : La petite souveraineté

Méandres didactiques ou Qu'est-ce qu'un idéal naturel?

Ce qu'il y a de plus singulier, c'est que moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent; de sorte qu'après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'univers. Tel est en abrégé le tableau moral, sinon de la vie humaine, au moins des prétentions secrètes du cœur de tout homme civilisé.

Jean-Jacques Rousseau

Il s'agit là d'un contrecoup *naturel* : louer l'ordure ravale nécessairement l'Idéal.

L'artifice, la possibilité entrevue à même la fange d'un idéal surnaturel, cette possibilité après tout *naturelle* d'un idéal entrevu à même la fange, tout ce qui, en fait, eût été susceptible d'élever l'homme au-dessus de son *habitable de fange*, au-dessus de *la* et de *sa* nature, de Sade le met, lui, au service de la fange et de l'habitable eux-mêmes, de cette nature, qu'il assimile, par la même occasion, à un idéal négatif et *divinement* anthropomorphe, de cette nature ambiguë — et c'est bien cette ambiguë, cette imprécision des concepts sadiens qui permet au sujet libertin de les manipuler comme bon lui semble —, qui se donne indistinctement à voir et comme *mimesis* d'elle-même telle qu'elle devrait être (ou, plutôt, telle que de Sade eût souhaité qu'elle fût, c'est-à-dire une nature énergique, destructrice, non corrompue par l'atonie de la civilisation) et comme *mimesis* d'elle-même en tant que fait — cette complète relativité

du fait, ce tout antagoniste de *ce qui est*. Car, si « l'art sert [quand il s'agit de provoquer la lascivité ou de pousser à quelque crime] toujours mieux que la nature¹ », qui ne nous meut jamais qu'au gré des passions, des désirs et de l'enthousiasme que, sporadiquement, elle nous inspire, c'est qu'étant en un premier temps subordonné à la nature, qu'il détermine en retour comme construction artificielle, l'art permet, à la manière d'une drogue, d'un *pharmakon*, et Juliette dans ce passage de mentionner les liqueurs, le vin et l'opium, d'induire constamment en soi un état autre et pourtant égoïste : un *état de nature*, un *état de nature* palliant les intermittences de la nature elle-même. Une potentialisation de la nature et de ses inspirations. Ainsi potentialisée, médiatisée par l'art², la nature n'a plus rien du pur enthousiasme ni de la pulsion irréfléchie; en elle ont trouvé place le détachement, le stoïcisme, l'apathie, la volonté consciente, toutes ces vertus propres à la Raison du sujet bourgeois et libertin qui, au moyen de celle-ci, devenue pour lui l'art le plus utile — *Aussi, chez un homme bien organisé*, écrit Balzac, *les passions qui procèdent du cerveau survivront-elles toujours aux passions émanées du cœur* —, et j'emploie ici les termes dont se sert Deleuze dans sa *Présentation de Sacher-Masoch*, cherche à *accélérer* et à *condenser* la description et la pratique de crimes *naturels* — car chez de Sade le dire force le faire —, pour ensuite les élever, ces crimes, à un niveau *quasi surnaturel*, non pas, comme chez Baudelaire, au sens d'un dépassement de la nature, mais d'une surenchère, d'une émulation où le

¹ SADE, D. A. F., *Histoire de Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 57.

² Potentialisée, la nature est reproduction du naturel, *mimesis* « des sublinités incompréhensibles de la nature » (*Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 198), et le philosophe sadien, l'agent de cette reproduction et de cette *mimesis*, tient aussi le rôle — ce qui paraît pour le moins étrange — de l'*instructeur* de ces sublinités incompréhensibles, comme si elles devenaient, ces sublinités, compréhensibles ou, devrais-je plutôt écrire : transmissibles de par leur reproduction. C'est donc un savoir positiviste que transmet le philosophe sadien, pour qui la connaissance ne réside pas dans la compréhension du possible mais dans sa reproduction.

libertin rivalise de naturel avec la nature³. La machine libertine ne faisant que reproduire à outrance un mouvement *naturel*, il n'est guère possible de penser dans l'œuvre de Sade, qui à certains moments le convoite tout de même comme impossible, un au-delà de la nature — *rien de miraculeux, absolument rien que le naturel excessif*, écrit Baudelaire —, et c'est bien là à la fois la plus grande joie et la plus grande déception des libertins.

C'est par la Raison accordée au son des origines, drapée d'ordures, c'est-à-dire par la Raison *naturalisée*, voire instrumentalisée que le libertin sadien atteint à l'*état de nature*, au plaisir dans le mal, et c'est bien elle, cette drogue, cet art élocutoire — *Qu'un philosophe simple instruisse ces nouveaux élèves des sublimités incompréhensibles de la nature* — qui le grise le plus et qui se prête à (la défense de) tous ses désirs.

Un art élocutoire et rhétorique : chanter les louanges de l'ordure *et* ravalier l'idéal. De Sade, le philosophe, l'artiste dans le mal, opère *continuellement* un tel renversement. Continuellement, écris-je, parce que ce renversement ne relève pas tant, quoi que puissent en penser Horkheimer et Adorno, pour qui Juliette fait figure de personnage nietzschéen⁴, d'une véritable transvaluation des valeurs admises, imposées par la société que de leur transgression, — et que la transgression promulgue inlassablement la loi niée par le désir, la loi qui seule rend les écarts possibles : « Ce n'est pas dans la jouissance que consiste le bonheur, c'est dans le désir, c'est à briser les

³ La singularité de ce qu'entend de Sade par *libertinage*, l'irréductible du libertinage sadien se révèle dans cette surenchère de la volonté sur la nature, de sorte que, si *la volonté*, comme l'écrit Rousseau, dont l'œuvre fournit paradoxalement nombre d'arguments aux libertins de Sade, *parle encore, quand la nature se tait*, rien ne l'empêche, cette volonté, de contrefaire la nature : « Mais comme ici la nature n'exigeait plus rien, et que, rassasiés de débauche, nous ne nous livrions plus que par libertinage, nous nous plongeâmes dans les plus sales excès. » (*Id.*, Histoire de *Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 359.)

⁴ « En cela Juliette est vraiment l'enfant de l'ère nouvelle, pour la première fois, elle pratique consciemment la transvaluation des valeurs. » (HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 113.)

freins qu'on oppose à ce désir⁵.» Continuellement, parce que le désir n'est, contrairement à la *machine désirante* elle-même, *pas tuable* — il serait même plutôt, en tant qu'instance supérieure officiant au « tribunal de la Raison et de la Nature⁶ » et décrétant « le droit de propriété sur la jouissance⁷ », l'agent de toutes les mises à mort —, qu'il renaît incessamment des cendres de son insatisfaction, de son insatisfaction par rapport à *ce qui est*, de son insatisfaction qui est poussée, de son inévitable insatisfaction, qu'il n'y a ni de membre assez volumineux ni même assez de membres ou de corps pour combler l'abîme du désir, abîme dont la seule satisfaction consisterait en cet état autre, *ce qui n'est pas*, je veux dire : la mort. La *machine désirante* qu'est le libertin sadien pratique la loi du désir comme transgression de la Loi, ce que permet de saisir l'équivoque d'une telle formule : plus de frein(s), plus de jouissance(s).

Ainsi, lorsque le pamphlétaire de *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* recommande de fonder la nouvelle République sur des principes dits *naturels*, sur les principes mêmes de l'*état de nature*, du tribunal de la Raison et de la Nature, qu'il propose d'y institutionnaliser la débauche et de créer des lois assurant *la propriété de la jouissance* : d'y assurer l'impunité du sujet-désirant et d'y sanctionner la nullité de l'objet-désiré, de Sade, qui cherche aussi bien à scandaliser ses lecteurs qu'à parodier l'attitude libertaire des républicains, parodie qui sous couvert de républicanisme corrompt et disqualifie cette même attitude libertaire, de Sade pousse l'absurdité jusqu'à détruire le principe même de la jouissance de ses libertins : la possibilité de commettre des crimes, de s'adonner à la démesure de leurs écarts.

⁵ SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 177.

⁶ *Id.*, *Histoire de Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 118. Cette volonté de réunir la Raison et la Nature au sein d'une même institution indique bien la parenté de ces concepts pour de Sade : comment la Nature se raffine du fait de sa combinaison avec la Raison, et la façon dont la Raison est instrumentalisée par cet *état de nature*.

⁷ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 223.

(Je me permets de glisser ici quelques mots à propos de cette corruption et disqualification de l'attitude libertaire.

En soumettant à l'égoïsme naturel le concept libertaire d'égalité, dont il reconnaît le mensonge, la vanité, de Sade le corrompt, le disqualifie, c'est-à-dire qu'il le dénature, et qu'en gardant du concept original d'égalité seulement le nom, en en faisant qu'un signifiant vide, il en travestit ses propres idées : les principes du libertinage. Pour ce faire, il raisonne à peu près ainsi : *Puisque nous tous sommes égaux, que nous sommes tous interchangeables au cœur de la singularité, je n'ai aucunement à privilégier autrui à moi-même, et, comme mon plaisir, ma jouissance m'importe beaucoup plus que n'importe quel déplaisir éprouvé par autrui, et que celui-ci ne vaut certainement pas mieux que moi ou que quiconque aux yeux de la nature, et ce, du fait même de notre égalité, je peux bien, cet autre, le sacrifier à mon plaisir.* Même type de corruption, de parasitage, en ce qui concerne le concept de liberté, par le *droit de propriété sur la jouissance* dénaturé. Ce droit institue que tout sujet dispose entièrement de soi, qu'il ne peut appartenir à aucun particulier, mais qu'en revanche, il est la propriété de tous. Non. Attendez. Ce n'est pas exactement cela. Il me faut suivre le fil du raisonnement sadien, aussi ténu soit-il. Je reprends : le sujet est non pas la propriété de tous, non, ce n'est pas lui, mais la jouissance qu'il représente en tant qu'objet (de désir) qui appartient à tous — le sujet assujetti ne peut être sujet, il devient victime et objet du fait même de son assujettissement au désir de l'Autre. La liberté, chez de Sade, jouit d'un statut paradoxal en ce qu'elle menace à chaque instant de se renverser en son contraire, qu'elle ne s'oppose pas au despotisme, qu'elle l'implique — un monde la sépare de l'idéalisme libertaire, un monde, que dis-je, un simple miroir.)

N'ayant de cesse tout au long de son œuvre de vouloir, et souvent par des preuves contradictoires⁸, légitimer tous les crimes, d'en vouloir montrer le néant aux yeux de la nature, d'inlassablement répéter les raisonnements démontrant l'impossibilité d'en commettre de véritables, inlassablement, écris-je, de même que ces crimes y sont eux aussi commis inlassablement, comme si la violence qu'implique la démonstration de tels raisonnements, voire la multiplicité de telles démonstrations — ces manières, ainsi que l'écrit Deleuze, d'introduire, voire de forcer l'Idée dans le réel et de la transformer en fait —, pouvait jamais servir à les valider, à confirmer leur justesse, — n'ayant de cesse de vouloir ainsi légitimer tous les crimes, de Sade démontre l'affinité de la raison et du désir, de cette raison qui apparaît tour à tour comme éducation, corruption, séduction et transgression naturelles. De même, sa persistance à penser en termes d'écarts et de crimes au moment où il cherche à prouver le néant de ces mêmes crimes et écarts trahit l'illusoire de sa transvaluation, qui, loin de correspondre à la définition qu'en donne Foucault :

Vouloir ne pas penser en termes de bien et de mal, c'est vouloir ne pas penser dans les termes actuels de ce bien-ci, de ce mal-là. Voilà. C'est-à-dire déplacer la frontière, pas simplement la déplacer pour la poser ailleurs, mais la rendre incertaine, l'inquiéter la rendre fragile, permettre les passages, les osmose, les transits; c'est cela, je crois, qui est important, mais il n'est pas possible de ne pas penser en termes de bien et de mal, il n'est pas possible de ne pas penser en termes de vrai et de faux. Mais il faut

⁸ Parce que la raison, comme il arrive souvent, et pas seulement chez de Sade, chez qui ce phénomène est, pour ainsi dire, exacerbé — de Sade, en un sens, représente l'exacerbation de cela même devant quoi nous nous aveuglons, il fait figure de Narcisse des profondeurs, et nous, d'Œdipe se réfugiant dans l'inconscience —, se plie non pas à une exigence de cohérence mais à des désirs souvent contradictoires, et que ceux-ci lui assignent des termes auxquels doit aboutir sa trajectoire, et ce, au détriment du tracé, car, dans ce type de raisonnement, où la raison ne s'assimile plus qu'à un organe : l'*organe de la finalité*, « finalité sans fin qui, de ce fait, peut s'attacher à toutes les fins » (Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 99), ce n'est bel et bien pas le processus en lui-même qui compte (on ne pourrait par contre en dire autant de la combinatoire sexuelle sadienne, autre aspect de sa *ratio*), processus instrumental, accessoire, secondaire, mais le processus en tant qu'apparence, que preuve mise au service des désirs. Processus tout entier asservi à une fin et qui menace à tout instant de devenir sa propre fin, sans fin. La preuve comme apparence, comme séduction, je ne pourrai faire autrement qu'y revenir.

à chaque instant dire : mais si c'était le contraire ou si ce n'était pas ça, ou si la ligne passait ailleurs⁹...

s'efforce, dans un premier temps, d'abolir non pas la distinction entre bien et mal, mais, plutôt, la primauté du bien sur le mal, bien et mal dont le sens ne subit guère de transformation, et qui correspondent encore, par conséquent, à ce bien-ci et à ce mal-là; qui, une fois la preuve établie que le mal est aussi nécessaire à la nature que le bien, ne fait, en dépassant et niant ce premier moment, qu'en inverser le pôle, sans que leur frontière en devienne pour autant incertaine — de Sade alléguant maintenant que la supériorité du mal sur le bien tient à la passivité de celui-ci, tandis que *l'état de mouvement perpétuel* de celui-là calque celui de la nature, dont « [l]a destruction [forme principale du mal, me dois-je d'ajouter] [est] une des premières lois¹⁰»; et qui promeut le mal, rendu *ipso facto* séduisant, comme seule possibilité de jouissance, le mal comme transgression d'un état non naturel, c'est-à-dire comme transgression du bien, et que de Sade et Baudelaire conçoivent tous deux ainsi. Voilà pourquoi la transvaluation n'a pas lieu, pourquoi elle n'en est pas une : elle prend la forme de l'exception, de la transgression. Car ce que veulent les libertins, ce n'est ni dépasser ce qui est entendu généralement dans la société sous les concepts de bien et de mal, ce n'est ni renverser le mal en un bien nouveau, pas plus que transformer la société dans laquelle ils vivent — les libertins, comme l'écrit Blanchot, « s'accommode[nt] de n'importe quel régime¹¹ » — en un *état de nature*, qui représente pour eux un idéal, un idéal qui, malgré son artificialité, que j'ai déjà soulignée, garde des apparences de tangibilité, un idéal se voulant *positiviste*. Ce que veulent par-dessus tout les libertins, c'est être une exception,

⁹ FOUCAULT, Michel, « Radioscopie de Michel Foucault » dans *Dits et écrits I*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 2001, p. 1657.

¹⁰ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 107.

¹¹ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 33.

c'est faire le mal dans une société où le mal est proscrit, c'est le faire en catimini, c'est-à-dire en ne brusquant pas l'opinion publique, en respectant apparemment, puisqu'il le faut bien, *les limites extérieures des convenances*.

Et puis voilà que j'entends sourdre en moi le bourdonnement indistinct de voix qui s'élèvent, de voix qui s'élèvent comme d'une provenance extérieure, sourdre en moi le bourdonnement dont l'indifférenciation, plus j'y prête l'oreille, donne à entendre, et se détache en voix singulières s'élevant, s'élevant comme d'ailleurs et pourtant bien en moi, sourdre en moi, comme autant d'objections, ces voix d'ailleurs qui s'élèvent l'air de dire : *Oui, va pour la transgression chez Sade — Sade, que vous affublez toujours, Dieu sait pourquoi, de sa particule nobiliaire, peut-être pour marquer l'influence de son extraction sur son penser, qui est tout entier hiérarchisation (non pas au sens sociétal du terme, mais, comme le dit Foucault dans son Histoire de la sexualité, au sens où son penser cherche à établir un nouveau type d'aristocratie du sang¹²), ou peut-être est-ce seulement maniérisme, arrogance, attitude hautaine de votre part, qu'en savons-nous? même si, inévitablement, nous avons notre petite idée là-dessus —, oui, va pour la transgression, pour ce « circuit tautologique où la pulsion nourrit la loi précise qui l'interdit¹³», mais qu'en est-il de la didactique sadienne? qu'en est-il de l'éducation naturelle? quelle est sa fonction? ne craignez-vous pas d'en avoir négligé le rôle dans votre analyse? n'y a-t-il pas quelque chose qui serait, chez Sade, de l'ordre d'une démocratisation du mal?*

Et ces voix d'ailleurs, j'entends bien les faire taire, du moins leur répondre avant qu'elles ne surgissent à nouveau en moi, qu'elles ne resurgissent sur moi en moi, ces

¹² FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité. Tome I : La volonté de savoir*, coll. « Bibliothèque des histoires », Gallimard, Paris, 1984, p. 195.

¹³ BUTLER, Judith, *op. cit.*, p. 101.

voix, j'entends bien leur répondre, et quoique ma réponse ne pourra, sans doute, que sembler insuffisante, du moins à mes propres yeux, insuffisante de par l'abstraction qu'exigent leurs questions faisant fi des contradictions insolubles qui forment la trame même du texte sadien, dont l'analyse gagnerait moins à les *relever*, comme Blanchot sait si bien le faire, lui qui, j'y reviendrai, esquisse un portrait, somme toute, assez caricatural de la raison sadienne, qu'à les considérer comme un tout négatif, comme une constellation d'éléments interreliés, quoique divergents, électrisant le texte, lui donnant vie, — ces voix, disais-je, j'entends bien leur répondre que, non, « le[s] lycée[s] où se [font les] cours¹⁴ », qu'il s'agisse de boudoirs délicieux, de châteaux, de maisons, de retraites situées en plein cœur de la forêt, n'ont rien en commun avec l'agora grecque ni avec tout autre lieu de démocratisation¹⁵, qu'ils appartiennent tous au domaine de l'intime, que l'éducation naturelle ainsi prodiguée à l'abri des regards, loin des lieux publics, dans ces espaces où l'intimité se présente comme une assurance contre les repréailles de l'extérieur¹⁶ et laisse la possibilité à l'état de nature, ce déchaînement de l'imagination théorique, de faire violence au réel, de s'y démontrer, ne s'adresse par ailleurs qu'à deux types d'auditeur : les libertins, leurs élèves (les libertins-en-devenir), et leurs victimes, dont les convictions, de cette façon, sont doublement méprisées. Et

¹⁴ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 51.

¹⁵ Hormis le pastiche de tract révolutionnaire qu'est *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, cette brochure que Dolmancé s'est procurée « au palais de l'Égalité » (*Ibid.*, p. 185) — fait ironique en lui-même quand on pense à ce que de Sade fait subir comme distorsion au concept d'égalité — l'enseignement libertin ne connaît jamais de diffusion populaire, n'est jamais dispensé à qui veut l'entendre, mais seulement à quelques individus, élus pour le meilleur (s'il s'agit d'un libertin ou d'un libertin-en-devenir) et pour le pire (dans le cas d'une victime).

¹⁶ À l'abri du *glaive des lois*, afin d'y déroger exceptionnellement, car le libertin, souvent magistrat lui-même, n'est pas nécessairement ennemi de la règle, qu'il ne dédaigne, s'il en a le pouvoir, pas à infléchir — que « Dirigeant le glaive des lois, le scélérat s'en [soit] souvent servi pour satisfaire à ses passions » (*Ibid.*, p. 109), voilà qui n'a rien de très surprenant.

sont exclus de cette éducation tous ceux qui, je pense notamment à Augustin dans *La philosophie dans le boudoir*, ne se rangent dans aucune de ces deux catégories.

Scellant l'irresponsabilité des libertins qui abandonnent leur devenir-autre en faveur d'un devenir-*qui-ils-sont*, d'un devenir positif, c'est-à-dire d'un devenir qui n'est autre que ce que la nature attend d'eux, car de Sade, comme je l'ai indiqué précédemment, ne fait aucune distinction entre Nature et nature humaine, — et donnant à voir une infinité d'exemples contradictoires de raison *naturalisée*, formalisée, l'éducation naturelle, qui, dois-je le rappeler, n'est que le premier moment de l'éducation des libertins, lesquels tentent tant bien que mal de s'affranchir de la nature une fois que, ayant permis leur émancipation, cette nature leur apparaît — et ne lui ont-ils pas, après tout, conféré la toute-puissance dont ils ont dépouillé Dieu — simultanément comme leur seule autorité et comme leur seul frein¹⁷, l'éducation naturelle, cet art élocutoire et rhétorique pratiqué par presque tous les libertins, procède par assujettissement et s'assimile ainsi à un pouvoir de réification — elle tend à établir une hiérarchie, une hiérarchie autre, basée sur le savoir et l'expérience libertine (le sang répandu), qui, dans la *Philosophie*, par exemple, se décline, à la toute fin du moins, ainsi : Dolmancé supérieur à Saint-Ange, qui, tous deux, sont supérieurs à Eugénie, qui, tous les trois, sont supérieurs au niais Chevalier, etc., avec à la queue du chapelet libertin madame Mistival, la victime. Assujettissement donc des victimes, ces objets condamnés par leurs désirs, qu'ils asservissent à leurs Idées, et des élèves, qu'ils soumettent à l'*état de nature*, leur Idée maîtresse, et qu'ils assimilent à « [des] machine[s] [que la nature]

¹⁷ Que l'on pense seulement à Durcet : « je me suis toujours plaint de la nature qui, en me donnant le désir de l'outrager, m'en ôtait toujours les moyens » (*Id.*, *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 180), ou, même, à Juliette : « Imbécile que j'étais! ô Clairwil, avant que nous nous quittassions, j'en étais encore à la nature » (*Id.*, *Histoire de Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 320).

meut à son gré¹⁸», au gré des transgressions qu'elle leur inspire, à des machines consciemment naturelles qui se meuvent en fonction de ce que la raison *naturelle* et son imagination théorique leur inspirent. Toujours contre l'état civilisé. Parce que de Sade, en maintenant telles quelles les oppositions binaires mal / bien, nature / société, et ce, même s'il privilégie le mal, ne peut le détacher du bien, ne peut faire autrement que le mal soit toujours pensé en fonction d'un bien antérieur, car l'*état de nature*, je le redis, ne vaut que par rapport à son antithèse : et l'*homme naturel* de Sade n'a de sens que dévoilé à même l'homme civilisé, il « n'est ni antérieur, ni extérieur à la société, [...] sa forme [est] immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable¹⁹».

Le libertin représente ce paradoxe de l'homme naturel dévoilé à même la civilisation, il est l'homme dont les passions, selon Rousseau, qui conçoit un état de nature tout autre, moins civilisé, plus humaniste mais tout aussi théorique et positiviste (autre contradiction, je sais, et pas la dernière, loin s'en faut) que celui de Sade, même si, au contraire de celui-ci, il affirme qu'il s'agit d'un état « qui n'a peut-être point existé, qui n'existera probablement jamais²⁰», il est, disais-je, toujours selon Rousseau, l'homme « dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité²¹», c'est-à-dire la possibilité de retourner à l'état de nature, il est l'homme naturel qui ne veut ni ne peut abandonner la société à laquelle il appartient et s'oppose, laquelle est seule propice au *raffinement* qu'exige sa jouissance. Comme tout sujet bourgeois, et ce, dès l'abord, ainsi que l'affirment Horkheimer et Adorno, qui font d'Ulysse l'archétype du sujet et de

¹⁸ *Id.*, *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 23.

¹⁹ LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1958, p. 423.

²⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *op. cit.*, 53.

²¹ *Ibid.*, p. 137.

la raison bourgeois, cette « rationalité [qui] assume nécessairement une forme restrictive : celle de l'exception²²», le libertin se voit lui-même comme une exception à la règle, comme un homme dont le savoir propre fait de lui une exception, et c'est bien cette pensée de l'exception qu'Eugénie, cette machine à plaisir en devenir, n'a pas encore comprise :

Eugénie : [...] et puisque je ne me prescris aucun frein, tu vois où je suppose que l'on peut aller.

Mme de Saint-Ange : Aux crimes, scélérate, aux crimes les plus noirs et les plus affreux.

Eugénie, *d'une voix basse et entrecoupée* : Mais tu dis qu'il n'en existe pas... et puis ce n'est que pour embraser sa tête: on n'exécute point.

Dolmancé : Il est pourtant si doux d'exécuter ce qu'on a conçu²³.

elle qui est embarrassée devant le premier paradoxe de son éducation naturelle : cette impossibilité de commettre des crimes aux yeux de la nature ou plutôt cette argumentation sur l'impossibilité de commettre des crimes aux yeux de la nature dont toute l'élaboration n'est soumise qu'à la nécessité d'en perpétrer. Mais, fait à ne pas négliger, cette argumentation finit par rattraper le libertin, par l'enchaîner à son alibi : la nature, et il tend ainsi, parce que « tout mensonge répété avec insistance finit par prendre consistance, même pour celui qui l'a inventé²⁴», à être assujéti par le mensonge naturel qu'il met en scène. Paradoxe de l'éducation naturelle, ai-je écrit ci-dessus, mais le terme *paradoxe* en lui-même confère un caractère beaucoup trop noble, une volonté aporétique presque à ce qui, de toute évidence, ne fait que relever de l'opportunisme, masqué sous une apparence logique. Et, eu égard à ce désir de ne pas systématiser, de ne pas schématiser une pensée gouvernée par l'opportunisme, une pensée se tenant elle-même en échec, j'eusse simplement au lieu de *paradoxe* dû écrire *inconséquence*.

²² HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 72.

²³ SADE, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 104.

²⁴ LAROSE, Jean, *La souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994, p. 47.

Inconsistance du penser libertin, dont de Sade a, n'en déplaise aux tenants d'une psychopathologie sadienne qui veulent à tout prix à garder intact ce préjugé de l'inconscience de Sade relativement à lui-même et à son projet d'écriture, pleinement conscience, et qu'il souligne, affirmant à propos des agissements du duc de Blangis que « rien n'est inconséquent comme un libertin²⁵ ».

Une brute d'esprit motivant toutes ses inconséquences, une brute d'esprit usant à bon escient : égoïstement, de la raison instrumentalisée, voilà ce qu'est le sujet bourgeois et libertin, dont les vices, puisque celui-ci, et j'entends l'expression quasi au pied de la lettre, « décharge de tête²⁶ », sont, dès l'abord, avant même qu'ils puissent trouver une expression physique, avant même que les membres puissent agir les élucubrations de la tête, des vices logiques, oui, des produits de sa tête *naturellement* désirante, des produits organisés par cette même tête désirante-délirante-(dé)raisonnante — la raison ordonnant le désordre du désir, son délire, la raison déraisonnante —, des produits, des vices logiques organisés de façon à non seulement « [légitimer] tous ses travers », à non seulement légitimer tous ses vices par des raisonnements qui, « comme il [le sujet bourgeois et libertin] a tout l'esprit possible, [...] [paraissent] décisifs²⁷ », toujours cette apparence de logique du sophiste moderne, mais aussi à les multiplier au-delà du possible et à les condenser : logicienne hors pair et spécialiste de la logistique, la machine à plaisir libertine travaille à commettre le plus de vices et d'écarts possible et en un laps de temps donné, et en un seul et même acte.

La raison formalisée qui conçoit et organise de tels vices, de Sade considère qu'elle ne va pas sans imagination théorique, imagination excitée par le corps et

²⁵ SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 127.

²⁶ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 177.

²⁷ *Id.*, *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 23.

réformée par l'esprit, et il a d'ailleurs tendance à confondre raison et imagination, à les considérer comme un seul et même mouvement, celui de « l'aiguillon des plaisirs », ce raffinement des plaisirs, plaisirs par l'imagination raffiné, par l'imagination raisonné, imagination qui « règle tout, [...] est le mobile de tout²⁸ », et dont paradoxalement les « délices les plus éminentes consistent à briser tous les freins qu'on lui oppose²⁹ », paradoxalement, dis-je, car la contradiction inhérente à cette conception de l'imagination raisonnée n'est pas sans rappeler le paradoxe de la raison et du sujet bourgeois, qui n'exercent jamais leur liberté qu'au détriment de celle des autres — *le désespoir d'être dominé et le désir de tyranniser*, écrit de Sade dans *Juliette*. « [Ennemie] de la règle, idolâtre du désordre [c'est-à-dire de la nature ayant pris la place de Dieu] et de tout ce qui porte les couleurs du crime³⁰ », l'imagination du libertin, qui, lui donnant une apparence sinon civilisée, du moins raffinée, ordonne et agence le désordre vers lequel elle converge, qui, de façon à ce qu'elle soit *maximisée*, règle — « pas de fantasme ouvert, écrit Foucault, mais une réglementation soigneusement programmée³¹ » — la transgression, elle-même assimilée par les libertins à un *élan divin d'imagination dérégulée*, se révèle aspiration — vaine de par l'aspect tautologique de ses transgressions — vers *l'anarchie organisée*, et il faut noter, en ce sens, que la débauche institutionnalisée de *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, que cette institutionnalisation de l'état de nature n'a rien d'un cas isolé dans l'œuvre du marquis, que le mouvement même de son penser conduit à cette absurdité. Absurdité qui est aussi la nôtre, je veux dire : celle de nos sociétés capitalistes et sauvages (voire

²⁸ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 101.

²⁹ *Ibid.* Formule similaire à celle sur le bonheur dans le désir que de Sade a utilisée dans *Les 120 journées*, et que j'ai relevée en début de chapitre : *Ce n'est pas dans la jouissance que consiste le bonheur, c'est dans le désir, c'est à briser les freins qu'on oppose à ce désir.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ FOUCAULT, Michel, « Sade, sergent du sexe » dans *op. cit.*, p. 1686.

fascistes) ayant mené aux horreurs de la Seconde Guerre, et dont Horkheimer et Adorno ont montré, dans la *Dialectique de la Raison*, qu'elles étaient le produit de la raison échappant toujours à son autocritique, de la raison bourgeoise. En *ordonnant* incessamment le désordre, la raison bourgeoise et libertine, comme ce fut le cas avec la réglementation de la jouissance, en vient à détruire les assises de ce pour quoi elle n'était qu'instrument et, dès lors que le désordre est devenu l'ordre, et que *l'idolâtrie du désordre* l'amène à devenir sa propre cible, elle en vient à se retourner contre elle-même, à s'autodétruire — et de Sade d'illustrer l'aporie de *l'autodestruction de la Raison*.

Qu'entendre au juste dans tout ce fatras, dans toutes ces contradictions, qui, malgré leur apparence logique, ont de quoi embrouiller la moins étourdie des brutes d'esprit? Qu'y entendre sans pour autant les *relever*? qu'entendre sinon que, comme madame de Saint-Ange le résume si bien à son frère, « il s'agit [là] d'une éducation³²», et que cet art élocutoire et rhétorique procède d'un tel brouillage — « embrouiller si bien la doctrine, comme de Sade en fait le reproche à la religion, qu'il est impossible de la comprendre³³» —, qu'il relève, tel Dolmancé, qui apparaît comme le modèle et le passeur de ce savoir, Dolmancé, que le chevalier décrit en ces termes : « c'est le plus profond séducteur, l'homme le plus corrompu, le plus dangereux³⁴», qu'il relève indéniablement, cet art élocutoire et rhétorique, de la séduction et de la corruption. Séduction et corruption dont l'organe, l'instrument principal est la Raison, l'*Aufklärung* : ce penser régressant à l'état de nature et qui ne se soumet jamais qu'au *diktat* de l'égoïsme admirablement exprimé par « cette phrase de Spinoza : "*Conatus*

³² SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 45.

³³ *Id.*, *La nouvelle Justine. Tome I*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1978, p. 136.

³⁴ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 46.

sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum", [...] la devise de toute la civilisation occidentale, où se réconcilient toutes les divergences religieuses ou philosophiques de la bourgeoisie³⁵». Et c'est bien là la base de l'éducation *naturelle*, d'une éducation qui, comme l'écrit de Sade, veut « ramener [son élève] aux principes de la nature³⁶ » : l'égoïsme, l'autoconservation comme seule vertu et comme unique base de la vertu. Conserve-toi toi-même, *n'importe aux dépens de qui*, comme l'exception que tu es.

L'éducation naturelle — l'art élocutoire — se présentant sous la forme de ce que j'ai nommé précédemment *séduction discursive* et qui consiste en une séduction assurée par la raison bourgeoise, cette apparence de logique, de bon sens, séduction qui se donne non seulement à entendre comme flatterie de l'ego, comme promotion de l'autoconservation, mais aussi comme promesse de toute-puissance : une promesse permettant à chacun de se constituer en tant qu'exception, de prouver, de réfuter ce que bon lui semble (relativisme, voire cynisme de la raison bourgeoise) et de faire le mal, c'est-à-dire de faire ce qui *lui* plaît, de se permettre, et ce, à l'encontre de quiconque, tout ce qui est à même de lui fournir une quelconque jouissance et, en particulier, puisque c'est là que, pour lui, résident les jouissances les plus *gratifiantes*, la transgression de tout ce qui fait figure d'interdit, — il est compréhensible que devant un tel miroitement de délices libertines le libertin-en-devenir ne remarque guère le sacrifice sous-jacent à sa soumission naturelle et rationnelle, à sa soumission à l'ordure, sacrifice souligné par de Sade à maintes reprises — *ce n'est qu'en sacrifiant tout à la volupté que le malheureux individu connu sous le nom d'homme, et jeté malgré lui sur ce triste*

³⁵ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 45.

³⁶ SADE, D. A. F., *Histoire de Juliette. Tome I*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 19.

univers, peut réussir à semer quelques roses sur les épines de la vie —, il est compréhensible qu'il ne s'aperçoive guère de ce que sa séduction implique de / comme réification, lui qui, une fois captivé par le mal rendu désirable — ce mal à propos duquel Bataille écrit que l'œuvre de Sade n'est qu'une inlassable tentative de le rendre désirable, n'arrivant ni à « le condamner [...] [ni à] le justifier³⁷» —, se voit transformé en machine à plaisir(s). Puisque tout ce que le maître — le sophiste moderne — avance demeure forcément fragile et ne peut le satisfaire entièrement : « toutes ces idées n'étant donc qu'arbitraires, bien fou qui se laisserait enchaîner par elles³⁸», sa maîtrise ne s'exerce que dans le ressassement et des discours et des preuves, et dans la violence de chacune de ses démonstrations : et c'est pourquoi le libertin est si bavard, lui qui sait bien que *le réel n'est pas la raison* se doit précisément de ne pas le laisser contredire sa raison, il lui faut le subsumer sous ses dires, le contraindre à la raison, et, pour ce faire, sans cesse discourir et sans cesse démontrer — il s'agit là du langage même de sa raison. À cet égard, il est cette entité, cet esprit bien matériel, bien corporel tenu de sans cesse discourir s'il veut affirmer son pouvoir — son pouvoir proprement discursif — de séduction, d'enchaînement, car « il n'y a [pour le libertin] d'érotique que si l'on « *raisonne le crime* » [...] [et] *raisonner*, cela veut dire philosopher, disserter, haranguer, bref soumettre le crime (terme générique qui désigne toutes les passions sadiennes) au système du langage³⁹» : c'est dire qu'il n'y a pour de Sade d'érotique — et, par conséquent, de volonté de puissance — que (phal)logocentrique.

³⁷ BATAILLE, Georges, *La littérature et le mal*, coll. « Idées », Paris, Gallimard, 1967, p. 129.

³⁸ SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 23.

³⁹ BARTHES, Roland, *op. cit.*, p. 723.

Conscient de ce que « la fausseté [...] est presque toujours un moyen de réussir⁴⁰ », le philosophe, le rhétoricien sadien n'a que faire de la vérité, il sait le *logos* adapté au paraître et entend bien s'en servir, je veux dire : en profiter. Prférant à celui de la sincérité le mode de la persuasion, « éblouissant par de faux dehors⁴¹ », ses discours, bien qu'ils soient les produits du *logos*, ou même plutôt en vertu de cela, séduisent au-delà de toute rationalité : ce n'est *naturellement* pas à la raison (ou si peu) que s'adressent de tels discours, mais à la sensibilité : « Qu'elles sont séduisantes [les maximes de Saint-Ange], qu'elles sont vraies, et combien je les aime⁴² ! » affirme Eugénie, qui révèle l'étroite association entre séduction, passion et vérité — vérité qui par le fait même n'a plus de naguère, n'a plus de la vérité que le nom. Son penser identifiant la vérité au *système* de la séduction rationnelle, à ce qui *lui* plaît, *le* touche, *l'*émeut, à ce qui, malgré sa fausseté, est ressenti positivement comme vérité, comme vérité *sensible*⁴³, le libertin ne peut, sans en même temps nier l'essence de son désir, agréer une telle objection : « la preuve par le plaisir n'est qu'une preuve en faveur du plaisir⁴⁴ », et ce n'est pas qu'il ne puisse la concevoir, non, c'est plutôt que l'objection en question, il ne l'a que trop conçue déjà, que le matérialisme, le sensualisme sadien, de par son opposition à toute idée préalable de transcendance, à toute idée qui ne trouve simultanément d'écho(s) dans le sujet libertin et dans le monde sensible, requiert, paradoxalement puisqu'elle laisse transparaître les traits d'une divinité

⁴⁰ SADE, D. A. F., *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 119.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 93.

⁴³ Et pour le libertin n'existe effectivement — du moins, c'est ce qu'il affirme (remis en question par les textes eux-mêmes, cet *effectivement* du discours libertin s'apparente davantage à un *théoriquement*) — que le fait : « Toutes nos idées [étant] des représentations des objets qui nous frappent » (*Ibid.*, p. 200), pas de métaphysique, rien que la vérité la plus sensible qui soit, rien que les chocs sur nos nerfs de cette vérité sensible, rien que des marques de pensée par ces mêmes objets laissées soit sur le corps, soit sur l'esprit — l'une n'allant que rarement sans l'autre.

⁴⁴ ADORNO, Theodor W., *op. cit.*, p. 132.

anthropomorphique, une conception positiviste⁴⁵ de la nature comme en soi et hors soi, une conception de la nature où cet en soi et hors soi — car « il ne serait pas *raisonnable* [je souligne] de supposer qu'elle consentît à nous donner du plaisir au moment même où nous l'accablerions d'outrages⁴⁶ » — coïncident, et qui favorise toutes les passions et tous les plaisirs du libertin, aussi horribles soient-ils⁴⁷.

Les passions sont les seuls orateurs qui persuadent toujours. Elles sont comme un art de la nature dont les règles sont infaillibles. Faisant en quelque sorte sienne cette maxime de La Rochefoucauld, à laquelle il ne suffirait que d'enlever le *comme* pour se retrouver ou, du moins, pour avoir l'impression de se retrouver pleinement en territoire sadien, Dolmancé, bien pourvu de son art *naturel*, ne fait évidemment pas, afin de la séduire et de la corrompre, appel aux facultés réflexives d'Eugénie, dont l'ingénuité, en s'opposant à la conscience de celui-là même qui lui enseigne les rudiments du mal et de la nature, me rappelle ces mots, évoqués précédemment, de Baudelaire : *Elle est possédée. C'est le diable qui lui a persuadé de se fier à son bon cœur et à son bon sens, afin qu'elle persuadât toutes les autres grosses bêtes de se fier à leur bon cœur et à leur bon sens*, — lui Dolmancé, ce diable d'homme qui, de même que le diable, ne s'adresse

⁴⁵ Conception positiviste et sadienne de la nature qui, de par le paradoxe soulevé ci-dessus, rejoint de façon ostensible le mythe. Ce qu'affirment aussi — mais dans un sens ne se limitant plus seulement à de Sade et touchant plutôt à notre modernité encore et toujours guidée par les lumières de la raison — Horkheimer et Adorno, qui reconnaissent, dans *La dialectique de la Raison*, le positivisme moderne comme le *mythe de ce qui est*.

⁴⁶ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 159.

⁴⁷ S'il faut assurément considérer le libertin comme un rhétoricien hors pair, comme une *figure pérorante* tentant tant bien que mal de travestir en toute-puissance jusqu'aux aspects par lesquels se donnent à voir non plus uniquement sa vocation de prêtre de la nature et celle de ses prosélytes, mais le point où son corps victimal gagne en netteté à même la machine à prédication, à plaisir, et où son *enchaînement aux lois divines du plaisir* — *figure pérorante* n'échappant pas, selon Malraux, à la pâleur du cachot, qui s'imprime sur son visage et son être — l'assimile à une sorte de Prométhée, de Prométhée rendu apathique par le fardeau de la jouissance, s'il faut assurément considérer le libertin comme un rhétoricien dont le dessein est de subjuguier son auditeur, de l'assujettir entièrement *aux plaisirs les plus doux qu'il puisse espérer de sa vie*, il importe néanmoins de ne pas perdre de vue le personnage à facettes qu'il représente, de ne pas laisser l'hypocrisie qu'implique la séduction discursive nous masquer le fait que celui-ci est ambigu, qu'autant il fait figure d'hypocrite, autant, en adhérant à sa doctrine naturelle, en parvenant à se convaincre lui-même, il se montre, en pleine conscience, sa propre dupe.

pas à la tête mais plutôt au cœur de son élève — au cœur de la tête de son élève, serais-je tenté d'écrire pour railler le *bon sens* —, n'arrive à la transformer effectivement en une *parfaite prosélyte* qu'en étayant *ses* principes à même son cœur⁴⁸, et ce faisant, il s'y insinue, il s'érige, lui et sa raison cynique, en modèle : « que le cynique Dolmancé vous serve d'exemple⁴⁹ », en modèle d'*homme naturel*, il se pose devant Eugénie, devant ses yeux par la volonté de puissance séduits, devant les yeux de son cœur par la volonté de puissance séduit, comme un être d'exception, comme la personnification même de la puissance. Ce que Dolmancé enseigne à Eugénie, enjôlée, possédée par cette promesse de toute-puissance, de toute-jouissance, dont le libertin, qui s'apparente davantage à l'*animal dépravé* de Rousseau qu'à l'*animal en droit de promettre* de Nietzsche, se fait le porte-étendard, c'est d'abord et avant tout lui-même : *ses* principes, *sa* forme réifiée par la nature, *sa* forme elle-même force de réification, *sa* raison bourgeoise et cynique; son enseignement décliné comme séduction discursive, comme corruption, se révèle ainsi n'être qu'une autopromotion, qu'une promotion de son être déjà désincarné en objet, de son être-objet comme modèle, comme modèle universel s'imposant au particulier comme nature véritable. Amené à n'être qu'une reproduction du modèle général libertin, et faut-il encore s'étonner d'une telle *normopathie* libertine, d'un tel abaissement général de l'homme à l'*ordure originelle*? l'enseigné, le possédé devient à son tour enseignant et possédant dans le chapelet infini de la persuasion — « imitez l'ardente Eugénie⁵⁰ », déclare d'emblée le narrateur dans la préface *Aux libertins*, comme si la *mimesis* du modèle général libertin, l'acception de son penser calculateur,

⁴⁸ « [Et] vos principes sont trop bien étayés dans mon cœur pour que les sophismes du chevalier parviennent jamais à les détruire » (*Ibid.*, p. 257).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

transgressif soit! mais dont j'ai dépeint l'aspect tautologique, pouvait jamais mener à la liberté et à la souveraineté, comme si la liberté et la souveraineté découlaient d'un tel assujettissement, d'une telle réification, lesquels font apparaître sous un tout autre éclairage celui que Blanchot se plaît visiblement à appeler « l'Unique, l'homme unique en son genre⁵¹ » : cet être-objet comme force de reproduction, cet être-possédé déjà en soi reproduit.

Destin, Raison et Souveraineté

Hélas! les vices de l'homme, si pleins d'horreur qu'on les suppose, contiennent la preuve (quand ce ne serait que leur infinie expansion!) de son goût de l'infini; seulement, c'est un goût qui se trompe souvent de route.

Charles Baudelaire

Sans tenir compte de ce qui chez le modèle général libertin ne tient que d'une vaine aspiration à la souveraineté, s'aveuglant ainsi sur la fausseté de son argumentaire, Blanchot, sur qui la séduction, *l'insidieuse séduction*⁵², il n'y a aucun doute, opère également, ce qui révèle chez lui une certaine ingénuité, que dis-je : une certaine eugénéité due à son idéalisme, Blanchot, cette sur-Eugénie, cette Eugénie hégélienne qui en faveur de la toute-puissance *relève* les contradictions contenues dans le discours sadien, discours qu'il travestit, soit dit en passant, sous la forme d'un système —

⁵¹ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 48.

⁵² Dans *L'angoisse de penser*, Grossman insiste sur « *l'insidieuse séduction* [je souligne] que continuerent d'exercer sur [Blanchot] [après sa période dite d'extrême droite] un certain idéal de maîtrise virile et d'élitisme aristocratique, le goût de la grandeur et de l'ascèse, la passion de l'extrême, la détestation de la mollesse et des modérés.» (GROSSMAN, Évelyne, *L'angoisse de penser*, coll. « Paradoxe », Paris, Minuit, 2008, p. 129-130.) Blanchot identifie bon nombre de ces traits chez de Sade et dans la figure sadienne qu'il s'est créée, qu'il a absolutisée.

l'ombre de système laissant rapidement place dans son analyse à une *dialectique* — par trop cohérent, conçoit le libertin tel qu'il se donne lui-même à entendre : bel et bien comme une « Puissance⁵³ ». Et si, du fait de sa propension, laquelle contredit l'avertissement de Bataille, à *prendre de Sade à la lettre, au sérieux*⁵⁴, Blanchot, bien qu'il n'embrasse, que je sache, aucune doctrine libertine, non plus qu'il ne prétende « que cette pensée [celle de Sade] soit viable⁵⁵ », ne voit pas la fausseté de la séduction discursive, qui tend à flatter la volonté de puissance de l'homme impuissant, ni son historicité, l'historicité de cette raison de Sade en laquelle Horkheimer et Adorno ont vu la vérité de l'*Aufklärung*, c'est qu'il y a quelque part en son cœur un trop grand désir d'absolu. Un désir trop grand pour que rien ne vienne s'y étayer. Un désir si grand que Blanchot ne peut s'empêcher de considérer l'œuvre de Sade comme « un véritable absolu⁵⁶ », comme une limite indépassable. Un désir si grand que Blanchot tend à absolutiser jusqu'à la *petite souveraineté* du libertin, dont il assimile, par ailleurs, et de façon quelque peu désobligeante, la pensée à celle de Sade.

En l'épousant d'un peu trop près, en la prenant beaucoup plus au sérieux que de Sade ne le fait lui-même⁵⁷, Blanchot est amené à croire que la raison du libertin ou

⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴ Dans cet essai qui célèbre dès ses premières pages un absolu (sadien) tellement conforme aux préoccupations habituelles, je veux dire : hégéliennes de son auteur, qu'un doute vint à mon esprit : la raison de Sade ne lui eût-elle pas transmis un certain opportunisme interprétatif, Blanchot suit pas à pas cette raison de Sade, cherchant à comprendre l'irrationalité, les *forces obscures* qui s'en dégagent, à y trouver une logique, une dialectique hégélienne elle aussi; et il s'y attache de si près qu'il semble tour à tour la posséder et en être possédé, ne gardant ainsi aucune distance critique face à *certaines* dires libertins, et en écartant complètement d'autres. Mais peut-être sait-il seulement, comme il l'écrit à propos de Hegel, *séparer l'empirique et l'essentiel* du texte sadien.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ Il importe, et ceci est d'une évidence, de tenir compte de la tension entre la forme et le contenu sous-tendant presque tous le corpus sadien, car c'est la forme qui, dans une certaine mesure, tient le contenu des discours libertins à une certaine distance. Par exemple, dans *Les 120 journées de Sodome*, il y a, ce que Blanchot ne semble remarquer, un décalage très intéressant entre les affirmations des libertins et celles du narrateur, qui, lui, pose certains jugements critiques sur cela même qu'il décrit : *C'était par des*

même la raison de Sade, cet *esprit de négation et de destruction*, va jusqu'au bout de son idéal, qu'elle atteint effectivement, je veux dire textuellement — il en va ici de la façon dont Blanchot lui-même entend le texte —, aux fleurs de la toute-puissance, à la souveraineté. Et, quoique cette assertion puisse à l'abord paraître étrange, c'est par une foi pour le moins traditionnelle en la raison que Blanchot se laisse captiver : par la promesse de souveraineté — *l'entendement non dirigé par quelqu'un d'autre* — de la raison dite *éclairée*, souveraineté promise non seulement par la philosophie de Kant, mais par presque tous les philosophes des lumières, et dont l'envers : *l'entendement non dirigé par quelqu'un d'autre*, qui, une fois libéré de sa tutelle première (sa seconde étant la raison), se met à rêver de toute-puissance et cherche à assujettir l'Autre, fut montré bien avant tout le monde par de Sade⁵⁸, alors même qu'il était contemporain de cette promesse, voire bien avant qu'on en vienne à écrire ceci durant la Seconde Guerre : « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement "éclairée", resplendit sous le signe des calamités triomphant partout⁵⁹.» Seulement, parce qu'il détache complètement le réel et l'imaginaire — peut-être pas aussi complètement que je l'avance, car il me souvient de sa méprise identifiant libertins et auteur, et faisant

raisonnements de cette espèce que le duc légitimait tous ses travers, et comme il avait tout l'esprit possible, ses arguments paraissaient décisifs, ou bien : rien n'est inconséquent comme un libertin, mais, fait encore plus intéressant, ce sont les libertins eux-mêmes ou, plutôt, leur attitude générale, leur raffinement, qui crée, et ce, dans tous les romans de Sade, un effet de distanciation par rapport à leurs nombreuses affirmations, qui crée un effet comique : ne commettent-ils pas, ne justifient-ils pas leurs crimes que sur le ton le plus distingué — le plus distingué, c'est-à-dire le plus superficiel —, sur un ton galant, badin, caricatural, comme s'ils se trouvaient, ces sujets bourgeois et libertins, dans un salon bien coté plutôt que dans le château fort de l'abjection.

⁵⁸ « Auparavant, seuls les pauvres et les sauvages étaient exposés aux forces capitalistes déchaînées. Mais l'ordre totalitaire installe le penser calculateur dans son plein droit et s'en tient à la science en tant que telle. Il a pour norme sa propre efficacité sanguinaire. La philosophie, de la critique de Kant à la généalogie de la morale de Nietzsche, l'avait écrit; un seul homme l'a réalisé jusque dans les moindres détails. L'œuvre du marquis de Sade montre "l'entendement non dirigé par un autre", c'est-à-dire le sujet bourgeois libéré de toute tutelle.» (HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 97.)

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

de ceux-ci les fiers représentants de *son érotisme de rêve* —, qu'il traite l'œuvre de Sade comme s'il ne s'agissait que d'une folle abstraction, Blanchot ne peut en arriver, même si son analyse rejoint la leur sur plusieurs points, à la conclusion d'Adorno et Horkheimer : il ne pressent pas que cette raison de Sade dont il s'est fait l'idolâtre, que cette souveraineté « s'affirmant par une immense négation⁶⁰ », dont il sait pourtant l'endroit et l'envers : ce qu'elle contient de paradoxe, il ne pressent pas, malgré sa conscience de l'*état paradoxal* de la souveraineté sadienne, que cette raison s'exhibant d'autant plus sous les appareils du bon sens qu'elle se révèle plus insensée encore — « cette pensée est l'œuvre d'une folie⁶¹ », écrit Blanchot — trouve bel et bien un écho dans le réel, qu'elle se fait non seulement, par une sorte d'anticipation structurelle — la raison comme instrument, et dans ce cas-ci plus particulièrement comme instrument d'agronome —, l'écho sourd de corps choquant sur le pavé des camps, de corps, que dis-je : d'hommes privés de leur statut d'homme et assimilés à du bétail par la raison naturelle⁶², mais surtout, ce qui revient en quelque sorte au même, l'écho de la perversité sous-jacente aux lumières de la raison — témoignage de l'affinité entre la folie du penser libertin, son aspiration à la souveraineté, et l'*Aufklärung*, dont de Sade, par le fait même, expose à son tour la folie. Qu'il n'y ait plus seulement, comme l'avance Blanchot, « une lacune dans la raison de Sade, un manque, une folie⁶³ », mais que cette lacune, ce manque, cette folie qu'exacerbe de Sade dans ses écrits, soit inscrite au cœur même de la Raison, c'est bien cela qui ressort de l'enseignement libertin comme

⁶⁰ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 49.

⁶¹ *Ibid.*, p. 72.

⁶² Tandis que j'écris ce passage, je ne peux m'empêcher de penser à cette phrase de la *Dialectique de la Raison*, que j'entends soudainement dans toute la force de ses implications : « les hommes libérés deviennent eux-mêmes ce troupeau dont Hegel dit qu'il est le produit de la Raison » (HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 30).

⁶³ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 25.

mimesis du mouvement *naturel*, du mouvement *naturel* entendu comme celui-là même de cette Raison positiviste, oui, c'est bien cela : de Sade ne cherche pas, du moins il ne s'agit pas pour lui d'un *telos*, à *obscurcir les lumières de la raison*, il s'attache plutôt à en montrer l'obscurité immanente, à montrer à quel point l'on peut, mais aussi ce qu'il en coûte de *profiter* de ses ténèbres. Équivoque, en ce qu'elle en est à la fois la vénération et puis la vénération tournant à la parodie, à la haine⁶⁴, ce que Malraux, établissant un parallèle entre de Sade et Goya, exprime ainsi : « Les figures pérorantes de Sade ont la pâleur de celles des cachots [la promesse de toute-puissance, de toute-jouissance, c'est-à-dire de bonheur ne laissant jamais sur leur visage que l'empreinte des cernes et de l'insatisfaction], alors que les figures de Goya traînent avec elles la nuit hantée, mais les unes et les autres ont le même ennemi : ces "lumières" que Sade et Goya croient vénérer⁶⁵», — l'œuvre de Sade irradie du soleil noir de la Raison. De la Raison bourgeoise, bien évidemment. Elle est tout entière placée sous cet astre, sous cette étoile étrange et... j'oserai même le dire, sous ce destin.

Lorsque, dans la préface adressée et intitulée *Aux libertins*, le narrateur leur prescrit de *s'enchaîner aux lois du plaisir*, qu'il insiste sur la nécessité pour eux de *tout sacrifier à la volupté*, il importe, comme je l'ai indiqué à quelques reprises déjà, de ne pas laisser la légèreté apparente de ces consignes nous aveugler, comme poudre aux yeux, sur leur sens plus profond, et d'y voir se profiler une profession de foi de la part du narrateur, qui, au moment même où il dépeint le modèle général libertin comme un Prométhée enchaînant son penser au rocher de la jouissance et de la raison, comme un

⁶⁴ « Sa main barbare ne sait donc pétrir que le mal? le mal la divertit donc? Et j'aimerais une mère semblable! Non, je l'imiterai, mais en la détestant; je la copierai, elle le veut, mais ce ne sera qu'en la maudissant; et, furieux de voir que mes passions la servent, je vais si bien démêler ses secrets, que je puisse, si cela m'est possible, devenir encore plus méchant, pour la mieux heurter toute ma vie.» (SADE, D. A. F., *La nouvelle Justine. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1978, p. 45.)

⁶⁵ MALRAUX, André, *Saturne, le destin, l'art et Goya*, Paris, Gallimard, 1978, p. 156.

Prométhée transformé, du fait de son enchaînement, en machine à plaisir, définit aussi le *fatum* libertin, la camisole de force mythologique que le libertin doit enfiler en pleine conscience et dans l'*amor fati* — « l'amour pour le destin n'est rien de plus que la sanction accordée à l'immensité [du] sacrifice⁶⁶ », écrit Adorno dans *Minima Moralia* — s'il veut *advenir*, et qui le condamne, attendu que la mythologie et la rationalité qui la composent et auxquelles il s'est lui-même assujéti ne tiennent jamais compte que de *ce qui est*, que du *statu quo*⁶⁷, à la répétition continuelle de sa petite souveraineté, de sa vaine transgression.

Enchaîné au rocher du plaisir, à la répétition inlassable de ses plaisirs toujours fugitifs et transitoires — « Pourquoi faut-il que la faiblesse succède à des passions si vives⁶⁸! » —, plaisirs qui, une fois la soif de maîtrise, de despotisme assouvie, ne lui laissent jamais sur le visage que la pâleur d'un détenu mis au cachot et la mine apathique d'un vieux libertin dont la décharge, qu'elle soit de tête ou de sexe, n'est plus déterminée que par l'extraordinaire, et qui doit, si de la satisfaction il veut éprouver le moindre simulacre, se duper, revêtir ses passions (forcément toujours les mêmes) de l'attrait du nouveau, les décliner en de subtiles et d'infinies variations, — se sacrifiant à la volupté, qui lui apparaît comme « le seul bonheur de la vie⁶⁹ », se sacrifiant, en enfilant la camisole de force, à son *fatum* libertin (et bourgeois), renonçant ainsi à sa propre souveraineté, lui préférant une méthode toute faite, un penser générique, c'est-à-

⁶⁶ ADORNO, Theodor W., *op. cit.*, p. 133.

⁶⁷ Le libertin de Sade, il est vrai, exploite la Raison bourgeoise et libertine de façon à se libérer de l'emprise du religieux, mais ce n'est que, selon le reproche adressé par Nietzsche au christianisme, soit celui d'être un *abominable paganisme*, pour retomber sous l'emprise d'une autre forme de mythologie : le *mythe de ce qui est*, et, de cette façon, la raison se donne bel et bien à voir comme la camisole de force d'une logique implacable et positiviste imposant à celui qui s'y livre corps et âme un destin prédéterminé, un destin qui, malgré les exceptions qu'il permet, ne doit rien changer dans l'ordre du réel, cet ordre nécessaire à la transgression.

⁶⁸ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 286.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 155.

dire *la petite*, le libertin ne réussit qu'à singer le bonheur et la liberté, et de fait, il ne quitte ses chaînes qu'à l'aide de chaînes nouvelles, car s'enchaîner au plaisir, se sacrifier à la volupté, vouloir jouir comme l'on travaille, c'est une contradiction que même la compulsion de répétition, que même les plus improbables excès ne peuvent *relever*, une contradiction dans laquelle son aspiration au bonheur ou devrais-je plutôt dire : le procédé, la formule même dont il se sert pour atteindre au bonheur le lui interdit, détruit jusqu'à la notion de bonheur (souverain), de même que, précédemment, *l'idolâtrie du désordre*, la réglementation de la jouissance en venaient, elles aussi, à illustrer l'aporie de l'autodestruction de la Raison, une contradiction *insoluble*, comme le précisent Horkheimer et Adorno, toujours dans *La dialectique de la Raison* :

Le proverbe romain selon lequel c'est la sévérité qui procure le véritable plaisir, n'est pas simple incitation au travail : il exprime la contradiction insoluble qu'implique l'ordre, qui transforme le bonheur en parodie du bonheur lorsqu'il le sanctionne, et ne le procure que là où il le proscriit. En immortalisant cette contradiction, Sade et Nietzsche ont contribué à sa conceptualisation⁷⁰.

Que l'œuvre de Sade se présente comme une parodie du bonheur, Blanchot ne l'envisage pas le moins du monde, et, bien qu'il perçoive pourtant le caractère insuffisant, aux yeux des libertins, de leurs crimes, qu'à l'instar de Sade, il sache bien que « le fondement de tant de crimes imparfaits est un crime impossible dont seule l'imagination peut rendre compte⁷¹ » et que ce crime impossible, né de cette volonté qu'ont les libertins de commettre non plus un crime contre l'homme et ses lois, mais de « démembrer la nature et [de] disloquer l'univers⁷² », c'est-à-dire d'en commettre un qui puisse réellement offenser la nature — devant laquelle ils ont abdicé leur

⁷⁰ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 122.

⁷¹ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 51.

⁷² SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1998, p. 333.

responsabilité, et dont ils ressentent dorénavant avec envie, après l'avoir eux-mêmes pourvue de la toute-puissance nécessaire à leur *affranchissement* passé, le pouvoir transcendant —, que ce fantasme de crime se heurte précisément, du fait que, comme l'écrit de Sade, « Les crimes sont impossibles à l'homme [...] [que] la nature, en lui inculquant l'irrésistible désir d'en commettre, sut prudemment éloigner d'eux les actions qui pouvaient déranger ses lois⁷³ », à l'impossibilité de dépasser, de supprimer cette nature par la copie, par l'émulation, nature qu'ils regardent comme un frein à leurs plaisirs et à leur (volonté de) puissance, — bien qu'il soit conscient de tout cela et de ce que même la destruction entière de la nature, cette *référence indépassable*, comme il l'appelle lui-même, ne ferait que servir ses lois, ce qu'il exprime en ces termes : « anéantir toutes choses, ce n'est pas anéantir le monde [*monde* qui dans ce contexte est synonyme de *nature*], car le monde n'est pas seulement universelle affirmation mais universelle destruction, de sorte que la totalité de l'être et la totalité du néant le représentent aussi bien⁷⁴ », Blanchot conclut tout de même à la souveraineté des libertins, à leur toute-puissance donc à leur bonheur⁷⁵, arguant vaguement que de Sade, assimilé à dessein au personnage de Juliette et à son fameux *j'en étais encore à la nature*⁷⁶, est « conduit peu à peu [et l'on sent bien que celui qui conduit ici, c'est Blanchot, et non de

⁷³ *Id.*, *La philosophie dans le boudoir*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 1976, p. 280.

⁷⁴ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁵ Le rapport entre ces trois éléments — souveraineté, toute-puissance et bonheur — n'est rien moins qu'évident : la « conscience de sa puissance et de sa liberté » (NIETZSCHE, Friedrich, *op. cit.*, p. 123) qui caractérise l'*individu souverain*, Nietzsche ne la confond pas avec une toute-puissance absolue, voire divine, loin de là.

⁷⁶ Autre exemple de la façon dont Blanchot prend à la lettre ce qui conforte son désir d'absolu et néglige ce qu'il vient pourtant à peine de citer, ce passage, où Juliette affirme s'être soustraite à la nature « pour se rendre aux simples lois des règnes » (SADE, D. A. F., Histoire de *Juliette. Tome II*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 321), gagne à être interprété consciencieusement comme une tentative de pallier la nature, de s'en détacher et non comme une réussite. Que sont les trois règnes, sinon les divisions classiques de la nature.

Sade] à retirer toute réalité à la nature⁷⁷». Cette conclusion, même si je voulais faire fi un instant — et pourquoi diable devrais-je en faire fi, dans un texte qui s'intitule *La raison de Sade?* — du mouvement *naturel* de la Raison, lequel tend inévitablement vers son autodestruction, tend à se retourner contre la nature dès le moment où celle-ci se manifeste comme autorité, retournement qui, s'il mène les hommes tout droit à l'absurdité, et souvent à leur perte, ne modifie en rien l'essence proprement naturelle de cette raison exacerbée, de cet « esprit de négation poussé à son point extrême⁷⁸», comme l'appelle Blanchot, cette conclusion, disais-je, je ne peux m'empêcher de la tenir pour un tour de force de mauvaise foi. Du seul fait que le roman *Juliette*, qu'il considère comme un *Bildungsroman*, s'achève sur l'image la plus éloquente de la complicité entre nature et raison libertine : la mise à mort de Justine, sommée par Noirceuil et sa *joyeuse société* (incluant bien sûr Juliette), et exécutée par la décharge la plus naturelle qui fût dans l'œuvre de Sade, celle d'un éclat de foudre, Blanchot eût dû savoir que le penser sadien n'était pas systématique au point de se confondre avec une telle recette de souveraineté : « [L'homme intégral] a commencé par se détruire lui-même, puis en tant que Dieu, puis en tant que nature, et ainsi il est devenu l'Unique [j'ai indiqué le caractère reproductible de ce que Blanchot entend par l'Unique]. Maintenant il peut tout, car la négation en lui est venue à bout de tout⁷⁹», recette qui donne à voir du libertin une représentation idéalisée, anoblie, comme purgée de sa charge horridique, de sa négativité par une *Aufhebung*, une sursomption, une déformation que Blanchot fait subir à la raison de Sade, en la subsumant à son propre horizon théorique. De même que Hegel, il privilégie un processus général qui, à son terme — quoique chez de Sade il n'y en ait pas, de

⁷⁷ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

terme, mais seulement de l'insatisfaction devant l'objet de la jouissance consommé (le *fatum* libertin est de répéter les mêmes crimes jusqu'à la mort) —, s'avère positif, légitimant ainsi l'horreur de la Raison en tant qu'universel, dédaignant la souffrance du particulier, des victimes, souffrance pourtant nécessaire à la jouissance du libertin, cet artiste dans la cruauté, dans le mal — et non dans le bien. C'est une erreur *historique* que de nier la souffrance du particulier dans la marche de l'histoire, que de penser que la raison bourgeoise affichant ostensiblement son inhumanité, que l'autodestruction de la raison puisse se renverser en un absolu positif — et Visconti a bien compris l'affinité possible entre la philosophie de Hegel et le fascisme, ce qu'il souligne, dans son film *Les damnés*, en faisant du S.S. Aschenbach une sorte de conspirateur citant indifféremment Hitler et Hegel. « Une vie heureuse dans un monde d'horreur [une vie d'exception], aurais-je envie de dire à Blanchot avec les mots post-hégéliens d'autrui, apparaît comme une contradiction infâme à la simple lumière de l'existence de ce monde. La torture devient ainsi la vérité essentielle, et la vie heureuse n'est que vanité⁸⁰. »

Non, même un tel monde d'horreur n'arriverait à rendre heureux le libertin, à le satisfaire. Non. Cette horreur, il vient un moment où il n'arrive seulement plus à la considérer comme *sienna* — *le despotisme ouvrant toujours la voie à quelque monothéisme*. Ce qui, au départ, se donnait à voir comme un subterfuge en faveur de sa puissance; cet *état de nature* présenté comme instance supérieure et qui, à force d'être continuellement démontré, voire imposé, en d'innombrables et d'atroces effusions de sperme, de pleurs et de sang, au réel, se transforme en une espèce de *sur-nature* positiviste, en une espèce de *tout-ce-qui-est-ne-peut-être-ni-contre-nature-ni-hors-nature*; cette conception d'une nature à laquelle il ne peut échapper, qui, quoi qu'il tente

⁸⁰ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 126.

pour en contrecarrer le joug, subsume chacune de ses actions sous sa propre autorité; cette nature soutenue par tant de raisonnements spécieux et en faveur de laquelle il a abdiqué, s'en faisant par le fait même l'« [aveugle instrument]⁸¹ », toute notion de responsabilité :

Mme de Saint-Ange : Oh! juste ciel! les guerres, les pestes, les famines, les meurtres ne seraient plus que des accidents nécessaires des lois de la nature, et l'homme, agent ou patient de ces effets, ne serait donc pas plus criminel, dans l'un des cas, qu'il ne serait victime dans l'autre?

Dolmancé : Victime, il l'est sans doute, quand il fléchit sous les coups du malheur; mais criminel, jamais⁸².

cette nature finit donc par s'opposer à la nature en l'homme de Sade, à sa Raison, à sa volonté de puissance⁸³, et ce, en ce qu'elle lui rappelle qu'il n'est qu'une machine travaillant à la chaîne, travaillant à conforter une puissance supérieure, en ce qu'elle lui rappelle que lui, le libertin, n'est pour l'homme qu'une puissance par procuration, qu'une puissance réifiée, qu'il — et je travestis ici les mots de Gide — *ne vit que par autrui*, que par elle, la nature : comme son penser est possédé par cette raison naturelle, c'est la rationalité même de ce penser qui, en lui permettant d'être une exception normalisée — l'Unique de Blanchot devenu étrangement calculable et calculateur —, « détruit l'injustice de l'ancienne inégalité — la souveraineté absolue⁸⁴ ».

Même Nietzsche, qui, dans *La généalogie de la morale*, dresse un portrait de l'idéal que représente l'*individu souverain*, affirme, n'en déplaise à Blanchot, la

⁸¹ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 280.

⁸² *Ibid.*, p. 99.

⁸³ Dans cette opposition entre la *nature* et l'homme *naturel*, qui, préférant tout de même son statut d'homme à celui d'homme naturel, cherche un moyen de la dominer plutôt que de l'être, le libertin tend à cliver le concept totalisant de nature en soi et hors soi qui le faisait coïncider avec elle, clivage qui, puisqu'il ne change strictement rien à la *nature* de son penser, se présente comme une parade, comme un moyen de dénier l'ascendant de la nature sur lui. Comme ce fut le cas tout à l'heure avec les *règles* : diviser pour embrouiller; diviser pour mieux régner ou, du moins, pour en mieux donner l'impression.

⁸⁴ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 30.

responsabilité comme « instinct dominant⁸⁵ » de cet homme *en droit de promettre*, de cet homme qui *promet* au sens où non seulement il représente un espoir pour l'humanité, mais où, « se [portant] garant de lui-même *comme avenir*⁸⁶ », il sait satisfaire aux engagements qu'il contracte avec ses égaux. Rien de plus étranger au libertin, à cet assujetti, à cet irresponsable *de nature*, qu'une promesse tenue, qu'un égal : n'adoptant aucun devoir qui « ne tende à son plaisir et à sa conservation⁸⁷ », c'est dire que, sa raison bourgeoise étant mue par un égoïsme exacerbé, par la volonté de tout dominer, il substitue plutôt à la notion d'égal, qui lui apparaît chimérique — la solidarité des libertins ne tenant jamais qu'à un fil, celui de l'utilité —, celle de compétiteur : « Ne naissons-nous pas tous isolés? je dis plus, tous ennemis les uns des autres, tous dans un état de guerre perpétuelle et réciproque⁸⁸? », — n'étant pas non plus enclin à donner souverainement, ne consentant à rien qui puisse s'approcher de ce que Butler appelle *l'insurmontable qualité de la gratuité*, il ne promet jamais que pour utiliser et, ensuite, trahir ceux qui ont eu la naïveté de se croire ses pairs, que pour se ménager le plaisir *raffiné* de la trahison, barbarie qui, comme tout ce qui relève de sa raison, de cette fontaine d'apathie, n'est nullement désintéressée, qui sert à amplifier — de Sade dirait, quant à lui, à comprimer — le désir initialement tu : *l'innocence de la bête de proie* relativement à toute cruauté laisse plutôt place, chez lui, à la convoitise de la brute d'esprit, brute d'esprit qui ne se porte jamais que garante d'elle-même comme avenir, que garante de sa vie maintenue *n'importe aux dépens de qui*, de sa vie comme

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁷ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 250.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 170.

possibilité de jouissance à l'encontre de quiconque — *jouir à l'encontre*, voilà une formule qui sied particulièrement à la transgression sadienne.

Si le libertin se détruit lui-même, comme le prétend Blanchot, ce n'est pas par un acte héroïsme, par un sacrifice souverain, ni même en se plaçant « sur un plan où il n'a plus de commune mesure avec [les hommes]⁸⁹ » — le libertin correspondant à une sorte d'archétype fantasmatique des dérives du sujet bourgeois, du sujet de l'*Aufklärung*, fantasmatique, car de Sade n'est tout de même pas un auteur réaliste —, mais bien par cela même qui l'érige libertin et bourgeois, je veux dire : par sa soumission à la raison naturelle qui, exacerbée, l'assimile au despote, à l'inhumain, par sa soumission à cette camisole de force qui, de même qu'elle l'enchaîne et le réifie, lui permet de se prévaloir de cette force d'enchaînement et de réification, de cette force qu'il lui est seulement permis de goûter, de propager et qu'en vain, il tente de faire sienne, de dépasser par l'émulation et en s'adonnant continuellement aux *raffinements de sa délicatesse* : à ses excès — cet irréductible du libertinage sadien comme surenchère de la volonté sur la nature —, qui, s'ils évoquent effectivement, de par leur *infinie expansion*, l'aspiration du libertin à la liberté, à la souveraineté, constituent à la fois le témoignage le plus probant de son *fatum*, c'est-à-dire de son échec continu à réaliser ses aspirations : la souveraineté ne pouvant être atteinte par la Raison instrumentale, et du déni de cet échec, de cet échec dénié par sa volonté excessive et raisonnée, qui, bien que l'homme de Sade ait conscience de n'être qu'une puissance par procuration, n'est soumise à aucune critique de sa part⁹⁰ et se voit ainsi préservée comme telle : comme volonté

⁸⁹ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁰ Mis en face du caractère indépassable de cette nature qui le domine, le libertin, comme je l'ai écrit ci-dessus, tend à cliver, et c'est là un faux-fuyant, sa conception comme en soi et hors soi, de sorte qu'il ne

excessivement raisonnée et naturelle, dont les fruits pourris, suivant la loi de la (dé)gradation sadienne, s'avèrent de plus en plus grandioses, horribles et dérisoires — toujours cette ambiguïté chez de Sade entre vénération, haine et parodie — et *perfectionnent la douleur à la proportion qu'ils raffinent la volupté*, dont les fruits pourris, disais-je, les fruits de cette volonté / volupté raisonnante(s) sont ceux-là même de la philosophie du progrès (*Aufklärung*), du progrès considéré en soi comme finalité et *qui console de leur abdication et de leur déchéance* le libertin et le bourgeois, ces hommes dits civilisés.

En montrant sous sa vraie forme la souveraineté bourgeoise et libertine irradiant du soleil noir de la Raison : cette souveraineté de vassal qu'embrasse l'exception normalisée, cette légitimation, cette célébration du mal comme nature en soi, l'œuvre de Sade, qui opère ainsi une « critique intransigeante de la raison pratique⁹¹ », réfute d'avance l'hypothèse de Blanchot, lequel ne fait jamais qu'idéaliser la raison de Sade, cette parodie-et-vénération de raison totalitaire, et ce, au point de voir en elle, dans l'autodestruction de cette raison, le levier d'une destruction complète de soi, d'une *Aufhebung* permettant au libertin qui s'est réduit à néant de s'assimiler à la totalité de l'être, à *l'homme intégral*.

s'oppose seulement qu'à la nature à l'extérieur et ne se donne pas la peine de remettre en question la nature même de son penser.

⁹¹ HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 104.

Dérive de l'idéalisme

Le sublime idéaliste est
l'empreinte de l'apocryphe.
Theodor W. Adorno

Et du simple fait qu'il recourt à ce renversement dialectique, Blanchot trahit le positivisme de Sade; il quitte « le règne du fait⁹²» pour celui de la spéculation, de l'abstraction : trouvant en quelque sorte une solution au problème du libertin, celui de son aspiration à la souveraineté, mais la trouvant, cette solution, en dehors du texte, au sein d'un idéalisme, voire d'une métaphysique que répudie le penser libertin. C'est bien là, en dehors du texte, au cœur de l'abstraction, de la trahison, que Blanchot anoblit le libertin, son esprit de négation, qu'il procède à leur héroïsation.

Si la modernité baudelairienne, cette modernité héroïque, s'emploie, de son côté, à transfigurer, par l'entremise d'un simulacre de surhumanité, l'inhumain en un être humain, et je dirais même plutôt : en un être *consciemment* humain, en un être ayant dépassé tout en la préservant son origine inhumaine, transfiguration qui ne postule en rien une adéquation entre les figures du dandy et du libertin, qui ne fait qu'établir leur filiation, la « posture héroïque⁹³» de Blanchot, laquelle se présente comme le porte-étendard d'une « paradoxale (et fantasmatique) toute-puissance idéalisée⁹⁴», et qui défigure, à défaut de le transfigurer en une autre figure, le libertin et le travestit en idéaliste, en dialecticien de la négation, apparaît comme une radicalisation, une transmutation de l'héroïsation baudelairienne. Radicalisation, en ce que Blanchot affirme que seul l'inhumain qui va jusqu'au bout de son inhumanité atteint

⁹² BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 59.

⁹³ GROSSMAN, Évelyne, *op. cit.*, p. 129.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 136.

effectivement — il n'est plus question ici de *jeu* — au surhumain, et « alors [seulement] il [passe] de l'anéantissement à la toute-puissance, de l'endurcissement à la volonté la plus extrême, et, "bouleversé de toutes parts", il [jouit] souverainement de soi au-delà de toutes les limites⁹⁵». Radicalisation aussi, en ce que son *attitude moderne* n'est plus, comme chez Baudelaire, celle de la *passion héroïque* : du suicide — cet échec-réussite par lequel un sujet témoigne de sa ferme résolution à mourir, à se révolter, se réifier selon son idéal plutôt que de l'être contre son gré, échec-réussite qui a le mérite de ne pas reproduire le mouvement de domination universel contre lequel s'élève le sujet —, mais bien celle d'une mort impersonnelle « qui transforme l'impuissance en pouvoir⁹⁶», d'une mort comme impossibilité de mourir, d'une mort-toute-puissance qui est irresponsabilité, abandon à l'insurmontable⁹⁷ en soi et hors soi, c'est-à-dire possession par l'Autre. Et cette possession, permettez-moi d'insister, il faut l'entendre au sens fort: il ne s'agit pas ici que d'une médiation du propre par l'étranger, comme c'était le cas avec *le fantôme de la littérature*, mais d'une absolutisation, d'une sur-romantisation de la célèbre formule de Goethe *Meurs et deviens* — révélant en quelque sorte sa perversité sous-jacente, son sens caché —, il s'agit d'une véritable possession menant le possédé, ce dépossédé, à l'orée de la folie, à cette folie « qui, selon Duras, tourne autour de [Blanchot]⁹⁸», folie bien plus commune qu'il ne semble lui-même le croire.

L'esclave veut de l'absolu, écris-je, citant Nietzsche, eh bien! il doit dès lors s'y soumettre, et consciemment, car cette toute-puissance idéalisée qu'il rêve, c'est bien par

⁹⁵ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 70. Blanchot n'appréhende pas que le *fatum* libertin s'assimile à un processus n'aboutissant jamais, à un processus incessant de satisfaction momentanée du désir. Il n'y a pas de finalité; la finalité est le processus même de la raison-désir.

⁹⁶ *Id.*, dans GROSSMAN, Evelyne, *op. cit.*, p. 136

⁹⁷ « L'écrivain se sent la proie d'une "puissance impersonnelle" qui ne le laisse ni vivre ni mourir : l'irresponsabilité qu'il ne peut surmonter devient la traduction de cette mort sans mort qui l'attend au bout du néant. (*Ibid.*)

⁹⁸ DURAS, Marguerite, *Écrire*, coll. « Blanche », Paris, Gallimard, 1993, p. 55.

une certaine forme de réification — folie de la réification — que Blanchot compte y accéder, par son irresponsabilité le réduisant à l'impuissance, ce qui peut, sinon excuser, du moins expliquer la raison pour laquelle il occulte chez de Sade la relation entre souveraineté et responsabilité, relation centrale, je l'ai indiqué, dans la définition que donne Nietzsche de *l'individu souverain* — le concept de souveraineté s'apparentant chez Blanchot à un composé philosophique nietzschéo-hégélien. L'apathie du libertin, que Blanchot envisage comme un « travail de destruction de soi⁹⁹ », projetant ainsi sur de Sade sa propre conception de l'écriture comme expérience-limite de la toute-puissance, comme répétition continue de cette expérience, et l'analogie est frappante : Blanchot soutient qu'« il est nécessaire [que l'écrivain] soit détruit dans un acte qui le mette réellement en jeu¹⁰⁰ », — cette apathie du libertin, quoi que puisse en penser Blanchot, se présente moins comme une « [extrême difficulté]¹⁰¹ » que comme le mouvement naturel de son irresponsabilité, cet abandon à une *puissance impersonnelle* par celui-ci chantée et à laquelle il ne s'abandonne jamais qu'avec l'assurance de pouvoir en profiter — opportunisme du libertin qui ne se sacrifie qu'à son plaisir, contrairement au dandy. Et comment ne pas voir dans cette *puissance impersonnelle*, qui diffère évidemment de celle de Blanchot, mais dans laquelle celui-ci eût dû, plutôt que d'y voir un argument en faveur de son analyse et de l'affermissement de ses propres conceptions, percevoir les dangers, les « dérives possibles » de cette soumission à la puissance, de son « idéalisation surhumaine¹⁰² », comment n'y pas voir, dis-je, celle-là même qui, malgré l'usage personnel qu'il compte en faire, ou, plutôt, en vertu même de cela, enchaîne le libertin,

⁹⁹ BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont et Sade*, coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1967, p. 61.

¹⁰⁰ *Id.*, dans GROSSMAN, Évelyne, *op. cit.*, p. 136.

¹⁰¹ BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont et Sade*, coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1967, p. 61.

¹⁰² GROSSMAN, Évelyne, *op. cit.*, p. 136.

le dépersonnalise, le transforme en normopathe? Car cette toute-puissance qu'il prête à la machine libertine, Blanchot sait foncièrement — je ne cesse d'y revenir — qu'elle découle d'un assujettissement au *système* de la Raison, à ce penser *naturel* qui, en ce que le « surhomme de Sade¹⁰³ » l'utilise afin de pourfendre Dieu et de lui usurper sa toute-puissance, ne manque pas d'affinités avec l'ancienne idole. L'athéisme dont le libertin se fait l'apologiste n'est jamais qu'une religion servant une autre puissance : la Raison. La Raison comme religion de l'inhumanité, de l'égoïsme, de l'utilité, comme célébration de l'esprit de négation. La Raison finissant inévitablement par devenir sa propre fin, flouant ainsi le libertin. Cette même Raison par le libertin enseignée, et qu'en la figure de Sade, Blanchot élève au rang de souveraineté, lui qui, même s'il affirme que le libertin se détruit en tant que Dieu (voire en tant que tout) — pure spéculation dont je n'ai cessé de démontrer la fausseté —, ne l'idéalise pas moins lorsqu'il se manifeste en tant que *bête féroce divinisée*. Le trône des dominations séant particulièrement à sa raison, le surhomme de Sade ne désire en rien se départir de l'auréole dérobée à Dieu : il n'ambitionne pas de se faire surhomme, de devenir cet « homme qui, comme l'écrit Foucault, n'aura plus aucun rapport avec ce Dieu dont il continue à porter l'image¹⁰⁴ ». Non. L'érection du libertin en Dieu témoigne de sa volonté de jouir de cela même qu'il reprochait à Dieu — la cruauté des dieux n'ayant jamais été que fantasme d'hommes impuissants, *naturels* : *Quelles causes n'inventons nous des malheurs qui (nous) adviennent* et dont nous souhaiterions tant être l'instigateur? Toujours ce paradoxe du sujet bourgeois qui veut et dominer à tout prix et à tout prix être libre, et qui, à défaut de la considérer aussi comme nécessitant responsabilité et maîtrise de soi, ne pense la

¹⁰³ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel, « Foucault répond à Sartre » dans *Dits et écrits I*, coll. « Quarto », Paris, Gallimard, 2001, p. 692.

liberté que comme pouvoir de dominer autrui et, par conséquent, de se soustraire à la domination.

En un certain point de son analyse, Blanchot prête, confondant dandy et libertin, une visée humaniste, voire éducative à la divinisation de ce dernier : celui-ci, à l'instar du dandy, se ferait non pas Dieu par opportunisme, de façon à jouir de sa toute-puissance, mais « pour qu'en face de lui, les hommes s'anéantissent et voient quel est le néant d'un être devant Dieu¹⁰⁵», pour qu'ils ressentent leur nullité, leur bassesse, qu'ils comprennent enfin leur médiocrité. Étrange idée que celle-là! puisque ce qu'enseigne le libertin, cet enseignement médiatisé par la séduction et la corruption, c'est la subsomption, l'asservissement au modèle général libertin et bourgeois, celui de la raison déraisonnante. Étrange idée, disais-je, qui pue l'élaboration secondaire, et qui donne à croire, ou devrais-je écrire : qui donne à voir que Blanchot, évitant soigneusement la question de la souffrance infligée par ce qu'il appelle une *vérification de l'acte général de destruction*, cherche par tous les moyens à relever la négativité sadienne, à trouver du sublime, de la grandeur dans les crimes et excès de la raison libertine.

Tout se passe comme si Blanchot faisait en quelque sorte sienne cette affirmation d'Eugénie : « je dois respecter des principes qui mènent à des égarements¹⁰⁶», et qu'il l'amalgamait à ces mots de Baudelaire sur le dandy : « il y a une grandeur dans toutes les folies, une force dans tous les excès¹⁰⁷». De cette grandeur, cette force des folies et excès de l'*Homme-Dieu*, de l'homme enivré, réifié par la Raison, folies et excès qui, je suis d'accord, témoignent en dépit de leur négativité d'un certain *goût de l'infini*, mais,

¹⁰⁵ BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 54.

¹⁰⁶ SADE, D. A. F., *op. cit.*, p. 185.

¹⁰⁷ BAUDELAIRE, Charles, *Le peintre de la vie moderne*, dans *Œuvres complètes*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 1179.

comme le dit subtilement Baudelaire dans *Les paradis artificiels*, d'un *goût qui se trompe souvent de route*, Blanchot, fidèle à son idéal de virilité, ne retient jamais que la grandeur et la force, car la *dialectique de négation* qu'il perçoit à l'œuvre chez de Sade ne peut tout simplement pas, à l'image de la philosophie de l'histoire de Hegel, emprunter de mauvais chemin : peu importe la destruction et la souffrance impliquées, l'inhumain se renversera en surhumain, la négation coïncidera avec l'affirmation, la marche de l'histoire suivra son cours, et tout sera légitimé : « Affirmer qu'un plan universel, dirigé vers le mieux, se manifeste dans l'histoire et lui donne sa cohérence, serait cynique après les catastrophes passées et face à celles qui sont à venir¹⁰⁸ ». *L'homme est pour l'homme un être suprême*, écrit Feuerbach, et ce, au détriment de l'homme, pourrait ajouter Blanchot, qui, en vertu de son idéal, de son absolu, transforme cet homme qui est un loup pour l'homme en être, que dis-je, en homme suprême, en surhomme, héroïsant ainsi l'inhumain : le sujet bourgeois libéré de toute tutelle et par la Raison enchaîné, et l'héroïsant de façon telle que l'idéalisme dialectique inhérent à cette héroïsation apparaît plus cynique encore que la raison même de l'héroïsé.

(Dans *L'angoisse de penser*, Grossman signalait les *dérives possibles* de l'idéalisme de Blanchot. Mais *La raison de Sade* quitte la simple virtualité de la dérive, elle est une dérive *effective*, pis encore une dérive *influyente*. Que Blanchot s'aveuglant ait aveuglé tant de critiques qui de Sade lui-même assimilé au libertin ont fait le sujet d'une liberté totale, c'est tout aussi effarant qu'ironique, c'est... c'est... Œdipe s'éborgnant et donnant foi à cette parodie de bonheur : « je suis heureux, je vois le

¹⁰⁸ ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, coll. « Petite Bibliothèque Payot », Paris, Payot, 2003, p. 387.

sang¹⁰⁹», Œdipe s'éborgnant devant la vérité profonde des textes de Sade — lui-même Narcisse des profondeurs —, c'est Œdipe s'éborgnant avec le couteau de *l'Aufhebung* pour n'avoir pas à considérer la toute-impuissance de l'assujetti de nature, de cet homme-détenu.)

¹⁰⁹ SADE, D. A. F., *Histoire de Juliette. Tome I*, coll. « Domaine français », Paris, 10/18, 1997, p. 192.

Conclusion : Hantise de la modernité

*Tous, nous vivons dans un
perpétuel brassage de la société,
au bout duquel l'homme qualifié
sort, transformé en monstre, c'est-
à-dire en machine.*

Thomas Bernhard

Monstrueuse, fantomatique machine libertine. C'est bien ainsi que l'a voulu dépeindre de Sade. Avec sur le visage le teint pâle et livide de la convoitise, sur le corps, telles des marques de son prestige, les stigmates de l'apathie, et les yeux d'un surcroît de jouissance cernés, voire d'un devoir — cette parodie — de jouissance.

Ainsi l'a voulu dépeindre de Sade : à l'image d'un spectre d'homme, de cette décomposition bourgeoise de l'homme opérée par la société *syphilisée*, à l'image de sa *possession* par l'universel naturel : de sa réification par la raison dominante qu'il croit à tort être sa propre raison, sa propre nature. Et qui, au moment même où il s'y soumet, où il s'y subsume, se sacrifiant dès lors au *moloch du présent*, le constitue en exception normalisée, lui permet d'exercer une puissance par procuration, de *posséder* à son tour. Ne manquant pas de faire apparaître derrière la volonté de puissance de la machine libertine, de la machine raisonnante, derrière cette volonté naturelle d'émuler la nature, de rivaliser de naturel avec elle, les barreaux de la Raison instrumentale, les barreaux de ses suggestions — *de quelle volonté propre pouvez-vous parler*, écrit Dostoïevski, *si nous en arrivons jusqu'aux tablettes et à l'arithmétique* —, exaltant jusqu'à l'absurde la prétention de l'*Aufklärung*, son aspiration méthodique vers la liberté, vers la souveraineté, aspiration qui est encore la nôtre, celle de nos sociétés modernes, l'œuvre

de Sade institue le libertin en tant que sujet *éclairé* par excellence, en tant que sujet des lumières, et, de ce fait, souligne la nature sociale du *fatum* et de l'économie libertins : de Sade, comme l'écrit Adorno, figure en tête d'une longue tradition d'écrivains qui « croient tenir, avec les intrigues et complots des banquiers et des magnats de la finance¹, la formule de la *fatalité sociale* [je souligne] qui gouverne les hommes²», formule économique, mathématique — forme la plus pure de la raison positiviste, parce que dépourvue d'humanité — ne jonglant jamais qu'avec le déjà-mort de ses chiffres et variables, c'est-à-dire avec le troupeau d'hommes, le bétail humain de la bourgeoisie capitaliste, cette *anarchie organisée*, couronnement du penser *éclairé*.

C'est de cette (presqu')identité de l'*homme naturel* avec l'universel de la *Raison* que naît le scandale généralement entendu sous le nom de Sade, et non pas tant, comme daignent l'écrire et le croire d'aucuns, d'une folie, d'une perversité en lui encloses, d'aucuns qui, en réduisant son œuvre à un *cas* de délire pathologique, pornographique, en dédaignent l'exigence de vérité, le fait qu'elle se veut le reflet, exacerbé soit! de *ce qui est*, un miroir tendu au siècle des lumières — et, par conséquent, à nos sociétés modernes, qui en émanent — afin qu'une fois pour toutes, les sujets de ce penser *éclairé* aient à se regarder en face, à plonger au fond de leur abîme, et soient amenés à tirer jusqu'au bout les conclusions qui *conviennent*, aussi effroyables soient-elles. Que nos sociétés, par chacun des raisonnements du libertin sadien, par chacune de ses démonstrations accusées, se refusent ainsi à reconnaître leur propre folie, leur propre

¹ D'emblée, dans *Les 120 journées*, ce n'est pas comme des exceptions que Blangis, son frère, Curval et Durcet nous sont présentés, mais comme des « sangsues » parmi les sangsues, comme quatre spécimens choisis à même « une multitude de traitants », tous fortunés et débauchés, comme « quatre d'entre eux » (SADE, D. A. F., *Les 120 journées de Sodome*, op. cit., p. 15). C'est le double du libertin, le modèle même de son penser, qui se donne à voir dans le financier, le capitaliste.

² ADORNO, Theodor W., « Lecture de Balzac », dans *Notes sur la littérature*, coll. « Champs essais », Paris, Flammarion, 2009, p. 97.

perversité au miroir sadien de l'identique, cela relève d'une certaine perfidie de leur part : perfidie de la (dé)négation, ne puis-je m'empêcher de penser, car de l'œuvre de Sade elles pressentent le danger tout autant que la lucidité, et de façon telle qu'elles en ont fait le grand refoulé de notre modernité, que de Sade lui-même elles ont fait, en le vouant, le condamnant au silence, une sorte de revenant, qui, ponctuellement, revient hanter les lumières, une sorte de revenant qui, à chacune de ses *revenances*, menace de révéler le mensonge, la perversité de la Raison, ce qu'elle a de pathologique — de Sade comme fantôme à la conscience aiguisée, malade, comme fantôme auquel la modernité littéraire, à partir de Baudelaire et de Flaubert, n'a cessé de *revenir*, de revenir comme à un passage obligé sur le chemin de la conscience : je songe notamment à Baudelaire écrivant qu'« Il faut *toujours en revenir* à de Sade, c'est-à-dire à l'homme naturel, pour expliquer le mal³», et aussi au *Journal des Goncourt*, dans lequel il est fait mention de l'obsession de Flaubert pour « de Sade, auquel *revient toujours*, comme fasciné, [son esprit]⁴».

La petite souveraineté, ce luxe que ne se peut permettre le commun des mortels, cette maladie qui suscite un si grand scandale, ne se donne à voir, quoi que puisse en affirmer Blanchot, ni dans une prétendue liberté ni dans la soi-disant toute-puissance de la machine libertine, non, la petite souveraineté dont celle-ci se prévaut dans l'exercice de son despotisme est avant tout question de conscience, de conscience dans le mal — ce préalable à toute jouissance libertine. Le libertin jouissant de sa petite souveraineté : un automate qui sait son plaisir découler de la *certitude de faire le mal*; un automate

³ BAUDELAIRE, Charles, *Plans et projets*, dans *Œuvres complètes*, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1961, p. 520.

⁴ GONCOURT, Edmond et Jules Goncourt, *Journal des Goncourt. Volume I*, Paris, G. Charpentier et cie, 1888, p. 309.

célébrant le mal comme nature en soi et hors soi, comme universel médiatisé par la Raison, et qui, conscient de son assujettissement, de sa *possession* par cet universel, par cet universel qui le dépossède de ses actes, sent doublement la rupture de son inconscience; un automate qui, néanmoins, en toute conscience, choisit, du fait que sa jouissance (seul bonheur de la vie, prêche-t-il), sa puissance en dépend, de demeurer automate, et qui essaie, vaine tentative d'appropriation, de dépasser cet état : de se faire sur-automate, automate aux rendements toujours de plus en plus accrus, mais automate qui, en se livrant à l'infini du progrès, je veux dire : à la Raison, tourne à vide. Par ce portrait avec *la barbarie inévitable* esquissé, comme dirait Baudelaire, c'est le paradoxe central de la conscience malade libertine que j'ai voulu circonscrire : comment la machine libertine ne s'oppose et ne s'oppose pas, puisque la façon même dont elle tente d'y résister l'y voue, à sa réification; comment sa conscience — conscience de soi de l'homme-détenu — implique son assujettissement à l'universel (considéré, conceptualisé comme une sur-nature positiviste); comment le libertin assume jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'absurdité, dans un amalgame de vénération et de haine, le *fatum* de la Raison positiviste bourgeoise, ce *fatum* qui le métamorphose en fantôme, en possédé prêt à devenir possédant.

Soutenant le miroir de la conscience dans le mal, de Sade se trouve dans la posture de l'« écrivain, [de] l'artiste comme médecin-malade d'une civilisation⁵ », et, à cet égard, c'est bien sa maladie — « être malade, écrit Nietzsche, est instructif, [...] plus instructif qu'être en bonne santé⁶ » —, la conscience accrue de son être-détenu, qui le dédouble, non pas que ce soit voulu, médecin, qui, de par son enseignement, cette

⁵ DELEUZE, Gilles et Claire Parnet, *Dialogues*, coll. « Champs essais », Paris, Flammarion, 1996, p. 143.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, coll. « Livre de poche », Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 204.

propagation du modèle général libertin, cet asservi-en-toute-conscience à la raison déraisonnante, c'est-à-dire à l'universel, de par son enseignement considéré comme maladif, inocule à notre modernité les germes d'une guérison possible :

« ce qui se présente précisément comme malade, aberrant, paranoïde et même complètement "fou", au regard des critères de cet ordre dominant [lui-même malade], c'est pour elle le seul germe de guérison. Maintenant comme, au Moyen Âge, le bouffon à son seigneur, seul le "fou" dit à la domination sa vérité⁷. »

inoculation dont Baudelaire, je l'ai montré, a su tirer profit, lui dont l'*esthétique négative* a comme condition *sine qua non* la conscience dans le mal — « le mal se connaissant étant moins affreux et plus près de la guérison que le mal s'ignorant⁸ » —, cette conscience de la nature originaire du mal, de ce mal que nient et dont sont pourtant atteintes nos sociétés naturelles — véhicules de l'Universel —, et qu'il s'agit, selon Baudelaire, de dépasser et de maintenir pour atteindre à l'humain, à la contradiction qu'est l'humain, à l'humain comme idéal surnaturel; inoculation dont les germes de guérison s'avèrent pour Baudelaire des germes de mort, qui, seule, peut contrarier le *fatum* de la modernité, car — quoiqu'elle lui permette, par l'entremise de l'art, de transfigurer le réel, de l'élaborer et de s'élaborer autre, je veux dire : tel qu'il devrait, voudrait être, voudrait qu'il soit, ne lui accordant, puisque sa poésie, ô désespoir! est exclue par le politique⁹, que la possibilité de se réformer en tant que sujet, de réformer sa nature, mais pas celle au dehors —, cette inoculation ne lui laisse effectivement plus, s'il ne veut, à l'instar de Sade, être possédé par l'Universel, être voué lui-même à *former des fantômes*, qu'un choix, qu'une alternative : ce sacrifice sous lequel est placée toute

⁷ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, coll. « Petite Bibliothèque Payot », Paris, Payot, 2003, p. 99.

⁸ BAUDELAIRE, Charles, *Notes sur Les liaisons dangereuses*, dans *op. cit.*, p. 640.

⁹ À propos de cette exclusion du poétique et du politique ainsi réduit à la répétition de *ce qui est*, Baudelaire écrit : « — Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait / D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve » (*Id.*, « Le reniement de Saint Pierre », dans *Les fleurs du mal*, dans *op. cit.*, p. 115).

son œuvre, ce que Benjamin appelle *la passion particulière de la vie moderne*, cette doctrine de la mort volontaire soustrayant le héros moderne, dans un dernier éclat d'héroïsme, à une vie pire que la mort, à une vie dont l'horreur — l'horreur même qu'est cette vie — n'hante que trop *positivement* la modernité, comme un destin.

Bibliographie

Œuvres de Donatien Alphonse François de Sade

SADE, D. A. F. *La philosophie dans le boudoir ou Les instituteurs immoraux*, édition présentée, établie et annotée par Yvon Belaval, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1976.

SADE, D. A. F. *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*, avant-propos de Gilbert Lely, Paris, Éditions 10/18, coll. « Domaine Français », 1993, 2 tomes.

SADE, D. A. F. *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*, préface de Gilbert Lely, Paris, Éditions 10/18, coll. « Domaine Français », 1997, 2 tomes.

SADE, D. A. F. *Les 120 journées de Sodome ou L'école du libertinage*, préface de Gilbert Lely, Paris, Éditions 10/18, coll. « Domaine Français », 1998.

SADE, D. A. F. *Lettres à sa femme*, choix, préface et notes de Marc Buffat, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1999.

Œuvres de Charles Baudelaire

BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes*, édition Y.-G. Le Dantec, révisée, complétée et présentée par Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

BAUDELAIRE, Charles. « Notices de Baudelaire », dans Poe, *Histoires grotesques et sérieuses*, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche », 1973.

Corpus théorique principal

ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003.

BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.

HORKHEIMER, Max et Theodor W. ADORNO. *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*, introduction, traduction et notes de Patrick Wotling, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche », 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1985.

Corpus théorique secondaire

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2003.

ADORNO, Theodor W. *Trois études sur Hegel*, traduit de l'allemand par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique Payot », 2003.

ADORNO, Theodor W. *Notes sur la littérature*, traduit de l'allemand par Sybille Muller, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2009.

BUTLER, Judith. *Le récit de soi*, traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2007.

GROSSMAN, Évelyne. *L'angoisse de penser*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2008.

Corpus critique

Sur l'œuvre de Sade

ACQUISTO, Joseph. « "Sowing some Roses on the Thorns of Life": Desire, Nature, Interpretation, and Judgement in Sade and Baudelaire », *Romance Studies*, Vol. 24, March 2006, p. 15-27.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola* dans *Œuvres complètes III. 1968-1971*, Nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil, 2002.

BATAILLE, Georges. « Sade », dans *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 117-148.

BLANCHOT, Maurice. « La raison de Sade », dans *Lautréamont et Sade*, Paris, Éditions 10/18, 1967.

DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, coll. « Reprise », 2007.

DIDIER, Béatrice. « Sade, dramaturge de ses *Carceri* » dans *Sade*, Paris, Denoël / Gonthier, 1976.

FOUCAULT, Michel. « Le langage à l'infini » dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 278-289.

FOUCAULT, Michel. « Sade, sergent du sexe », dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1686-1690.

LE BRUN, Annie. *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993.

Sur l'œuvre de Baudelaire

BATAILLE, Georges. « Baudelaire » dans *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire*, traduit de l'allemand et préfacé par Jean Lacoste d'après l'édition originale établie par Rolf Tiedemann, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1990.

BLIN, Georges. *Le sadisme de Baudelaire*, Paris, José Corti, 1948.

FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières », dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », p. 1381-1397.

JOUVE, Pierre Jean. *Tombeau de Baudelaire*, Paris, Seuil, 1958.

Divers

ARENDET, Hannah. *La crise de la culture*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1972.

ARTAUD, Antonin. *L'ombilic des limbes*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1968.

BATAILLE, Georges. *L'impossible*, dans *Œuvres complètes. Tome III*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 1971.

BERNHARD, Thomas. *La plâtrière*, traduit de l'allemand par Louise Servicen, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1974.

BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988.

BLANCHOT, Maurice. *L'instant de ma mort*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2002.

CIORAN, Émile. *Cahiers 1957-1972*, avant-propos de Simone Boué Paris, Gallimard, 1997.

DATTAS, Lydie. *La chaste vie de Jean Genet*, Paris, Gallimard, coll. « Blanche », 2006.

DELEUZE, Gilles et Claire Parnet. *Dialogues*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1996.

DOSTOÏEVSKI, Fiodor. *Les carnets du sous-sol*, traduit du russe par André Marcowicz, Paris, Actes sud, coll. « Babel », 1993.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. Tome I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

FOUCAULT, Michel. « Foucault répond à Sartre » dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 690-696.

FOUCAULT, Michel. « Radioscopie de Michel Foucault » dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1651-1670.

FREUD, Sigmund. « La dénégation », dans R.F.P., 1934, n° 2, p. 174-177.

IBSEN, Henrik. *Hedda Gabler*, traduit par Régis Boyer, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995.

MALRAUX, André. *Saturne : Le destin, l'art et Goya*, Paris, Gallimard, 1978.

LA ROCHEFOUCAUD, François (de). *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999.

LAROSE, Jean. *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, coll. « Papiers collés », 1991.

LAROSE, Jean. *La souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1958.

