



HAL
open science

Sade, mon contemporain : lectures de Sade dans la formation du post-structuralisme

Guilherme Grané Diniz

► **To cite this version:**

Guilherme Grané Diniz. Sade, mon contemporain : lectures de Sade dans la formation du post-structuralisme. Littératures. Sorbonne Université; Universidade de São Paulo (Brésil), 2024. Français. NNT : 2024SORUL116 . tel-04903777

HAL Id: tel-04903777

<https://theses.hal.science/tel-04903777v1>

Submitted on 21 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 019

Centre d'étude de la langue et des littératures françaises

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Littératures françaises

Présentée et soutenue par

Guilherme GRANÉ DINIZ

le 03 juillet 2024

Sade, mon contemporain **Lectures de Sade dans la formation du post-structuralisme**

Sous la co-direction de :

M. Jean-Christophe ABRAMOVICI – Professeur, Sorbonne Université

M. Alex de Campos MOURA – Professeur, Universidade de São Paulo

Président du jury :

M. Jean-Christophe IGALENS – Maître de conférences, Sorbonne
Université

Membres du jury :

Mme. Clara Carnicero de CASTRO – Professeure, Pontificia Universidade Católica do Rio
de Janeiro

Mme. Eliane Robert MORAES – Professeure, Universidade de São Paulo

Mme. Sylvie PATRON – Professeure, Université Paris Cité

REMERCIEMENTS

LE processus de rédaction d'une thèse est, comme on le sait, un processus long. De même, de nombreuses personnes ont joué un rôle dans ce processus et doivent être remerciées.

Tout d'abord, je tiens à remercier chaleureusement mes deux co-directeurs de thèse, le professeur Alex de Campos Moura et le professeur Jean-Christophe Abramovici. La conjugaison de la rigueur intellectuelle et méthodologique et de la générosité en matière de lecture, de conseils et de traitement personnel qui caractérise le travail du professeur Abramovici a été l'une des expériences formatrices les plus importantes que j'ai eu le privilège de vivre au cours de ma carrière. Non seulement il a joué un rôle crucial dans la réalisation de cette thèse, mais sa méthode de travail est devenue, pour moi, une norme à laquelle aspirer.

J'ai eu le plaisir de travailler en étroite collaboration avec le professeur Moura pendant de nombreuses années, et ce partenariat de travail permanent a été fondamental pour ma formation en tant que chercheur. Sans son soutien dans les nombreux moments difficiles qui jalonnent naturellement le chemin de la recherche, je n'en serais certainement pas là.

Je tiens également à remercier tous les membres du jury qui, à différents moments et à différents titres, ont participé à ma formation et au processus de construction de cette thèse. La Professeure Eliane Robert Moraes a été presque un troisième directrice de thèse pour ce travail, ayant suivi mon parcours depuis mes études de premier cycle avec sa générosité habituelle. Le professeur Jean-Christophe Igalens, dont les travaux sur le XVIII^e siècle ont non seulement été une référence importante pour cette recherche, mais dont les éditions de Casanova m'ont procuré des belles heures de lecture. La Professeure Sylvie Patron, dont les écrits ont été un guide important dans un domaine qui m'est étranger, mais qui est en même temps fondamental pour le développement de ma recherche. Enfin, la Professeure Clara Castro, qui, en plus d'être une référence constante dans ma lecture de Sade, a également été présente aux premiers moments où j'ai commencé à m'intéresser à son travail : le colloque Sade et le Limite en 2014. À bien des égards, je dois mon introduction à la lecture de Sade à cet événement, de sorte que sa participation à ce jury revêt une importance particulière pour moi.

Enfin, je remercie tout le personnel administratif de la Sorbonne Université, qui m'a aidé à parcourir le chemin des bureaucraties même à distance.

La thèse a été financée par deux agences du gouvernement brésilien : le CNPq (processus 141313/2019-6), et la période de cotutelle en France par le CAPES (processus 88887.716671/2022-00).

AVERTISSEMENT

TOUTES les citations en langue étrangère, sauf où indiqué, ont été traduites par l’auteur. Le logiciel DeepL a été employé à l’appui de la traduction de certains passages, et la thèse a été mise en page avec le logiciel L^AT_EX.

L'oiseau Phénix montra au poète un rouleau incandescent et carbonisé. « Ne t'effraie pas, dit-il, c'est ton œuvre ! Elle n'a pas l'esprit du temps et encore moins l'esprit de ceux qui sont contre le temps : elle doit donc être brûlée. Mais c'est un bon signe. Il y a plusieurs sortes d'aurores ».¹

Aurore

FRIEDRICH NIETZSCHE

1. » Der Vogel Phönix zeigte dem Dichter eine glühende und verkohlende Rolle. „Erschrick nicht! sagte er, es ist dein Werk! Es hat nicht den Geist der Zeit und noch weniger den Geist Derer, die gegen die Zeit sind : folglich muß es verbrannt werden. Aber dies ist ein gutes Zeichen. Es gibt manche Arten von Morgenröten “«.

I. LA CONSTITUTION DU POST-STRUCTURALISME ET LA RÉCEPTION DE SADE : QUESTIONS SUR L'HISTORIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Ce que j'ai à vous dire, c'est que c'est pareil dans l'enseignement aussi bien littéraire que scientifique. Le colloque de Caen a proposé des réformes, la gauche propose des réformes. Mais tant que Racine peindra les hommes tels qu'ils sont, tant que Sade sera interdit à l'affichage, tant qu'on n'enseignera pas les mathématiques élémentaires dès le jardin d'enfants, tant qu'on subventionnera dix fois plus les homosexuels de la Comédie-Française que Roger Planchon ou Antoine Bourseiller, ces réformes resteront lettre morte, parce qu'elles appartiennent à un langage mort, à une culture qui est une culture de classe, qui est un enseignement de classe.

La Chinoise – JEAN-LUC GODARD (1967)

L'UNE des plus importantes questions qui a suscité l'attention des chercheurs de l'œuvre du Marquis de Sade est celle de l'histoire de sa réception. Écrite à la fin du XVIII^e siècle, elle a longtemps été considérée, au mieux, comme un goût douteux des romanciers, selon le célèbre jugement de Sainte-Beuve :

La fatuité combinée à la cupidité, au industrialisme, au besoin d'exploiter fructueusement les mauvais penchants du public, a produit, dans les œuvres d'imagination et dans le roman, un raffinement d'imoralité et de dépravation qui devient un fait de plus en plus quotidién et caractéristique, une plaie ignoble et livide que chaque matin s'étend. Il y a un fonds de *De Sade* masquée, mais non point méconnaissable, dans les inspirations de deux ou trois des nos romanciers les plus accrédités [. . .]. Reprenant donc ma première pensée, j'oserais affirmer, sans crainte d'être démenti, que Byron et De Sade (je demande pardon du rapprochement) ont peut-être été les deux plus grands inspireurs de nos modernes, l'un affiché et visible, l'autre clandestin, – pas trop clandestin. En lisant certains de nos romanciers en vogue, si vous voulez le fond du coffre,

l'escalier secret de l'alcôve, ne perdez jamais cette dernière clé¹.

Dans la pratique, la diffusion est limitée aux éditions clandestines ou privées et les mentions sont restreintes à la correspondance ou à l'échange d'accusations, fait que « l'attention que ces écrivains ont réservée à Sade ne [puisse] pas être surestimée. Malgré les propos de Sainte-Beuve, et même qu'il soit possible de faire quelques rapprochements thématiques – comme dans le cas des trois poètes cités [Chateaubriand, Baudelaire et Lamartine] –, il est peut être inapproprié d'assumer un champ actif d'influences littéraires² ». . De même qu'à la fin du XVIII^e siècle le dernier emprisonnement de Sade et ses derniers rapports avec le pouvoir institutionnel se sont déroulés face à la psychiatrie naissante, la reprise de la lecture de Sade à la fin du XIX^e siècle s'est faite avec la consolidation de la psychiatrie et l'émergence de la sexologie. Le passage du XIX^e au XX^e siècle est notoirement une période cruciale dans le développement de la psychiatrie, de la sexologie et de la psychanalyse : s'il y a un point de convergence entre ces sciences à ce moment de leur systématisation, c'est dans leur recours au marquis de Sade et à la notion de sadisme comme l'une des catégories constitutives de leurs champs respectifs. Même le travail éditorial de Sade est alors entre les mains de psychiatres : la première édition des *120 Journées de Sodome*, après plus d'un siècle que le manuscrit perdu, a été éditée par Iwan Bloch, l'un des pionniers de la sexologie³ – qui avait également publié une biographie et une étude sur le marquis – sous le pseudonyme d'Eugène Dühren⁴. Ces sciences ont surtout vu en Sade une tentative de cataloguer les perversions à la manière des encyclopédistes, en appréhendant systématiquement toutes les possibilités de la sexualité paraphilique. Ce type de lecture, quand elle ne voit pas Sade comme la préhistoire des études sur la sexualité – « ce que R. v. Krafft-Ebing a fait sous la forme d'une monographie scientifique, le Marquis de Sade avait fait cent années auparavant sous la forme d'une roman⁵ » – prend le sens d'essayer d'analyser l'auteur, les personnages, ou les personnes et les crimes commis sur la base des situations rapportées dans Sade (cf., par exemple, l'étude criminologique d'Alexandre Lacassagne⁶). En tant que catégorie psychiatrique, le sadisme se rapporte beaucoup plus aux pratiques racontées qu'à la façon dont Sade conçoit et systématise philosophiquement le plaisir érotique, ou à la façon dont il articule le langage littéraire autour de la pratique sexuelle, même si perverse. En d'autres termes, bien que le regard

1. Charles Augustin SAINTE-BEUVE. « Quelques Vérités sur la Situation en Littérature ». In : *Revue des Deux Mondes* (juill. 1843), p. 13-14.

2. « A atenção que esses escritores reservaram a Sade não po[ssa] ser superestimada. Apesar das palavras de Sainte-Beuve, e ainda que seja possível fazer algumas aproximações temáticas – como no caso dos três poetas citados [Chateaubriand, Baudelaire e Lamartine] –, talvez seja inadequado supor um campo ativo de influências literárias ». Eliane Robert MORAES. « O “Divino Marquês” dos Surrealistas ». In : *Lições de Sade. Ensaio Sobre a Imaginação Libertina*. São Paulo : Iluminuras, (2006) 2011, p. 114.

3. Anna Katharina SCHAFFNER. *Modernism and Perversion. Sexual Deviance in Sexology and Literature, 1850–1930*. Hampshire : Palgrave Macmillan, 2012, p. 138.

4. Michel DELON. Notice. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990, p. 1.123.

5. » Was R. v. Krafft-Ebing in Form einer wissenschaftlichen Monographie gethan hat, das hat schon hundert Jahre früher der Marquis de Sade in Form eines Romans geleistet ». Iwan BLOCH. *Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts*. München : Wilhelm Heyne Verlag, (1900) 1978, p. 456.

6. Alexandre LACASSAGNE. *Vacher l'éventreur et les crimes sadiques*. Paris : A. Storck, 1899.

se tourne enfin vers le texte et la voix de Sade, on ne peut ou on ne veut pas encore comprendre les aspects philosophiques et littéraires de son œuvre : on parle de Sade, mais pas avec lui. Cela n'arrivera que lorsqu'il y aura un mouvement simultané et entrecroisé de réévaluation de l'œuvre de Sade et de la manière dont le discours philosophique peut traiter ce qui « échappe » à la raison. Il semble qu'en fait, le XX^e siècle, à partir des travaux des surréalistes, ait été celui qui – pour reprendre les mots d'Éric Marty⁷ – a enfin pris Sade au sérieux.

Mais il est également évident que la reprise de la pensée de Sade n'a pas été la seule tâche philosophique accomplie au cours du siècle dernier. Au contraire, le XX^e a été le siècle de la formation de plusieurs des principaux courants théoriques du discours philosophique contemporain. Même pour les courants philosophiques préexistants, il a été une période de développements importants, parfois même de changements radicaux d'orientation et de problématique. En fait, une partie importante des historiens de la philosophie considère que l'ensemble de ces changements dans le discours philosophique suffit à caractériser un tout nouveau moment dans l'histoire de la philosophie, que l'on appelle généralement la postmodernité (bien que la littérature ne soit pas unanime sur ce point, utilisant également des termes tels que « hypermodernité », « contemporanéité » ou « post-structuralisme »). L'objectif de cette thèse est d'explorer l'interaction entre deux processus de l'histoire des idées qui se déroulent simultanément en France au XX^e siècle (de sorte qu'ils s'inscrivent dans le cadre plus large dans lequel la contemporanéité philosophique se serait formée). Il s'agit de la formulation de la pensée philosophique post-structuraliste et de la reprise de la pensée du Marquis de Sade. Plus précisément, il s'agira d'explorer les sens et les conditions de possibilité de la concomitance de ces processus, leurs interactions effectives, notamment d'un point de vue conceptuel, et leur prégnance historico-philosophique. La thèse générale soutenue est que la formation du post-structuralisme dépend de la réception de la pensée du Marquis de Sade. En ce sens, la recherche vise à indiquer un horizon historiographique : au moins en ce qui concerne les penseurs de sa première génération, la pensée post-structurale ne peut être adéquatement caractérisée comme un mouvement de rupture avec la philosophie moderne ; au contraire, elle lui est fortement liée par la réception de son penseur le plus hétérodoxe, le Marquis de Sade. Pour ce faire, on se propose de lire les œuvres de deux auteurs qui ont participé à ces deux processus : Michel Foucault et Roland Barthes. On montrera que, chez ces deux auteurs, il est possible de repérer une articulation conceptuelle et textuelle homologue, au centre de laquelle se trouve une certaine conception du langage qui a pour corollaire la recherche de ne pas distinguer nettement le discours littéraire du discours philosophique. C'est surtout cette marque de la pensée post-structurale qui semble se formuler chez Barthes et Foucault comme un héritage de la pensée sadienne. De cette manière, la présente thèse vise à contribuer au domaine de l'histoire de la philosophie contemporaine et des études de la littérature française. Sans prétendre définir l'histoire de la philosophie en tant que discipline, on peut dire qu'il existe sous cette rubrique deux types de recherches proches mais distinctes : celles qui visent à clarifier les éléments internes de l'œuvre de l'un ou l'autre auteur, indiquant ainsi leur place

7. ÉRIC MARTY. *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?* Paris : Seuil, 2011.

dans l'histoire de la pensée philosophique, et celles qui cherchent à comprendre et à caractériser les tendances historiques de la réflexion philosophique dans un cadre spatio-temporel donné. En raison d'un héritage guéroultien⁸, la recherche sur l'histoire de la philosophie au Brésil s'oriente plutôt dans la première direction, par crainte de perdre de vue l'horizon philosophique et de se lancer directement dans le domaine de l'histoire des idées. Du point de vue des études littéraires françaises, il est clair que le domaine s'ouvre de plus en plus, d'un point de vue méthodologique, aux approches inter- et multidisciplinaires, avec la prolifération de nouvelles lignes d'approche situées à la frontière non seulement des différentes disciplines humanistiques, mais aussi des sciences humaines et des technologies de l'information (humanités digitales), de la médecine (humanités biomédicales), etc. En ce qui concerne cette thèse, du fait de sa localisation au carrefour de ces diverses traditions de recherche, l'intention est de mener une recherche à la jonction des deux approches : articuler l'interprétation de thèmes et de passages de certaines œuvres philosophiques comme des étapes argumentatives à l'appui d'une thèse historique plus large, sans pour autant ignorer les aspects sociaux et matériels de la production et de la circulation des idées. Sous réserve de ne pas réduire la construction conceptuelle à ces aspects matériels, comme si le contexte pouvait causer le texte, l'attention portée à cette interaction entre les deux répond même à des aspects de la conception propre des auteurs sur le sens de la textualité, de la production intellectuelle, etc. En ce sens, elle paraît être une approche méthodologique particulièrement appropriée pour cette étude.

Avant de passer directement à l'analyse des questions que seront l'objet le plus direct de cette recherche, il semble pertinent de contextualiser les débats historico-philosophiques dans lesquels elles s'insèrent. Pour ce faire, cette première section sera consacrée à un aperçu général de quelques manières de caractériser la pensée post-structurale, ainsi qu'à l'esquisse de quelques aspects centraux de l'œuvre de Sade et de son inscription dans le XVIII^e siècle. L'idée de la thèse étant de montrer la présence de Sade dans la formation de la philosophie post-structurale, il est nécessaire d'expliquer comment les pensées de Barthes et de Foucault lui sont rattachées. Il ne suffirait pas, dans le cadre de cette étude, de reconnaître qu'il existe, du point de vue de l'histoire de la philosophie, un rapprochement entre les deux. Il est nécessaire de détailler exactement quels éléments, caractérisant le moment post-structural d'un point de vue historico-philosophique, peuvent être attribués à l'héritage de Foucault et de Barthes. En outre, il est également pertinent pour bien structurer la question de cette thèse de montrer pourquoi la réception de Sade dans le post-structuralisme est un objet de réflexion pertinent. Comme il sera établi, parmi les caractéristiques communément reconnues comme constituant la pensée post-structurale, il y a une relation critique ou négative avec la modernité philosophique, en particulier avec les Lumières. D'autre part, l'œuvre de Sade n'a pas seulement été écrite dans le contexte des Lumières, mais entretient même des relations pertinentes avec elles. Par conséquent, le fait que cette œuvre ait fait l'objet d'un intérêt, d'une réflexion et ait laissé des marques et des échos pertinents dans la formation de la pensée post-structurale est certainement quelque chose

8. Martial GUÉROULT. « La méthode en histoire de la philosophie ». In : *Philosophiques* 1.1 (1974), p. 7-19.

qui n'est pas attendu ou intuitif, et qui, lorsqu'il est bien compris, peut modifier la compréhension de l'inscription historico-philosophique du post-structuralisme⁹.

I.1. POST-STRUCTURALISME

IL étant l'objectif de cette thèse d'analyser les formes et les significations de la réception de la pensée sadienne dans la philosophie post-structurale, il faudra essayer de la caractériser d'un point de vue historique et conceptuel. Il est vrai qu'une simple caractérisation générique de quelques lignes et traits qui composent la pensée post-structurale, à partir de laquelle on établirait des comparaisons et des homologues avec la pensée sadienne, serait loin de suffire à établir la thèse que l'on défend. C'est pourquoi, comme il a été dit, on a choisi de placer au centre de la thèse l'analyse des œuvres d'auteurs clés dans l'établissement de la pensée post-structurale, centrée sur leurs lectures de Sade. En revanche, il semble que ces analyses ne seront pas complètes, surtout en ce qui concerne les inférences historico-philosophiques à établir dans la dernière partie de la thèse, sans une réflexion conceptuelle sur le sens plus général du post-structuralisme, son rapport avec la contemporanéité, les lignes de force conceptuelles et thématiques qui le caractérisent, etc. En fait, la question ne serait même pas entièrement formulée sans cette réflexion préalable. Le retour à la lecture de Sade tout au long du XX^e siècle pourrait être attribué au simple hasard – la redécouverte du manuscrit de *Les 120 Journées de Sodome*, l'œuvre la plus singulière et la plus marquante du *corpus* sadien – ; aux intérêts idiosyncrasiques de certains lecteurs de l'époque (c'est la conclusion de Lauwaert¹⁰); ou encore la convergence des deux facteurs : certains penseurs phares comme Klossowski et Blanchot auraient cherché dans Sade une réponse à leurs névroses, et le reste du siècle aurait hérité cette lecture de leur part. Aucune de ces hypothèses ne semble cependant rendre compte de la complexité de l'intersection et de la confluence entre les mouvements intellectuels de formulation d'une philosophie critique de la modernité et la canonisation d'un écrivain des Lumières. La compréhension du sens de cette question, de l'horizon conceptuel et disciplinaire dans lequel la thèse entend s'inscrire et même des apports théoriques qu'elle peut éventuellement apporter dépend donc de cette conceptualisation de la pensée post-structurale et de son rapport avec la post-modernité philosophique. Dans cette section, il s'agira donc d'esquisser une question historiographique : reprendre quelques aspects de la manière dont les historiens de la philosophie comprennent le concept de « post-structuralisme ».

D'emblée, il faut éviter d'établir une catégorisation très strictement typifiée de ce qu'est le

9. Et, inversement, modifie également la compréhension de la modernité philosophique, de ses lignes de force, de ses débats et de ses acteurs centraux et, surtout, de ses héritages. À ce stade, cependant, cette étude ne saurait prétendre apporter une contribution importante à cette question, sauf peut-être en ce qui concerne la compréhension de certains points de l'œuvre de Sade. Depuis quelques décennies, et en grande partie grâce à l'héritage critique de la pensée post-structurale et d'autres lignes de recherche philosophique qui en découlent, telles que la pensée décoloniale, la théorie *queer*, etc.

10. Lode LAUWAERT. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2019, p. 169.

« poststructuralisme » et de sa relation avec des termes qui lui sont contigus, tels que « post-modernité », « *French Theory* », « néo-structuralisme », etc. L'observation de l'utilisation de cette terminologie dans la littérature montre qu'elle est instable et difficile à reconnaître efficacement :

Il a donc fallu plusieurs opérations pour produire, à partir des textes français, un nouveau discours politique. La première de ces opérations, l'une des plus difficiles à saisir empiriquement, est celle qui permet peu à peu de réunir en une même entité homogène – véritable corpus naturalisé, opérateur de connivence parmi ses usagers – la variété des auteurs concernés. Il ne reste plus qu'à appeler le *package* final « *French Theory* », conformément à l'appellation apparue dans la seconde moitié des années 1970, « poststructuralisme » en termes d'histoire intellectuelle, ou encore « postmodernisme français »¹¹.

Cusset n'est pas le seul à attribuer aux Américains la reconnaissance du post-structuralisme en tant que groupe. Cela se serait fait dans le contexte d'un mouvement à la fois théorique, politique et social de recontextualisation d'idées françaises qui, vues dans leur propre formulation, n'auraient eu aucun rapport entre elles. Du point de vue de l'« histoire intellectuelle », l'appellation « post-structuralisme » serait donc courante, mais peu légitime, car elle répondrait davantage à un intérêt tactique pour les querelles de départements et la création d'une communauté académique qu'à une approche théoriquement fondée entre certains penseurs et leurs œuvres. Cusset a raison de reconnaître l'extériorité de la définition. Le post-structuralisme n'est pas une « école » ou un « courant » de pensée philosophique au même titre que la phénoménologie, la théorie critique, le marxisme, etc., dont l'unité interne ou l'appartenance – quand elle ne dépend pas simplement de la déclaration de l'auteur – tend à tout le moins à être reconnue par les membres eux-mêmes :

Je ne sais pas quel est le sens que les Allemands donnent à modernité. Je sais que les Américains ont projeté une sorte de séminaire où il y aurait Habermas et où je serais aussi. Et je sais que Habermas a proposé comme thème la modernité. Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire ni même - peu importe le mot, on peut toujours utiliser une étiquette arbitraire - quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot ou qui serait commun aux gens que l'on appelle les postmodernes. Autant je vois bien que derrière ce qu'on a appelé le structuralisme il y avait un certain problème qui était en gros celui du sujet et de la refonte du sujet, autant je ne vois pas, chez ceux qu'on appelle les postmodernes ou poststructuralistes, quel est le type de problèmes qui leur serait commun¹²

Et ce manque de reconnaissance n'est pas le fruit du hasard, d'une volonté d'exclusivité des auteurs vedettes, etc. Si Foucault dit ne pas voir de problématique commune autour de laquelle les post-structuralistes pourraient s'articuler, il n'en va pas de même en ce qui concerne la littérature secondaire. En particulier, l'une des principales questions autour desquelles les penseurs post-structuraux sont généralement identifiés est leur critique de l'identité. On le voit

11. Dans une note sur ce passage, l'auteur souligne également que les Allemands ont tendance à préférer le terme « néo-structuralisme » à celui de post-structuralisme. En fait, Habermas, utilise ce terme pour discuter de la pensée philosophique qu'il appelle également postmoderne. François CUSSET. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : La Découverte, (2003) 2005, p. 18-19.

12. Michel FOUCAULT. « Structuralisme et Poststructuralisme ». In : *Dits et Écrits. 1976 – 1988*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1983) 2001, p. 1.265.

bien, par exemple, dans le projet déconstructionniste de Derrida, qui vise à dévoiler l'existence d'une médiation au sein de la présence : ou, pour le dire plus simplement, il veut montrer la différence interne qui mine l'immédiateté d'un savoir censé être fondamental ou inaugural :

Lorsque je pense que mon sens intérieur d'entendre ma propre voix est d'une quelconque manière plus certain que d'entendre celle des autres, je passe à côté du conditionnement social et des causes externes qui sont à l'œuvre dans ce sens intérieur. Il en va de même pour d'autres sensations et formes de conscience de soi ou de sens intérieur. Ces formes de « présence » – pour reprendre le terme de Derrida – ne peuvent être séparées de leurs bornes extérieures que sont le langage, les expériences sociales et les formes de connaissance. *Il n'y a pas de pure présence*¹³.

Selon Williams, le déconstructionnisme de Derrida – qui serait l'exemple le plus typique et le plus abouti d'un projet philosophique post-structuraliste – vise précisément à empêcher la consolidation de l'identité, en maintenant constamment ouverts les concepts, les interprétations, les positions subjectives et même les valeurs. Cette même logique empêche de recourir à l'un des subterfuges les plus courants pour définir un courant de pensée : la recherche de son origine. D'abord parce que cette origine n'est pas même très claire : Catherine Belsey¹⁴ la fait remonter à *S/Z* de Roland Barthes, dans lequel est présentée une critique directe de la méthodologie structuraliste de la critique littéraire ; Sylvère Lotringer, important théoricien, éditeur et diffuseur de la pensée française aux Etats-Unis, avec un goût du paradoxe très caractéristique du mouvement, reconnaît dans la « *French Theory* » une « *pratique américaine*¹⁵ », son premier diffuseur étant le musicien John Cage¹⁶ ; Spivak a été la première à mobiliser le terme « déconstruction » dans son sens large, lui attribuant comme « la tâche du *poststructuralisme*¹⁷ » ; De plus, cette incertitude sur les premiers jalons de la pensée post-structurale est aggravée par l'absence de toute trace de l'origine du post-structuralisme en tant que concept historico-philosophique. Mais comme si cela ne suffisait pas, le recours même aux origines est contraire à la logique déconstructionniste du post-structuralisme : « Le texte n'a pas d'identité stable, pas d'origine stable, pas de fin stable¹⁸ ». Parler donc de la cohérence interne d'un groupe en rassemblant les différentes pensées de ses auteurs sous un seul nom semble aller à l'encontre des concepts mêmes à partir desquels on espère trouver cette unité et cette cohésion.

13. « When I think that my inner sense of hearing my own voice is somehow more certain than hearing those of others, I miss the social conditioning and external causes at work in that inner sense. This is also true of other sensations and forms of self-consciousness or inner sense. Such forms of “presence” – to use Derrida's term – cannot be separated from their external limits in language, social experiences and forms of knowledge. *There is no pure presence* ». James WILLIAMS. *Understanding Poststructuralism*. Londres : Routledge, (2005) 2014, p. 23.

14. Catherine BELSEY. *Poststructuralism. A very short introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 43.

15. CUSSET, *French Theory*, p. 81.

16. Dont le livre d'entretiens *Pour les oiseaux* sera très pertinent non seulement pour les lecteurs américains, mais aussi pour Barthes, qui s'y réfère de manière récurrente dans ses cours au *Collège de France*.

17. CUSSET, *French Theory*, p. 121.

18. « The text has no stable identity, no stable origin, no stable end ». Gayatri Chakravorty SPIVAK. Translator's Preface. In : Jacques DERRIDA. *Of Grammatology*. Maryland : The Johns Hopkins University Press, (1974) 1997, p. XIII.

Ce décalage entre les aspects conceptuels intrinsèques à la philosophie habituellement reconnue comme post-structurale et les formes mêmes de conceptualisation d'un moment historico-philosophique explique que la pensée post-structurale ne se reconnaisse pas comme telle. Mais, comme le souligne Foucault lui-même dans l'entretien cité plus haut, « au fond, en ce qui concerne ce qu'a été le structuralisme, non seulement – *ce qui est normal* – aucun des acteurs de ce mouvement mais aucun de ceux qui, de gré ou de force, ont reçu l'étiquette de structuraliste ne savait très exactement de quoi il s'agissait¹⁹ ». Cependant, Foucault a raison de souligner qu'il n'est pas étrange, du point de vue de l'histoire de la philosophie, de regrouper des groupes d'auteurs en traditions et en écoles sans les consulter à ce sujet. Même ceux qui se rangent volontairement sous une même bannière n'ont pas nécessairement la maîtrise ou la propriété des destinées de leur mouvement : il se peut qu'ils ne sachent pas, en fin de compte, « exactement de quoi il s'agissait » la rubrique sous laquelle ils seront groupés d'après-coup. De même, l'« unité » de l'école n'implique pas une parfaite harmonie des positions : les désaccords, les débats, voire les longues et vives disputes entre les auteurs n'empêchent généralement pas de reconnaître leur appartenance à une même tradition : la phénoménologie est un bon exemple de mouvement philosophique dont l'unité et la cohésion sont maintenues par le recours à certains thèmes, à certaines méthodes, à un certain style de pensée philosophique, malgré des distances entre les auteurs qui vont de positions spécifiques sur certaines questions à de profondes ruptures personnelles. Ainsi, le fait que Foucault et Derrida aient longuement débattu de la lecture de Descartes, entre autres désaccords similaires, n'empêche pas de reconnaître des alignements plus profonds. Cela renvoie au fait que des concepts tels que « post-structuralisme », « Lumières », « cartésianisme », etc., se situent dans un registre différent de celui dans lequel se déroulent les débats entre les auteurs eux-mêmes ; ils font partie des discussions dans le domaine de l'histoire de la philosophie :

L'idée qu'il y a quelque chose de mal orienté et de contradictoire dans une théorie unifiée de la différenciation repose également sur une confusion entre les niveaux d'abstraction : un système qui, par sa constitution même, produit des différences reste un système. On ne s'attend pas non plus à ce que l'idée d'un tel système soit du même «type» que l'objet qu'elle tente de théoriser, tout comme on n'espère pas du concept de chien qu'il aboie ou du concept de sucre qu'il soit sucré²⁰.

Une définition du post-structuralisme n'a pas à être formulée dans le cadre de la pensée théorique post-structuraliste, de sorte que les objections que les penseurs post-structuralistes pourraient avoir à l'idée d'un post-structuralisme devraient également être lues avec réserve. En effet, une lecture attentive des deux ordres d'objections relevées à l'existence d'une pensée post-structurale

19. FOUCAULT, « Structuralisme et Poststructuralisme », p. 1.266, je souligne.

20. « But the notion that there is something misguided and contradictory about a unified theory of differentiation also rests on a confusion between levels of abstraction : a system that constitutively produces differences remains a system, nor is the idea of such a system supposed to be in kind 'like' the object it tries to theorize, any more than the concept of dog is supposed to bark or the concept of sugar to taste sweet ». Fredric JAMESON. « Marxism and Postmodernism ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1989) 2009, p. 37.

– l’une relative à la question historico-philosophique elle-même et l’autre relative à la tension entre cette conceptualisation historico-philosophique et certains aspects de la pensée des auteurs analysés – permettra d’avancer vers une définition positive des caractéristiques de la pensée post-structurale.

I.1.1. Post-structuralisme et post-modernité

SUIVANT dans le sillage de l’idée proposée – qu’une analyse attentive des facteurs qui conduisent à l’objection à la conceptualisation historico-philosophique du « post-structuralisme » est une manière intéressante de comprendre la conceptualisation elle-même, dans ses aspects positifs – une première approche possible pour définir le « post-structuralisme » est d’examiner le concept du point de vue de la relation entre l’histoire de la philosophie et l’histoire de la culture. Cette relation, dans la pensée historico-philosophique, apparaît sous la forme d’une distinction (pas toujours très claire ou stable) entre le post-structuralisme – terme propre à l’histoire de la philosophie – et la post-modernité – terme utilisé plus largement par l’histoire des idées et de la culture. Sans prétendre épuiser les façons dont la littérature aborde le sujet, d’autant plus que son usage, comme on l’a dit, est conceptuellement instable²¹, l’objectif sera de reconstruire certains aspects centraux de cette relation entre post-structuralisme et post-modernité qui permettent de caractériser le post-structuralisme en tant que moment historico-philosophique contemporain.

Bien que le traitement de la question par Habermas puisse peut-être être considéré comme un peu daté, il mérite encore d’être analysé en détail, soit parce qu’il est devenu un classique en la matière, soit parce qu’il offre une analyse approfondie et intéressante de la relation entre le discours philosophique contemporain et la modernité culturelle, expliquant à travers cette interaction des aspects de la configuration de ce discours philosophique, ainsi que ses limites. Par la suite, on verra que les axes centraux de la vision habermassienne sont confirmés dans d’autres approches et cadres théoriques, ce qui permet d’affirmer qu’il existe en fait une relation plus complexe et pertinente entre la pensée post-structurale et la modernité que la simple négation – même si la négation fait partie de ce complexe. Ce cadre plus large étant posé, il sera possible de situer plus précisément le rôle de la relecture de Sade.

Selon l’introduction de son *Der philosophische Diskurs der Moderne*, le motif de l’ensemble de l’ouvrage serait la nécessité de traiter les « aspects philosophiques qui, dans le sillage de la

21. Une lecture transversale de la bibliographie permet de reconnaître qu’il y a de nombreux auteurs qui utilisent même les deux termes de façon interchangeable. A titre d’exemple, cf. Mike COLE. « Might it be in the practice that it fails to succeed? A Marxist critique of claims for postmodernism and poststructuralism as forces for social change and social justice ». In : *British Journal of Sociology of Education* 24.4 (2003), p. 487-500; Dana R VILLA. « Postmodernism and the public sphere ». In : *American Political Science Review* 86.3 (1992), p. 712-721; Cleo H CHERRYHOLMES. « Pragmatism, poststructuralism, and socially useful theorizing ». In : *Curriculum Inquiry* 24.2 (1994), p. 193-213; Asli CALKIVIK. « Poststructuralism and Postmodernism in International Relations ». In : *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Sous la dir. de Nukhet SANDAL. Oxford : Oxford University Press, 2017.

réception du néo-structuralisme français, ont pris de l'importance dans la conscience publique²². » L'étude de Habermas impliquera une reconstruction systématique des lignes de force qui partent de Nietzsche et aboutissent à Derrida et, surtout, à Foucault. Habermas structure son livre – à l'origine un cours – de manière très didactique : après des chapitres initiaux dans lesquels il définit ce que serait le projet philosophique moderne et ses critiques immanentes, il aborde le premier auteur dont le projet serait pleinement anti-moderne (Nietzsche). Il distingue ensuite²³, deux voies qui se seraient formées à partir des réceptions nietzschéennes, et les traite chacune en deux étapes successives : dans la première, Heidegger et Derrida ; dans la seconde, Bataille et Foucault, à qui il consacre deux chapitres, suivis de deux autres chapitres conclusifs. Il existe une relation de continuité entre les auteurs des deux moments de chacune des lignes : Derrida aurait poursuivi et tenté de résoudre les limites du projet heideggérien, tandis que Foucault aurait repris les thèmes de Bataille et suivi les voies critiques ouvertes par lui. Dans son ensemble, cette structuration semble proposer, de manière très significative, un double mouvement. D'une part, la critique de la modernité s'intensifie progressivement : chacun des auteurs percevait des failles et des limites chez ses prédécesseurs, ce qui le conduirait à toujours chercher à dépasser ces limites par une radicalisation de la critique. Mais ce mouvement est concomitant d'un déplacement géographique : le discours philosophique moderne et ses critiques trouvent leur origine dans la pensée allemande ; mais au fur et à mesure que cette critique se radicalise, ce sont les français qui se chargent de la formuler. Habermas n'était pas en mesure de diagnostiquer ce que Cusset et Lilti ont remarqué plus tard, à savoir que la radicalisation ultérieure de ce mouvement critique a eu lieu dans le cadre d'un ultérieur déplacement géographique, cette fois vers les États-Unis. Dans la formation de la pensée philosophique contemporaine, tout se passe comme si un projet philosophique de critique de la modernité prenait de plus en plus de place et s'enracinait au point de déboucher sur une pensée typiquement française, même si c'est sous la forme ironique de l'invention nord-américaine d'une « *French Theory* ».

Tout au long de son œuvre, Habermas choisit systématiquement d'utiliser le terme « post-modernité » au lieu de « néo-structuralisme ». Cela lui permet de lier sa réflexion sur le post-structuralisme, entendu comme post-modernité philosophique, à celle qu'il développe largement dans ses autres ouvrages sur le destin de la modernité culturelle et sociale. Un aspect très révélateur de la manière dont Habermas traitera la question se trouve dans son *Architecture Moderne et Postmoderne*. Dans ce texte, où il traite des différentes formes de critique postmoderne de l'architecture moderne, Habermas met en garde contre la nécessité de prêter attention à une distinction non évidente : il faut éviter le « faux parallèle²⁴ » entre l'architecture postmoderne et

22. « Seine philosophischen Aspekte sind im Zuge der Rezeption des französischen Neostrukturalismus noch stärker ins öffentliche Bewußtsein gerückt ». Jürgen HABERMAS. *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985, p. 7. Comme signalé plus haut, le « néostructuralisme » n'est pas conceptuellement distinct du « post-structuralisme ». Il ne s'agit que de la nomenclature utilisée dans le contexte allemand.

23. Après un chapitre ajouté ultérieurement au cours original, dans lequel il traite de la possibilité d'une critique à la fois immanente et totalisante de la modernité (Adorno et Horkheimer).

24. « Falschen Parallelen ». Jürgen HABERMAS. « Moderne und postmoderne Architektur ». In : *ARCH+* 61

l'architecture post-rationaliste. La nécessité même de faire la distinction vient du fait que, dans la mesure où il montre comment l'architecture moderne dérive de la même matrice que tout le reste de la modernité culturelle, Habermas comprend qu'elle « continue la tradition du rationalisme occidental ²⁵ », de façon qu'il serait intuitif d'étendre le préfixe « post » de la modernité à sa caractéristique la plus frappante, le rationalisme. Mais si Habermas cherche à éviter ce parallèle en ce qui concerne la pensée architecturale, il n'en va pas de même pour la pensée philosophique. Habermas estime que la pensée de Nietzsche est le point d'entrée de la philosophie dans le discours postmoderne, en ce sens qu'il a été le premier penseur à tenter de rompre avec l'auto-compréhension historique de ce discours philosophique. Selon Habermas, on parle d'un « âge moderne » depuis le V^e siècle environ, lorsque la consolidation de la prévalence spirituelle du christianisme a conduit l'Occident chrétien nouvellement formé à se considérer comme moderne face à l'antiquité païenne. Dès lors, chaque moment perçu collectivement comme une rupture significative dans l'histoire de l'Occident « générerait » sa modernité : proposerait sa distinction par rapport à une antiquité, qui est en fait engendrée par le contraste avec sa propre perception de la nouveauté. Mais à partir du XV^e siècle, grâce aux découvertes de la navigation et à des avancées technologiques très importantes, la prise de conscience des ruptures s'est radicalisée, si bien que, pour la première fois, on a peut-être pu dire qu'il s'agissait d'une ère véritablement nouvelle :

Hegel emploie tout d'abord le terme de modernité dans des contextes historiques en tant que notion d'époque : les « nouveaux temps » sont les « temps modernes ». Cela correspond à l'usage anglais et français contemporain : « *modern times* » ou « *temps modernes* » désignent vers 1800 les trois derniers siècles de l'histoire. La découverte du Nouveau Monde de même que la Renaissance et la Réforme – ces trois événements majeurs, survenus vers 1500 – constituent le seuil entre les temps modernes et le Moyen Âge ²⁶

De ce point de vue, le XVIII^e siècle joue un rôle particulier. Alors que d'autres moments de passage compris comme modernes maintenaient encore des liens de continuité avec l'antiquité qu'ils entendaient dépasser, la modernité des Lumières du XVIII^e siècle a été la première à réussir à rompre radicalement avec le passé pré-moderne. Ce « succès » dans la tâche modernisatrice serait dû, plus qu'aux découvertes récentes ou au développement technique, au fait que, pour la première fois, il y a eu une prise de conscience consolidée de la nouveauté radicale de l'époque. Par le biais d'une philosophie de l'histoire, la modernité réorganise l'ensemble du passé vers le présent. Le critère par lequel Habermas définit le XVIII^e siècle comme le début effectif d'une ère moderne au sens propre est précisément cette conscience du temps.

(1982), p. 54-59, p. 54.

25. « Sie hat die Traditionslinie des okzidentalen Rationalismus ». HABERMAS, « Moderne und postmoderne Architektur », p. 56.

26. « Hegel verwendet den Begriff der Moderne zunächst einmal in historischen Zusammenhängen als Epochenbegriff : die "neue Zeit" ist die "moderne Zeit". Das entspricht dem zeitgenössischen englischen und französischen Sprachgebrauch : *modern times* bzw. *temps modernes* bezeichnen um 1800 die drei letzten der damals zurückliegenden Jahrhunderte. Die Entdeckung der "Neuen Welt" sowie Renaissance und Reformation – diese drei Großereignisse um 1500 – bilden die Epochenschwelle zwischen Neuzeit und Mittelalter ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 13.

Conscience qui, à son tour, place la rationalité au cœur de cette auto-identification de l'époque. La formation de cette conscience aurait eu lieu en France au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle. Habermas fait spécifiquement remonter cette auto-identification au débat esthétique connu sous le nom de « querelle des anciens et des modernes²⁷ ». Le débat portait sur la question de savoir si l'art classique devait ou non constituer un paramètre d'évaluation des œuvres d'art modernes. Naturellement, les partisans des « anciens » étaient d'avis que oui. Benjamin Kolstad²⁸ explique le contexte de cette dispute, du moins dans le théâtre de l'époque. Longtemps considéré comme immoral par l'Église, le renouveau du théâtre à l'époque moderne a été conditionné par l'essai de justifier sa légitimité et sa valeur esthétique en recourant à la pensée classique, en particulier à la *Poétique* aristotélicienne. Dans deux préfaces à son *Britannicus*, Racine – l'un des pivots de ce renouveau – a cherché à se défendre contre les critiques qu'il avait reçues à propos de la moralité de ses personnages : Néron et Messaline. Malgré l'immoralité notoire de ces personnages historiques, Racine considérait qu'il était justifié de les porter à la scène parce qu'il avait copié leur « personnages d'après le plus grand peintre de l'antiquité²⁹ ». Mais plus important que le matériel historique, lorsqu'il considère les principes de son art et ses principes de composition, Racine dit :

Mais que dirait cependant le petit nombre de gens sages auxquels je m'efforce de plaire ? De quel front oserais-je me montrer, pour ainsi dire, aux yeux de ces grands hommes de l'antiquité que j'ai choisis pour modèles ? Car, pour me servir de la pensée d'un ancien, voilà les véritables spectateurs que nous devons nous proposer ; et nous devons sans cesse nous demander : « Que diraient Homère et Virgile, s'ils lisaient ces vers ? que dirait Sophocle, s'il voyait représenter cette scène ?³⁰ ».

Il est donc clair que, dans cette querelle, Racine se situe du côté des « anciens » : il entend que le paramètre légitime d'évaluation de son théâtre soit les œuvres héritées de l'antiquité classique et leurs auteurs une sorte de public idéal. Mais cela n'empêche pas Racine de s'inscrire dans le processus de formation de la modernité. Racine se trouve déjà dans le contexte des premiers pas vers la formation d'une « sphère publique littéraire³¹ » : comme l'atteste son prologue, ses pièces ne sont pas seulement consommées dans la sphère privée de la cour, mais sont débattues et critiquées par le public éclairé qui les regarde et en lit les versions publiées. C'est précisément pour cette raison qu'il devait obtenir l'approbation non seulement de la censure officielle – étatique et ecclésiastique – mais aussi des critiques littéraires naissants, auxquels il adressait ses préfaces. L'invocation de l'Antiquité comme paramètre pour l'évaluation critique des œuvres de l'époque prend tout son sens dans un contexte où les premières institutions qui

27. Ibid., p. 17.

28. Benjamin KOLSTAD. « The State of the Stage : Representation from Corneille to Diderot ». In : *Paroles Gelées* 15.2 (1997), p. 129-135, p. 129.

29. Jean RACINE. *Britannicus*. In : *Œuvre Complètes*. Sous la dir. de Raymond PICARD. T. I. Paris : Gallimard, (1670) 1950, p. 323.

30. Ibid., p. 387-388.

31. « Literarische Öffentlichkeit ». Jürgen HABERMAS. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, (1962) 2001, p. 248.

mettront en marche le processus de modernisation sont déjà à l'œuvre. Mais ce sont évidemment les « modernes », pensant que l'art qui commençait à prendre forme à cette époque ne devait pas être mesuré par les paramètres de la tradition artistique, qui ont inauguré cette conscience moderne du temps. En fait, il faut considérer que la possibilité et les conditions mêmes du débat étaient déjà « modernes » en ce sens qu'elles représentaient une rupture avec les fonctionnements sociaux antérieurs. Ne pouvant plus se contenter de prendre la tradition comme source normative de l'art du présent – ce qui, selon Habermas, s'étend bientôt à d'autres domaines de la production culturelle –, la modernité doit chercher en elle-même les fondements de cette normativité. Tel serait le sens du projet critique kantien : en associant le « tribunal de la raison » à un processus de passage de l'hétéronomie à l'autonomie, Kant lie la perception de la singularité de l'expérience du temps à un processus de rationalisation progressive de la vie individuelle et sociale ; une étape qui sera, comme indiqué, complétée par Hegel dans la prise de conscience du processus historique lui-même. En insistant sur la pertinence de ce geste hégélien, Habermas établit une relation très pertinente entre ses réflexions sur la modernité philosophique et la modernité en général : la philosophie serait la sphère dans laquelle se crée l'élément qui caractérise et distingue la modernité. En particulier, ce qui marquerait le discours philosophique moderne, à partir de Hegel, serait les éléments typiques de la modernité culturelle : l'accent mis sur la subjectivité comme concept normatif ; la prise de conscience que la sortie des apories typiques de la modernité devrait se faire par une voie interne : la diffusion et l'intégration progressive de la raison dans la vie sociale³².

La rupture nietzschéenne, en revanche, consiste en la dissociation de ce complexe que la conscience-de-soi moderne a forgé entre conscience historique et rationalité.

Avec l'entrée de Nietzsche dans le discours de la modernité, l'argumentation change de fond en comble. [...] Dans cette constellation, Nietzsche n'avait le choix qu'entre soumettre une nouvelle fois la raison centrée sur le sujet à une critique immanente – ou abandonner le programme dans son ensemble. Nietzsche opta pour la deuxième alternative – il renonce à une nouvelle révision du concept de raison et *abandonne* la Dialectique des Lumières³³.

Le discours philosophique de la modernité est apparu au moment où la modernité a été élevée au rang d'objet du discours philosophique et où, inversement, le discours philosophique a commencé à se rapporter au temps présent non seulement du point de vue de ses conditions de production – ce qui aurait nécessairement toujours été un fait – mais de manière autoconsciente. Ainsi, le discours philosophique qui prétend s'opposer à la modernité philosophique est, par extension, simultanément une tentative de « dire adieu » à la modernité et à la philosophie. Le discours philosophique post-moderne est, dans cette optique habermassienne, celui qui prétend critiquer

32. Jürgen HABERMAS. « Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes< ». In : *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. Frankfurt am Maim : Suhrkamp, 1968, p. 30.

33. « Mit Nietzsches Eintritt in den Diskurs der Moderne verändert sich die Argumentation von Grund auf. [...] In dieser Konstellation hatte Nietzsche nur die Wahl, entweder die subjektzentrierte Vernunft noch einmal einer immanenten Kritik zu unterziehen – oder aber das Programm im ganzen aufzugeben. Nietzsche entscheidet sich für die zweite Alternative – er verzichtet auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs und *verabschiedet* die Dialektik der Aufklärung ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 124.

ces trois aspects de la modernité culturelle et philosophique : sa forme spécifique de conscience historique, de subjectivité et de rationalisme. Alors que Hegel perçoit les problèmes et les limites de la modernité comme un déficit de rationalité, Nietzsche tend à souligner le contraire. Ses études philologiques de la pensée grecque – mais plus encore l’héritage de la pensée romantique et sa vision de la grécité classique – l’ont conduit à voir dans le rationalisme moderne non pas le signe d’une rupture avec les formes de vie pré-modernes, mais la continuation d’une longue tradition historique dont les origines se trouvent dans l’antiquité classique :

Une stratégie argumentative très pertinente dans cette caractérisation de la modernité est ce que Habermas appelle le « nivellement flagrant » qui se produit par rapport à la compréhension temporelle de la modernité. Nous avons vu que le concept philosophique de modernité implique que les penseurs modernes eux-mêmes comprennent que leur époque est une ère de rupture radicale, qui abandonne les paradigmes du passé grâce à une série de révolutions dans divers ou tous les domaines de la culture humaine. Ce que font Nietzsche et ses disciples, c’est dissocier la modernité des époques qui l’ont précédée en général. Pour Bataille, par exemple, cette indistinction remonte aux origines de l’humanité. Dans le cas de Nietzsche, il s’agit plus précisément de l’hellénisme classique, où l’on se rend compte qu’il existait encore une culture qualitativement différente de la nôtre. L’auteur nous montre qu’avec Socrate, Euripide et la disparition de la tragédie grecque, le projet des Lumières était déjà en quelque sorte lancé. La modernité, quant à elle, n’est en aucun cas une rupture, mais une continuation et une accentuation de ce projet³⁴.

Nietzsche, et toute la « tradition » postmoderne, reposent sur la prise de conscience que les apories de la raison moderne ne sont pas contingentes et ne peuvent être éliminées par la dialectique interne de la raison; seule une « opposition à la modernité » serait en mesure de libérer le potentiel d’autres formes d’expérience. D’emblée, ce que permet ce « nivellement flagrant », c’est la réouverture de la possibilité de penser une certaine image du passé comme un dépôt de valeurs auquel on peut accéder. En même temps, puisque c’est dans la philosophie que se constitue cette conscience de soi du rationalisme, l’adieu à la modernité doit être un adieu à la philosophie moderne, au sens d’une critique du discours philosophique en tant que tel. Il est remarquable que pour Nietzsche comme pour nombre d’auteurs qui ont suivi ses traces – et il ne fait aucun doute dans la littérature sur le sujet que le post-structuralisme français est intrinsèquement lié à la réception française de Nietzsche – cet Autre de la modernité est une forme d’expérience esthétique, capable d’éviter purement et simplement les apories internes

34. « Uma estratégia argumentativa muito relevante nesta caracterização da modernidade é o que Habermas chama de um ‘nivelamento conspícuo’ que se opera em relação à compreensão temporal da modernidade. Vimos que o conceito filosófico de modernidade envolve por parte dos próprios pensadores modernos a compreensão de que seu tempo é uma época de ruptura radical, que abandona os paradigmas do passado graças a uma série de revoluções em vários ou todos os âmbitos da cultura humana. O que Nietzsche e seus seguidores operam é a desdiferenciação entre a modernidade e as épocas que a precederam em geral. Para Bataille, por exemplo, essa indistinção pode ser retrçada às origens da humanidade. No caso de Nietzsche, especificamente até a helenidade clássica, na qual se percebe que ainda existia uma cultura qualitativamente diversa da nossa. O autor nos mostra que já com Sócrates, Eurípidés e o ocaso da tragédia grega o projeto de esclarecimento se pôs de algum modo em marcha. A modernidade, por sua vez, não é de modo algum ruptura, mas continuidade e acentuação deste projeto. Guilherme GRANÉ DINIZ. *Para Além do Direito. Crítica Nietzscheana à Modernidade Jurídica*. Curitiba : Prismas, 2017, p. 57-58.

à la critique philosophique, puisqu'elle refuse les présupposés logiques et évaluatifs mêmes qu'elle implique. Dans le cas de Nietzsche lui-même, les expériences formelles de l'écriture philosophique sont notoires et atteignent leur apogée dans l'écriture d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, une œuvre difficile à catégoriser en termes de partage des genres littéraires. Plus qu'une série de techniques littéraires pour l'écriture philosophique, ou même la simple perception de la possibilité d'alternatives au modèle essayiste, Nietzsche aurait effectivement légué une nouvelle conscience du rapport entre raison, philosophie, société et langage, à travers le développement d'une théorie philosophique dans laquelle il vise à justifier la supplantation de la raison comme critère normatif et, à cette fin, à opérationnaliser d'autres modes d'écriture qui justifient cette opération philosophique. Sur ce point, comme on le verra en détail, il existe une affinité dans la pensée de Sade et de Nietzsche qui fait que la réception simultanée de l'un et de l'autre par le post-structuralisme ne soit pas une coïncidence, même si le rôle de Nietzsche dans l'histoire de la philosophie contemporaine ait éclipsé celui de Sade.

Un autre auteur qui établit un rapprochement entre le discours philosophique post-structural – qu'il n'appelle plus « néo-structuralisme », mais « *French Theory* » – et la post-modernité culturelle, en concluant également (bien que sous d'autres formes) qu'il existe une relation entre la forme de la culture contemporaine et la confluence formelle entre un discours philosophique critique de la tradition et l'écriture littéraire, est Fredric Jameson. Le « postmodernisme » serait, selon Jameson, l'ensemble de la forme culturelle du capitalisme tardif, y compris sa politique, son art, ses spectacles, etc. En tant que critique culturel, Jameson s'est consacré à l'observation et à la discussion de ces diverses manifestations d'une manière générale, en particulier dans le domaine des arts. C'est la manifestation de cette forme culturelle dans la philosophie qui recevra le nom de « post-structuralisme » ou de « *French Theory* », qu'il surnomme, en tant que fréquentateur intime, « *Theory* ». La reconstruction de la question par Jameson se fait dans le cadre théorique de la pensée marxiste : considérant le capitalisme tardif comme la forme structurale de la production, le postmodernisme en serait la dérivation super-structurale. Dans plusieurs cas, selon ce schéma, Jameson prétend pouvoir dériver directement des caractéristiques et des aspects de la forme productive les caractéristiques qui marquent ce moment de la culture. Le même raisonnement s'applique à la philosophie post-structurale.

L'analyse de Jameson cherche à montrer comment, dans la postmodernité, trois « fins » différentes sont articulées : la « fin de l'art », la « fin de l'histoire » et la « fin de la philosophie ». Jameson fait remonter la notion de « fin de l'art » à la pensée hégélienne. Naturellement, il ne s'agissait pas de postuler la fin de l'œuvre d'art en tant que telle. Ce que Hegel attendait du romantisme de son temps, c'était qu'il mettrait fin à un long cycle historique dans lequel l'art était compris comme le porteur de vérité par excellence³⁵. Le début d'une ère proprement philosophique ne signifie pas non plus que ce n'est qu'à partir de ce moment-là que l'on écrira de la philosophie, mais que c'est à partir du système hégélien que la philosophie, prenant conscience

35. Fredric JAMESON. « 'End of Art' or 'End of History' ? » In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1998) 2009, p. 80.

de sa longue préhistoire, deviendra le lieu privilégié de la vérité. Dans un premier temps, il semblerait que l'histoire ait contredit Hegel : la fin du romantisme a conduit au modernisme ; au lieu de mourir, l'art s'est épanoui comme peu d'autres fois dans l'histoire. En outre, selon le projet de l'avant-garde, l'art est devenu de plus en plus présent dans la vie sociale – à tel point que Habermas considérait que le dernier bastion de la rationalité moderne ne serait pas la philosophie, mais l'architecture moderne. En revanche, après Hegel, la philosophie semble avoir pris la direction opposée : au lieu d'être le détenteur privilégié de la vérité, elle se dilue de plus en plus dans un discours théorique non spécialisé. La clé pour comprendre ce passage et sa possible signification hégélienne est la notion de « sublime³⁶ ». Le fait que l'art moderne ne réalise son aspiration que lorsqu'il parvient à être plus que de l'art est, selon Jameson, précisément ce qui est en jeu dans la Théorie. Par « Théorie », Jameson entend la production philosophique contemporaine, notamment dans la mesure où elle prend pour contenu principal le langage et la forme de la représentation³⁷ :

Une indication très différente de cet effacement des anciennes catégories de genre et de discours peut être trouvée dans ce que l'on appelle parfois la théorie contemporaine. Il y a une génération, il y avait encore un discours technique de la philosophie professionnelle – les grands systèmes de Sartre ou des phénoménologues, les travaux de Wittgenstein ou de la philosophie analytique du langage commun – à côté duquel il est encore possible de distinguer ce discours là bien différent des autres disciplines académiques – ce des sciences politiques, par exemple, ou de la sociologie ou de la critique littéraire. Aujourd'hui, de plus en plus, nous avons un type d'écriture simplement appelé « Théorie », qui est toutes or aucune de ces choses à la fois. Ce nouveau type de discours, typiquement associé à la France et à la dite <, *French Theory* », s'est de plus en plus répandu et marque la fin de la philosophie en tant que telle. Faut-il appeler l'œuvre de Michel Foucault, par exemple, philosophie, histoire, théorie sociale ou science politique ? C'est indécidable, comme on le dit aujourd'hui, et je suggérerai qu'un tel « discours théorique » devrait également être compté parmi les manifestations du postmodernisme³⁸

La philosophie contemporaine, la « Théorie », n'est plus la philosophie au sens propre. En ce sens, elle ne peut plus être simplement une philosophie au sens traditionnel, ni même une philosophie du langage : elle est la réalisation réflexive de la représentation ; représentation dialectiquement élevée à la conscience de soi. L'art perd ainsi sa « distance critique » par rapport à la forme de

36. Ibid., p. 83.

37. Fredric JAMESON. *Postmodernism. or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres : Verso, 1991, p. 185.

38. « A rather different indication of this effacement of the older categories of genre and discourse can be found in what is sometimes called contemporary theory. A generation ago there was still a technical discourse of professional philosophy – the great systems of Sartre or the phenomenologists, the work of Wittgenstein or analytical or common language philosophy – alongside which one could still distinguish that quite different discourse of the other academic disciplines – of political science, for example, or sociology or literary criticism. Today, increasingly, we have a kind of writing simple called “theory”, which is all or none of these things at once. This new kind of discourse, generally associated with France and so-called French theory, is becoming widespread and marks the end of philosophy as such. Is the work of Michel Foucault, for exemple, to be called philosophy, history, social theory or political science ? It's undecidable, as they say nowadays, and I will suggest that such “theoretical discourse” is also to be numbered among the manifestations of postmodernism ». Fredric JAMESON. « Postmodernism and Consumer Society ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. Nova York : Verso, (1988) 2009, p. 2-3.

production, de la même manière que la philosophie perd sa distance par rapport à la langue qui est son objet. C'est comme si à la « pulsion trans-esthétique » de l'avant-garde correspondait une « pulsion trans-philosophique » partant du discours théorique : pour pouvoir évaluer ses propres prétentions énonciatives (réaliser, ou du moins poursuivre, le processus moderne de critique de la raison), le discours philosophique aurait besoin d'un support discursif au-delà de ses propres fondements, ce qui lui permettrait de les saper. C'est pourquoi Jameson dit que « la Théorie a émergé de l'esthétique elle-même³⁹ ». En dernière analyse, la pensée philosophique contemporaine pourrait être assimilée à l'art postmoderne (ou à sa « moitié », puisqu'il resterait un art figuratif dépourvu de prétentions critiques). En effet, il n'est pas seulement possible de penser à des lignées qui passent directement de la littérature à la Théorie – « de Brecht à Barthes, ou de Joyce à Eco, de Proust à Deleuze⁴⁰ » – mais il est aussi possible de voir comment la littérature et l'art en général prennent des prétentions théoriques et, inversement, la philosophie commence à se percevoir et à se thématiser comme ayant des prétentions artistiques :

Le post-structuralisme va au-delà de la critique d'art ou des théories de l'art pour prendre partie aux processus artistiques. Dans le post-structuralisme, il n'y a aucune évaluation externe de qu'est-ce que bon ou mauvais dans l'art, ou de ce qui est ou n'est pas de l'art. À sa place, les œuvres d'art font partie de réflexions philosophiques plus vastes, dans lesquelles les styles de pensée, les problèmes philosophiques et les œuvres d'art se mettent en rapport pour transformer et amplifier les problèmes. Cela explique pourquoi le post-structuralisme a entretenu un riche rapport avec l'art : dans l'architecture, dans la littérature, dans les beaux-arts par exemple. Tous les penseurs étudiés ici ont développé des relations aussi fructueuses pour l'art et la pensée. Le travail post-structuraliste est en soi, souvent, partie d'un processus esthétique créatif et un stimulus pour d'autres créations dans l'art⁴¹.

Il s'agit donc de la « fin de la philosophie » au sens moderne, en tant que discours distinct du point de vue de la pragmatique, techniquement et socialement codifié. La théorie, qui hérite à la fois d'un certain discours philosophique rationaliste et d'une certaine avant-garde moderniste, est plus proche de cette dernière et de ses prétentions esthétiques.

La version jamesonienne de cette reconstruction historique est peut-être un peu exubérante dans son assimilation directe de la « Théorie » à l'art. Cependant, ce qui est intéressant de noter tant dans sa reconstruction de la question que dans celle de Habermas – ponctuée d'autres références, soit à des textes d'introduction à la pensée post-structurale, comme ceux de Williams et Belsey, soit à l'enquête historique de Cusset – c'est l'idée qu'au cœur de la pensée post-

39. « Theory emerged from the aesthetic itself ». Fredric JAMESON. « The Antinomies of Postmodernity ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1989) 2009, p. 85.

40. « From Brecht to Barthes, or from Joyce to Eco, from Proust to Deleuze ». *ibid.*, p. 85.

41. « *Poststructuralism goes beyond art-criticism or theories of art to become part of artistic processes*. In poststructuralism, there are no external valuations of what is good or bad in art, or of what art is and is not. Instead, works of art become parts of wider philosophical reflections where styles of thought, philosophical problems and works of art interact to transform and broaden the problems. This explains why poststructuralism has had a rich relation to art : in architecture, in literature, in fine art, for example. All the thinkers studied here have developed such fruitful interactions for art and for thought. *The poststructuralist work is often itself part of an aesthetic creative process and a prompt for further creations in art* ». WILLIAMS, *Understanding Poststructuralism*, p. 37.

structurale se trouve une nouvelle manière de mettre en relation philosophie et littérature. La nouveauté de cette forme réside dans le fait que ce rapport s'inscrit, entre autres, dans la formation de la conscience historique de ce moment de la philosophie : il s'agit d'une philosophie post-structurale et post-moderne dans la mesure où elle se veut critique des prétentions rationalistes de la modernité, exprimées dans la systématisme totalisante de la pensée structuraliste. Dans ce contexte, le recours à la littérature permettrait de médiatiser le maintien de la forme discursive – sans recourir, comme l'avant-garde, à l'art conceptuel – et la critique du rationalisme, puisqu'il ouvrirait la possibilité (selon Habermas, en apparence seulement) de réaliser la critique de la critique philosophique elle-même au moyen d'un appareil intellectuel qui ne serait pas celui de la philosophie elle-même : le recours au discours littéraire est le « post » du « post-structuralisme ». Cette centralité du rapport formel entre philosophie et littérature n'est pas seulement pertinente dans la conformation historique de la pensée post-structurale, mais peut aussi être considérée du point de vue de son articulation conceptuelle, même lorsqu'elle est pensée dans un registre générique.

I.1.2. Conceptualisation positive du post-structuralisme

ON a vu comment, d'un point de vue historico-philosophique, l'absence même de reconnaissance de la part des penseurs communément associés au post-structuralisme a ouvert la voie à une enquête fructueuse sur la signification et la qualification de ce mouvement. Il en va de même lorsque l'on considère l'unité de la pensée post-structurale d'un point de vue conceptuel. De ce point de vue, François Cusset n'est pas le seul à voir une limite dans le fait que la seule unité possible pour la pensée post-structurale serait négative :

Quelques refrain d'époque permettent de former entre eux une communauté exclusivement négative : la triple critique du sujet, de la représentation et de la continuité historique, une triple relecture de Freud, Nietzsche et Heidegger, et la critique de la « critique » elle-même puisqu'ils interrogent tous à leur façon cette tradition philosophique allemande⁴².

. La pensée post-structurale ne pourrait donc pas être caractérisée par des concepts, des problèmes ou des modes de pensée communs (comme le reconnaissait Foucault lui-même) : la recherche de cette unité n'aboutirait qu'à des pseudo-unités fallacieuses, puisqu'elles ne sont que négatives et formulées à *posteriori* par une relecture nord-américaine de ces auteurs, faite à des fins plus politiques qu'académiques. Cependant, il semble y avoir des manières conceptuellement plus légitimes d'envisager l'unité de ce courant de pensée que celles reconnues par Cusset, Foucault, Habermas ou Jameson ; en particulier, il semble possible de reconnaître certains points de convergence conceptuelle autour desquels on pourrait reconnaître le post-structuralisme.

Il est possible de commencer par une réflexion de Jameson sur la signification du préfixe « post » :

42. CUSSET, *French Theory*, p. 19.

Les diverses possibilités logiques, cependant, sont nécessairement liées à la prise de position sur cette autre question inscrite dans la dénomination « postmodernisme » elle-même, à savoir l'évaluation de ce qu'il faut maintenant appeler le modernisme « haut » ou « classique ». En fait, lorsque nous faisons un inventaire initial des divers artefacts culturels qui peuvent vraisemblablement être qualifiés de postmodernes, il y a une forte tentation de rechercher la « ressemblance familiale » de ces styles et produits hétérogènes non pas en eux-mêmes mais dans une impulsion et une esthétique communes du haut-modernisme contre lequel tous, d'une manière ou d'une autre, sont une réaction ⁴³.

En fait, il est plus simple et plus précis de partir de ce qu'était le structuralisme que d'essayer d'aborder directement son « post ». Cela tient au fait que le structuralisme, malgré la mise en garde foucauldienne, part d'une référence donnée – le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure – qui est repris de différentes manières par divers auteurs tout au long du XX^e siècle. Par ces relectures successives, les fondations de cette pensée sont progressivement approfondies et élargies, de manière plus ou moins cumulative. Saussure lui-même ne dit pas directement ce qu'il entend par structuralisme ou structure ; la question qu'il pose concerne l'étude des systèmes de signification (dont le plus typique serait la langue, mais qui pourrait aussi inclure les mythes et l'art en général). Dans ses travaux, Saussure commence par critiquer les théories qui associent très strictement le sens et la référence, estimant que le langage ne serait qu'« une liste de termes correspondant à autant de choses ⁴⁴ ». Autrement dit, lorsqu'on « crée » un mot, celui-ci ne se réduit pas à nommer quelque chose qui existe déjà dans le monde. Constatant que les mots de sens similaire dans différentes langues ne désignent pas exactement les mêmes choses dans le monde, mais couvrent certains « champs » de sens qui rassemblent et rapprochent des phénomènes différents, Saussure conclut que les significations dans la langue se forment par la manière dont chaque terme se différencie de tous les autres, délimitant ainsi son champ sémantique. Merleau-Ponty pose la question de manière claire et directe :

Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux ⁴⁵.

On peut noter que les termes centraux de cette vision structuraliste du langage – qui seraient à la base de toute relation structurale – sont la négative et la différence : la négative dans le sens où le signe est, en lui-même, vide de sens et n'acquiert le sens qu'à travers une relation négative

43. « The various logical possibilities, however, are necessarily linked with the taking of a position on that other issue inscribed in the very designation postmodernism itself, namely, the evaluation of what must now be called high or classical modernism. Indeed, when we make some initial inventory of the varied cultural artifacts that might plausibly be characterized as postmodern, the temptation is strong to seek the 'family resemblance' of such heterogeneous styles and products not in themselves but in some common high modernist impulse and aesthetic against which they all, in one way or another, stand in reaction ». JAMESON, « The Antinomies of Postmodernity », p. 55.

44. Ferdinand de SAUSSURE. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, (1916) 1969, p. 97.

45. Maurice MERLEAU-PONTY. « Le Langage Indirect et les Voix du Silence ». In : *Signes*. Paris : Gallimard, (1960) 2014, p. 63.

par rapport aux autres ; une relation qui est précisément celle de la différenciation qui s'établit à l'intérieur du système structuré. Malgré cela, on tend à comprendre (surtout parmi les critiques du structuralisme) que l'étude structuraliste agit souvent pour faire prévaloir un terme sur un autre : il y aurait une tendance à supprimer la différence par la négative. On comprend d'ailleurs comment, dans la logique établie par cette lecture de Merleau-Ponty, cela se produit : si les signes eux-mêmes sont dépourvus de contenu effectif, la différence entre eux ne peut pas être établie par la distinction des attributs positifs que porterait chaque signe ; c'est une différence purifiée de tout contenu, juste le marquage de la distinction, à partir de laquelle s'établit la positivité du sens.

Le langage, par exemple, tel qu'il est décrit par Saussure, combine l'arbitraire et la nécessité⁴⁶. Il est arbitraire dans la mesure où les sons choisis pour désigner une quelconque idée, comme un cheval ou une table, n'ont aucune relation avec l'objet qu'ils désignent. On peut dire « cheval » aussi bien que « *horse* » ou « *cheval* », aucune des deux n'étant meilleure que l'autre dans sa fonction de désignation de l'objet. Même l'onomatopée serait déjà « demi conventionnelle⁴⁷ », variant également selon la phonologie des différentes langues. D'autre part, si l'on considère qu'un système de représentations de signes sera toujours en mesure d'établir toutes les significations possibles à l'intérieur du système, et que la signification de chaque signe est établie en le différenciant de tous les autres, chaque signe occupe une place nécessaire à l'intérieur du système. L'accent est mis sur la manière dont le système totalise et articule les différences entre les signes, rendant dérisoire la singularité de chaque signe. Malgré les innombrables différences entre les langues, qui peuvent aller de la phonologie et du lexique aux structures syntaxiques, le fait qu'il existe une différence interne au signe – entre le signifiant et le signifié – sera le point d'appui à partir duquel l'analyse structurale pourra être étendue à toutes les langues existantes. Il en irait de même, par exemple, dans les analyses structuralistes de Lévi-Strauss sur les sociétés. D'une part, Lévi-Strauss constate aisément que les règles qui imposent la prohibition de l'inceste sont contingentes : si une société interdit le mariage avec les nièces, elle l'autorise avec les cousins ; une autre qui interdit les cousins ouvre la possibilité d'épouser des oncles ou des tantes matrilinéaires. Il y a autant de règles que de sociétés, mais l'interdiction de l'inceste est invariable. Il s'agit d'un élément structurant de la société : pour que les réseaux de sens qui permettent à la vie sociale de fonctionner se forment, il est nécessaire d'établir une distinction structurale préalable qui permet de créer ce type d'archi-signification : la distinction entre partenaires sexuels légitimes et illégitimes. C'est en considérant cela que l'on comprend le sens du projet structuraliste de Lévi-Strauss (qui était en fait celui de Saussure et d'autres) : trouver, en expliquant les différences internes de chaque système, les invariants structuraux qui permettent de les expliquer tous. Dans les études structurales anthropologiques, les sociétés étudiées, au lieu d'être focalisées sur les singularités qui les distinguent, voient ces singularités abstraites dans une structure qui permet de les décrire toutes de la même manière, ou

46. Judith BUTLER. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres : Routledge, 1990, p. 54.

47. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, p. 102.

du moins dans les mêmes termes :

Cette notion de structure sociale ne concerne pas directement les manifestations empiriques, mais seulement le « modèles » ou « patron » construit d'après la réalité concrète des relations sociales. Pour saisir le réel scientifique, il faut d'abord écarter le vécu⁴⁸.

Catherine Belsey⁴⁹ indique que le passage qui ouvre *S/Z* de Roland Barthes est celui dans lequel la critique du structuralisme est la mieux formulée et la plus directement exprimée :

On dit qu'à force d'ascèse certains bouddhistes parviennent à voir tout un paysage dans une fève. C'est ce qu'auraient bien voulu les premiers analystes du récit : voir tous les récits du monde (il y en a tant et tant eu) dans une seule structure : nous allons, pensaient-ils, extraire de chaque conte son modèle, puis de ces modèles nous ferons une grande structure narrative, que nous reverserons (pour vérification) sur n'importe quel récit : tâche épuisante (« *Science avec patience, Le supplice est sûr* ») et finalement indésirable, car le texte y perd sa différence »⁵⁰.

En effet, ce passage est crucial : non seulement il articule une critique frontale de la méthode structurale dans l'un des domaines où elle a été appliquée le plus largement et avec le plus de succès – la théorie littéraire – mais il s'agit d'une critique formulée par l'une des figures clés de la consolidation et de la diffusion du structuralisme. Ce passage sera discuté plus en détail dans d'autres parties de cette étude. Comme on peut le voir, Barthes ne voit pas seulement une limite occasionnelle à la possibilité de réaliser le projet structuraliste, mais aussi le caractère indésirable de sa visée théorique ultime. Le problème qu'il souligne à propos du structuralisme en tant qu'outil d'analyse littéraire est, tout d'abord, qu'il finit par perdre de vue ce qui serait précisément son objet : le texte singulier à lire, en ce qu'il diffère des autres. Cette prétention à la généralisation, qui semblerait à première vue être un avantage du structuralisme, Barthes la considère comme sa faiblesse. Mais cela devient encore plus évident si l'on considère que, dès le départ, l'un des éléments centraux de toute la pensée structuraliste, telle qu'elle a été formulée à l'origine, était la différence. Le structuralisme, suivi jusqu'au bout dans son mouvement logique, s'avérerait ne s'intéresser à la différence que dans la mesure où il est capable de la résoudre et de la référer à une identité d'un autre ordre, structural : il ne considérerait la singularité de chaque unité de sens que comme une fonction – vide, négative – de ses relations structurales. En soi, la différence qui caractérise et singularise chaque objet d'étude serait, pour le structuralisme, plus un obstacle qu'un intérêt.

C'est pourquoi la plupart des auteurs qui traitent du sujet – en particulier Fredric Jameson, dans les termes déjà vus – caractérisent le post-structuralisme comme une pensée de la différence. En un sens, comme on le verra plus loin, on peut dire que le post-structuralisme inverse l'ordre structuraliste, en donnant la priorité à la différence, tout en recherchant la positivité à la place de

48. Maurice CORVEZ. *Les Structuralistes*. Paris : Aubier-Montaigne, 1969, p. 80.

49. BELSEY, *Poststructuralism*, p. 43.

50. Roland BARTHES. *S/Z*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1970) 2002, p. 121.

la négative. James Williams montre de manière intéressante et satisfaisante comment la notion de « différence » peut être un terme central à partir duquel les formulations de pensée de divers autres auteurs post-structuralistes sont articulées ou même subsumées. Dès l'introduction de son livre sur le sujet, Williams part d'une certaine notion de « limite », à travers laquelle, selon lui, les post-structuralistes tendent à souligner l'impossibilité du projet consistant à « repérer les différences au sein des structures⁵¹ » – attirant ainsi l'attention sur l'aspect inéluctable de la limite : il ne s'agit pas seulement du seuil, mais des zones liminales de passage et de discontinuité de la connaissance. Ces auteurs cherchent à inverser la relation même entre la connaissance et ses limites : la limite ne serait pas le résidu négatif de la connaissance, mais la forme positive qui agit en son cœur et la produit. Cette idée générale trouvera des formulations diverses, comme la déconstruction derridienne, la curiosité foucauldienne ou la notion deleuzienne de problème. Cette dernière est peut-être l'une des formulations les plus intéressantes et les plus caractéristiques de la question :

Mais précisément, générales ou particulières, les propositions ne trouvent leur sens que dans le problème sous-jacent qui les inspire. Seule l'Idée, seul le problème est universel. Ce n'est pas la solution qui prête son universalité à la solution. [. . .] Résoudre, c'est toujours engendrer les discontinuités sur fond d'une continuité fonctionnant comme Idée⁵²

En bref, Deleuze, dans son *Différence et répétition*, considère que le noyau effectif de l'histoire de la philosophie et de la logique de la pensée philosophique en tant que telle n'est pas la prise de position positive, mais l'ouverture même des questions. Avant tout, le problème, par son indétermination et sa négative, participe de la généralité propre au discours philosophique. La réponse, en elle-même, est toujours déterminée ; elle n'a ce caractère d'universalité propre à la philosophie que dans la mesure où elle découle du problème et s'y rattache. Ainsi, le problème est historiquement, épistémologiquement et ontologiquement antérieur à sa solution. La radicalité de la notion de « différence » proposée apparaît clairement : au lieu de localiser des différences partielles, des limites et des oppositions binaires, il s'agit d'inverser l'ordre logique et axiologique même de la connaissance, en soulignant le rôle positif des limites, de l'ignorance – ou, comme cela apparaît chez d'autres auteurs – du désir, de l'irrationalité, etc. En dernière instance, c'est la logique binaire qui structure traditionnellement la connaissance – l'opposition entre savoir et ignorance, raison et passion, positivité et négative, etc. – qui cesse d'opérer.

Compte tenu du fait que le structuralisme est né comme une manière de penser l'étude du langage, qui s'est ensuite étendue à d'autres domaines, le post-structuralisme est lui aussi principalement préoccupé par la réflexion sur le fonctionnement du langage. Une manière privilégiée par laquelle cette réflexion s'exprime est de rouvrir la question de la différence à l'intérieur du signe, entre signifiant et signifié. On verra en détail comment Foucault et Barthes insistent tous deux sur la constatation qu'il existe des situations – notamment des usages poétiques et littéraires du langage – dans lesquelles signifiant et signifié ne peuvent être pensés comme des

51. « The charting of differences within structures ». WILLIAMS, *Understanding Poststructuralism*, p. 1.

52. Gilles DELEUZE. *Différence et Répétition*. Paris : PUF, 1985, p. 211.

éléments distincts du discours, ou ne sont plus liés l'un à l'autre. Pour l'un comme pour l'autre, l'œuvre de Sade sera un exemple privilégié de ce type de fonctionnement liminal – au sens même que cette idée a pour le post-structuralisme, non pas comme quelque chose d'aberrant et d'exceptionnel, mais comme une négative constitutive de l'objet même étudié - de la signification. Tout comme le structuralisme est parti des réflexions linguistiques de Saussure afin d'utiliser ses outils pour formuler des réflexions sur la société, la psyché, le corps, etc., le post-structuralisme maintiendra cet accent sur le langage et, à partir de considérations sur ses usages littéraires, sera en mesure d'articuler des réflexions plus générales :

Ensemble, ces œuvres montrent le post-structuralisme comme une perturbation profonde de notre sens sûr de la signification et de la référence dans le langage, de notre compréhension de nos sens et des arts, de notre compréhension de l'identité, de notre sens de l'histoire et de son rôle dans le présent, et de notre compréhension du langage comme quelque chose de libre du travail de l'inconscient⁵³.

Cette centralité de la question linguistique est pertinente dans la mesure où elle permet de relier le post-structuralisme au cœur des enjeux de la post-modernité ou de la contemporanéité en tant que moment philosophique. Mário Ariel Gonzáles Porta⁵⁴, dans un essai très éclairant, considère que la transition de la philosophie moderne à la philosophie contemporaine aurait eu lieu à travers un mouvement analogue à la révolution copernicienne de Kant : tout comme Kant a reconnu la transcendance des structures de connaissance du sujet par rapport à l'objet de la connaissance, la pensée contemporaine aurait remarqué la préséance de la forme linguistique de l'exposition et de l'enquête philosophiques par rapport au projet critique lui-même. L'auteur propose que ce recul de la recherche philosophique sur les aspects transcendants (au sens kantien) du langage philosophique lui-même – ce que l'on a appelé le « *linguistic turn* » – serait en fait la principale caractéristique de la philosophie contemporaine. Gonzáles Porta ne l'associe pas directement au post-structuralisme, et son analyse porte beaucoup plus sur la pensée allemande que sur la pensée française. Mais il existe une analogie évidente entre la préoccupation méta-narrative du post-structuralisme français et le « *linguistic turn* ». Blanchot, en commentant l'analyse de Foucault sur l'œuvre de Kant, est précis quant à cette conclusion :

Car l'*a priori* n'est pas ici celui d'un sujet, c'est-à-dire d'une subjectivité transcendente. C'est le champ même constitué du savoir qui, formant l'*a priori*, détient le « sujet » qui a la connaissance : champ constitué formellement et donc toujours à constituer sous peine d'entrer dans un dogmatisme redoutable. De sorte qu'il n'y a, en un sens rigoureux, de science qu'à partir d'une théorie de la constitution de la science, laquelle, elle-même, ne peut s'atteindre que par l'examen de savoir si un discours scientifique, sinon un discours qui exige

53. « Together, these works show poststructuralism as a thorough disruption of our secure sense of meaning and reference in language, of our understanding of our senses and of the arts, of our understanding of identity, of our sense of history and of its role in the present, and of our understanding of language as something free of the work of the unconscious ». WILLIAMS, *Understanding Poststructuralism*, p. 16.

54. Mario Ariel González PORTA. « ¿Que és “Filosofía Contemporánea”? (la unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía) ». In : *Transformação : Revista de Filosofia da Unesp* 25.1 (jan. 2002), p. 29-52.

l'écriture et qui exige de l'écriture la forme capable de lui garantir sa spécificité ? Finalement, ce qu'on appelle « transcendance » (mot certes déplacé) est donné dans et par l'écriture et par l'aptitude de celle-ci (aptitude nécessairement glissante) à sortir de l'idéologie⁵⁵.

Ce n'est pas un hasard si l'auteur central de ce « *linguistic turn* » généralisé est Nietzsche. Non seulement la présence pervasive de Nietzsche est évidente dans les lectures et la formation de la pensée post-structurale française, mais les proximités conceptuelles, structuralles et même textuelles entre Nietzsche et Sade sont frappantes, ce qui constitue une autre ligne de recherche philosophique et littéraire très fructueuse. On peut donc s'attendre à ce que les intérêts philosophiques se chevauchent lorsqu'il s'agit de lire l'un ou l'autre auteur. En considérant la question encore du point de vue plus général de l'histoire de la philosophie contemporaine, Habermas considère que l'ensemble du discours philosophique critique de la modernité – y compris le néo-structuralisme français – a été façonné par la dérivation de deux lignes de recherche présentes en germe dans l'œuvre de Nietzsche : d'une part, « la possibilité d'une vision de monde artistique, menée avec des ressources scientifiques, mais dans une attitude anti-métaphysique », d'autre, « une critique de la métaphysique, qui déterre les racines de la pensée métaphysique sans pour autant renoncer à s'affirmer en tant que philosophie⁵⁶ ».

La seconde matrice évoquée correspond à une critique interne de la philosophie, qui en reconnaît le résidu d'un potentiel critique, suffisant uniquement pour le dévoilement final des impératifs cachés sous la métaphysique, dont l'origine serait dans les premiers travaux de Nietzsche. Ce serait le projet de Heidegger puis celui de Derrida. En traitant ce dernier, Habermas insistera sur la centralité du « nivellement » entre l'argumentation et la rhétorique, voire entre la philosophie et l'art, comme Nietzsche l'aurait voulu dans son *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* : « Qu'est-ce donc que la vérité ? Une armée mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement amplifiées, transposées et ornées, et qui, après un long usage, semblent solides, canoniques et obligatoires pour un peuple⁵⁷ ». Selon Habermas, Derrida entend dé-différencier les fonctions argumentatives des fonctions rhétoriques, afin de montrer que la pensée métaphysique est, de droit, soumise aux outils de la critique littéraire. Son *Glas* est certainement l'une des œuvres philosophiques les plus expérimentales dont on a notice. Si la composition complexe du texte – qui entrelace et mélange deux textes différents, l'un sur Hegel, l'autre sur Genet – ne suffisait pas, il y a tout un travail typographique à travers lequel des

55. Maurice BLANCHOT. *L'Entretien infini*. Paris : Gallimard, (1969) 2006, p. 373.

56. « Die Möglichkeit einer artistischen Weltbetrachtung, die mit wissenschaftlichen Mitteln, aber in antimetaphysischer [...] Einstellung durchgeführt wird » ; « einer Kritik der Metaphysik behaupten, die die Wurzeln des metaphysischen Denkens ausgräbt, ohne sich aber selbst als Philosophie aufzugeben ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 120.

57. « Was ist also Wahrheit ? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken ». Friedrich NIETZSCHE. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Sous la dir. de Giorgio Colli ; Mazzino MONTINARI. T. 1. Berlin : de Gruyter, (1873) 1988, p. 880.

citations, des extraits de dictionnaires, etc. s'insèrent et se détachent du texte, au point d'y avoir de longues citations interpolées entre les syllabes d'un seul mot.

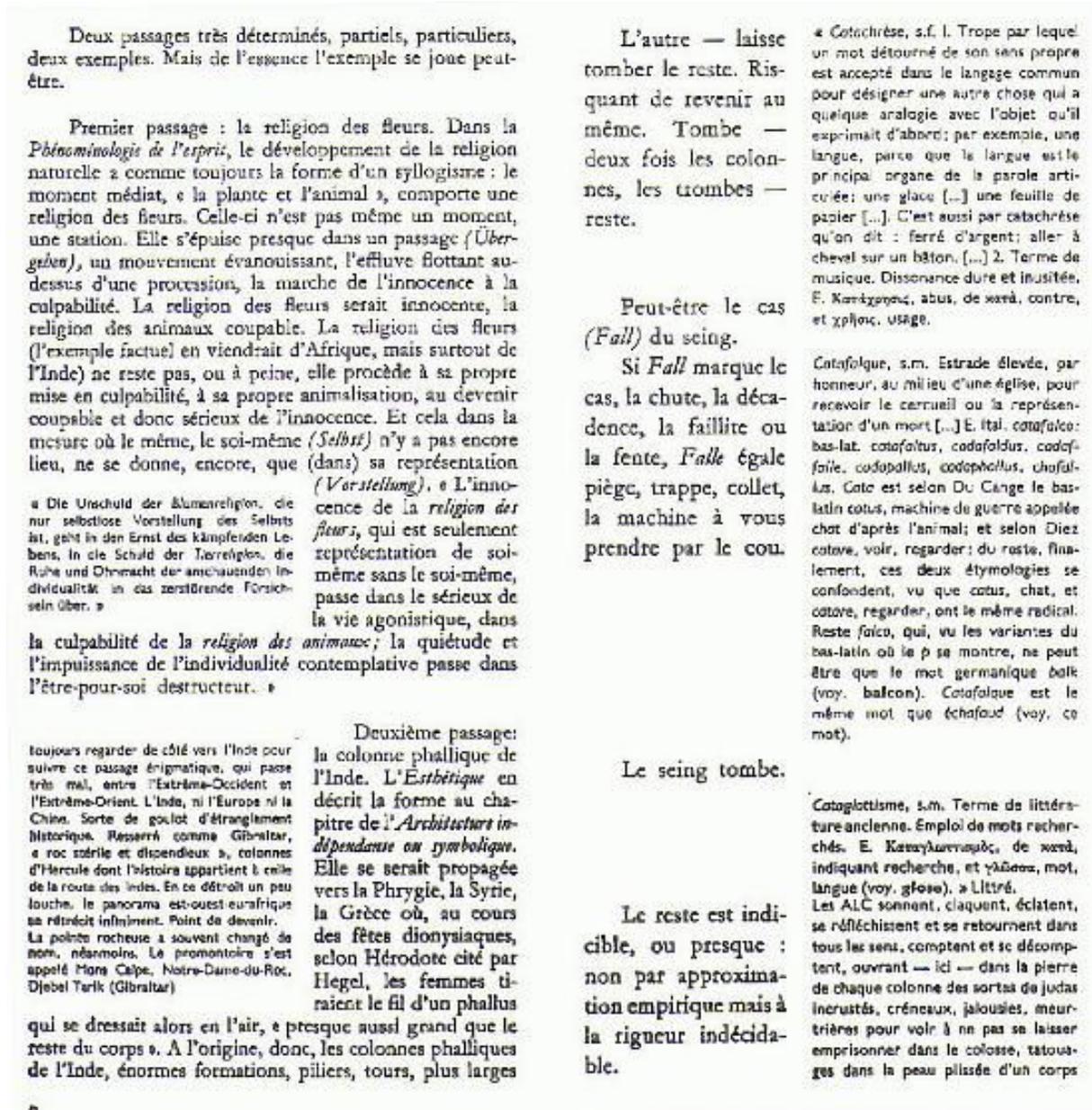


FIGURE 1 – Une page du *Glas* – Jacques Derrida (1974)

D'une part, il ne semble pas trop s'éloigner des expériences littéraires déjà menées par les avant-gardes, en particulier les surréalistes. Sur le plan formel, Derrida poursuivrait les problèmes et les questions posés par la haute littérature moderniste, ce qui confirmerait l'hypothèse de Fredric Jameson d'une continuité ou d'un passage entre l'art d'avant-garde et la théorie post-structurale. Ce qui distingue son œuvre de ces expériences antérieures, c'est qu'elle a une prétention directement philosophique. En tant que commentaire sur le genre autobiographique, la signification de la paternité et de la subjectivité, les textes sur Genet et Hegel servent non seulement de contrepoint permanent l'un à l'autre – formant une sorte de voile de Pénélope

avec le texte lui-même – mais l'imbrication typographique des deux donne lieu à une réflexion sur la thèse même développée par Derrida sur les limites de la subjectivité. Williams, d'autre part, place comme l'un des aspects centraux de l'héritage nietzschéen au post-structuralisme « l'accent mis sur l'importance du style pour la pensée⁵⁸ ». On a déjà eu l'occasion de montrer comment le post-structuralisme se veut avant tout une réflexion sur le langage. Mais plus encore, comme Williams insiste à plusieurs reprises, la pensée poststructurale a une compréhension très radicale de la signification de cette réflexion. En effet, dans la mesure où l'on entend théoriser le langage à travers le texte philosophique, il y a une dimension réflexive à ce travail, à travers laquelle la critique du langage philosophique revient sur le texte et oblige les auteurs à rechercher de nouvelles manières d'énoncer la pensée. Voilà en effet l'un des points les plus pertinents pour caractériser la pensée post-structurale : son rapport à la littérature n'est pas seulement thématique, mais formel ; la conception de modes d'articulation du discours philosophique qui le rapprochent de la littérature est quelque chose qui caractérise le faire même de la philosophie post-structurale. Ceci sera évidemment le point clé à partir duquel l'héritage sadien du post-structuralisme sera recherché ; et montrer que la lecture de Sade a été, en fait, très importante dans la formulation par Foucault et Barthes des questions philosophiques qui mobilisent la forme de leur écriture constituera le cœur de la thèse à défendre. . L'autre de ces matrices – la première dans la citation habermassienne ci-dessus – est celle qui dérive des œuvres nietzschéennes ultérieures, en particulier *Zur Genealogie der Moral*. Il s'agit d'études « généalogiques » (au sens large), qui s'efforcent de découvrir les « perversions de la volonté de puissance » et son destin dans l'histoire. Sa posture critique à l'égard de la modernité découle du soupçon qu'« il y a une mythologie philosophique cachée dans la LANGUE, qui jaillit à tout moment, aussi prudent que l'on puisse être par ailleurs⁵⁹ ». L'élan derrière ces analyses serait de noter que les Lumières ne pourraient pas être correctement décrites simplement comme un projet social de rationalisation émancipatrice, progressive et neutre, mais qu'elles contiennent une série de déterminations morales et politiques qui sont enracinées et cachées sous la forme même de la rationalité. L'avènement des formes de vie modernes n'implique donc pas simplement la réalisation du projet des Lumières, ni même la rationalisation du monde de la vie ou la séparation des sphères de valeur. Il passe plutôt par une histoire des configurations politiques, morales et discursives du pouvoir, dont la rationalité *aufklärer* n'est qu'une des manifestations. Cela ouvre la voie à une enquête politique post-structurale : comme le note Michael Peters, l'un des principaux spécialistes du sujet, « "la politique de la différence" [est] une expression aujourd'hui considérée comme synonyme de postmodernisme et du développement de la pensée post-structuraliste », ayant comme un de ses noyaux « un approfondissement de la démocratie à

58. « His emphasis on the importance of style for thought ». WILLIAMS, *Understanding Poststructuralism*, p. 13.

59. « Es liegt eine philosophische Mythologie in der SPRACHE versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man sonst auch sein mag ». Friedrich NIETZSCHE. *Menschliches, Allzumenschliches*. In : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Sous la dir. de Giorgio Colli ;azzino MONTINARI. T. 2. Berlin : de Gruyter, (1880) 1988, p. 170.

travers une critique politique des valeurs des Lumières⁶⁰ ». En constatant que la constitution de l'expérience politique occidentale, en particulier depuis la modernité, repose sur des concepts et des catégories linguistiques supposés neutres mais chargés de significations politiques, le post-structuralisme peut étendre son analyse du langage aux valeurs et aux catégories qui fondent et sous-tendent discursivement la politique. Il s'agit de penser la critique de notions régulatrices telles que la subjectivité, la rationalité, la liberté, etc. : c'est exactement le projet foucauldien que Habermas dénonce comme exposant les fondements transcendants de la politique occidentale, mais aussi comme sapant contradictoirement les fondements du discours critique philosophique lui-même. Ces formes de critique, on le verra, reposent également sur la présupposition de l'opération linguistique : la critique de la subjectivité – sous la forme d'une critique de l'auteur – et de la rationalité argumentative, dépendent d'un réarrangement de la forme de l'écriture, pour tenter de l'empêcher de dépendre de cette subjectivité et de cette rationalité critiquées. L'idée de ces deux matrices issues de la pensée nietzschéenne est une manière schématique et instructive d'interroger la pensée post-structurale d'une manière – non exhaustive, bien sûr – globale, montrant ainsi son rapport ambivalent et tendu à la modernité – particulièrement la présence de la pensée sadienne – non seulement chez l'un ou l'autre auteur qui peut s'inscrire dans ce courant, mais chez des auteurs dispersés dans ses différentes lignées.

I.2. MODERNITÉ, LUMIÈRES ET RATIONALISME DANS LA PENSÉE DU MARQUIS DE SADE

DU point de vue d'une simple chronologie, il n'y aurait aucun doute sur le fait que Sade est un auteur moderne. Même en tenant compte de l'existence d'un large débat sur les caractéristiques centrales de la modernité, ses repères chronologiques précis, etc., il existe un consensus sur l'idée que les Lumières, la Révolution française, entre autres repères associés, sont constitutifs d'une période distincte dans l'histoire de la philosophie qui s'étend sur le XVIII^e siècle. Ce n'est pas un hasard si l'œuvre de Sade s'inscrit dans ce moment précis de l'histoire de la pensée. Sade est un auteur moderne non seulement parce qu'il est contemporain d'une série d'événements et de mouvements intellectuels, mais parce qu'il s'y engage effectivement, cherchant à dialoguer et à contribuer à la formation des Lumières, au processus de sécularisation, s'engageant personnellement et théoriquement dans la Révolution française, contribuant de manière significative au développement des formes textuelles propres à l'écriture philosophique et littéraire de son temps, etc. Par conséquent, comprendre exactement dans quelle mesure et dans quel sens Sade est un penseur moderne sera fondamental pour bien comprendre la signification historique de la question de sa réception par le post-structuralisme, un mouvement apparemment

60. « “The politics of difference”, a phrase now thought to be synonymous with postmodernism and the development of post-structuralist thought » [...] « a deepening of democracy through a political critique of Enlightenment values ». Michael A. PETERS. « Education, Post-Structuralism and the Politics of Difference ». In : *Policy Futures in Education* 3.4 (2005), p. 436-445, p. 436.

anti-moderne, ou du moins anti-Lumières.

Lorsque se sont posées les questions des rapports entre le post-structuralisme et la critique de la modernité, on a déjà vu quels sont les aspects qui, du point de vue de l'histoire de la philosophie, sont généralement considérés comme caractérisant la modernité. Il convient de rappeler brièvement, en la systématisant, la relation entre les éléments de la conscience du temps moderne et les formes d'expression philosophique. Habermas estime que trois événements principaux ont conduit à la formation de la modernité et lui ont conféré ses principales caractéristiques : les Lumières, la Réforme protestante et la Révolution française (cette dernière principalement à travers l'un de ses corollaires : le Code civil napoléonien). Ces trois événements vont léguer à la modernité à la fois le rationalisme et une insistance politique, sociale et philosophique sur le sujet. C'est dans l'articulation entre cette posture rationaliste et un projet politico-moral d'émancipation que se situerait la modernité :

Des auteurs aussi influents que Voltaire, d'Alembert et Condorcet pensaient que le développement des arts et des sciences était l'arme humaine la plus puissante pour atteindre ces objectifs, et l'arme la plus tranchante dans la lutte contre l'ignorance, la superstition, le fanatisme, l'oppression et la barbarie, qui tordaient l'effort humain et frustraient la quête des hommes pour la vérité et l'autonomie rationnelle⁶¹.

La rationalisation, comprise dans le sens scientifique qui lui a été donné surtout au XIX^e siècle, n'est pas seulement un impératif axiologique de recherche de la connaissance, encore moins un désir désintéressé de la connaissance elle-même. C'est avant tout une force politique, dont la valeur provient de sa capacité à générer objectivement des améliorations dans la vie collective individuelle⁶². Comme le formule judicieusement Alan Sokal,

on ne gagne rien en niant l'existence de la connaissance scientifique objective ; elle existe, qu'on le veuille ou non. Les progressistes politiques devraient chercher à ce que cette connaissance soit distribuée plus démocratiquement et utilisée à des fins socialement utiles. La critique épistémologique radicale *affaiblit* fatalement la critique politique nécessaire en lui ôtant sa base factuelle. Après tout, la seule raison pour laquelle les armes nucléaires représentent un danger pour quiconque est que les théories de la physique nucléaire sur lesquelles leur conception est basée sont, au moins à un haut degré d'approximation, objectivement *vraies*⁶³.

61. « Such influential writers as Voltaire, d'Alembert and Condorcet believed that the development of the arts and sciences was the most powerful human weapon in attaining these ends, and the sharpest weapon in the fight against ignorance, superstition, fanaticism, oppression and barbarism, which crippled human effort and frustrated men's search for truth and rational self-direction ». Isaiah BERLIN. « The Counter-Enlightenment ». In : *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Princeton : Princeton University Press, (1979) 2013, p. 3.

62. Pablo MARICONDA et Hugh LACEY. « A Águia e os Estorninhos. Galileu e a Autonomia da Ciência ». In : *Tempo social* 13.1 (2001), p. 49-65, p. 62.

63. « Nothing is gained by denying the existence of objective scientific knowledge ; it does exist, whether we like it or not. Political progressives should seek to have that knowledge distributed more democratically and to have it employed for socially useful ends. The radical epistemological critique fatally *undermines* the needed political critique, by removing its factual basis. After all, the only reason why nuclear weapons are a danger to anyone is that the theories of nuclear physics on which their design is based are, at least to a very high degree of approximation, objectively *true* ». Alan SOKAL. « What the Social Text Affair does and does not Prove ». In : *Critical Quarterly* 40.2 (1998), p. 3-18, p. 18.

Habermas avait déjà compris que l'un des aspects distinctifs de ce rationalisme moderne était la manière dont il permettait d'articuler technique et éthique. Cela découle, comme on l'a vu brièvement, de son évaluation de la compréhension qu'a la modernité de sa relation avec les Lumières, dont Hegel a donné le ton :

Lorsque Hegel traite en 1802 les systèmes de Kant, Jacobi et Fichte sous l'angle de l'opposition entre foi et connaissance, afin de faire exploser de l'intérieur la philosophie de la subjectivité, il ne procède pas pour autant de manière strictement immanente. Il s'appuie silencieusement sur son diagnostic des Lumières ; ce diagnostic seul l'autorise à poser la raison (contrairement à la philosophie de la réflexion) comme *pouvoir d'union* pour présupposer l'absolu⁶⁴.

En effet, Habermas – selon une attitude courante dans la littérature sur le sujet, qui n'a commencé à changer que plus récemment – utilisera « rationalité », « Lumières » et « modernité » comme des termes dont les significations se recoupent plus ou moins. De plus, comprenant cette modernisation dans un sens wébérien, Habermas considérera qu'elle implique, entre autres, une sécularisation graduelle mais inexorable des modes de vie, remplaçant les visions religieuses du monde par la rationalité du marché. Ou, comme pourraient le dire Adorno et Horkheimer : remplacer les relations de sens, qui qualifient et individualisent les sujets, par une logique accumulative quantifiante. Ce diagnostic d'Adorno et Horkheimer renvoie à l'un des éléments du processus de « désenchantement du monde » : la transition entre la « remplaçabilité spécifique » et la « fongibilité universelle »⁶⁵. Pour la pensée pré-moderne (considérant qu'ils situent les premiers moments de la modernité à l'époque homérique), il était possible d'agir sur le monde de manière indirecte. L'exemple donné par les auteurs est éclairant : s'il fallait ensorceler un guerrier ennemi, il n'était pas nécessaire de l'avoir sous la main ; le sort pouvait être jeté sur ses armes, et cela l'atteignait de la même manière. Cela fonctionne dans la mesure où il existe un lien unique entre le guerrier et ses armes, l'un renvoyant à l'autre et le symbolisant. Avec le développement des formes marchandes, l'unicité des éléments avec lesquels une relation est établie devient plus un problème qu'un avantage : lorsqu'on étudie des rats en laboratoire, il est méthodologiquement avantageux qu'ils soient aussi semblables que possible ; les différences inévitables entre les spécimens seraient éliminées par les statistiques. L'inflexion politique de cette « fongibilité universelle » serait le désir d'homogénéité qui sous-tend le nazifascisme. Celui-ci serait l'articulateur du « désenchantement du monde » dans la mesure où ces rapports substantiels de sens entre les hommes ou avec la nature s'inscrivent dans des visions religieuses du monde que la modernité capitaliste tend à supplanter.

64. « Als Hegel 1802 die Systeme von Kant, Jacobi und Fichte unter dem Aspekt der Entgegensetzung von Glauben und Wissen behandelt, um die Philosophie der Subjektivität von innen heraus zu sprengen, verfährt er gleichwohl nicht streng immanent. Er stützt sich dabei stillschweigend auf seine Diagnose des Aufklärungszeiters ; diese Diagnose allein berechtigt ihn zur Voraussetzung des Absoluten also dazu, die Vernunft (anders als in der Reflexionsphilosophie) als *Macht der Vereinigung* anzusetzen ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 34.

65. « Vertretbarkeit schlägt [...] universale Fungibilität ». Theodor ADORNO et Max HORKHEIMER. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch, (1947) 2006, p. 16.

Ce savoir scientifique, volontairement abstrait de l'individualité des objets auxquels il se réfère, a ses formes d'expression privilégiées, le type de discours qui, surtout au cours du XIX^e siècle et sous l'influence du positivisme, sera compris comme scientifique. Pour le XVIII^e siècle, qui marque un tournant dans l'idée même de ce que l'on entend par connaissance, de ses usages, etc., il est aussi une période de fortes expérimentations et de contestations sur les formes de son expression. C'est à la fois la période de l'*Encyclopédie*, avec son approche totalisante et structurée, et la prévalence du roman philosophique comme forme d'expression de la connaissance, y compris de la connaissance scientifique. Au fond, tout comme la distinction entre éthique et technologie, la spécialisation linguistique entre les différents domaines du savoir – la distinction entre philosophie et science, entre écriture « sérieuse » et « littéraire » – est également en gestation à cette époque. Mais l'un des traits marquants de cette écriture du XVIII^e siècle est son caractère constamment réflexif. C'est ce qui fait de cette période l'époque du roman philosophique par excellence. Les classiques du roman philosophique tels que Rousseau, Diderot et Montesquieu peuvent être caractérisés comme écrivant dans cette veine, non seulement parce qu'ils contiennent des thèses philosophiques dans leurs écrits, ce qui est, après tout, tout à fait habituel pour tout écrit littéraire. Ce qui caractérise le roman philosophique, c'est que certaines des thèses qu'il défend ne peuvent être pleinement comprises que lorsqu'elles sont observées, au-delà de leurs formulations directes, en interaction avec le travail formel de l'écriture. Ou, pour le dire autrement, par le fait qu'il y a formation d'une conscience réflexive sur l'écriture romanesque à l'œuvre dans le roman en question. Par exemple, Céline Spector⁶⁶ note que la nécessité de la forme romanesque chez Rousseau est due non seulement à la raison plus évidente de l'accent mis sur la pertinence de la sensibilité et de l'individualité, mais aussi parce qu'elle permet à Rousseau de temporaliser le système conceptuel qui, en accompagnant le développement moral des personnages, reflète la mutabilité naturelle de la normativité propre à chaque moment du développement organique et social de l'individu. En ce sens, Rousseau parvient à éviter la contradiction qu'il y aurait à proposer une critique de l'expression et de la fiction en raison de son éloignement des formes naturelles du langage, en réarticulant formellement la systématisme de la pensée conceptuelle et de l'écriture afin d'exprimer des thèses qui, sans ce travail formel, pourraient paraître triviales, voire contradictoires. Ou encore, si l'on considère les *Lettres persanes* de Montesquieu, dans la lettre IX, Uzbek explique la raison pour laquelle il raconte à Mirza son expérience en Europe dans des lettres (par extension, il justifie au lecteur le choix de la forme épistolaire) : « je n'ai pas cru devoir employer des raisonnements fort abstraits : il y a certaines vérités qu'il ne suffit pas de persuader, mais qu'il faut encore sentir. Telles sont les vérités de la morale⁶⁷ ». Si son autre ouvrage le plus célèbre, le *De l'esprit des lois*, consistait en un essai abstrait – bien que plein d'exemples concrets, et sur un thème politique – dans celui-ci, l'objectif est de rendre les réflexions concrètes et individuelles, afin de mobiliser le

66. Céline SPECTOR. *Émile. Rousseau et la morale expérimentale*. Paris : Vrin, 2022.

67. Charles Louis de Secondat BARON DE MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Sous la dir. de Laurent VERSINI. Paris : Flammarion, (1721) 2016, p. 58.

lecteur. En outre, comme le note Versini⁶⁸, l'idée qu'il s'agit de vérités morales au pluriel doit être prise au sérieux. La polyphonie du roman épistolaire, associée à ce critère esthétique, ouvre les différentes thèses morales de l'œuvre au choix sensible et sentimental du lecteur : l'adhésion n'est pas nécessairement due à la vérité qui persuade le mieux, mais à celle qui sensibilise le plus. Le choix du roman comme forme permet à Montesquieu une forme d'argumentation qui n'implique pas une conclusion univoque, qui n'aboutit pas à une thèse correcte à l'exclusion de toutes les autres, mais qui, en recourant à d'autres facultés persuasives et décisives que la raison, maintient le texte ouvert à la sensibilité singulière du lecteur. Comme on l'a dit, même si au XVIII^e siècle les formes qui caractériseront plus tard le discours scientifique et philosophique sont encore embryonnaires et en train de se distinguer fonctionnellement de celles de la littérature, un principe est déjà à l'œuvre dans le roman philosophique, qui est à la base de cette distinction fonctionnelle : le besoin de rationalisation, de prise de conscience des processus d'écriture.

L'œuvre de Sade fait l'objet d'un vaste débat sur sa position par rapport à la pensée des Lumières. Ses premiers lecteurs étaient déjà divisés entre ceux qui voyaient en Sade la vérité cachée des Lumières et ceux qui reconnaissaient en lui un puissant outil critique des sociétés modernes. Ce clivage se retrouve chez les lecteurs d'aujourd'hui : le champ des études dixhuitiémistes, abordant l'œuvre de Sade d'un point de vue philologique et exégétique, tend à souligner ses traits et aspects communs avec d'autres penseurs de son temps, ses héritages, etc. D'autres lecteurs, plus philosophiques ou plus proches des lectures radicales des années 1950 et 1960, cherchent à prêter attention aux aspects de l'œuvre de Sade qui restent d'actualité, sans l'aborder uniquement comme un objet philologique. C'est dans ce domaine qu'émergent des positions plus nuancées, qui refusent la facilité de l'une ou l'autre approche et reconnaissent dans l'œuvre de Sade, précisément, une ambivalence de départ qui reproduit et même renforce la dialectique propre à la modernité philosophique. En entrant dans l'œuvre elle-même, la définition que Sade donne de la « philosophie » vise à articuler un aspect politico-moral et la défense du rationalisme : « Mais la philosophie, Justine, n'est point l'art de consoler les faibles ; elle n'a d'autre but de donner de la justesse à l'esprit, et d'en déraciner les préjugés. Je ne suis point consolant, moi, Justine ; je suis vrai⁶⁹ ». Cette articulation, et la pertinence de la forme littéraire à cet égard, se trouve par exemple dans le pamphlet *Français, encore un effort si vous voulez être républicaines* – qui fait partie de son *La Philosophie dans le boudoir*. Dans ce texte, Sade fait un « diagnostic » du moment que la Révolution française traversait et de ses chances de succès ou d'échec. La prise de pouvoir des Thermidoriens constituait un moment de conciliation après la terreur jacobine. Son jalon inaugural est un acte de tergiversation : la promulgation de la Constitution de l'an III. Le nouveau gouvernement modéré y renonce non seulement aux conquêtes les plus radicales de la Révolution (la garantie d'une protection absolue de la propriété est particulièrement gênante pour Sade), mais il maintient les régressions du projet révolutionnaire déjà introduites par le

68. Laurent VERSINI. Introduction. In : Charles Louis de Secondat BARON DE MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Sous la dir. de Laurent VERSINI. Paris : Flammarion, 2016, p. 22.

69. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *La Nouvelle Justine. ou les Malheurs de la Vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1797) 1995, p. 583.

gouvernement précédent. Robespierre avait instauré la Terreur et le culte de l'Être suprême plus ou moins en même temps et de manière nettement articulée. Pour Sade, cela signifie un retour à l'absolutisme étatique et la réinsertion d'un principe théologique dans la vie politique. Puisqu'il s'agissait de fonder de nouvelles lois et un nouveau principe politique, l'état du droit en vigueur à l'époque ne pouvait certainement pas être le fondement du nouveau régime : il fallait plutôt chercher les fondements moraux de la nouvelle loi. Il importe, bien entendu, que ceux-ci soient radicalement différents de ceux qui sous-tendaient l'ordre de l'Ancien Régime. Dans la mesure où le fondement central de la domination absolue du monarque était la morale chrétienne, Robespierre, en s'autoproclamant pontife de l'être suprême, allait réintroduire une morale religieuse - théiste, mais avec une forte dérivation chrétienne - dans la vie morale de l'État. En cela, Sade comprend que Robespierre aurait réintroduit le fondement et le germe même de la domination de l'Ancien Régime, mettant en péril tous les acquis de la Révolution française.

La peine de mort par la guillotine devint un trait caractéristique de la Terreur jacobine. C'est dans cette revalorisation du pouvoir de l'État sur la vie des jadis sujets, devenus citoyens, que l'aspect réactionnaire de la politique de Robespierre apparaît clairement. Il est curieux, tout d'abord, que Sade critique la peine de mort. En même temps que sa défense de l'extinction de la peine de mort est motivée par un sentiment personnel de dégoût à la vue de la guillotine en action, ce sentiment est à peine conciliable avec son imagination de variantes spectaculaires de la guillotine, tel que le

mannequin d'un homme horrible, tenant un sabre énorme. [. . .] Près de sa main droite était un cordon de soie, qu'il pouvait mouvoir à sa guise : l'agitait-il avec violence ; le spectre tenant le sabre coupait net et fort vite la tête offerte à ses coups : tirait-il le cordon doucement ; le sabre tailladait, et ne déchirait plus qu'avec lenteur les ligaments du cou⁷⁰.

Encore plus curieux que la réaction de Sade, ce sont les termes mêmes de sa critique de la peine de mort. Selon lui, le meurtre en lui-même n'est pas particulièrement problématique : on sait que dans la nature, aucune matière n'est vraiment détruite, on ne fait que modifier légèrement l'organisation de la matière. De même qu'un livre jeté au feu se transforme en cendres et en fumée, un corps humain assassiné n'est pas détruit, il est seulement décomposé en ses parties les plus élémentaires, puis réorganisé en d'autres corps vivants et complexes :

Le pouvoir de détruire n'est pas accordé à l'homme ; il a tout au plus celui de varier des formes ; mais il n'a pas celui de les anéantir. Or, toute forme est égale aux yeux de la nature ; rien ne se perd dans le creuset immense où ses variations s'exécutent ; toutes les portions de matière qui y tombent en rejaillissent incessamment sous d'autres figures ; et, quels que soient nos procédés sur cela, aucun ne l'outrage sans doute⁷¹.

L'âme ou la conscience n'ont pas d'existence réelle ou matérielle qui puisse être détruite ; elles ne sont que des effets de l'organisation de la matière qui, agencée autrement, produira d'autres effets. Ainsi, l'homme qui tue son semblable, du point de vue de la nature, accomplit une action

70. Ibid., p. 1.056-1.058.

71. Ibid., p. 500.

morale : il permet à la nature d'exercer son activité créatrice sur cette matière, que le corps a « fixée », une fois de plus⁷². Mais lorsque c'est l'État qui exécute un citoyen, cette règle ne s'applique pas. Le critère pour connaître l'intention de la nature est la voix intérieure : pour s'assurer que ses buts et objectifs sont atteints, la nature utilise le corps humain. Par des stimuli biochimiques (ce n'était pas le langage de Sade, bien sûr), elle fait ressentir à l'individu tel ou tel désir. Ainsi, l'individu qui ressent l'envie de tyranniser les autres, d'assassiner ses ennemis ou les plus faibles et les plus vulnérables, reçoit ces envies directement de son corps naturel, sachant que c'est la nature qui, suivant ses propres lois de causalité, les a fait naître. L'État agit toujours rationnellement et froidement. Étant une entité purement abstraite, il ne peut jamais agir lui-même selon ses passions et ses volontés, puisqu'il n'a même pas de corps dans lequel elles se manifestent. Le droit consiste à prendre une distance réflexive par rapport à la nature, à évaluer ce qui se passe dans le monde, où mènent les passions des hommes, et à intervenir sur elles. En effet, comme il est connu, une loi qui se contenterait de réaffirmer ou de sanctionner les choses qui se passent dans le monde serait superflue : il n'y a aucune raison de créer une loi qui détermine comment le sang doit circuler dans les veines ou qui régule le fonctionnement de la gravité. Le droit n'intervient que dans la sphère de l'action humaine et, plus précisément, dans la sphère de la régulation normative de cette action. En d'autres termes, le droit vise à modifier le monde des comportements humains. En ce sens, il n'est pas possible, en principe, de concilier le droit et la nature, et le meurtre déterminé par le droit ne peut se fonder sur les règles qui légitiment le meurtre accompli par un particulier. Pour Sade, la nature même de la loi en tant qu'institution fait naître la nécessité de protéger le droit au meurtre et d'interdire la peine de mort. En bref, Sade articule le rationalisme scientifique – sous la forme du matérialisme et de son corollaire athée – avec l'éthique et la politique, pour défendre un approfondissement de la Révolution française. Mais cette articulation – hormis peut-être l'accent passionné mis sur un

72. Cela est un corollaire du matérialisme sadien. Dans une étude très complète, Luiz Roberto Monzani montre que la pensée de Sade ne peut être lue comme une nouveauté ou une rupture radicale avec la philosophie du XVIII^e siècle, comme l'auraient cru de nombreux lecteurs de Sade au XX^e siècle. En fait, son matérialisme philosophique – qui est l'un des principaux aspects de sa pensée – est un héritage que Sade reçoit d'une tradition qui peut être retracée de manière continue au moins jusqu'à Hobbes (bien qu'elle remonte aux écoles de philosophie antique, qui sont également une source pour Sade). Le point principal de la thèse de Monzani est de montrer comment Sade reçoit un répertoire thématique et conceptuel matérialiste tout fait, qu'il ne fait que mettre en œuvre. Il s'agit là d'une autre façon de caractériser le lien et la dette de la pensée sadienne à l'égard de la modernité. Selon Monzani, le matérialisme a été formulé pour répondre au dualisme cartésien. Hobbes, en particulier, a tenté cette réponse à partir de la perception des limites de la métaphysique de Descartes face au développement scientifique accentué de la première modernité. Galilée puis Newton auraient été en mesure de fournir des explications satisfaisantes à la plupart des phénomènes observables par le seul biais des relations de causalité, sans devoir recourir à une intervention divine ou supposer d'autres êtres immatériels agissant sur le monde. Cette position – d'où la critique du christianisme n'est qu'un pas – aurait ainsi été associée au rationalisme scientifique. Par le biais de traductions en français, Malebranche, puis d'autres penseurs français des XVII^e et XVIII^e siècles, ont reçu et travaillé sur ce thème. Parmi nous, des auteurs comme le baron d'Holbach, Freret, Condillac et La Méttrie ont été éclipsés par des contemporains plus célèbres comme Rousseau, Voltaire, Diderot et Montesquieu (bien que ces deux derniers aient été proches de la pensée matérialiste). Mais pendant les débats du XVIII^e siècle, leurs positions ont été au centre de polémiques pertinentes et, à de nombreuses reprises, ils ont pu être considérés comme le visage même des Lumières. D'autant plus que leur matérialisme consistait en une philosophie rationaliste fortement inspirée des modèles scientifiques de l'époque.

athéisme radical et les corollaires contre-intuitifs auxquels Sade aboutit constamment – n’est pas une idiosyncrasie. Au contraire, Sade vise à suivre la logique même de la modernité, en ce qu’elle a conduit à la réalisation de certaines de ses réalisations politiques les plus importantes et, comme l’histoire ultérieure le montrera, les plus durables : les droits de l’homme, les libertés individuelles, le républicanisme, la laïcité, la Révolution française elle-même.

C’est là qu’interviennent les acquis de la Révolution française, en particulier ce que l’on a appelé plus tard les droits de l’homme de la première génération, ou libertés négatives. Lorsque la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen a été promulguée, on a pris soin de fixer diverses limites à l’action de l’État à l’égard du citoyen. Alors que le pouvoir souverain du monarque absolu se caractérisait, par définition, par l’absence de limites légales, dans le nouvel ordre, établi par un pacte social, les pouvoirs du corps souverain sont très clairs et considérablement restreints, avec des mécanismes institutionnels visant à l’ajustement réciproque des différents organes de l’État dans la distribution et l’utilisation du pouvoir. La Constitution du 5 fructidor de l’an III était basée sur une équivalence plus ou moins stricte entre les droits et les devoirs. Les droits garantis vis-à-vis de la collectivité des autres citoyens – comme la vie ou la propriété – étaient complétés par le pouvoir de l’État d’intervenir dans ces droits et de punir sévèrement quiconque les mettait en échec. La propriété, par exemple, est protégée par la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, mais dans la mesure où elle sert l’intérêt général, elle peut être expropriée et redistribuée. La nouvelle Constitution prévoit de lourdes peines pour le vol et d’autres formes d’abus du patrimoine autrui. Sade y voit l’intervention de l’État dans le droit du citoyen à préserver sa propre vie. En fin de compte, il s’agirait d’une attaque contre les termes du pacte social dans son ensemble :

Quels sont les éléments du pacte social ? Ne consistent-ils pas à céder un peu de sa liberté et de ses propriétés, pour assurer et maintenir ce que l’on conserve de l’un et de l’autre ? Toutes les lois sont assises sur ces bases, elles sont les motifs des punitions imposées à celui qui abuse de sa liberté, elles autorisent de même les impositions ; ce qui fait qu’un citoyen ne se récrie pas lorsqu’on les exige de lui, c’est qu’il sait qu’au moyen de ce qu’il donne, on lui conserve ce qui lui reste ; mais, encore une fois, de quel droit celui qui n’a rien s’enchaînera-t-il sous un pacte qui ne protège que celui qui a tout ?⁷³.

En ce sens, le rétablissement de la peine de mort, ou l’accroissement du pouvoir de l’État dans son ensemble, constituerait, aux yeux de Sade, un recul significatif par rapport aux avancées de la Révolution, tant dans le domaine moral qu’en termes de droits acquis. Mais il faut considérer que parmi ces droits, le plus significatif pour Sade est la garantie de la liberté de croyance. En effet, Sade comprend que cette liberté n’est pas du même ordre et de la même portée que les autres. Son importance ne tient pas tant au fait qu’elle concerne directement la possibilité d’assumer librement n’importe quelle croyance religieuse : aucune n’étant vraie, elles sont toutes problématiques. Mais plutôt parce qu’elle empêche l’État de se faire le porte-parole et l’exécuteur d’une religion officielle, en particulier celle que Sade considère comme la plus néfaste de toutes :

73. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *La Philosophie dans le Boudoir. ou Les Institueurs Immoraux*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Jean DEPRUN. T. III. Paris : Gallimard, (1795) 1998, p. 128.

le christianisme. C'est cette liberté qui garantirait le maintien de la nouvelle structure morale de l'État dans son ensemble, qui inclurait les libertés individuelles des citoyens, la protection du droit à la vie, etc. La violation de cette limite par Robespierre, même à travers un précepte religieux supposé neutre – le théisme – élimine d'emblée la possibilité de fonder la nouvelle république sur les bases politiques et morales nécessaires à son maintien : l'athéisme.

Adorno et Horkheimer, dans leur deuxième excursus de la *Dialektik der Aufklärung*, jugent que l'élément caractéristique de la « modernité » de Sade – qui fait de sa pensée la forme la plus achevée de la philosophie morale moderne – consiste en la tentative d'éliminer le christianisme et sa morale en même temps que les mythologies de l'antiquité⁷⁴ : de procéder radicalement à ce « désenchantement du monde ». Dans une analyse intéressante, les auteurs comparent le développement de la théorie morale chez Kant et Sade. Chez le premier, ils perçoivent un écart ou un détachement entre la doctrine morale et la structuration de la raison⁷⁵. Pour rendre opérationnelle sa description de la structure de la raison, Kant doit faire la distinction entre les phénomènes perceptibles par l'intuition et les choses en soi ou noumènes qui, en causant (dire que la relation entre le noumène et le phénomène est causale est une simplification d'une question très controversée) le phénomène, ne peuvent être intuitionnés. Cette distinction est l'un des éléments les plus importants de la réponse de Kant à la question qui mobilise tout sa *Critique de la raison pure* : la métaphysique ne peut être adéquatement fondée en tant que connaissance scientifique parce que ses objets sont ceux qui, par définition, sont hors de portée directe ou indirecte de l'appareil sensori-cognitif. En outre, Kant parvient à expliquer – également de manière négative – l'existence et la permanence d'une série de problèmes philosophiques traditionnels : des questions telles que l'existence de Dieu, le commencement du monde ou la liberté sont, comme Jameson se plaît à le dire, « indécidables ». C'est précisément parce qu'elles portent sur des objets qui ne peuvent pas être intuitionnés, même indirectement. Kant appelle ces questions qui ne peuvent être abordées que par la raison, sans le soutien de l'entendement ou de la sensibilité, mais que la raison est incapable de résoudre, des « antinomies de la raison pure ». La troisième de ces antinomies est particulièrement importante, car c'est par elle que Kant va ouvrir l'espace conceptuel pour penser la morale. D'une part, tout événement du monde peut légitimement être décrit par des relations causales, y compris les actions humaines : de même que la chute d'une pierre est fonction de son poids et de la gravité, le fait qu'un homme vole quelque chose est l'effet de causes psychiques ou sociales. Cependant, cette description du monde laisse notamment un problème non résolu : si l'on peut remonter d'une action donnée à sa cause, et de cette cause à sa cause respective, et ainsi de suite, il y aura un moment où – on peut l'espérer – on arrivera à une cause première dont l'action est libre. Or, s'il existe une telle cause première et son action indéterminée, la description qui ne voit que des causes et des effets dans le monde n'est pas suffisante. Sans savoir si les actions humaines sont libres ou non, il n'est pas possible de dire que les gens sont ou ne sont pas responsables de leurs actions. La morale

74. ADORNO et HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, p. 89.

75. Ibid., p. 90.

n'est donc pas un objet pour l'entendement, qui est responsable de la connaissance du monde, mais de la raison, qui spéculer sur des questions métaphysiques qui ne peuvent être ni étayées ni prouvées. Pour faire fonctionner ce système, Kant réintroduit une série d'idées théistes ou chrétiennes à titre de « postulats de la raison pure pratique ⁷⁶ » : reconnaissant que l'homme est autonome dans ses actions, la seule explication adéquate de sa nature morale serait cette explication religieuse. Adorno et Horkheimer comprennent que cet ajout tardif du théisme à la doctrine kantienne n'était pas simplement une exigence du système, mais une tentative de limiter les effets négatifs de la critique de la raison sur la vie morale.

Sans être en dialogue direct avec Kant, la thèse de Sade est que ce théisme limite le mouvement même de la modernisation et de la rationalisation sociale. Comme si, dans cette antinomie kantienne, il n'hésitait pas à désigner une réponse comme la bonne :

On nous dit gravement qu' il n'y a point d'effet sans cause ; on nous répète à tout moment que le monde ne s'est pas fait lui-même ; mais l'univers eSt une cause, il n' est point un effet, il n'eSt point un ouvrage ; il n' a point été créé, il a toujours été ce que nous le voyons ; son existence eSt nécessaire ; il est sa cause lui-même ⁷⁷.

Sa critique de la vision religieuse du monde, de manière très significative, n'implique pas un débat direct sur l'existence ou non de Dieu. Sade entend plutôt suivre la logique immanente de la production et de la justification de la connaissance pour montrer, à partir de là, comment la tentative de penser un premier moteur ne peut être justifiée selon les critères de la raison scientifique :

Mais la nature, me direz-vous, est inconcevable sans un Dieu. Ah ! j'entends ; c'est-à-dire que, pour m'expliquer ce que vous comprenez fort peu, vous avez besoin d'une cause où vous ne comprenez rien du tout : vous prétendez démêler ce qui est obscur, en redoublant l'épaisseur des voiles ; vous croyez briser un lien, en multipliant les entraves. Physiciens crédules et enthousiastes, pour nous prouver l'existence d'un Dieu, copiez des traités de botanique ; entrez, comme Fénelon, dans un détail minutieux des parties de l'homme ; élancez-vous dans les airs, pour admirer le cours des astres ; extasiez-vous devant des papillons, des insedes, des polypes, des atomes organisés, dans lesquels vous croyez trouver la grandeur de votre vain Dieu : toutes ces choses, vous aurez beau dire, ne démontreront jamais l'existence de cet être absurde et imaginaire ; elles prouveront seulement que vous n'avez pas les idées que vous devez avoir de l'immense variété des matières, et des effets que peuvent produire des combinaisons diversifiées à l'infini, dont l'univers est l'assemblage ; [. . .] elles prouveront enfin que, faute de connaître les agents sensibles, vous trouvez plus court d'avoir recours à un mot sous lequel vous désignez un agent spirituel, dont il vous sera toujours impossible d' avoir une idée sûre ⁷⁸.

C'est comme si Sade appliquait le principe de parcimonie au théisme. La croyance en Dieu ne résout pas le problème de la création, mais le place à un autre niveau : soit Dieu aurait besoin

76. « Postulate der reinen praktischen Vernunft ». Immanuel KANT. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, (1787) 2003, p. 177.

77. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 491.

78. Ibid., p. 490-491.

d'un créateur, et alors il ne peut pas répondre à la question de la création ; soit il peut exister sans être créé ou se créer lui-même. Dans ce cas, rien ne dit que la nature ne peut pas elle-même exister éternellement ou être sa propre cause : cette explication plus simple et plus économique vaut mieux que celle qui suppose l'existence d'un être dont on ne peut pas prouver directement l'existence et qui n'a pas d'utilité explicative. Si Kant a dû reléguer le problème du rapport entre la liberté et la causalité des actions humaines dans le domaine de la raison métaphysique, Sade entend le résoudre scientifiquement en éliminant tout simplement cet espace où la liberté était possible et où la morale présupposait la religion :

La faculté de comparer les différentes manières d'agir et de se déterminer pour celle qui nous paraît la meilleure, est ce qu'on appelle liberté. Or, l'homme a-t-il ou non cette faculté de se déterminer ? J'ose affirmer qu'il ne l'a pas et qu'il est impossible qu'il puisse l'avoir ; toutes nos idées doivent leur origine à des causes physiques et matérielles qui nous entraînent malgré nous, parce que ces causes tiennent à notre organisation et aux objets extérieurs qui nous remuent ⁷⁹.

Cela n'aurait même pas de sens de penser moralement, puisque toutes les actions sont déterminées par la causalité : quiconque tue, viole, détruit, incendie, etc. ne le fait que parce qu'il ressent un désir pour ces actions, et le désir est le motif d'action par lequel la causalité naturelle guide l'homme. Adorno et Horkheimer, disait-on, voient là l'aboutissement du projet moderne de rationalisation ; aucune idée qui ne puisse être justifiée rationnellement ne compte : « Les Lumières ne s'arrêtent pas, dans leur principe, au minimum de foi sans lequel le monde bourgeois ne peut exister ⁸⁰ » ; « Démonise le catholicisme en tant que mythologie la plus récente et, avec lui, la civilisation en général ⁸¹ ». Sade serait contre la « mythologie » que Kant aurait utilisée comme « sauvegarde » vis-à-vis de l'illumination extrême, mais aussi contre toute vision morale du monde. Ainsi, en corollaire de l'argument, le libertin Bressac peut dire : « il n'est aucun motif qui puisse engager raisonnablement un homme à contraindre ses goûts, ses habitudes ou ses penchants, pour plaire à un autre homme ⁸² ».

Quelle est donc la politique formulée sur la base de cette vision morale radicalement athée ? La manière idéale de respecter cette critique de l'universalité de la loi serait que chaque individu formule sa propre loi, qui respecte au mieux les désirs et le tempérament que la nature lui a donnés. Comme le dit Philippe Mengue ⁸³, la loi ne ferait que « sanctifier » les actions de chacun, réaffirmant, sur un plan symbolique ou « moral » (comme le préfère Sade) la loi de la nature qui pousse à l'action. Puisque cela est impossible, le mieux est de créer des lois si peu nombreuses, si peu contraignantes et si génériques qu'elles permettent à chacun de vivre comme s'il n'en ressentait pas les injonctions. Fidèle à son idée d'une loi permissive plutôt

79. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Histoire de Juliette. ou les Prospérites du Vice*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. III. Paris : Gallimard, (1797) 1998, p. 786-787.

80. « Aufklärung macht ihrem Prinzip nach selbst vor dem Minimum an Glauben nicht halt, ohne das die bürgerliche Welt nicht existieren kann ». ADORNO et HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, p. 100.

81. « Dämonisiert den Katholizismus als jüngste Mythologie und mit ihm Zivilisation überhaupt ». *ibid.*, p. 81.

82. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 493.

83. Philippe MENGUE. *L'ordre sadien. Loi et narration dans la philosophie de Sade*. Paris : Kimé, 1996, p. 236.

que répressive, Sade⁸⁴ propose dans son pamphlet une sorte d'« anti-Code » pénal, où chaque « article » dépénalise une action interdite dans l'Ancien Régime : la loi n'existe que pour mieux garantir les libertés individuelles, en délimitant l'espace d'action de l'Etat et de la société sur l'individu. Le problème typiquement libéral de la limitation de la liberté par l'exercice de la liberté d'autrui ne se pose même pas complètement. L'intérêt public se confondant toujours avec l'intérêt privé et les différentes formes de libertinage étant d'intérêt public, l'individu ne peut jamais revendiquer le droit de limiter l'action d'autrui sur lui. Le droit négatif signifie seulement que le droit naturel du plus fort est repris, désormais dans un registre politique. Ainsi se trouvent légitimées toutes les débauches possibles : la torture et la mutilation sont autorisées dans les bordels publics dans la mesure où elles aident les individus à se purger des désirs de violence et de domination que, s'ils ne pouvaient les exercer entre quatre murs, ils extérioriseraient dans la vie politique⁸⁵ ; le vol et le meurtre maintiennent les citoyens dans cet état constant de tension immorale nécessaire à une république constamment menacée par des forces extérieures⁸⁶ ; le viol est une sorte de point d'orgue du système pénal, car il met le corps de l'individu à la disposition du corps social : refuser l'acte sexuel serait illégitime car il soustrait à la vie collective un bien qui est légitimement public : le corps. La notion de propriété de soi, qui fait obstacle à ces crimes plus graves, est le résultat de l'anthropocentrisme chrétien, qui accorde une valeur exagérée à la vie humaine. Observées rationnellement, sans cet arrière-plan religieux, la mort d'une personne et les destructions de toutes sortes seraient indifférentes du point de vue de la nature, mais bénéfiques du point de vue politique, puisqu'elles activeraient et entretiendraient un circuit énergétique. De la modernité achevée au nazifascisme, il n'y aurait qu'un pas⁸⁷.

84. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 121.

85. Ibid., p. 131.

86. Ibid., p. 129.

87. Armelle ST-MARTIN. *De la médecine chez Sade. Dissequer la vie, narrer la mort*. Paris : Honoré Champion, 2010, p. 121 montrera comment Sade fait fonctionner cet aspect moderne de son matérialisme avec la formation d'une science médicale elle aussi moderne. La thèse d'Adorno et Horkheimer pourrait également être vérifiée de ce point de vue. Dans *La Nouvelle Justine*, les amis chirurgiens libertins Rodin et Rombeau décident de vivisecter la fille de Rodin parce que l'anatomie « jamais elle ne sera à son dernier degré de perfection, que l'examen des vaisseaux ne soit fait sur un enfant de quatorze ou quinze ans, expiré d'une mort cruelle » MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 555. Naturellement, ils transformeront l'expérience scientifique en une fête libertine. Mais il ne s'agit pas de superposer l'orgie à l'expérience : Rodin était un médecin tellement passionné par son art qu'il avait des érections et s'amusait en faisant de nouvelles découvertes sur le corps. L'expérience scientifique elle-même est jouissive, l'orgie n'est donc pas un accessoire, mais un corollaire de l'expérience, et réciproquement : elle renforce les élans affectifs qui conduisent au désir de connaissance. Michel FOUCAULT. « Sade, Sergent du Sexe ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1975) 2001 critique les associations faciles entre nazifascisme et perversions sexuelles, comme si l'on pouvait imaginer Mengele et Vershuer se livrant à des orgies dépravées tout en menant leurs expériences. S'il est possible de les rapprocher de Sade, c'est plutôt par l'union de la violence et de l'utilité : la valeur du corps de la victime est inférieure aux fins que le libertin lui destine. Parlant du crime qu'ils entendent accomplir, les médecins utilisent l'exemple (faux, mais faisant partie de l'imaginaire de l'époque) de Michel-Ange, qui, « quand [il] voulut rendre un Christ au naturel » n'aurait pas hésité de faire « crucifier un jeune homme et de le copier dans les angoisses » MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 555. Les expériences de Menguele sur les jumeaux et le prélèvement d'organes humains sont d'autant plus horribles lorsqu'on considère qu'il ne les a pas faites seulement par haine des Juifs ou par conviction scientifique, mais pour obtenir sa qualification, un titre nécessaire pour devenir professeur à l'université Elana GOMEL. « From Dr. Moreau to Dr. Mengele : The Biological Sublime ». In : *Poetics Today* 21.2 (2000), p. 393-421, p. 396. Le libertinage sadien, peut-être plus que par sa finalité sexuelle, se caractérise par cette

La thèse d'Adorno et Horkheimer sur la continuité entre les manifestations de la modernité classique au XVIII^e siècle et le nazisme-fascisme au XX^e siècle rejoint les thèses qui voient dans la pensée post-moderne ou post-structurale non pas une négation de la modernité, mais un réarrangement, dans lequel les matrices et les lignes de force qui n'étaient pas dominantes deviennent principales, et vice-versa. Ce point de vue montre déjà qu'une lecture qui se contente d'opposer la modernité – tant d'un point de vue intellectuel que social – et l'« antimodernité » – que ce soit sous la forme d'une critique théorique de la pensée moderne ou d'un recul politique et social par rapport aux acquis des Lumières – ne reconnaît pas les dynamiques au sein de la modernité elle-même qui conduisent souvent à cette opposition. Sans être un expert dans l'œuvre de Sade, Antione Lilti semble bien résumer la question : « Sade est-il l'héritier des Lumières ou leur plus grand critique ? La question, formulée en ces termes, est insoluble. Elle révèle les limites de l'histoire des idées confrontée à un auteur comme Sade et à des textes dont le statut même semble se dérober sous les yeux du lecteur⁸⁸ ». Et si Lilti reconnaît l'impossibilité de conclure sur le statut historique de l'œuvre de Sade du point de vue de sa pertinence ou non pour la modernité, il souligne le rôle de ce « statut » du texte comme champ où se pose la véritable question :

De même que, devant les scènes de sévices érotiques, le lecteur doit admettre qu'il est excité, ennuyé ou choqué, il doit s'interroger en lisant « Français, encore un effort si vous voulez être républicains » sur le crédit qu'il accorde à Sade, sur le degré de sérieux avec lequel il aborde un tel texte. Jusqu'où sommes-nous prêts à pousser le raisonnement, jusqu'où le suivre dans la critique des préjugés et des conventions ? Le texte nous pousse à définir la façon dont nous envisageons l'héritage des Lumières⁸⁹.

En soi, l'œuvre de Sade ne peut être qualifiée de moderne ou d'antimoderne. Les deux lectures sont possibles, en fonction non seulement du contenu du texte, mais aussi du mode d'engagement du lecteur : prendre Sade au sérieux ou reconnaître dans son œuvre un discours ironique envers les Lumières. C'est là que la qualité romanesque de l'écriture de Sade devient cruciale pour comprendre son œuvre : cette surdétermination du sens n'est possible que par une construction littéraire délibérée et minutieuse⁹⁰. Jean Deprun rappelle que Sade n'a jamais localisé précisément le « boudoir délicieux » où se déroule l'action. En spéculant sur la question, il conclut qu'il s'agit peut-être du château de Saint-Ange, situé à Fontainebleau. Si cette hypothèse est vraie, Dolmancé aurait menti sur l'acquisition du pamphlet : « Dolmancé est parti de Paris, à cheval ou en carrosse, avant midi. Arrivé vers 3 heures chez Mme de Saint-Ange, il aurait dû partir vers 5 heures du matin, ce qui rend peu vraisemblable l'achat d'un livre au Palais-Royal⁹¹ ». Le

annulation de la valeur éthique de la victime : puisque seules comptent pour le libertin les sensations qui le touchent physiquement, et que la douleur de la victime ne l'affecte que moralement, il est justifié de les sacrifier pour obtenir les moindres plaisirs.

88. Antoine LILTI. *L'Héritage des Lumières*. Paris : Points, (2019) 2022, p. 488.

89. *Ibid.*, p. 489.

90. Livia Cristina GOMES. « O Corpo por Fazer. Sade e a Equivocidade Enunciativa nas Três Versões de Justine ». Thèse de doct. São Paulo : Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017. 246 p.

91. Jean DEPRUN. La Philosophie dans le Boudoir – Notes et Variantes. In : Donathien-Alphonse-François

pamphlet est anonyme ; lu par le chevalier de Mirvel, personnage dont on sait qu'il ne partage pas ses idées ; acquis à un moment et en un lieu inconnus et sur lequel le porteur ment. Tout se passe comme si Sade voulait souligner la prudence avec laquelle le lecteur doit aborder ce texte.

L'exemple le plus frappant de cette ambivalence dans le texte – et, en fin de compte, dans la pensée et la personne même de Sade – se trouve dans une lettre notoire qu'il a envoyée à son avocat, Gaufridy :

Maintenant, mon cher avocat, vous me demandez quelle est vraiment ma façon de penser afin de la suivre. Rien assurément délicat comme cet article de votre lettre, mais ce sera en vérité avec bien de peine que je vous répondrai juste à cette demande. D'abord, en qualité d'homme de lettres, l'obligation où je suis ici journellement de travailler tantôt pour un parti, tantôt en faveur de l'autre, établit une mobilité dans mes avis dont se ressent ma manière intérieure de penser. Veux-je la sonder réellement ? Elle ne se trouve vraiment pour aucun des partis, et est un composé de tous [. . .]. Que suis-je, à présent ? Aristocrate ou démocrate ? Vous me le direz, s'il vous plaît, avocat, car pour moi je n'en sais rien. Mais ce que je sais à merveille, c'est que je vous embrasse et vous aime de tout mon cœur⁹².

Comme il est fréquent dans la correspondance de Sade, le passage est riche de sens. Parmi les nombreuses conclusions que l'on peut en tirer, il convient de noter la remise en ordre logique et axiologique explicite que Sade établit entre l'esthétique, la politique, la subjectivité et l'affectivité :

C'est parce qu'il est écrivain – homme de lettres – que l'âme de Sade n'est fixée sur aucun parti. L'auteur reconnaît que son écriture polymorphe et ambivalente le rend impuissant face aux formes de la politique actuelle. C'est plutôt l'interlocuteur qui doit dire quelle position politique est défendue dans le texte, qui peut donner une certaine fixité au sens insaisissable de l'écriture. Tout cela, bien sûr, ne peut se penser que parce que Sade se voit plutôt comme un homme de lettres que comme un citoyen ; parce que, dans l'ordre des priorités de l'agencement interne du discours, l'esthétique précède et organise le politique. Du côté de l'auteur, une seule chose est sûre : l'amour pour son lecteur⁹³.

Chez Sade, au départ, l'insertion de la réflexion philosophique dans la forme romanesque n'aurait eu pour but que d'éviter l'ennui du lecteur face à la simple énumération des différentes composantes du système, de leurs interactions et de leurs conséquences : « Au reste, on a fondu ces six cents passions dans le récit des historiennes : c'est encore une chose dont il faut que le lecteur soit prévenu. Il aurait été trop monotone de les détailler autrement et une à une, sans les faire entrer dans un corps de récit⁹⁴ ». Selon une proportion importante de critiques – y compris des auteurs qui louent Sade à d'autres égards – cette intention aurait échoué de façon criante.

MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Jean DEPRUN. T. III. Paris : Gallimard, 1998, p. 1.327.

92. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Lettres*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XII. Paris : Tête-de-Feuille, 1973, p. 505.

93. Guilherme GRANÉ DINIZ. *Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes. O pensamento jurídico do Marquês de Sade*. São Paulo : Dialética, 2021, p. 69.

94. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Les 120 Journées de Sodome. ou L'École du Libertinage*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1785) 1990, p. 69.

Des auteurs comme Bataille⁹⁵, Blanchot⁹⁶ et Klossowski⁹⁷ considèrent que la répétitivité et l'ennui sont en effet des éléments intentionnels et des caractéristiques formatrices de la pensée sadienne. Cela montre qu'il y a en fait une raison plus structurante dans la pensée de Sade qui conduit à la nécessité de la forme littéraire pour traiter le thème philosophique. Les médecins libertins Rombeau et Rodin ont compris que leur plaisir sexuel et la production de connaissances scientifiques étaient inséparables. Il s'agit d'un schéma courant chez Sade : « on déclame contre les passions, sans songer que c'est à leur flambeau que la philosophie allume le sien⁹⁸ ». Du point de vue d'une théorie physiologique des énergies qui motivent les actions humaines, l'impulsion de l'activité scientifique et philosophique est toujours de nature sexuelle ou affective. La voie qui permet de faire passer ces deux instances est le discours : « ce n'est pas tout que d'éprouver des sensations, il faut encore les analyser : il est quelquefois aussi doux d'en savoir parler que d'en jouir, et quand on ne peut plus celui-ci, il est divin de se rejeter sur l'autre⁹⁹ ». Le libertin passe directement du discours à l'acte sexuel et vice-versa, sans établir de différence marquée entre les deux. Du point de vue du « système » sadien lui-même, cela est pertinent parce qu'il permet de niveler le plaisir du corps et l'assentiment à l'idée. Cela modifie radicalement l'une des fonctions importantes de la philosophie systématique : de même que chaque corps est sensible à un plaisir ou à un autre, il trouvera un système philosophique ou un autre qui rendra le mieux compte, expliquera, systématisera et, en fin de compte, augmentera sa perversion singulière. Alors que presque tous les libertins sont athées, Saint-Fond maintient sa croyance en Dieu parce qu'elle donne un sens à son jeu libertin favori :

— Ah ! Saint-Fond, dit Clairwil, comme il serait aisé de faire voir que [ton système] n'est le fruit que de ces passions auxquelles tu veux que l'on renonce, en étudiant. Avec moins de cruauté dans le cœur, tes dogmes seraient moins sanguinaires ; et tu aimes mieux encourir toi-même l'éternelle damnation dont tu parles, que de renoncer à la délicieuse jouissance d'en effrayer les autres. — Va, Clairwil, interrompis-je, tel est son seul but en développant ce système ; ce n'est qu'une méchanceté de sa part, mais il n'y croit pas¹⁰⁰.

Or, l'essai philosophique n'est pas la forme qui permet de réaliser cette complexité polyphonique des positions singulières. Il faut une écriture qui non seulement parvienne à conserver et à reproduire quelque chose de la singularité du corps désirant, mais qui puisse aussi reproduire ce fonctionnement chez le lecteur : la littérature, plus orientée vers le plaisir que vers la connaissance, engage le lecteur par la sensibilité. Celle-ci amène le lecteur non seulement à connaître et à comprendre telle ou telle thèse philosophique, mais à découvrir celles qui lui conviennent le mieux. C'est d'ailleurs ce projet scientifique que Sade, dans *Les 120 journées de Sodome*, veut rendre plus acceptable à travers la littérature : tenter de découvrir, à travers ce qui est censé

95. Georges BATAILLE. *L'Érotisme*. Paris : Éditions de Minuit, 1957.

96. Maurice BLANCHOT. *Lautréamont et Sade*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1963.

97. Pierre KLOSSOWSKI. « Le Philosophe Scélérat ». In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XVI. Paris : Tête-de-Feuille, 1973.

98. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 258.

99. *Ibid.*, p. 234.

100. *Ibid.*, p. 538-539.

être une liste exhaustive des perversions possibles, quelle est la passion propre à chaque lecteur. Le roman devient, entre les mains de Sade, la méthode scientifique la plus appropriée pour comprendre le libertinage.

Il a déjà été brièvement mentionné que l'idée qu'il existe une différence marquée entre la philosophie et la littérature est certainement plus récente que le XVIII^e siècle. Il faut donc tenir compte du fait qu'il y a un déclin historique de cette répartition des formes d'écriture philosophique entre le XVIII^e et le XX^e siècle, même si ceux-ci – du moins en ce qui concerne certains de leurs principaux courants et penseurs – partagent cette recherche d'une écriture hybride. Si la tentative de confondre littérature et philosophie est considérée comme caractéristique de la perte de certains paramètres de démarcation entre les genres d'écriture dans la post-modernité et comme un élément caractéristique de la pensée post-structurale, on suppose que ces paramètres ont existé à un moment donné. Cette vaste analyse historique ne fera pas l'objet de la présente étude, qui devrait alors remonter au XIX^e siècle et au positivisme. Que la prise de conscience post-structurale de la nécessité de créer une nouvelle forme d'écriture philosophique soit vraie ou fausse, elle implique de relire la manière dont le marquis de Sade avait déjà réalisé cette articulation au XVIII^e siècle. On a vu qu'une part importante de la difficulté à conceptualiser et à caractériser la postmodernité - et le post-structuralisme en tant que mouvement postmoderne en philosophie - réside dans le fait qu'il est à la fois une critique de la modernité et un corollaire de sa logique interne. C'est peut-être tout ce que montre Sade : étant – du moins pouvant être lu comme – à la fois moderne et antimoderne, il répond assez bien aux antinomies et aux tensions typiques de la modernité : « prises séparément, aucune de ces lectures ne donne la clé de la pensée de Sade¹⁰¹ ». De même, l'intérêt de tenter d'expliquer les événements de la Seconde Guerre mondiale – ou de réfléchir à l'expérience historique de l'époque – à travers Sade réside peut-être dans le fait que tous deux attestent de cette logique complexe et aporétique de la modernité. Foucault, Barthes et ce que l'on appelle généralement les penseurs post-structuralistes n'ont pas été les premiers à remarquer ce potentiel critique dans le texte sadien. Au contraire, ils sont les légataires et font partie d'un processus de réhabilitation de la pensée de Sade qui a commencé à la fin du XIX^e siècle et qui, au moins à partir des premières décennies du XX^e siècle, voyait déjà en lui un auteur pertinent pour la réalisation d'une critique de la modernité culturelle, sociale et philosophique.

I.3. PREMIÈRES CONCLUSIONS : LES QUESTIONS DE LA THÈSE

SI la pensée post-structurale est anti-moderne ou, à tout le moins, constituée en tension avec la modernité, donc la réception du roman philosophique sadien comme un sien élément

101. « Tomadas em separado, nenhuma dessas leituras dá a chave do pensamento de Sade ». Guilherme GRANÉ DINIZ. « Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes. Crítica à Modernidade e Crítica do Direito em Sade ». Mém. de mast. São Paulo : Universidade de São Paulo – Faculdade de Direito, 2018. 298 p., p. 20.

constitutif n'est pas évidente, puisqu'il est profondément enraciné dans son contexte moderne. En même temps, l'ambivalence omniprésente dans l'œuvre de Sade permet de complexifier la compréhension de la modernité, en soulignant les limites des images stéréotypées qui la réduisent au siècle des Lumières ou à un prélude imminent au positivisme, ainsi qu'en permettant d'intuitionner des aspects de la dynamique interne de la modernité qui la relie à ce moment négatif. D'une manière générale, c'est dans cette problématique que s'inscrira la question de cette thèse. Une fois cette question caractérisée, désormais il s'agira de la détailler dans les termes où le travail sera effectivement réalisé, en explorant l'état de l'art sur la question et, enfin, en exposant positivement la problématique, la thèse, certains aspects méthodologiques et le parcours argumentatif qui sera suivi.

I.3.1. Travaux antérieurs sur le thème

LE thème de la réception de l'œuvre de Sade à travers le XX^e siècle français n'est pas original dans ce travail. Il existe au moins deux antécédents importants qui, sans épuiser la question ni recouper exactement la manière dont elle est traitée ici, constituent des sources pertinentes pour la présente étude. Il s'agit des textes suivants :

- Éric MARTY. *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?* Paris : Seuil, 2011 ;
- Lode LAUWAERT. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2019 ;

Il faut commenter chacun d'entre eux, même brièvement, afin d'expliquer l'état actuel de la question et ce que cette thèse peut y apporter.

Le titre de l'ouvrage de Marty indique déjà un aspect pertinent de la construction de sa problématique : il n'y a pas de débat sur la question de savoir si Sade a été pris au sérieux au cours du XX^e siècle ; c'est le point de départ. Non seulement cela est fondamentalement exact, mais il est significatif d'attribuer la lecture sérieuse de Sade au « XX^e siècle », et non pas seulement à certains auteurs, à l'un ou l'autre courant de pensée ou discipline, etc. Cette association tactique de Sade à un siècle oblige en revanche Marty à une étrange coupure : le siècle sadien ne va que de 47 à 76¹⁰². Marty indique que ce mouvement vers une lecture sérieuse de Sade se situe au XX^e siècle, non pas tant en termes d'ampleur ou de diffusion, mais en termes d'une certaine pertinence structurale : le XX^e siècle, en tant que moment historique, à la fois d'un point de vue social et intellectuel, exigeait une lecture sérieuse de Sade. Cette exigence est née, tout d'abord, du problème historique et social le plus évident du siècle : l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et du nazisme. D'un point de vue théorique, une façon de penser cette expérience serait l'anti-humanisme d'origine heideggérienne et nietzschéenne. Bien entendu, cette question commence à être formulée avant que les rapports sur les camps ne deviennent notoires, et se polarise autour de la figure humaniste de Sartre, qui dominera au moins toute

102. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 27.

la première moitié du siècle. L'anti-humanisme, anti-sartrien aussi, aura beaucoup à voir avec un certain sentiment de déception et de pessimisme à l'égard d'une idée de l'humanité qui, en tant qu'idéal régulateur, semble avoir été vidée de tout sens moral. Le siècle sadien serait donc l'histoire de ce moment anti-humaniste de déception à l'égard des projets et des récits modernes qui, croyait-on, avait conduit au nazi-fascisme. Ce n'est pas un hasard si ses jalons sont, d'une part, la *Dialektik der Aufklärung*, déjà évoquée, et, d'autre part, à la fin, le film de Pier Paolo Pasolini *Salò ou les 120 journées de Sodome*, dans lequel l'association entre Sade et le nazifascisme revient à travers la transposition de *Les 120 journées de Sodome* dans le contexte de l'Italie de Mussolini. Ce « siècle » se conclut par un renouveau de l'humanisme et de la valeur éthique de la figure humaine, à commencer par Levinas¹⁰³. En bon historien de la philosophie, Marty résout son problème historico-philosophique en recourant aux textes et au regroupement conceptuel des opérations effectuées sur eux : le XX^e siècle a pris Sade au sérieux parce qu'il avait besoin de formuler philosophiquement le fait que « le Bien était désormais hors course, passé dans les poubelles de l'histoire¹⁰⁴ ». Sade aurait été le moyen de débarrasser l'humanisme de cette morale jusqu'à n'en garder que l'élément irréductible : l'Autre. C'est en ce sens que Marty montrera – semble-t-il avec succès – qu'il est possible de proposer une autre clé de lecture pour l'histoire de la philosophie de l'époque : aux divisions traditionnelles entre écoles et mouvements, il serait possible de juxtaposer une division selon les modalités du rapport à la pensée sadienne.

Marty reconnaît trois moments dans le siècle de Sade : la fondation, le dialogue et l'usage du « sujet sadien » :

1. *Fondation* : ce « sujet sadien » serait la manière dont le discours philosophique de la modernité¹⁰⁵ disposait pour réfléchir au sort du « sujet moderne » après l'expérience nazie. Adorno et Horkheimer sont les auteurs qui ont introduit le libertin, « pas [comme] l'homologue du sujet moderne, car il garde les spécificités de sa perversion, mais il en devient le modèle¹⁰⁶ ». La thèse classique des auteurs, qui aurait inauguré le sérieux dans les lectures de Sade, est que le résultat ultime de la critique kantienne de la raison, communément comprise comme la forme de la subjectivité moderne du point de vue de la morale, serait le libertinage sadien. Le « sujet sadien » serait alors cet homme moderne qui prend conscience de sa désobéissance aux impératifs moraux, acceptant de vivre sa vie soumis à la seule logique utilitariste de la raison technique, pour laquelle son corps, celui des autres, la nature, la société dans son ensemble, etc. sont des objets dont l'exploitation doit être maximisée : « Le bourgeois qui se laisserait priver d'un gain

103. Ibid., p. 416.

104. Ibid., p. 427.

105. C'est l'expression de Habermas, que Marty applique à un contexte historico-philosophique différent. Il semble important de noter que, malgré cette différence importante dans l'identification des jalons de la modernité, les deux auteurs traitent de la même idée : la formation d'un discours philosophique propre à une certaine modernité, qui a ses racines au XVIII^e siècle, mais à l'ombre de laquelle se trouvent même les penseurs qui ont pensé y échapper, passe par un certain discours philosophique dans lequel se produit une autoconscience de cette modernité.

106. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 46.

par le seul motif kantien du respect de la seule forme de la loi ne serait pas éclairé, mais superstitieux – un fou¹⁰⁷ ». Quand la thèse d'Adorno et Horkheimer est prise au sérieux, elle indique que la forme de la subjectivité moderne elle-même est celle découverte et décrite par Sade. Adorno et Horkheimer ont été les premiers, mais pas les seuls, à ce moment fondateur, à placer le « sujet sadien » comme catégorie de la pensée du XX^e siècle. Surtout, il fallait encore dissocier ce sujet sadien des figures singulières du pervers, du libertin ou du nazi, même si, en fin de compte, la thèse des penseurs de Francfort était précisément que la morale nazie n'avait rien de singulier. Il appartient surtout à Bataille de généraliser le constat de Freud sur le rapport entre un désir inconscient d'immoralité et de déraison et le moralisme technocratique des nazis, en attribuant à Sade, dans ce circuit, le rôle ambivalent d'un penseur capable d'expliquer l'événement nazi et d'une victime qui dénonce son bourreau, comme s'il était un témoin précoce des faits¹⁰⁸. Deleuze¹⁰⁹, déjà à la fin de ce siècle sadien, témoigne de la réussite de Bataille dans cette entreprise de dénazification de Sade.

2. *Dialogue* : le moment du dialogue est celui où Marty concentre certains des penseurs dits post-structuralistes, même si Barthes sera rejeté au moment suivant. Si, au moment précédent, le sérieux de la lecture de Sade était avant tout politique et lié à une méfiance à l'égard de Sade, il s'agit ici de placer Sade au cœur de la question épistémologique, de manière assez ambivalente. Sade serait la manière qu'ont ces auteurs de concevoir une pensée à la fois anti-positiviste, anti-kantienne, à la limite anti-philosophique, mais qui, finalement, permet de reprendre quelque chose de ce kantisme, purifié de sa positivité. En résumé, pour ces auteurs, « c'est parce que Sade est ce point de contradiction qu'il peut être à l'origine d'un véritable dialogue. Dialogue avec Sade mais aussi dialogue avec soi, ce qui est la forme la plus rigoureuse du monologue¹¹⁰ ». Dans le cas de Foucault, ce sera possible de voir, en partie grâce à la lecture de Marty, comment Sade a alimenté ce monologue : d'abord, il a montré les limites du structuralisme ; en même temps, il a jeté les bases des limites de l'archéologie par rapport au projet de fondation d'une épistémologie politique. Marty montre que pour Lacan et Deleuze, il se passe quelque chose de similaire, avec un changement d'attitude chez l'un et l'autre qui peut être vu et expliqué à travers le dialogue avec Sade. Il est intéressant de constater qu'ici, comme dans le point précédent, le problème kantien apparaît, mais lié surtout à cette critique du positivisme et de la philosophie :

Ce qui est commun dans ce dialogue avec Sade c'est qu'il est surdéterminé par une même violence philosophique, une violence essentiellement antipositiviste, au point qu'elle peut prendre l'apparence parfois d'une

107. « Der Bürger, der aus dem kantischen Motiv der Achtung vor der bloßen Form des Gesetzes allein einen Gewinn sich entgegen ließe, wäre nicht aufgeklärt, sondern abergläubisch - ein Narr ». ADORNO et HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, p. 92.

108. BATAILLE, *L'Érotisme*, p. 211.

109. Gilles DELEUZE. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris : Éditions de Minuit, 1967.

110. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 318.

antiphilosophie. Antipositivisme d'autant plus nécessaire que Kant a été, notamment en France, à l'origine de la grande vague positiviste qui a dominé tout le XIX^e siècle, et dont les dégâts ont été considérables jusqu'au cœur du XX^e. Là, précisément, où la pensée se devait pourtant d'être subversive, que ce soit avec la psychanalyse ou au sein du marxisme. D'une certaine manière, le XX^e siècle philosophique aura été un combat entre le positivisme dominant et ses adversaires de toutes sortes depuis les phénoménologues jusqu'aux Modernes qui sont ici notre objet. Sade est le nom négatif par excellence à partir duquel quelque chose peut être détruit¹¹¹.

La tension dans cette apparente nécessité de choisir entre Sade et Kant symbolise l'impasse de ce projet anti-moderne, qui ne peut être résolu que par les voies de la modernité. Mais finalement, entre Sade et Kant, Marty suggère que c'est Kant qui l'emporte : le rôle de Sade ne serait que de dialectiser la modernité, en lui permettant de passer d'un kantisme aporétique, excessivement centré sur le problème des limites de la connaissance et des défaillances de la raison, à une raison morale positive, qui fait de sa perspective humaniste un horizon plutôt qu'une limite. Bataille¹¹² avait déjà noté que chez Sade il n'y a pas de dialectique, mais son Autre, et qu'une véritable dialectique sadienne ne pouvait être que celle où la dialectique elle-même est mise en jeu. Si anti-philosophie il y a, elle n'est qu'apparente : ce n'est que la « surdétermination » passionnelle de l'anti-positivisme, qui, comme une maladie infantile, est vite guérie et permet à la pensée de passer au combat plus sérieux de l'adulte. Malgré les nombreux mérites de la lecture de Marty, plusieurs points semblent ici insatisfaisants : de l'idée que ces lectures de Sade ne sont que des « monologues » au constat qu'elles seraient tout simplement dépassées par de nouvelles recherches philosophiques plus stimulantes.

3. *Usage* : Marty inaugure ce moment, de manière significative, avec la publication du volume de 1967 de la revue *Tel Quel*, dans lequel se trouve *L'Arbre du crime* (l'un des principaux textes de Roland Barthes sur Sade). Trois éléments unissent ces lectures et permettent à Marty de parler d'« usages » de Sade. Tout d'abord, c'est le moment où la question de la textualisation de Sade atteint son paroxysme. En bref, la question de la textualisation concerne le passage entre une lecture qui s'engage substantiellement dans les thèmes et les objets traités par Sade, et une autre qui interroge l'œuvre de Sade en termes de sa textualité. Klossowski serait un excellent exemple de ce mouvement dans la mesure où il a été l'un des premiers lecteurs de Sade et où il a également participé à la fondation du sujet sadien. Si dans son classique *Sade, mon prochain*, il était très clairement sous l'influence de Kojève et pensait Sade en termes de la dialectique historique de son engagement avec la Révolution française, dans son essai *Sade, le philosophe scélerat*, il a réorienté son analyse entièrement vers le travail de Sade sur le texte. Sous l'influence de l'archéologie foucauldienne, qui voyait en Sade une rupture dans la forme

111. Ibid., p. 318.

112. Georges BATAILLE. *La Littérature et la Mal*. Paris : Gallimard, (1957) 2010.

même du langage occidental, Klossowski va tenter, comme c'est un trait commun aux lectures structuralistes de Sade, de trouver non seulement la description d'actes sexuels inouïs, mais une homologie entre ces descriptions et une nouvelle forme de discours ordonnateur, qui permet de dire ce nouveau libertinage¹¹³. Comme pour Barthes, son essai sera publié dans le volume de 67 de *Tel Quel*, et sera constamment réédité à côté de son autre essai, plus volumineux. La coexistence de deux lectures aussi différentes de Sade semble possible précisément parce que la textualisation viderait le texte de Sade d'un contenu conceptuel substantiel, le libérant pour l'incorporer dans les projets théoriques de chacun des auteurs de l'époque. Plus généralement, elle libérerait le texte pour l'incorporer au projet d'inauguration d'un moment philosophique post-sartrien et post-humaniste. Marty voit au centre de ce mouvement le court texte de Sollers « Un fantôme de Sartre », dans lequel il s'engage, comme dans (encore) un manifeste telquelien, dans le débat entre Sartre et le *Roman Nouveau* – débat qui a mobilisé Foucault et Barthes, également pour la défense de ces romanciers – encore un texte publié dans le volume susmentionné de *Tel Quel*. Pour Marty, ce qui semble le plus significatif à ce moment-là, c'est la consolidation effective d'un mouvement qui s'était dessiné tout au long du siècle : le nom de Sade comme polariseur autour duquel s'agrègent ou se désagrègent les positions théoriques. Mais le troisième point commun est que, malgré le vide résultant de la textualisation de Sade, les restes de matière sadienne qui subsistent de son texte dans les lectures donneront lieu à des apories dans les usages et les projets de ces auteurs : pour Barthes, par exemple, il s'agira de trouver une pulsion de mort chez Sade, ce qui met une tension éthique dans son esthétique de la photographie. Dans le cas de Klossowski, cela se traduirait par une tentative de synthèse ou de dépassement des positions présentées dans ces textes dans un troisième livre - *La Monnaie vivante*. Là, œuvre plus complexe, le paradoxe sadien se déploierait dans toute son ampleur : il apparaîtrait comme un éloge de l'homologie entre le capitalisme et la libido du libertin sadien, en anticipation aux thèses de Deleuze et Guattari, à partir de la figure de Juliette. Bien entendu, ce ne serait qu'en ignorant le contexte et le texte de Sade : écrit dans une société préindustrielle, la prostitution de Juliette ne signifie nécessairement que la soumission de son corps au circuit de la marchandise, mais porte aussi la signification morale de la profanation du « temple du Saint-Esprit » dans la célébration de « l'autel de Vénus ». Klossowski reste ambivalent car, d'une part, il sait qu'il ne faut pas faire de l'histoire une tabula rasa, mais il veut aussi maintenir dans sa description de la libido du système capitaliste la position privilégiée du libertin, au détriment des commandes anonymes du système¹¹⁴. Là encore, l'ambivalence renvoie au fait que l'horizon contre lequel marche la lecture de Sade est toujours la modernité. À travers Sade, elle serait indépassable.

L'ouvrage d'Éric Marty est, à juste titre, un classique en la matière, et cette thèse ne cherche

113. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 328.

114. *Ibid.*, p. 342.

pas à en retracer le chemin, encore moins à le dépasser. Néanmoins, il semble qu'il y ait des points sur lesquels la thèse de Marty mériterait d'être mieux considérée. Tout d'abord, parce que son concept de « sérieux » semble excessivement restrictif. Il ne fait aucun doute que le XX^e siècle a pris Sade au sérieux. Mais il serait faux de penser, comme cela peut paraître, que seul le XX^e siècle l'a fait. Quand on lit Jules Janin en 1834 – l'un des premiers auteurs à parler de la vie et de l'œuvre de Sade – se plaindre que les œuvres de Sade « ne sont que cadavres sanglants, enfans arrachés aux bras de leur mères, jeunes femmes qu'on égorge à la fin d'une orgie, coupes remplies de sang et de vin, tortures inouïes, coups de baton, flagelations horribles ¹¹⁵ », peut-être c'est la sensibilité contemporaine qui ne sait pas prendre assez en sérieux ce discours larmoyant. Bataille ¹¹⁶ a su reconnaître que Janin, d'une certaine manière, prenait Sade plus au sérieux que nombre de ses lecteurs du XX^e siècle. Même si, bien sûr, il ne partage pas sa lecture moralisatrice, il remarque que, dans la dialectique post-anthropogénique de Sade, Janin représente le moment positif de la conscience normale. Et la thèse de Janin, dans son essence, n'est pas très éloignée de celle d'Adorno et de Horkheimer – sauf, bien sûr, la sophistication philosophique et l'avantage historique de ces derniers. Pour ces auteurs, prendre Sade au sérieux, c'est le lire de la manière la plus littérale possible : comme un philosophe du crime, un défenseur effectif du mal et de la méchanceté. Après tout, Ian Brady s'est déclaré un grand admirateur de Sade, bien que, pour autant qu'on le sache, il n'ait pas lu plus qu'un petit recueil d'extraits ¹¹⁷. Si le *serial killer* n'est pas un exégète, et qu'une bonne lecture de Sade ne conduit pas (forcément) au crime, il ne serait pas correct de dire que Brady n'avait pas pris trop au sérieux ce qu'il avait lu. Cette association entre Sade et la criminalité en série remonte aux débuts de la psychiatrie et de la criminologie. Dans l'une des premières études sur le sujet en France, dans une lecture antérieure à l'ouvrage pionnier de Dühren, Alexandre Lacassagne ¹¹⁸ applique le concept alors récent de « sadisme » à l'enquête sur le cas du tueur en série Vacher, tout en cherchant dans l'œuvre de Sade une référence pour typifier et analyser la conduite pathologique du criminel. Et en effet, si l'idée de Sade était de typifier, classer, cataloguer les passions, alors le fait que Krafft-Ebing ¹¹⁹ l'ait lu pour l'aider à construire son propre cadre nosographique, et que Dühren ait reconnu en lui un prédécesseur important ainsi qu'un objet d'investigation, semble être une manière pertinente de prendre Sade au sérieux dans le registre scientifique. Mais sous cette transformation, il y a quelque chose qui ne change pas dans le passage du XIX^e siècle au sérieux du XX^e siècle, du moins dans un premier temps : l'absence du texte de Sade. Pour défendre Sade contre Janin, Bataille n'a pas besoin de le citer beaucoup plus ; et Foucault verra aussi dans Sade un précédent pour la psychiatrie, mais avec beaucoup moins d'analyse littéraire de Sade que Dühren. Au fond, on peut donc poser une question plus large : quelles sont les modalités de ce sérieux, ou

115. Jules JANIN. *Le marquis de Sade*. Paris : Les marchands de nouveautés, 1834, p. 17.

116. BATAILLE, *L'Érotisme*, p. 197.

117. Will MCMORRAN. « Sade, or the Worst of All Possible Worlds ». In : *Comparative Critical Studies* 9. supplement (2012), p. 19-28, p. 26.

118. LACASSAGNE, *Vacher l'éventreur et les crimes sadiques*.

119. Richard von KRAFFT-EBING. *Psychopathia Sexualis. Klinisch-Forensische Studie*. Stuttgart : Verlag von Ferdinand Enke, (1886) 1894.

quelles sont les modalités de cette lecture de Sade au-delà du sérieux, qui traversent le XX^e siècle, voire le relie au XIX^e. Cette question n'a pas cessé de poser des difficultés aux lecteurs de Sade eux-mêmes, et a été un moteur interne des disputes qui ont modifié les lectures de son œuvre tout au long du siècle : Bataille¹²⁰ a rompu avec les surréalistes parce qu'il estimait qu'ils réduisaient l'œuvre de Sade à un registre purement esthétique, ne la prenant donc pas au sérieux ; Pauvert¹²¹ était horrifié par les sado-masochistes dont l'intérêt pour ses publications de Sade n'était que la recherche d'une littérature piquante. Vers la fin du siècle, Annie Le Brun¹²² a mené une critique si virulente, basée sur une exigence tellement haute de rigueur, qu'il semblait que personne ne prendrait Sade suffisamment au sérieux. Mais il y a de la sagesse dans sa critique : les lectures très érudites de Sade, les essais et les thèses, bref les lectures sérieuses, perdent de vue la portée de l'écriture de l'auteur lui-même. En fin de compte, on peut se demander si prendre Sade au sérieux n'est pas la mauvaise question. Peut-être qu'accepter de prendre Sade au sérieux, c'est renoncer à l'idée de sérieux et procéder à une lecture d'un autre ordre. Une conséquence importante de l'abandon de cette question du sérieux est qu'elle permet d'examiner les lectures de Sade dans une autre perspective historico-philosophique. Marty s'intéresse à une modernité étroite, dont le contact avec Sade se limite à la période comprise entre les années 40 et 70. Dans cette thèse, l'objectif sera d'intégrer le questionnement de la lecture de Sade à un thème historico-philosophique déjà établi et actuel : le post-structuralisme. Le travail de Marty sera un point d'appui pertinent pour cette étude ; cependant, les cadres historico-philosophiques étant distincts, il n'y a pas de chevauchement entre les deux.

L'ouvrage de Lauwaert, en revanche, est plus court et plus simple, présentant également un intérêt plus limité pour cette recherche. En effet, son *Marquis de Sade and continental philosophy* ne consiste pas en un essai monographique, mais en un recueil d'articles, auxquels l'auteur a ajouté une brève introduction et une conclusion. Les textes, qui ont également été publiés séparément avec de légères modifications, traitent des lectures de Sade par Klossowski, Blanchot, Bataille, Lacan, Barthes et Deleuze. D'une part, les lectures sont assez proches des textes analysés, de sorte qu'il n'est pas toujours possible de discerner clairement ses apports théoriques au-delà de la synthèse de quelques textes classiques sur l'œuvre de Sade ; d'autre part, en discutant Klossowski, Blanchot et Deleuze, l'auteur promeut des associations non évidentes entre les lectures de Sade et d'autres thèmes philosophiques dans leurs œuvres respectives. Il s'agit d'un mouvement conceptuel intéressant, qui est également destiné à être réalisé dans le contexte de cette thèse, avec les lectures sadiennes de Foucault et Barthes. Lauwaert cherche à faire ce mouvement pour montrer que les lectures de Sade ne sont pas faites par ces penseurs classiques par simple intérêt exégétique, mais pour incorporer des réflexions sadiennes dans des réflexions et des mouvements conceptuels propres à chacun d'eux, et que la lecture de Sade est donc une manière possible de comprendre la philosophie continentale. En ce sens, Lauwaert

120. Georges BATAILLE. « La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. II. Paris : Gallimard, (1929) 1970.

121. Jean-Jacques PAUVERT. *Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure*. Paris : Les belles lettres, 1994.

122. Annie LE BRUN. « Du trop de théorie ». In : *La Nouvelle revue française* 582 (2007), p. 1-25.

tend à rejoindre l'idée de Marty selon laquelle la lecture de Sade a souvent été un monologue pour ces auteurs. Il pousse cette idée encore plus loin en affirmant que pour certains de ces lecteurs, comme Klossowski, Bataille ou Blanchot, ce n'était rien d'autre que la manifestation idiosyncrasique d'une fureur quasi pathologique¹²³. On peut donc soupçonner Lauwaert de ne pas accorder beaucoup de poids à la « philosophie continentale » qui donne le titre à son ouvrage. Il fait peu d'efforts pour établir le sens de ce concept, reconnaissant seulement qu'il contient en son cœur une dispute sur les significations de la subjectivité et de la moralité, due à l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et du nazifascisme (confirmant à nouveau les positions de Marty sur le sujet). Dans sa conclusion, Lauwaert se contente d'affirmer l'existence de quelques traits communs entre ces lectures, sans détailler ou discuter le sens de ces proximités, la pertinence des distances entre les auteurs, etc. Lauwaert ne remarque donc pas que les travaux qu'il évoque – notamment ceux de Blanchot et de Barthes – remettent en cause la simple distinction entre philosophie continentale et philosophie analytique. Gonzales Porta¹²⁴ reconnaît à juste titre que le « tournant linguistique » qui donne naissance à la philosophie analytique – bien qu'il ne se réfère communément qu'à certaines réflexions de la philosophie de la logique et du langage dans un contexte anglo-germanique – peut, à proprement parler, être également appliqué correctement à une série d'autres questions contemporaines du début du XX^e siècle. Si l'on entend par « tournant linguistique » la reconnaissance du fait que le travail philosophique ne porte pas en premier lieu sur les choses elles-mêmes, mais sur les aspects a-prioristiques du langage, alors les œuvres qui dérivent des recherches nietzschéennes sur l'aspect moral des valeurs logiques du langage – c'est-à-dire celles qui sont communément reconnues comme faisant partie de la « philosophie continentale », communément écrites par des auteurs qui font également partie de ce processus de relecture de Sade – partagent un élément commun avec cette philosophie analytique. *Marquis de Sade and continental philosophy* sera pertinent pour cette recherche surtout en ce qui concerne ses commentaires spécifiques sur la façon dont l'un ou l'autre auteur a lu Sade, en particulier son chapitre sur Barthes. En ce qui concerne la thèse historico-philosophique plus large qu'on essaie de discuter, le travail de Lauwaert ne sera pas particulièrement éclairant et ne se superposera pas non plus à la recherche effectuée ici.

I.3.2. Problématique et objectifs

D'UNE manière générale, on constate que tant les lectures historico-philosophiques plus générales sur le thème du post-structuralisme que ces précédents spécifiques au travail effectué ici renvoient à un horizon plus large : la caractérisation même de la post-modernité philosophique, lorsqu'elle est pensée par rapport à la modernité. Les relectures du Marquis de Sade au XX^e siècle peuvent être pensées en termes de Modernité, comme le fait Marty, de philosophie continentale, comme le dit Lauwaert, ou de post-structuralisme, comme on entend

123. LAUWAERT, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*, p. 4.

124. PORTA, « ¿Que és “Filosofía Contemporánea”? (la unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía) ».

le développer ici, parce qu'elles ne concernent pas ces rubriques spécifiques de la philosophie contemporaine, mais plutôt sa fondation et sa conceptualisation en tant que telle, dans la mesure où elle se produit à travers une distinction critique et ambivalente vis-à-vis de la modernité. Il est clair que ce problème historique plus large de la relation entre la postmodernité et la modernité – en général ou dans son aspect philosophique – ne peut pas être adressé directement et abstraitement dans le cadre d'une thèse de doctorat. Comme on le sait, il s'agit d'une des questions philosophiques centrales de la contemporanéité, puisqu'elle concerne la conscience même du temps dans la philosophie actuelle. Cette question doit donc servir de « toile de fond » ou d'« horizon » théorico-conceptuel dans lequel se développera la problématique qui sera effectivement abordée.

Dans le cadre de cette interrogation sur le rapport entre modernité et post-modernité philosophique, cette thèse vise à montrer comment la relecture d'une œuvre typiquement moderne – celle du Marquis de Sade – a constitué une étape pertinente dans la construction d'une forme de pensée philosophique typiquement contemporaine ou post-moderne : le post-structuralisme. Il sera ainsi possible de complexifier et de nuancer les positions qui caractérisent la philosophie postmoderne, et plus précisément le post-structuralisme, comme une forme d'anti-modernisme ou d'anti-Lumières. En invoquant le concept de « post-structuralisme » dans ses variations, il a été montré comment il est utilisé (entre autres) avec des prétentions de « temporalisation » – pour donner des repères à certains auteurs, certaines époques et certains modes de pensée dans l'histoire de la philosophie. En conséquence, le terme est parfois utilisé de manière interchangeable avec le terme « postmoderne », qui a un caractère historiographique marqué. Plutôt que de conceptualiser la notion de post-modernité ou de post-structuralisme, l'intérêt ici est de montrer qu'il est communément admis dans l'histoire de la philosophie contemporaine qu'il y a une rupture – au moins dans un certain registre – au cœur, dans la formation historique même de la philosophie la plus récente. Compte tenu de cet aspect nettement historique de la notion de post-structuralisme, l'objection possible selon laquelle aucun des auteurs étudiés ne se reconnaît comme tel ne tient pas. Dans le contexte du débat historico-philosophique dans lequel s'inscrit cet ouvrage, il ne fait guère de doute que les notions de « postmodernité » et de « post-structuralisme » ne regroupent pas les auteurs de la même manière que le font en principe « les Lumières », « le structuralisme », « le marxisme », etc. Les deux sont d'emblée des désignations appliquées « du dehors » à un groupe d'auteurs, et sont plus courantes dans les départements de théorie littéraire américains que dans les départements de philosophie français. Néanmoins, comme on espère l'avoir montré, ce critère de postmodernité, avec toutes les complexités qu'il admet, est un opérateur historique couramment utilisé avec un certain degré de systématisme pour désigner un groupe de penseurs qui, avec quelques variations, semble avoir un noyau dur de penseurs dont on se souvient invariablement qu'ils en font partie : Foucault, Barthes, Derrida, Deleuze, Kristeva, communément Bataille, etc. Plus important encore, il a été montré que l'accord sur ces jalons et ces auteurs découle d'un certain degré d'accord sur les caractéristiques conceptuelles et philosophiques centrales de cette pensée : sa rupture avec les notions traditionnellement associées

à la modernité philosophique, telles que la subjectivité et le rationalisme, articulée autour d'une enquête métalinguistique tendant à l'esthétisation du discours philosophique. A travers ce thème il sera possible d'articuler l'aspect historico-temporel avec le contenu même du concept de post-structuralisme.

Même s'il s'agissait de situer la question dans le cadre circonscrit de la relation entre l'œuvre du Marquis de Sade et la philosophie post-structurale, la difficulté resterait grande compte tenu de l'étendue du matériau à traiter. Ou, plus encore, en raison de l'approche méthodologique elle-même. Si cette section introductive il a encore fallu chercher une conceptualisation générale de la pensée post-structurale d'un point de vue historico-philosophique, il est notoire qu'une analyse abstraite d'une période ou d'un courant ne peut constituer un travail philosophique intéressant ou viable. Ce type d'étude risque plutôt de devenir une sorte d'histoire des idées dégradée, travaillant avec des types et des stéréotypes de mouvements plutôt que de les caractériser sur la base d'analyses d'ouvrages concrets. Il est donc nécessaire de proposer une approche historique encore plus localisée : face à l'impossibilité d'étudier l'ensemble de la pensée post-structurale, l'alternative envisagée est de rechercher cette réception dans l'œuvre de quelques auteurs qui ont été au cœur du post-structuralisme français depuis les années 1960. On se propose d'analyser deux de ces auteurs : Barthes et Foucault. Certes, ces auteurs sont très loin de rendre compte de l'ensemble de la pensée post-structurale. Mais, bien sûr, ils n'ont pas été choisis gratuitement : leur choix nous permet de dresser un panorama, sinon de l'ensemble du post-structuralisme, du moins des secteurs pertinents de cette pensée qui intéressent cette étude. Il semble raisonnable de penser dans ce sens, en considérant la typologie présentée par Habermas des deux lignes de recherche post-structuraliste dérivées de Nietzsche : l'une que l'on peut appeler archéologique, l'autre généalogique ; l'une concernant l'histoire du pouvoir et ses relations souterraines avec la raison et le langage, l'autre concernant le langage lui-même et la métaphysique qui lui est implicite.

Dans cette deuxième ligne, Habermas mentionne le nom de Roland Barthes¹²⁵. Barthes serait un exemple typique de la critique littéraire qui émerge de ce type de mouvement : une critique littéraire qui opère sur le même plan que la critique de la métaphysique. Or, il serait exagéré de dire que la pensée de Barthes est effectivement une critique de la métaphysique, cherchant à dévoiler une volonté de puissance à travers ses hypostases philosophiques tout au long de l'histoire de la pensée occidentale. En revanche, il est vrai que Barthes partage avec Heidegger et Derrida une préoccupation pour la réflexion sur le langage, son histoire et les

125. Bien qu'il considère Heidegger et Derrida comme ses principaux auteurs. Un critère important pour choisir les auteurs à étudier ou à laisser de côté est d'ordre opérationnel – les auteurs choisis ont des commentaires directs sur Sade ou lui consacrent un rôle important dans ses œuvres fondamentales. Dans le cas spécifique de la pensée de Derrida, ce critère est décisif dans le choix de ne pas étudier son œuvre. Il s'agit d'une perte importante, dans la mesure où Derrida tend à être considéré par de nombreux historiens de la philosophie qui traitent du sujet comme l'un des principaux auteurs post-structuralistes, si ce n'est son véritable inaugurateur, de sorte qu'en incluant son œuvre il y aurait un gain argumentatif important en ce qui concerne la conclusion finale de l'ouvrage : de la lecture de ces auteurs à la pensée post-structurale dans son ensemble. Le choix qui pouvait être fait était celui d'un auteur qui, selon les autres critères et à l'intérieur de ce récit habermassien, suit d'une certaine manière les pistes de réflexion ouvertes par Derrida.

forces qu'il porte et qui l'imprègnent. Il partage également avec Derrida l'utilisation des outils d'analyse linguistique développés en France au début du XX^e siècle, pour tenter d'articuler une réflexion philosophique sur ces questions. En outre, on peut constater qu'en fait, Barthes formule à travers la critique littéraire des concepts qui, s'ils ne sont pas métaphysiques, ont des inflexions et des conséquences très importantes dans ce domaine : par exemple, à partir de l'analyse d'un court passage du roman de Balzac, *Sarrasine*, et de la manière dont l'énonciation opère dans ce passage, Barthes¹²⁶ proposera son importante thèse de la « mort de l'auteur », de la fin d'un principe d'ordonnement « théologique » du texte, de la mort du sens qui en découle dans la littérature moderne, etc. Le choix de Barthes sera pertinent pour l'étude pour la raison suivante : comme nous l'avons vu, un aspect qui a été souligné à plusieurs reprises comme caractéristique du discours philosophique post-structural est sa prétention à mobiliser certains aspects du langage littéraire. Dans la mesure où cela est considéré comme un facteur déterminant de la pensée post-structurale, les auteurs de cette « ligne » n'ont pas hésité à réfléchir à la question et à rendre compte de cet usage « inhabituel » du discours philosophique d'un point de vue philosophico-conceptuel. Barthes étant explicitement concerné par le thème du langage, il sera possible d'examiner à travers lui comment se formule, d'un point de vue théorico-conceptuel, une réflexion post-structuraliste à la croisée de la linguistique et de la philosophie. Dans cette mesure, on trouvera Sade à l'origine d'une conscience linguistique propre au post-structuralisme – ce qui est peut-être l'une de ses caractéristiques centrales. Non pas que cela ne se retrouve pas dans la pensée de Foucault. S'agissant de la première matrice, Habermas associe directement cette philosophie critique du pouvoir aux noms de Bataille et de Foucault. Alors que Barthes inscrit son travail davantage sous le signe de la linguistique et de la critique littéraire, on pourrait dire que, par contraste, la préoccupation de Foucault se tourne davantage vers les aspects sociaux des relations de pouvoir, sans pour autant négliger le langage en tant que pratique sociale. Sous différents aspects et registres, Foucault tentera d'expliquer les impératifs de l'ordre social qui s'imposent à la raison et à son langage, étayant ainsi le sujet qui perd son rôle originel par rapport à la société et à l'histoire. Foucault développera ainsi un appareil qui lui permettra de critiquer, de diverses manières, les positions théoriques qui associent l'histoire à la rationalité et à la subjectivité. C'est souvent à travers une lecture de Sade que Foucault effectuera cette démarche. De cette manière, toujours en s'appuyant sur l'analyse de Barthes, il semble qu'il sera possible de couvrir, comme proposé, une partie très représentative de la pensée post-structuraliste à ce qui semble être son moment de formation : la réflexion sur le langage, l'histoire et la subjectivité – et aussi celle sur la sexualité, qui, à partir de Sade lui-même, traverse les trois autres – en montrant, comme c'est le but, que celles-ci se sont formées sur la réception de Sade, au moins en partie.

D'un point de vue méthodologique, ce travail ne se veut pas particulièrement innovant. Au contraire, il est possible ici de tirer parti de précédents réussis et précieux qui articulent la lecture des textes avec la réflexion historique. Par exemple, le classique *Desejo e Prazer na*

126. Roland BARTHES. « La Mort de l'auteur ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1968) 2002.

Idade Moderna de Luiz Roberto Monzani vise à comprendre le rôle de Sade au sein d'une certaine tradition de l'histoire de la philosophie – le matérialisme. Le soin méticuleux avec lequel Monzani retrace l'histoire des concepts qu'il considère comme importants dans la formation de la pensée sadienne est remarquable, Il va jusqu'à suivre pas à pas (c'est l'un des passages les plus exquis de son travail historique) le travail de traduction et de retraduction du concept malebranchien d'« inquiétude » entre les philosophes anglais et français, jusqu'à la constitution d'un répertoire conceptuel dont Sade serait le légataire. Le texte s'attache à concrétiser son propos en reconnaissant ces lignes de force sur le terrain où elles prennent corps : la production philosophique elle-même, dans sa forme concrète. Monzani explique sa méthodologie : son analyse rigoureuse cherche à « laisser les textes parler par eux-mêmes » et « éviter soigneusement quelques généralisations ¹²⁷ ». L'ancrage dans les textes est donc une garantie méthodologique dont dispose Monzani pour extraire sa thèse avec certitude. A vrai dire, ce type d'approche méthodologique ne semble pas être quelque chose de très spécifique à l'auteur en question. Avec des différences plus ou moins grandes, on retrouve une approche similaire chez plusieurs ou presque tous les historiens de la philosophie. Si, en règle générale, il s'agit là d'un choix méthodologique intéressant et tout à fait justifiable pour l'étude de la philosophie, c'est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de l'étude de Sade. Sade n'a cessé d'insister sur le caractère fondamental du regard porté sur la singularité, sur les traits qui individualisent et différencient, qu'il s'agisse de sujets, de désirs ou, en l'occurrence, d'idées. Les libertins de *Les 120 journées de Sodome* placent cette nécessité comme principe organisateur de toute leur vie orgiaque ¹²⁸. Lorsque l'une des narratrices, Duclos, est trop vague sur l'un des points de son récit, elle est interrompue comme suit :

Voulait-il voir le cul du portefaix ? dit Curval. – Oui, monseigneur, répondit Duclos, il fallait avoir soin, quand on amusait l'homme dont il mangeait le foutre, de le tourner et retourner, et il fallait aussi que le manant tournât et retournât la fille dans tous les sens. – Ah ! comme cela je le conçois, dit Curval, mais je ne l'entendais guère autrement ¹²⁹.

Au libertin Curval, il ne manquait qu'un détail de l'histoire ; mais le détail est tout. Sans lui, la passion et le goût libertin sont absolument inintelligibles. Et Sade va plus loin : entre le désir et la démarche philosophique, il y a une communication directe, une affinité imminente : « les individus que ne sont point animés de passions fortes ne sont que des être médiocres. Il n'y aura jamais que les grandes passions qui pourront enfanter de grands hommes ; on devient stupide dès qu'on n'est plus passionné, où dès qu'on cesse de l'être ¹³⁰ ». La méthode qui convient à l'« étude » des passions, qui les rend intelligibles et permet de les connaître, doit aussi convenir à la connaissance de l'objet intellectuel puisque, en fin de compte, dans l'articulation plus large de la réflexion sadienne, l'une peut être ramenée à l'autre. Cette préoccupation sadienne

127. « Deixar que os próprios textos falassem por si mesmos » [. . .] « evita cuidadosamente certas generalizações ». Luiz Roberto MONZANI. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas : UNICAMP, 1990, p. 15.

128. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 39.

129. Ibid., p. 128.

130. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 836.

pour l'importance de la singularité est l'un des points de relais entre la pensée de Sade et celle des auteurs post-structuraux. Au-delà de l'insuffisance générale face aux attentes et aux exigences de rigueur de l'étude philosophique, il serait méthodologiquement incohérent – qu'il s'agisse de l'orientation sadienne ou de l'objet post-structural – d'étudier ces œuvres sans se préoccuper du détail du texte, de la singularité de l'énonciation concrète de la pensée, de l'articulation de l'argumentation. Une approche historique qui analyse trois auteurs principaux court très facilement le risque de se perdre dans des généralités : qu'il s'agisse de l'époque de production, de la pensée de chacun d'entre eux, ou de la relation entre les trois. Il est vital pour le succès du travail d'avoir un ancrage sûr dans les textes eux-mêmes, qui garantisse que les approximations et les déviations esquissées, que les conclusions plus larges tirées à la fin soient toutes postulées avec suffisamment de raisons pour les justifier, que l'on puisse indiquer les tendances historico-philosophiques directement sur le plan où elles se sont formées : les textes. Cette double focalisation – d'une part, sur les textes eux-mêmes et, d'autre part, sur leur rôle et leur fonctionnement argumentatif – sera la méthodologie appropriée pour ce travail.

Ces explications préliminaires étant données, il est maintenant possible d'énoncer directement le problème à traiter, à savoir : comment s'est opérée la réception du Marquis de Sade et quelle est la pertinence de cette réception dans la pensée de Barthes et de Foucault ? De là : comment cette réception peut-elle être comprise au moment de la formation de la pensée post-structuraliste française. En accord avec cette problématique, l'objectif principal de ce travail sera de montrer que la réflexion sur les œuvres du Marquis de Sade joue un rôle très important dans la constitution de la pensée philosophique de Foucault et de Barthes et, par extension, dans la configuration de la pensée philosophique post-structuraliste française dans la seconde moitié du XX^e siècle. Pour atteindre cet objectif principal, il sera nécessaire de remplir quelques objectifs partiels. Ceux-ci consistent naturellement à montrer comment cette lecture s'est opérée chez chacun des auteurs. Un chapitre sera consacré à l'analyse de la réception de la pensée de Sade dans la formulation de la pensée philosophique de chacun d'entre eux. Une fois ce chemin parcouru, il restera un dernier objectif : montrer en quoi les thèmes, thèses et idées que ces auteurs articulent à partir et autour de leurs réflexions sur l'œuvre du Marquis de Sade sont caractéristiques de la pensée post-structurale. Ce n'est qu'ensuite que cette étape supplémentaire consistera à proposer une enquête sur la signification historico-philosophique du post-structuralisme en tant que moment et sur les caractéristiques centrales de cette forme de pensée philosophique. Les conclusions tirées sur les auteurs analysés serviront de prémisses pour proposer des affirmations sur le post-structuralisme dans son ensemble. En relevant les similitudes et les différences dans les lectures de Sade proposées par Foucault et Barthes, l'objectif est de pouvoir identifier les thèmes et les arguments qui ont convergé pour donner une première configuration à la pensée post-structurale française. L'hypothèse de départ, à la suite d'Eric Marty et de Lode Lauwaert, est que ces lectures tendent à converger vers une critique de l'idée traditionnelle de sujet. Une fois perdue cette assise fondamentale, c'est aussi une certaine conception du fonctionnement du langage qui est ébranlée. Plus précisément, c'est la possibilité même de la relation de signification qui est remise

en question. À travers l'exaltation d'un usage proprement littéraire de la langue, qui émerge lorsque toute trace d'auteur et de subjectivité est exclue pour donner voix à la langue en tant que telle, c'est la distinction entre les éléments du signe qui est perdue. Dans tous ces cas, c'est une certaine vision qui – même si elle n'est pas parfaitement claire pour la pensée philosophique moderne elle-même, c'est un point fondamental pour la caractérisation tardive de la modernité – distingue clairement le langage littéraire du langage philosophique qui est mise à mal. Si l'on considère que la textualité est le champ même de la production philosophique, et que la pensée post-structurale mettra l'accent sur la prise de conscience de cette centralité, cet aspect de la convergence entre les lectures semble central, et méritera une plus grande attention et une plus grande prééminence. Pour les auteurs post-structuraux étudiés – et c'est une position qui peut être vérifiée plus largement – c'est un élément de l'ordre de la vie passionnelle et sexuelle qui intervient dans ce fonctionnement « standard » que le structuralisme attend – et dans une certaine mesure réussit même à capter – du langage, et qui le brouille.

II. PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE, FOLIE : HISTORIOGRAPHIES SADIENNES CHEZ FOUCAULT

Par exemple, je me rappelle qu'en rentrant de notre voyage de noces, en Normandie, Donatien avait fait arrêter la voiture au bord d'un champ de lis et qu'il avait ordonné de mettre en perce un tonneau de vin rouge pour en arroser les fleurs, afin de les enivrer, disait-il. Avec quelle fascination il regardait les calices blancs et dorés qui dégouttaient de vin rouge ! Ou l'une des premières fois que nous nous promenions sur la terre de La Coste, en passant devant la loge du gardien où se trouvait un tas de fagots liés de liens de paille : « Qu'il serait charmant, m'avait-il dit, de voir au lieu de ce vilain bois de chauffages des verges de bouleau très blanc liées de fil d'or ! »

Madame de Sade

YUKIO MISHIMA

ON A CONSIDÉRÉ dans la section précédente certains aspects de la définition du post-structuralisme, en particulier lorsqu'il est considéré dans sa démarche critique vis-à-vis de la modernité et du structuralisme¹. Trois d'entre ces aspects ont été mis en évidence, qui semblent être soulignés de manière récurrente et systématique par la littérature spécialisée sur le sujet : la critique du rationalisme, la critique de la subjectivité et la tentative délibérée d'articuler, voire de confondre, le discours philosophique et le discours littéraire. Comme on l'a soutenu – et comme on tentera de le montrer plus en détail tout au long de ce travail – l'articulation entre ces trois éléments peut être comprise comme le noyau dur du projet critique post-structuraliste, du moins à l'époque de sa formation. C'est dans ce sens que le troisième de ces trois aspects est mis en avant : comme on a déjà commencé à le voir dans un sens large, et comme on le montrera de manière spécifique à partir de maintenant, il est responsable de cette articulation. Ce n'est donc pas un hasard si, dans la littérature spécialisée, la convergence sur ces thèmes centraux du post-structuralisme se double d'une autre : le rôle que Michel Foucault (entre autres) joue dans cette

1. Cf. pgs. 10 – 23.

pensée. Un rôle qui ne se limite pas à une simple affiliation : au contraire, l'œuvre de Foucault peut être considérée comme le lieu où de nombreux thèmes et modes d'enquête post-structuraliste ont été formulés. Avec Derrida, Foucault aurait été l'un des pères du post-structuralisme. En fait, c'est une vision courante de la philosophie foucauldienne que de considérer la critique de la subjectivité ou du rationalisme des Lumières comme l'un des principaux objectifs de son projet philosophique. De là à considérer que Foucault s'inscrit dans une tradition critique de la modernité, dans le sillage de Nietzsche ou de Bataille, il n'y a qu'un petit pas. En effet, cette filiation est facilement reconnaissable parce qu'elle est assumée par Foucault lui-même. En revanche, l'un des points les plus controversés de l'œuvre de Foucault est sa revendication, à la fin de son parcours, d'une filiation kantienne. Foucault a visé avant tout à « refuser ce qu'[il] appellerai[t] volontiers le “chantage” à l'*Aufklärung*² » : l'idée que les Lumières et la modernité sont un donné sur lequel il faut prendre parti, pour ou contre. En effet, la pensée foucauldienne sera un terrain intéressant pour comprendre ces tensions entre la critique et le maintien des éléments de la philosophie moderne. Quant au rôle de la littérature dans l'œuvre de Foucault, il s'agit peut-être d'un axe moins évident que la critique de la subjectivité ou du rationalisme, mais il n'en est pas moins étudié et discuté pour autant. Non seulement Foucault s'est beaucoup consacré à la thématique et à la conceptualisation de la littérature (un de ses premiers livres est entièrement consacré à l'analyse de l'œuvre littéraire de Raymond Roussel, mais jusqu'à la fin de sa carrière, Foucault n'a pas renoncé à l'analyse littéraire, au moins à titre d'exemple), mais on peut soutenir qu'une certaine vision de la littérature, pensée comme réflexion sur la forme de l'écriture philosophique et le refus des modèles « traditionnels » de cette écriture, est même liée aux nécessités méthodologiques soulevées par son œuvre.

Plus encore – en plus d'un certain groupe de thèmes ou référentiel d'idées – des choix théorico-politiques (Foucault³ insistera sur l'intersection nécessaire entre les deux) foucauldiennes furent très importantes pour la configuration du post-structuralisme. Les critiques de la subjectivité et du rationalisme – dont sa méthodologie historique serait le corollaire – ont une contrepartie positive dans l'effort de revalorisation des formes de vie, des savoirs, des projets politiques et moraux, etc., qui ont été laissés de côté tout au long du processus de formulation et de consolidation de la culture occidentale moderne : cet effort d'articulation de la critique des institutions de la société moderne avec l'engagement (souvent direct) dans la défense des causes minoritaires est une marque très typique de sa réflexion :

Il a toujours eu de la sympathie et de l'intérêt pour ceux qui étaient exclus selon les critères de la majorité. Cela n'a peut-être été au départ guère plus que l'horreur typique des intellectuels français par la bourgeoisie, mais cela s'est transformé en un fort engagement personnel à s'opposer aux exclusions normatives de la société. De cet engagement découlent à la fois l'activisme social éventuel de Foucault (par exemple son travail pour la réforme pénitentiaire) et

2. Michel FOUCAULT. « Qu'est-ce que les Lumières ? » In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1984) 2001, p. 1.390.

3. Michel FOUCAULT. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1975) 2015, p. 291.

sa conception de son écriture comme une « boîte à outils » à utiliser par ceux qui luttent pour des transformations politiques et sociales⁴.

Un peu à la manière de Bataille, Foucault cherchera à mettre en évidence comment le caractère apparent de la totalité du discours moderne ne se fonde pas sur l'expansion historique et sociale des capacités du discours philosophique au point d'englober la toute la réalité (comme dans une vision rationaliste, qui confirmerait ces conquêtes de la modernité), mais dans l'effacement systématique de ce qui est, par rapport à ce discours, son autre, sa frontière extérieure. En ce sens, il s'agit de montrer comment, lorsqu'il s'agit de définir et de caractériser cette culture, ainsi que de comprendre sa genèse historique, ce qu'elle exclut est aussi ou même plus important que ses attributs positifs : un mouvement qui met la différence au centre de l'identité de la culture occidentale. Cette sorte d'« intériorisation de la limite » entre soi et l'autre sera un mouvement que Foucault répétera à plusieurs reprises : dans le rapport entre folie et rationalité ; signifiant et signifié ; liberté et domination ; trait que Williams considère comme caractéristique de la pensée post-structurale.

Le rôle de Foucault comme l'un des déclencheurs du post-structuralisme est évident lorsqu'on observe ses légataires : ces philosophies qui ont l'intention expresse de se placer à l'intersection entre théoricien et politicien ; notamment en termes de défense des groupes marginaux et minoritaires. Sans vouloir faire une typologie ou épuiser la question, on peut penser à plusieurs exemples à « l'avant-garde » de la philosophie contemporaine. En ce sens, il est possible de reconnaître en Foucault l'un des exemples les plus typiques des passages, transitions et relectures entre la pensée française et la pensée américaine qui, selon Cusset, conduisent à la formation de la pensée post-structurale. Judith Butler, qui s'identifie comme une autrice dans la ligne de la pensée post-structurale avec une matrice française⁵ donnera l'une des formulations les plus complètes et les plus typiques de la théorie *queer* à partir (entre autres) d'une discussion approfondie et d'un examen de la pensée foucauldienne tardive. Dans une métaphore heureuse, Josefina Fernandez⁶ compare la manière dont la pensée *queer* et le féminisme contemporain traitent Foucault avec la relation d'une femme avec son mari et son amant. Foucault serait avant tout l'aimant : incontournable, caché, intermittent (la querelle entre certaines versions du féminisme et de la pensée foucauldienne est notoire), mais instigatrice et intense. Une autre « lignée » de pensée qui travaille dans le même sens est la théorie postcoloniale. Foucault note qu'il n'est pas évident que la philosophie puisse être une pensée directement dirigée vers des problèmes reconnus comme situés dans le temps et l'espace. Cette possibilité de s'enquérir philosophiquement du

4. « He always had an interest in and sympathy for those excluded by mainstream standards. This may have initially been little more than the characteristic French intellectual's horror of the bourgeoisie, but it developed into a strong personal commitment to oppose the normative exclusions that define our society. From this commitment derived both Foucault's eventual social activism (for example, his work for prison reform) and his conception of his writing as a "toolbox" to be utilized by those struggling for social and political transformation ». Gary GUTTING. *Foucault. A very short introduction*. Oxford : Oxford University Press, (2005) 2019, p. 5-6.

5. BUTLER, *Gender Trouble*, p. IX.

6. Josefina FERNÁNDEZ. « Foucault : ¿Marido o Amante ? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo ». In : *Estudios Feministas* (2000), p. 127-147.

présent aurait été une invention d'une date considérablement récente, et serait une piste dont Foucault se voit lui-même comme l'un des héritiers. La pensée postcoloniale s'inscrit dans cette tradition à travers des débats et des prêts ouvertement inspirés par Foucault. Surtout, la possibilité de poser certaines pratiques intellectuelles sous forme de discours permettrait aux auteurs de trouver un point de vue critique suffisamment neutre et large pour reconnaître et critiquer des catégories fondamentales de la pensée occidentale. C'est, par exemple, l'orientalisme de Saïd, qui perçoit dans la reconnaissance d'une densité propre au discours la possibilité de mettre en évidence le rapport entre discours et pouvoir impliquant l'« orient »⁷. Enfin, les « cultural studies », discipline qui, dans un certain sens, entend englober la réflexion critique et avec une prétention normative sur toutes les exclusions, est définie par Stuart Hall comme « une formation discursive, au sens foucauldien⁸ ». Ce ne sont pas seulement les thèmes et les arguments qui sont liés à l'œuvre de Foucault, mais la définition même de cette nouvelle discipline doit être pensée à travers un instrumental de Foucault très spécifique. Il est pertinent – et c'est vrai pour tous ces courants qu'on a évoqués à titre d'exemple – que ils reçoivent de Foucault une certaine sensibilité : non seulement l'orientation de leur action politique vers les minorités sociales, mais la tentative de projeter une action et une réflexion politique de gauche exempte des formes les plus dogmatiques du marxisme. Encore, un accent sur la pertinence et le potentiel politique du discours.

Encore du point de vue de l'histoire de la philosophie, il y a un autre aspect pertinent de cette « filiation » – ou, dans ce cas, de la « paternité » (deux idées que Foucault refuserait) – à la pensée post-structurale de Foucault. Foucault a été identifié à de nombreux moments et s'est lui-même identifié à la pensée structuraliste. Il est un fait connu qu'Althusser, dont les cours ont été très importants pour consolider et diffuser la notion de structuralisme, y inclut la lecture de Foucault après avoir été impacté par sa singulière réception de la pensée structurale dans *L'Histoire de la folie*⁹. En fait, dans ce livre, Foucault utilisera souvent la notion de « structure » pour définir ses buts ; il l'a même fait pour défendre la thèse qui a donné naissance au livre¹⁰ ; ou, encore, dans l'interview accordée à *Le Monde*, dans laquelle, parlant des influences pour son étude, Foucault mentionne Georges Dumézil :

- Dumézil ? Comment un historien des religions a-t-il pu inspirer un travail sur l'histoire de la folie ?
- Par son idée de structure. Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers...¹¹.

7. Edward SAÏD. *Orientalism. Western Concepts of the Orient*. London : Penguin, (1977) 2003, p. 4.

8. « A discursive formation, in the foucaultian sense ». Stuart HALL. « Cultural studies and its theoretical legacies ». In : *Critical dialogues in cultural studies*. 275. Londres : Routledge London, 1996, p. 596-634, p. 263.

9. Jean-François BERT. Notice. In : Michel FOUCAULT. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, 2015, p. 1.469.

10. Ibid., p. 1.468. Dans l'appareil critique de l'édition de *L'Histoire de la folie* chez la Bibliothèque de la Pléiade, François Bert transcrit des extraits du discours de soutenance de thèse de Foucault, toujours inédit. C'est pourquoi cette Notice de *L'Histoire de la folie* sera reprise à plusieurs tours au long du texte.

11. Michel FOUCAULT. « La Folie N'Existe que dans une Société ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1961) 2001, p. 196.

« Adoption » d'une méthode que son propre travail ne rendait pas simples. *L'Histoire de la folie* est entièrement orientée vers la critique de la raison médicale à la fin de la modernité : l'un des termes centraux de cette critique est le fait que « dans la conscience analytique de la folie, s'effectue l'apaisement du drame et se referme le silence du dialogue ; il n'y a plus ni rituel ni lyrisme ¹² ». Foucault a diagnostiqué dans les différents passages historiques des formes de compréhension occidentale de la folie une capture progressive et constante de la folie par la raison. On fait taire la folie pour laisser à la raison seule la place d'en parler : le fou est celui dont la raison, dont la possibilité de produire un discours significatif et vrai, est aliénée. Le médecin sera responsable de cette aliénation. Alors que le fou pense être ce qu'il n'est pas, être là où il n'est pas, voir ce qui est invisible, etc., le médecin est capable de dire une vérité sur le fou que le fou ne tient plus : il l'encadre dans les respectives catégories médicales ; sonde son corps pour relever tout dysfonctionnement ; étudie son environnement formatif et son histoire morale pour corriger les écarts. Foucault s'attendrait à ce que le structuralisme lui permette d'envoyer le débat sur le terrain des énoncés, écoutant ainsi la folie dans ses propres formulations ¹³, alors qu'un discours en lui-même bien fini. Cela n'évite pas le problème que « la divergence [entre les diverses expressions de la folie] serait inscrite dans les structures, n'autorisant une conscience de la folie que déjà brisée, fragmentée dès le principe en un débat qui ne peut s'achever ¹⁴ ». Le seul aperçu d'une solution serait de « trouver un langage à la fois lyrique et assez neutre ¹⁵ » : c'est ce que Foucault entend par l'« archéologie ». Le choix de l'expression dans ce cas est très significative : le « lyrisme » est le langage d'Hölderlin, d'Artaud et de Nietzsche ; le reste de la possibilité d'un contre-discours poétique de la folie à l'âge de la raison. Pour traiter l'Autre de la raison, Foucault a besoin non seulement d'une épistémologie et d'une méthode, mais d'un style.

Mais ce mouvement ne se limite pas au thème de la folie. Tout au long de la première partie de sa pensée (et même dans certains de ses ouvrages ultérieurs), Foucault s'est interrogé, de diverses manières, sur ce que la tradition culturelle de l'Occident, au moins depuis la fin du Moyen-Âge ou la Renaissance, entendait par raison. Que ce soit en analysant son contraire – la folie, dont l'exclusion donne sens et forme à ce que l'on tend à comprendre comme la raison – ou en analysant directement les formes discursives et la configuration socio-théorique de ce qui a été considéré comme un savoir à différentes époques :

Alors que dans l'histoire de la folie, on interrogeait la manière dont une culture peut poser sous une forme massive et générale la différence qui la limite, il s'agit d'observer ici la manière dont elle éprouve la proximité des choses, dont elle établit le tableau de leurs parentés et l'ordre selon lequel il faut les parcourir. Il s'agit en somme d'une histoire de la ressemblance ¹⁶.

Soit dans les études qui portent directement sur l'aspect positif des formations discursives, soit

12. Michel FOUCAULT. *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2015, p. 196.

13. BERT, Notice, p. 1.468.

14. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 191.

15. BERT, Notice, p. 1.468.

16. Michel FOUCAULT. *Les Mots et les Choses. Une Archeologie des Sciences Humaines*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1967) 2015, p. 1.044.

dans celles qui portent sur leurs manifestations sociales concrètes, Foucault reconnaît le langage comme un champ privilégié de dispute pour la rationalité. Cela l’oblige à approfondir systématiquement sa réflexion sur les significations sociales que le langage acquiert, non seulement d’un point de vue strictement linguistique et intellectuel, mais aussi moral, avec des conséquences médicales et judiciaires (l’usage du langage, au-delà de son contenu immédiat, est susceptible d’être ou non sain, d’être ou non légal). Se rendre compte du fait que le langage implique des relations plus complexes que la signification ou la référence est peut-être un premier pas pour rompre avec une certaine vision du structuralisme¹⁷. Quoi qu’il en soit, en ce sens, la problématique foucauldienne consisterait plutôt à tenter d’approfondir les conséquences tirées du structuralisme, dans le sens de le détourner d’une fixation positiviste sur le langage vers une pensée anti-humaniste. Deuxièmement, dans l’archéologie des formes positives de la rationalité occidentale, le structuralisme apparaît comme lié de manière centrale à la forme la plus récente. Dans *Les Mots et les choses*, l’un des objectifs implicites est de montrer l’aspect contingent – et donc historiquement limité – de la vision structuraliste :

Toutes ces pratiques, donc, ces institutions, ces théories, je les prends au niveau des traces, c’est-à-dire presque toujours des traces verbales. L’ensemble de ces traces constitue une sorte de domaine considéré comme homogène : on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence, et le problème est de trouver entre ces traces d’ordre différent suffisamment de traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent des classes, les esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures, et qui sont l’invariant commun à un certain nombre de ces traces¹⁸.

La méthode d’analyse structurale, dans sa formulation la plus ambitieuse, aurait, selon Foucault, une prétention totalisante : en définissant et en localisant chaque fonction du langage, elle exerce une fonction supérieure, elle-même impossible à décrire ; en distinguant et en ordonnant les différents moments de l’histoire, elle serait une sorte de clé cachée, statique et resplendissante, capable de dévoiler les secrets de chaque époque. D’une certaine manière, décrire le structuralisme comme une des diverses figures de l’histoire de la connaissance devrait avoir exactement le même effet d’hilarité destructive que Borges recherche en insérant parmi les catégories de l’encyclopédie les animaux qui y sont décrits – et que Foucault, dès la préface de *Les Mots et les Choses*, place comme inspiration et ambition de son œuvre.

Le fait est que, dans ses dernières années de production, Foucault a réitéré avec insistance non seulement qu’il n’est pas un structuraliste, mais que « je n’ai jamais été freudien, je n’ai jamais été marxiste et je n’ai jamais été structuraliste¹⁹ ». Avec encore plus d’emphase en 1981 : « qu’il me soit permis de déclarer d’une fois pour toutes que je ne suis ni un structuraliste ni – je le confesse avec tout le chagrin qui se doit – un philosophe analytique²⁰ ».

17. Michel FOUCAULT. *L’Archeologie du Savoir*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1969) 2015, p. 81.

18. Michel FOUCAULT. « Michel Foucault, “Les Mots et les Choses” ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1966) 2001, p. 527.

19. FOUCAULT, « Structuralisme et Poststructuralisme », p. 1.254.

20. Michel FOUCAULT. « Sexualité et Solitude ». In : *Dits et Écrits. 1976 – 1988*. Daniel Defert and François

Ce refus, comme mentionné dans la section précédente, semble concerner non pas tant le refus ponctuel de se rapprocher d'un courant de pensée ou d'un autre, mais le refus d'adhérer à un projet intellectuel dogmatique. La réserve faite à propos de la philosophie analytique est tout à fait pertinente, puisqu'il s'agit précisément d'un courant de pensée qui réfléchit à la pertinence de l'aspect énonciatif et pragmatique du discours, c'est-à-dire de ses aspects matériels et sociaux. En ce qui concerne les œuvres majeures produites par Foucault dans cette période après *L'Ordre du discours* (œuvre qui est communément considérée comme le tournant entre l'archéologie et la généalogie), le problème du structuralisme sera posé de manière moins explicite et directe ; en même temps, les distances par rapport à la méthodologie structuraliste seront plus apparentes. On ne peut pas dire que la transition entre les travaux archéologiques et généalogiques recouvre le changement entre une attitude proche du structuralisme et une attitude éloignée. Cependant, dans la mesure où il y a un passage du structuralisme à une critique du structuralisme dans l'œuvre de Foucault, il s'agit bien d'un champ privilégié pour observer la formulation de cette pensée post-structurale dans son rapport avec la critique de la modernité et du structuralisme.

Mais tout l'intérêt de ces différents passages est en fait de montrer que les décalages présents dans le parcours intellectuel de Foucault peuvent être référencés et reconstruits au contact de la pensée sadienne²¹. Il est certain qu'il y a un changement assez remarquable dans la manière dont Foucault comprend la pensée de Sade. Car, si en 1966, Foucault dit :

Chez Sade comme chez Goya, la déraison continue à veiller dans sa nuit ; mais par cette veille elle noue avec de jeunes pouvoirs. Le non-être qu'elle était devient puissance d'anéantir. À travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique²².

en 1975 il dira :

Vous savez, je ne suis pas pour la sacralisation absolue de Sade. Après tout, je serais assez prêt à admettre que Sade ait formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire : une société réglementaire, anatomique, hiérarchisée, avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrillés, ses obéissances et ses surveillances²³.

On ne saurait dire exactement en quelle année Foucault a lu Sade. La chronologie détaillée de Defert²⁴ apprend qu'il lisait Blanchot et Bataille en 1953. Sa première référence à la pensée du Marquis date de 1956, lorsque Foucault consacre une série de conférences à Uppsala, où il travaille à l'époque, à la question de l'amour dans la littérature française. Le texte de ces conférences étant resté inédit, la première lecture foucauldienne de Sade à laquelle on a accès est son *Histoire de la folie*, soutenue en thèse en 1960 et publiée en 1961. Dès lors, Foucault ne consacre aucun essai ou livre à l'étude monographique de la littérature de Sade, même s'il y fait

Ewald. T. II. Paris : Gallimard, (1981) 2001, p. 989.

21. Philippe SABOT. « Foucault, Sade et les Lumières ». In : *Lumières* 8 (2007), p. 141-155, p. 143.

22. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 596.

23. FOUCAULT, « Sade, Sergent du Sexe », p. 1.689.

24. Daniel DEFERT. Chronologie. In : Michel FOUCAULT. *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. Gallimard, (1994) 2001, p. 21.

d'importantes références dans *l'Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses*. En fait, comme on le verra, la pertinence de Sade pour Foucault peut être déduite, plus que de la fréquence de cette référence, de sa centralité dans l'articulation de la thèse historique dans chacun de ces ouvrages. De même que *L'Ordre du discours*²⁵, de 1970, marque un tournant dans la pensée de Foucault, il en va de même pour sa relation avec Sade. C'est en effet cette année-là qu'est publié son seul ouvrage monographique sur Sade (bien qu'à titre posthume, contre la volonté de l'auteur) : deux conférences à l'Université américaine de Buffalo²⁶. Ces conférences, bien qu'occupant apparemment une place marginale dans le *corpus* foucauldien, sont fondamentales pour comprendre sa lecture de Sade et, plus généralement, l'articulation de son passage entre l'approche archéologique et l'approche généalogique. Il est notable que les mentions et les discussions sur Sade se concentrent dans la période entre 56 et 70. Elles se raréfient entre 70 et 77, année où, dans son *Enfermement, psychiatrie, prison*²⁷, Foucault évoque brièvement Sade pour la dernière fois. Il se passera ensuite sept années de production sans que Foucault ne revienne sur ce qui avait été l'un des plus grands noms du projet critique de ses premières années. Le changement dans la fréquence des visites à la pensée sadienne s'accompagne d'une transformation de la valeur qui lui est attribuée. Ainsi, il semble y avoir une certaine coïncidence entre certains passages pertinents de la pensée de Foucault : de l'éloge à la critique de Sade ; de la méthode archéologique à la méthode généalogique. Entre ces deux passages, et ce n'est pas une coïncidence, se trouve une lecture approfondie et détaillée du texte de Sade.

Cependant, il faut veiller à ce que la reconnaissance de ces mutations ne se transforme pas en une erreur récurrente : la lecture « de boucher » :

Je pense qu'il y a un problème avec certaines lectures de Lacan, une « lecture de boucher ». Pensons à ce que pense un boucher quand il voit un bœuf : « où vais-je le couper ? », « comment vais-je le couper ? », « coupez-le ici, là ». Cela donne parfois une situation où l'on a trois Lacan, deux cliniques, six paradigmes de la jouissance²⁸.

On sait que ce type de lecture est fréquent dans l'histoire de la philosophie. Outre Lacan, que Safatle signale, il est facile de se souvenir de Marx, Nietzsche, Sartre, Kant, etc. Dans le cas de Foucault, son œuvre est souvent divisée en deux, trois ou même quatre parties. La division binaire entre travaux archéologiques et généalogiques semble faire l'objet d'un consensus qui s'est consolidé dès les premiers lecteurs²⁹. Il faut reconnaître qu'un certain changement n'implique

25. Michel FOUCAULT. *L'Ordre du Discours. Leçon Inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1970) 2015.

26. Michel FOUCAULT. « Conférences sur Sade. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1970) 2013.

27. Michel FOUCAULT. « Enfermement, psychiatrie, prison ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001.

28. « Acho que existe um problema em certas leituras de Lacan, uma "leitura de açougueiro". Pensemos no que um açougueiro pensa quando vê um boi : "onde vou cortar?", "como eu corto?", "corto aqui, ali". Isso às vezes produz uma situação em que se tem três Lacans, duas clínicas, seis paradigmas do gozo ». Ronaldo TORRES. « Entrevista com Vladimir Safatle ». In : *Stylus* 32 (2016), p. 253-266, p. 258.

29. Frédéric GROS. Notice. In : Michel FOUCAULT. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, 2015, p. 1.456.

pas la nécessité de postuler une rupture radicale, puisqu'il cache des continuités plus profondes et significatives. L'une d'entre elles, et non des moindres, est le fait que Foucault n'a jamais manqué de considérer Sade comme une figure charnière dans l'histoire de la culture occidentale, entre les mains de laquelle cette culture ou une partie de celle-ci passerait par un point d'inflexion. En d'autres termes : l'utilisation de ce cadre schématique de la bipartition de l'œuvre de Foucault pour organiser l'analyse de ses lectures de Sade permettra, tout au long de cette analyse, de mettre en évidence le schématisme et le caractère provisoire de la division. La principale continuité que l'on peut noter dans la mobilisation de Sade entre ces deux moments est la reconnaissance continue du rôle central qu'il occupe dans certains passages de l'histoire occidentale.

Dans la première lecture, à partir de *Les Mots et Choses*, Sade serait un pivot dans le passage entre la épistémè classique et la épistémè moderne. En bref, cela serait dû à l'impératif – maintes fois répété par Sade – de « tout dire ». Dans cette entreprise, Sade saturerait la forme du langage classique, en épuiserait les fonctions. Surtout, il favoriserait l'épuisement de sa capacité de représentation en cherchant délibérément à représenter toutes les possibilités du corps. Ainsi, Sade aurait réussi à faire en sorte que ce langage dépasse le texte et touche directement le désir, en s'emparant du corps du lecteur. L'acte de Sade « renferme l'âge classique sur lui-même³⁰ » ; il faudra au geste kantien géminée d'ouvrir l'épistémè moderne : « sur le plan strictement archéologique, [l'œuvre de Sade] se situe en deçà du geste critique kantien dont elle n'a ni la radicalité ni la puissance d'ouverture³¹ ». Pourtant, Sade libère le désir comme principe organisateur du langage et étend sous lui toute une ombre qui sera en même temps cette profondeur dans laquelle l'homme trouve sa place et se perd :

Sur le plan concurrent d'une « ontologie formelle de la littérature », elle se situe au-delà de ce geste, puisqu'elle lui oppose de manière résistante le geste d'une transgression dont le langage constitue l'élément privilégié et dont la sexualité et le désir sont le vecteur manifeste³².

Et autant que « *Les Mots et les choses* viennent clore la description de l'illimitation sadienne, mais non en l'expliquant par rapport à ce qu'elle annonce mais à ce qu'elle achève³³ », autant il semble juste de conclure avec Sébastien Charles que, « fossoyeur de la modernité, affranchi de la représentation sans en être libéré tout à fait, Sade est notre contemporain³⁴ ».

Si dans *Les Mots et les choses* l'impératif de tout dire était une innovation sadienne, dans *Histoire de la sexualité* (notamment dans son premier volume) Foucault se rend compte que Sade a non seulement ses précédents, mais qu'il est en mauvaise compagnie. Alors que jusqu'au XVIII^e siècle, le discours sur la sexualité en Occident portait essentiellement sur la technique sexuelle et les plaisirs du corps, les façons de l'augmenter, de l'orienter, etc., à partir de cette époque, le sexe devient l'objet d'autres interrogations : il est censé donner la vérité de l'homme.

30. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.268.

31. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 144.

32. Ibid., p. 144.

33. Sébastien CHARLES. « Foucault lecteur de Sade. De l'infinité du discours à la finitude du plaisir ». In : *Lire Sade*. Sous la dir. de Norbert SCLIPPA. Paris : L'Harmattan, 2004, p. 151.

34. Ibid., p. 151.

Le plaisir est étrangement devenu un terme mineur dans la compréhension et l'expérience de la nouvelle sexualité qui a émergé. La pastorale chrétienne et la confession sont les précédents directs de cette nouvelle relation entre l'homme et son sexe ; Sade en est l'héritier précisément dans la mesure où il souscrit à l'impératif de tout dire, de tout avouer. Dans le récit sadien, le plaisir a toujours sa place, mais seulement dans la mesure où il est subordonné au désir et dissocié d'un sujet qui puisse en jouir. Il ne s'agit plus cette fois de le penser comme la mort d'un sujet totalisant l'expérience et Sade comme le précurseur d'une liberté inouïe, mais d'associer le plaisir à l'impératif anonyme d'une vie bureaucratisée et étatisée sous la forme de l'administration des corps. Sade ne serait qu'un précurseur des dispositifs qui contrôlent et soumettent le plaisir à des forces extérieures à sa logique propre³⁵. Sade est encore un point de transition, de passage, vers une forme qui s'achèvera plus définitivement plus tard ; maintenant non plus avec Kant, mais avec Freud³⁶. S'il ne renonce pas à ses descriptions et recommandations « méthodologiques » sur le plaisir, il en fait en même temps un discours systématisé et rationalisé, un discours sur la vérité, souvent dans le même souffle. De cette façon, Sade assume à nouveau le rôle de régner sur un seuil : maintenant entre *ars erotica* et *scientia sexualis*, qui, même si c'est sous un autre angle, est toujours le passage entre l'époque classique et l'époque moderne. Comme on le disait, s'il y a toujours une préoccupation pour les formes de discours, il s'agit ici beaucoup plus de réfléchir à leur rapport au pouvoir politique et à son exercice sur les corps. L'analyse structurale ne sera plus l'outil privilégié pour comprendre le rôle de Sade.

Cette passage autour des années 70 sera d'intérêt spécial. Dans son *L'ordre du discours*, Foucault propose que le changement dans son projet consistera en un changement de focalisation dans l'analyse : au lieu du langage, les relations de pouvoir qui ont lieu dans le langage³⁷. Foucault, bien sûr, savait déjà très bien (et continuera à savoir) que les deux sont imbriqués. C'est aussi pourquoi Frédéric Gros³⁸, dans le sillage de Gilles Deleuze³⁹, soulignera que l'archéologie et la généalogie sont des méthodes complémentaires plutôt qu'opposées. Quoiqu'il en soit, il semble que ce soit précisément ce changement d'accent qui soit en jeu dans la lecture de Sade. La fixation élogieuse sur Sade était généralement soutenue par une analyse des mécanismes linguistico-énonciatifs que son œuvre mobilisait et du potentiel que la forme du langage sadien avait par rapport au discours courant de l'époque. Lorsque l'analyse se concentre sur la vision du pouvoir présente dans l'œuvre de Sade, et sur la manière dont cette vision s'articule avec les nouvelles formes de pouvoir qui circulent dans la modernité, Foucault se rend compte que le projet politique qu'il trouve chez Sade n'est pas si louable. Il est intéressant de noter qu'entre ces deux moments, il y a un changement important dans le rôle de la subjectivité : dans ses derniers travaux, Foucault reconsidère la nature radicale de sa critique de la subjectivité, la

35. Michel FOUCAULT. *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1976) 2015, p. 727.

36. Ibid., p. 704.

37. FOUCAULT, *L'Ordre du Discours*, p. 252.

38. GROS, Notice.

39. Gilles DELEUZE. *Foucault*. Paris : Éditions de Minuit, 1986.

maintenant en deçà d'une pensée anti-subjectiviste et anti-humaniste. Cela ne signifie pas que le problème de l'altérité ne se pose plus. Au contraire, en un sens, il devient plus aigu, dans la mesure où il devient nécessaire de s'interroger sur l'altérité interne au sujet lui-même ; une altérité qui, étant le principe de ses changements et de ses transformations, est le noyau négatif autour duquel se cristallise la subjectivité à travers ses différentes itérations. Sade, au lieu d'être le héraut d'une liberté qui reste à comprendre – une liberté qui, à ce moment de son œuvre, consiste à se débarrasser du sujet – devient l'un des premiers représentants d'un nouveau type de domination plus grave : la discipline. Il ne s'agit pas seulement d'abandonner Sade, mais de ne pas croire aux pouvoirs disruptifs de la littérature. Foucault se rend compte que la vérité n'a pas toujours été une question de discours et de savoir. Au contraire, la vérité a longtemps été une question éminemment pratique. Le déplacement historique plus large qu'auparavant – remontant désormais à l'Antiquité gréco-romaine, alors que les études précédentes s'arrêtaient à la fin du Moyen Âge – permettrait d'encadrer ou d'approfondir le caractère réflexif de ces premières enquêtes foucauldienne, dans la mesure où il montrerait la contingence de l'idée même que le lieu privilégié de la dispute sur la vérité est le discours. Si l'accent mis sur le rôle de Sade change, on peut peut-être encore trouver une référence sadienne. En effet, de même que le problème de l'altérité n'a pas été abandonné, la réponse littéraire reste également viable, même si elle est déplacée. Surtout en ce qui concerne l'utilisation de la littérature comme agent de « désobjectivation ». Au contraire, Foucault se concentrera sur l'interrelation entre philosophie et auteur pour, à travers l'étude de la genèse historique de la subjectivité et des processus alternatifs de subjectivation, penser et formuler sa propre subjectivité, centrée sur son propre intérêt philosophique pour l'altérité. L'un des thèmes centraux de Sade est cette relation entre les intérêts théoriques, le plaisir intellectuel et la formation de la subjectivité. De plus, chez Sade, la réponse à cette question du potentiel critique de l'écriture par rapport aux pratiques sociales passe aussi par une réévaluation réflexive de la forme de la textualité, réévaluation dont le corollaire est la forme même de l'écriture philosophico-romanesque sadienne. Comme on le verra, il y a une homologie entre la réflexion et la pratique sadienne d'une certaine « matérialité du texte » et celle de Foucault.

Nous montrerons exactement comment Foucault formule ces réflexions – tant du point de vue de son historiographie des particulière idées que du point de vue de la méthodologie qu'elle requiert – à partir de la lecture du Marquis de Sade. Pour le moment, nous voulons souligner que, compte tenu de cette question structuraliste, l'analyse de la lecture foucauldienne de Sade nous permettra d'articuler une question historico-philosophique très importante. En premier lieu, il nous fera voir comment la pensée post-structurale conçoit le rôle et la place du Marquis de Sade dans l'histoire de la pensée occidentale : il faut considérer (nous le commentons longuement dans le *introduction*) que cette revalorisation de l'œuvre de Sade est une marque de la pensée française du XX^e siècle, et, si d'une part elle a été motivée par quelques questions historiques plus ou moins contingentes (on ne peut négliger le rôle joué par la redécouverte et la publication du *Les 120 journées de Sodome* en 1904 en Allemagne et en 1920 en France, par exemple), elle

répond à un niveau plus fondamental à des questions proprement philosophiques de l'époque. Cette revalorisation a été un mouvement qui a duré un siècle ; mais chez Foucault, elle acquiert la spécificité de restituer Sade à l'histoire de la pensée elle-même, en tant qu'auteur philosophique et littéraire d'un impact crucial. Mais, ce qui est peut-être plus intéressant, c'est qu'elle rend également visible une certaine « conscience du temps » de l'époque. Car la réévaluation de la place historique de Sade, comme le montre Sébastien Charles⁴⁰, ne le met pas seulement en valeur comme un auteur important du XVIII^e siècle, mais le place en continuité avec le mode de pensée qui se forme au XX^e. La vérité est que cette perception d'une contemporanéité disloquée du Marquis de Sade et de certaines de ses découvertes semble quelque chose qui caractérise l'être « post-structural ». Ou encore, nous pourrions dire qu'en réinscrivant Sade dans l'histoire de la philosophie comme précurseur du moment philosophique de son époque, Foucault entrelace de manière réflexive deux des événements philosophiques pertinents de son temps – la formation du post-structuralisme et la redécouverte de Sade – étant en ce sens qu'il forme ce que nous avons appelé la « conscience temporelle » propre à la pensée post-structurale. Dans un second temps, nous tenterons de montrer comment Foucault conçoit les spécificités de son propre travail philosophique à travers et à partir des considérations qu'il formule dans sa lecture de Sade. Nous avons déjà montré comment Foucault perçoit que, pour déplacer son discours philosophique des formes positives de la raison occidentale et pour pouvoir enquêter sur son Autre, il doit disposer de ressources langagières qui ne sont pas typiques du langage philosophique. Tant cette perception que les ressources dont Foucault disposera peuvent être rattachées à l'œuvre de Sade et à la lecture qu'en fait Foucault. En ce sens, c'est toute une idée post-structurale de la manière de faire de la philosophie que Foucault introduit à partir de Sade.

Le but de la présente section sera de montrer comment Foucault formule ces thèses brièvement esquissées ici – tant du point de vue de son historiographie des idées particulière que du point de vue de la méthodologie qu'elle suppose – en s'appuyant sur sa lecture du Marquis de Sade. En gardant à l'esprit la question du rapport entre structuralisme et post-structuralisme, l'analyse de la lecture foucauldienne de Sade permettra d'articuler une question historico-philosophique très importante. Tout d'abord, elle permettra de voir comment la pensée post-structurale conçoit le rôle et la place du Marquis de Sade dans l'histoire de la pensée occidentale : comme mentionné dans la section d'introduction⁴¹, cette revalorisation de l'œuvre de Sade est une caractéristique de la pensée française du XX^e siècle, et si d'un côté elle a été promue par des questions historiques plus ou moins contingentes, elle répond dans un niveau plus fondamental à des questions proprement philosophiques de l'époque. Cette revalorisation fut un mouvement qui a traversé le siècle, mais chez Foucault elle prend la spécificité de restituer Sade à l'histoire de la pensée elle-même, en tant qu'auteur philosophique et littéraire dont l'impact a été déterminant. Plus intéressant encore peut-être, elle révèle aussi une certaine « conscience du temps » de l'époque.

40. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 151.

41. Cf. pgs. 32–55.

Car la réévaluation de la place historique de Sade, comme le montre Sébastien Charles⁴², non seulement le met en évidence comme un auteur important du XVIII^e siècle, mais le place aussi en continuité avec la pensée qui se met en place au XX^e siècle. En réalité, cette perception d'une contemporanéité déplacée du marquis de Sade et de certaines de ses découvertes semble être quelque chose qui – même si c'est à un niveau épiphénoménal – est aussi une caractéristique de la pensée post-structurale. En réinscrivant Sade dans l'histoire de la philosophie en tant que précurseur du moment philosophique de l'époque, Foucault associe de manière réflexive deux des événements philosophiques importants de son temps – la formation du post-structuralisme et la redécouverte de Sade – et c'est en ce sens qu'il forme ce que l'on appelle la « conscience du temps », caractéristique de la pensée post-structurale. Outre l'analyse de ces thèses foucauldienne sur Sade, on essaiera aussi de montrer comment Foucault conçoit les spécificités de son propre travail philosophique à travers et à partir des considérations sur le langage et la littérature qu'il formule dans sa lecture de Sade. On a déjà évoqué la façon dont Foucault se rend compte que, pour éloigner son discours philosophique des formes positives de la raison occidentale et enquêter sur son Autre, il doit faire usage de ressources linguistiques qui ne sont pas typiques du langage philosophique. Cette prise de conscience et les ressources dont dispose Foucault remontent à l'œuvre de Sade et à la lecture qu'en fait Foucault. En ce sens, c'est toute une idée post-structurale de la manière de faire de la philosophie que Foucault introduit à partir de Sade.

Avant d'entrer directement dans le texte foucauldien, une dernière remarque préliminaire s'impose. Bien entendu, ce travail n'est pas le premier à relever la centralité de la référence à Sade dans la pensée foucauldienne. Au contraire, des travaux monographiques sur le sujet ont déjà été publiés, et ils constitueront des bases importantes pour la lecture développée ici. En effet, compte tenu de l'intérêt que suscite l'œuvre de Foucault, il existe un nombre considérable de textes sur le sujet. En ce sens, il est pertinent de commenter brièvement les principaux ouvrages (mais pas tous) sur le sujet, afin de conclure ce qui a déjà été établi sur la question et ce que ce travail peut encore apporter. Les lectures que l'on prévoit de commenter sont les suivantes :

- Sébastien CHARLES. « Foucault lecteur de Sade. De l'infinité du discours à la finitude du plaisir ». In : *Lire Sade*. Sous la dir. de Norbert SCLIPPA. Paris : L'Harmattan, 2004 ;
- Philippe SABOT. « Foucault, Sade et les Lumières ». In : *Lumières* 8 (2007), p. 141-155 ;
- Éric MARTY. *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?* Paris : Seuil, 2011.

D'abord, il y a le *Foucault lecteur de Sade*, déjà mentionné, de Sébastien Charles⁴³. Ce texte, qui est à l'origine un discours prononcé lors d'une conférence organisée par Norbert Sclippa, l'un des principaux diffuseurs de la pensée de Sade actuellement, avance la thèse suivante : « Sade apparaît sous deux figures essentielles dans l'œuvre de Foucault, et ce à deux moments différents⁴⁴ ». Il a déjà été mentionné l'idée qu'il y a deux figures de Sade dans l'œuvre de Foucault, et que ces deux rôles de Sade recouvrent la division communément reconnue entre ses

42. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 340.

43. Ibid.

44. Ibid., p. 145.

œuvres généalogiques et archéologiques. En même temps, Charles⁴⁵ souligne que déjà dans la *Préface à Transgression* – essai consacré à l’œuvre de Bataille – Foucault notait l’existence d’un érotisme peu évident, mais non moins instigateur, dans les pratiques religieuses du Moyen-Âge. La rupture avec Sade était déjà esquissée dans cette perception. Charles, contrairement à d’autres lecteurs, comprendra que dans la première lecture le rôle de Sade est déjà limité, même s’il est important : la transgression, bien que ses pouvoirs soient limités à l’univers du langage, serait la seule résistance qui reste dans un monde déssexualisé. Sade serait surtout important en tant que précurseur de la littérature moderne, en particulier de Bataille, qui a su tirer toutes les conséquences d’un geste linguistique capable d’interroger le besoin de subjectivité. Comme on le voit, le point central de la lecture à ce stade est la question du langage littéraire, des ressources formelles dont dispose Sade et de leurs effets. Là encore, malgré les mises en garde, le bilan de l’œuvre de Sade sera éminemment positif : dès ses premières œuvres, dans une étonnante anticipation, la mort du sujet sera posée, préfigurant une liberté forte. Une fois le poids attribué à la subjectivité modifié, l’ambivalence sadienne sonnera mal aux oreilles de Foucault :

Que reprocher au libertinage sadien ? En gros, deux choses : d’une part, d’avoir asservi le désir et le plaisir à la mécanisation disciplinaire (on reconnaît là une des thématiques majeures de *Surveiller et Punir*) ; d’autre part, d’avoir milité en faveur d’une transparence expressive de la sexualité, c’est-à-dire d’avoir inauguré le culte de la vérité du sexe, réductible à une volonté de savoir qui nous conduit à chercher non seulement la vérité du sexe, mais à lui demander notre propre vérité⁴⁶.

En somme, il est remarquable que la tâche assignée à Sade, dans les deux lectures, ne change pas ; c’est l’évaluation qui prend le sens inverse. Sade aurait en effet confirmé l’actualisation du mécanisme chrétien – la primauté du désir sur le plaisir – plutôt que de constater, par ses études anthropologiques, qu’il existe d’autres manières de mettre en relation ces termes. De plus, et c’est là que la référence à Sade tombe complètement, il n’aurait pas compris que la réflexion sur le sexe n’a même pas besoin d’être posée en ces termes, mais pensée à la manière d’une éthique, et comme l’objectif d’une politique. La lecture de Charles synthétise et structure des aspects incontestables de la lecture foucauldienne de Sade. Le tableau qu’il dresse de l’évolution de ces lectures sera celui dans lequel s’inscrira l’étude développée ici. Il ne semble pas y avoir d’aspect particulièrement contestable ou erroné dans la lecture de Charles, et elle ne mérite que d’être approfondie, mieux détaillée et complétée sur la base des textes de Foucault publiés ultérieurement.

Les points centraux soulevés par Charles ne seront pas contestés par les lectures ultérieures. Au contraire, Philippe Sabot confirmera la plupart de ces points dans son *Foucault, Sade et les Lumières*⁴⁷. Par des voies argumentatives légèrement différentes, les deux textes aboutissent à la même thèse. Dans l’appareil critique de *Les mots et les choses* dans l’édition de la *Bibliothèque de*

45. Ibid., p. 148.

46. Ibid., p. 153.

47. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières ».

la *Pléiade*, Sabot⁴⁸ rappelle la thèse intéressante de Mathieu Potte-Boneville⁴⁹, selon laquelle il existe une tension productive dans la pensée archéologique foucauldienne : d'une part, la tentative de décrire une structure générale de l'exclusion dans ses transformations polymorphes au cours de l'histoire ; d'autre part, la perception même d'une historicité radicale de l'exclusion, qui rendrait son fonctionnement incommensurable d'une époque à l'autre. Au cœur de cette tension, selon Sabot, se trouverait la lecture de Sade⁵⁰. Dans *Les Mots et Choses*, Foucault tendait à diminuer le poids du rôle historique de Sade : il comprenait son activité comme étant restreinte au champ du langage (bien que, selon Foucault, il s'agisse d'un vaste champ), opérant en lui et à partir de lui son acte transgressif. Dans son essai *La Pensée du dehors*, Foucault indique un rôle plus central pour Sade, pensé comme l'opérateur d'un acte transgressif pur. Le caractère langagier de son geste transgressif permettrait à Sade de frapper au cœur de l'épistémè classique : le point où le langage s'articule aux choses. Dans ce premier moment de la lecture foucauldienne, Sade serait un important articulateur anti-Lumières. Plus précisément, Sade pourrait être considéré comme complétant et achevant simultanément le travail des Lumières kantienne, d'une manière qui permettrait une radicalisation supplémentaire par rapport à l'autocritique de la raison :

A cet égard, on dira que l'œuvre de Sade prend doublement place dans l'archéologie du savoir. Elle y apparaît d'abord bien sûr au titre, local, d'un événement discursif que représente l'émergence du thème transcendantal avec Kant ; mais elle y fonctionne également au titre, plus global, d'un opérateur transgressif, d'un passage à la limite qui illustre les potentialités anti-dialectiques de ce que Foucault nomme une « pensée du dehors », et qu'il associe à l'effort naissant de la littérature moderne pour contrer les avatars philosophiques de la pensée du dedans ou du Même, celle qui est finalement prise dans le « cercle anthropologique » d'une autofondation de la finitude »⁵¹.

Il est remarquable que Sabot réitère dans le texte la perception de Charles⁵², selon laquelle, en écrivant *l'Histoire de la sexualité*, Foucault maintiendrait les grandes lignes du rôle historique du duo Sade-Kant, mais en inversant l'évaluation : Sade aurait été un extrémiste des Lumières, la modération kantienne étant une alternative plus viable à la simple oblitération du sujet promue par Sade. Tout comme Adorno et Horkheimer l'avaient compris, Sade aurait réussi à extraire les conséquences anti-éthiques (au sens fort) du rationalisme des Lumières. Cependant, alors qu'Adorno et Horkheimer estimaient que Sade avait encore le mérite de dévoiler les rouages de la modernité, Foucault pense que Sade a opéré d'une manière entièrement immanente au classicisme, sans développer ce degré de conscience critique à l'égard de ce dernier. Reconnaisant exactement les mêmes objections que Charles, Sabot conclut que le choix de Kant au lieu de Sade à la fin de l'œuvre de Foucault indique la position générale de Foucault par rapport aux

48. Philippe SABOT. Notice. In : Michel FOUCAULT. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, 2015, p. 1.586.

49. Mathieu POTTE-BONEVILLE. *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*. Paris : Presses Universitaires Françaises, 2004, p. 30.

50. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 143.

51. Ibid., p. 143.

52. Ibid., p. 149.

Lumières⁵³ : l'ambivalence de Sade dans l'œuvre foucauldienne répond à l'ambivalence du rôle des Lumières. S'il faut rompre avec une certaine forme de pensée moderne, cela doit se faire à travers l'« ethos philosophique » de l'autocritique de la subjectivité.

Alors que ces deux auteurs proposent l'idée de « deux Sades » chez Foucault, Marty, dans le chapitre qu'il consacre à ce sujet, considère qu'il y a trois figures sadiennes dans la pensée de Foucault. Car, comme le souligne Sabot, la période archéologique indique déjà une voie scindée dans cette lecture. Surtout, Marty estime que le passage dans la pensée foucauldienne est dû au fait que la lecture de Sade représentait l'une des principales faiblesses théoriques de la pensée foucauldienne⁵⁴. La tension se résume ainsi : dans la mesure où le projet foucauldien dans *L'Histoire de la folie* est encore proche du structuralisme, la description de la pensée de Sade doit passer par cette voie. Dans la mesure, cependant, où il existe un horizon critique du rationalisme, et où la lecture de Sade fait partie de l'articulation conceptuelle de cette critique, Foucault attendrait de Sade qu'il soit à la fois réfractaire à la méthode structurale et susceptible d'être compris par elle. Ce « premier » Sade serait celui décrit par une certaine mythologie traditionnelle de la psychiatrie : le monstre moral, dont la monstruosité serait renforcée par l'inquisition analytique de la perversion. Le « second », quant à lui, ne serait pas moins mythologique : « figure majeure qui recueille le secret primitif et immémorial de la déraison, et lui donne, pour l'avenir, un sens prophétique⁵⁵ ». Il est important de noter ici que la tension dans la lecture de Sade reproduit exactement la tension dans le projet foucauldien lui-même. Cela met en évidence le nœud qui place la pensée de Sade au cœur de celle de Foucault. Comme on l'a dit, Marty pense que cette tension finira par obliger Foucault à repenser certains thèmes et certaines questions méthodologiques. Il s'agit du passage simultané de la méthode généalogique à la méthode archéologique et de l'abandon de la pensée de Sade. Le problème de la lecture originale de Sade était la tentative de discerner, d'entourer et de définir une zone négative : une folie qui serait un pur Autre, négatif pour les formes établies de la société. Se concentrer sur la question du pouvoir permettrait d'aborder cette question :

Foucault développe ici une intuition de Barthes lancée quelques années plus tôt, ce n'est pas un hasard, dans son livre sur Sade : « De même qu'une langue se définit mieux par ce qu'elle oblige à dire (ses rubriques obligatoires) que par ce qu'elle interdit de dire (ses règles rhétoriques), de même la censure sociale n'est pas là où l'on empêche, mais là où contraint de parler »⁵⁶.

Ce rapprochement entre Foucault et Barthes sera naturellement très significatif. Tout se passe comme si Foucault, dans ses travaux antérieurs, opérait sous une certaine forme d'hypothèse répressive, quoique atténuée : son analyse des formes discursives sur le sexe mettait l'accent sur les exclusions et les interdits, de sorte que la parole sadienne apparaissait dans son effet de transgression. Dans un second temps, pour Foucault, il s'agira de saisir non pas un silence éloquent, insaisissable, mais au contraire une parole compulsive, qui prolifère et se répand. Sade

53. Ibid., p. 150-1.

54. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 136.

55. Ibid., p. 141.

56. Ibid., p. 164.

reste important, car il fait partie de la genèse des mécanismes qui nous obligent à parler de sexe, mais il devient aussi obsolète. Plus que d'être supprimé de la description historique, Sade sera retiré de l'horizon projectif : c'est désormais Kant, les stoïciens et les cyniques de l'Antiquité qui serviront à penser la morale à venir⁵⁷.

Ces lectures permettent de constater qu'il existe un accord sur des aspects importants de la question. Tout d'abord, il y a eu un changement dans l'évaluation foucauldienne de Sade. Ce point est évident et une lecture globale des références de Foucault à Sade suffit à constater ce changement de ton. L'observation de la manière dont Foucault, au-delà des interprétations et des commentaires, valorise le texte et le rôle historique de Sade, sera pertinente pour comprendre le couplage entre la lecture de Sade et le projet philosophique de Foucault lui-même. L'évidence de ce changement, bien sûr, ne fait que le rendre encore plus pertinent. Dans la suite, un deuxième point de convergence est le fait que ce changement est lié à des passages plus généraux de la pensée foucauldienne, notamment celui entre les travaux archéologiques et généalogiques. Et ce, de telle sorte que la lecture de Sade, si elle n'est pas le moteur de ce changement, est au moins l'un des points sensibles où il est possible de constater les tensions et les limites qui déterminent la dynamique interne de la pensée foucauldienne. Une troisième convergence est liée à ce point : la centralité de Sade pour le projet historiographique foucauldien, en particulier archéologique. Sade ne sera pas toujours une référence constante, et même dans la période où il est le plus souvent mentionné, il apparaît moins que d'autres penseurs comme Kant ou Nietzsche. Néanmoins, Foucault lui assigne clairement un rôle dont l'ambivalence souligne son importance dans l'historiographie des idées esquissée. En même temps qu'il clôt l'âge classique – et, en ce sens, on s'attendrait à ce qu'il s'y cantonne – il indique, de manière surprenante, l'horizon anti-humaniste de la fin de la Modernité.

Ainsi, dans ce chapitre, nous voulons préciser ce rôle historique de Foucault à travers une analyse de ses travaux dits archéologiques. D'une part, nous soulignerons comment sa lecture et son commentaire du Marquis de Sade constituent un fil conducteur qui peut nous aider à les comprendre et à les expliquer. D'autre part, nous tenterons de mettre en évidence le sens historico-philosophique des travaux qui y sont développés, en montrant comment ils s'articulent dans leurs relations avec la pensée philosophique moderne et avec le structuralisme. C'est dans ce deuxième point que nous explorerons l'axe thématique principal que nous avons adopté pour la présente thèse : la question de la relation entre le discours philosophique et le discours littéraire. À cette fin, nous passerons par deux moments principaux dans ce chapitre. Dans la première, nous reconstruirons quelques passages de l'historiographie foucauldienne, avec l'intention de mettre en évidence le rôle que Foucault attribue au Marquis de Sade dans l'histoire de la pensée occidentale. Disons que c'est un moment où nous allons nous concentrer davantage sur les contenus et les thèmes de la philosophie de Foucault. Dans cette approche, nous espérons montrer que Sade est invoqué par Foucault pour remplir une double fonction : d'abord et plus simplement, pour marquer le passage entre certaines périodes de l'histoire ; ensuite, et de manière

57. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 166.

plus centrale, la pensée de Sade permettrait de penser une sorte d'horizon, une issue alternative aux impasses posées par la modernité. Dans le sillage de cette réflexion, nous entrerons dans le deuxième moment du chapitre. Nous concentrerons notre observation sur un aspect plus formel de la pensée foucaultienne : le style de son écriture et ses fondements philosophiques. En essayant de reconstituer brièvement les exigences méthodologiques et épistémologiques posées à l'archéologie, nous chercherons à montrer comment elle articule un projet philosophique de critique de la modernité avec une forme particulière d'écriture philosophique. La conception de la littérature qui informera ce style est formulée par Foucault travers la réflexion sur la littérature de Sade. En suivant ces étapes, nous pensons être en mesure d'extraire les conclusions pertinentes pour notre thèse : montrer dans quelle mesure les innovations et les héritages laissés par Foucault – en particulier la perception de la nécessité d'articuler littérature et philosophie dans la réalisation d'une critique de la modernité – sont le résultat de sa lecture de l'œuvre du Marquis de Sade.

Cet état de la question ne mérite pas, semble-t-il, de réparations significatives. L'objectif de cette section sera donc de l'approfondir et de le détailler. Plus précisément, il s'agira, d'une part, de souligner en quoi la lecture et le commentaire foucaultiens du Marquis de Sade constituent un fil conducteur pertinent pour la compréhension de son projet philosophique. D'autre part, il s'agira de souligner le sens historico-philosophique du travail qui y est développé, en montrant comment ces lectures s'articulent dans leur rapport avec la pensée philosophique moderne et le structuralisme. À cette fin, le chapitre sera organisé en deux sections principales. Dans la première, quelques passages de l'historiographie foucauldienne seront reconstruits, avec l'intention de mettre en évidence le rôle que Foucault attribue au Marquis de Sade dans l'histoire de la pensée occidentale. Il s'agit d'un moment où l'accent est mis sur les contenus et les thèmes de la philosophie de Foucault, sous la forme d'un commentaire philosophique des passages des grands essais monographiques dans lesquels Foucault discute l'œuvre de Sade, en cherchant à mettre en évidence le rôle de ces passages dans l'économie des œuvres, ainsi qu'en complétant ces analyses avec d'autres références de Foucault à Sade que l'on trouve dans ses écrits peu abondants. Ce moment se déploiera dans une réflexion sur les premières lectures foucauliennes de Sade et une autre sur les lectures ultérieures. L'accent sera mis sur les conférences de Buffalo qui, outre le fait qu'elles constituent le seul texte foucauldien monographique sur Sade, n'ont pas encore fait l'objet d'un commentaire détaillé. C'est dans le sillage de cette réflexion que nous aborderons la deuxième partie du chapitre. L'observation portera sur un aspect plus formel de la pensée foucauldienne : le style de son écriture et ses fondements philosophiques. En tentant de reconstituer brièvement les exigences méthodologiques et épistémologiques des projets philosophiques foucaultiens, on montrera comment Foucault articule un projet philosophique de critique de la modernité avec une forme particulière d'écriture philosophique. La conception de la littérature qui guidera ce style est conçue à partir d'une réflexion sur la littérature sadienne. Une fois ces étapes franchies, il sera enfin possible de tirer les conclusions pertinentes pour la thèse : montrer dans quelle mesure les innovations et les héritages laissés par Foucault – en particulier la prise de conscience de la nécessité d'articuler littérature et philosophie pour parvenir à une

critique de la modernité – sont le résultat de sa lecture de l'œuvre du Marquis de Sade.

II.1. LE MARQUIS DE SADE DANS L'HISTOIRE DES IDÉES FOUCALDIENNES

II.1.1. Points de passage : Le classicisme sadien selon Foucault

L'IMPORTANCE accordée par Foucault à l'étude de l'histoire est évidente. À l'exception de son premier petit livre – *Maladie mentale et psychologie*⁵⁸ – écrit pour servir de manuel universitaire et auquel il renonça par la suite, tous ses principaux essais philosophiques avaient une visée historique : depuis sa thèse, l'*Histoire de la folie à l'âge classique* jusqu'aux trois volumes (plus un posthume) de l'*Histoire de la sexualité*. L'histoire de la manière dont Foucault est revenu plus d'une fois sur ses pas, a changé la forme de son enquête historique et la période à laquelle il s'intéressait est également bien connue. Cependant, sous ces changements, une série de continuités peuvent être identifiées, à la fois d'un point de vue thématique et méthodologique. Reconnaître l'existence de ces continuités est important car cela permet de dégager une première idée de ce que pourraient être certaines lignes de force et certains axes centraux de la pensée foucauldienne. Dans la première partie de cette section, il s'agira de montrer comment Foucault opère la réinscription de Sade dans l'histoire des idées. Pour ce faire, il s'agira de reconstituer et d'analyser des passages de ses ouvrages historiographiques des deux périodes de sa production. On s'intéressera en particulier aux passages où Foucault souligne le rôle central de l'œuvre de Sade dans *Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses*. Dans *Histoire de la folie*, on montrera comment Foucault utilise une réflexion conjointe sur la vie et l'œuvre de Sade pour penser la fin d'un modèle classique de relation entre la raison et la folie. Dans *Les Mots et les choses*, il s'agira de montrer comment, à travers une réflexion sur son œuvre, Foucault considère que Sade a mis fin à l'ensemble de l'épistémè classique. Toujours dans le cadre de l'analyse de ces premiers travaux de Foucault, on explorera la tension identifiée par Sabot et Potte-Boneville, qui conduit au déploiement du rôle de Sade en leur sein : tout en étant un homme de son temps, agissant localement sur les débats et les conditions discursives dans lesquels il se trouvait, la voie découverte et indiquée par lui renvoyait aussi déjà aux limites et à la postérité de l'épistémè moderne, à une post-modernité. Enfin, une troisième analyse pour montrer le tournant de la perspective foucauldienne, qui commence à cadrer Sade comme l'inaugurateur de la forme moderne d'une sexualité appauvrie. À ce stade, nous discuterons plus en détail ses conférences à Buffalo et les passages plus sommaires sur Sade dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, afin de montrer comment le repositionnement du projet théorique et, en même temps, du rôle de Sade, conduit à des apories et à la nécessité d'abandonner cette référence.

En ce qui concerne un certain schéma général de périodisation historique, Foucault déclare

58. Michel FOUCAULT. *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris : Presses Universitaires de France, (1954) 1966.

au début de *Les Mots et choses* :

On voit que cette recherche répond un peu, comme en écho, au projet d'écrire une histoire de la folie à l'âge classique ; elle a dans le temps les mêmes articulations, prenant son départ à la fin de la Renaissance et trouvant, elle aussi, au tournant du XIX^e siècle, le seuil d'une modernité dont ne sommes toujours pas sortis⁵⁹.

Les œuvres archéologiques, notamment l'*Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses*, sont des études complémentaires sur la rationalité occidentale :

L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) ; l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même, – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités⁶⁰.

On s'attend donc à ce que Foucault travaille avec le même schéma de périodisation pour ces ouvrages, l'appliquant à la cartographie des passages et des ruptures historiques dans les différents thèmes qu'il aborde : la folie, la médecine, le savoir. Il convient de systématiser directement, même si c'est de manière schématique, ce dont il s'agit (sachant que Foucault analyse presque exclusivement la période comprise entre le XIV^e et le XIX^e siècle à ce moment là)⁶¹ :

Épistémè	Renaissance	Âge classique	Modernité
Dates	Fin du XIV ^e à fin du XVI ^e siècle ⁶²	Début du XVII ^e à fin du XVIII ^e siècle ⁶³	Depuis le XIX ^e siècle ⁶⁴

TABLE 1 – Périodisation de l'histoire du XIV^e au XX^e siècle, selon Foucault

En fait, ce schéma ne change pas de manière significative lorsqu'il s'agit des travaux généalogiques ultérieurs ; ce qui change, c'est l'orientation de Foucault : au lieu d'une enquête sur l'âge classique et les conditions de formation de la pensée et du discours modernes, une étude directe de la modernité – en particulier la plus récente – dans ses éléments politiques, moraux, discursifs, etc. Cette inflexion est tout à fait perceptible dans ses cours, qui traitent principalement des questions politiques qui émergent entre la fin du XVIII^e siècle et son époque. Ou encore, dans ses derniers ouvrages, une enquête sur l'antiquité gréco-romaine, mais qui vise à comprendre comment elle ouvre la possibilité de repenser des éléments de la contemporanéité, notamment dans sa morale.

Il a déjà été mentionné que dans l'*Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses* deux projets philosophiques simultanés, articulés mais distincts, sont à l'œuvre. Le premier projet consiste à

59. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.044.

60. Ibid., p. 1.045.

61. Dans le cours du chapitre, ce schéma brièvement présenté pourra être non seulement détaillé, mais aussi complété par les œuvres dont Foucault indique qu'elles sont les pivots autour desquels s'opèrent les passages entre chacun des moments.

61. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 20.

62. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.271.

64. ibid., p. 1.044.

décrire les changements successifs de la conception occidentale de la folie, en particulier entre la Renaissance et la Modernité. Il s'agit ici d'un aspect plus « conventionnel » de l'historiographie foucauldienne : la prétention de retracer l'histoire des processus par lesquels se modifient les regards occidentaux sur le phénomène de la folie. Ou, plus précisément, les différentes manières dont la culture occidentale a pensé et organisé la délimitation spatiale de certaines expériences et de certains phénomènes, en les marquant, par la clôture, comme son Autre⁶⁵ :

Faire l'histoire de cet autre tour de folie – de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent à travers le langage sans merci de la non-folie ; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet « autre tour », qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie⁶⁶

En ce sens, il ne s'agit pas de comprendre l'évolution plus ou moins linéaire de la compréhension d'une « chose » homogène, monolithique, qui serait la folie, et qui aurait un rôle spécifique à chaque moment de l'histoire. Il s'agit plutôt de retracer la configuration d'espaces structurals qui, dans des formations différentes, restent analogues ; et qui, à chaque nouvelle configuration, recouvrent une série de phénomènes sociaux jusqu'alors distincts (et qui, après ce partage, le redeviendront), en effaçant leurs différences et en mettant en évidence des similitudes jusqu'alors inconnues. En somme, il s'agit de reconstruire le processus historique au cours duquel se forment progressivement et au hasard les éléments qui façonneront l'expérience moderne de la folie.

C'est là qu'intervient le second projet de ces travaux. Il s'agit d'indiquer, dans ces changements historiques, quels chemins ont été laissés de côté et quelles expériences ont été passées sous silence. Le partage de la folie est un partage entre soi et l'autre. Autant les « contenus » – les institutions, les personnes, les formes de discours – qui restent de part et d'autre du partage changent, autant cette structure binaire elle-même demeure. En fait, à certains moments, on a l'impression que Foucault, au lieu de faire une histoire des formes contingentes de la folie, a l'intention de faire une histoire de l'Autre ; un parallèle qu'il rend explicite dans l'introduction de *Les Mots et les choses*. L'une des caractéristiques de la folie à l'époque moderne est son incorporation presque totale – aliénation – dans le discours médical. C'est à cette époque que, sous l'image d'une apparente libération, les pionniers de la médecine psychiatrique contemporaine ont créé une forme de liberté plus « enfermante » que le cloître. C'est le fameux diagnostic de la séparation entre folie et déraison : la folie – cette forme d'altérité subordonnée, plus immédiate – gagne sa survie comme appendice du discours rationnel des médecins et des psychiatres, mais la déraison – cet Autre de la raison occidentale qui lui fait face et s'y oppose comme à un danger –

65. FOUCAULT, « La Folie N'Existe que dans une Société », p. 196.

66. Michel FOUCAULT. « Préface ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1961) 2001, p. 187.

doit être mise hors champ pour que la folie puisse être cooptée, Le risque que court la modernité serait de tenter de supprimer ou de réduire dramatiquement le rôle de cet autre. En ce sens, Foucault ne se contente pas de constater cette formation, mais la critique, en montrant comment certaines lignes ou potentialités ont été laissées de côté tout au long de cette histoire, et comment elles servent de contrepoint à cette vision « négative » ou répressive de la folie. *Les Mots et les choses* est le côté positif de ce projet – non pas dans le sens de la valorisation, puisqu’il maintient son approche critique – mais dans le fait qu’il interroge la raison et la connaissance en termes de ce qu’elles prétendent être, plutôt qu’en termes de ce qu’elles excluent.

Dans la mesure où les passages entre différents régimes de perception de la folie et différentes épistémès sont couverts (ceci est dû au projet même d’analyse et de critique historique qui unit les deux ouvrages), il y a une analogie significative entre les rôles historiques que Foucault attribuera au marquis de Sade dans l’un et l’autre livre. Philippe Sabot, reconnaissant cette ambivalence, notera que, de la même manière, « Sade prend doublement place dans l’archéologie du savoir⁶⁷ ». Cela conduit à une quadruple symétrie dans la lecture foucauldienne de Sade, qui ordonnera le commentaire à faire :

	<i>Histoire de la Folie</i>	<i>Les Mots et les choses</i>
Description des passages épistémiques	Insertion de Sade dans les pratiques institutionnelles à la fin de l’âge classique	Épuisement des formes typiques du discours classique dans la littérature sadienne
Critique de l’épistémè moderne	Interaction entre raison et déraison dans le roman philosophique sadien	Héritage du potentiel disruptif de la forme littéraire sadienne

TABLE 2 – *Tableau synoptique des rôles de la lecture de Sade dans les travaux archéologiques foucauldien*s

II.1.1.1. Le rôle négatif de Sade dans l’*Histoire de la Folie*

En commentant les choix des matériaux qu’il traite, Foucault souligne comment l’histoire de la folie (et même l’histoire en général) se déplace davantage par les pratiques quotidiennes la concernant – en considérant le discours aussi comme une sorte de pratique – que par la théorisation médicale ou philosophique : « il ne s’agit pas d’une histoire de la connaissance, mais des mouvements rudimentaires d’une pratique⁶⁸ ». Cela explique un choix peu évident que fait Foucault lorsqu’il aborde Sade dans l’*Histoire de la folie* : le traiter davantage sous l’angle biographique que philosophique ou littéraire. Un choix significatif, puisque dans plusieurs textes de la même époque, Foucault associe littérature et folie comme expériences limites et profondes du langage⁶⁹. Il est vrai que Sade a été impliqué tout au long de sa vie adulte dans des affrontements avec le pouvoir de l’État et les formes carcérales de son époque, en particulier

67. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 143.

68. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L’Âge Classique*, p. 666.

69. Michel FOUCAULT. « Le Langage et la folie. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1963) 2013, p. 70.

dans ses dernières années, lorsqu'il a été emprisonné à l'asile de Charenton. Foucault considère comme pertinente cette inscription biographique de Sade dans des mécanismes d'exclusion en mutation, en même temps qu'il résume ce processus en peu de paragraphes. Dans cette section, on essaiera d'expliquer et de commenter le cadre de l'historiographie de la folie que Foucault esquisse, le rôle que Sade y joue (en complétant le cadre biographique fourni par Foucault), et de souligner de manière critique quelles sont ces stratégies interprétatives et argumentatives surnoisées que Foucault réalise dans ce premier moment de sa lecture de Sade.

Du point de vue de la folie, la rupture entre la période classique et la période moderne se ferait au moment emblématique où Pinel libère les fous de Bicêtre, vers la fin du XVIII^e siècle :

Le récit en est célèbre : la décision prise d'ôter leurs chaînes aux prisonniers des cachots ; Couthon visitant l'hôpital pour savoir si on n'y cache point de suspects ; Pinel se portant courageusement à sa rencontre, alors que chacun tremblait à l'aspect « de l'infirmes porté à bras d'hommes ». Confrontation du philanthrope sage et ferme avec le monstre paralytique. « Pinel le conduisit aussitôt au quartier des agités où la vue des loges l'impressionna péniblement. Il voulut interroger tous les malades. Il ne recueillit de la plupart que des injures et des apostrophes grossières. Il était inutile de prolonger plus longtemps l'enquête. Se tournant vers Pinel : "Ah çà, citoyen, est-ce que tu es fou toi-même de vouloir déchaîner de pareils animaux ?" Pinel lui répondit avec calme : "Citoyen, j'ai la conviction que ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté. — Eh bien, fais-en ce que tu voudras, mais je crains bien que tu ne sois victime de ta présomption." Et là-dessus, on transporte Couthon jusqu'à sa voiture. Son départ fut un soulagement ; on respira ; le grand philanthrope se mit aussitôt à l'œuvre »⁷⁰.

Pinel est devenu célèbre dans l'histoire de la psychiatrie et de la psychologie pour avoir libéré de leurs chaînes les fous de Bicêtre et plus tard de la Salpêtrière pendant la Révolution Française, étendant ainsi l'esprit et les droits acquis par le processus révolutionnaire aux aliénés. Foucault a raison de dire qu'il s'agit plus d'une mythologie de fondation de ces savoirs que de faits historiques : non seulement l'épopée racontée ci-dessus a été écrite par un descendant de Pinel, mais on estime que Pinel ne travaillait plus à Bicêtre au moment où la libération a eu lieu. Mais le plus important n'est pas de découvrir la « vraie » paternité de ce geste symbolique, dans la mesure où l'efficacité du symbole est déjà établie et importe plus que les conditions concrètes qui l'auraient engendré. L'important est de comprendre la véritable signification historique de cette prétendue libération :

La liberté du fou, cette liberté que Pinel, avec Tuke, pensait avoir donnée au fou, depuis longtemps elle appartenait au domaine de son existence. Elle n'était donnée, certes, ni offerte en aucun geste positif. Mais elle circulait sourdement autour des pratiques et des concepts — vérité entrevue, exigence indéfinie, aux confins de ce qui était dit, pensé et fait à propos du fou, présence entêtée qui jamais ne se laissait tout à fait saisir⁷¹.

Il s'agit là d'une des thèses centrales défendues par Foucault dans son *Histoire de la folie* (et

70. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 519-20.

71. *Ibid.*, p. 571.

reprise, avec quelques différences, dans *Surveiller et punir*) : les changements intervenus entre les XVII^e et XVIII^e siècles semblaient proposer plus de liberté pour les personnes soumises à l'emprisonnement – les fous, les criminels, certains malades, etc. – mais il s'agissait bien plus de rationaliser l'exercice du pouvoir sur les personnes institutionnalisées : « diminuer son coût économique et politique en augmentant son efficacité⁷² ». Alléger la sanction légale des criminels ou le traitement médical des aliénés était plus une conséquence ou une implication qu'un objectif. Concrètement, ces réformes ont fini par aliéner une liberté qui leur appartenait déjà à l'intérieur de la prison, sous prétexte de leur faire retrouver la liberté qui prévaut dans le monde social extérieur.

L'une des manières dont Foucault formule cette thèse est le commentaire d'un tableau de Goya : *Corral de locos*. Ce petit portrait de la fin du XVIII^e siècle, contemporain de Sade et des « Lumières » lancées par Pinel sur les asiles, montre une scène d'asile dans laquelle deux hommes combattent, entourés d'un public varié et pour la plupart inattentif, et d'un gardien qui tente de les séparer. Le contraste entre ce tableau et le tableau *Pinel, médecin-chef de la Salpêtrière en 1795*, qui représente la version « officielle » de la mythologie psychiatrique sur les actions de Pinel et la libération des aliénés, est éclairant



FIGURE 2 – *Pinel, médecin en chef de la Salpêtrière en 1795* – Tony Robert-Fleuri (1876)

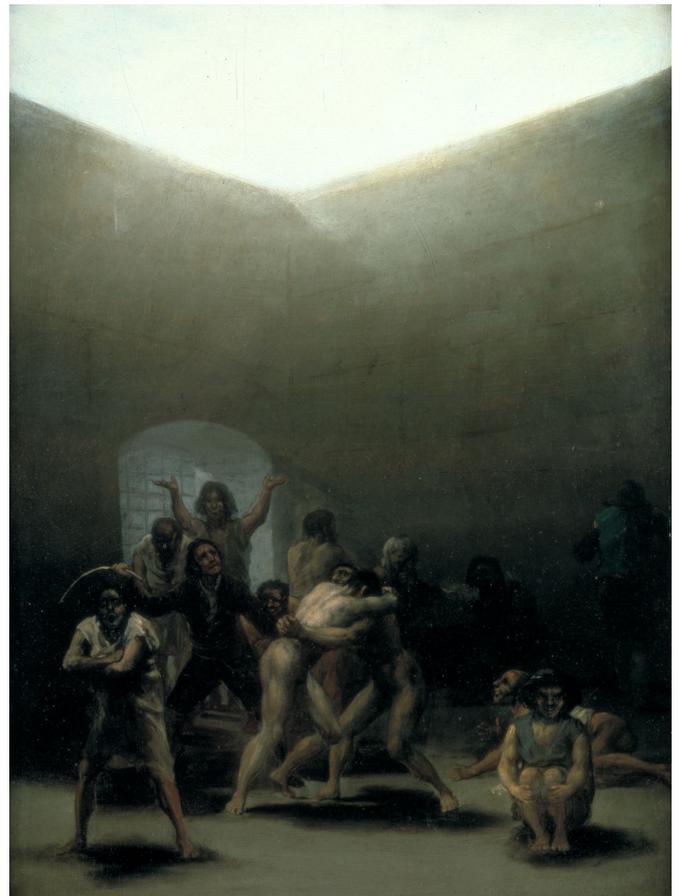


FIGURE 3 – *Corral de locos* – Francisco Goya (1794)

72. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 351.

Bien que Foucault ne l'aborde pas, le tableau de Robert-Fleuri permet de retrouver sa réflexion sur le geste de Pinel de manière très didactique et complète. D'emblée, il a été réalisé après les événements, à la fin du XIX^e siècle. Ce n'est donc pas tant l'événement « réel » qui est représenté, mais sa réception dans le cadre des glorieux acquis de la Révolution française et des conquêtes scientifiques des Lumières et des débuts du positivisme : la mythologie psychiatrique dont parle Foucault. Pourtant, les deux tableaux se sont attachés à représenter l'intérieur de l'asile à un an d'intervalle, de sorte que leurs différences proviennent – au moins en partie – de l'ambivalence typique des pratiques et des perceptions d'une époque de transition. D'emblée, il est possible de noter quelques similitudes intéressantes entre les deux. Foucault considère qu'il y a une distance entre le *Corral de locos* et ses portraits plus matures de la folie qui ornent la *Quinta del Sordo* :

L'homme au tricorne n'est pas fou d'avoir juché cette défroque sur sa complète nudité ; mais dans ce fou au chapeau surgit par la vertu sans langage de son corps musclé, de sa jeunesse sauvage et merveilleusement déliée, une présence humaine affranchie déjà, et comme libre, depuis le commencement des temps, par un droit de naissance. Le *Préau des fous* parle moins des folies et de ces figures étranges qu'on trouve, par ailleurs, dans les *Caprices*, que de la grande monotonie de ces corps neufs, mis au jour dans leur vigueur, et dont les gestes, s'ils appellent leurs rêves, chantent surtout leur sombre liberté : son langage est proche du monde de Pinel⁷³

Le thème central de ce tableau serait la liberté ; liberté des corps qui, dans l'enfermement, sont doublement nus : dépouillés de vêtements, mais aussi des conventions symboliques et morales qui marquent la vie sociale. C'est pourquoi Foucault dit qu'il s'agit de corps « monotones », immuables, car anhistoriques⁷⁴. La proximité de ce langage avec celui de Pinel se manifeste d'abord dans la configuration même de la scène : au centre, la liberté et la lumière ; sur les bords, les visages indiscernables de la folie enchaînée, cachés dans l'ombre des murs. Ceux-ci créeraient l'espace dans lequel se déroule la lutte pour la liberté : un espace d'anomie, où les règles communes de la vie sociale ne s'appliquent pas et où la liberté est librement disputée. Peut-être y a-t-il même, comme le dit Foucault, un certain *pathos* dans l'image de Goya (qui est évident dans celle de Fleuri) : la focalisation de la lumière au-dessus et derrière les murs éclaire juste assez pour que l'action soit visible, mais maintient la liberté du fou sous un manteau d'ombre protectrice. En fait, il s'agit d'une vision édulcorée des processus réels qui se sont déroulés derrière ces murs, tout comme le tableau de Fleuri n'est qu'un roman de plus sur les grands actes qui ont eu lieu pendant la révolution.

Cependant, même si Foucault considère que le portrait effectif de la liberté radicale que la folie signifiait pour Goya se trouve ailleurs dans son œuvre, il est un fait que *Corral de locos*

73. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 591-592.

74. Le thème de la monotonie était récurrent dans les lectures de Sade à l'époque, et sera également crucial pour la compréhension par Foucault de l'œuvre de Sade, bien que dans une clé différente. Entre autres implications, Foucault semble indiquer une inversion de la sensibilité esthétique : Sade et Goya, en soulignant la similitude et la monotonie d'une littérature répétitive ou d'une peinture aux tons très proches, exigent une sensibilité différente concernant la relation entre la différence et la répétition, le même et l'autre, dont l'art moderne et le discours structuré – pour lesquels la différence est un articulateur central – ne seraient pas capables.

contraste de manière significative avec la vision de la liberté de Fleuri. Dans son portrait de Pinel il est question de la dialectique de l'aliénation qui marque la compréhension moderne de la folie : « le statut d'objet sera imposé à l'entrée du jeu à tout individu reconnu comme aliéné ; l'aliénation sera déposée comme une vérité secrète au cœur de toute connaissance objective de l'homme⁷⁵ ». En principe, l'imagerie de la liberté occuperait le même espace dans le tableau de Fleuri que dans celui de Goya : elle serait éclairée au centre de la scène. De même, elle prendrait place dans le jeu et l'opposition entre deux personnages occupant l'espace central. Cependant, si chez Goya il y a une certaine « monotonie » des corps – deux hommes également fous et également forts, dont la dispute se limite à un conflit statique, sans vainqueur ni solution apparente – Fleuri met en scène deux corps diamétralement différents : une femme (sans doute une aliénée), vêtue d'un linge blanc qui blanchit à la lumière, son corps doucement désarticulé et docile au toucher de l'assistant qui lui enlève ses chaînes ; un homme – Pinel – dans son sombre smoking professionnel, debout et attentif, regardant dans la direction que le personnage féminin lui indique vaguement. À la lutte entre égaux s'oppose le dialogue entre les différences ; à la parité de deux corps indiscernables se substitue une série de dualités, qui se résument à l'asymétrie inhérente à la relation entre le médecin et la patiente, qui s'instaure à ce moment précis :

On croit que Tuke et Pinel ont ouvert l'asile à la connaissance médicale. Ils n'ont pas introduit une science, mais un personnage, dont les pouvoirs n'empruntaient à ce savoir que leur déguisement, ou, tout au plus, leur justification. Ces pouvoirs, par nature, sont d'ordre moral et social ; ils prennent racine dans la minorité du fou, dans l'aliénation de sa personne, non de son esprit⁷⁶.

Dans le tableau de Fleuri, la monotonie est relancée aux côtés des médecins, vêtus de noir et cachés à l'arrière-plan. Mais dans ce contexte, elle est plus révélatrice de l'impersonnalité et de l'universalité d'un savoir qui s'incarne dans la figure mythique de Pinel. Bien que la supériorité du médecin sur le fou ne repose pas directement ou exclusivement sur l'ignorance par ce dernier d'une science nécessaire à sa guérison. Il s'agit d'une supériorité morale, qui soumet le fou au médecin comme un mineur à son tuteur : un langage qui rappelle naturellement le *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?*, de Kant. La critique foucauldienne de l'infantilisation du patient par le tuteur est certes liée à l'émergence de la modernité. Elle n'est pas, du moins à ce stade, une réitération de l'accent kantien sur la nécessité de l'émancipation individuelle. En fait, la tutelle morale du médecin sur son patient peut être considérée comme une forme de tutelle éclairée, l'une des voies possibles de l'émancipation. Il ne s'agit pas pour Pinel de donner des ordres à ses patients, de leur prescrire un régime de santé ou de les instruire de la vérité à laquelle ils n'ont plus accès. La forme de son tutorat est beaucoup plus subtile : « ce qui constitue la guérison des aliénés, pour Pinel, c'est leur stabilisation dans un type social moralement reconnu et approuvé⁷⁷ ». Ce qui est en jeu, pour Foucault, c'est la critique de tout un ordre de pratiques et

75. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 518.

76. Ibid., p. 565.

77. Ibid., p. 537.

de savoirs qui permet à une forme spécifique (et nouvelle) d'hétéronomie d'opérer : l'autonomie comme adhésion volontaire à une raison impersonnelle, qu'il s'agisse de la nature humaine (Tuke) ou de la logique immanente à l'ordre social (Pinel). Dans *Les Mots et les choses*, les deux hypothèses sont (implicitement) ramenées au champ transcendantal, ouvert par la critique kantienne, qui sous-tend les sciences humaines.

Tel semble être le sens du geste de la protagoniste de cette scène. Le bras soutenu par l'assistant de Pinel et d'un geste vague, elle désigne les femmes enchaînées dans le coin et à l'arrière-plan. Si dans le tableau de Goya la liberté était dans l'action statique des combattants, dans l'exercice immédiat et intense de leur force, ici elle est un appel et une promesse : elle est donnée aux jeunes filles comme s'il s'agissait d'un véritable don, d'une grâce ; et elle ne sera achevée que lorsque le regard et l'attention du médecin (et du spectateur) se détourneront du dialogue central et illumineront les régions qui, dans le tableau de Goya, étaient protégées de ce regard inquisiteur par les ombres des murs⁷⁸. Il faut que le médecin et le spectateur voient – connaissent et reconnaissent la souffrance du fou, son caractère pathologique et la nécessité de sa guérison – pour qu'il puisse se détacher de la masse amorphe des corps sans identité et reprendre un rôle structuralement distinct dans la vie sociale : « Le regard n'est plus réducteur, mais fondateur de l'individu dans sa qualité irréductible⁷⁹ ». Cette économie du regard renvoie évidemment aux considérations de Foucault sur la naissance des prisons à l'époque moderne. Le panopticon est, de manière centrale, une forme architecturale d'ordonnement du regard, dans laquelle entre le regard du geôlier et celui du prisonnier (ou du médecin et du fou, de l'étudiant et du professeur, etc.⁸⁰) il y a une asymétrie fondamentale : l'un voit sans être vu, l'autre est vu sans pouvoir voir. Si, à l'époque, Pinel organise des asiles où les aliénés sont censés se voir en permanence, c'est comme si le panopticon était le corollaire architectural effectif de l'instauration du pouvoir médical :

La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. Ce qui permet d'abord – comme effet négatif – d'éviter ces masses, compactes, grouillantes, houleuses, qu'on trouvait dans les lieux d'enfermement, ceux que peignait Goya ou que décrivait Howard⁸¹.

D'une certaine manière, il s'agit d'une histoire complémentaire à celle de la folie, puisque dans les deux cas se pose la question de la signification historique et sociale des espaces d'exclusion ; comment ce travail de distinction des frontières est ce qui donne à une société « le visage de sa positivité⁸² ».

Sade – même si son chemin n'a jamais croisé celui de Pinel – a été personnellement impliqué

78. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 723.

79. Michel FOUCAULT. *Naissance de la Clinique*. In : *Œuvres. Une Archéologie du Regard Médical*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2015, p. 679.

80. Jeremy BENTHAM. *Panopticon. or, The inspection-house. Containing the idea of a new principle of construction applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection, etc.* Londres : Thomas Byrne, 1791.

81. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 480.

82. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 663.

dans les événements dont Foucault reconnaît qu'ils ont conduit à la formulation d'une distinction fonctionnelle entre l'asile et la prison :

En tout cas, c'est de cette libération que date le moment où l'homme européen cesse d'éprouver et de comprendre ce qu'est la déraison – qui est l'époque aussi où il ne saisit plus l'évidence des lois de l'internement. Cet instant, il est symbolisé par une étrange rencontre : celle du seul homme qui ait formulé la théorie de ces existences de déraison, et d'un des premiers hommes qui ait voulu faire une science positive de la folie, c'est-à-dire faire taire les propos de la déraison, pour ne plus écouter que les voix pathologiques de la folie. Cette confrontation se produit, au tout début du XIX^e siècle, lorsque Royer-Collard veut chasser Sade de cette maison de Charenton dont il a l'intention de faire un hôpital. Lui, le philanthrope de la folie, il veut la protéger de la présence de la déraison, car il se rend bien compte que cette existence, si normalement internée au XVIII^e siècle, n'a plus sa place dans l'asile du XIX^e ; il demande la prison⁸³.

Pinel et Tuke furent les principaux formulateurs de la pensée psychiatrique dans laquelle les nouveaux clivages entre santé mentale et folie furent positivés. L'affrontement entre Sade et Royer-Collard à Charenton a quant à lui un rôle symbolique : il s'agit de donner une date pour opposer à la mythologie psychiatrique officielle un mythe de la déraison. Le choix du nom de Sade, déjà associé par les surréalistes à cette forme d'insurrection poétique contre la raison, est, d'un côté, un geste stratégique de Foucault⁸⁴. De l'autre, c'est peut-être le résultat nécessaire d'un approche indirect : dans ses fiches de lecture, Foucault n'annote qu'un préface de Georges Bataille à une édition de la *Justine*⁸⁵ et le passage de Sade par Charenton dans une ancienne biographie écrite par le docteur Octave Béliard⁸⁶. Dans la clé de cette vision mythologisante, Foucault construit une opposition binaire entre Sade et Royer-Collard, qui retire avant tout à Sade sa production romanesque et philosophique effective : « philanthrope de la folie » contre « théoricien de la déraison ». L'opposition entre folie et déraison est un thème commun à l'œuvre, mais l'opposition entre le « philanthrope » et le « théoricien » semble également tout à fait pertinente ici. Comme Pinel, Collard se caractériserait par la défense d'une position moralisatrice, face à laquelle la prétention théoricienne - mais non scientifique - de Sade doit être réduite au silence. L'association d'une finalité morale donnée à la prétention rationalisante est précisément ce qui caractérise le savoir scientifique propre à la modernité, représenté ici par la psychiatrie de Collard, et qui aboutit au partage entre l'asile et la prison : un espace dédié à la guérison des déviations de la raison pathologique et l'autre à la moralisation du criminel.

À l'exception de l'omission des détails sur la « théorie de ces existences de déraison » que Sade aurait formulée, Foucault a raison de considérer comme significatif le fait que Sade, auteur

83. Ibid., p. 129-130.

84. Éric MARTY. « Foucault et la folie sadienne. Retour sur une relation énigmatique (Sade à Charenton) ». In : *Fabula / Les colloques* (2015). URL : <https://www.fabula.org/colloques/%20document5874.php> (visité le 24/01/2024).

85. <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/1085>, accédé le 24 janvier 2024.

86. <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/11374>, accédé le 24 janvier 2024.

de romans philosophiques si singuliers, ait passé pratiquement toute sa vie d'adulte dans diverses prisons, même si ces détentions n'ont pas toujours été le résultat direct de ses écrits. Arrêté pour la première fois en 1765, à l'âge de 32 ans, et mort (toujours en prison) en 1814, il a passé un total de vingt-huit ans dans les geôles⁸⁷. La question que Foucault explore – le différend entre Sade et Royer-Collard – se situe pendant cette dernière période, lorsque Sade a été emprisonné à l'asile de Charenton durant quatorze ans. Les dates d'emprisonnement de Sade ne sont pas non plus anodines. L'année 1765 est encore loin des mouvements qui conduiront à la fin de l'Ancien Régime, mais il s'en est fallu de peu que Sade n'assiste pas à la chute de la Bastille en tant que prisonnier. Et même s'il n'a pas assisté à la transition du régime révolutionnaire au régime napoléonien de l'intérieur de la prison, Sade a également été emprisonné par le régime de Robespierre. En d'autres termes, l'emprisonnement de Sade s'est étendu sur trois régimes différents : Ancien Régime, gouvernement révolutionnaire et régime napoléonien. En effet, mort en décembre 1814, Sade est encore emprisonné pour quelques mois sous la Restauration bourbonnienne, après la chute de Napoléon en avril de la même année ; un fait anodin, mais néanmoins un élément curieux qui est rarement commenté dans les études biographiques. Sade a été le témoin direct du processus de transformations politiques, morales, techniques, scientifiques, etc. que l'espace carcéral a connu au cours de cette période troublée. Une analyse détaillée de ce long processus d'emprisonnement et de libération coïnciderait avec l'étude biographique de la vie adulte de Sade, et n'aurait donc pas sa place ici. Cependant, il est important d'en faire un bref rappel pour souligner les coïncidences et les convergences entre la vie de Sade et les processus historiques décrits par Foucault, ainsi que pour préciser le sens du passage que Foucault commente. En effet, à plusieurs reprises dans son *Histoire de la folie*, Foucault mentionne en passant ou laisse ces relations implicites ; il convient de les rendre explicites. Schématiquement, on peut dire qu'en dehors d'une série de séjours plus courts en prison, presque toujours motivés par divers actes de libertinage, Sade a subi trois détentions plus importantes.

Tout d'abord, en 1768. C'est ce que l'on a appelé l'affaire d'Arcueil :

Dimanche de Pâques 3 avril 1768. Neuf heures du matin place des Victoires. M. de Sade, redingote grise, mancho blanc, couteau de chasse et canne, est appuyé contre la grille de la statue pédestre de Louis XIV. Non loin Rose Keller reçoit l'aumône d'un passan [...] Le marquis lui fait signe de s'approcher et lui promet un écu si elle consent à le suivre. La mendicante se récrie : elle est honnête femme. Son interlocuteur la rassure : c'est mal comprendre ce qu'il veut⁸⁸.

En réalité, elle avait très bien compris : Sade cherchait une prostituée. Son témoignage et celui du marquis sont bien sûr très différents. Andrea Dworkin⁸⁹, critique acharnée de Sade, a raison de souligner qu'une partie de la littérature sur Sade a tendance à rejeter trop facilement le récit de Keller, sans souligner l'absurdité de la version sadienne des événements. Selon Sade, il voulait

87. Gilbert LELY. *Vie du Marquis de Sade*. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres Complètes*. Org. par Gilbert LELY. T. I. Paris : Tête de Feuilles, (1950) 1973, p. 636.

88. *Ibid.*, p. 170-1.

89. Andrea DWORKIN. *Pornography. Men Possessing Women*. New York : Penguin, 1989, p. 91.

simplement joindre l'utile à l'agréable : faire une petite « fête de débauche » qui aboutirait à l'expérimentation d'une de ses inventions : un onguent qui guérissait immédiatement toutes les plaies ; le tout, bien sûr, avec le consentement de la femme engagée. La version de Keller est plus plausible : Sade la viole, la maltraite, tente de la forcer à profaner un crucifix ; dans un moment de distraction de son ravisseur, elle s'enfuit et est retrouvée et secourue, nue, par des passants dans la rue. Dans une lettre à son valet, Martin Quiros, Sade se « plaint » de son traitement par la justice :

Vous savez, monsieur Quiros, qu'en France on ne manque pas impunément de respect à des putains. On peut mal parler du gouvernement, du roi, de la religion : tout cela n'est rien. Mais une putain, monsieur Quiros, ventrebleu ! une putain, il faut bien se garder de l'offenser, car, dans l'instant, des Sartines, des Maupeou, des Montreuil et d'autres suppôts de bordel, vous viennent *soldadesquement* soutenir la putain et vous enferme *intrépidement* un gentilhomme douze ou quinze ans pour une putain⁹⁰.

Bien sûr, cette plainte sadienne semble peu convaincante aux sensibilités contemporaines. Mais il faut rappeler que, peu d'années auparavant, un parent avec lequel il avait vécu – le duc de Charolais – avait tué un paysan sur ses terres pour s'amuser et avait été gracié par le roi :

Le comte de Charolais est d'un étrange caractère. Il s'est mis en possession de la maison d'Anet pour faire ses parties. Dans ce mois-ci, y étant et revenant de la chasse, il y avait dans le village un bourgeois sur sa porte en bonnet de nuit. De sang-froid ce prince dit « Voyons, si je tirerais bien ce corps-là ! » le coucha en joue et le jeta par terre. Le lendemain il alla demander sa grâce à M. le duc d'Orléans, qui était déjà instruit de l'affaire. M. le duc d'Orléans lui dit : « Monsieur, la grâce que vous demandez est due à votre rang et à votre qualité de prince du sang ; le roi vous l'accorde, mais il l'accordera encore plus volontier à celui qui vous en fera autant ». Cette réponse a été trouvée très belle et pleine d'esprit⁹¹.

C'est un exemple anecdotique, mais tout à fait explicatif, de la façon dont les excès de la noblesse étaient considérablement bien tolérés, même dans la jeunesse du Marquis. Dans une période d'aristocratie et d'absolutisme, Sade n'aurait pas eu tort de compter sur la protection politique et juridique due à son *statut*. Bien sûr, la réponse « très belle et pleine d'esprit » du duc d'Orléans signalait déjà un premier pas vers le changement de mentalité qui allait s'opérer. Cette arrestation de Sade montre que, même si l'on est encore à quelques années de la crise de l'Ancien Régime, on commence à l'époque à limiter le pouvoir nobiliaire. C'est le début du processus de modernisation, de rationalisation du droit pénal, qui aboutira aux réformes pénales de la Révolution française : le droit pénal n'intègre plus les distinctions de classe ou d'autres types de hiérarchie ; la tolérance à l'égard de l'illégalisme est déplacée et restreinte⁹². Cette transformation de la gestion de l'illégalité quotidienne sera perçue par Sade et Foucault – pour des raisons tout à fait différentes – comme problématique.

90. MARQUIS DE SADE, *Lettres*, p. 229.

91. Yvon BELAVAL. Notes et Variantes. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *La Philosophie dans le Boudoir*. Paris : Gallimard, (1976) 2014, p. 303.

92. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 364.

Deuxièmement, la première période majeure : douze ans, répartis entre cinq ans à Vincennes, cinq ans à la Bastille et un premier séjour de deux ans à Charenton. Cette période est en fait la suite de son emprisonnement dans le fort de Miolans, entre la France et l'Italie. L'arrestation avait été demandée aux autorités locales par la belle-mère de Sade, Mme de Montreuil, très influente au sein de la noblesse française :

Mme de Montreuil [...] pardonnerait plus facilement à son gendre sa prétendue culpabilité dans l'affaire de Marseille, dont elle était mieux informée que tout le monde, que sa conduite envers sa fille cadette, qui devait finir par avouer à voix basse ce que la chronique scandaleuse proclamait tout haut. Avec le marquis de Sade, son gendre, ce n'est plus seulement l'adultère qui est introduit dans la famille : c'est aussi la séduction et l'inceste⁹³.

Les Montreuil ne sont pas seulement une famille noble, mais un exemple de bourgeoisie réussie : ils ont amassé suffisamment de richesses pour acheter un titre de noblesse, cherchant une alliance avec la famille traditionnelle de Sade comme moyen de valoriser leur sang (et, pour les de Sade, comme moyen de rétablir leur situation financière). Sade ne se contente pas de faire « porter à ces pauvres gens un nom qui évoque immédiatement dans l'esprit le vice et le crime⁹⁴ », mais il crée la confusion et le désordre dans l'organisation de sa propre famille en entretenant une relation avec sa belle-sœur. Le changement d'attitude de sa belle-mère, évoqué par Heine, est un point de constante interrogation chez les biographes de Sade, mais il est parfaitement compréhensible dans cette clé de l'intérêt propre : Mme de Montreuil protège l'investissement qu'elle a fait dans le mariage de sa fille aînée. Elle empêche la propagation des scandales sexuels de son gendre, qui pourraient mettre en péril le nom de la famille, mais elle commence à le persécuter lorsque ses déviations sexuelles se retournent contre la famille elle-même – sa fugue avec sa jeune belle-sœur pourrait rendre difficiles les perspectives d'un futur mariage et de nouvelles alliances stratégiques – dépréciant ainsi le « capital » de la famille ; Sade était devenu un investissement déficitaire.

D'un point de vue juridique, l'emprisonnement de Sade a été encadré par un instrument caractéristique du droit absolutiste : la lettre de cachet :

En 1789, les lettres de cachet, dont la légende noire commence à s'écrire, symbolisent déjà les excès et les insuffisances de l'Ancien Régime dans son entier. Les enjeux de leur abolition dépassent largement la simple expression d'un ordre royal direct ayant pour principal objet l'enfermement de sujets parce qu'ils s'opposent soit à la volonté et à la loi du roi, soit à la volonté et à la loi de leur famille, dans un subtil parallèle entre ordre social et ordre familial, respect de l'État et respect du père⁹⁵.

Son compagnon à la Bastille et à la Révolution (malgré la haine réciproque qu'ils se sont vouée pendant leur détention), l'écrivain de littérature érotique Mirabeau, est l'un des principaux responsables de cette « légende noire », dénonçant l'injustice de l'absolutisme et de ses prisons politiques. Cependant, comme le montre Foucault, il s'agit là d'une vision partielle de l'institut. La *lettre de cachet* ne relevait pas seulement du pouvoir discrétionnaire et de la volonté du

93. Maurice HEINE. *Le marquis de Sade*. Paris : Gallimard, 1950, p. 345.

94. Ibid., p. 346.

95. Jeanne-Marie JANDEAUX. « La révolution face aux « victimes du pouvoir arbitraire » : l'abolition des lettres de cachet et ses conséquences ». In : *Annales historiques de la Révolution française* 368 (2012), p. 33-60, p. 330.

roi, mais constituait un instrument spécifique de l'organisation du droit pénal et du droit de la famille dans la France de l'Ancien Régime (et même dans les premières années du gouvernement révolutionnaire). Les familles nobles, mais aussi le peuple en général, demandaient au roi d'émettre des lettres de cachet pour retirer de circulation leurs membres indésirables⁹⁶. Comme le dit Jeanne-Marie Jandeaux, le double usage pénal et familial de l'instrument met en évidence le « subtil parallèle » entre les deux ordres. Or, le double mouvement qui s'amorce de distinction entre prison et asile et de rationalisation des pratiques médicales passe par la morale familiale : « dans la grande réorganisation des rapports entre folie et raison, la famille, à la fin du XVIII^e siècle, joue un rôle décisif – à la fois paysage imaginaire et structure sociale réelle⁹⁷ ». La folie provient de l'influence d'un environnement social contre-nature et malsain, qui éloigne le fou de sa nature rationnelle. Ainsi, le processus de guérison de la folie consisterait à réinsérer la personne aliénée dans une famille, unité socio-morale naturelle. L'autorité paternelle exercée par le médecin (dont le rôle, on l'a dit, est plus moral que technique) constitue une véritable rééducation du fou, le faisant passer de la minorité à l'âge adulte. Si la morale familiale est le domaine de l'ordonnement rationnel naturel de la vie humaine (y compris de sa politique), l'inceste indique la limite tragique de cet ordonnancement et la possibilité de désordre qui le sous-tend, et c'est un thème que Sade a exploré dans son œuvre (beaucoup plus directement que dans sa vie).

La sortie rapide de Sade de la Bastille et son envoi à Charenton constituent une première association, d'un point de vue institutionnel, entre Sade et la folie. Ce n'est peut-être pas un hasard si le premier séjour de Sade à Charenton a lieu au moment où il commence sa production littéraire. L'écriture du « livre le plus impur jamais écrit⁹⁸ » n'a pas été la folie qui a conduit Sade à l'hospitalisation, mais autre chose :

A une heure réglée, le marquis de Sade avait la promenade des tours. Les troubles de Paris, qui croissaient chaque jour, obligeaient le gouverneur à redoubler de précautions, et à faire charger ses canons et, par suite, à interdire les tours à tous les prisonniers. M. de Sade ne fut pas content de ces raisons, s'emporta et jura de faire un tapage affreux, si le nommé Lossinote ne lui rapportait pas une réponse favorable à une requête qu'il le chargea de porter à cet effet, de sa part, au gouverneur. M. de Launay persista dans son refus. M. de Sade prend alors un long tuyau de fer-blanc, à l'une des extrémités duquel était un entonnoir qu'on lui avait fait faire pour vider plus commodément ses eaux dans le fossé. A l'aide de cette espèce de porte-voix qu'il adapte à sa croisée qui donne sur la rue Saint-Antoine (c'était la tour dite tour de la Liberté), il crie, il assemble beaucoup de monde, se répand en invectives contre le gouverneur, invite les citoyens à venir à son secours, crie qu'on veut l'égorger. Le gouverneur furieux envoie un courrier à Versailles : on obtient un ordre, et, le lendemain, dans la nuit, M. de Sade est transféré à Charenton⁹⁹

96. Michel FOUCAULT et Arlette FARGE. *Le désordre des familles*. Paris : Gallimard, (1982) 2014.

97. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 548.

98. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69.

99. Gilbert LELY. *Vie du Marquis de Sade*. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres Complètes. Vie du Marquis de Sade avec un Examen de ses Ouvrages*. Org. par Gilbert LELY. T. II. Paris : Tête de Feuilles, (1950) 1973, p. 191.

Cela nous renseigne sur la manière dont la folie était comprise à l'époque : la révolte contre l'ordre familial est le « crime » sadien, puni par les moyens politiques de la lettre de cachet ; la révolte contre l'ordre politique – contre le Père de la Patrie – est sa folie, qui sera punie par l'internement dans une institution médico-pénale. Sade était bien conscient de l'aspect peu évident de ce transfert :

Le quatre juillet, à l'occasion d'un peu de train que je fis à la Bastille pour des mécontentements que l'on m'y donnait, le gouverneur se plaignit au ministre. J'échauffais, disait-on, par ma fenêtre l'esprit du peuple, je l'assemblais sous cette fenêtre, je l'avertissais des préparatifs qui se faisaient à la Bastille, je l'exhortais à venir jeter bas ce monument d'horreur. . . Tout cela était vrai. L'on me fit transférer au couvent des Frères de la Charité de Charenton, où ces scélérats de Montreuil eurent la cruauté de me laisser languir neuf mois au milieu des fols et des épileptiques, à qui seuls est consacrée cette maison ¹⁰⁰.

Lorsque Royer-Collard, au XIX^e siècle, réclame l'expulsion de Sade de Charenton, il conçoit un critère de distinction entre la raison criminelle de Sade et la folie pathologique des autres détenus, critère qui n'opère pas dans le premier internement de Sade : l'expérience classique de la folie est telle qu'un rebelle contumace, enragé notoire et contestataire politique pouvait être traité pareillement à « des fols et des épileptiques ». Ce qui, après Pinel, Tuke et Collard, apparaît comme une confusion entre des instances et des logiques clairement différentes, répondait en fait auparavant à un ordre propre bien défini, qui, à l'époque de Sade, était en flux. La question de Sade est donc en fait la question du sens de l'expérience de la déraison à l'âge classique (c'est-à-dire avant Pinel). Il s'agit bien sûr d'une question complexe, dont la réponse ne peut être entièrement analysée. Une partie de la réponse est l'autonomie : à l'âge classique, le fou n'était pas un simple mineur, aliéné à sa propre liberté. Au contraire, la folie était une forme spécifique d'exercice – même s'il s'agissait d'un mauvais emploi – de la liberté : le fou n'atteignait l'état de folie que par des actions qui y conduisaient consciemment, telles que la débauche excessive, la consommation immodérée de certains aliments, etc. Un autre point, lié à celui-ci, sera très important pour comprendre l'œuvre de Sade : la folie n'était pas considérée comme une expérience mineure, accessoire et (surtout) vide de vérité. Au contraire, comme le dit Foucault en citant Pascal dans la préface de la première édition du livre : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou pour un autre tour de folie de ne pas être fou ¹⁰¹ ». La folie et la raison s'impliquent de manière très claire et directe : laisser les fous en liberté ne signifie pas seulement une nuisance dans le déroulement de la vie sociale : cela met en péril le statut de la raison en tant que telle, laissant entrevoir la possibilité d'une désorganisation complète de la société. La folie est porteuse – déjà de façon plus ténue qu'à la Renaissance – d'une vérité morale et philosophique aussi apte à traiter le monde que la raison. Dès lors, l'acte criminel et l'acte de folie sont considérés comme moralement et juridiquement équivalents, et traités de la même manière. Dans l'œuvre de Sade, Foucault verra un dernier bastion de cette vision classique de la folie : une folie systémique, rationnelle, raisonnée, qui tient tête aux

100. MARQUIS DE SADE, *Lettres*, p. 476.

101. Blaise PASCAL. *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Michel Le GUERN. Paris : Gallimard, (1670) 2000, p. 574.

prétentions aliénantes de la raison. Quant à la vie de Sade, il s'agit de la pratique obstinée de cette folie qui a sa propre responsabilité morale.

Il est généralement admis que la modernisation du droit – ainsi que d'autres domaines de la vie sociale – signifie sa rationalisation : plus précisément, la mise en place de tout un régime de discours, de connaissances et de pratiques qui lient le droit et la vérité¹⁰². C'est un retour aux théories dites « jusnaturalistes » : la faculté propre à l'exercice du droit serait la raison, et non la volonté (du législateur ou du roi). C'est un effet d'optique – résultat de la perspective ouverte par cette vision rationaliste – que de penser que l'ordre prérévolutionnaire n'était pas proprement juridique, ou que sa rationalité répondait davantage à des impératifs politiques ou religieux. Comme le montre Foucault, les lettres de cachet n'étaient pas exactement ou simplement un moyen pour le gouvernement absolutiste d'exercer son pouvoir discrétionnaire. Il s'agissait plutôt d'un instrument juridique d'organisation sociale typique du droit pré-moderne. Cette forme de droit pré-moderne, en accord avec la vision classique de la folie, n'incluait pas de distinction substantielle entre le fou et le criminel. Pendant son séjour à la Bastille, Sade avait en effet développé une sorte de trouble psychique, faisant une fixation étrange sur des chiffres qui étaient, supposait-il, cachés dans des lettres de sa femme, et qui indiqueraient la date de sa libération : cette étrange manie l'a tourmenté pendant un certain temps, mais n'a pas nécessité de traitement spécifique pour passer. De plus, pour de nombreux lecteurs de Sade, c'était une tentation évidente de spéculer sur les troubles sexuels dont il aurait pu souffrir. Ce passage entre la Bastille et Charenton n'est dû à aucun de ces facteurs – et surtout pas à une prétendue «

102. Il est entendu que la criminologie moderne est née des revendications et de la pensée de l'un de ces auteurs, le marquis de Beccaria. Foucault commente en général la pensée criminologique de cette époque pré-révolutionnaire, en montrant comment la demande de rationalisation des peines juridiques était plus « lyrique » qu'effectivement scientifique ou philosophique : il s'agissait d'une demande politique de liberté, comme sous la forme d'un manifeste, d'un appel politique à la pertinence de la liberté et à la centralité des droits individuels FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 335. C'est précisément dans cette optique que Graeme NEWMAN et Pietro MARONGIU. « Penological reform and the myth of Beccaria ». In : *Criminology* 28.2 (1990), p. 325-346 comparer la pensée criminologique des deux marquis – Beccaria et Sade – pour conclure que la vision criminologique plus modérée et récalcitrante de Beccaria a prévalu dans la pratique juridique révolutionnaire, plutôt que le rationalisme abolitionniste effectif de Sade. La lecture de Beccaria par Foucault s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur le sens de la rationalisation du droit pénal : il ne serait pas exactement question (comme on le croit généralement) d'adoucir les peines, mais de réduire le degré d'arbitraire et de personnalisme dans le pouvoir exercé sur l'inculpé. Cependant, cette rationalisation impliquait de fait une réorganisation de la punition, qui cherchait désormais à comprendre de manière scientifique la nature du criminel et de son crime : c'est la création du droit procédural ; l'idée que l'application équitable de la loi dépend du respect de certaines procédures formelles, dont le but est de révéler la vérité sur les crimes commis ou non et sur les circonstances personnelles de ceux qui les ont commis Michel FOUCAULT. « La Vérité et les Formes Juridiques ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1974) 2001. C'est la formation d'un pouvoir disciplinaire qui, au lieu de torturer les corps des criminels, les fait s'adapter, se mouler, aux formes considérées comme propres ou adéquates à la vie sociale. Au moment où il écrit *Surveiller et punir*, Foucault n'est plus un admirateur de Sade. Il ne considérerait donc pas que la pensée pénale de Sade pouvait être une manière différente d'articuler le droit pénal. Cependant, *l'Histoire de la folie* est aussi l'histoire de l'autonomisation des catégories juridico-pénales par rapport aux catégories médico-morales. En d'autres termes, le fou est désormais distingué du criminel. En ce sens, Sade a bien indiqué une certaine manière historico-épistémologique d'organiser ce partage dans lequel la science criminologique et le droit moderne n'auraient même pas de sens, puisqu'ils n'auraient pas d'objets propres et distincts. Foucault n'a pas pris la peine d'énoncer cette conclusion dans son *Histoire de la folie* ; néanmoins, il y a certainement un changement dans le rôle que Sade remplit dans les deux œuvres.

confusion » ou à un manque de clarté sur les frontières entre le pathologique et le moral, qui seraient clarifiées par l'évolution de la science médicale – mais plutôt à la perception du caractère moral qui sous-tend à la fois le crime et la folie.

Passant sous silence la période de l'emprisonnement révolutionnaire – qui, contrairement à ce que l'on pourrait penser, n'est pas particulièrement pertinente pour ce qu'il s'agit de retracer – il y a, enfin, l'internement pendant les quatorze dernières années de sa vie, sur ordre de la police napoléonienne, à Charenton. C'est le moment qui intéresse vraiment Foucault. C'est – on l'a vu – le deuxième séjour de Sade à Charenton. Dans un premier temps, Sade avait été arrêté, une fois de plus sans procès ni accusation, à Sainte-Pélagie. Après avoir tenté de s'associer à de jeunes acteurs arrêtés pour libertinage, Sade est transféré à Bicêtre, puis à Charenton¹⁰³. La première fois, la « folie » de Sade était l'acte « révolutionnaire » de révolte contre l'ordre politico-juridique de l'Ancien Régime ; une folie d'ordre moral. Cette fois-ci, il a été capturé alors qu'il livrait à son éditeur les manuscrits d'une nouvelle version de sa *Nouvelle Justine* :

Le 18 août 1800, la police saisit dans une imprimerie plus ou moins clandestine une édition de *Justine*. Certes, après la licence régnant à l'époque du Directoire, la vertu est redevenue à l'ordre du jour. Mais, en principe, l'affaire serait banale si les policiers ne découvraient que cette édition comporte des gravures parfaitement obscènes que des ouvrières de quatorze ans intercalent entre les feuillets du livre¹⁰⁴.

C'est la première fois que Sade est arrêté spécifiquement pour ses écrits. Cependant, ce n'est pas un hasard si les deux visites à Charenton ont eu lieu à des moments où Sade était particulièrement engagé dans la rédaction de ses romans libertins. La *Justine*, dont Sade était en train de remettre une nouvelle édition au moment de sa nouvelle incarcération, côtoie *Les 120 Journées de Sodome* comme le chef-d'œuvre inachevé du marquis¹⁰⁵. Notamment, cela se passe cinq ans après la célèbre libération promue par Pinel. Néanmoins, Sade continue de circuler indifféremment entre les établissements pénitentiaires et médicaux. La présence de Sade à Charenton, selon Foucault, est le moment où le geste de Pinel se généralise et se complète, surtout dans ses aspects négatifs. Jusqu'en 1806, Sade mène une vie assez tranquille à l'asile de Charenton. Il reçoit des visiteurs, a la compagnie de sa petite amie mineure, et organise ses pièces de théâtre qu'il fait jouer aux fous comme une véritable troupe. L'abbé Coulmier, ancien révolutionnaire et humaniste, est responsable des aliénés. Comme Sade, Coulmier peut être considéré, dans le cadre foucauldien, comme un exemple extemporané d'une vision de la folie en voie d'extinction. Au lieu d'une tutelle pour les aliénés mineurs, les méthodes de Coulmier visaient à restaurer la moralité par la pratique de la liberté et de l'autonomie. Nombre de ses détenus étaient, comme Sade, d'anciens nobles dont la folie consistait davantage en des fautes morales répétées qu'en de dangereuses crises pathologiques. Ainsi, non seulement ils vivaient, pour la plupart, en liberté, mais ils étaient traités avec beaucoup de dignité et de respect. Mais cette année-là, Royer-Collard devient médecin-chef à Charenton et un conflit s'engage entre lui, Sade et Coulmier. En plus de réussir à supprimer les pièces de Sade, ce que le marquis regrettera beaucoup, Collard cherche à l'expulser

103. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, p. 535-544.

104. Claude BERTIN, éd. *Les Grands Procès de L'Histoire de France. Urbain Grandier – Sade*. T. XVIII. Paris : François Beauval, 1970, p. 265-266.

105. Michel DELON. Introduction. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, 1995, p. IX-XIX, p. XIV.

de Charenton, en vain. En tout cas, il réussit à faire des dernières années de Sade une expérience encore plus misérable que d'habitude.

Du point de vue des pratiques médicales, c'est à Charenton que Foucault estime que la nouvelle division entre folie et déraison a été mise au point, complétant ainsi l'œuvre de Pinel. Foucault donne le 2 août 1808 comme date à laquelle « la déraison classique s'est close sur sa propre énigme ; son étrange unité qui groupait tant de visages diverses s'est définitivement perdue pour nous ¹⁰⁶ ». Cette date est si précise parce qu'elle est marquée par un événement : la rédaction d'une lettre de Royer-Collard au ministre de la Police générale, Fouché, dans laquelle il demande l'expulsion de Sade de Charenton. Cette lettre, dans son argumentation, synthétise et articule en fait les changements que Foucault tente de montrer.

Collard commence sa lettre par ce qui sera le pivot de son argumentaire : « cet homme n'est pas aliéné. Son délire est celui du vice, et ce n'est pas dans une maison consacrée au traitement médical de l'aliénation que ce genre de folie peut être réprimé ¹⁰⁷ ». Foucault insiste sur la centralité de cette distinction : si elle paraît évidente aujourd'hui, elle ne l'était pas à l'époque ; Collard réorganise, ou explicite une réorganisation dans le partage de l'Autre de la société, avec la correspondance nécessaire dans le partage des institutions d'internement. Collard ne remet pas en cause le caractère délirant ou fou de Sade ; par conséquent, il ne remet pas en cause la nécessité de son institutionnalisation. Cependant, la folie n'apparaît pas à Collard comme un phénomène homogène ; elle comporte au moins une distinction interne : l'aliénation et le vice. Sade est délirant, mais non aliéné ; l'institution ne permet pas de traiter la folie simple, mais doit l'envisager sous sa forme médicale – l'aliénation – ou sous sa forme pénale – le vice. Peu d'années auparavant, un autre libertin, Fourcroy, avait été envoyé à Saint-Lazare pour y être soigné de sa folie. La maladie de Fourcroy était similaire à celle de Sade : l'écriture de systèmes de pensée philosophiques athées. Cependant, le rapport du marquis d'Argenson, qui a conduit à son arrestation, ne le considérait pas comme un criminel, mais comme quelqu'un dont « le libertinage de sa pensée n'est [. . .] que la forme dérivée d'une liberté de mœurs ¹⁰⁸ ». Comme le dit Foucault, Fourcroy n'était pas simplement méchant ou malfaisant, mais quelqu'un qui avait été égaré. Parce qu'il avait trop de temps devant lui et une imagination très fertile, il a fini par élaborer des systèmes philosophiques fantaisistes et erronés. Il n'a pas vraiment besoin d'être puni, mais corrigé : « il y a tout un côté, quasi pédagogique, qui fait de la maison d'internement une sorte de quartier de force pour la vérité ¹⁰⁹ » ; toutes les formes d'erreurs lui sont apportées pour être corrigées. C'est pourquoi il a une fonction médicale, mais aussi pédagogique et pénale.

C'est ce qui, selon Collard, doit changer. En tant que fou, Sade doit rester en prison ; cependant, le rôle de Charenton n'est pas de traiter la folie de Sade lui-même – le vice – mais la folie au sens médical du terme – l'aliénation. Le problème de la confusion entre le traitement du vice et celui de la folie est d'abord technique : dans les deux cas, le succès doit être obtenu

106. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 130.

107. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, p. 558.

108. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 118.

109. *Ibid.*, p. 118.

par des moyens différents, et confondre les méthodes de la punition avec celles du traitement médical conduit à l'inefficacité des unes et des autres. Plus précisément, le problème réside dans le rôle qu'il convient de donner à la liberté :

M. de Sade y jouit d'une liberté trop grande. Il peut communiquer avec un assez grand nombre de personnes des deux sexes, les recevoir chez lui, ou aller les visiter dans leurs chambres respectives ; Il a la faculté de se promener dans le parc, et il y rencontre souvent des malades auxquels on accorde la même faveur. Il prêche son horrible doctrine à quelques-uns ; il prête des livres à d'autres. Enfin, le bruit général dans la maison est qu'il vit avec une femme qui passe pour sa fille. Ce n'est pas tout encore ¹¹⁰.

Fut-il Sade vraiment aliéné, lui rendre sa liberté ne poserait pas de problème. En effet, pour un aliéné, il s'agit de restaurer la liberté naturelle aliénée dû à la vie dans un milieu artificiel. Pinel propose que cela se fasse par l'exercice artificiel et contrôlé des conditions naturelles de la formation d'un homme libre : la famille. L'homme aliéné sort de son aliénation par une pratique morale : lorsque ses chaînes lui sont retirées et qu'il est pris en charge et guidé par un tuteur paternel. Cependant, Sade n'est pas aliéné ; au contraire, son problème est qu'on lui a donné trop de liberté dès le départ. Une brève réflexion de Collard met en évidence l'un des points les plus importants : « il y a à Charenton un homme que son audacieuse immoralité a malheureusement rendu très célèbre, et dont la présence dans cet hospice amène les plus graves inconvénients : je veux parler de l'infâme auteur du *Justine* ¹¹¹ ». L'internement à Charenton est le premier emprisonnement de Sade pour ses écrits. Sade n'est plus seulement un adepte des orgies bizarres, des escapades incestueuses ou des tentatives de meurtre rituel : il met en scène littérairement et défend philosophiquement ces actions. Il ne suffit donc pas d'arrêter Sade et de l'empêcher d'entrer en relation avec les prisonniers (on se rappelle que Sade avait été expulsé de Bicêtre pour avoir tenté de sodomiser des jeunes gens y arrivés plus tôt) : il faut faire taire sa voix, au risque non seulement de le perdre, mais de corrompre la liberté naissante de ses confrères. Sade entache l'air de moralité que le médecin veut créer dans l'asile, tant par ses idées que par son exemple.

Le fait que Sade ait écrit de longs romans contenant des systèmes philosophiques complexes est donc un élément pertinent pour le distinguer des « vrais » fous. La personne aliénée est, par définition, à la fois privée du plein usage de sa raison et, par conséquent, de sa liberté. Cela implique, entre autres, ce que Foucault appellera « l'absence d'œuvre » :

L'époque du Renfermement (les hôpitaux généraux, Charenton, Saint-Lazare, organisés au XVII^e siècle) marque une migration de la folie vers la région de l'insensé : la folie ne garde guère avec les actes interdits qu'une parenté morale (elle demeure essentiellement attachée aux interdits sexuels), mais elle est incluse dans l'univers des interdits de langage ; l'internement classique, enveloppe, avec la folie, le libertinage de pensée et de parole, l'obstination dans l'impiété ou l'hétérodoxie, le blasphème, la sorcellerie, l'alchimie – bref, tout ce qui caractérise le monde parlé et interdit de la déraison ; la folie,

110. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, p. 558.

111. Ibid., p. 588.

c' est le langage exclu –, celui qui, contre le code de la langue, prononce des paroles sans signification (les « insensés », les « imbéciles », les « déments »), ou celui qui prononce des paroles sacralisées (« les violents », les « furieux »), ou celui encore qui fait passer des significations interdites (les « libertins », les « entêtés »). Cette répression de la folie comme parole interdite, la réforme de Pinel en est beaucoup plus un achèvement visible qu'une modification ¹¹².

L'immoralité de l'écriture sadienne n'est que secondaire par rapport à son contenu libertin et blasphématoire. Ou plutôt, le libertinage et le blasphème ne sont pas immoraux directement à cause de leur contenu. Il y a d'abord un aspect proprement pragmatique – c'est-à-dire sociolinguistique – à cette immoralité. Le libertinage et le blasphème ne sont immoraux que dans la mesure où ils jettent le langage hors du champ de ses possibilités signifiantes et communicatives : c'est une « Langage structurellement ésotérique ¹¹³ » ; qui rejette d'emblée toute possibilité d'interprétation. L'écriture de la folie n'est pas une œuvre, elle est tout le contraire d'une œuvre : elle ne communique pas, elle ne construit pas, elle ne socialise pas. L'ouvrage de Pinel en sera l'aboutissement, puisqu'il systématise un mode d'organisation du savoir médical dans lequel il existe un marquage et une hiérarchie stricts entre la parole du médecin et l'apparition du symptôme : du côté du malade (mental ou physique), son rôle n'est que de se faire voir ; tout le discours qui explique et guérit la maladie revient au médecin ¹¹⁴. Sade fait revivre ou survivre brièvement l'expérience classique de la folie dans la mesure où son écriture est libertine, c'est-à-dire dans la mesure où elle rétablit les liens entre raison et déraison, montrant comment l'une peut facilement se convertir en l'autre, qu'il est possible de faire « l'usage de la raison aliène dans la déraison du cœur ¹¹⁵ ».

A ce point, Foucault fait l'une de ses rares citations et commentaires directs sur l'œuvre de Sade : il mentionne le serment d'entrée dans la « Société des Amis du Crime », selon lequel le libertin s'engage à commettre toutes sortes de crimes, même ceux qui ne lui plaisent pas forcément ¹¹⁶ : « Toutes les actions luxurieuses, même les plus exécrables, vous paraissent-elles simples et dans la nature ? ¹¹⁷ ». Ce type de comportement désintéressé de la part des libertins est récurrent, la « Société des amis du crime » n'étant qu'un exemple parmi d'autres. Exemple plus frappant, c'est le désir de mort de la jeune Amélie :

L'opération faite, on se mêla ; ce fut alors qu'Amélie, l'épouse de Volf, s'approcha de moi : « J'aime ta fermeté, me dit-elle, je m'apercevais depuis longtemps que cette femme n'était pas faite pour toi, je te conviens mieux, Borchamps ;

112. Michel FOUCAULT. *La Folie, L'Absence d'œuvre*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1964) 2015, p. 620.

113. Ibid., p. 620.

114. FOUCAULT, *Naissance de la Clinique*, p. 798.

115. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 121.

116. Bien qu'il se trompe dans la référence, attribuant ce passage de l'*Histoire de Juliette à Justine*, et citant le passage avec plusieurs coupures, de manière à en infléchir le sens originel : il ne s'agit pas tant de s'engager à accomplir une action quelconque (bien que cela fasse partie des devoirs de ceux qui entrent dans cette société), mais de reconnaître qu'elles sont toutes également légitimes et naturelles. Il est fort possible que Foucault ait trouvé ce passage de seconde main dans un autre ouvrage, qu'il ait ensuite confondu les références et qu'il l'ait utilisé dans ce sens détourné.

117. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 561.

mais je vais t'étonner : jure-moi qu'un jour aussi, je serai ta victime. Mon imagination va te surprendre, mon ami, quoi qu'il en soit, je ne puis t'en cacher le délire ; mon mari m'aime trop pour me satisfaire ; depuis l'âge de quinze ans, ma tête ne s'est embrasée qu'à l'idée de périr victime des passions cruelles du libertinage. Je ne veux pas mourir demain, sans doute, mon extravagance ne va point jusque-là ; mais je ne veux mourir que de cette manière ; devenir, en expirant, l'occasion d'un crime, est une idée qui me fait tourner la tête, et je quitte demain Stockholm, avec toi, si tu me jures de me satisfaire »¹¹⁸.

Poussé à sa limite, le libertinage implique un principe de négation de la subjectivité elle-même : l'individu est moindre que le désir et le délire ; si leur satisfaction exige la cessation de la vie elle-même, la priorité est donnée au désir. A une époque où le *cogito* ou d'autres figures de l'individualité apparaissent comme la condition de toute expérience, la reconnaissance d'un fondement logiquement antérieur et axiologiquement supérieur à cette subjectivité est incompréhensible. Foucault note que cette inversion de l'ordre de préséance entre désir et subjectivité chez Sade est un corollaire de la négation du libre arbitre : « la Société se sert du mot crime, pour se conformer aux usages reçus, mais elle déclare qu'elle ne désigne ainsi aucune espèce d'action de quelque sorte qu'elle puisse être. Pleinement convaincue que les hommes ne sont pas libres, et qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières, elle approuve tout, elle légitime tout¹¹⁹ ». Une fois que le libertin reconnaît qu'il n'est qu'une partie de la nature, soumise à ses lois causales, il doit volontairement renoncer à la maîtrise de lui-même – s'aliéner – en acceptant le désir comme la seule règle naturelle à suivre. Le libertinage est une forme de déraison dans laquelle volontarisme et aliénation se conjuguent. Pour la raison classique, l'aspect volontaire de l'acceptation de l'erreur a prévalu :

Il n'y a pas de paradoxe en laisser voisiner, comme l'a fait l'internement classique, les « libertins » et tous ceux qui professent l'erreur religieuse : protestants ou inventeurs d'un quelconque système nouveau. On les met au même régime et on les traite de la même manière, car, ici et là, le refus de la vérité procède du même abandon moral¹²⁰.

Le passage au traitement moderne de la folie est en fait une incompréhension : l'impossibilité d'articuler cette expérience paradoxale de renoncement à la subjectivité et à la volonté qu'implique le libertinage. Comprendre la manière unique dont Sade articule son libertinage, et comment il lui permet d'organiser différemment les rapports entre folie, raison et déraison, est une étape qui permettra à Foucault de voir en Sade une sorte d'alternative à l'histoire de la folie.

Pour reprendre ce qu'a dit Collard : « ce n'est pas tout¹²¹ ». Vivre avec une fille probablement mineure et enseigner le matérialisme à des fous n'est pas la pire chose que Sade ait faite :

On a eu l'imprudence de former un théâtre dans cette maison, sous prétexte de faire jour la comédie par les aliénés, et sans réfléchir aux funestes effets qu'un appareil aussi tumultueux devait nécessairement produire sur leur imagination.

118. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 968.

119. *Ibid.*, p. 551.

120. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 121.

121. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, p. 558.

M. de Sade est le directeur de ce théâtre. C'est lui qui indique les pièces, distribue les rôles et préside aux répétitions. Il est le maître de déclamation des acteurs et des actrices et les forme au grand art de la scène. Le jour des représentations publiques, il a toujours un certain nombre de billets d'entrée à sa disposition, et, placé au milieu des assistants, il fait en partir l'honneur de la salle. Il est même lauteur dans les grandes occasions ; à la fête de M. le directeur, par exemple, il a toujours soin de composer ou une pièce allégorique en son honneur, ou au moins quelques couplets à sa louange¹²².

Royer-Collard mena sa lutte contre Sade sur deux fronts : l'un externe, en essayant de l'expulser des limites de son royaume médical, et l'autre interne, en essayant de limiter la circulation de Sade à Charenton, en particulier dans ses contacts avec les aliénés. Cela signifiait priver Sade de l'un de ses rares plaisirs, mais qui était sa principale arme pour gagner les personnes aliénées avec lesquelles il vivait : le théâtre. Collard poursuit ici son argumentaire : Sade a vécu avec plus de liberté qu'il n'en fallait à Charenton. En fait, non seulement la liberté, mais même une certaine prééminence et un certain honneur : il pouvait diriger ses collègues, il distribuait ou cessait de distribuer les rôles comme s'il s'agissait d'un privilège ou d'une punition, et il avait même l'honneur de s'adresser au public extérieur, qui venait l'honorer en tant qu'auteur, metteur en scène et acteur. Or, le traitement de la folie, tel que prévu par Pinel, avait un aspect moral accentué, qui souffrait certes de voir applaudir et féliciter l'un des fous les plus furieux, les plus colériques et les plus criminels de la maison. Mais plus encore, elle est mise à mal lorsque le fou est initié à l'art du théâtre. Les lecteurs de Sade, comme ses contemporains, s'accordent à dire que sa production dramatique est bien en deçà de ses romans et nouvelles philosophiques¹²³. En effet, si dans ses romans, Sade accepte pleinement son anonymat, s'abandonnant à lui-même pour permettre au discours de fonctionner pleinement, le théâtre est la sphère dans laquelle il cherche à se faire reconnaître en tant qu'homme de lettres. Pour ce faire, Sade s'est toujours efforcé de se conformer aux conventions représentatives du théâtre classique, y mêlant tout au plus, de manière maladroite, certains de ses thèmes libertins.

Le problème n'est donc pas le contenu spécifique du théâtre sadien, mais la pratique théâtrale elle-même. Le développement de la folie est lié à la vie dans un environnement artificiel : dans la ville, au milieu du luxe, de l'oisiveté et de la sédentarité, l'imagination s'écarte de ses limites normales, le corps est soumis à des positions et à des nourritures qui défavorisent la circulation normale des fluides et perturbent les schémas de son fonctionnement sain. Le théâtre est non seulement une composante de cet environnement, mais aussi l'une des plus pernicieuses. C'est un art du mensonge, explicitement conçu pour troubler les sens, rendre présent l'absent, faire voir et entendre ce qui n'est pas réel : le théâtre reproduit la folie dont le fou devrait être débarrassé

On est face à un jeu, un faux-semblant. Rien de ce qui se passe entre ces trois murs peints n'est réel. Tout est imaginaire, tout est faux-semblant, mais tout est proposé comme *imitation*, comme *mimesis* du réel. Ce que vise l'action scénique, c'est la création chez le spectateur d'une illusion de réalité. Les choses

122. Ibid., p. 558.

123. Martin PUCHNER. « Sade's Theatrical Passions ». In : *The Yale Journal of Criticism* 18.1 (2005), p. 111-125.

se passent donc, sur cette scène réelle, comme si la faculté innée de l'homme d'«employer ses organes» pour la communication de ses idées, c'est-à-dire sa capacité de produire des signes substitutifs ou sa faculté d'artifice, fondée sur sa liberté, était portée à des paroxysmes ¹²⁴.

Encore une fois, ce n'est pas seulement à cause du contenu supposé immoral de ces pièces sadiennes (Maupas, le directeur « sadophile » de Charenton qui a remplacé Coulmier, disait qu'il avait « appris qu'une autre de ces pièces, intitulée *Le Magistrat Prévaricateur*, avait été copiée plusieurs mois auparavant, une pièce digne de son auteur qui avait horrifié celui qui me l'avait avouée ¹²⁵ »), mais à cause du langage endogène ou ésotérique caractéristique de la forme théâtrale, qui puise sa capacité de signification jusqu'au paroxysme. Ce langage a une implication médico-morale en faveur de la folie, mais il a aussi un aspect politique :

Mais n'adoptons point ces Spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, Peuples heureux, ce ne sont pas a vos fêtes ! C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur ¹²⁶.

Au fond, médecine, éthique et politique se rejoignent dans le fait que le théâtre est un art anti-révolutionnaire. En ce sens, Sade met en jeu une conquête qui, plus que médicale, est politico-morale : la liberté des aliénés. Cette querelle sur le sens politique du théâtre fut un débat central du XVIIIe siècle, sur lequel Sade ne manqua pas de prendre position ¹²⁷. Alors que Rousseau voyait dans le théâtre un approfondissement de l'aliénation du sens à ses fondements naturels, s'appropriant les conditions d'exercice d'une politique fondée sur la compréhension de l'intérêt général, Sade voyait dans le théâtre une capacité, assez singulière, de moralisation. L'un des théâtres sadiens les plus intéressants et les plus pittoresques se trouve sur l'île de Tamoé. C'est l'île paradisiaque sur laquelle règne le roi philosophe Zamé, dans le roman *Aline et Valcour*. Zamé, Tamoan de naissance mais Français d'éducation, nourri des principes des Lumières, établit dans ce royaume un gouvernement capable de garantir l'ordre et le bonheur de ses sujets par l'imposition de lois légères, simples et naturelles. En particulier, puisqu'il a su créer des hommes et des femmes à la sensibilité très fine, il n'a pas eu besoin d'instituer des châtiments graves et violents. Au contraire, les punitions qui ne sont que vexatoires et morales sont déjà très dissuasives. Pour corriger une fille adultère, Zamé trouve un excellent moyen de punition : il fait jouer à la fille et à son amant une histoire d'amour au théâtre du village. La jeune fille,

124. « Estamos diante de um jogo, de um faz-de-conta. Nada do que se passa entre aquelas três paredes pintadas é real. Tudo é imaginário, tudo é fingimento, mas tudo se propõe como *imitação*, como *mimesis* do real. O que visa a ação cênica é a criação no espectador de uma ilusão de realidade. As coisas se passam, por conseguinte, neste palco real como se a faculdade inata do homem de “empregar seus órgãos” para a comunicação de suas ideias, ou seja, sua capacidade de produzir signos substitutivos ou sua faculdade de artifício, fundada na sua liberdade, fosse levada ao paroxismo ». Luiz Roberto Salinas FORTES. « Rousseau, o teatro, a festa e Narciso ». In : *Discurso* 17 (1988), p. 13-44, p. 15-16.

125. LELY, *Vie du Marquis de Sade*, p. 584.

126. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Paris : Garnier frères, (1758) 1889, p. 233.

127. Le thème a été déjà mentionné dans la sections antérieure. Cf. pg. 17.

reconnaissant son histoire sur scène, et craignant le scandale et le ridicule public, est extrêmement touchée, pleure abondamment, et Zamé, sans qu'elle le dise, sait déjà qu'elle a intérieurement renoncé à ses pratiques illicites¹²⁸. La sagesse législative que Zamé a appris en combinant les enseignements des Lumières et l'observation de la nature du peuple de Tamoé est la relativité des lois : elles ne sont pas bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, mais en fonction du but qu'elles servent. Le mensonge, avait déjà découvert Sade dans son *Philosophie dans le boudoir*, est un excellent moyen de faire éclater la vérité ; soit par l'élan de se défendre contre la calomnie, soit en dévoilant le mauvais caractère du calomniateur. Le théâtre est parfaitement capable, dans un environnement entièrement artificiel, de ramener l'homme à la nature ; mais il n'a rien de très moral. Au contraire, l'adultère, la perversion, le désir et même la folie doivent être montrés sur scène. Dans le théâtre sadien, il y a un passage souterrain entre la morale et l'immoralité, l'une pouvant facilement conduire à l'autre. Ou, plus précisément, Sade serait un exemple extrême de la manière dont le théâtre opère toujours cette association fallacieuse. Pour le traitement de la folie tel qu'il est conçu par Pinel – ainsi que pour la politique républicaine de Robespierre – une distinction claire et évidente entre moralité et immoralité est présupposée, garantie par un langage univoque. La question foucauldienne consiste à essayer de comprendre quelle conception de la folie et de la liberté est en jeu dans chacun de ces cas ; en particulier, que la liberté que Pinel est prêt à accorder est, au mieux, limitée. Certainement plus limitée que ce que prétend Sade.

Si l'on peut dire qu'à l'âge classique il y avait une certaine liberté dans l'expérience de la folie, c'est dans la mesure où les visages dans le *Corral de locos* de Goya restent dans l'ombre :

C'est au bout de cent cinquante ans de renfermement qu'on a cru s'apercevoir que parmi ces visages prisonniers, il y avait des grimaces singulières, des cris qui invoquaient une autre colère et appelaient une autre violence. Mais pendant tout l'âge classique, il n'y a qu'un internement ; dans toutes ces mesures prises, et d'un extrême à l'autre, se cache une expérience homogène¹²⁹.

C'est ce avec quoi Pinel et Royer-Collard rompent, en distinguant une folie muette, dont il appartient au médecin de parler – l'aliénation – et celle qui travaille activement à corrompre et à reproduire son désordre – la déraison ; plus précisément, dans le cas de Sade, le libertinage. Telle est d'emblée la question principale : « Royer-Collard ne comprend plus l'existence correctionnelle ; il en cherche le sens du côté de la maladie, et ne le trouve pas¹³⁰ ». Comme tous les pionniers, Collard mit du temps à se faire entendre : sa demande fut refusée par le ministre de la Police générale, et Sade resta à Charenton jusqu'à sa mort. Pourtant, Collard a réussi à interrompre le théâtre de Sade : ce n'est pas au fou de se faire voir sur scène, d'adresser ses paroles au médecin et à toute la société normale qui entre dans ses asiles pour le voir en spectacle. Surtout, ce n'est pas à lui d'entraîner les autres fous – les vrais aliénés – sur les chemins de la déraison qu'est la farce théâtrale. C'est le regard lumineux du médecin qui doit scruter les

128. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Aline et Valcour. ou Le Roman Philosophique*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1793) 1990, p. 689.

129. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 131.

130. *Ibid.*, p. 130.

ombres où se cache la folie et, avec son mot classifiant, faire entrer toutes les manifestations extravagantes et irrégulières de la folie dans des cadres nosographiques systématiques et bien établis. Le changement se situe dans le régime même de visibilité de la pathologie en général, et de la folie en particulier. Comme le montre Foucault dans son *Surveiller et punir* (mais aussi dans *Naissance de la clinique*), il s'agit d'organiser la visibilité de manière à établir une asymétrie absolue entre qui voit et qui est vu, de manière à établir un regard observateur qui réduit entièrement l'observé à sa dimension objective. N'opposant aucune résistance au regard, l'objet est comme transparent, pleinement compréhensible : il devient l'objet propre de la spéculation scientifique moderne :

Et s'il fallait résumer d'un mot toute cette évolution, on pourrait dire sans doute, que le propre de l'expérience de la Déraison, c'est que la folie y était sujet d'elle-même ; mais que dans l'expérience qui se forme, en cette fin de XVIII^e siècle, la folie est aliénée par rapport à elle-même dans le statut d'objet qu'elle reçoit¹³¹.

C'est cette aliénation que l'on retrouve dans le tableau de Robert-Fleuri. C'est le changement de partage qui a été évoqué : jusqu'à la « libération » de Pinel - la systématisation de la science psychiatrique - il n'y avait pas de distinction entre les fous et les « insensés ». L'incompréhension de Collard, dont parle Foucault, est précisément à l'origine de la perception de ce nouveau clivage : entre folie et criminalité il y a une différence indépassable, qui doit s'objectiver dans la distinction institutionnelle et le régime de liberté dans lesquels sont internés le fou et le criminel : l'asile et la prison. Foucault semble avoir raison de souligner que l'avenir donnera raison aux disciples de Pinel. La vie de Sade est un point d'observation privilégié de l'histoire de la folie, depuis l'époque pré-révolutionnaire jusqu'à la pleine formulation de la psychiatrie au début du XIX^e siècle, puisque, à partir de l'âge de 23 ans, il a passé la quasi-totalité de sa vie à transiter d'une institution à l'autre. En fait, cette histoire et la vie de Sade se croisent à plusieurs reprises : Sade semble même représenter et incarner une sorte de principe ou de fonctionnement transgressif qui sous-tend tous les changements, qui ne peut être absorbé ou traité de manière adéquate par aucune de ces différentes configurations. Sa position aristocratique et provocatrice face aux tentatives d'assujettissement des pouvoirs « officiels » de la société est peut-être l'indice d'une vérité plus fondamentale, capable de résister réellement aux assauts du pouvoir normatif. Pour Foucault, du moins dans un premier temps, cette possibilité sera fascinante.

Le problème est précisément que le point de vue analysé jusqu'ici semble réduire Sade à ce rôle de représentation et d'incarnation d'une certaine position dans un conflit historique. Sade serait le symbole de ces individus pris dans ces changements structuraux. Marty¹³² a raison de noter qu'il y a une limite très importante à l'analyse foucauldienne dans l'*Histoire de la folie* : Sade est vu comme le fou de Charenton, et autant son rôle d'auteur libertin et de dramaturge d'asile est évoqué, autant Foucault reste muet sur les manières concrètes dont Sade construit son libertinage ou dont il thématise les questions dont Foucault veut lui faire un symbole :

131. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 498.

132. MARTY, « Foucault et la folie sadienne. Retour sur une relation énigmatique (Sade à Charenton) ».

l'enfermement, la folie. Au fond, en voulant thématiser la formation de la pensée psychiatrique à travers la réduction au silence de Sade, Foucault ignore que cet affrontement a eu lieu, au-delà d'un conflit concret extrapolable symboliquement à Charenton, dans le contexte de la pensée psychiatrique elle-même : Eugène Dühren, Krafft-Ebing, voire Freud, ont lu Sade, mais ont cherché à réduire son écriture à la manifestation pathologique d'un désir enfermé, refusant ainsi de s'engager avec une pensée déraisonnable. L'histoire de la capture de la déraison de Sade par les structures épistémiques du regard médical, si elle implique un horizon de critique de ces lectures psychiatriques de Sade, aurait pu être écrite sans recourir à la dimension mythologique que Foucault dénonce lorsqu'elle est employée par les psychiatres eux-mêmes, et avec une plus grande conscience de l'histoire des idées dans laquelle elle s'inscrit. L'un des corollaires de cette mythologisation de Sade est le rôle historique que Foucault lui attribue. Au mieux, Sade aurait offert une petite résistance à la marche du progrès dans la France moderne, mais ses efforts auraient nécessairement été dépassés par les changements structuraux qui étaient en jeu. De ce point de vue, Sade est un auteur strictement classique.

Dans *Les Mots et les choses*, Foucault se rapprochera de cette question – sans encore la formuler directement – dans la mesure où il reconnaît que Sade a été l'un des rares et des premiers à comprendre que la réflexion est, déjà et par elle-même, également une action : l'acte de penser, d'écrire, de faire de la philosophie ou de la littérature, a déjà une charge politique. La résistance de Sade était donc aussi une réflexion philosophico-littéraire sur les événements et les enjeux de l'époque. De ce point de vue, Sade ne peut plus être pensé uniquement comme un symbole ou un dernier bastion d'une forme ancienne de folie et de son organisation dans l'espace cloîtré, ni même comme une résistance politico-morale à certaines des nouvelles visions du monde proposées par la Révolution française. En passant d'une approche biographique à une approche centrée sur l'acte d'écriture, Sade n'apparaît plus à Foucault comme une figure passive de la fin du classicisme. De manière plus ou moins directe, Sade a proposé une autre manière d'aborder la folie, à travers son rapport à l'art et aux pouvoirs de l'imagination. Si cet aspect est également présent dans *Histoire de la folie*, surtout vers la fin, il sera davantage mis en valeur dans *Les mots et les choses*. Surtout, il ne peut être bien compris que dans le cadre d'une réflexion épistémique. Lorsque Foucault propose une critique de la cooptation de l'expérience de la folie par le rationalisme ; ou du régime restreint du discours dans lequel l'homme apparaît comme le début et la fin de toute vérité ; ou encore d'une certaine forme d'interaction entre langage, pouvoir et subjectivité, on voit à l'œuvre les mêmes visées critiques, visant peu ou prou les mêmes objets : critique du sujet, critique de la raison. Tous ces registres proches de la critique concernent une certaine vision de l'histoire. Il s'agit en particulier de retravailler une critique du présent à différents moments et dans différentes sphères, à travers les processus historiques par lesquels il advient. Dans ces différentes instances, Sade remplit ce même rôle : il indique une possibilité de sortir et de dépasser les impasses du moment historique en cours.

II.1.1.2. Le rôle négatif de Sade dans *Les Mots et les choses*

« L'É jour de la lettre è Fouché, la déraison classique s'est refermée sur sa propre énigme » : cette image se retrouve telle quelle dans *Les Mots et les Choses*. Foucault y dit que Sade fait se refermer sur elle-même l'épistémè classique dans son ensemble. En fait, il y a une symétrie et une complémentarité déclarées entre les deux œuvres, de sorte que cette symétrie entre les rôles de Sade renvoie à son rôle structurant dans le projet commun qu'elles partagent. *Les Mots et les choses* consiste en la contrepartie positive du projet amorcé dans *Histoire de la folie* :

L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité) ; l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même, – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités ¹³³.

L'Histoire de la folie était une histoire d'exclusions, de silences. Foucault avait déjà montré dans son *Naissance de la clinique* comment cette question ne concerne pas seulement la formulation de nouvelles théories sur la folie ou la maladie, ou l'invention de nouvelles pratiques médicales plus ou moins réussies. Il s'agit plutôt de quelque chose qui sous-tend le partage même entre les espaces et les rôles de la théorie et de la pratique : une réorganisation de la relation même avec le monde empirique, des aspects sociaux de la perception. La question est formulée par Foucault d'une manière explicitement kantienne : la perception est le substrat à partir duquel toute connaissance peut avoir lieu. Cependant, la perception est elle-même déjà informée par des catégories sous-jacentes. La différence est que, pour Kant, les catégories sont des attributs de la structuration même de la subjectivité, lorsque Foucault parlera d'un « *a priori* concret ¹³⁴ ». Comme ce même « substrat » de l'expérience subit des changements au cours de l'histoire, il faut s'attendre à ce que ces changements passent souvent inaperçus et soient mis sur le compte de la nature de l'appareil perceptif (ce que ferait, d'une certaine manière, toute anthropologie philosophique). Cela signifie que l'analyse de la formulation positive de ce partage du sensible doit se concentrer sur les critères d'organisation du monde empirique qui sous-tendent l'expérience sociale, en particulier l'expérience intellectuelle ¹³⁵. C'est en effet le rôle de la théorie scientifique ou du système philosophique de rendre ces « codes fondamentaux d'une culture ¹³⁶ » évidents, de rendre cette organisation explicite et réflexive à travers l'activité d'ordonner et de catégoriser les phénomènes du monde. Foucault l'avait déjà affirmé dans *L'Histoire de la folie* :

133. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.043.

134. FOUCAULT, *Naissance de la Clinique*, p. 680.

135. Joshua RAYMAN. « Crossing the Epistemological Divide : Foucault, Barthes, and Neo-Kantianism ». In : *HOPOS : The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 4.2 (2014), p. 217-240, p. 227.

136. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.040.

Force nous est bien de constater qu'ne faisons l'histoire du fou nous avons fait – non pas certes au niveau d'une chronique des découvertes, ou d'une histoire des idées, mais en suivant l'enchaînement des structures fondamentales de l'expérience – l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie¹³⁷.

La dite « histoire de l'Autre » a pu être observée dans le cadre de pratiques non discursives précisément parce qu'il s'agissait de mettre en évidence l'ordonnement de l'expérience de manière négative, à partir de l'observation des pratiques qui y adhèrent¹³⁸. Dans son caractère positif, cet ordonnement doit être trouvé là où il se détache du registre de la « simple » expérience (qui, en soi, est déjà culturellement informée) et où il est explicitement formulé dans le discours scientifique. Dans *Les Mots et les choses*, il s'agit donc de suivre « dans le temps les mêmes articulations, prenant leur point de départ à la fin de la Renaissance et trouvant, elles aussi, au tournant du XIX^e siècle, le seuil d'une modernité dont nous ne sommes pas encore toujours sortis¹³⁹ », en mettant en évidence les changements dans les structures mêmes de l'expérience qui servent de substrat au discours scientifique et philosophique et aux pratiques médicales et psychologiques.

Mais, tout comme dans l'*Histoire de la folie*, il est possible d'identifier une double orientation dans la conception de *Les Mots et les choses*, bien qu'elle semble un peu plus subtile :

il faut sans doute distinguer, dans *Les Mots et les Choses*, l'ordre d'exposition (fondé sur la description analytique des épistémès) et l'ordre de la recherche (fondé sur le diagnostic critique d'une limite actuelle) [. . .] C'est sans doute ce dédoublement de la perspective qui rend compte du fait que l'« archeologia des sciences humaines » ne peut s'écrire que depuis la fin de ce « sommeil anthropologique » où la modernité s'est trouvée plongée à partir de Kant¹⁴⁰.

Dans la mesure où il s'agit d'explicitier l'arbitraire de l'ordonnement de l'expérience et de la pensée dans une configuration historique donnée, il s'agit aussi de critiquer toute prétention à l'objectivité et à la nécessité, notamment de la part de la théorie. Or, dans l'*Histoire de la folie*, les passages entre les différents moments historiques – notamment entre l'âge classique et la modernité – ne sont pas simplement envisagés de manière neutre ou indifférente (même si Foucault ne porte pas directement de jugement de valeur à leur sujet). L'asymétrie réside précisément dans le fait que dans l'histoire de la création d'une catégorie et d'une expérience – la folie, à côté de la rationalité – d'autres expériences sont exclues. La thèse foucauldienne de l'émergence de l'homme comme catégorie épistémologique propre à l'époque moderne est notoire ; une émergence qui n'a lieu qu'à partir d'un déplacement des frontières entre le Même et l'Autre : pour que l'homme émerge, il faut que le fou ne soit pas son contrepoint inhumain. Du point de vue du discours, les sciences humaines sont informées par toute une expérience du langage qui en exclut nécessairement d'autres : notamment une certaine forme d'expérience

137. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 590.

138. SABOT, Notice, p. 1.579.

139. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.044.

140. SABOT, Notice, p. 1.586.

littéraire. La critique de l'humanisme est le point nodal où se croisent le registre de l'analyse de la succession des savoirs historiques et l'évaluation critique de leurs prétentions¹⁴¹. D'une part, il s'agit d'un simple diagnostic : de même qu'il est né, l'homme cessera un jour d'être. D'autre part, il s'agit de la possibilité d'une nouvelle ouverture épistémique, c'est-à-dire d'une nouvelle façon d'organiser la perception, de sorte qu'un nouveau langage, un nouveau savoir et une nouvelle société émergeront. Puisque cet humanisme serait la figure typique de l'épistémè moderne, la critique vise à en exposer les racines, afin de saper la manière d'ordonner et de partager l'expérience qui sous-tend l'ensemble des sciences humaines, y compris le structuralisme, qui, en opposition au « sommeil anthropologique », est « la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne¹⁴² ».

Sade se situe, comme on l'a déjà dit, dans la transition entre l'épistémè classique et l'épistémè moderne. La forme qui domine l'organisation du champ empirique sur lequel les sciences agissent dans le premier est, selon Foucault, la représentation. D'une manière générale, la pensée de la Renaissance comprend le fonctionnement des signes (la relation entre les mots et les choses ; la manière dont le langage se rapporte au monde empirique et l'organise) à travers la notion de similitude. Un mot est lié à la chose qu'il désigne parce qu'il entretient avec elle une relation de similitude. L'ordonnement du monde et du langage n'est pas très différent : le monde constitue un texte dont les termes se réfèrent les uns aux autres de la même manière que les mots du texte explicitent le monde :

Au XVI^e siècle, le langage réel n'est pas un ensemble de signes indépendants, uniforme et lisse où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer une à une leur vérité singulière. Il est plutôt chose opaque, mystérieuse, refermée sur elle-même, masse fragmentée et de point en point énigmatique, qui se mêle ici ou là aux figures du monde, et s'enchevêtre à elles : tant et si bien que, toutes ensemble, elles forment un réseau de marques où chacune peut jouer, et joue en effet, par rapport à toutes les autres, le rôle de contenu ou de signe, de secret ou d'indication¹⁴³.

Un bon exemple est celui de Paracelse, qui voit dans la similitude des mots que les différentes langues utilisent pour désigner le serpent – non pas un principe de parenté historique entre ces langues, comme le feront Humboldt et Saussure dans une autre configuration épistémique – la similitude naturelle entre la forme du mot et le mouvement du serpent lui-même. D'où l'affinité magique entre le mot et la puissance venimeuse de la créature elle-même¹⁴⁴. La représentation signifie un redoublement et une désarticulation de cet ordre. Foucault réfléchit au passage entre ces moments à partir d'une lecture bien connue de *Don Quichote* de Cervantès. Cette œuvre présente une symétrie intéressante : dans le premier moment, le plus connu, le Quichotte se laisse emporter par la similitude entre les aventures chevaleresques qu'il lit et le monde qui l'entoure. Le personnage transpose le texte sur le monde, devenant lui-même un personnage aventureux.

141. C'est aussi en ce point que s'impose la nécessité d'une méta-réflexion sur le style du texte capable de porter cette critique. Cette dernière question ne sera abordée qu'à la fin de cette section.

142. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.265.

143. *Ibid.*, p. 1.080.

144. *Ibid.*, p. 1.078-1.079.

Dans un second temps, cependant, il y a une sorte de reflux du monde sur le texte : le narrateur révèle que les aventures de Quichotte ont toutes été recueillies par un sage arabe et que le texte lu n'est qu'une traduction, à laquelle le personnage lui-même a eu accès. Dans ce deuxième moment de l'aventure, le livre lu devient une ressource narrative : « don Quichotte rencontre des personnages qui ont lu la première partie du texte et qui le reconnaissent, lui, homme réel, pour le héros du livre ¹⁴⁵ ». Si auparavant Quichotte se déplaçait entre le texte et le monde sans remarquer le subtil décalque qui séparait les deux, il y a maintenant une distinction qui réorganise cette relation : c'est le texte de la première partie de l'œuvre qui donne les règles sur la façon dont le « vrai » Quichotte agit : il « doit être fidèle à ce livre qu'il est réellement devenu ¹⁴⁶ ». Quichotte est fou parce qu'il « confond » les mots et les choses, mais cela ne peut être perçu comme une confusion, une erreur et une folie que lorsque cet ordonnancement est réarrangé. La pièce maîtresse de cette nouvelle configuration épistémique est précisément cette différence entre le signe et le sens : « le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n'assure plus leur rencontre : il est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établie entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre ¹⁴⁷ ». Le rapport entre le langage et le monde apparaît comme précaire, puisque toute représentation agit dans une sphère fermée qui lui est propre. La question qui animera toute la réflexion de l'époque sera précisément la tentative d'établir ou de comprendre ces liens entre le langage et le monde.

La formation épistémique moderne, à son tour, est une formation qui a pour noyau la notion de désir. Au lieu que la langue soit un moyen direct ou indirect d'accès au monde, cette relation sera médiatisée par l'homme. Ou plutôt, toute médiation est éliminée à partir de l'idée qu'il y a un passage direct entre la forme de la connaissance et l'objet connu, puisque l'homme est le principe et la fin de toute science. C'est l'homme qui crée le langage comme sa propre façon de traiter le monde empirique, et toute relation entre le langage et le monde doit passer par sa subjectivité. En fait, tout se passe comme si le réarrangement de cette relation se faisait précisément dans le sens d'une « résolution » ou d'une mise en équation de la tension qui marquait l'épistémè précédente. Désormais, au lieu de chercher à réunir signe et signifié par une analyse et un travail internes au signe, cette question est résolue par le recours à une instance pré-signifiante, qui sera la source à partir de laquelle tout travail significatif – ne se limitant pas au langage, mais pensant aussi la valeur comme signe d'une mesure cachée du travail ou l'organisation du corps comme signe indiquant une vie qui lui est sous-jacente – pourra avoir lieu. Ce qui empêche cet épistémè d'être une simple évolution ou un développement du précédent, c'est qu'il n'est pas exempt de tensions propres ¹⁴⁸. Il s'agit notamment d'une dualité irréductible inscrite dans l'idée même

145. Ibid., p. 1.094.

146. Ibid., p. 1.094.

147. Ibid., p. 1.111.

148. La question de savoir si ce qui succède à l'épistémè moderne est un épistémè post-moderne et post-humaniste, ou un autre arrangement qui n'est pas vraiment un épistémè, n'est pas résolue. Il semblerait plus évident et conforme à la ligne générale de la réflexion foucauldienne de comprendre que la fin de la modernité conduirait à la formation d'une conjoncture qualitativement équivalente au niveau épistémique, qui résoudrait également les tensions de l'épistémè précédente et en créerait de nouvelles. Cependant, à plusieurs reprises, Foucault laisse entendre que

de l'homme, qui est à la fois sujet et objet de cette nouvelle discursivité. Ou, pour reprendre les termes de Foucault, il est un « double empirique-transcendantal » : tout en occupant le rôle de fondement ou de substrat à partir duquel toute connaissance doit être formulée, il est aussi l'objet empirique de cette même connaissance. D'une certaine manière, l'épistémè centrée sur la représentation n'avait pas à se préoccuper de cette question, puisque la représentation était elle-même placée hors du circuit du monde représentable. Cela renvoie également à une autre question : la connaissance centrée sur l'homme implique le constat que l'homme – ou, plus précisément, son désir – agit comme une sorte d'origine de toute connaissance. Ce serait une explication attirante pour Foucault lui-même : supposer qu'il existe un désir intrinsèque dans la nature humaine, dont l'inquiétude conduit à des changements constants, répétés et chaotiques dans les manières dont le savoir tente de le satisfaire ou d'y répondre ; les différentes épistémès étant comme une sorte de lanterne magique qui projette les innombrables visages du désir au fil du temps. Or, cette idée serait un corollaire possible de la pensée humaniste que Foucault critique. Quoi qu'il en soit, il manque précisément à cette pensée la perception archéologique que l'homme et son désir ne sont pas des fondements préexistants à toute connaissance, mais qu'ils sont au contraire des inventions récentes, certainement postérieures à quelques millénaires d'efforts scientifiques et philosophiques. En fait, l'homme n'est même pas quelque chose de directement formulé ; il est plutôt le centre absent de l'expérience de la pensée moderne : impossible à voir ou à focaliser directement, il est comme le présupposé logico-transcendantal de cette pensée, visible seulement à travers les grilles de la connaissance empirique.

La procédure de Foucault pour identifier ce dit substrat ou ordre historico-empirique qui sous-tend les discours scientifiques d'une époque est bien connue. Tout d'abord, Foucault délimite trois champs de discours scientifiques qui, à première vue, semblent être ceux qui délimitent les sciences de l'homme¹⁴⁹ : l'analyse du langage, des échanges et de la vie. Foucault recherche alors les champs de connaissance qui ont rempli des fonctions similaires dans les épistémès passées. Grâce à cette reconstruction historique, il est en mesure de comprendre quels passages ont été nécessaires à la formation d'un savoir positif sur l'homme, qui serait nécessairement sous-tendu

ce n'est pas le cas. La fin de l'épistémè moderne – annoncée et réalisée à la fin du livre – est la promesse d'un espace hétéroclite : « sans loi ni géométrie », où « les choses sont 'posées', 'placées', 'arrangées' en des endroits si différents qu'il est impossible de leur trouver un espace d'accueil » FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.038. Foucault dit du structuralisme qu'il est la « conscience éveillée » de l'épistémè moderne. L'une des raisons d'associer *Les Mots et les choses* au structuralisme est certainement le fait que cette œuvre réalise, ou entend réaliser, cette conscience de la modernité : c'est à travers un instrument proche ou similaire à celui du structuralisme que la modernité se comprend enfin comme épistème, voit que son ordre est contingent et pas nécessairement le meilleur ou le plus souhaitable. C'est pourquoi c'est « maintenant », à la fin de *Les Mots et les choses*, qu'elle pourra se libérer de sa figure centrale, l'homme. Cependant, cette possibilité d'assumer la métaconscience (après tout, la modernité ne se comprend pas seulement comme épistème, mais comprend tout le fonctionnement épistémique qui informe l'histoire, au moins depuis la Renaissance) permet de dépasser non seulement cette épistème, mais toutes les épistémès possibles, permettant de recourir à ce non-espace hétérotopique où résident toutes les possibilités épistémiques. Enfin, les figures que Foucault invoque comme annonciatrices du nouveau monde post-humain ne sont pas exactement des défenseurs d'un nouvel ordre ou arrangement, mais des penseurs qui se comprennent et veulent être des critiques radicaux de toute possibilité d'ordre : Artaud, Rimbaud, Blanchot, et surtout Bataille *ibid.*, p. 1.452-1.453.

149. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 31.

par l'homme en tant qu'objet empirique. En analysant comment chacun de ces discours opère dans chaque registre épistémique, Foucault discerne un quadrilatère qui correspond aux formes les plus fondamentales de la mise en ordre de l'empirique.

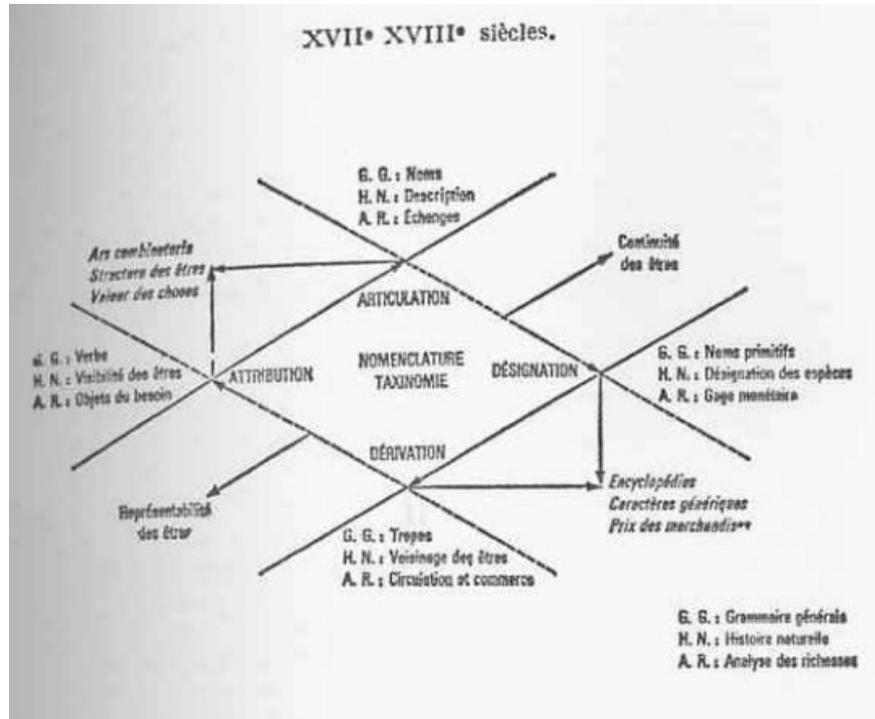


FIGURE 4 – Tableau descriptif des positivités à l'âge classique – FOUCAULT, Les Mots et les Choses, p. 1.269

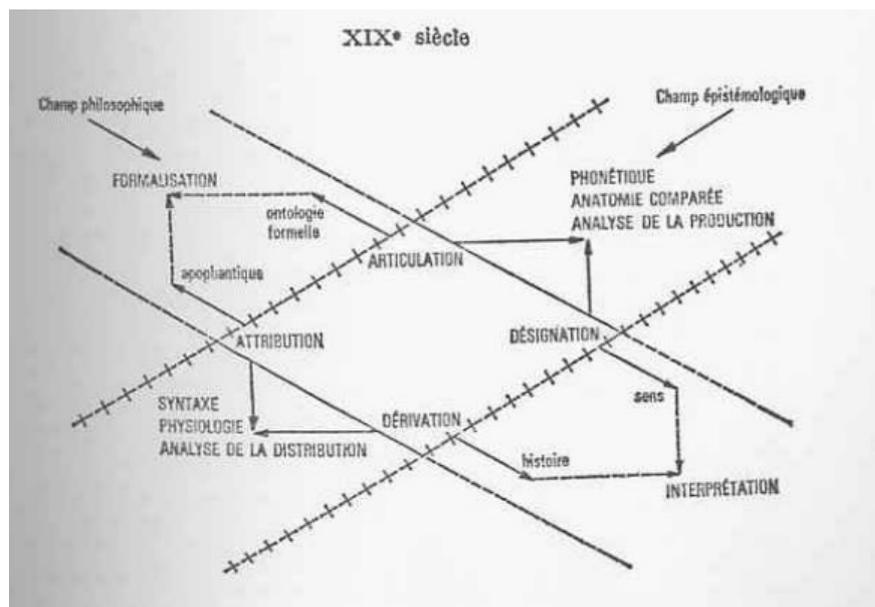


FIGURE 5 – Tableau descriptif des positivités à l'âge moderne - *ibid.*, p. 1.270

Expliquer l'ensemble du schéma impliquerait de reconstruire toute l'argumentation de la première moitié de l'ouvrage, ce qui n'est donc pas envisageable. En fait, Philippe Sabot¹⁵⁰ considère que ce passage entre l'âge classique et l'âge moderne est le véritable cœur de *Les mots et les choses*, la fameuse thèse anti-humaniste défendue par Foucault à la fin (mais déjà énoncée au début) n'étant qu'une dérivation de l'ordre symétrique que Foucault donna à son livre. En ce qui concerne la structure du schéma, à chaque extrémité du quadrilatère se trouvent les aspects centraux des sciences positives analysées¹⁵¹. Dans l'angle interne se trouvent les articulateurs centraux de la forme même de discursivité qui permettrait de reconnecter le discours à l'empirisme. Il est important de noter que, dès le départ, il n'y aurait pas de primauté entre l'un ou l'autre de ces champs discursifs. Cependant, au moment des analyses et des descriptions proprement dites, il semble que les éléments linguistiques qui constituent l'épistémè soient privilégiés. En effet, dans le premier tableau, la grammaire générale apparaît comme l'un des savoirs discursifs positifs dont l'analyse constitue les sommets du tableau, mais les éléments internes du quadrilatère concernent également le langage : il s'agit précisément d'une sorte de syntaxe générale, des formes dont dispose le discours pour se référer au monde :

aussi bien dans *Histoire de la Folie* que dans *Naissance de la Clinique*, se trouvait établie la corrélation nécessaire entre la dimension des discours (archives) et celle des pratiques (économiques, politiques, sociales) au sein de structures historiques globales que certains événements déterminants – comme l'ouverture de l'Hôpital général, ou encore la Révolution française – avaient le pouvoir de mener à leur propre transformation. Autrement dit, pris dans le jeu des pratiques sociales, les discours de vérité constituant le savoir avaient une histoire et l'archéologie permettait de dégager simultanément leur portée épistémologique et leurs enjeux politiques. Or, dans *les Mots et les Choses*, ce savoir est comme soustrait à l'ordre historique des pratiques est replié sur le seul niveau de l'archive discursive¹⁵².

Les sciences de la vie et de l'échange se situent bien sûr au niveau discursif. Comme tout discours scientifique, elles établissent un champ de réflexion sur les pratiques informées par l'épistémè. Mais l'étude du langage permet aussi une prise de conscience réflexive sur les autres pratiques discursives, et sur l'épistémè lui-même comme forme du lien entre discours, pratique et empirisme. Ce n'est donc pas une coïncidence si, dans *Les Mots et les choses*, l'accent est largement mis sur le langage, et c'est l'une des raisons pour lesquelles la pensée foucauldienne est associée au structuralisme¹⁵³. Ce n'est donc pas un hasard si les ruptures et les transitions entre les modèles épistémiques ne s'opèrent pas à partir des besoins ou des mouvements immanents aux sciences de la vie ou de l'échange, mais plutôt à partir de nouvelles manières de considérer

150. SABOT, Notice.

151. Foucault ne l'explique pas dans le deuxième tableau, car à ce moment du texte, il n'a pas encore effectué cette analyse de l'épistémè moderne.

152. L'intention de Foucault est ici de montrer que ces niveaux ne sont distincts qu'à première vue. SABOT, Notice, p. 1.591.

153. Bien que, comme on l'a déjà vu, l'accent mis sur le langage soit l'un des éléments que le structuralisme et le post-structuralisme ont en commun. Comme on le verra, la manière dont Foucault entend observer le langage le place davantage du côté du post-structuralisme que du structuralisme.

et de mobiliser le langage. Plus précisément, Philippe Sabot¹⁵⁴ note que ce n'est pas un hasard si les deux ruptures épistémiques racontées par Foucault dans *Les Mots et les choses* sont pensées à travers des œuvres littéraires. C'est le rôle de Sade dans l'architecture de l'œuvre.

La singularité du rôle de Sade dans l'historiographie archéologique foucauldienne est que, comme le montrent Philippe Sabot et Sébastien Charles, Sade remplit un double rôle dans l'économie interne de l'ouvrage, correspondant précisément à la double portée du projet archéologique, tel que décrit par Potte-Boneville : d'une part, Sade permet le passage entre les différentes épistémès ; d'autre part, il indique les limites et la possibilité de sortir de l'agencement épistémique moderne. Cela se reflète dans l'ordre même de *Les Mots et les choses* : il y a deux extraits principales dans lesquelles Foucault se consacre à l'analyse plus systématique de Sade. La seconde se situe à la toute fin de la première partie, lorsque Foucault conclut son analyse de l'épistème classique. La localisation même du passage est révélatrice de cette thèse. Selon Foucault, à l'âge classique, toute connaissance doit passer par la représentation et ses formes. Cela conduit à une sorte de dédoublement du discours ou de médiation entre celui-ci et l'être auquel il se réfère : « le langage n'est que la représentation des mots, la nature n'est que la représentation des êtres ; la nécessité n'est que la représentation de la nécessité¹⁵⁵ ». La connaissance scientifique positive ne se réfère jamais directement aux êtres qui sont son objet, mais le fait toujours à travers la représentation de cet objet. Le changement de cet ordre se fera alors par un « recul de la représentation » :

Ce renversement, il est contemporain de Sade. Ou plutôt, cette œuvre inlassable manifeste le précaire équilibre entre la loi sans loi du désir et l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive. L'ordre du discours y trouve sa Limite et sa Loi ; mais il a encore la force de demeurer coextensif à cela même qui le régit¹⁵⁶.

Foucault construit méticuleusement cette introduction au rôle de l'œuvre de Sade dans *Les Mots et les choses*. Sade n'est pas reconnu d'emblée comme l'agent qui opère le « renversement » dans l'ordonnement de la langue classique. Il s'agit d'un phénomène structural du discours, qui ne dépend donc pas de l'action individuelle d'un auteur ou d'un autre ; il est contemporain de Sade. D'autre part, l'œuvre de Sade entretient un rapport particulier avec cette rupture épistémique. Comme dans *l'Histoire de la folie*, il s'agit d'un rapport de symbolisation : l'œuvre de Sade « manifeste », permet de reconstituer et de redire une histoire qui la traverse, mais par rapport à laquelle elle n'aurait pas matériellement de primauté.

L'« équilibre entre la loi sans loi du désir et l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive » est une tension que Foucault a identifiée tout au long de l'âge classique. En bref, ce qui est en jeu¹⁵⁷, Foucault considère que, d'une part, toute la finalité de ce langage était une tendance à la recherche de la « nomination parfaite », une sorte de geste linguistique qui

154. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières ».

155. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.266.

156. Ibid., p. 1.266.

157. Cet extrait reprend un développement du texte « La Littérature philosophique sadienne : notes historiques ».

épaise le langage le plus rapidement possible. En d'autres termes, chaque mot devait renvoyer à un objet donné. Du point de vue de la sémiologie, cela permet à Foucault de conclure que le référent n'est pas une fonction externe ou indépendante du mot, mais un élément qui le constitue. Plus précisément, l'analyse de la théorie des racines suggère que le référent se serait déplacé à l'intérieur du signifiant, puisque, d'un point de vue génétique, la racine d'un mot est liée à la représentation même qui lui donne naissance¹⁵⁸. Cependant, le langage est constamment exposé au risque que le « signe vient se placer, selon l'analyse de la représentation, sur un élément interne, sur un point de son voisinage, sur une figure analogue¹⁵⁹ ». Il ne s'agit pas d'un simple hasard, selon lequel il est possible de se tromper en nommant ; il ne s'agit pas non plus d'une erreur subtile de la part de ceux qui se laissent emporter par l'articulation interne de la langue et finissent par nommer selon des critères erronés. En effet, tout signe linguistique n'est tel que dans la mesure où il contient en lui-même une sorte de décalque ou de distance interne :

On a vu qu'il n'y avait langage que par la vertu de la proposition : sans la présence, au moins implicite, du verbe être et du rapport d'attribution qu'il autorise, ce n'est pas à du langage qu'on aurait affaire, mais à des signes comme les autres. La forme propositionnelle pose comme condition du langage l'affirmation d'un rapport d'identité ou de différence : on ne parle que dans la mesure où ce rapport est possible. Mais les trois autres segments théoriques enveloppent une tout autre exigence : pour qu'il y ait dérivation des mots à partir de leur origine, pour qu'il y ait déjà appartenance originare d'une racine à sa signification, pour qu'il y ait enfin un découpage articulé des représentations, il faut qu'il y ait, dès l'expérience la plus immédiate, une ressemblance analogique des choses, des ressemblances qui se donnent d'entrée de jeu¹⁶⁰.

La rhétorique a servi à combler ces aspects discordants de la langue classique : d'une part, le mot, dont on attendait qu'il puisse nommer en vertu de sa nature même ; d'autre part, le hiatus historique qui s'introduit au cœur même du rapport interne de la signification nominale. La rhétorique permet de cartographier l'espace dans lequel s'opèrent les changements internes du langage, en suivant la linéarité de l'énonciation dans son déploiement successif dans le mouvement de la formulation précise des désignations. En d'autres termes, il s'agissait de passer des mots aux choses, mais de manière paradoxale : à l'origine, la langue communiquait par son laconisme, par l'intimité précise entre le mot et la représentation ; ce lien a été perdu par convention, et il a fallu une toute nouvelle langue pour reconstruire le lien – auparavant interne – entre un mot et l'objet qu'il représente. Un dernier point important est de noter que la description théorique du langage – que ce soit par Rousseau, les logiciens de Port-Royal, Condillac, etc. – soulève ces questions, mais ne les résout pas. C'est à la littérature classique qu'il revient de mettre en œuvre le « mouvement pour atteindre un nom toujours redoutable parce qu'il tue, en l'épuisant, la possibilité de parler¹⁶¹ ». Le désir, étant à la racine de tout discours, ne peut logiquement pas être soumis aux lois externes (historiques) et internes (grammaticales) qui

158. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.156.

159. *Ibid.*, p. 1.168.

160. *Ibid.*, p. 1.173.

161. *Ibid.*, p. 1.171-1.172.

s'appliquent au discours, ce qui ne veut pas dire qu'il soit dépourvu de toute loi, puisqu'il est précisément la source de toute normativité linguistique. L'œuvre de Sade, dans un premier temps, a eu le demi-mérite d'avoir manifesté, comme symptomatiquement, cette tension qui n'est pas la sienne, et encore moins exclusive.

Mais ce n'est que le premier moment : immédiatement après, Foucault reconnaît que c'est dans l'œuvre de Sade que l'« ordre du discours » trouve « sa Limite et sa Loi ». Philippe Sabot renvoie ce passage à la réflexion de Foucault sur la transgression :

Cette citation nous permet d'accéder à une première compréhension du sens de la transgression sadienne, telle que Foucault cherche à la caractériser. Il ne s'agit pas d'une rupture radicale, du franchissement net d'une limite (par exemple du débordement de la limite du représentable par la puissance sans limite du désir). Il s'agit plutôt, comme le indique l'expression à première vue paradoxale « loi sans loi du désir », d'un *passage à la limite*, d'une « expérience limite » qui est moins expérience de l'au-delà de la limite, expérience qui ouvre la limite vers l'illimité, que mise à l'épreuve de la limite elle-même ¹⁶²

Même en reprenant le thème déjà présent dans l'*Histoire de la folie*, de Sade comme auteur qui « ¹⁶³ », en passant à une réflexion sur l'œuvre de Sade, Foucault ajoute un point pertinent : Sade est envisagé comme un théoricien, dont l'œuvre est dotée d'un projet et d'une portée spécifique et décisive par rapport à l'enchaînement de l'histoire de la pensée occidentale. Ainsi, même si Foucault ne se livre pas encore à une analyse approfondie du texte sadien, il franchit une étape importante en rompant avec la mythologisation apparue dans l'*Histoire de la folie*. Si Sade termine ou épuise l'épistémè moderne, c'est par son travail sur le langage. Sade résoudrait cette tension entre dénomination et rhétorique en parvenant à identifier langage et désir, laissant ainsi le langage « émerge[r] dans sa brutalité de chose ¹⁶⁴ ». Ainsi, le nom « propre », direct, qui saisit et épuise la chose dite (ici, le désir), est séparé du reste de la phrase, espace dans lequel la rhétorique entendait « corriger » l'inégalité interne du signe. La rhétorique n'apparaît chez Sade que comme un embellissement extérieur, un ornement privé de sens et de fonction :

Ici, la nomination se donne enfin dans sa nudité la plus simple, et les figures de la rhétorique, qui jusqu'alors la tenaient en suspens, basculent et deviennent les figures indéfinies du désir que les mêmes noms toujours répétés s'épuisent à parcourir sans qu'il leur soit jamais donné d'en atteindre la limite ¹⁶⁵.

Dans cet extrait, Foucault commente « l'immediate violence de *Juliette* ¹⁶⁶ ». Il s'agit d'une réflexion sur la construction stylistique du texte de Sade. Ce style peut être observé dans un passage représentatif tel que celui-ci :

Les jeunes filles sont aussitôt chargées par moi-du soin de faire rebander les jeunes gens ; dès qu'ils furent en l'air, je me livre à eux ; ils étaient souples. . .

162. Philippe SABOT. « Écritures transgressives et pensée de la transgression. Sade et Bataille lus par Foucault ». In : *Revue internationale de philosophie* 2 (2020), p. 105-120, p. 109.

163. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.286.

164. Ibid., p. 1.172.

165. Ibid., p. 1.172.

166. Ibid., p. 1.172.

agiles. . . j'en mets deux dans mon con, un dans mon cul, j'en suce un, deux se placent sous mes aisselles, un dans mes cheveux, j'en branle un de chaque main, le dixième se branle sur mes yeux : mais je défends la décharge ; ils devaient tous varier dix fois ; tous, à leur tour, devaient sacrifier sur chacun des temples offerts à leur luxure, le dénouement ne fut permis qu'alors ; singulièrement irritée des préludes, ces beaux garçons m'inondèrent de foutre ¹⁶⁷.

Comme on le voit, le récit de Juliette sur l'organisation d'une scène d'orgie suit l'organisation de son amie Olympe Borghèse, dans une sorte de compétition libertine : il s'agissait de savoir laquelle des deux savait le mieux ordonner le tableau des plaisirs. Dans ce passage particulier, la spatialité du langage de Sade et la mobilité dont il parle sont très évidentes. Tout le passage est organisé précisément par une synecdoque : « les jeunes gents », où il faudrait lire « les vits des jeunes gents », puisque ce sont elles qui sont « souples », « agiles » et peuvent être placées dans les cons et dans les culs. La liste des parties du corps soumises au contact sexuel prend cependant rapidement une tournure étrange : après le vagin, l'anus et la bouche, ce sont les aisselles et les cheveux qui entrent en ligne de compte. Une fois les parties érogènes ordinaires ou attendues épuisées, le membre doit prendre possession de ce qui reste de manière plus ou moins aléatoire. Et comme si cela ne suffisait pas, il doit s'y reprendre à dix fois, chaque membre devant « sacrifier sur chacun des temples ». Si l'on considère que cette métaphore est communément réservée par Sade à l'anus et au vagin, l'étendre aux cheveux, aux aisselles, aux mains, etc. conduit à une érotisation, une sacralisation et une transgression simultanées de l'ensemble du corps. L'espace à parcourir par l'image du vit est, comme le disait Foucault, inépuisable : une fois posées les limites de la représentation du corps sexué, le désir sexuel doit indifféremment couvrir toutes les parties du corps, et le langage est incapable d'énumérer toutes les stations auxquelles il faut « rendre hommage ». Mais si cette violence semble infiniment médiatisée par la logique combinatoire du corps, qu'elle à la fois doit et ne peut pas épuiser, elle devient aussitôt « immédiate » parce qu'elle est une violence contre la médiation elle-même : elle rend dérisoire la forme logique qu'elle adopte comme mode de sa jouissance.

En effet, Sade ne cherchait pas seulement à échapper, à nier les mécanismes énonciatifs et logiques de son époque. Au contraire, tout se passe comme si Sade avait pris trop au sérieux les rouages du langage classique :

Le libertin, c'est celui qui, en obéissant à toutes les fantaisies du désir et à chacune de ses fureurs, peut mais doit aussi en éclairer le moindre mouvement par une représentation lucide et volontairement mise en œuvre. Il y a un ordre strict de la vie libertine : toute représentation doit s'animer aussitôt dans le corps vivant du désir, tout désir doit s'énoncer dans la pure lumière d'un discours représentatif ¹⁶⁸.

Foucault pense la double histoire de Justine et Juliette comme analogue aux deux parties du *Quijote*. La première serait une sorte d'adieu ironique à l'épistémè actuelle, la seconde une intuition ou une préfiguration de celle à venir. L'histoire de Justine, comme celle du Quichotte,

167. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 778.

168. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.266-7.

peut être lue comme celle d'une personne qui s'est laissée éclipser par les mécanismes du langage de son temps. Pour Justine, le désir est toujours aliéné par le besoin de représentation : le désir lui est moralement et logiquement interdit ; il faut qu'il soit représenté. Il ne lui reste plus, d'une part, que cette « forme légère, lointaine, extérieure et glacée ¹⁶⁹ » du désir, qui est le désir représenté par un discours moralisateur ; ou – ce qui est plus fréquent – être elle-même l'objet représenté du désir d'autrui. En fait, Sade souligne le caractère littéraire et féérique de Justine : quelle que soit la punition infligée à son corps, elle s'en remet toujours, d'une manière presque magique ou miraculeuse. Le seul véritable risque que court Justine est peut-être de tomber amoureuse du jeune libertin Bressac :

Quels qu'eussent été les indignes procédés de Bressac pour elle, dès le premier jour qu'elle l'avait vu, il lui avait été impossible de se défendre d'un mouvement violent de tendresse pour lui ; la reconnaissance augmentait dans son cœur cet involontaire penchant, auquel la fréquentation perpétuelle de l'objet chéri prêtait chaque jour de nouvelles forces ; et définitivement la pauvre Justine adorait ce scélérat malgré elle, avec la même ardeur qu'elle idolâtrait son Dieu, sa religion. . . la vertu ¹⁷⁰.

Ici, Justine court le risque de se perdre effectivement : entrer dans la dynamique d'un désir écrasant, capable de supprimer son constante identité morale et de la rendre finalement partenaire d'une entreprise matricide. Avec Bressac, Justine est proche de s'engager réellement dans le désir qui anime et mobilise les représentations que les libertins s'en font (leurs arguments lubriques, leurs architectures orgiaques, leurs projets néfastes) :

Ces discours, souvent répétés, paraissaient si obscurs à Justine, qu'elle ne savait comment y répondre : elle le faisait pourtant, et peut-être avec trop de facilité ; faut-il l'avouer ? Hélas ! oui ; déguiser les torts de Justine, serait tromper la confiance du lecteur, et mal répondre à l'intérêt que ses revers ont inspiré jusqu'à ce moment ¹⁷¹.

Le complément de cette expérience est l'histoire de sa sœur, Juliette. Si tout ce qui doit être connu doit être représenté, et c'est le cas de la connaissance du désir, alors le désir doit être représenté dans sa totalité, d'un bout à l'autre. En même temps que le désir est représenté, la représentation est désirée, de sorte que le signe et le sens se renvoient l'un à l'autre. Or, en bonne libertine, Juliette sait que parler du désir, c'est aussi bien, sinon mieux, que d'en faire l'expérience directe : « il est admis parmi les vrais libertins que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont les plus vives ¹⁷² ». On a déjà beaucoup écrit sur la préférence marquée de Sade pour les récits encadrés : dès *Les 120 journées de Sodome*, sa première grande œuvre libertine, Sade pose les bases de cette idée qu'il y a une distinction pertinente entre exécuter et raconter une perversion, et que le plaisir de raconter est d'un ordre particulier. Dans les *Infortunes de la vertu* – premier état de la *Justine* – l'histoire de la jeune fille est introduite dans le contexte de sa réunion avec sa sœur libertine :

169. Ibid., p. 1.267.

170. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 475.

171. Ibid., p. 475.

172. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 39.

Vous raconter l'histoire de ma vie, madame, dit cette belle infortunée en s'adressant à la comtesse, est vous offrir l'exemple le plus frappant des malheurs de l'innocence et de la vertu. C'est accuser la Providence, c'est s'en plaindre, c'est une espèce de crime et je ne l'ose pas. . .

Des pleurs coulèrent alors avec abondance des yeux de cette infortunée et après leur avoir donné cours un instant elle commença son récit dans ces termes ¹⁷³

Et si, dans la version finale de l'histoire de Justine, la parole lui est ôtée – marquant ainsi son extériorité et sa distance par rapport à la représentation du désir – la création d'une *Histoire de Juliette*, dans laquelle la parole est attribuée à la sœur méchante, semble cohérente avec le privilège accordé au récit sur l'échelle de la perversion : « On passe dans un salon délicieux. La compagnie se place sur des canapés ; Justine ne prend qu'une chaise ; et Juliette, au fond d'une ottomane, commence ses récits de la manière dont nos lecteur le verront dans les volumes qui suivent ¹⁷⁴ ». La narration de l'acte est un acte plus libertin que son exécution. Le désir doit être représenté car c'est dans ce redoublement du langage qu'il trouve sa vérité. Le libertin sait que, pour le plus grand plaisir, il faut désirer la représentation. Mais cette confusion entre passion et logique est en elle-même l'un des actes les plus pervers qui soient, puisqu'elle met en péril la forme même de la morale, le langage – du moins le langage représentatif classique – n'étant pas à la hauteur de la tâche :

Le grand récit de la vie de Juliette déploie, tout au long des désirs, des violences, des sauvageries et de la mort, le tableau scintillant de la représentation. Mais ce tableau est si mince, si transparent à toutes les figures du désir qui inlassablement s'accumulent en lui et se multiplient par la seule force de leur combinatoire qu'il est aussi déraisonnable que celui de Don Quichotte [. . .]. *Juliette* exténue cette épaisseur du représenté pour qu'y affleure sans le moindre défaut, la moindre réticence, le moindre voile, toutes les possibilités du désir ¹⁷⁵.

Le passage mentionné dans le paragraphe précédent est également un bon exemple de ce procédé sadien. Le langage littéraire ne peut couvrir qu'un espace limité du désir à représenter : le vit dans le con, le cul, la bouche, les aisselles, les cheveux, etc. L'énumération s'épuise dans la simple impossibilité pour le langage de raconter tout le parcours du désir : la linéarité de l'énonciation du discours fait qu'il y a toujours un solde nécessaire de désir non dit. Mais le sens général du procédé est bien sûr la projection de l'acte sexuel au-delà de ce qui est représenté : la possibilité ou la nécessité que l'acte sexuel s'étende à toutes les autres parties du corps, couvrant au millimètre près toutes les surfaces disponibles. Il reste donc une « nappe d'ombre », un univers de désir non représenté, incapable d'émerger dans la conscience de l'époque, précisément parce qu'il en est l'Autre.

Sade est considéré par Foucault comme la frontière, le seuil de la Modernité, précisément parce qu'il libère ce désir sans l'explorer. La formulation de la nouvelle épistémè, qui assimile le

173. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Les Infortunes de la vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1787) 1995, p. 12.

174. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 1.110.

175. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.268.

désir aux formes du savoir et du discours, est due à Kant. Cependant, il y a un aspect de ce geste sadien qui semble, comme le dit Sébastien Charles¹⁷⁶, plus radical que le geste de Kant, et qui le complète. Il ne serait pas faux de comparer ces deux positions avec les images observées lors de la discussion sur l'*Histoire de la folie*¹⁷⁷. Dans cet ouvrage, Foucault associe à plusieurs reprises Sade et Goya, en montrant qu'ils ont tous deux joué un rôle similaire par rapport à la folie :

« et toujours cette confusion d'âges, toujours ce mélange choquant de jeunes filles légères avec des femmes invétérées qui ne peuvent leur apprendre que l'art de la corruption la plus effrénée. » Longtemps ces visions vont rôder avec insistance, parmi les soirs tardifs du XVIII^e siècle. Un instant, elles seront découpées par la lumière impitoyable de l'œuvre de Sade, et placées par elle dans la rigoureuse géométrie du Désir. Elles seront reprises aussi et enveloppées dans le jour trouble du *Préau des fous*, ou le crépuscule qui entoure la *Maison du sourd*¹⁷⁸.

La « nappe d'ombre » que Sade aurait laissée à découvert sous la représentation, ce sont ces visages obscurs, rejetés dans les coins de l'asile de Goya : des figures de la singularité qui, parce qu'elles ne peuvent être pensées sous les aspects du Même, saisies par les mailles perceptives-conceptuelles du discours, restent indifférenciées aux confins de la culture et de la société classiques. Mais peut-être est-ce là vraiment la limite de ce que la pensée est capable de cerner, l'impossibilité de rassembler ces figures hétérogènes de l'expérience concrète du monde sous un seul nom conceptuel. C'est pourquoi, en tentant de retrouver cette liberté folle – puisque contradictoire – que propose Sade, que « notre pensée est si courte, notre discours si rassaissant que nous devons nous rendre compte qu'au fond, cette ombre au dessous c'est la mer à boire¹⁷⁹ ». Analogie à Pinel, Kant serait l'inaugurateur de mécanismes capables de capturer cette hétérogénéité radicale et de la réinsérer dans les circuits du Même, en éliminant la singularité par les mécanismes de l'identité. L'humanisme moderne est aliénant – il aliène l'expérience authentique de la folie dans les formes discursives de la raison ; Sade serait le dernier bastion d'une expérience et d'une pensée désaliénées. En ce sens, en ce qui concerne cette première approche de *Les Mots et les choses*, on peut reconnaître que le rôle négatif de Sade – la fermeture de l'épistémè classique – indique déjà un rôle positif implicite : un contrepoint, même si supprimé, à la positivité moderne. Si d'un point de vue historique Kant semble l'emporter, du point de vue de l'horizon éthico-politique, Foucault donne ici la préséance à Sade.

Cette question, comme Foucault l'avait déjà montré dans *Histoire de la folie*, n'est pas seulement une question de discours, mais un véritable horizon de pratiques sociales : il s'agit d'une autre manière de traiter la folie, de la libérer des griffes de la raison. Plus tard dans sa production, Foucault renverra cette réflexion aux aspects plus directement sexuels de la question : il s'agit même d'assimiler le désir et les pratiques sexuelles « aberrantes » à des modèles et

176. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade ».

177. Cf. pg. 85.

178. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 406.

179. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.268.

schémas bien définis de la sexualité saine et pathologique. C'est cette possibilité d'une liberté plus radicale dont Sade aurait eu l'intuition, et c'est cette possibilité que Foucault invoquera, même si ce n'est pas de manière tout à fait explicite, lorsqu'il traitera de la fin de la modernité. Ce point sera abordé plus tard. Pour l'instant, il convient de noter que Sade apparaît de manière transversale dans *Les Mots et les choses* (et aussi dans *l'Histoire de la folie*) : il est le début et la fin de la modernité (une thèse avec laquelle, dans un autre arrangement de l'histoire de la philosophie, Éric Marty se mettra d'accord). Une première conclusion importante que l'on peut tirer de cette analyse archéologique est que Foucault donne un rôle historique très proéminent et évident à la pensée sadienne. En fait, comme l'affirme Marty, l'un des gains théoriques importants que Foucault apporte dans *Les Mots et les choses* est cette restitution de l'œuvre du marquis de Sade à l'histoire de la pensée occidentale. Le projet de la langue classique serait vitalement lié à l'écriture de Sade. La compréhension de ses mécanismes rhétoriques et stylistiques, sa construction de l'imbrication des registres narratifs et des modes de référence : ces objets et ces modalités d'analyse qui intéressaient de plus en plus les théoriciens de la littérature dans d'autres œuvres et d'autres auteurs devraient désormais trouver chez Sade un objet de réflexion privilégié. Et ce, non seulement en raison des singularités de la construction sadienne du discours, mais aussi en raison de la pertinence historique de son écriture.

Mais il existe un second rôle, moins évident et plus structurant, de l'utilisation de la pensée sadienne dans ces travaux archéologiques. « L'âge classique serait le premier âge du "structuralisme" ¹⁸⁰ » : Blanchot n'associe pas directement Sade à cette réflexion, mais au vu des extraits observés, il semble raisonnable de considérer cette tendance structurale sadienne : Barthes, dans une réflexion plus systématique et plus large sur le sujet, arrivera à la même conclusion. Mais le structuralisme sadien est précisément le point de confluence et de passage entre ce qui est moderne à l'Âge Classique et ce qui est classique dans la Modernité : « L'impersonnalité – une impersonnalité noble, destinée à éliminer toute particularité basse, toute proximité de mauvais aloi, l'inidentifiable – s'affirme comme marque et de l'écriture et de la rationalité ¹⁸¹ ». Sade est à la base du moment moderne et actuel de l'histoire, y compris de son potentiel réflexif et critique, voire de son épuisement : la méthode structurale qui donne lieu à l'analyse archéologique de la Modernité.

II.1.2. Points de fuite : le modernisme sadien selon Foucault

ON a discuté jusqu'à présent l'un des deux rôles que Sade remplit dans les travaux archéologiques de Foucault : être un point de passage entre différents arrangements épistémiques. Il s'agit maintenant d'aborder le second aspect : servir de critique ou de limite à l'épistémè moderne. D'emblée, il convient de noter que cet aspect ne va pas de soi. Au contraire : du point de vue de la chronologie, Sade se situe aux côtés des autres penseurs du passage du classicisme

180. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 385.

181. *Ibid.*, p. 385.

à la modernité ; de plus, Foucault l'a déjà mobilisé comme un penseur qui délimite l'épistémè classique. En ce sens, on ne peut même pas dire qu'il soit l'inaugurateur de la modernité : ce rôle revient à Kant, dont le geste d'ouverture complète la fermeture opérée par Sade. Cependant, si une première lecture laisserait penser que Sade est non seulement en dehors de la modernité, mais historiquement sur le seuil, Philippe Sabot et Sébastien Charles s'accordent à dire que c'est la « mer à boire » de la pensée sadienne qui viendra effacer l'homme comme s'il fût « un visage de sable ¹⁸² ». Cet aspect permet de souligner le caractère proprement anti-moderne de la pensée de Foucault et de sa réflexion sur Sade. Habermas ¹⁸³ est l'auteur qui insiste le plus sur la caractérisation de la pensée de Foucault comme une critique de la modernité. En effet, tout au long de son œuvre, Foucault cherche à montrer, sinon que la modernité est indésirable ou négative, du moins qu'elle est fortement ambivalente. De plus, Foucault cherche à montrer comment ces aspects négatifs sont liés au cœur du phénomène moderne, en particulier dans les éléments que Habermas considère comme les plus productifs et caractéristiques : le rationalisme, la centralité de la subjectivité, l'enrichissement et le recodage discursif des différentes sphères de valeur sociale, y compris la philosophie. Deuxièmement, comme Agamben ¹⁸⁴ le définit notoirement – et avec une certaine inspiration foucauldienne – la relation de contemporanéité ne se confond pas ou ne se limite pas à la simple simultanéité. Le contemporain est celui qui sert de contrepoint à son temps, dont la distance révèle l'écart entre l'époque et son potentiel. Foucault avait déjà souligné la centralité de Sade pour une compréhension en profondeur de l'histoire des idées occidentales ; on verra maintenant que Sade se trouve aussi dans les potentialités émancipatrices cachées sous les positivités du présent. La démarche à suivre consistera donc à retracer le chemin parcouru jusqu'ici, en observant comment Foucault formule cette thèse dans *l'Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses*, afin de tirer une conclusion plus générale sur cette démarche philosophique historique de réhabilitation du Marquis de Sade.

II.1.2.1. Le rôle positif de Sade dans *l'Histoire de la Folie*

L, *Histoire de la folie* n'a pas seulement été lue et commentée par des universitaires et des spécialistes de la philosophie, de l'histoire ou de la psychologie. Elle a également constitué un jalon théorique pour les mouvements sociaux anti-asile, avec lesquels Foucault a activement collaboré. C'est précisément parce que l'ouvrage n'est pas seulement une description des processus historiques qui ont donné naissance à la notion moderne de folie. En effet, cette thèse avait déjà été formulée par Canguilhem et reprise non seulement par Foucault, mais aussi par de nombreux penseurs de cette génération, dont Lacan :

On doit reconnaître que le psychologue contemporain est, le plus souvent, un praticien professionnel dont la « science » est tout entière inspirée par la recherche de « lois » de l'adaptation à un milieu socio-technique – et non pas à

182. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.457.

183. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

184. Giorgio AGAMBEN. *Che Cos'è il Contemporaneo*. Roma : Nottetempo, 2008, p. 16.

un milieu naturel – ce qui confère toujours à ses opérations de « mesure » une signification d'appréciation et une portée d'expertise. De sorte que le comportement du psychologue du comportement humain enferme quasi-obligatoirement une conviction de supériorité, une bonne conscience dirigiste, une mentalité de manager des relations de l'homme avec l'homme¹⁸⁵.

C'est pourquoi aucune évolution réelle ne serait possible en ce qui concerne l'histoire de la psychiatrie ou de la folie : le psychologue, malgré l'idée qu'il se fait de lui-même, ne cherche pas à enfermer l'homme dans un « milieu naturel » ; il n'existe pas de fondement objectif, neutre et anhistorique qui puisse sous-tendre la pratique psychologique. S'il s'agit de transformer l'homme, ses relations avec les autres et avec lui-même, c'est au nom d'une adaptation sociale que le discours psychologique a pour rôle de faire apparaître comme naturelle. Même si le discours psychiatrique et psychologique cherche à invoquer la nature comme horizon de la démarche clinique, cette notion même de nature est socialement formulée et historiquement datée. Cela implique une posture morale de la part du psychologue : il est le médiateur, le gardien de cette normalité. Avec d'autres figures, il a pour rôle de ramener à la normalité les déviations qui débordent les marges désignées de la vie sociale. En ce sens, le premier objectif de Foucault est de présenter la modernité et son partage entre folie et raison comme éminemment contingente et traversée par des rapports politiques et moraux qui « échappent » au champ de la science à proprement parler ; ou plutôt qui la constituent, mais de manière subreptice :

La thérapie médicale est une forme de répression. Le psychiatre aujourd'hui est une personne qui détermine catégoriquement la « normalité » et la « folie ». L'importance de l'antipsychiatrie est dans le fait qu'elle met en doute cette certitude du médecin, ce pouvoir qu'il possède de décider de l'état mental d'un individu. [...] Le traitement devrait être fait dans le milieu même où la personne vit, et non sur les divans et dans les cabinets de consultation éloignés du lieu où elle réside. Dans ce cas, nous pouvons nous confronter encore à une seconde hypothèse, car nous sommes en train de traiter des rapports entre l'individu et le milieu social : ne serait-ce pas le groupe social qui est malade ?¹⁸⁶.

Du point de vue de la technique même, le savoir psychiatrique échoue : il vise à réintégrer l'individu dans la société en l'en retirant. Ce problème n'est pas contingent, mais découle de sa formulation. C'est l'environnement qui dénature le psychisme de l'individu sain, il faut donc le retirer de cet environnement pour le réintégrer dans une vie naturelle, composée à l'image de la vie familiale¹⁸⁷ ; ou, dans le cas des sociétés plus contemporaines, le milieu de la vie bourgeoise ordinaire¹⁸⁸ : pour se réinsérer dans la société, il faut se retirer de la société. Mais il y a quelque chose de plus problématique encore, qui réside dans la conception même de ce savoir et de ce pouvoir psychiatrique et de ses finalités. Toute l'activité psychiatrique suppose

185. Georges CANGUILHEM. « Qu'est-ce que la psychologie ? » In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 63.1 (1958), p. 12-25, p. 90-91.

186. Michel FOUCAULT. « Le Monde est un Grand Asile ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1973) 2001, p. 1.301-1.302.

187. Cf. le table comparatif entre « formes de libération » et « structures de protection » à la fin de l'Âge Classique (FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 515).

188. FOUCAULT, « Le Monde est un Grand Asile », p. 1.301.

une distinction entre normalité et anormalité, santé et maladie. Un individu peut circuler entre les deux champs dans la mesure où il devient malade ou guéri, mais la communication entre les champs eux-mêmes – même si elle ne peut être niée – est un problème que la psychologie n’a jamais su résoudre.

De ce point de vue, Foucault finit par reconnaître une certaine dynamique historique sous-jacente dans le traitement de la folie qui perdurerait malgré les changements qu’il diagnostique et analyse : restreindre la circulation physique, géographique de la folie ; formuler un partage social entre le Même et l’Autre. La psychiatrie et la psychologie modernes ne bouleversent pas fondamentalement cet arrangement ; ce qu’elles créent de nouveau, ce sont les mécanismes de capture et de réintégration : il ne suffit plus d’exiler la folie, de l’emmener dans un espace séparé où elle peut agir librement selon sa propre logique (comme dans le *Corral de locos* de Goya). C’est une nécessité humanitaire, c’est-à-dire liée à l’émergence d’une société capitaliste, démocratique et rationalisée, dont l’homme est la figure structurante, de libérer le fou de sa folie, en le réintégrant comme membre économiquement productif et politiquement adapté à la société¹⁸⁹. Or, la normalité – érigée en norme et effectivement appliquée par les psychiatres et autres opérateurs de cet ordre – est pensée en fonction de la vie sociale dans son ensemble et des facultés subjectives qu’elle exige. Il s’agit d’un fait socio-moral qui correspond à une transformation épistémologico-morale :

Ce phénomène [le Grand Renfermement de 1656] a été doublement important pour la constitution de l’expérience contemporaine de la folie. D’abord, parce que la folie, si longtemps manifeste et bavarde, si longtemps présente à l’horizon, disparaît. Elle entre dans un temps de silence dont elle ne sortira pas de longtemps ; elle est dépeignée de son langage ; et si on a pu continuer à parler sur elle, il lui sera impossible de parler elle-même, à propos d’elle-même¹⁹⁰.

Sous l’apparence – ou plutôt comme une vérité cachée – d’un processus médical de passage de la maladie à la santé, se joue un processus politique et moral d’assimilation sociale et d’aliénation intellectuelle du différent. Comme l’a déjà montré Canguilhem, ce processus implique une réduction du concept même de ce qu’est un homme. La psychologie contemporaine dérive d’une vision anthropologique empiriste et libérale, selon laquelle l’homme ne peut être compris que dans sa dimension objective, c’est-à-dire à travers les objets qu’il produit. Le corollaire de cette vision est le point de départ de la psychologie : l’homme n’est qu’un outil pour produire des objets. Tout traitement psychologique doit viser à lui faire redécouvrir sa « nature ». Il s’agit d’une certaine forme de « désenchantement du monde » et de la manifestation physique du sacré (les lépreux et les fous), qui constituent la vision et même l’expérience du monde au Moyen Âge ; en ce sens, l’émergence de la psychologie, dans ses rapports avec l’anthropologie philosophique, est liée à la fondation de la modernité¹⁹¹. Il s’agit de l’appauvrissement de certaines formes

189. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 594.

190. FOUCAULT, *Maladie Mentale et Psychologie*, p. 82.

191. Dans l’*Histoire de la folie*, il est remarquable de voir comment Foucault réfléchit à cette question dans la perspective de Georges Bataille (BERT, Notice, p. 1.469) : « S’il y a dans la folie classique quelque chose qui parle d’au-delà, et d’autre chose, ce n’est plus parce que le fou vient d’un autre ciel, celui de l’insensé, et qu’il en porte

d'expérience dans le monde occidental. L'une des thèses centrales de l'ouvrage consiste en un débat avec d'autres visions historiographiques sur la transition vers la modernité : il s'agit d'une critique des historiographies évolutionnistes, progressistes ou positivistes de la médecine, en particulier de la psychiatrie.

Dans un contexte différent – mais également dans le domaine de la pensée post-structurale, et avec des similitudes intéressantes avec la philosophie sadienne¹⁹²) – Pierre Clastres¹⁹³ définit la pensée évolutionniste comme étant composée de deux éléments : l'historique et l'évaluatif. D'un point de vue historique, elle implique l'idée que différentes sociétés peuvent être placées comme sur une règle ou une ligne historique commune. D'un point de vue évaluatif, l'évolutionnisme implique l'idée que, sur cette ligne unique qui traverse les différentes sociétés (ou, dans ce cas, les différents moments de l'organisation de la connaissance dans une même société, ou moments successifs de la connaissance scientifique), on va du moins au plus. Autrement dit : dans le même mouvement qui va du passé au futur, on va aussi du pire au meilleur. L'historiographie foucauldienne, même si ce n'est pas directement, vise ces deux aspects :

Ce ne serait pas une conquête triviale si la lecture de Foucault injectait une peur diffuse de l'anachronisme au cœur de l'histoire des sciences. L'historien des sciences emprunte involontairement à la science dont il s'est fait l'historien l'idée d'une vérité progressivement constituée¹⁹⁴.

Canguilhem y commente un passage de *Les Mots et les choses* dans lequel Foucault remet en cause la vision traditionnelle d'un passage de l'histoire de la biologie :

Aldrovandi n'était ni meilleur ni pire observateur que Buffon ; il n'était pas plus crédule que lui, ni moins attaché à la fidélité du regard ou à la rationalité des

les signes ; c'est parce qu'il outrepassa de lui-même les limites de l'ordre bourgeois, et s'aliéna hors des limites sacrées de son éthique » (FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 89). C'est le processus décrit par Bataille (sans l'appui documentaire et les jalons historiques précis) dans *L'Érotisme* et *Théorie de la religion* : traditionnellement, la folie était associée au sacré comme domaine où l'homme est renvoyé à la nature, au-delà des institutions de la vie proprement humaine. A ce titre, la folie était à la fois objet de dégoût et d'admiration, dans un mouvement ambivalent qui est le sens même de l'érotisme. L'avènement de la modernité implique la désacralisation de l'infâme : la religion – en particulier la religion chrétienne – n'entend comme sacré que ce qui concerne Dieu et son royaume. Ce qui fut jadis et originellement le sens même de la vie religieuse en est exclu : l'autorisation temporaire et localisée de la violence au sein de la vie sociale. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne* considère que cet héritage nietzschéen spécifique – l'opposition entre l'apollinien et le dionysien, et sa « subsomption » dans la tragédie – sera un trait caractéristique de tout discours philosophique qui se réclame de la postmodernité, et peut être retracé avec des variations dans l'œuvre de pratiquement tous ses auteurs. L'incorporation de ce trait par Foucault – même s'il n'apparaît plus de manière aussi marquée dans la suite de son œuvre – peut être lue comme un autre aspect de sa « filiation » postmoderne ; sachant, par ailleurs, que ce retour à Nietzsche tout au long du XX^e siècle français sera un autre des processus historico-philosophiques pertinents dans la formulation du post-structuralisme, qui croise souvent la lecture de Sade.

192. Guilherme GRANÉ DINIZ. « Uma antropologia do crime : comentários do Marquês de Sade sobre os povos da América ». In : *Tabuleiro de Letras* 14.1 (2020), p. 74-90.

193. Pierre CLASTRES. « La Société contre l'État ». In : *La Société contre l'État*. Paris : Éditions du Seuil, (1974) 2013, p. 162.

194. « It would be no trivial achievement if Foucault's reading were to inject a generalized fear of anachronism into the heart of the history of science. The historian of science unwittingly takes from the science whose historian he has made himself the idea of a progressively constituted truth ». Georges CANGUILHEM. « The death of man, or exhaustion of the cogito ». In : sous la dir. de Gary GUTTING. Trad. par Catherine PORTER. Cambridge : Cambridge University Press, (1967) 2005, p. 74-94, p. 82.

choses. Simplement son regard n'était pas lié aux choses par le même système, ni la même disposition de l'*épistémè*¹⁹⁵.

Le point que Foucault veut disputer aux historiographies traditionnelles des sciences est l'existence d'un substrat empirique naturel par rapport auquel le rôle des sciences ne serait que de découvrir et de systématiser. Dans le récit évolutionniste naïf, Buffon représente un progrès par rapport à Aldrovandi parce qu'il a réussi à mieux systématiser la vision scientifique, en éliminant les superstitions et les croyances qui se mêlaient indistinctement à l'analyse empirique de la nature. Dans cette optique, l'évolution est à la fois simple – elle consiste en un rapprochement progressif de la connaissance vers sa source – et mystérieuse : il existe des faits tellement évidents qu'il semble étrange et grossier qu'ils aient été si communément laissés de côté (ou, comme dans le cas, qu'ils aient été pris en compte : Aldrovandi considérait que pour comprendre les animaux, en plus de leur physiologie, il était nécessaire d'énumérer l'étymologie de leur nom, les significations possibles de ce nom, les mythes entourant l'animal, etc.) Dans *La Naissance de la clinique*, cette thèse reçoit une formulation très sophistiquée, qui inclut une critique (déjà bien connue et étudiée) de la phénoménologie :

Entre le texte de Pomme qui portait à leur forme dernière les vieux mythes de la pathologie nerveuse et celui de Bayle qui décrivait, pour un temps dont nous ne sommes pas encore sortis, les lésions encéphaliques de la paralysie générale, la différence est infime et totale. Totale pour nous, puisque chaque mot de Bayle, en sa précision qualitative, guide notre regard dans un monde de constante visibilité, alors que le texte précédent nous parle le langage, sans support perceptif, des fantasmes. Mais cet évident partage, quelle expérience fondamentale peut l'instaurer en deça de nos certitudes, là où elles naissent et se justifient ? Qui peut nous assurer qu'un médecin du XVIII^e siècle ne voyait pas ce qu'il voyait, mais qu'il a su de quelques dizaines d'années pour que les figures fantastiques se dissipent et que l'espace libéré laisse venir jusqu'aux yeux la franche découpe des choses ?¹⁹⁶

L'un des problèmes communs à tous les travaux archéologiques de Foucault concerne la relation entre la connaissance discursive et ses substrats empiriques. La perception n'est pas originelle, elle ne précède pas la connaissance ou le discours. Au contraire, le discours s'inscrit dans un « a priori concret » qui constitue les conditions de la « synthèse du divers » (pour rester dans le vocabulaire kantien). En d'autres termes, la perception elle-même est informée par des conditions de possibilité qui ne se limitent pas aux organes perceptifs et aux facultés naturelles de l'homme, mais qui sont aussi historiques et sociales. L'archéologie vise à combler ce fossé infranchissable entre les différentes manières d'organiser le monde empirique : il s'agit littéralement de comprendre comment le monde était perçu à d'autres époques. En considérant les deux aspects de la pensée évolutionniste soulevés par Clastres, on peut déjà pressentir comment Foucault rompt avec l'idée ou la vision selon laquelle des sociétés différentes (ou la même société à des époques différentes) peuvent être placées sous la même règle. Foucault étend cette même question des sciences de la vie à la médecine en particulier et au savoir psychiatrique.

195. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.086-7.

196. FOUCAULT, *Naissance de la Clinique*, p. 674.

En ce qui concerne la folie, Foucault veut montrer qu'il serait faux de croire que la formulation de la psychiatrie moderne est due uniquement à une accumulation de découvertes empiriques sur la vie mentale des individus ou à une sorte d'amélioration qualitative de la sensibilité technique, politique ou morale sur le traitement de l'aliénation mentale. La *Naissance de la clinique* complète l'*Histoire de la folie* à bien des égards, précisément dans la mesure où les transformations du traitement médical en général et du traitement psychiatrique et psychologique en particulier sont couvertes en partie : les changements dans la compréhension de l'organisation, de la distribution et de l'interaction des organes entre eux et avec leur contexte sont des éléments qui composent les transformations des tableaux nosographiques :

Pour former l'expérience positive de la manie ou de la mélancolie, il a fallu, sur un horizon d'images, cette gravitation des qualités attirées les unes vers les autres par tout un système d'appartenances sensibles et affectives. Si la manie, si la mélancolie ont pris désormais le visage que leur reconnaît notre savoir, ce n'est pas que nous ayons appris au cours des siècles, à « ouvrir les yeux » sur ses signes réels ¹⁹⁷.

Le rôle de l'ordonnement positif de la matérialité organique qui sous-tend la folie est en effet crucial : la rupture de l'ordonnement classique de la typologie de la folie s'enracine précisément dans les situations limites de la possibilité de rapporter la positivité de la pathologie à l'ensemble de l'ordonnement épistémologique et du savoir médical ¹⁹⁸. Comme le savoir médical en général, la compréhension et le traitement de la folie ne passent pas par un processus d'évolution, mais plutôt de transformation et de déplacement sans cette hiérarchisation. Mais en fin de compte, du moins sur certains points, il s'agit bien d'un processus contraire à la sensibilisation morale ou à l'accumulation technique. Du point de vue de la capacité scientifique à identifier et à distinguer la folie, Foucault parle même d'une « involution » :

Or, ce qui caractérise le XVII^e siècle, ce n'est pas qu'il ait avancé, plus ou moins vite, sur le chemin qui conduit à la reconnaissance du fou, et par là à la connaissance scientifique qu'on peut en prendre ; c'est au contraire qu'il se soit mis à le distinguer avec moins de clarté ; il l'a, en quelque sorte, résorbé en une masse indifférenciée. Il a brouillé les lignes d'un visage qui s'était déjà individualisé depuis des siècles ¹⁹⁹.

« Involution » est entre guillemets parce que la réduction de la complexité dans la typification des comportements pathologiques n'est pas proprement comprise comme une perte, mais plutôt comme une remise en ordre d'une expérience pleinement positive. Du point de vue de la sensibilité, l'instauration de l'âge classique – et l'âge moderne mettra l'accent sur les éléments que Foucault considère comme les plus problématiques – ne signifie pas seulement un réarrangement neutre des éléments, mais une « disparition » corrélée à ce nouveau processus d'assimilation de

197. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 311.

198. *Ibid.*, p. 287.

199. *Ibid.*, p. 142-143.

l'Autre²⁰⁰ : « la figure tragique du insensé disparaît²⁰¹ ». L'insensé est l'une des figures de la folie à la Renaissance, dotée d'un rôle et d'un sens religieux²⁰². Énonçant la vérité sous forme de révélation, de prophétie ou d'ironie, il permettait à la raison de trouver en elle-même la marque de la folie, entrant ainsi dans une dialectique sans fin de conversion entre avec son Autre. La folie n'était donc pas le contraire de la raison, à circonscrire, à exclure et à réintégrer. Elle était le noyau insaisissable de la raison elle-même, posant une limite pertinente à toute prétention rationaliste. Une limite qui correspond à une pratique sociale plus tolérante à l'égard de la folie. La formation de ce cadre taxinomique des formes de folie est pertinente parce qu'elle est la forme initiale de cette capture de la folie par la raison. L'expérience propre et non aliénée de la folie ne subsiste que dans son aspect négatif (la folie comme absence ou manque de raison), mais dans ses aspects positifs – ses formes, son ordre, ses catégories, etc. – elle n'en est plus elle-même responsable ni même capable de les formuler.

Si on adoptait une chronologie longue, de la Renaissance jusqu'à nos jours, il est probable qu'on pourrait retrouver un mouvement à vaste portée, faisant dévier l'expérience de la folie depuis des formes critiques de conscience jusqu'aux formes analytiques. Le XVI^e siècle a donné privilège à l'expérience dialectique de la folie : plus qu'aucune autre époque, il a été sensible à ce qu'il pouvait y avoir d'indéfiniment réversible entre la raison, et la raison de la folie [. . .] Le XIX^e et le XX^e siècle au contraire ont fait porter tout le poids de leur

200. Ce point doit être compris de manière très nuancée. Foucault s'oppose constamment à l'établissement de hiérarchies, et il serait contraire à l'esprit de son projet historique de considérer qu'il propose de manière très forte ou directe une simple supériorité, en quelque sens que ce soit, d'une période sur une autre. En fait, Foucault rejette explicitement une telle lecture :

Il ne s'agit pas ici d'établir une hiérarchie, ni de montrer que l'âge classique a été en régression par rapport au XVI^e siècle dans la connaissance qu'il a prise de la folie [. . .] s'il est possible de dire que le visage de l'insensé tend à s'effacer, ce n'est là ni un jugement de valeur, ni même l'énoncé purement négatif d'un déficit de la connaissance (ibid., p. 147).

D'emblée, l'aspect négatif de cette perte de la figure de l'insensé ne peut être pensé comme une négativité du point de vue de la connaissance, car les processus de passage entre différentes configurations de l'ordonnement des savoirs et des pratiques ne peuvent être pensés comme une simple dynamique de découverte et d'oubli. Il ne s'agit pas non plus d'un simple jugement moral sur l'époque ou le mode de pensée qui serait meilleur ou pire, car cela conduirait à un autre type d'évolutionnisme, ou nécessiterait une éthique supra-historique, que Foucault récuse à juste titre. Bien que ces façons ordinaires de critiquer la perte de la déraison classique soient exclues pour Foucault, la critique sera maintenue, et il est donc nécessaire de comprendre quel statut et quel rôle cette critique peut remplir dans son historiographie. Cette réponse sera mieux esquissée plus tard, mais un aspect que l'on peut déduire des citations des *Dits et Écrits* ci-dessus est que Foucault propose cette thèse critique de manière plus incisive une fois qu'il passe de l'analyse théorique à l'action politique (en gardant toujours à l'esprit qu'il n'établit pas de distinctions nettes entre les deux), il ne retire pas les éléments de la critique de la dynamique interne de l'histoire. En effet, du strict point de vue de l'analyse archéologique des documents, il n'est pas possible de tirer des conclusions morales, puisque celles-ci seraient nécessairement basées sur le substrat de valeurs et de visions du monde propres à l'époque de l'énonciateur ; il s'agirait d'un simple anachronisme, exactement comme ceux que Foucault dénonce. En revanche, la question de la recherche d'une méthode permettant ce type d'évaluation est au cœur même des interrogations qui sont le moteur interne de la pensée foucauldienne et de ses déplacements (et aussi au cœur de certaines des critiques les plus acerbes de sa pensée). Le recours à Sade sera une possibilité ou une tentative pertinente de traiter cette question (SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 146).

201. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 196.

202. Guilherme Gonzaga Duarte PROVIDELLO et Silvio YASUI. « A loucura em Foucault : arte e loucura, loucura e desrazão ». In : *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 20.4 (2013), p. 1515-1529, p. 1.518.

interrogation sur la conscience analytique de la folie ; ils ont même présumé qu'il fallait y chercher la vérité totale et finale de la folie²⁰³.

Ce double processus d'aliénation et de capture de la folie est l'un des éléments de l'invention de l'homme. Lors que dans *Les Mots et les choses* cette invention était analysée sous l'aspect de la formulation de l'homme comme objet empirique de connaissance en même temps qu'elle est sa condition transcendante, dans *Histoire de la folie* l'homme apparaît comme le résultat de la dialectique entre le Même et l'Autre ; ou, encore, entre la liberté et la détermination. La folie consisterait, dès le départ, en l'absence de liberté en tant que capacité d'autodétermination et d'autonomie. Tel serait le sens de l'acte de Pinel : il était absurde de vouloir guérir un fou en lui retirant ou en restreignant sa liberté. Au contraire, puisque c'est bien la liberté qui lui fait défaut, le traitement consisterait à la lui rendre. « Libéré, le fou est désormais au même niveau que lui-même ; c'est-à-dire qu'il ne peut plus échapper à sa propre vérité²⁰⁴ » ; c'est-à-dire que pendant tout l'âge classique, le fou est considéré comme irresponsable par excellence et par définition : n'étant pas doté de la capacité de raison autorégulatrice, il n'y aurait aucun sens à chercher à le tenir moralement ou juridiquement responsable de ses conduites. Avec l'avènement de la Modernité, la perception que le fou n'est pas libre de ses actes ne change pas, mais le rapport de celui-ci avec la responsabilité change : une fois libéré, c'est à lui de comprendre et de prendre possession ou non de la vérité de sa nature humaine. La folie relève alors de cette dynamique dans laquelle « l'homme se replie sur sa vérité : ce qui est une manière de l'être tout entière, mais aussi de la perdre²⁰⁵ ». Le fou cesse d'être insensé pour être aliéné : séparé de la vérité qu'il détient. La restitution du fou à la raison est, en ce sens, un processus véritablement anthropique, et qui sert de modèle pour comprendre comment l'homme, dans son ensemble et en tant que tel, se forme. Ce processus d'acquisition et de perte de la vérité sur soi est, précisément, la dialectique entre le Soi et l'Autre : « maintenant, c'est, au contraire, par la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux. Du *homme* au *homme vrai*, le chemin passe par l'*homme fou*²⁰⁶ ».

C'est-à-dire, en général, on peut dire que la folie était intégrée à une dialectique dont le but ultime est la vérité, surtout la vérité sur l'homme (d'où viendront les sciences humaines). La vérité que la folie pourra éventuellement formuler ne sera plus – comme lorsqu'elle était révélée par l'insensé – formulée dans des termes propres au langage de la folie. Le silence de la folie aliénée a pour corollaire ce qui, selon Foucault, sera son trait le plus marquant : l'absence d'œuvre. Corrélativement à l'interdiction sociale et institutionnelle de la folie, il y a une interdiction et une restriction de la circulation du langage de la folie :

La folie ne garde guère avec les actes interdits qu'une parenté morale (elle demeure essentiellement attachée aux interdits sexuels), mais elle est incluse dans l'univers des interdits de langage ; l'internement classique, enveloppe,

203. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 197.

204. *Ibid.*, p. 575.

205. *Ibid.*, p. 575.

206. *Ibid.*, p. 586.

avec la folie, le libertinage de pensée et de parole, l'obstination dans l'impiété ou l'hétérodoxie, le blasphème, la sorcellerie, l'alchimie – bref, tout ce qui caractérise le monde parlé et interdit de la déraison ; la folie, c'est le langage exclu [. . .]. Cette répression de la folie comme parole interdite, la réforme de Pinel en est beaucoup plus un achèvement visible qu'une modification²⁰⁷.

Parmi les principales formes positives de la folie classique, on trouve certains actes dont la consistance même est linguistique ; il s'agit d'une parole dérégulée qui surmonte directement et obstinément les restrictions sociales au discours. Le déplacement promu par la modernisation de Pinel et de Freud ne rompt pas, mais, au contraire, enracine et accentue cette relation entre folie et langage, puisqu'il comprend la folie comme étant directement liée à une déviation des facultés linguistiques du sujet : le fou n'est pas seulement celui qui parle au-delà de ce qui est ou n'est pas permis, mais celui qui utilise le langage de manière « erronée ». La question est, précisément, le flux dans lequel le langage s'ordonne. À l'âge classique, le langage a comme l'une de ses apories centrales la perte de la relation directe avec l'objet qu'il était censé représenter ; pour cette raison, il devient central pour l'ordonnement du langage une théorie de la signification dont le sens est strictement linguistique : elle montre comment on peut comprendre le sens « représentationnel » du langage sans recourir à des éléments extérieurs au signe. Le travail de Freud par rapport au langage serait, précisément (selon Foucault), de reconduire le discours sans signification à son substrat empirique : l'expérience traumatique ; ou, plus généralement, l'homme. Un corollaire de ce nouvel ordonnancement du langage est la centralité des méthodes interprétatives dont la procédure est pour ainsi dire perpendiculaire ou tangentielle par rapport au discours : le discours analysé est plutôt point d'appui que point d'arrivée. La psychanalyse permet de fluidifier son épaisseur et de le croiser vers le contenu qu'il médiatise. Entre autres raisons, Foucault peut dire que l'expérience de la folie constitue le véritable noyau de la définition de l'homme moderne puisque, dans une certaine mesure, le langage de cet homme sera traité de la même manière que le langage du fou : on s'intéresse davantage à ce qu'il ne dit pas (quand il s'agira pour Foucault de formuler sa propre théorie du langage, dans *l'Archéologie du Savoir*, il faudra prendre une distance non équivoque par rapport à toute forme d'herméneutique). Cela ouvre en effet un champ de partage et de dispute : si le discours médical et psychanalytique vise à saisir le langage de la folie pour le réorienter vers le sens, c'est dans le cadre de ce projet que peuvent émerger le désir et l'exercice actif du langage de la folie comme résistance intellectuelle et morale. La littérature dans son ensemble – et ce que Foucault appellera le « lyrisme » en particulier – est la forme résiduelle par laquelle, dans la modernité, la folie peut parler à la première personne. Foucault, à plusieurs reprises dans *Les Mots et les choses*, énumère brièvement les auteurs qui seraient les plus représentatifs de cette littérature lyrique moderne : Artaud ; Bataille ; Mallarmé ; Holderlin ; Nietzsche²⁰⁸ :

207. Ibid., p. 620.

208. Certaines omissions ou infréquences dans cette liste peuvent être révélatrices d'aspects intéressants du rapport établi par Foucault entre littérature et histoire. Cervantès, malgré son rôle structurant dans l'économie de *Les Mots et les Choses*, n'apparaît jamais dans ces listes car, d'un point de vue historico-archéologique, son œuvre ne serait pas de la littérature, au sens propre que Foucault lui attribue. La littérature n'est possible que lorsque, à partir

En poussant le langage à l'extrême, en exposant les confins de la raison, ces écrivains laissent découvrir l'absence d'un sens qui rend tout sens possible, établissant une alliance définitive entre la parole et la folie. Ainsi, au lieu de subordonner la parole du fou au langage rationnel, comme c'est le cas dans les discours psychiatriques les plus conservateurs, la fiction moderne lui donne la parole, conférant à son expérience insensée une profondeur et un pouvoir qui lui étaient jusqu'alors catégoriquement refusés²⁰⁹.

Son travail consisterait à faire ressortir l'épaisseur de l'acte linguistique lui-même ; à rendre possible une opération du langage qui soit au-delà de l'interprétation, limitée au seul acte de son énonciation. Ainsi, la poésie, de manière marquée dans le modernisme, vise systématiquement à éliminer toute sorte de référence, surtout au sujet qui écrit : c'est cela qui intéresse Foucault dans les travaux de Mallarmé et de Roussel. Néanmoins, le lyrisme, tel qu'il est expliqué, renvoie encore à l'épistémè humaniste. Ce lyrisme témoigne de la nouvelle place de la folie dans la formation de la vérité sur l'homme rationnel : son noyau insaisissable. Cependant, si l'on considère la réflexion et la pratique médicales dans le contexte de l'époque, la reconnaissance de soi dans l'Autre est refusée²¹⁰. Le fait est que l'apparente tension entre une lyrique de la folie et un savoir médical remonte à la cohérence de l'anthropologie humaniste, qui reconnaît subrepticement dans le fou et même dans son discours la vérité sur l'homme, mais seulement par le biais de l'objet du discours médico-scientifique et dans la mesure où le discours fou peut être repris et ramené à la vérité ; lu transversalement, de manière à saisir sa vérité non pas dans ses propres énoncés, mais dans les torsions, les lacunes, etc, qu'elle dissimule²¹¹. Tel sera, à la limite, le sens du travail de Freud : il libère la parole insensée pour l'écoute analytique, mais,

de la Modernité, ce nouveau partage du langage est formulé (il est clair que Foucault n'ignore pas qu'il existe une littérature avant la Modernité ; mais ces œuvres ne remplissent pas le rôle qu'il entend être celui propre du discours littéraire). Dans cette optique, il est curieux et significatif que Borges – dont le *El Idioma Analítico de John Wilkins* inspire l'ensemble de l'ouvrage – ne figure pas dans cette liste ; tout comme il est curieux que Sade ne figure qu'une seule fois dans ces brèves énumérations. Cela indique, en fait, que les deux auteurs remplissent un rôle épistémiquement différencié par rapport aux autres.

209. « Ao levar a linguagem ao extremo, expondo os confins da razão, esses escritores deixam à descoberta a ausência de um sentido que torna possível todo sentido, selando uma aliança definitiva entre a palavra e a loucura. Dessa forma, em vez de subordinar a fala do louco à linguagem racional, como acontece com os discursos psiquiatras mais conservadores, a ficção moderna lhe dá uma voz, conferindo à sua experiência insensata uma profundidade e um poder que até então lhe haviam sido terminantemente recusados ». Eliane Robert MORAES. « Palavra e Desrazão ». In : *Perversos, Amantes e Outros Trágicos*. São Paulo : Iluminuras, (2004) 2013, p. 190.

210. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 578.

211. Significativement, la psychiatrie du XIX^e siècle a opté pour cette voie de lecture de Sade : Iwan Bloch, dans son étude classique, s'attache à comprendre Sade comme « un type de son temps, capable d'éclairer la France du XVIII^e siècle » « Wir ihn zunächst aus seiner Zeit, aus dem Frankreich des 18. Jahrhunderts erklären ». BLOCH, *Der Marquis de Sade und seine Zeit*, p. 27 ». Pour la pensée française du XX^e siècle, un des efforts sera de reprendre une autre possibilité de lire Sade : lui prendre au sérieux. C'est-à-dire : considérer au moins la prétention ou la possibilité que son discours articule de manière directe et intentionnelle quelque vérité philosophique. Il est remarquable que cette option entre différentes manières de lire Sade puisse être pensée, plus généralement, comme une question sur les méthodes d'analyse du discours philosophique, littéraire, etc. Lire Sade dans la matérialité de ce qu'il a dit, considérer son texte dans la positivité de son énonciation, serait une tâche dont la conquête définitive reposerait sur la méthode structurale et ses variations, y compris l'archéologie. En ce sens, au moins en ce qui concerne la lecture de Sade, la consolidation d'une modernité – ou, peut-être, son épuisement – dépend de la possibilité de sauver efficacement la vérité d'un discours sur l'homme dans le langage de la folie : c'est là la tension que la lecture de Sade introduit dans le structuralisme.

en fait, réduit le discours du fou à un « non-langage », un discours dépourvu de capacité de signification. C'est-à-dire que la folie n'est pas seulement liée au langage, mais à la façon dont le langage est organisé et conçu dans l'épistémè humaniste.

Sade, quant à lui, indiquera la voie à suivre pour sortir de l'impasse de la modernité : non pas la résolution de la dialectique, mais son refus :

Chez Sade, comme chez Goya, la déraison continue à veiller dans sa nuit ; mais par cette veille elle noue avec des jeunes pouvoirs. Le non-être qu'elle était devient puissance d'anéantir. À travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique²¹².

Au dernier moment de *Histoire de la folie*, Foucault se tourne enfin vers certains passages de *Histoire de Juliette* et des *120 journées de Sodome*. Dans l'*Histoire de la folie*, c'est le seul passage où l'on trouve des citations directes (mais de seconde main, tirées de Blanchot) de Sade. Dans ce moment conclusif du texte, après une longue réflexion sur les transformations successives de la folie à l'âge classique et dans la modernité, Foucault s'interroge sur les limites de l'organisation médicale moderne de la folie. Il reconnaît que certains discours indiquent déjà l'épuisement de cet ordre : il commente l'œuvre de Goya, évoque brièvement Dostoïevski, Nietzsche et Artaud, et termine la section par une lecture de Sade. Foucault distingue deux moments logiques dans la construction de la déraison sadienne : le premier serait « l'ironique justification rationnelle et lyrique, le gigantesque pastiche de Rousseau²¹³ ». Plus précisément, Foucault pense aux différents passages argumentatifs des libertins justifiant la violence par la nature : « Quel désir pourrait être contre nature puisqu'il a été mis en l'homme par la nature elle-même, et qu'il lui est enseigné par elle dans la grande leçon de vie et de mort que ne cesse de répéter le monde ?²¹⁴ ». Cette façon d'argumenter sur l'immoralité naturelle est d'ailleurs récurrente chez les libertins :

Souviens-toi, nous dit la nature, au lieu de cela, oui, souviens-toi, que tout ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait, se trouvant des lésion fortes au prochain, dont tu dois retirer du profit, est précisément ce qu'il faut que tu fasses pour être heureux ; car il est dans mes lois que vous vous détruisez tous mutuellement ; et la vraie façon d'y réussir, est de léser ton prochain ; voilà pourquoi j'ai placé dans toi le penchant le plus vif au crime²¹⁵.

La tension qui engendre l'idée que la nature stimule sa propre destruction est un aspect pertinent des systèmes libertins les plus complexes : Le pape Pie VI, dans le passage cité ci-dessus de l'*Histoire de Juliette*, propose une version de la distinction spinoziste entre *natura naturans* et *natura naturata*, affirmant non seulement la distinction, mais l'opposition entre la seconde nature – les règles et les opérations des règnes animal, végétal et minéral, responsable pour la destruction et la reproduction des êtres – et la première nature – qui fixe les lois mêmes de la

212. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 596.

213. Ibid., p. 593.

214. Ibid., p. 594.

215. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 884.

nature, mais ne peut ensuite reprendre son action créatrice, puisque les trois règnes naturels recyclent inépuisablement les créatures. Par conséquent, la première nature – supérieure et plus fondamentale – exigerait la destruction des lois positives du monde naturel, dans un geste de négativité autodestructrice et impossible à inscrire dans le moment positif du cycle de la nature ; c'est précisément le rôle du libertin. D'un point de vue argumentatif, le sens de l'ironie sadienne est clair : l'adhésion apparente au jusnaturalisme rousseauiste se fait selon une vision immorale de la nature, de manière à déformer le sens final de ce naturalisme.

Il s'agit donc d'un moment négatif dans la formulation de Sade, où son œuvre apparaîtrait comme une critique et un antipode des formulations philosophiques qui sous-tendent le traitement moralisé et humaniste de la folie ; une réhabilitation de la folie par la prise de conscience que la pulsion destructrice ou autodestructrice des libertins est aussi bien fondée dans la nature que la compassion et la morale humaniste. Cependant, Sade réalise ce retour sous la forme d'un pastiche : sa manière de se rapporter au discours philosophique de son temps ne passe pas par le sérieux, mais par un détournement rhétorique immanent au discours lui-même. Il vide le discours moral de son contenu, mais rend en même temps dérisoire la forme de ce débat et la langue dans laquelle il se déroule :

À partir de cette démonstration par l'absurde de l'inanité de la philosophie contemporaine, et de tout son verbiage sur l'homme et la nature, les véritables décisions vont être prises : décisions qui sont autant de ruptures, dans lesquelles s'abolit le lien entre l'homme et son être naturel²¹⁶.

Le naturalisme du mal ne serait pas la position finale de Sade, mais seulement un véhicule de son anti-humanisme. A ce stade, l'œuvre de Sade est reliée à la question de la dialectique à travers le thème de l'anthropogénèse. Il s'agit d'une question centrale pour la pensée française du milieu du siècle, introduite par la lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel par Kojève. Les séminaires influents de Kojève, auxquels ont participé, entre autres, les principaux inspirateurs de la lecture foucauldienne de Sade – Bataille et Blanchot – ont infléchi la lecture hégélienne de la dialectique du maître et de l'esclave, contenue dans le quatrième chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce passage central traite du passage de l'homme d'un simple animal naturel à un être doté d'une nature propre. Selon la lecture kojévienne de Hegel, le maintien de la nature comme moment négatif par rapport auquel l'homme se forme positivement. Si la dialectique du maître et de l'esclave a pour objet la reconnaissance de la constitution de la liberté de l'homme par rapport à la nature à travers le travail, pour Foucault, l'œuvre de Sade permettrait de repenser le sens de cette humanité à travers un refus absolu et non dialectique de la nature : « toute cette société, dont le seul lien est le refus même du lien, apparaît comme le congé donné à la nature – la seule cohésion demandée aux individus du groupe n'ayant pour sens que de protéger non une existence naturelle, mais le libre exercice de la souveraineté sur et contre la nature²¹⁷ ». La « société » dont il est question dans ce passage est la « Société des amis du crime » de *Histoire de Juliette*, que Foucault avait déjà commentée plus tôt dans le livre en traitant de la signification

216. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 592.

217. Ibid., p. 595.

de l'idée de libertinage chez Sade. Cette société, qui se constitue à partir de la reconnaissance paradoxale que toute association est indésirable et que le contrat doit être fondé sur l'absence de liberté par rapport au désir, serait une sorte d'image négative de la sociabilité moderne, dont le *Contrat social* serait l'emblème.

À ce stade antérieur de l'analyse, Foucault voyait dans le statut de la Société des amis du crime un argument pour affirmer que dans l'œuvre de Sade se trouvait le dernier libertinage de l'histoire. Le libertinage, dans ce contexte, était compris comme une forme de pensée spécifique qui accepte le paradoxe d'affirmer le refus de la liberté et la valeur de la subjectivité de l'auteur. Pour revenir brièvement au débat habermassien sur les limites de la pensée structurale, l'une des objections centrales qu'Habermas oppose à ces penseurs est la contradiction performative : l'idée que l'écriture philosophique mobilise, d'un point de vue pragmatique, certaines valeurs - la rationalité, la subjectivité - qui seraient aussi des valeurs caractéristiques de la modernité en tant que telle. Habermas n'insiste pas sur le rôle du recours à la pensée sadienne, mais celle-ci semble, à ce stade de l'œuvre de Foucault, remplir exactement la fonction que Habermas prétendait défectueuse : en lisant Sade, Foucault trouve une autre manière d'articuler le discours - le libertinage - qui lui permet effectivement de se passer de la valeur de la subjectivité et de la liberté du sujet ; de la systématisme associée à un discours rationnel, etc. Il permet également de se passer de la dialectique, conçue ici comme la forme même de l'identité de soi et de la conscience temporelle moderne, sans pour cela tout simplement chercher son Autre : « Il n'y a pas, chez Sade, de retour à la terre natale, pas d'espoir que le refus premier du social redevienne subrepticement l'ordre aménagé du bonheur, par une dialectique de la nature renonçant à elle-même et par là se confirmant²¹⁸ ». Si la dialectique permet de reconnecter la conscience historique moderne à la forme même de la rationalité, Sade serait l'anti-moderne par excellence. Alors qu'à l'époque de l'analyse biographique, Sade apparaissait comme l'emblème de la déraison classique - opposant une résistance, mais succombant finalement au processus de modernisation des lumières -, il est ici tourné vers l'avenir. Le classicisme de Sade revient, non pas comme un antécédent et une résistance à la modernité, mais comme l'horizon d'une post-modernité : à la fois un dépassement de l'humanisme, du rationalisme et de la conscience temporelle de la modernité. Tout cela s'articule avec le dépassement de l'épistémè, du langage moderne lui-même, à travers l'écriture littéraire.

II.1.2.2. Le rôle positif de Sade dans *Les Mots et les choses*

NOMBRE des questions soulevées par Foucault dans l'*Histoire de la folie* - également du point de vue du rôle positif de l'écriture sadienne - sont résolues dans *Les Mots et les choses*. Car si le premier usage de Sade dans l'*Histoire de la folie* concernait fondamentalement la vie de Sade, cette fonction de l'horizon d'une postmodernité est conçue par Foucault à travers l'écriture sadienne. Et c'est dans *Les Mots et les choses* que Foucault a pleinement développé la

218. Ibid., p. 595.

méthodologie et l'appareil conceptuel pour étudier positivement les formations discursives. Plus précisément, il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'œuvre de Sade peut être considérée comme de la littérature.

Comme il fait pour l'ensemble de l'œuvre de Sade, Foucault aura une rupture nette par rapport au rôle de la littérature au cours de son parcours intellectuel ; une rupture qui est déjà suggérée dès ses premiers travaux. En effet, dans ces travaux archéologiques, la littérature joue un rôle ambivalent : elle est « un discours aussi du dehors²¹⁹ », c'est-à-dire de l'Autre. D'une part, comme tout discours, elle renvoie aux conditions épistémiques de son temps. En ce sens, Foucault hésite à situer l'émergence de la littérature comme formation discursive : il en attribue l'invention, dans un premier temps, à Cervantès ; plus tard, à Sade. Lorsqu'on passe aux textes mineurs de Foucault de cette période, l'hésitation devient encore plus flagrante : Sade apparaît tantôt comme la pièce maîtresse de la configuration de la littérature classique, tantôt de la littérature moderne²²⁰ ; d'autres fois, comme un nom de plus pour illustrer le rôle central d'un autre auteur. La même tâche – l'écriture du Livre, l'épuisement de la rhétorique classique²²¹, la dissolution de la figure de l'auteur²²² – peut être attribuée alternativement à lui, à Hölderlin²²³, à Flaubert²²⁴, à Rousseau²²⁵, à Roussel ou même au marginal Brisset²²⁶. La manière dont Foucault tente de mettre la question en équation est de reconnaître que la littérature, bien qu'elle soit pressentie dans le *Don Quichote*, ne peut acquérir sa pleine signification épistémique que dans la modernité²²⁷. Ce n'est pas parce qu'elle adhère aux modes du discours moderne, mais, au contraire, parce qu'elle met en évidence leurs limites et la possibilité de les dépasser. Tant Eliane Robert Moraes²²⁸ que Sébastien Charles²²⁹ soulignent à juste titre que si les épistémès contiennent des tensions et des déchirures, seule la littérature est dotée de la radicalité nécessaire pour réaliser les ruptures et les passages entre elles. Il semble juste de dire que Foucault associe à plusieurs reprises la littérature à la négativité qui opère la transition entre les régimes de positivité qui s'expriment à travers le discours théorique. Et si la littérature est le paradigme pour la rupture

219. « Um discurso também do fora ». Caio Augusto Teixeira SOUTO. « O Conceito de Literatura em Foucault ». Mém. de mast. São Carlos : Universidade Federal São Carlos, 2012. 153 p., p. 123.

220. Michel FOUCAULT. *Préface à la Transgression*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1963) 2015, p. 1.195.

221. Michel FOUCAULT. « Distance, aspect, origine ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Daniel Defert and François Ewald. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001, p. 306-7.

222. Michel FOUCAULT. « La pensée du dehors ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1966) 2001, p. 549.

223. Michel FOUCAULT. « Le « non » du père ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001, p. 231.

224. Michel FOUCAULT. « (Sans titre) ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1964) 2001, p. 326.

225. Michel FOUCAULT. « Introduction ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001, p. 207.

226. Michel FOUCAULT. *Le cycle des grenouilles*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2015, p. 232.

227. Michel FOUCAULT. « Littérature et langage. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1964) 2013, p. 99.

228. MORAES, « Palavra e Desrazão », p. 190.

229. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 150.

épistémologique, « Sade, c'est le paradigme même de la littérature²³⁰ ».

Plus encore, « l'œuvre de Sade, il n'y a aucun doute, c'est le seuil historique de la littérature²³¹ ». C'est pourquoi les qualifications de la littérature moderne dans *Les Mots et les choses* sont proches de celles que Foucault attribue à Sade. En particulier, ce serait important un certain « anti-humanisme ». Roussel permettrait de bien comprendre l'enjeu, puisque Foucault lui consacre un livre entier, dans lequel il détaille et analyse son processus de composition. Sa littérature ne trouve pas sa source dans l'« inspiration » ou toute autre image stéréotypée de la subjectivité de l'auteur. Il s'agit plutôt d'une procédure « objective » : l'application d'un ensemble de règles à l'objet linguistique, de sorte que toute littérature est contenue dans un exercice autoréférentiel du langage. Foucault identifie chez Roussel « la mise à morte du langage par lui-même, et de sa résurrection à partir des splendeurs pulvérisées de son cadavre²³² » : alors que le fonctionnement ordinaire, commun ou attendu du langage serait la signification ou la référence, Roussel met en place un jeu de miroirs qui médiatise sans cesse le langage par rapport à lui-même, de sorte que l'objet « sous-jacent » au discours n'est jamais réellement désigné. Mais ce faisant, il fait apparaître le langage dans son être propre, sans recours ni référence à ce qui le dépasse. Le lien entre le langage et la mort réside dans le fait qu'il s'agit d'un procédé pour « tuer » le langage : le révéler comme une « machine », un pur artifice inorganique, sans aucune sorte de substrat ni même de fonction naturelle. Bataille fait de même, mais en prenant (ce n'est pas un hasard) la mort comme objet de son discours poétique. Il est particulièrement intéressant, dans le cas de Bataille, de voir comment le langage littéraire apparaît comme un contrepoint et un complément du langage philosophique. L'exercice du langage dialectique devrait conduire à reconnaître non pas l'infinitude mais la limitation du discours philosophique. Réalisant qu'il ne totalise pas le langage, mais qu'il y a en lui un ordonnancement objectif qui parle de lui-même et qui le dépasse, le rôle du philosophe serait précisément de dénouer le nœud qui lie communément sa parole à sa subjectivité : de créer un langage sans auteur²³³. Le fait que Bataille thématise la mort et la sexualité comme objets privilégiés de sa littérature est plutôt une sorte de figuration métalinguistique : la transgression dont parle Bataille est ce qu'opère effectivement son langage littéraire. Autrement dit : la littérature moderne (au sens que lui donne Foucault) est la forme de langage qui met en évidence une excentricité de la modernité dans son ensemble, y compris dans sa philosophie : on s'attendrait à ce qu'elle ait toujours au centre la figure de l'homme, mais il se trouve qu'il y a quelque chose qui n'est pas pleinement humain et qui sert d'horizon véritable à cette expérience : « à la souveraineté du sujet, Sade oppose un sujet fragmenté, élément interchangeable de combinaisons infinies, objet d'un discours qui l'utilise au lieu de l'affirmer²³⁴ ». En parlant spécifiquement d'Artaud et de Roussel, Foucault

230. FOUCAULT, « Littérature et langage », p. 87.

231. Ibid., p. 86.

232. Michel FOUCAULT. *Raymond Roussel*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2015, p. 939.

233. FOUCAULT, *Préface à la Transgression*, p. 1.206.

234. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 150.

extrait un bilan de l'expérience de la littérature dans la modernité : « comme si cette épreuve des formes de la finitude dans le langage ne pouvait pas être supporté, ou comme si elle était insuffisante (peut-être son insuffisance même était-elle insupportable), c'est à l'intérieur de la folie qu'elle s'est manifestée²³⁵ ». Une fois cet écart creusé entre le langage et l'humanité qu'il devrait recouvrir, le langage devient un discours de la finitude : il révèle toujours l'incapacité de l'homme à totaliser ses propres expériences ; il révèle le résidu d'« inhumanité », d'altérité, qui se sédimente dans ses modes de vie. En ce sens et dans ce mouvement, c'est vers la folie qu'elle pointe : ce qui est l'autre de l'homme dans cette configuration historique particulière. Cette littérature anti-humaniste, liée simultanément à la mort et à la folie, est l'héritage de l'invention sadienne pour la modernité. Si tout le processus discursif de la modernité par rapport à la folie avait été un processus de réintégration, Sade avait réalisé précisément la procédure inverse : il subordonne le langage de la raison à l'expérience de la folie, afin d'indiquer, par des moyens immanents au discours, la limite de ce langage et de l'homme, qui en est l'effet.

Alors que l'autre passage de *Les Mots et les choses* dans lequel Foucault évoque brièvement l'œuvre de Sade²³⁶ se situe à la fin de la réflexion sur le savoir positif à l'âge classique – un moment où Foucault traite de l'épuisement de l'épistémè classique dans son ensemble – le passage dans lequel Foucault associe l'œuvre de Sade à la naissance de la littérature se situe à la fin de la réflexion sur le langage dans la pensée classique. Dans ce passage, Foucault reconnaît la valeur textuelle de l'écriture de Sade. C'est une idée apparemment anodine, mais qui, considérée à la lumière de l'histoire de la réception de Sade jusqu'à ce moment, est significative : l'œuvre de Sade acquiert sa valeur et sa spécificité non pas tant par les thèmes qu'il aborde, les théories qu'il propose, etc. mais par le travail formel qu'il effectue en relation avec les formes données du discours de son époque. On a déjà vu plus haut comment Foucault identifie une tension dans l'histoire du discours classique entre la nécessité et l'impossibilité de simplement nommer. L'invention sadienne de la littérature est liée à la manière dont Sade résout cette tension : la déviation des figures rhétoriques vers le désir. Par ce geste, Sade fait « le langage émerge[r] dans sa brutalité de chose²³⁷ » ; geste par lequel il définit la littérature dans son ensemble : « Et le discours qui détient cet être et le libère pour lui-même, c'est la littérature²³⁸ ». La littérature serait le discours qui, en comblant l'écart entre l'idéalité du langage et la matérialité du monde – dans un vocabulaire technique, on pourrait dire « l'écart entre le signifié et le signifiant » – réalise pleinement les possibilités et les significations du langage. Le dépassement de cette distance, du moins tel qu'il est articulé dans l'œuvre de Sade, dépend de l'aspect érotique : c'est la capacité du discours, à travers la dénomination continue du désir, de l'atteindre précisément. Cela se comprend bien si l'on considère le projet de *Les 120 journées de Sodome*.

Revenant brièvement à la réflexion de Foucault sur le discours à l'âge classique, il comprend que la représentation est la forme générale à travers laquelle s'ordonne la vérité. Dans la

235. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.453.

236. Cf. pg. 113.

237. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.172.

238. *Ibid.*, p. 1.172-1.173.

configuration de l'épistémè classique, le langage jouait un rôle central, puisqu'il était le moyen immédiat et spontané de représenter la représentation : en d'autres termes, toute connaissance avait son lieu naturel et premier dans le langage, et ses autres formes positives devaient passer par cette médiation discursive. Toute cette connaissance se situerait entre deux extrêmes : la *mathesis* et la *taxinomia*. La première consisterait en un « projet d'une science générale de l'ordre²³⁹ ». Dans sa constitution, la connaissance classique dépendait de l'existence au moins virtuelle d'un ordre possible d'êtres. La *mathesis* consistait en une universalisation du rôle de la similitude dans la formation de la connaissance : la voie et la méthode principales pour la constitution de la vérité seraient le passage latéral et comparatif entre les objets. Ainsi, la connaissance pourrait passer du plus simple au plus complexe par une chaîne ininterrompue de continuités entre les êtres²⁴⁰. L'impossibilité de vérifier empiriquement cette continuité ne serait pas une raison pour en perturber l'ordonnement. Au contraire, l'imagination intégrerait les lacunes, garantissant dans la connaissance la continuité qui n'existe pas dans le monde. Cette *mathesis* concerne la représentation de l'empiricité ; elle est complétée par une théorie générale du sens : la *taxinomia*. Celle-ci est l'outil nécessaire pour rendre la représentation intelligible. En même temps, elle est liée à la représentation par un lien spontané ou naturel. Tout phénomène apparaît au sujet déjà dans sa représentation. En effet, puisque le signe naît directement de la relation avec l'empirique (même s'il peut être amélioré artificiellement), il est aussi doté de cette extension indéfinie. En ce sens, un élément central de la *taxinomia* est l'analyse de la genèse du langage. Toute la théorie du langage classique, même si elle reconnaît le rôle des éléments formels dans son tissu interne, est organisée autour du sens. La langue a son origine logique et historique dans les choses dont elle parle (et cela ne s'applique pas seulement aux mots, termes et expressions individuels, mais à la langue dans son ensemble). En tant que théorie du sens, la taxinomie a suivi le flux historique qui mène des choses dites aux mots et aux connaissances qui les expriment. *Mathesis* et *taxinomia*, étant la différence entre la représentation et la signification de l'empirique, ne sont pas des méthodes qui s'opposent ou s'excluent l'une l'autre, mais, au contraire, elles s'impliquent et s'exigent l'une l'autre :

La *taxinomia* implique en outre un certain continuum des choses (une non-discontinuité, une plénitude de l'être) et une certaine puissance de l'imagination qui fait apparaître ce qui n'est pas, mais permet, par là-même, de mettre au jour le continu. La possibilité d'une science des ordres empiriques requiert donc une analyse de la connaissance, – analyse qui devra montrer comment la continuité cachée (et comme brouillée) de l'être peut se reconstituer à travers le lien temporel de représentations discontinues²⁴¹.

Entre *mathesis* et *taxinomia* est formulée cette « science générale de l'ordre », la forme typique de la rationalité classique.

C'est précisément sur ce terrain que se joue le jeu sadien : entre la systématisation continue, ininterrompue, parfaite de tout désir et la recherche de la forme de sa genèse corporelle, extralin-

239. Ibid., p. 1.120.

240. Ibid., p. 1.090.

241. Ibid., p. 1.121.

guistique. Comme on le disait, *Les 120 journées de Sodome* permettent de le comprendre très bien ce qui est en jeu. Au tout début de l'ouvrage, Sade propose un projet à réaliser :

Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? C'est à toi à le prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place. C'est ici l'histoire d'un magnifique repas où six cents plats divers s'offrent à ton appétit. Les manges-tu tous ? Non, sans doute, mais ce nombre prodigieux étend les bornes de ton choix, et, ravi de cette augmentation de facultés, tu ne t'avises pas de gronder l'amphitryon qui te régale. Fais de même ici : choisis et laisse le reste, sans déclamer contre ce reste, uniquement parce qu'il n'a pas le talent de te plaire. Songe qu'il plaira à d'autres, et sois philosophe. Quant à la diversité, sois assuré qu'elle est exacte ; étudie bien celle des passions qui te paraît ressembler sans nulle différence à une autre, et tu verras que cette différence existe et, quelque légère qu'elle soit, qu'elle a seule précisément ce raffinement, ce taét, qui distingue et caractérise le genre de libertinage dont il est ici question. Au reste, on a fondu ces six cents passions dans le récit des historiennes : c'est encore une chose dont il faut que le lecteur soit prévenu. Il aurait été trop monotone de les détailler autrement et une à une, sans les faire entrer dans un corps de récit. Mais comme quelque lecteur, peu au fait de ces sortes de matières, pourrait peut-être confondre les passions désignées avec l'aventure ou l'événement simple de la vie de la conteuse, on a distingué avec soin chacune de ces passions par un trait en marge, au-dessus duquel est le nom qu'on peut donner à cette passion²⁴².

D'emblée, un objectif précis est fixé : le roman auquel le lecteur va avoir affaire n'est pas destiné à divertir, à plaire, etc. mais à « deviner ». Il s'agirait d'un roman philosophique ou à thèse, car éminemment théorique et intellectuel. Pour atteindre cet objectif cognitif, Sade dispose de deux outils : « dire » et « analyser ». Plus précisément, il ne suffit pas de dire quelques-unes des passions principales ou les plus typiques : il faut dire et analyser « tout ». À cet égard, l'œuvre de Sade semble s'inscrire parfaitement dans la description foucauldienne du savoir dans l'épistémè classique : les passions et les désirs sont d'abord un simple fait du corps ; ils n'ont pas, en tant que tels, d'accès à la conscience. En revanche, leur présentation au sujet qui désire se fait déjà sous forme de représentation : il y a un décalage évident entre le « dire » et l'« analyser » – les modes que le discours va suivre – et la « passion », qui en est l'objet. C'est en quelque sorte le problème typique et commun de l'épistémè classique. Puisque le langage et le monde coïncident dans leur extension et sont naturellement renvoyés l'un à l'autre par la forme même de la perception, on ne peut affirmer avec certitude que les bons noms ont été donnés aux objets et aux formes du désir que lorsque l'auteur et le lecteur sont capables de connaître cette extension entière sous ses deux aspects, en traversant ce champ continu sans laisser de trace, de manière à localiser chacun de ses éléments de façon ordonnée. Cependant, en tant qu'objet d'analyse, le désir pose quelques questions. Cette circonscription du champ et des potentialités du discours, dans le langage classique, était également liée à un critère moral. Le discours totalise le champ de la raison, puisqu'il est la forme spontanée par laquelle s'opère la représentation. Mais il déborde,

242. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69-70.

puisque il est possible de dire quelque chose qui n'a pas de correspondant empirique possible. Pour le monde classique, le mensonge, l'erreur et la folie circulent dans un même non-lieu : les écarts du langage par rapport au monde représenté ; un langage qui se détache de son fondement représentationnel dans une logique aliénée²⁴³. La folie, en particulier, impliquait ce dire au-delà des limites socio-morales du langage. Le blasphème serait un exemple typique de folie en ce qu'il impliquerait, outre une erreur d'appréciation de la réalité (l'incrédulité en Dieu), une atteinte aux fondements de l'organisation sociale (ainsi que, potentiellement, le mensonge, puisque pour parvenir à un état d'incrédulité totale, l'homme devrait subir une dénaturación très radicale)²⁴⁴. En effet, en filigrane, le « tout dire » sadien n'est pas le « tout dire » que les encyclopédistes tentaient d'organiser. En se proposant de « tout dire » sur le désir, il s'agit d'appliquer la forme de la pensée scientifico-philosophique à des objets qui, de droit, ne s'y prêtent pas. D'où la nécessité d'une réflexion formelle sur le discours lui-même :

Bien que Sade propose des œuvres comme *Les 120 Journées* comme une espèce de catalogue raisonné des perversions, pour l'achèvement de son projet ne suffit pas la simple énumération ou description – pour complète qu'elle soit – des perversions. Leur faire intégrer un récit est une nécessité du projet [...]. Il faut qu'on ne se trompe pas en croyant que la monotonie dont Sade veut se défendre serait un piège mineur dans son projet : le plaisir c'est la voie pour la réception de la sagesse libertine. Un enseignement qui ne stimule pas les sens aurait échoué d'emblée²⁴⁵.

Le projet de Sade n'est donc pas seulement un projet scientifique de découverte systématique de toutes les possibilités du désir ; il oscille entre la connaissance et le plaisir. Toujours dans le passage de *Les 120 Journées de Sodome* ci-dessus, Sade commente la nécessité d'utiliser la forme littéraire comme rien de plus qu'une ressource rhétorique-expositive. Le besoin encyclopédique de parcourir les champs continus et superposés de la connaissance et du langage est corrélé à un ordonnancement du discours qui rappelle la littérature médiévale, le divisant en anecdotes et le répartissant en jours et en mois. La division sert à la fois d'ordre et d'index : chacune des passions peut être facilement retrouvée et réanalysée grâce à cette référence. Ce n'est pas très difficile, puisque l'ordre des passions suit continuellement leur distribution dans le temps : jour après jour et mois après mois, de la plus simple à la plus lascive, dans une séquence linéaire ininterrompue. Le choix de cette forme spécifique d'ordonnancement littéraire, bien que répondant à une nécessité épistémologique, ne serait même pas une exigence de l'objet lui-même, mais ne résoudrait, en principe, qu'un problème stylistique : l'ennui résultant d'une stricte systématisme. Une première lecture des enthousiastes sadiens du XX^e siècle (et peut-être de Sade lui-même) pourrait laisser croire à un échec retentissant :

Sade semble se représenter un lecteur qu'il doit constamment tenir en haleine par la promesse d'un nouvel étourdissement ; mais ce que le lecteur recherche finalement aux dépens de sa lecture, est cette sorte de défaillance de l'attention

243. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.136-1.137.

244. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 112.

245. Guilherme GRANÉ DINIZ. « La Littérature philosophique sadienne : aspects historiques ». In : *Giornale Critico di Storia delle Idee. Rivista internazionale di filosofia* (2 2021), p. 167-184, p. 173.

quand l'ensemble du texte la voudrait soutenue, cette défaillance de la pensée poursuivie de façon si laborieuse²⁴⁶

Les dissertations philosophiques qui interrompent à toute occasion les récits de Sade achèvent d'en rendre la lecture épuisante. Il faut de la patience, *de la résignation*, pour le lire. Il faut se dire qu'un langage aussi différent de celui des autres, de tous les autres, vaut la peine d'aller jusqu'au bout. Ce langage monotone est d'ailleurs en même temps d'une force qui s'impose²⁴⁷

Et de même, si après tant d'années *Justine et Juliette* continue à nous paraître le livre le plus scandaleux qui puisse se lire, c'est que le livre n'est presque pas que possible, c'est que, par l'auteur, par les éditeurs, avec l'aide de la Morale universelle, toutes les mesures ont été prises pour que ce livre reste un secret, une oeuvre parfaitement illisible, illisible aussi bien par son étendue, sa composition, et l'indécence de sa férocité²⁴⁸.

Ces trois sources sont les principales pour la lecture foucauldienne de Sade, et Foucault est d'accord avec cette perception : « voici la source de la grande monotonie de Sade : à mesure qu'il progresse, les scénarios s'estompent, les liens pathétiques ou dramatiques de la scène disparaissent²⁴⁹ ». Cependant, ces auteurs – y compris Foucault – n'auront pas un regard naïf concernant cette inanité de la littérature sadienne. Au contraire, à la suite de Blanchot, ils reconnaissent tous le sens du projet littéraire sadien dans sa répétitivité et son ennui.

Cette relation entre répétitivité et signification peut également être expliquée dans le cadre de la réflexion de Foucault sur le langage classique. L'impasse formelle du discours classique serait l'autoréférentialité de toute représentation. Le rôle du signe serait naturellement de représenter, de renvoyer à quelque chose dans le monde. Cependant, la *mathesis* et la *taxinomia*, chacune en soi, épuisent tout le champ des possibles, tant du point de vue de l'être que du point de vue de la représentation. Du point de vue du langage, le projet classique consisterait à sauver la racine logico-historique à partir de laquelle les mots et les choses commencent à se séparer. Il s'agit du « langage de l'action ». Foucault considère que la pensée linguistique de Rousseau en est un exemple typique. Rousseau affirmera notamment qu'une limite pertinente à la formulation d'une politique authentiquement républicaine réside dans la difficulté, voire l'incapacité, de parvenir à un consensus dans les disputes politiques. Cette difficulté est directement liée aux limites communicatives du langage : la différence entre l'intérêt général et l'intérêt de tous provient de la distorsion que le langage impose lorsque les citoyens tentent de communiquer leurs besoins les uns aux autres. Dans le passé pré-babélique, le langage communiquait directement le sentiment qui le suscitait : l'exclamation « aïe » ne représente pas le sentiment de douleur de la même manière que le mot « douleur ». De même, le cri de douleur n'est pas un signe du sentiment représenté, mais la partie externe du sentiment lui-même. À ce stade de l'origine du langage, il n'y a pas de distance entre le contenu exprimé et la forme expressive. C'est l'histoire qui s'interpose entre les deux, médiatisant progressivement et inexorablement cette relation,

246. KLOSSOWSKI, « Le Philosophe Scélérat », p. 502.

247. BATAILLE, *L'Érotisme*, p. 213.

248. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 18.

249. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 595.

jusqu'à atteindre le point où la relation entre signifiant et signifié n'est plus qu'arbitraire et donc autoréférentielle et difficilement partageable (c'est pourquoi Rousseau s'oppose aux théories musicales de Rameau, qui étendent la longueur et le volume des arrangements harmoniques par une étude scientifico-théorique, pour défendre l'approche mélodique de l'opéra italien, qui s'appuierait sur les capacités expressives spontanées de la voix humaine). L'outil dont disposait l'âge classique pour tenter de sortir de cette impasse – la rhétorique – n'a fait qu'aggraver le problème. La rhétorique serait l'aspect ou la partie du langage responsable d'un rapprochement constant entre le nom et la dénomination. Mais elle y parvient en ajoutant de plus en plus de langage et de mots au nom, de manière à réaliser un mouvement ambivalent de rapprochement et d'aliénation croissante.

D'un point de vue stylistique, Sade résout cette question précisément en inversant la procédure : toutes les figures rhétoriques qu'il emploie dans la première partie de *Les 120 journées de Sodome* quittent progressivement la scène, se réduisant de plus en plus à l'énonciation nue de la passion libertine : le discours devient de plus en plus « ennuyant ». Une torture décrite dans la première partie – « Un homme, autrefois ami de la Guérin et qu'elle avait fourni longtemps, dont elle nous assura que toute la volupté consistait à manger des faux germes ou des fausses couches ²⁵⁰ » – il y aura autre plus violente dans la deuxième partie :

139. Il veut une femme grosse ; il la fait courber en arrière sur un cylindre qui lui soutient le dos. Sa tête, au-delà du cylindre, va poser en arrière sur une chaise et est fixée là, les cheveux épars ; ses jambes se trouvent dans le plus grand écartement possible, et son gros ventre extraordinairement tendu ; là le con baille de toute sa force. C'est là et sur le ventre qu'il dirige ses coups, et quand il a vu le sang, il passe de l'autre côté du cylindre et vient décharger sur le visage ²⁵¹.

Également dans la troisième – « 128. Le même homme dont Desgranges parlera le vingt-quatre février² fait avorter une femme grosse à force de coups de fouet sur le ventre ; il veut la voir pondre devant lui ²⁵² » ; et, enfin, dans la quatrième :

141. Un homme, qui aimait à fouetter des femmes grosses sur le ventre, réédifie en attachant la fille grosse sur une roue, et dessous est fixée dans un fauteuil, sans en pouvoir bouger, la mère de cette fille, la bouche ouverte en l'air et obligée de recevoir dans sa bouche toutes les ordures qui découlent du cadavre, et l'enfant si elle en accouche ²⁵³.

A première vue, la gradation de la locution de la violence est frappante. Autour d'un noyau commun – la provocation d'un avortement – sont imaginées des situations de plus en plus « raffinées » ou « complexes » : des épisodes secondaires s'ajoutent autour de ce noyau. L'intensité et la quantité de ces épisodes auxiliaires modulent les passions principales de manière à couvrir en permanence l'ensemble du spectre des passions humaines, à la manière de la *mathesis*. Cette gradation, cependant, ne peut s'opérer qu'à travers une gradation illocutoire analogue, mais en

250. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 145.

251. Ibid., p. 325.

252. Ibid., p. 343.

253. Ibid., p. 374-375.

sens inverse : à mesure que la violence s'accroît, son énonciation devient de plus en plus directe. Cette procédure de « focalisation » du langage serait d'abord le résultat d'une circonstance contingente : l'état d'inachèvement du manuscrit. Sorti à la hâte de la Bastille, Sade n'a pas pu retirer ce premier jet du trou dans le mur où il était caché. La première partie du roman disposait d'un brouillon sinon finalisé, du moins bien achevé ; les trois parties suivantes restèrent effectivement à l'état de brouillon. D'une part, l'effet du texte sur le lecteur et sa composition objective – indépendante de la volonté de l'auteur et des accidents de l'écriture – est celui de cette double résurgence. D'autre part, la dynamique interne de la première partie montre que cet effet était probablement voulu par l'auteur dès le départ. Une fois toute la première partie également achevée, on retrouve à son intérieur ce même procédé qu'on remarque au long du roman : alors que les premières passions narrées sont amplement enrichies de détails sur la vie des personnages, de descriptions de leurs idées et de leurs sentiments, etc., celles de la fin de la première partie sont aussi décharnées que celles des trois parties suivantes. Au total, cette opération sadienne est un élément de plus qui articule l'insertion du lecteur dans le circuit du plaisir libertin : c'est comme si le langage, rendu toujours plus transparent, toujours plus tenu, laissait mieux entrevoir le substrat corporel désirant qui lui donne son assise.

Le dernier supplice de *Les 120 Journées de Sodome* – par conséquent, selon la loi de la gradation, le plus intense – le montrerait également. C'est un passage appelé, dans les termes techniques du libertinage, « l'enfer » :

Il lui faut quinze filles pour cette partie, et toutes entre quinze et dix-sept ans, ni au-dessus ni au-dessous. Six maquerelles sont employées dans Paris, et douze dans les provinces, à lui chercher tout ce qu'il eSt possible de trouver de plus charmant dans cet âge²⁵⁴.

Après quelques vexations préliminaires supplémentaires, il tue les quinze simultanément, de différentes manières

Le scélérat se promène dans son caveau aussitôt qu'il y eSt descendu ; il examine un quart d'heure chaque supplice, en blasphémant comme un damné et en accablant la patiente d'inveétives. Quand à la fin il n'en peut plus, et que son foutre, captivé si longtemps, eSt prêt à s'échapper, il se jette dans un fauteuil d'où il peut observer tous les supplices²⁵⁵.

Un observateur, qui papillonne de torture en torture, se contentant de regarder le travail des tortionnaires qui œuvrent pour lui, jusqu'au moment où il n'en peut plus et s'installe dans son fauteuil en jouissant du spectacle offert : c'est précisément la figuration de cette manière d'être « extra-diégétique » du désir du lecteur de *Les 120 journées de Sodome*. Tant les vexations préliminaires que les tortures qui constituent l'attraction principale sont une esquisse miniature et simultanée de l'ensemble de l'œuvre²⁵⁶. Après l'enfer sadien, la « cinquième partie » de *Les 120 journées de Sodome* ne peut être, selon la logique du texte, que l'acte même de lire d'une

254. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 379.

255. *Ibid.*, p. 379.

256. GRANÉ DINIZ, « Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes », p. 179.

main. La rhétorique ainsi réduite, il ne reste plus de la langue littéraire que le silence : Sade aurait achevé la mort du langage. Du point de vue de l'ordonnement du savoir classique, il s'agirait d'approfondir l'aliénation du langage : l'imprécision de l'énonciation conduirait à l'ésotérisme de la compréhension. Mais lorsqu'il s'agit du désir, c'est exactement l'inverse qui se produit : le caractère « focalisé » de l'énonciation a conduit le corps du lecteur à parcourir le chemin inverse de la connaissance – du langage à la représentation et à l'expérience. La compréhension du désir étudiée par Sade n'est pas simplement intellectuelle ou perdue dans l'ésotérisme du langage, mais réussit perversément à réaliser le projet rousseauiste du langage de l'action. Dans d'autres œuvres, comme la *Nouvelle Justine* et l'*Histoire de Juliette* (ce sont les références que Foucault mobilise le plus directement), cet effacement de l'usage rhétorique du langage dans la constitution d'une parole évanescence n'est pas aussi systématique et marqué ; il n'en est pas moins présent.

La langue classique, se déployant dans ce champ entre *mathesis* et *taxinomia*, a permis une sorte d'homéostasie du discours. La représentation est donnée d'emblée et de droit par l'analogie de la structuration du discours et du monde. Sade ouvre le champ du langage moderne en rompant avec cette immanence du langage par un usage inhabituel des formes typiques prescrites par le code matériel. La rupture directe avec le code communicatif de l'époque aurait simplement rejeté l'œuvre de Sade hors du champ du sens. Si Sade indique une inversion de la préséance entre la raison et la folie, c'est dans la mesure où il établit un passage entre le sens et le non-sens à l'intérieur de l'ordre classique. Le propre de la littérature moderne, selon Foucault, est son autoréférentialité : c'est une littérature qui parle de sa propre condition d'écriture. L'un des aspects de cette élimination de la distance entre le mot et la chose est l'absorption de la critique dans l'écriture :

Or, il me semble que maintenant, ce qu'il y a d'important dans la critique, c'est qu'elle est en train de passer du côté de l'écriture. Et ceci de deux façons. D'abord parce que de plus en plus, la critique s'intéresse non plus du tout au moment psychologique de la création de l'œuvre, mais à ce qu'est l'écriture, à l'épaisseur même de l'écriture des écrivains, cette écriture qui a ses formes, ses configurations. Et puis, également, parce que la critique cesse de vouloir être une lecture meilleure ou plus matinale, ou mieux armée : la critique est en train de devenir elle-même un acte d'écrire²⁵⁷.

Si le langage permettait ce redoublement où il devenait son propre objet, échelonnant la relation entre un langage objet et un métatexte, la reconnaissance de la matérialité de tout discours met à mal cette distinction. La littérature ne place plus le texte dans un rapport horizontal – suivant la temporalité de l'énonciation – avec la représentation de lui-même, mais dans un rapport vertical avec ses conditions de production et de lecture : elle spatialise le langage (ce passage de la successivité à la simultanéité d'une disposition spatiale verticale est précisément le bilan de l'« enfer » sadien).. Ce n'est pas un hasard si la plupart des auteurs qui réalisent ce mouvement – Blanchot, Bataille, Klossowski, Butor, etc. – sont aussi des lecteurs de Sade. Dans la mesure

257. FOUCAULT, « Littérature et langage », p. 108-109.

où Foucault attribue à Sade la constitution de la littérature en tant que telle – en l’associant conceptuellement à l’écriture du XX^e siècle – il y a une réflexion sur le statut historique de l’œuvre de Sade :

Le seul moment – intolérable et longtemps enfoui dans le secret – où le nom fut à la fois accomplissement et substance du langage, promesse et matière brute, ce fut lorsque, avec Sade, il fut traversé dans toute son étendue par le désir, dont il était le lieu d’apparition, l’assouvissement et l’indéfini recommencement. De là le fait que l’œuvre de Sade joue dans notre culture le rôle d’un incessant murmure primordial²⁵⁸.

Foucault dessine subtilement une dynamique temporelle complexe entre l’écriture classique de Sade, sa réception moderne et l’écriture foucauldienne elle-même. L’œuvre de Sade, on l’a dit, favorise ce dépassement de la distance interne au langage, permettant une nomination effective : le « désir » est à la fois l’objet et la forme de ce discours. Ce désir occupe un rôle structuralement analogue à celui de l’« impensé » dans l’épistémè moderne :

L’homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d’un cogito ; mais il ne peut pas non plus résider dans l’inertie objective de ce qui, en droit, n’accède pas, et n’accédera jamais à la conscience de soi. L’homme est un mode d’être tel qu’en lui se fonde cette dimension toujours ouverte, jamais délimitée une fois pour toutes, mais indéfiniment parcourue, qui va, d’une part de lui-même qu’il ne réfléchit pas dans un cogito, à l’acte de pensée par quoi il la ressaisit²⁵⁹.

L’invocation de la « conscience de soi » dans le passage ci-dessus, en se référant à la pensée hégélienne, dénonce le rôle implicite du désir dans ce dispositif : dans la dialectique de Hegel, l’aliénation du désir naturel par l’esclave, dans la nécessité de satisfaire le désir du maître, implique un redoublement du désir – l’esclave désire le désir du maître – dans lequel surgit la possibilité de construire un monde pleinement humain et la formation de la conscience de soi. Le désir est, dans cet arrangement, la négativité qui caractérise l’existence humaine en tant qu’être naturel, et qui pousse dialectiquement l’homme vers sa propre humanité. C’est pourquoi « l’œuvre de Sade joue dans notre culture le rôle d’un incessant murmure primordial », ou, comme il est dit dans *Mots et Choses*, qu’il s’agisse d’« une immense nappe d’ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée²⁶⁰ » : cachée, parce qu’« intolérable », du moins du point de vue du discours – elle conduit à la mort du langage – son œuvre contient le substrat et le fondement sur lesquels se construit tout le discours moderne. Tous les discours modernes seraient le mouvement de l’actualisation progressive mais inépuisable de ce désir dans la conscience – que ce soit sous la forme des Lumières kantienne, de la dialectique de Hegel ou de la psychanalyse freudienne. Ce mouvement a été « longtemps enfoui dans le secret », réalisé sans que l’on ait conscience de sa dette à l’égard de Sade ; le XX^e siècle change ce tableau : non seulement le discours

258. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.172.

259. *Ibid.*, p. 1.386.

260. *Ibid.*, p. 1.286.

littéraire abandonne la « fausse conscience » romantique (qui croyait naïvement à l'originalité et à l'aptitude de sa réponse au problème du discours classique), mais il redécouvre à la fois les solutions sadiennes et l'œuvre de Sade lui-même. En somme, c'est cette écriture mixte entre le premier discours de la littérature et le second de la critique qui permet et favorise l'épuisement de la langue moderne, dans la mesure où elle repose la question du rapport entre l'origine et la conscience. La reprise du « manteau d'ombre » qu'est le désir découvert par Sade ne peut se réaliser dans les limites du discours moderne : « Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire. Les prospérités de *Juliette* sont toujours plus solitaires. Et elles n'ont pas de terme²⁶¹ ».

Cela s'explique par le fait que la littérature sadienne comporte un élément antimoderne et antihumaniste. L'homme foucauldien se constitue dans une tension : d'une part, il se place comme condition de possibilité de toutes les positivités ; d'autre part, il se reconnaît comme postérieur et soumis à celles-ci. Le langage est, certes, une invention humaine et sociale. Cependant, aucune étude anthropologique (au sens philosophique du terme) ne permettra de connaître le langage, puisque le langage précède chaque homme. Précisément, d'un point de vue historique, l'archéologie montre que le langage précède en fait l'homme : il avait déjà acquis son autonomie par rapport au monde dans l'épistémè classique, alors que l'homme n'est apparu que dans la modernité. Le rôle de l'archéologie serait ici de prendre conscience des raisons de cette impasse. La transition entre la modernité et son prochain moment - -même si, bien sûr, Foucault ne peut pas le prédire de manière apodictique – doit se faire par le basculement de la question d'un côté : la préséance de l'objectivité du langage sur la subjectivité de l'homme²⁶². La spécificité de l'expérience littéraire du langage conduit à réaliser que pour l'émergence, l'existence et le maintien du langage, l'homme n'est pas nécessaire à son origine. La littérature doit d'abord conduire à la mort de l'auteur ; une fois reconnue cette épaisseur spécifique du langage, celui-ci n'a plus besoin de se référer au sujet qui le produit pour fonctionner et circuler : « par un chemin beaucoup plus long et beaucoup plus imprévu, on est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsqu'un avait demandé : Qui parle ? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même²⁶³ ». L'auteur devient non seulement une figure obsolète, mais un mécanisme politico-juridique de limitation de la circulation du discours : l'attribution de l'autorité fait qu'un homme ou un groupe s'approprie l'héritage d'innombrables générations passées et futures. Le discours lui-même, dans son objectivité, communique bien plus que la volonté de l'auteur n'aurait voulu exprimer dans le texte. De la mort de l'auteur à la mort de l'homme, il n'y a qu'un pas. D'abord parce que la littérature permet de reconnaître, de manière globale, l'inutilité de l'homme comme condition de possibilité du langage. D'autre part, indirectement, parce que cette reconnaissance perturbe effectivement le rapport établi entre les

261. Ibid., p. 1.268.

262. Ibid., p. 1.451.

263. Ibid., p. 1.452.

positivités à l'époque moderne. Ce langage est donc déjà lié à la folie par le simple fait qu'il ne respecte pas les codes linguistiques établis, y compris du point de vue de la circulation. Mais ce lien prend un caractère particulier dans la pensée de Sade parce qu'il est l'accomplissement du projet linguistique classique. Désormais, la folie n'apparaît pas comme une opposition à la normalité, mais comme son corollaire. Non seulement Sade revendique le pouvoir de la folie contre la raison, mais il implique l'une dans l'autre, faisant de la revendication même de la raison une revendication de la folie. En ce sens, le geste sadien a une portée plus large que le simple dépassement du classicisme : il vise à dépasser la division globale entre raison et folie, Même et Autre, qui, tout en prenant des formes différentes dans l'histoire, est en elle-même constante. C'est pourquoi Foucault peut dire que l'association entre littérature et folie existe aussi dans le contexte de la modernité, et de la même manière ; elle est à la fois la limite et le fonctionnement typique du langage moderne²⁶⁴. Ici, à travers la lecture de Sade, les deux aspects de la pensée archéologique foucauldienne se rejoignent : l'analyse historique des épistémès et la critique de la modernité.

II.1.3. Conclusions sur le rôle de Sade dans l'archéologie foucauldienne

LE rôle de Sade dans l'archéologie foucauldienne est ambivalent. D'une part, il clôt l'âge classique. Foucault dira que le geste sadien par lequel la représentation se rétracte et découvre un fondement ontologique sous-jacent au discours consiste en la clôture du classicisme. Plus encore, il consiste en une fermeture du classicisme sur lui-même : le sens historique de l'œuvre sadienne ne serait ainsi que négatif ; il limiterait une perspective, fermerait un processus, mais ne projetterait aucun avenir. D'un point de vue biographique, Collard, le bourreau de Sade, représente la modernisation des institutions psychiatriques en France. Dans cette perspective, Sade était le résidu d'une ancienne façon de partager le crime et la folie ; son insistance à rester dans l'asile de Charenton et ses pièces de théâtre organisées parmi les fous étaient une défense du maintien de ce vieux schéma. En fait, d'une certaine manière, sa façon d'organiser la relation entre la littérature et la folie était strictement basée sur les codes linguistiques de la littérature classique. Son libertinage est le dernier que le monde connaîtra car, une fois défaits la configuration qui lui a permis de circonscrire la folie et la déraison, les deux termes constitutifs du libertinage deviennent incommunicables. Cependant, à plusieurs reprises, Foucault laisse entendre que la valeur de ce geste doit aussi être pensée de manière productive. Sade aurait en effet intuitionné et même fait connaître l'existence de ce champ analogue à la chose-en-soi kantienne où se déploierait tout l'épistémè moderne. Le dévoilement d'une « nappe d'ombre » sous la représentation crée la possibilité d'analyser empiriquement le champ transcendantal, la possibilité même de l'homme. La tâche du discours moderne était d'organiser cet espace ; si

264. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.453.

Sade ne s'est pas engagé directement dans cette tâche, elle se déroule néanmoins entièrement sur le terrain de son œuvre. Mais non seulement l'écriture sadienne sous-tend tout le langage moderne, mais elle anticipe déjà la sortie de la modernité. Foucault note que les trois positivités constitutives du discours moderne – la biologie, l'économie politique et la linguistique – ne sont pas symétriques. Si la découverte de l'articulation entre les fondements biologiques et l'expérience psychologique et de l'originalité du désir par rapport à la valeur a déjà le potentiel de déstabiliser la sérénité transcendante de l'homme, c'est l'analyse du langage qui en permet le dépassement effectif. Ceci dans la mesure où le langage est effectivement capable de se substituer à l'homme comme pièce maîtresse d'un nouvel épistémè. La littérature moderne serait le champ où s'opérerait ce remplacement, par une tentative systémique d'effacement de la paternité. Finalement, ce qui est peut-être le plus intéressant, c'est le régime de temporalité ouvert par la position ambivalente de Sade. La projection d'un passé originel comme résultat ultime du processus historique de l'humanité est une constante de la pensée politique philosophique depuis Rousseau. L'image sadienne du passé idyllique est cependant une sorte de contre-histoire au sens radical : c'est l'utopie d'une société dont l'adhésion à l'origine est telle qu'elle n'a pas vraiment d'histoire, mais seulement la succession positive et singulière d'actes sexuels, de violences, de plaisirs, etc. Les similitudes avec l'historiographie proposée par Foucault dans son *Archéologie du savoir* ne sont pas fortuites.

Or, le sens de l'épistémè postmoderne annoncée par Foucault semble être qualitativement différent de ceux qui l'ont précédée. Entre la Renaissance, l'Âge Classique et l'Âge Moderne, il y a un glissement successif ordonné autour des différentes figures centrales du savoir : à la Renaissance, la similitude ; à l'Âge Classique, le discours ; et dans la Modernité, l'homme. Compte tenu de la primauté du langage à la fin de la modernité, le lecteur pourrait s'attendre à une sorte de retour du discours comme forme générale du savoir, reléguant l'homme dans l'invisibilité dans laquelle il avait vécu jusqu'alors. Or, Foucault propose que la fin de l'homme laisse place à une figure du savoir dont la forme et le rôle sont lourdement disruptifs : l'énoncé. Contrairement au discours, l'énoncé n'est pas une forme d'organisation, bien au contraire : c'est une manière de disperser le discours, de libérer chacune de ses instances dans sa singularité. Commentant, au tout début de *Les Mots et les choses*, la littérature de Borges, Foucault considère que les *insights* qu'elle provoque sont liées au caractère hétérotopique de la spatialisation proposée dans l'encyclopédie chinoise du conte *El Idioma Analítico de John Wilkins*. L'inquiétude provoquée par l'hétérotopie provient de la désorganisation de cet espace ordonnateur qui permet au langage lui-même de faire sens. Il s'agit là des limites du structuralisme : il existe des ensembles d'énoncés dont le sens ne peut être adéquatement extrait de la systématisme dans laquelle ils se trouvent ; au contraire, leur bizarre hétérogénéité ne fait que saper la foi en la structure. De plus, il y a des cas où l'analyse du discours, si elle était faite uniquement sous l'angle du sens, serait excessivement réductrice : les énoncés fonctionnent même lorsqu'ils n'ont pas de sens. La linguistique, avec son parti pris structural, est une figure liminale. D'une part, elle fonctionne avec l'hypothèse de l'homme comme condition transcendante du langage ; d'autre

part, elle permet de voir le langage dans son autonomie : « Mais la linguistique risque d'avoir un rôle beaucoup plus fondamental. Et pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'elle permet – qu'elle s'efforce en tout cas de rendre possible – la structuration des contenus eux-mêmes²⁶⁵ ». La linguistique est ici une métonymie du structuralisme : c'est la possibilité de structurer le contenu selon une logique immanente, purement discursive, qui permet d'observer le discours sans référence à la société, à la psyché de l'auteur, ni même à l'intertextualité avec d'autres discours. Si la littérature surmonte le discours moderne en effaçant l'auteur, l'énoncé – corollaire important du structuralisme archéologique foucauldien – se radicalise en proposant un effacement du discours lui-même :

Tout cela pour qu'il ne reste rien de cette pauvre main qui les a tracées, de cette inquiétude qui cherchait à s'apaiser en elles, et de cette vie achevée qui n'a plus qu'elles désormais pour survivre ? Le discours, en sa détermination la plus profonde, ne serait pas « trace » ? Et son murmure ne serait pas le lieu des immortalités sans substance ? Il faudrait admettre que le temps du discours n'est pas le temps de la conscience porté aux dimensions de l'histoire, ou le temps de l'histoire présent dans la forme de la conscience ? Il faudrait que je suppose que dans mon discours il n'y va pas de ma survie ? Et qu'en parlant je ne conjure pas ma mort, mais que je l'établis ; ou plutôt que j'abolis toute intériorité en ce dehors qui est si indifférent à ma vie, et si *neutre*, qu'il ne fait point de différence entre ma vie et ma mort²⁶⁶

Il s'agit là d'un véritable enchevêtrement entre le projet philosophique de Foucault et celui de Sade : celui-ci invente ce langage concret et autonome, celui-là en prend conscience et permet enfin sa libération. Si les lecteurs classiques de Sade au XX^e siècle ont commencé à récupérer ce langage « longtemps enfoui dans le secret²⁶⁷ », il est « alors » – à la toute fin de *Les Mots et les choses* – qu'« on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable²⁶⁸ ». Il est la « mer à boire », la déraison de l'écriture sadienne, qui viendra effacer la figure de l'homme des plages de la culture Moderne : « Dans l'imagination occidentale, la raison a longtemps appartenu à la terre ferme. Île ou continent, elle repousse l'eau avec un entêtement massif : elle ne lui concède que son sable²⁶⁹ ». Ce « secret » de la matière sadienne cachée sous la modernité sera finalement mis en pleine lumière dans l'œuvre même de Foucault, qui révèle la permanence d'un langage paradoxal et anti-discursif depuis la fin de l'âge classique jusqu'à aujourd'hui. De la prise de conscience de la contingence historique de tout ordre doit naître le moment du désordre libertin.

Sade écrivait à une époque où le sort de la querelle entre la raison et la folie n'avait pas encore été réglé. Une querelle qui se traduit, entre autres, par une réorganisation de la division entre littérature et philosophie, entre un discours ésotérique qui ne s'engage pas dans la réalité et un autre qui fonctionne comme un métalangage qui se concentre sur le substrat discursif et

265. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.451.

266. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 223.

267. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.172.

268. *Ibid.*, p. 1.457.

269. Michel FOUCAULT. « L'Eau et la folie ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001, p. 296.

croit en son potentiel communicatif. Si Sade paraît aujourd'hui si contemporain, ce n'est pas parce qu'il anticipe directement des éléments centraux de l'expérience historique contemporaine, mais parce qu'il rappelle l'option qui a été abandonnée et le carrefour historique où ce jeu a été décidé. En tant que tel, il permet de voir non pas l'image directe de l'époque actuelle, mais le potentiel qu'elle recèle. Au cœur de la question se trouve un problème crucial pour la conception et la pratique même de la philosophie foucauldienne. L'un des principaux mérites littéraires de Sade, selon Foucault, est d'avoir articulé de manière pleinement signifiante un discours qui, en droit, serait nécessairement dépourvu de sens. Foucault, qui écrit dans une configuration discursive radicalement différente, cherche à faire prendre conscience de cette articulation sadienne et la propose même comme doué d'un potentiel émancipateur. Cela suppose que le discours foucauldien lui-même soit doté de mécanismes capables de réintégrer et de réactiver cette écriture sadienne. L'observation de l'imbrication formelle entre le roman philosophique de Sade et l'écriture philosophique de Foucault permettra de mieux comprendre en quoi Sade est central dans la configuration du projet archéologique.

II.2. L'ARCHÉOLOGIE : MÉTHODE POST-STRUCTURALLE, MÉTHODE SADIENNE

AU tout début de la discussion sur l'œuvre de Foucault²⁷⁰, il a été souligné comment Foucault a légué des questions philosophiques et des positions et sensibilités politiques pertinentes aux auteurs qui l'ont suivi. En fait, c'est cette façon dont Foucault a ouvert une voie de recherche philosophique qui permet de le considérer comme l'un des inaugurateurs d'un tout nouveau moment de la philosophie contemporaine : le post-structuralisme. Dans la mesure où l'on peut caractériser l'*Histoire de la folie* ou *Les Mots et les choses* comme une interrogation sur la constitution historique positive de l'Autre dans la société occidentale et sur les possibilités d'avenir que cette altérité laisse entrevoir, le Marquis de Sade est un point incontournable de cette « contre-histoire » : sa vie et son œuvre se situent au carrefour et articulent les deux registres hiérarchisés – la description historique et la critique sociale – de l'archéologie foucauldienne. Il serait tout autre de montrer comment cette « redécouverte » de Sade se répercute indirectement sur d'innombrables autres penseurs contemporains, de sorte que son influence devient à la fois plus diffuse et moins immédiatement perceptible. Laisant de côté cette intéressante question des survivances plus récentes de Sade, il existe un autre registre, peut-être encore plus pertinent, pour observer la réception de Sade par Foucault. On a vu que dans ses travaux archéologiques, Foucault se veut critique d'une certaine modernité par rapport à laquelle Sade occupe un rôle ambivalent : en même temps qu'il en est comme le degré zéro, il représente aussi les potentialités non réalisées de cette forme discursive ; ou encore la possibilité de sauver des voies historiques abandonnées qui semblent plus riches et plus intéressantes que la modernité elle-même. Afin d'explorer ces

270. Cf. pg. 64.

régions liminales de la rationalité philosophique, Foucault doit également considérer certains aspects de l'écriture philosophique elle-même : à cette fin, sa lecture de Sade, bien que de manière moins évidente, est également cruciale. Dans cette section, on essaiera de montrer comment Foucault, premièrement, formule les problèmes méthodologiques de son travail en tenant compte, au moins indirectement, des questions qu'il trouve dans la pensée de Sade. Deuxièmement, qu'il vise à répondre à ces exigences méthodologiques à partir des intuitions qu'il a trouvées chez Sade ; en particulier celles qui concernent la conceptualisation et la réflexion sur le rapport entre littérature et philosophie, en tant que modes d'écriture. Ce point sera particulièrement intéressant car il permettra de thématiser directement un rapport historico-philosophique intéressant pour la thèse : modernité, post-modernité ; structuralisme, post-structuralisme ; philosophie, littérature.

Malgré la relation entre la post-modernité et le post-structuralisme, il faut se garder d'associer trop directement leurs précédents : modernité et structuralisme. On notera cependant que cette association ne serait pas fautive dans le contexte de la pensée foucauldienne : la modernité est l'épistème dans lequel le structuralisme devient possible et nécessaire. Contrairement à d'autres positivités, le structuralisme linguistique est la forme de la conscience de la modernité. C'est par l'application de la méthode structurale, ou de certaines de ses variations, que la pensée moderne parvient non seulement à formuler certains savoirs positifs typiques de son discours – anthropologie, linguistique, psychanalyse – mais aussi à se comprendre comme un moment historique contingent, comme une épistémè, permettant ainsi son dépassement réflexif. En soulignant que Foucault n'aurait pas été en mesure de proposer un fondement épistémologique distinct de la modernité qu'il entend critiquer, Habermas ne fait que mettre en évidence une exigence dont Foucault lui-même note qu'elle est nécessaire pour rendre cette critique opérationnelle :

Supposons donc que le débat soit bien la ou vous dites ; supposons qu'il s'agisse de défendre ou d'attaquer la dernière redoute de la pensée transcendante, et admettons que notre discussion d'aujourd'hui prenne bien place dans la crise dont vous parlez : quel est alors le titre de votre discours ? D'où vient-il et d'où pourrait-il tenir son droit à parler ? Comment pourrait-il se légitimer ? [...] si vous prétendez ouvrir une interrogation radicale, si vous voulez placer votre discours au niveau où nous nous plaçons nous-mêmes, vous savez bien alors qu'il entrera dans notre jeu et qu'il prolongera à son tour cette dimension dont il essaie pourtant de se libérer. Ou bien il ne nous atteint pas, ou bien nous le revendiquons. En tout cas, vous êtes tenu de nous dire ce que sont ces discours que vous vous obstinez depuis dix ans bientôt à poursuivre, sans avoir jamais pris le soin d'établir leur état civil. D'un mot, que sont-ils : histoire ou philosophie ?²⁷¹

271. Ce passage se trouve dans une partie singulière de l'*Archéologie du savoir* : la conclusion de l'ouvrage. Au lieu d'écrire une conclusion plus strictement académique, reprenant les arguments précédemment exposés, consolidant ses thèses, etc., Foucault crée un dialogue fictif entre l'auteur et un critique du livre, afin qu'il puisse clarifier et défendre ses positions à partir de ce qu'il prévoit être ses principales faiblesses et tensions. Le choix de cette forme expositive n'est pas naïf. En fin de compte, il s'agit d'une réponse aux questions susmentionnées : la seule forme discursive qui lui permette de prendre pied en dehors des règles discursives de la modernité est la littérature, un concept qu'il associe fortement à l'œuvre de Sade à l'époque. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, p. 217.

L'interlocuteur imaginaire de Foucault ne fait que constater le problème de la contradiction performative. Une fois que Foucault reconnaît l'impossibilité pour un discours d'échapper simplement à sa détermination ou à son empreinte historique, il se trouve entre deux alternatives : soit un « positivisme naïf », qui suppose la possibilité d'une pure description des énoncés ; soit une adhésion réticente à la « pensée transcendantale », postulant ou présupposant toute une théorie sur l'« être » du discours, ses possibilités et ses exigences, son intelligibilité, etc. au-delà de tout conditionnement historique. Dans les deux cas, Foucault ne serait pas en mesure de trouver un fondement philosophique ou discursif au-delà de la modernité humaniste qu'il entend critiquer. Cette question est d'autant plus complexe que Foucault, surtout dans ses travaux archéologiques, est largement considéré comme un penseur structuraliste (surtout à l'époque de sa publication). Nombreux sont ceux qui considèrent la méthode archéologique comme une variante, voire un autre nom de la méthode structurale. Cependant, Foucault ne propose pas son archéologie comme un simple anti-structuralisme ; il reconnaît plutôt de multiples connexions entre celle-ci et la pensée structurale, considérant, bien sûr, qu'il y a certains objectifs théoriques et historiques que seule la pensée structurale peut atteindre. Pour proposer une critique de la modernité, Foucault ne pouvait se contenter de mobiliser les éléments de la modernité elle-même, y compris ses catégories disciplinaires (« histoire ou philosophie »). En conclusion de *l'Archéologie du savoir*, Foucault juge important de rappeler à son supposé « interlocuteur » qu'il n'a même pas mentionné le terme de « structure » dans *Les mots et les choses*, afin d'éviter de « reconduire au-delà de ses limites l'entreprise structuraliste²⁷² » ; si *Les Mots et les choses* se voulait – surtout lors de sa conception – une archéologie du structuralisme, il ne conviendrait pas de faire appel au structuralisme lui-même pour mener à bien cette tâche. Pour annoncer l'avènement d'une ère post-moderne et post-humaine, Foucault doit se doter d'un outil qui soit, au sens propre du terme, post-structural.

Ce rapprochement entre l'archéologie et la littérature transparait dans le fait que Foucault éloigne sa méthode de toute prétention critique (au sens littéraire du terme) ou herméneutique :

L'archéologie cherche à définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent dans les discours ; mais ces discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles. Elle ne traite pas le discours comme document, comme signe d'autre chose, comme élément qui devrait être transparent mais dont il faut souvent traverser l'opacité importune pour rejoindre, enfin, là où elle est tenue en réserve, la profondeur de l'essentiel ; elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de monument. Ce n'est pas une discipline interprétative : elle ne cherche pas un « autre discours » mieux caché. Elle se refuse à être « allégorique »²⁷³.

Comprendre le discours comme un monument, comme le souligne Foucault, c'est prendre au sérieux son altérité. L'interprétation risque de réduire un discours aux formes les plus facilement accessibles à l'analyste. La monumentalité du discours suppose l'impossibilité d'en connaître le

272. Ibid., p. 212.

273. Ibid., p. 146.

sens « du dedans ». Il n'est possible que de l'observer dans son étrangeté monolithique et de le comprendre en relation avec ses conditions de production. En ce sens, une partie du problème méthodologique que Foucault devra résoudre dans son projet historico-archéologique est d'ordre stylistique²⁷⁴. Certes, le langage n'est pas détaché de l'épistème dans lequel il s'insère. Au contraire, il s'inscrit en son cœur : l'épistème (du moins tel qu'il apparaît dans les premiers ouvrages) est un espace dont la détermination initiale est constituée par les pratiques discursives. Inscrit sans équivoque dans la modernité, il y a un lien direct entre le langage philosophique dont dispose Foucault et les exclusions qu'il veut dénoncer (autre façon de formuler la question de la contradiction performative). En ce sens, puisque Foucault cherche à faire parler le déraisonnable, l'anormal, etc., il faudra concevoir un contre-langage, propre à ces discours, qui ne peut se faire entendre précisément parce qu'il ne trouve pas de mots possibles dans la formation discursive moderne. Ou, plus précisément, puisque ce langage existe déjà, même s'il n'est pas pleinement articulé, il faut comprendre comment communiquer cette contre-image du discours philosophique avec le langage de la raison. La difficulté est donc évidente : la folie est caractérisée par Foucault comme une absence de travail précisément dans la mesure où elle ne peut pas être pleinement réintégrée dans les circuits productifs du discours ; elle ne peut qu'être cooptée et réduite par le discours académique et médical. Foucault encourrait certainement ce risque éthique et théorique s'il acceptait seulement d'écrire une thèse sur l'origine et la crise théorique et institutionnelle de la conception classique de la folie. Foucault était déjà au clair sur cette question lorsqu'il a conçu l'*Histoire de la folie*. Bien que Foucault ait nié à plusieurs reprises toute affiliation à la pensée structuraliste, il est vrai que sa première réponse méthodologique à ce problème est le structuralisme :

Faire l'histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique - notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques - qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie²⁷⁵.

L'important n'est pas que Foucault n'ait jamais été structuraliste, mais que cette affiliation ait été rapidement reconsidérée. Peut-être le structuralisme lui fournissait-il la neutralité nécessaire pour atteindre les prétentions scientifiques inhérentes à une thèse. Mais c'est un discours « lyrique » qui lui permettrait de rassembler les « signes infralinguistiques » de la folie²⁷⁶. L'« adhésion » de Foucault au discours et à la méthode structuraliste est, dès le départ, tempérée par la perception de la nécessité de mobiliser des ressources langagières plus sophistiquées. En un sens, dans la mesure où la thèse, en tant que genre, est liée aux institutions et aux projets du savoir moderne, on pourrait penser que, pour cette raison, la réponse foucauldienne finale consisterait simplement à adopter une forme modifiée de discours académique. Cependant, Foucault fameusement reconnaît que,

274. Eliane Robert MORAES. « Dois Pensamentos e um Jardim ». In : *Perversos, Amantes e Outros Trágicos*. São Paulo : Iluminuras, (1995) 2013, p. 180.

275. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 666.

276. BERT, Notice, p. 1.468.

« quant au problème de la fiction, il est pour moi un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fiction²⁷⁷ ». En effet, lorsque Foucault dit avoir cherché un langage « lyrique » pour décrire le processus historique de la folie, il qualifie son propre discours de la même manière que la poésie d'Holderlin et de Mallarmé, la philosophie de Nietzsche et même le pastiche de Sade : il s'agit, en quelque sorte, d'un discours littéraire. Donc, sadien.

Lorsqu'on se demande dans quelle mesure Foucault incorpore des éléments littéraires dans son discours philosophique, la première question à se poser est celle de sa propre conception de la littérature. Si l'on revient à *Les Mots et les choses* lui-même, il est facile de constater que, hormis quelques mentions éparses, il y a trois moments différents où des analyses un peu plus détaillées d'œuvres littéraires jouent un rôle argumentatif pertinent. Tout d'abord, dans les toutes premières pages du livre, on trouve une analyse de *El Idioma Analítico de John Wilkins*, de Borges. Contrairement aux deux autres passages, Foucault ne discute pas encore ici des passages entre différents moments épistémiques. Il aborde, dans un registre introductif et méthodologique, le projet même de *Les Mots et les choses*. La relation entre le texte de Borges et son livre ne serait d'abord qu'une question d'inspiration. En lisant la curieuse encyclopédie chinoise que Borges imagine comme un contre-exemple à la pensée de Wilkins, Foucault aurait éprouvé un « rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée²⁷⁸ ». En fait, dans son texte, Borges tente de montrer l'arbitraire de toute tentative de classification. Le langage analytique de Wilkins – c'est-à-dire un langage dans lequel chacun de ses composants (syllabes ou même lettres) représente quelque chose, de sorte que la simple combinaison entre ces composants serait déjà, en elle-même, significative de ce que l'on veut dire²⁷⁹. – peut sembler plus ou moins simple ou naturelle, puisqu'elle ne vise qu'à expliciter et systématiser le partage linguistique du monde déjà ordinaire. L'étrangeté que Borges veut provoquer n'est rien d'autre que le contact avec l'autre ; un partage qui, aux yeux du lecteur occidental moderne, semble non seulement arbitraire, mais effectivement impossible :

Les animaux « i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau », – où pourraient-ils jamais se rencontrer, sauf dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sauf sur la page qui la transcrit ? Où peuvent-ils se juxtaposer sinon dans le non-lieu du langage ?²⁸⁰.

Mais l'un des points les plus choquants ou les plus risibles du texte de Borges est peut-être son amalgame inhabituel de commentaire érudit et de fabrication littéraire. En effet, Wilkins était en fait un philosophe anglais du XVII^e siècle qui a proposé la création d'un langage analytique.

277. Michel FOUCAULT. « Les Rapports de Pouvoir Passent à l'intérieur des Corps ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001, p. 236.

278. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.035.

279. Il n'est pas peu ironique que le texte de Borges défende l'idée que Wilkins a été injustement exclu du canon philosophique, même si ses thèses ne sont pas correctes, mais que Foucault l'ignore complètement lorsqu'il analyse la relation entre *mathèse* et *taxinomie* – une relation dont l'idée de Wilkins serait un parfait exemple – à l'âge classique

280. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.037.

Pour montrer l'autonomie linguistique de l'acte classificatoire par rapport au monde classifié – ce qui mettrait en faillite le rationalisme de Wilkins – Borges oppose le texte réel du philosophe à une encyclopédie inventée, qui contiendrait ces classifications bizarres. Tout se passe comme si le rationalisme philosophique totalisant de Wilkins ne pouvait pas vraiment se voir opposer d'autres arguments philosophiques issus de la tradition occidentale, qui partagent formellement l'utopie d'une langue dont la rationalité la rendrait parfaitement capable de couvrir le monde. Il faut plutôt recourir à une double prise de distance : l'exotisme et la fantaisie. Dans ce geste, typique de sa littérature, Borges met sur un pied d'égalité la réalité et la fiction, reconnaissant que le livre se déplace entre les deux. Où, sinon dans ce « non-lieu du langage », le vrai traité de Wilkins et la fantaisie pseudo-chinoise pourraient-ils se rencontrer ?

Le moment suivant se situe dans le troisième chapitre de la première partie : l'analyse du *Don Quichote* de Cervantès. À ce stade, Foucault est déjà plongé dans des discussions sur les épistémès et leurs limites. Le *Don Quichote*, on le sait, s'inscrit ici comme une frontière entre la Renaissance et l'âge classique. Dans le registre locutionnaire, il s'agit d'une parodie de la littérature chevaleresque médiévale. Le Quichotte devient fou à force de lire les hauts faits des chevaliers et des héros chrétiens. Il entreprend alors un pèlerinage chevaleresque dans le style de ceux qu'il a tant lus, mais entièrement plongé dans l'illusion des similitudes : à cause de sa taille, le moulin à vent devient un géant, etc. Pour Foucault, il est intéressant de voir comment, dans cette construction, c'est toute une manière de façonner la perception du monde qui est ridiculisée. La folie de Quichotte ne consiste pas en une simple hallucination. S'il confond des moulins à vent avec des géants et de simples paysans avec des méchants, ce n'est pas parce qu'il est déraisonnable, mais parce qu'il accepte et suit jusqu'au bout les modes de fonctionnement de la raison : en faisant fonctionner le jeu des similitudes sans restrictions, Quichotte se laisse capturer par les possibilités inépuisables de renvoyer d'une similitude à l'autre. La chose la plus importante à noter est que Quichotte ne se contente pas de « raconter » l'épuisement de la similitude. Il ne s'agit pas seulement de montrer, à travers la figure comique du chevalier fou, l'effondrement d'un raisonnement poussé à ses limites. Lorsque, dans le contexte du roman, le chevalier Quichotte cesse de suivre les exemples des histoires chevaleresques qu'il lisait pour rester fidèle à la fable de sa propre folie, qui avait été publiée, le livre se mord la queue, inversant l'ordre des priorités entre le discours et le monde et autonomisant l'écriture elle-même. Plus que de commenter, le livre opérationnalise cet épuisement. Il en va de même pour la fin de l'âge classique et le début de la modernité, traité lors de l'analyse de la *Nouvelle Justine* et l'*Histoire de Juliette*²⁸¹. Là encore, comme dans le cas précédent, Sade ne se contente pas de critiquer socialement les formes morales classiques. Au contraire, il supprime effectivement leur fondement en impliquant le lecteur lui-même, par le biais de mécanismes énonciatifs sophistiqués, dans le désir immoral du libertin. Une fois de plus, le rôle de l'instance littéraire est opérationnel. Dans ce cas, elle ouvre le champ même dans lequel s'insère le discours moderne.

Une simple observation de la distribution de ces trois moments dans *Les Mots et les choses*

281. Cf. pg. 113.

pourrait conduire à la conclusion que la littérature joue un rôle très pertinent du point de vue de la narration historique, mais qu'elle n'apparaît qu'à titre d'instigation et de curiosité par rapport au projet historiographique foucauldien lui-même. En insistant sur la distinction classique du discours analytique anglais (dont Foucault est considérablement proche), on pourrait dire que la référence littéraire est pertinente dans un registre locutionnaire, mais sans importance pour l'illocution. Mais il y a un quatrième moment où la réflexion sur la littérature joue un rôle fondamental : à la fin de la deuxième partie du livre. Il s'agit en fait de sa conclusion. Ici, contrairement aux autres sections, il n'y a pas d'analyse proprement dite d'une œuvre littéraire, mais une série répétée de mentions – Hölderlin, Artaud, Blanchot, Bataille, etc. – dans le but d'articuler deux éléments de l'usage moderne du langage et d'indiquer l'épuisement de cet épistémè. La réitération énigmatique de cet ensemble a déjà fait couler beaucoup d'encre. En effet, il est pour le moins intrigant, voire paradoxal, que Foucault revienne à plusieurs reprises sur ces noms sans prendre la peine d'analyser plus en détail les œuvres de ces auteurs dans le cadre de *Les Mots et les choses* (ce qu'il fera cependant dans plusieurs autres textes monographiques de l'époque). L'hypothèse de Deleuze²⁸² sur la question est la suivante : comme toute étude historique, l'archéologie dépend de la possibilité pour le chercheur de prendre une distance critique par rapport à son objet. Si Foucault peut convenablement analyser et discuter le savoir à la Renaissance ou les pratiques sexuelles des Grecs, c'est dans la mesure où la distance temporelle lui permet de reconstruire de manière globale et objective (c'est-à-dire à partir de traces matérielles) les éléments qui l'intéressent dans ces moments historiques. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si tous les principaux ouvrages de la pensée foucauldienne concluent leurs analyses à des moments similaires : lors de l'entrée dans la modernité. En ce sens, si Foucault peut se consacrer à une analyse plus ou moins détaillée des significations épistémiques de *Don Quixote* ou de Sade, mais ne peut en faire autant pour ces autres auteurs, c'est parce que le cadre de l'épistémè dans lequel ils se trouvent n'est pas encore suffisamment achevé. Ne connaissant pas la figure finale, Foucault ne pourrait pas réassembler le puzzle ou assigner à ces pièces leurs places respectives. Néanmoins, il est vrai que Foucault est au moins en mesure d'émettre des hypothèses sur le rôle de ces auteurs par rapport à la modernité. Foucault constate que, du point de vue du langage, la modernité comporte deux manifestations apparemment contradictoires : d'une part, le penchant analytique, qui va de la formalisation de la logique par Frege au structuralisme lui-même ; d'autre part, la littérature au sens propre. La contradiction apparente des épiphénomènes est précisément la manière dont les éléments profonds de l'épistémè peuvent être intuitionnés. Si la formalisation et la littérature sont toutes deux possibles, c'est dans la mesure où, dans la modernité, l'origine, à la fois logique et historique, du langage est indéterminée et aliénée, et qu'il est impératif de le comprendre dans ses règles et ses opérations propres. Le geste de Borges en donne le sens : mettre en balance l'ouvrage de Wilkins et la pseudo-encyclopédie est possible dans la mesure où, une fois racontés, les deux ne sont que langage, se passant ainsi de référence d'auteur ou de genre littéraire. Le fait que Borges opte systématiquement pour

282. DELEUZE, *Foucault*, p. 139.

l’inhumain, l’étrange, l’incompréhensible et le non-naturel²⁸³ dans sa littérature est un autre effet de l’autonomisation du langage : le besoin de vraisemblance n’a pas d’importance lorsque la littérature est libre d’explorer le potentiel du langage. Si le fantastique est rejoint par un certain réalisme, c’est dans la mesure où ce geste peut mieux souligner l’inhumanité : une marque centrale de l’épistème post-structurale²⁸⁴ attendue. En ajoutant ce dernier moment, la séquence historique des références littéraires prend tout son sens. Il serait possible de reprendre²⁸⁵, donc le tableau synoptique des passages épistémiques dans *Les Mots et les choses* pour y ajouter les œuvres littéraires qui articulent ces passages :

Renaissance	<i>Don Quijote</i>	Âge classique	<i>La Nouvelle Justine Ou Les Malheurs de la Vertu,</i> <i>Suivie de l’Histoire de Juliette, Sa Soeur</i>	Modernité	Littérature moderne
Fin du XIV ^e à fin du XVI ^e siècle		Début du XVII ^e à fin du XVIII ^e siècle		Dés le XIX ^e siècle	

TABLE 3 – Les passages entre épistémès, en considérant les œuvres qui les réalisent

Peut-être est-il imprécis de dire que les œuvres littéraires réalisent ou opèrent effectivement ce passage. Au moins en ce qui concerne le *Don Quijote*, Foucault dira explicitement qu’il s’agit plutôt d’une allégorie²⁸⁶ (bien que cette lecture proposée semble entrer en conflit avec le langage même qu’il utilise dans ces passages de *Les Mots et les choses*). Deleuze semble avoir raison de dire que si Foucault refuse de détailler sa lecture de Bataille, Blanchot et consorts, c’est parce qu’il n’a pas la distance historique et l’objectivité nécessaires : ces œuvres ne pointent pas tant l’horizon encore indéfini de la fin de l’humanisme, que le sol frontalier sur lequel repose le présent. D’autre part, si Foucault peut analyser plus longuement Borges, c’est dans la mesure où Foucault détaille indirectement (mais pas tant que cela) le projet lui-même. Les derniers mots de la préface du livre résumerait les acquis théoriques de cette entreprise : « en essayant de mettre au jour cette profonde dénivellation de la culture occidentale, c’est à notre sol silencieux et naïvement immobile que nous rendons ses ruptures, son instabilité, ses failles ; et c’est lui qui s’inquiète à nouveau sous nos pas²⁸⁷ ». Comme a bien compris Potte-Boneville, l’archéologie, en tant qu’étude de l’altérité, ne peut avoir lieu que dans l’espace où l’auteur peut prendre la place

283. Sylvie PATRON. « Récits non naturels, narratologie non naturelle : apports, problèmes et perspectives ». In : *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique* 181-182 (2019).

284. Bien que, comme le montre Sylvie Patron, « les récits non naturels se rencontrent dans presque toutes les périodes de l’histoire littéraire occidentale » *ibid.* Pour Foucault, si la spécificité de l’organisation interne du texte est un facteur important, notamment du point de vue de la lecture littéraire qui l’amène à constater l’hilarité de l’arbitraire des typologies, c’est son inscription historique par rapport au partage du discours qui lui donne sens et pertinence du point de vue de cette organisation de la narration. Si dans l’*Archéologie du savoir* Foucault cherche à délimiter son objet d’analyse par rapport à la grammaire, à l’analyse structurale du discours et à la théorie des actes de langage, il délimite aussi son approche par rapport à la narratologie, notamment celle de type structural.

285. Cf. pg. 81.

286. Michel FOUCAULT. « Entretien avec Michel Foucault ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1971) 2001, p. 1.039.

287. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.037.

du différent, c'est-à-dire spécifiquement dans la « faille », dans la rupture entre différents savoirs. Le fait que Foucault trouve le non-espace – l'hétérotopie – pour son propre discours dans ce rire implosif fourni par la lecture de Borges, est une indication pertinente de l'épistémologie de son projet historique : c'est à la fin de l'ouvrage, après avoir « mis au jour » la fausse conscience de la culture occidentale, que la modernité s'agite « sous *nos* pas ».

Si l'on revient à la définition foucauldienne de ce en quoi consiste une étude archéologique, il est clair qu'une certaine vision du langage y est proposée. Il s'agit d'une conséquence du problème méthodologique central : s'il s'agit de faire entendre un discours systématiquement réduit au silence, il faut un langage qui échappe au système de réduction au silence. Étant donné que l'archéologie prétend être un discours dont l'objet est d'autres discours, elle doit réfléchir à son propre statut métalinguistique. Ce sera l'une des tâches centrales de l'*Archéologie du savoir*. En essayant de spécifier l'objet de l'analyse archéologique – l'énoncé – Foucault le distingue de certaines autres manières de se concentrer sur le langage et leurs méthodologies respectives : « Cette unité est-elle ou non identique à celle que les logiciens ont désignée par le terme de “proposition”, à celle que les grammairiens caractérisent comme phrase, ou à celle encore que les “analystes” tentent de repérer sous le titre de “*speech act*” ?²⁸⁸ ». En ce qui concerne la proposition, la différence réside dans l'accent mis sur les aspects matériels, littéraux de l'énonciation. Pour reprendre l'exemple de Foucault, d'un point de vue logique (du moins dans la plupart des systèmes), il n'y a pas de différence dans le contenu propositionnel d'énoncés tels que « personne n'a compris » et « il est vrai que personne n'a compris ». Il est bien connu que, pour la plupart des penseurs de la logique, la partie de la proposition qui dit « il est vrai que » ne serait qu'une explicitation de la prétention de vérité déjà contenue pragmatiquement dans l'énoncé d'origine. Du point de vue de l'énoncé, il est impossible d'effectuer cette opération, puisque ces deux énoncés sont matériellement distincts : la caractéristique centrale de l'énoncé est sa répétabilité, tandis que la proposition, dans sa tentative de répétition, se contenterait de se rabattre sur l'identité de son contenu logique. La deuxième distinction à faire concerne la phrase. Cette distinction serait simple : ce sont des énoncés des éléments qui ne ressemblent en rien à des phrases : « Quand'on trouve dans une grammaire latine une série de mots disposés en colonne : *amo, amas, amat*, on n'a pas affaire à une phrase, mais à l'énoncé des différentes flexions personnelles de l'indicatif présent du verbe *amare*²⁸⁹ ». L'énoncé est formellement plus ouvert et plus souple que la phrase ; il n'a pas besoin d'être référencé, même indirectement, à une structure prédicative. Un autre exemple que Foucault donne dans le même contexte en montre la pertinence : « Les *Genera Plantarum* de Linné sont un livre entier d'énoncés, où on ne peut reconnaître qu'un nombre restreint de phrases²⁹⁰ ». Dans *Les Mots et les choses*, Linné est l'un des auteurs centraux dans la formation de l'épistémè classique. S'il fallait analyser son travail sous le paradigme de la phrase, on devrait conclure que son travail est littéralement peu expressif.

288. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*, p. 84-5.

289. Ibid., p. 86.

290. Ibid., p. 87.

Le paradigme élargi de l'énonciation est nécessaire pour comprendre les formations discursives qui ne sont pas nécessairement centrées sur le modèle prédicatif typique de la grammaire. Cet attribut permet non seulement de comprendre le discours d'autres épistémès, mais aussi celui de la folie, puisqu'elle ne formule pas nécessairement son discours sous la forme du sens ou de la prédication.

La dernière possibilité – « la plus vraisemblable de toutes ²⁹¹ » – est de rapprocher l'énoncé du *speech act* de la pensée analytique anglaise. En fait, à ce stade, la délimitation est plus ponctuelle : l'acte de parole est généralement composé de plusieurs énoncés. Il ne serait donc pas possible de tenter de délimiter ou de définir l'énoncé à partir de l'acte de parole. Le fait que la distinction soit ténue montre d'abord la proximité volontaire entre Foucault et la pensée analytique. Cette proximité est due à l'accent qu'ils mettent tous les deux sur les aspects matériels du processus d'énonciation, thème central du concept d'énoncé. Foucault conteste la logique, la grammaire et l'analyse, mais ne mentionne directement le structuralisme dans aucun de ces trois points. La raison en est que le structuralisme – au moins sous un certain aspect – coordonne ces trois instances. Cet aspect est la sémiotique. Avoir affaire au langage ne peut pas se réduire à l'acte interprétatif par lequel on passe d'un signifiant, en soi dépourvu de sens, à un sens qui se cache derrière lui : l'opacité du discours qui refuse l'acte interprétatif signale le refus décisif d'une vision structuraliste, sémiotique, du langage. Foucault répéterait le geste de Pinel ou de Royer-Collard de réduire la folie à la raison s'il acceptait de l'interpréter, c'est-à-dire s'il reconnaissait que la vérité du discours de la folie ne se trouve pas dans ce qui est effectivement dit, énoncé, mais dans ces autres énoncés exégétiques que Foucault, le psychiatre ou le psychanalyste prononceraient en interprétant. C'est pourquoi même Freud, avec sa méthodologie d'interprétation des rêves et d'autres signes de l'inconscient, n'a pu accomplir qu'une partie de cette libération. Reconnaître au langage une épaisseur propre, c'est mettre l'accent sur le jeu entre les signifiants, en-deçà du geste de signification. C'est la thèse foucauldienne sur l'énoncé : le signe existe dans le temps ; l'énoncé, dans l'espace. L'archéologie est une méthode pertinente car elle permet d'étudier, d'analyser et de comprendre des énoncés qui, d'un point de vue linguistico-structural, n'ont pas de sens. Les « règles propres » à la formation du discours ne sont pas des critères sémiotiques qui permettent le passage entre signifiant et signifié, mais sont les manières dont les signifiants agissent sur le monde : ils créent des catégories, des divisions, des visions du monde, informent des pratiques, divisent les libérés des emprisonnés, etc.

Le corollaire central de la thèse qui affirme la matérialité de l'énonciation est la possibilité de purifier le langage de la référence au sujet. Cette référence est l'obstacle épistémologique central qui empêcherait l'analyse des autres formations discursives : le sujet est l'effet de l'épistémè moderne et de son humanisme ; le langage – s'il ne se laisse concevoir qu'à partir de la subjectivité qui est censée l'engendrer – ne permettra de comprendre correctement que le discours moderne, ou bien il tombera dans l'anachronisme, en retraduisant les autres formes d'ordonnement

291. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 87.

du discours dans ses propres termes. C'est surtout de ce point de vue que Foucault peut et doit rapporter tout discours à la forme littéraire.

On dira peut-être que l'exemple, si souvent cité, du texte romanesque n'a pas de valeur probante ; ou plutôt qu'il met en question l'essence même de la littérature, et non pas le statut du sujet des énoncés en général. Ce serait le propre de la littérature que l'auteur s'y absente, s'y cache, s'y délègue ou s'y divise ; et de cette dissociation, on ne devrait pas conclure d'une façon universelle que le sujet de l'énoncé est distinct en tout – nature, statut, fonction, identité – de l'auteur de la formulation. Pourtant, ce décalage n'est pas limité à la seule littérature. Il est absolument général dans la mesure où le sujet de l'énoncé est une fonction déterminée, mais qui n'est pas forcément la même d'un énoncé à l'autre ; dans la mesure où c'est une fonction vide²⁹².

Le résidu de subjectivité qui demeure dans l'analyse de l'énoncé n'est qu'une fonction propre au langage, et non la référence à une personne concrète qui crée et garantit le sens du texte. L'ordre de préséance est inversé : ce n'est pas l'auteur qui fait le texte, mais le texte qui fait l'auteur (ce corollaire sera maintenu et approfondi dans les études généalogiques), dans la mesure où l'auteur est une fonction spécifique des formes modernes de circulation du discours. Inscrit dans un autre circuit historique, social et linguistique, le texte pourrait aisément se passer de lui, vidant matériellement toute référence au sujet. Ce refus du rôle de l'auteur est lié au modèle littéraire de l'écriture. Il se manifeste tout d'abord dans le fait que, dans un roman, l'auteur n'est pas « propriétaire » des discours de ses personnages. Il serait impossible d'attribuer à l'auteur les idées défendues par les personnages, d'autant plus qu'elles sont souvent contradictoires. Sade est un exemple parfait de cette impossibilité de paternité : même si la plupart des libertins s'accordent sur certaines questions centrales telles que la valeur des passions, la haine de la religion, l'égoïsme, etc, leurs théories sont incompatibles, voire contradictoires : la plupart des libertins voient dans la nature le modèle et l'inspiration de leurs crimes, mais l'alchimiste Almani déteste la nature et souhaiterait même pouvoir être criminel contre elle ; si Noircueil défend le libertinage comme un moyen de créer un équilibre dans le monde, contrebalançant les actions morales tendant à l'immobilisme, le pape Pie VI pensera le crime comme tendant à désorganiser la structuration physique de l'univers ; le rôle du ministre Saint-Fond, seul libertin croyant de l'univers sadien, est souvent commenté et discuté ; etc. Laquelle de ces visions est celle de Sade ? Il n'est certainement pas possible de lui attribuer la position de tel ou tel personnage : l'auteur ne se confond pas avec le sujet énonciateur des systèmes philosophiques de son roman. Mais plus encore, cette distinction est nécessaire dans la mesure où le sujet de l'énonciation est, comme le dit le passage ci-dessus, une fonction du texte, et non pas simplement la personne physique de l'auteur. Cela vaut pour n'importe quel texte. Mais la littérature fait figure d'exemple car, une fois de plus, elle mobilise cette ressource de manière réflexive, visant, même indirectement, à effacer l'auteur réel au détriment des ressources proprement narratives. L'un des derniers exemples que Foucault aborde dans ce mouvement de caractérisation de l'énoncé comme objet est l'énoncé «

292. Ibid., p. 98-9.

d'incolores idées vertes dorment furieusement²⁹³ ». Phrase manifestement empreint de poésie, mais qui, en fait, est un exemple inventé par Chomsky pour une sienne analyse²⁹⁴. L'intérêt de Foucault est précisément de montrer comment, pour les formes canoniques ou typiques d'analyse du langage, cette phrase serait nécessairement dépourvue de sens (à moins qu'elle ne se réfère à des contextes linguistiques spécifiques). L'archéologie se distingue de toutes les principales formes actuelles d'analyse du discours – logique, grammaire, analyse, structuralisme – parce qu'elle vise à pouvoir comprendre l'énoncé lui-même. Cependant, il existe une autre hypothèse que Foucault n'analyse ni ne mentionne, mais qui est peut-être la réponse implicite à tout cette problématique : l'archéologie est liée à la critique littéraire.

Poursuivant cette analogie, on a vu que Foucault considère la suppression de la distance entre le discours critique et son objet comme un élément central de la littérature dans la modernité. Dans la mesure où l'objectif de toute archéologie est de pouvoir saisir effectivement les énoncés qui sont son objet, il y aurait une lacune épistémologique et même éthique si le discours archéologique, reconnaissant le refus de l'auteur et de la subjectivité au sens fort dans le texte analysé, ne se formulait pas également de cette manière. En d'autres termes : le discours archéologique doit également partager certains éléments caractéristiques du discours littéraire (mais partagés par tout langage) qui lui permettent de se passer de la figure de l'auteur. Dans ce cas, il semble que ce soit l'aspect performatif du langage que la méthode archéologique exploite de manière réflexive. En d'autres termes, en écrivant sa philosophie archéologique, Foucault prend consciemment en compte et mobilise les aspects performatifs de son propre langage :

Il s'agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur ; montrer que parler, c'est faire quelque chose, – autre chose qu'exprimer ce qu'on pense, traduire ce qu'on sait, autre chose aussi que faire jouer les structures d'une langue²⁹⁵.

C'est cet élément qui articule les métaphores que Foucault utilise pour décrire l'énonciation dans son ensemble : sa tessiture, sa spatialité, son épaisseur. Ces attributs peuvent être attribués à la langue dans la mesure où elle est capable d'opérations et d'actions propres. La subjectivité de l'auteur n'a pas besoin d'intervenir pour animer le texte ; au contraire, le texte, dans sa propre capacité performative, peut précéder la subjectivité de l'auteur. Ici, Foucault semble se rapprocher encore une fois de la théorie anglaise des actes de parole, en proposant consciemment de mobiliser les aspects performatifs du langage pour une tâche philosophique. Il faut aussi noter que ce rapprochement exclut ici le structuralisme, du moins dans une version forte : dans la mesure où parler, c'est faire quelque chose, cette parole ne peut se réduire à la mise en action de structures. En effet, lorsqu'il s'interrogeait sur les spécificités de l'énoncé en tant qu'unité

293. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 95.

294. Cf. les notes relatives à ce passage dans l'édition de la *Bibliothèque de la Pléiade* (Martin RUEFF. Notes. In : Michel FOUCAULT. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, 2015, p. 1.441), qui expliquent bien à quel point les questions soulevées par Foucault à ce stade concernent la tentative de réajuster et de transformer certains modèles linguistiques déjà consolidés par l'inclusion d'outils d'analyse littéraire. Cette tentative de corriger le structuralisme par une réflexion sur la littérature semble être un élément important dans la constitution du discours post-structural, comme on le verra lors de l'analyse de l'œuvre de Barthes

295. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 221.

d'analyse du discours, le signe n'était qu'une possibilité lointaine, dont la parenté avec l'énoncé est si ténue qu'elle n'a pas besoin d'être explorée en profondeur. Dans *Les mots et les choses*, Foucault avait déjà reconnu que Sade avait originellement intuitionné l'aspect éminemment actif de la parole, faisant de cette intuition non pas une simple observation théorique – comme Austin et ses disciples – mais le fondement d'une pratique textuelle :

Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous qui voulaient l'ignorer : mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient²⁹⁶.

Si Foucault n'aborde la pensée analytique qu'avec hésitation, c'est dans la mesure où son écriture s'apparente davantage à cette littérature sadienne pré-analytique. En cela, Foucault est cohérent : si l'œuvre de Sade est celle où se configure d'abord le discours littéraire, c'est à elle que Foucault doit se référer pour trouver des solutions littéraires à son impasse linguistique. Et cette référence, plus encore que celle à la théorie des actes de langage, conduit à une critique du structuralisme.

Un exemple de la manière dont Foucault met la question en équation se trouve dans la seconde préface de *l'Histoire de la folie*²⁹⁷. Dans ce texte, Foucault se dit mal à l'aise avec la position d'autorité que lui impose le statut d'auteur : écrire une nouvelle préface à un ouvrage déjà presque classique à l'époque impliquerait qu'il accepte de donner le dernier mot sur l'interprétation du livre. Cependant, ne pouvant se soustraire à une obligation sociale, morale et même légale (ne pouvant se soustraire aux règles sociales de circulation et de formation du discours²⁹⁸), la solution de Foucault – « mais vous venez de faire une préface – Du moins est elle courte²⁹⁹ » – à cette question est « pragmatique » dans les deux sens du terme : elle résout le problème par un expédient pratique – la réduction de la préface au minimum – et elle concerne la mobilisation des ressources énonciatives : le dédoublement de la voix de l'auteur, posant réflexivement une objection critique, conduit à la reconnaissance de l'impasse et à la mise au jour du subterfuge. Noter que le texte de Foucault privilégie ce registre est pertinent pour penser les objections selon lesquelles son texte comporterait des contradictions nécessaires quant au rôle accordé à la subjectivité :

Il est moins question ici de *dire* que de *faire* [...] Le sujet, ici, n'est pas nié dans le corps du texte, et maintenu à son seuil : il abdique ou se sacrifie d'entrée de jeu, et le livre viendra s'inscrire tout entier sous la condition de cette disparition, laquelle forme son *a priori* paradoxal. [...] [on a] un texte dont le foyer subjectif ne tien qu'en une absence, et un sujet qui ne fait que passer, qui n'apparaît que pour s'absenter en sa parole. Au point d'intersection, la contradiction performative (« vous venez de faire une préface ») n'est pas une

296. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.392-3.

297. POTTE-BONEVILLE, *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*, p. 145 et suivantes. Toute cette analyse est très intéressante, montrant les différentes formes de relation entre subjectivité et paternité dans le travail archéologique de Foucault.

298. FOUCAULT, *L'Ordre du Discours*, p. 241.

299. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 7.

faute inaperçue, mais joue comme un échangeur³⁰⁰.

L'objection habermassienne de la contradiction performative ne peut être qu'une objection aux textes à prétention logique de vérité. Lorsque le texte entend se placer au niveau de la pragmatique et des effets de son discours, la contradiction performative peut même être un effet littéraire recherché ; une démarche dans laquelle l'acuité de la question du sujet est mise en évidence³⁰¹ : en faisant un préface qui parle du refus de préfacer, Foucault expose les limites et tensions dans l'essai de s'échapper de sa propre position d'auteur. En même temps, il opère ce refus à travers les ressources d'un genre d'auteur. Si ce texte lui-même n'est pas capable d'éliminer complètement le rôle du sujet, il peut au moins vider cette place, dans une opération linguistique et sociale dont les résultats ne seront pleinement réalisés que dans l'avenir d'une nouvelle pratique socio-discursive. Le recours explicite et conscient à l'opérationnalité de l'énonciation est l'élément central de la caractérisation de la littérature, du moins dans son aspect épistémico-énonciatif. Toujours dans cette période archéologique, le principal point d'articulation de cette question semble être la conclusion de *l'Archéologie du savoir*. Il est remarquable que cet ouvrage se situe dans un registre différent des autres de la même période (un peu comme le fera, dans un autre contexte, le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*). Il s'agit d'une discussion méthodologique et épistémologique « rétroactive » : elle montre les présupposés et les fondements qui ordonnent le discours de ses trois ouvrages archéologiques précédents. Sans ignorer les questions, les problèmes et les impasses de l'entreprise archéologique, Foucault cherche à clarifier les conditions dans lesquelles le projet est théoriquement viable et raisonnable. Si l'on considère la tradition philosophique, notamment en ce qui concerne les discussions sur l'épistémologie, la méthodologie, la théorie de la connaissance, etc., le choix de conclure la réflexion méthodologique par un dialogue est certainement unique. Bien sûr, l'utilisation du dialogue comme forme philosophique n'est pas sans précédent. Mais pour ce qui est de l'essai, tel qu'il se consolide entre la fin du XVIII^e siècle et le XX^e siècle, le retour à cette forme apparaît comme un geste radical et très significatif.

Dans la conclusion de *Raymond Roussel*, Foucault avait déjà utilisé la forme dialogique pour exposer ses dernières thèses sur la littérature de Roussel. Dans ce passage, Foucault met en scène une conversation entre deux lecteurs de Roussel. Il est intéressant de noter qu'il ne s'agit pas d'un débat. D'emblée, tous deux s'opposent à une lecture psychologisante de l'œuvre de Roussel et visent à redéfinir le rapport entre écriture et folie de manière interne au discours, renforçant ainsi la disparition du sujet par le texte : puisque ce n'est pas la folie « personnelle » de l'auteur de Roussel qui importe, mais que la folie est au cœur de l'œuvre, alors ce n'est pas « sur ce terrain impur, où maladie et travail sont tenus pour équivalents³⁰² » qu'il est possible de lire Roussel. Bien qu'il y ait une certaine différence dans la position des interlocuteurs, tous deux semblent avoir plusieurs points d'accord, même s'il s'agit d'un accord tendu :

– Et voilà que vous³⁰³ ramenez toute l'œuvre à l'unité d'une « angoisse »

300. POTTE-BONEVILLE, *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*, p. 151.

301. D'autre côté, Habermas, évidemment, n'ignore pas cet aspect de la question. Au contraire, une étape importante de son argument consiste à essayer de montrer, par moyen d'une réflexion sur les attentes socio-linguistiques sur le discours philosophique, que celui-ci ne peut pas être réduit à ou se confondre avec la littérature.

302. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, p. 1.025.

303. Est-ce que Foucault a eu l'idée de s'adresser à la deuxième personne du pluriel à partir de Sade ? Dans *Les120*

devant le langage, à une figure timidement psychologique. . .

– Je dirait plutôt à une « inquiétude » du langage lui même [. . .] L’angoisse du signifiant, c’est cela qui fait de la souffrance de Roussel la solitaire mise au jour de ce qu’il y a de plus proche dans notre langage à nous. Qui fait de la maladie de cet homme notre problème. Et qui nous permet de parler de lui à partir de son propre langage.

– Ainsi vous croyez-vous justifié d’avoir, pendant tant de pages. . . ³⁰⁴

« Pendant tant de pages », commente Foucault à propos de Roussel, tout cela pour finir par effacer sa propre paternité. C’est d’ailleurs la condition pour parler de Roussel : il a lui-même voulu créer une œuvre dépourvue d’intention d’auteur et organisée autour des jeux formels et des ressources du langage ; une telle analyse fausserait l’intention même de son œuvre. Remplacer « l’unité d’une “angoisse” devant le langage » par une « “inquiétude” du langage » semble être la clé pour comprendre le sens du dialogue : dans « l’inquiétude » il n’y a pas d’unité, mais il n’y a pas non plus de recours à cette psyché extra-linguistique. Le commentaire de Roussel est d’emblée une tentative ratée : soit Foucault adopte le langage du commentateur érudit, falsifiant l’œuvre de Roussel et manquant l’essentiel ; soit Foucault accepte d’adopter le langage de Roussel, prend le parti de la folie et de la littérature, mais, du même coup, perd les conditions nécessaires au commentaire. Le dialogue est cette inquiétude déployé : la position tendue dans laquelle se place l’auteur cède la place à deux personnages, chacun représentant une sortie de l’impasse. À la fin, il ne reste plus qu’à ironiser sur l’insatisfaction du résultat, à l’instar de la fin de la seconde préface de *l’Histoire de la folie*. Il serait cependant erroné de penser que cette option est intermédiaire, une troisième voie entre le commentaire et la littérature. La tentative de « parler à partir » du « propre langage » de l’auteur fou fait que ce commentaire soit lui aussi une forme d’archéologie.

Cependant, lors du dialogue final de *l’Archéologie du savoir* il n’y a pas de cette ironie fine qui indiquait l’accord finale dans l’« inquiétude » des interlocuteurs. Le rapport entre eux est là beaucoup plus violent : « Et avec bien de la désinvolture, vous avez travesti votre impuissance en méthode ; vous nous présentez maintenant comme une différence explicitement voulue la distance invincible qui vous tient et vous tiendra toujours séparé d’une véritable analyse structurale. Car vous n’êtes pas parvenu à nous abuser ³⁰⁵ ». L’hostilité est unilatérale : le premier interlocuteur ne cesse de critiquer, d’attaquer et d’accuser ; le second défend les positions prises tout au long du livre, en essayant d’éclaircir les points aveugles laissés en chemin. Il serait bien sûr tentant et simple d’identifier cet interlocuteur à Foucault lui-même, défendant son œuvre contre des critiques imaginaires. Ce serait aussi une simplification. Les critiques, bien que virulentes, ne sont pas extérieures à l’œuvre. Au contraire, il s’agit de tensions qui émergent du projet lui-même,

journal de Sade signale les errata et autres notes à la deuxième personne du pluriel. Sade ne laisse aucune explication quant à la raison de cette pratique, de sorte qu’on ne peut que spéculer. Cet usage semble indiquer, tout d’abord, un aristocratismes : un noble n’a même pas l’intimité de s’adresser amicalement (bien que sa femme, dans les lettres, lui désigne souvent par la deuxième personne du singulier, sans qu’il en exprime de gêne). Ce qui est certain, en revanche – et c’est l’effet recherché ici par Foucault –, c’est que cet usage indique une distance de soi à soi : en employant le *vous*, l’auteur ne se réfère pas seulement à lui-même comme à une autre personne, mais comme à quelqu’un dont il garde une distance respectueuse, voire froide.

304. FOUCAULT, *Raymond Roussel*, p. 1.030-1.031.

305. FOUCAULT, *L’Archéologie du Savoir*, p. 210.

dont l'explication et le débat sont nécessaires en termes d'architecture interne de la pensée. Si, à la fin de *Raymond Roussel*, le dialogue indiquait la limite du rôle de l'auteur dans la constitution d'une réflexion interne au langage du livre lui-même, il indique dans *L'Archéologie du savoir* l'inégalité qui imprègne et ordonne le texte lui-même et son rapport à la subjectivité. La thèse centrale du livre, que Foucault énonce à la fin, consiste en une dissociation ultime entre langage et humanisme : l'existence du discours, la permanence de l'écriture, ne renvoient pas ou ne sont pas liées à la survie de l'homme qui écrit. Au contraire, le discours est si « neutre » que la vie ou la mort de l'auteur lui est indifférente : il ne répond pas à la singularité du sujet qui écrit, mais aux régularités discursives qui rendent l'acte d'écrire réalisable et reproductible. Mais le sujet n'est pas le seul à se perdre dans ce processus : « J'accepte que mon discours s'efface comme la figure qui a pu le porter jusqu'ici ³⁰⁶ ».

En fin de compte, le dialogue méta-autocritique a pour fonction d'opérer cet effacement, en soulignant la précarité inhérente au discours méthodologique archéologique et le fait qu'il repose sur des conditions nécessairement transitoires. Comme dans de nombreux autres cas, la simple énonciation de ces problèmes et de ces questions ne suffit pas ici. Le dialogue est nécessaire pour ordonner (ou, dans ce cas, désordonner) le texte, en portant ses tensions constitutives à leur point le plus explicite et le plus aigu : en les attribuant à deux « sujets » différents (dans le sens intra-textuel évoqué plus haut ; en tant que fonction du discours). Ce mouvement s'ajoute réflexivement à l'ensemble de la procédure de *L'Archéologie du savoir*, et même du discours archéologique tel qu'il est pratiqué par Foucault. *L'Archéologie du savoir* est l'explication consciente de l'archéologie dans son ensemble, principalement des travaux archéologiques précédents. Grâce à elle, Foucault peut comprendre – et, en ce sens, achever – l'opération philosophique qu'il a menée de manière plus ou moins intuitive dans ses œuvres ultérieures. En particulier, il peut comprendre dans la plénitude de son paradoxe la triple mort que la pensée archéologique opère : mort de Dieu ; mort de l'homme et mort du discours ³⁰⁷. Autrement dit : la fin de la modernité. En disant qu'« alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait ³⁰⁸ », cet « alors » doit être pris en sérieux : c'est l'archéologie, en tant que discours à mi-chemin entre la thèse académique et la fiction littéraire, qui provoque cet effacement : elle ne se contente pas de comprendre, de proposer ou de décrire, mais crée en elle-même les conditions discursives nécessaires pour que le discours se libère du sujet. La reconnaissance par Foucault du caractère toujours fictionnel de son écriture consiste précisément dans le constat qu'il a cherché l'« effet » de la vérité plutôt que son énonciation. En ce sens, il est possible de revenir une troisième et dernière fois au cadre des passages épistémiques pour y ajouter le rôle historique de l'œuvre de Foucault :

306. FOUCAULT, *L'Archeologie du Savoir*, p. 221.

307. *Ibid.*, p. 224.

308. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.457.

Renaissance	<i>Don Quijote</i>	Âge Classique	<i>La Nouvelle Justine Ou Les Malheurs de la Vertu,</i> <i>Suivie de l'Histoire de Juliette, Sa Soeur</i>	Modernité	Archéologie de la modernité
Fin du XIV ^e à fin du XVII ^e siècle		Début du XVII ^e à fin du XVIII ^e siècle		Du XIX ^e à la fin du XX ^e siècle	

TABLE 4 – Les passages entre épistémès, en considérant le rôle de la pensée foucauldienne elle-même dans ce dispositif

Quelle est la place de la lecture du Marquis de Sade dans ce schéma ? Explicitement, dans le passage de l'âge classique à la modernité. À ce stade, son rôle oscille entre la simple clôture du moment classique et la subsistance dans une strate profonde de l'agencement discursif de la modernité. Mais il y a aussi un rôle implicite, qui est crucial dans la construction de la pensée archéologique foucauldienne. Dans la mesure où la littérature est, pour Foucault, le paradigme linguistique de l'opérationnalisation des passages épistémiques, et que Sade est le paradigme de l'écriture littéraire en tant que telle, on pourrait dire que – de cette manière indirecte, tacite – le projet archéologique foucauldien s'inscrit sous le signe de Sade. Dans la mesure où Sade est le penseur qui a établi le discours moderne, la modernité est imprégnée, voire identifiée, à la possibilité de son dépassement littéraire. Ce discours lyrique de la modernité – Nietzsche, Artaud, Mallarmé, Blanchot, Bataille – auquel Foucault attribuerait ce travail d'épuisement de la modernité (et dont il revendique le style pour l'écriture de son *Histoire de la folie*) serait en fait le lieu de la « réapparition » extemporanée de la littérature de Sade au sein de la modernité³⁰⁹. La contemporanéité de Sade, dont parlait Charles³¹⁰, prend ici un double sens : c'est la modernité sadienne, qui fait de lui l'instaurateur de l'épistème actuel, mais aussi le fait que l'œuvre de Sade recèle un potentiel d'affranchissement vis-à-vis de la modernité. C'est le sens de l'image foucauldienne qui clôt *Histoire de la folie* : Sade veille dans sa nuit ; il garde active et cachée, attendant le bon moment, la mémoire de la radicalité du geste qui fonde la modernité, qui permet d'échapper à la figure réductrice de l'« homme ». Le projet anti-humaniste, la solution littéraire, sont des liens qui unissent Foucault et Sade plus profondément que la lecture et l'influence.

II.3. FOUCAULT, LECTEUR DE SADE ? SADE DANS LA GÉNEALOGIE FOUCAULDIENNE

MÊME s'il ne s'agit pas d'un axe central, l'ensemble du *corpus* de la pensée de Foucault pourrait être lu selon cette clé d'une intensification progressive de sa rupture avec le structuralisme. Pour revenir à la question du sens du passage entre la pensée dite archéologique et la pensée généalogique dans l'œuvre de Foucault, à la continuité thématique de l'enquête

309. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 144.

310. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 151.

historique s'ajoute une continuité méthodologique moins évidente. Deleuze³¹¹ reconnaît que la rupture méthodologique entre archéologie et généalogie est partielle. Il s'agit plutôt des deux faces d'une même médaille : alors que l'archéologie est plus apte à traiter les « mots », la généalogie la complète en traitant les « choses » : non pas au sens phénoménologique, comme s'il s'agissait de mieux appréhender linguistiquement les objets sensibles dont on veut parler (bien que Deleuze perçoive diverses convergences entre Foucault, Heidegger et Merleau-Ponty) ; mais en tant que relations de pouvoir, qui opérationnalisent la subjectivation et créent ainsi les conditions objectives du discours. Foucault lui-même ne manque pas de reconnaître que les passages internes de ses œuvres « signal[ent] l'inflexion plutôt que la rupture³¹² » :

En réalité, ce fut toujours mon problème, même si j'ai formulé d'une façon un peu différente le cadre de cette réflexion. J'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle³¹³.

Comme on l'a dit, l'un des principaux héritages de la pensée foucauldienne pour la pensée post-structurale est une préoccupation théorique et politique pour l'altérité. C'est l'une des significations centrales de l'*Histoire de la folie* et, par comparaison, de *Les Mots et les choses*. L'analyse effectuée dans l'*Histoire de la folie* rejoindra, dans un certain sens, l'analyse effectuée plus tard, dans les œuvres dites généalogiques. Dans ces derniers, en particulier, il s'agit d'interroger l'altérité dans son sens le plus pleinement social : le prisonnier, l'homosexuel, l'anormal. L'analyse de la déraison comme altérité dans l'*Histoire de la folie* permet de combiner ce registre institutionnel avec une enquête philosophique plus générale sur les fondements et les opérations du partage lui-même. Plus tard, dans *Les Mots et choses*, cette interrogation se fera de manière positive : au lieu de s'interroger sur l'Autre, son rôle et sa place, il s'agit de s'interroger sur le Même. Il est vrai que tous les commentateurs ne sont pas d'accord avec cette compréhension du parcours de la pensée foucauldienne. Au contraire, beaucoup ont tendance à penser que Foucault a en tête, de manière centrale, la question de la vérité, de ses critères de formulation et des méthodes possibles pour l'atteindre³¹⁴ ; ou celle de la subjectivité : « peut-on vivre et organiser sa vie hors la forme du sujet moderne ?³¹⁵ » ; ou même refusent de reconnaître qu'il y a un fil conducteur dans l'œuvre de Foucault. Plutôt que d'affirmer catégoriquement quelle est la problématique centrale de la pensée de Foucault, il faut affirmer que toutes ses grandes problématiques semblent pouvoir être réinterprétées comme relevant de la question de l'altérité (de même qu'elles pourraient probablement être lues comme relevant du problème de la subjectivité, de la vérité, du rapport savoir-pouvoir, etc) :

311. DELEUZE, *Foucault*, p. 57.

312. POTTE-BONEVILLE, *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*, p. 146.

313. Michel FOUCAULT. « L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1984) 2001, p. 1.527-1.528.

314. DELEUZE, *Foucault*, p. 123.

315. POTTE-BONEVILLE, *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*, p. 161.

La semaine dernière, à la sortie du cours, quelqu'un m'a demandé si finalement je ne m'étais pas trompé et si je n'avais pas fait mon cours sur les expertises médico-légales, au lieu de faire le cours promis sur les anormaux. Ce n'est pas tout à fait la même chose, mais vous allez voir que, à partir du problème de l'expertise médico-légale, je vais en venir au problème des anormaux³¹⁶.

Il convient de souligner que ce type d'interprétation a quelque chose de qualitativement différent. En effet, l'altérité n'est pas un objet philosophique parmi d'autres. Au contraire, elle est d'abord marquée par la négativité : l'Autre est ce qui n'est pas le Même. C'est pourquoi le geste foucauldien d'interroger l'altérité dans sa positivité – qui peut paraître aujourd'hui quelque peu trivial – est rigoureusement novateur. Si Foucault prend au sérieux (et il le fait) la question de l'altérité comme thème central de son œuvre, il devra faire face aux implications réflexives de cette question. En d'autres termes, une œuvre construite autour de la notion d'Autre frustrera d'emblée son objet et son but si elle s'accepte constamment comme une œuvre. Elle doit plutôt faire face à

l'exigence de « penser autrement », et le besoin fréquent « de se reprendre et de se corriger » : antinomie, en somme, d'une discontinuité qui ne peut advenir que continûment ; problème de la « curiosité », si celle-ci appelle à sortir de soi mais requiert d'établir, dans ce mouvement même, une familiarité avec les archives auxquels on se collette³¹⁷.

La « curiosité » est une figure heureuse, que Foucault invoque dans *L'Usage des plaisirs* pour décrire cette relation entre lui-même en tant qu'auteur et le corps de son œuvre. Il serait tentant pour le lecteur, en particulier pour l'interprète universitaire, d'utiliser Foucault lui-même comme un index autour duquel articuler des œuvres considérablement disparates. Si, dans ses œuvres de jeunesse, Foucault refuse avec véhémence cette place d'auteur, souhaitant au contraire « glisser subrepticement³¹⁸ » au dessous du discours, dans ces derniers ouvrages, il se reconnaît et s'accepte comme auteur, mais uniquement dans un sens négatif : son geste d'auteur ne provient pas de l'autorité qu'il détient en tant qu'érudit et chercheur, ni d'un savoir ou d'un don différencié. Dans un certain sens, il s'agit précisément de ses angles morts : les questions pour lesquelles il est « curieux » ; un champ de non-savoir qui est délimité par ses intérêts personnels et ses enquêtes. Penser l'altérité ou la différence comme axe d'un travail philosophique, c'est, au-delà de la simple conceptualisation ou de l'analyse des aspects de la différence (ce qui, en soi, implique de sérieux problèmes méthodologiques), inscrire la différence dans le corps du travail. D'abord et plus simplement, d'un point de vue temporel – la nécessité constante de se détacher de soi – mais aussi d'un point de vue « géographique » : l'omniprésence du discours, qui contiendra des marqueurs permettant d'établir une distance ou une différence par rapport à soi. L'idée se répand que le passage d'une méthode archéologique à une méthode généalogique est lié, entre autres, à la perception de l'insuffisance de cette approche littéraire, impliquant par conséquent

316. Michel FOUCAULT. *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris : Éditions du Seuil, 1975, p. 29.

317. POTTE-BONEVILLE, *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*, p. 153.

318. FOUCAULT, *L'Ordre du Discours*, p. 227.

une réévaluation du rôle de Sade.

S'agissant de cette évolution de la pensée foucauldienne entre intérêt et distance à l'égard de la littérature, les préfaces du recueil *La Grande étrangère* – qui rassemble les transcriptions de quelques interventions de Foucault sur le sujet – reconnaissent trois raisons centrales à ce mouvement :

La première tient avant tout à l'abandon du privilège discursif par rapport à d'autres formes de pratiques. L'ordre du discours est un ordre (historiquement déterminé) du monde [. . .]. De la même manière, le « désordre » d'un certain usage de la littérature est une tentative parmi d'autres de fracturer l'ordre du monde³¹⁹.

En ce sens, la littérature n'est pas exclue par principe du projet foucauldien, elle perd seulement sa primauté : les pratiques politiques anti-manicomiales et anti-carcérales, certaines formes de pratiques sexuelles « déviantes », voire certaines pratiques d'écriture, même si elles n'ont pas le pouvoir de produire cette transformation en profondeur à laquelle pensait Foucault lorsqu'il parlait de ruptures d'épistémès, peuvent être tout aussi révolutionnaires, sinon plus, que la simple écriture. Dans le cas précis de la littérature de Sade, cette inversion de l'ordre de préséance entre discours et pratique est cruciale. Alors que Foucault était partisan d'une critique radicale de la référence – comprenant que la nature même d'un discours n'est pas de traiter des choses du monde – l'œuvre de Sade pouvait apparaître dans sa pleine autonomie littéraire. La torture, la violence, le désir constant de hiérarchie et de soumission, tout cela se lisait dans la clé d'un imaginaire qui, malgré sa radicalité linguistique, était inoffensif du point de vue des pratiques sexuelles. Cependant, lorsqu'on prend davantage en compte la pertinence des textes par rapport à leurs contextes d'énonciation, la violence sadienne devient plus réelle et plus concrète : son désir de subordination peut être considéré comme le corrélat d'une subordination réelle de la sexualité à des impératifs du discours. En revanche, l'idée que la question littéraire quitte purement et simplement l'horizon de Foucault est fautive. La littérature est repositionnée du point de vue de sa thématique, mais elle gagnera en centralité si l'on considère la structuration même du discours foucauldien :

Peut-on, de l'intérieur même de cette histoire qui nous fait être ce que nous sommes (c'est-à-dire, aussi : penser de la manière dont nous pensons, parler de la manière dont nous parlons, agir de la manière dont nous agissons), se dépendre de ces déterminations et y ménager paradoxalement l'espace (pourtant toujours interne) d'un parole ou d'un mode de vie *autres* ? Or c'est ce problème, précisément dégagé à travers le travail sur la littérature, qui ne cessera désormais plus de hanter Foucault³²⁰.

Dans ces travaux archéologiques, Sade apparaît précisément comme la figure qui permet d'articuler l'intériorité d'une formation discursive positive avec une altérité radicale qui, en ne se laissant pas réintégrer dans un dispositif donné, est source de ruptures et de passages. A partir

319. Philippe ARTIÈRES et al. Présentation. In : Michel FOUCAULT. *La Grande Étrangère. À propos de littérature*. Paris : EHESS, 2013, p. 16.

320. Ibid., p. 18-9.

de *L'Ordre du discours*, la tentative foucauldienne serait de rétablir un circuit entre ses écrits et certaines formes de pratiques sociales afin de favoriser l'émergence de ces formes « Autres » d'existence – manières de penser et de parler, mais aussi d'agir et de structurer la vie sociale. La proximité entre le rôle de Sade et celui de la forme littéraire dans son ensemble a été expliquée par Foucault par la relation génétique entre les deux – Sade comme inaugurateur de la littérature en tant que telle. Dans la mesure où la préoccupation littéraire est intériorisée dans l'œuvre de Foucault, passant du registre thématique au registre formel, il semble que quelque chose de similaire se produise avec le rôle de Sade.

L'objectif de cette section est de mettre en évidence et d'analyser ce mouvement. Si l'on regarde les grands textes de Foucault, il semble qu'il y aurait un passage simple en ce qui concerne la présence de Sade : référence constante dans les premiers textes, il est progressivement effacé et reconsidéré, jusqu'à ce qu'il n'apparaisse plus. Dans ce même geste, on passe d'un registre fortement laudatif, comme à la fin de *Histoire de la folie*, à une critique acerbe, qui s'exprime plus nettement dans l'entretien *Sade, sergent du sexe*³²¹. Ce passage est en effet important, car il montre que le changement de rôle de Sade concerne le domaine le plus fondamental dans lequel il apparaissait jusque là dans l'œuvre de Foucault : l'horizon projectif. Foucault corrige rétroactivement son point de vue pour affirmer que l'œuvre de Sade ne disait finalement rien d'une plus grande liberté sexuelle, d'une sexualité plus vigoureuse, mais qu'elle se résumait au « comptage des culs ». S'il y a un projet de sexualité plus libre, ce n'est plus dans le domaine des pratiques discursives, mais celui des pratiques sexuelles, dans la recherche d'un nouvel usage des corps. Cependant, quelque chose de plus complexe est à l'œuvre, que ces lectures ne permettent pas d'entrevoir. En 1970, année où il commence à enseigner au Collège de France et où il prépare sa leçon inaugurale, *L'Ordre du discours*, Foucault donne deux conférences à l'Université de Buffalo sur Sade. Ces conférences, entièrement rédigées par Foucault, sont restées inédites jusqu'en 2013, de sorte que la plupart des études sur la relation entre Sade et Foucault évoquées plus haut n'ont pas pu en tenir compte (Marty n'y fait qu'une brève allusion). Or, la lecture de ce texte posthume semble pertinente pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il s'agit du seul texte monographique de Foucault sur Sade : au tout début de sa carrière, Foucault avait donné un cours sur le concept d'amour dans la littérature française, avec Sade comme l'un des seuils historiques dans son approche de l'objet. Ce cours reste cependant inédit, ayant été donné en Suède alors que l'auteur n'était encore qu'un tout jeune professeur de langues et littératures étrangères. La publication du cours de Buffalo reste donc le seul texte où l'on trouve une discussion et une réflexion plus systématique de Foucault sur le rôle de la littérature sadienne. En effet, dans ce texte, l'œuvre de Sade n'apparaît pas seulement sous la forme de brèves mentions – bien que centrales – dans des essais et articles traitant d'autres thèmes et auteurs, de citations de seconde main, mais d'un véritable commentaire de passages du texte sadien. C'est là un fait unique dans l'œuvre de Foucault : un auteur qui a tant insisté sur l'importance de laisser parler les discours et qui a tant discuté de l'œuvre de Sade, n'avait jusqu'alors pas laissé Sade parler de lui-même

321. Cf. le contraste entre les textes, p. 68.

dans ses textes. Ce premier contact approfondi de Foucault avec le texte sadien sera marqué par des particularités très pertinentes. Enfin, plusieurs passages de ces cours sont textuellement identiques ou révèlent une version embryonnaire de passages de *L'Ordre du discours*. Le cours sur Sade date de mars 1970, la leçon inaugurale au *Collège de France* de décembre de la même année, et sa publication de février 1971. Si les trois sont presque contemporains, il y a une légère antériorité du cours sur Sade, qui est alors à la base de la rédaction du cours et de sa version publiée. Dans la mesure où il est communément admis que *L'Ordre du discours* est le texte qui marque le passage de Foucault à une méthode généalogique – d'ailleurs, méthodologie plus nettement écartée par rapport au structuralisme – observer que la présence de Sade n'est pas seulement à ce moment de gestation de la généalogie, mais que c'est la réflexion sur Sade qui conduit au déplacement de différentes questions et problèmes, permettra d'approfondir la compréhension du rôle de la pensée sadienne dans l'itinéraire intellectuel de Foucault. Pour parvenir à cette conclusion, on essaiera donc de commenter en détail le texte susmentionné, en analysant sa construction conceptuelle et son commentaire sur Sade, afin de pouvoir, à la fin, tirer des conclusions plus larges sur la relation entre le cours de Buffalo et la pensée post-structurale de Foucault, trouvée dans ses écrits postérieurs.

II.3.1. Le cours sur Sade à Buffalo : analyse du commentaire foucauldien

L'OBJECTIF de cette section sera d'analyser le commentaire de Foucault sur Sade dans son cours de Buffalo. Après avoir présenté la structure du texte et ses principales questions et thèses, il s'agira de procéder à une analyse linéaire et détaillée de l'œuvre, en la mettant en relation avec ses sources sadiennes. Quelques points seront mis en évidence à travers cet exercice. Tout d'abord, un aspect crucial de cette lecture foucauldienne – qu'une analyse détaillée du texte mettra en évidence – est qu'elle n'a pas été faite avec le texte de Sade à portée de main. Si l'on ajoute à cela le fait que Foucault, jusqu'alors, n'avait guère cité Sade, il devient probable que Foucault, dans ses textes les plus élogieux sur Sade, n'avait même pas une connaissance très solide ou très approfondie de son œuvre, s'appuyant plutôt sur les lectures de Bataille et de Blanchot. Indépendamment de l'hypothèse génétique – à savoir si Foucault a réellement lu Sade – on peut dire que sa compréhension du *corpus* sadien était faible. Le fait que les premières citations directes de Sade soient concomitantes avec l'inflexion du rôle historique qui lui est attribué est donc un indice que la réalisation ou l'approfondissement de cette lecture a été une expérience décevante et impactante. En outre, il sera pertinent de montrer que l'inflexion du rôle de Sade précède et, d'une certaine manière, ordonne la rupture avec la pensée archéologique. Il est notable que nombre des thèmes selon lesquels Foucault présentera le texte sadien ne sont pas, à première vue, distincts de ceux de *Les Mots et les choses*. Si l'on peut dire qu'il y a plus une transition qu'une rupture entre les deux moments de la pensée foucauldienne, le cours

Buffalo en apporte la preuve textuelle. Cette réflexion n'a bien sûr pas l'intérêt d'une simple glose de la pensée foucauldienne, mais elle peut être reliée à la question originelle de la thèse : dans quelle mesure la lecture de Sade induit-elle ou souligne-t-elle, chez Foucault, la rupture avec le structuralisme et la formulation d'une pensée proprement post-structurale ?

On ne dispose pas d'informations très précises sur le contexte et les conditions dans lesquels Foucault a été invité à donner des cours au département de littérature française *New York State University*, à Buffalo. En plus de la conférence sur Sade, il en a donné une sur *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert, à propos duquel il avait déjà écrit. À partir de la fin des années 1960, le passage des intellectuels français dans les universités américaines devient de plus en plus intense. Des auteurs comme Derrida, Deleuze, Barthes et Foucault lui-même sont invités à plusieurs reprises et donnent des conférences qui aboutissent à la constitution de la French Theory comme champ disciplinaire auprès des Américains. On sait que cette Théorie est un autre nom ou une autre manière d'encadrer la pensée post-structurale. Alors que les conférences de ces autres auteurs – même si elles ont eu lieu dans différents départements de littérature française – portaient davantage sur des thèmes philosophiques et linguistiques, Foucault a choisi d'aborder directement des thèmes littéraires. D'autre part, comme on peut naturellement s'y attendre de la part de Foucault, son commentaire ne se limite pas à une glose critique de passages de Sade, mais réinscrit ces passages dans une réflexion historique sur le rapport entre discours et vérité. Plus précisément, Foucault cherche à comprendre ce que signifie exactement le statut littéraire de l'œuvre de Sade, et quel rôle joue l'écriture de Sade dans la constitution historique de la littérature. En d'autres termes, cette lecture semble d'emblée détailler et approfondir la constitution des thèses défendues dans *Les Mots et les choses*. Ceci est particulièrement évident dans la première partie du texte – qui correspond à la première session de la conférence. En se demandant en quel sens Sade entend que son discours soit vrai, Foucault parvient à mettre en relation le langage rationnel de la désignation et le discours fantasmatique d'un désir autoréférentiel. En d'autres termes : penser le sens du discours littéraire, non pas comme une exclusion de la pensée philosophique, mais comme une forme capable de s'articuler sur elle. Ce que Foucault ajoute lors de la deuxième date de ses conférences – toujours dans le cadre d'une vision majoritairement positive de l'œuvre de Sade – c'est la perception que la structuration du discours sadien ne doit pas seulement être pensée en termes du partage des genres – ce qui est évident dans la structuration binaire de son texte, le passage constant entre discours et orgie – mais aussi la mobilisation d'une série d'effets à la fois internes et externes au texte. En d'autres termes, les formes de circulation du texte de Sade organisent le partage de la société libertine, diégétique, d'une manière qui se couple ensuite avec ses effets énonciatifs. Cette prise de conscience que les effets de l'organisation textuelle ne sont pas seulement des corollaires et des conséquences – par exemple, Royer-Collard en cherchant à expulser Sade de Charenton, n'avisait pas forcément de repenser le partage même entre folie et déraison, impliquant dans ce geste le refus d'un modèle historique d'ordonnement social – mais peuvent aussi être le résultat volontairement obtenu par des usages et des mobilisations tactiques du texte, sera le pivot

du tournant foucauldien dans son analyse du discours et de l'œuvre de Sade. Ce qui est frappant à ce stade, c'est la façon dont la distribution des discours dans l'économie propre du roman sera le modèle – parfois directement coïncident – de l'ordonnement des discours identifié par Foucault dans l'expérience sociale concrète des sociétés modernes.

Passant enfin au texte, Foucault introduit la première partie du cours en délimitant l'objet dont il va s'occuper : le double roman de la *Nouvelle Justine* et de l'*Histoire de Juliette* – réservant d'autres textes de Sade pour des commentaires ponctuels. Cette sélection correspond à celle de *Les Mots et les choses*, où ces œuvres – même si elles n'étaient pas directement commentées et glosées – étaient définies comme l'espace où s'opérait l'inversion et l'épuisement de l'ordre classique. D'emblée, Foucault énonce l'une des thèses sur lesquelles il va opérer : « toute cette histoire de *La Nouvelle Justine* suivi de l'histoire de sa sœur Juliette, tous ces dix volumes sont placés entièrement, intégralement sous le signe de la vérité³²² ». Foucault songe ici au moment du croisement des histoires de Justine et de Juliette : « Justine, rafraîchie, reposée, raconta le lendemain à toute la société les aventures que l'on vient de lire³²³ » ; « Le reste de la soirée fut employé au repos ; et, dès le lendemain, Juliette annonça à ses amis qu'elle voulait raconter son histoire à sa soeur³²⁴ ». Dans la mesure où l'histoire des deux sœurs serait présentée par l'écrivain comme la transcription du récit oral qu'elles lui ont fait, il y a un effet de cadrage qui garantirait la véracité, à tout le moins, de la narration : il y a un vrai récit, dont le texte n'est qu'une transcription. L'impossibilité de poursuivre le texte, à son tour, garantirait que seul le texte de Sade peut être porteur de cette vérité :

Si un nouvel auteur avait la prétention de raconter la suite des aventures de Juliette et de Justine, cet auteur ne pourrait être qu'un faussaire, ne raconterait que des mensonges, puisque Juliette et Justine sont mortes et qu'elles ont tout raconté à Sade, lequel n'a fait que retranscrire avec la plus grande exactitude ce récit, qui est le récit de leur vie véritable³²⁵.

Suite à cette brève introduction au sujet, Foucault détaille ce qui fera l'objet de son cours. Sade cherchait à établir un certain registre de vérité à travers son discours. D'emblée, ses objectifs et ses procédures ne semblent pas si différents de ceux d'autres auteurs du XVIII^e siècle : « C'était un effet de tradition, dans tous les romans du XVIII^e siècle, d'éplinger en quelque sorte le récit lui-même sur une sorte de vérité, sur un principe de vraisemblance³²⁶ ». Cependant, lorsqu'on passe à la lecture du texte sadien, on se rend aisément compte qu'il y a un conflit entre la prétention à la véracité et l'invraisemblance absolue de son texte : « ce genre de procédés, d'artifices qui sont très connus au XVIII^e siècle, que Diderot et Sterne ont utilisés, vous savez avec quel génie, Sade les utilise avec une désinvolture et une maladresse qui sont

322. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 149.

323. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 1.109.

324. En vérité, Foucault renvoie à d'autres passages pour soutenir sa thèse : les tous premiers mots de la *Nouvelle Justine* et les derniers de l'*Histoire de Juliette*. Comme on le verra, ces références sont insatisfaisantes : elles disent autre chose que ce que Foucault veut leur faire dire. *ibid.*, p. 1.110.

325. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 150.

326. *Ibid.*, p. 150.

absolument déconcertantes³²⁷ ». Cette façon de poser la question de la part de Foucault est déjà très significative. C'est dans la manière dont Sade met en tension le rapport entre la forme et le contenu – par une adhésion formelle aux modes du discours littéraire du XVIII^e siècle, d'une manière difficilement assimilable au contenu raconté – que réside la singularité et l'originalité de son écriture. Une tension qui pourrait se lire en termes d'un simple inattention (Foucault note astucieusement qu'une lettre de plus de 300 pages d'*Aline et Valcour* a été, selon le roman, recopiée intégralement à partir du récit oral d'un voyageur en une seule journée), d'incohérence philosophique ou de pathologie, est un effet littéraire, énonciatif, mis en place par le biais de l'écriture. Dès lors, revendiquer l'héritage sadien ou s'inscrire sous le signe de Sade, ce n'est pas seulement accepter un rapport positif au discours moderne, c'est revendiquer l'adhésion à ce contre-courant des Lumières. C'est à partir de cette réflexion sur la singularité de l'écriture sadienne que Foucault peut directement formuler la question qu'il va explorer : « qu'est que c'est que cette vérité ?³²⁸ ». L'idée de « vérité » opérant chez Sade diffère de celle qui aurait été en vigueur dans la plupart des œuvres du XVIII^e siècle – la vraisemblance – de sorte qu'elle doit nécessairement être comprise dans l'interaction entre le contenu philosophique déraisonnable de l'œuvre et le récit qu'elle met en place. Foucault le formule en des termes qui, une fois de plus, rapprochent sa réflexion de *Les Mots et les choses* :

Il s'agit dans le roman de *Justine* de faire apparaître dans l'exercice du désir, dans l'exercice de la domination, de la sauvagerie et du meurtre, quelque chose qui soit une vérité et ce que disent les personnages au moment même où ils sont en train d'accomplir ces gestes, ou après, ou avant, pour les expliquer ou pour les justifier, c'est cela qui doit être vrai. Autrement dit, ce qui doit être vrai, c'est le raisonnement, c'est cette forme de rationalité qui est promue par l'exercice du désir ou qui soutient l'exercice du désir³²⁹.

Sade va promouvoir un changement de régime de référence : si, traditionnellement – et cela vaut pour le roman philosophique du XVIII^e siècle –, la vérité d'un discours est donnée par sa similitude avec les objets du monde, de sorte que l'on peut attester la coïncidence de ce qui est dit avec ce qui est, dans le cas de Sade, la vérification du discours est donnée par l'approximation entre ce qui est dit et ce qui est désiré. Le lien qui relie le discours et le désir est le raisonnement, les innombrables instances dans lesquelles les libertins projettent et justifient les actions qu'ils réalisent.

D'un point de vue méthodologique, Foucault prévoit deux façons d'aborder la question – « premièrement, dans l'existence même du livre : deuxièmement, dans le contenu des raisonnements qui sont tenus par les personnages³³⁰ » – correspondant aux deux séances du cours. Plus précisément, par la question de « l'existence même du livre », Foucault entend la question « pourquoi Sade a-t-il écrit ? Que peut signifier, pour Sade, l'exercice de l'écriture³³¹ ». George

327. Ibid., p. 151.

328. Ibid., p. 153.

329. Ibid., p. 153.

330. Ibid., p. 154.

331. Ibid., p. 154.

Bataille, dans son essai sur Sade dans *La Littérature et le mal*, est parti de cette même question, formulée de manière très similaire :

Lorsqu'il a écrit *Les Cent Vingt Journées* à la Bastille (il les a terminées, je crois en 1788-1789), les papiers lui ont été confisqués au moment de la prise de la Bastille. Le mauvais côté de la prise de la Bastille, cela a été la disparition des *Cent Vingt Journées*. Heureusement, on les a retrouvées, mais après la mort de Sade ; cela n'a pas empêché Sade de verser « des larmes de sang »³³².

Pour Bataille, l'aspect paradoxal de l'écriture sadienne est une source d'inquiétude : c'est une écriture qui cherche à nier toute communication. Foucault aborde cette question, mais souligne le fait que Sade prend très au sérieux un texte qui nie tout sérieux.

Le statut et la signification de ce sérieux seront donc la première question abordée par Foucault. La première tentative de réponse à cette question ne fait qu'approfondir le mystère de ce sérieux inhabituel, puisqu'elle met en évidence un autre paradoxe de l'écriture sadienne : « il s'adresse à ses lecteurs non pas à cause du plaisir que ses récits peuvent provoquer chez ses lecteurs, mais en dépit de ce qu'il peut y avoir pour ses lecteurs de désagréable dans ses romans³³³ ». Le refus de mobiliser la sensibilité serait lié à l'appel exclusif et excluant à la raison : la croyance en la vertu n'étant qu'une rationalisation pacificatrice, écouter la vérité fondamentale qu'est l'immoralité de la nature, en ébranlant ces croyances protectrices, provoquerait malaise et révolte. Cependant, la lecture du roman démentirait cette affirmation de l'appartenance exclusive de la raison et du crime : Justine calcule toujours ses pas et planifie les moyens d'exécuter ses bonnes actions, mais elle ne peut éviter les coïncidences qui l'empêchent de tomber dans les filets des libertins. S'il y a une punition pour sa vertu, ce ne serait que la proximité constante d'un individu malfaisant pour profiter de la moindre infortune, jamais une « conséquence logique de[ses] actes³³⁴ ». Du côté de Juliette, il en va de même. Foucault l'illustre par un passage de son récit – son départ de Rome et son tour des régions intérieures de l'Italie :

Nous voyagions dans une excellente berline, Sbrigani, mes femmes et moi. Quatre valets, à cheval, nous escortaient ; lorsque entre Fondi et le môle de Gaète, sur les confins de l'État ecclésiastique, à environ douze ou quinze lieues de Naples, dix hommes à cheval, vers la brune, nous prièrent, le pistolet à la main, de vouloir bien nous détourner du grand chemin pour aller parler au capitaine Brisa-Testa³³⁵, qui, fort honnêtement retiré dans un château sur le bord de la mer, au-dessus de Gaète, ne souffrait pas que les honnêtes gens qui voyageaient dans cette contrée, passassent ainsi auprès de son habitation sans lui faire une visite. Nous n'eûmes pas de peine à comprendre ce langage, et, proportionnant aussitôt nos forces à celles qu'on nous opposait, nous sentîmes facilement que le plus court était d'obéir³³⁶.

332. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 154.

333. Ibid., p. 155.

334. Ibid., p. 156.

335. Casse-tête, en italien. Non seulement Foucault se trompe de nom, confondant le personnage avec l'un des libertins d'*Aline et Valcour*, mais il utilise cette erreur de nom pour renforcer son argument sur le manque de vraisemblance chez Sade : « Si du moins les Italiens pouvaient s'appeler Bras-de-Fer » (ibid., p. 156).

336. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 906.

Piégée dans la campagne italienne par un violent bandit, Juliette ne doit son salut qu'à la chance que Brisa-Testa soit le frère et le mari de son grande amie libertine Clairwil – qui, par ailleurs, a eu la malchance de devenir l'objet du dégoût de Durand. En d'autres termes, il n'y a pas de logique dans le récit, il n'y a pas de rapport causal formant la trame de la succession des faits. Si Sade insiste sur la pertinence de la rationalité de cet agencement, c'est pour piéger le lecteur : il l'invite à accepter le sérieux de ce pseudo-argument, mais « ne se prend véritablement pas au sérieux³³⁷ ».

Pour faire le point sur cette distance entre l'affirmation de sérieux du texte et le manque de sérieux qu'il ne cesse de révéler, Foucault cite longuement l'un des passages les plus significatifs de l'*Histoire de Juliette*, ce que la littérature secondaire appelle le « secret de Juliette ». Ce passage est présenté comme une leçon de libertinage donnée par Juliette à son amie, la comtesse de Donis. C'est un passage central dans l'économie du roman, car c'est le seul enseignement donné par Juliette en tant que préceptrice libertine, marquant ainsi sa maturité dans la perversion. C'est aussi une pièce fondamentale dans l'économie de la pensée libertine de Sade, car elle résout l'une des principales questions posées par la pratique du libertinage : « N'est-il pas vrai, ma belle amie, que vous avez déjà trouvé vos désirs bien supérieurs à vos moyens. . . — Oh ! oui, oui, répondit en soupirant la belle comtesse. — Je connais cet état affreux, il fait le malheur de mes jours ; quoi qu'il en soit voici mon secret³³⁸ ». Il s'agit de l'apathie : en exécutant et en répétant les actions du libertinage, le libertin entraîne ses sens à se désensibiliser progressivement. Si cette désensibilisation est un effet recherché par les libertins, en ce qu'elle les conduit à graduer leur désir d'actions simples à des actions plus violentes – progression que l'on retrouve dans la structure narrative des principales œuvres sadiennes –, elle est aussi une impasse, car elle amène bientôt le désir libertin au point où il ne peut plus être satisfait par aucune action concrète. Le secret de Juliette pour sortir de cette impasse est, de manière très significative, l'écriture :

Soyez quinze jours entiers sans vous occuper de luxures, distrayez-vous, amusez-vous d'autre chose ; mais jusqu'au quinzième ne laissez pas même d'accès aux idées libertines. Cette époque venue, couchez-vous seule, dans le calme, dans le silence et dans l'obscurité la plus profonde ; rappelez-vous là tout ce que vous avez banni depuis cet intervalle, et livrez-vous mollement et avec nonchalance à cette pollution légère par laquelle personne ne sait s'irriter ou irriter les autres comme vous. Donnez ensuite à votre imagination la liberté de vous présenter par gradation différentes sortes d'égarements ; parcourez-les tous en détail ; passez-les successivement en revue ; persuadez-vous bien que toute la terre est à vous. . . que vous avez le droit de changer, mutiler, détruire, bouleverser tous les êtres que bon vous semblera ; vous n'avez rien à craindre là ; choisissez ce qui vous fait plaisir, mais plus d'exception, ne supprimez rien ; nul égard pour qui que ce soit ; qu'aucun lien ne vous capüve ; qu'aucun frein ne vous retienne ; laissez à votre imagination tous les frais de l'épreuve, et surtout ne précipitez pas vos mouvements ; que votre main soit aux ordres de votre tête et non de votre tempérament. Sans vous en apercevoir, des tableaux variés que vous aurez fait passer devant vous, un viendra vous fixer plus énergiquement

337. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 157.

338. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 752.

que les autres, et avec une telle force que vous ne pourrez plus l'écartier ni le remplacer ; l'idée acquise par le moyen que je vous indique, vous dominera, vous captivera, le délire s'emparera de vos sens ; et vous croyant déjà à l'oeuvre, vous déchargerez comme une Messaline. Dès que cela sera fait, rallumez vos bougies, et transcrivez sur vos tablettes l'espèce d'égarement qui vient de vous enflammer, sans oublier aucune des circonstances qui peuvent en avoir aggravé les détails ; endormez-vous sur cela, relisez vos notes le lendemain matin, et en recommençant votre opération, ajoutez tout ce que votre imagination un peu blasée sur une idée qui vous a déjà coûté du foutre, pourra vous suggérer de capable d'en augmenter l'irritation. Formez maintenant un corps de cette idée, et en la mettant au net, ajoutez-y de nouveau tous les épisodes que vous conseillera votre tête ; commettez ensuite, et vous éprouverez que tel est l'écart qui vous convient le mieux³³⁹.

Cette longue citation est faite par Foucault. On voit bien que le passage est du plus haut intérêt pour la réflexion sur l'écriture sadienne, de sorte qu'il sera repris par une grande partie de la littérature secondaire. Foucault a raison de dire que c'est un des rares passages où Sade figure l'action d'écrire, et où Sade fonde la logique de son écriture érotique, dans la mesure où il articule écriture et écriture dans le même geste. Foucault veut attirer l'attention sur trois points : « premièrement, vous voyez là que l'écriture, loin d'être cet instrument de communication rationnelle dont Sade nous parle ailleurs [. . .] apparaît comme le simple et pur instrument, l'adjuvant, à l'aide d'une fantasmagorie individuelle³⁴⁰ ». Il s'agit d'une interprétation controversée : Foucault part d'une dualité qui semble étrange par rapport à sa pensée jusqu'alors, mais qui sera structurante pour ses travaux ultérieurs – notamment son *Histoire de la sexualité* – entre l'écriture et la pratique du sexe. On pourrait lire ce passage précisément dans l'idée d'une continuité entre le corps et le texte, le sexe et l'écriture. Mais pour Foucault, il y a une dissociation et une hiérarchisation entre les deux : sexe et écriture seraient alternés, et le mérite de Sade serait ici d'inverser l'ordre traditionnel des préséances – au lieu que le sexe soit subordonné à l'universalité du discours, c'est l'universalité de l'écriture qui est pensée en termes d'intérêts et de désirs individuels.

Deuxième chose que l'on peut remarquer, c'est que, très vraisemblablement, cette recette de l'écriture phantasmagorique, de l'écriture purement érotique, il est très vraisemblable que Sade lui-même l'a expérimentée et selon cette vraisemblance, c'est ainsi qu'il a effectivement écrit ses romans³⁴¹.

Foucault ne commente pas longuement ce point, mais il est certainement pertinent dans la mesure où ce n'est qu'ici, et très paradoxalement, que le texte trouve son régime de vérité : si toute la fantasmagorie construite à partir de ce processus est inconciliable avec le monde réel, le processus lui-même est réel ; véritable méthode pour la création du faux. Le troisième point en est la preuve : « cette description du rôle de l'écriture, on la retrouve, transférée mais assez fidèlement recopiée dans un texte qui, lui, était un texte absolument public, non interdit, et qui s'appelle *Les [sic] Idées sur le roman*³⁴² ». Ce texte, qui préface le recueil de nouvelles

339. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 752-3.

340. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 159.

341. *Ibid.*, p. 160.

342. *Ibid.*, p. 160.

Les Crimes de l'amour, contient, outre une série de réflexions intéressantes sur l'histoire du roman, des instructions pratiques pour les écrivains débutants. Puisqu'il s'agit, comme le dit Foucault, d'un texte public, il ne peut reprendre le langage ouvertement libertin et sexuel de *L'Histoire de Juliette*, mais il converge avec le secret de Juliette dans la prise de conscience que le fondement subjectif et passionnel de l'écriture est le désir sexuel, et plus précisément le désir sexuel pervers :

O toi qui veux parcourir cette épineuse carrière, ne perds pas de vue que le romancier est l'homme de la nature ; elle l'a créé pour être son peintre ; s'il ne dévient pas l'aimant de sa mère dès que celle-ci l'a mis au monde, qu'il n'écrive jamais, nous ne le liront pas ; mais s'il éprouve cette soif ardente de tout peindre, s'il entrouve avec frémissement le sein de la nature, pour y chercher son art et pour y puiser les modèles, s'il a la fièvre du talent et l'enthousiasme du génie, qu'il suive la main qui le conduit³⁴³.

La nature est ici l'articulateur polyvalent qui permet de caractériser le libertinage de l'écrivain : il est un « homme de la nature », c'est-à-dire qu'il accepte et respecte les pulsions naturelles qui lui sont données – génie ou crime – ; il est créé par la nature, mais il doit aussi être « l'amant de sa mère » – un fils incestueux – ; dont le sein, dans un frisson – le sentiment de la transgression criminelle et sexuelle – il « entrouve » – encore une double image de dévoilement érotique et de blessure meurtrière.

Cette convergence permet à Foucault de conclure que, à quelques détails près, « la description de l'écriture phantasmagorique que nous voyons ici et les conseils d'écriture que Sade donne dans les *Idées sur le roman*, sont absolument symétriques³⁴⁴ ». Cette conclusion, à son tour, permettra à Foucault de revenir sur sa question initiale concernant le rôle de la vérité chez Sade : « L'écriture, chez Sade, c'est une fantasmagorie sexuelle et dans cette mesure à nouveau nous rencontrons la question : mais quel rapport cela peut-il avoir avec la vérité ? Comment peut-on prétendre dire la vérité si l'on ne fait pas autre chose que de transcrire sur le papier de pures et simples fantasmagories sexuelles ?³⁴⁵ ». Si, dès le départ, il semblait difficile de faire le lien entre l'affirmation de la vérité sadienne et la non-vérité des situations et des arguments racontés, cette distance devient plus courte, mais plus difficile à franchir : la vérité du texte est en circuit avec la fantasmagorie, un circuit dans lequel elle est subordonnée à un désir de fantaisie strictement individuel.

Pour répondre positivement à cette question, Foucault propose de revenir sur le passage du *Secret de Juliette* pour y analyser « comment fonctionne exactement l'écriture³⁴⁶ ». Là encore, Foucault procède à une division didactique des points centraux qu'il souhaite commenter : « premièrement, l'écriture y joue comme élément intermédiaire entre l'imaginaire et le réel³⁴⁷ ».

343. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Les Crimes de l'Amour*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1799) 1973, p. 17.

344. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 162.

345. Ibid., p. 162-163.

346. Ibid., p. 163.

347. Ibid., p. 163.

Le secret de Juliette est ultimement la conclusion qu'elle tire des enseignements de l'un de ses maîtres libertins, Belmor :

En vérité, Juliette, je ne sais si la réalité vaut les chimères, et si les jouissances de ce que l'on n'a point ne valent pas cent fois celles qu'on possède : voilà vos fesses, Juliette, elles sont sous mes yeux, je les trouve belles, mais mon imagination, toujours plus brillante que la nature, et plus adroite, j'ose le dire, en crée de bien plus belles encore ; et le plaisir que me donne cette illusion n'est-il pas préférable à celui dont la vérité va me faire jouir ? Ce que vous m'offrez n'est que beau, ce que j'invente est sublime ; je ne vais faire avec vous que ce que tout le monde peut faire, et il me semble que je ferais avec ce cul, ouvrage de mon imagination, des choses que les dieux même n'inventeraient pas³⁴⁸

Si tout plaisir dépend de l'imagination qui attribue un sens sexuel aux parties du corps, alors une imagination trop puissante pourrait pallier les manques du corps, voire son absence. Belmor soutient une théorie du sublime qui semble également pertinente pour penser l'esthétique de l'écriture sadienne : dans un discours orienté vers le plaisir, la vraisemblance est dispensable parce qu'elle n'est qu'un plaisir moindre. Juliette ajoute une étape pertinente à la thèse de Belmor : il n'est pas nécessaire de nier ou de minimiser la réalité pour atteindre le plaisir imaginaire. Au contraire, grâce à l'écriture, il est possible de médiatiser l'imagination et la réalité afin d'atteindre réellement ce plus grand plaisir de l'imagination. Certes, le sens de la réalité dans le secret de Juliette doit être considéré avec prudence. Elle est introduite par la clause « commetez ensuite » ; après toute la procédure d'amplification et de dérégulation de l'imagination, on passe à l'exécution. Si, sans le recours au procédé, les libertins ont souvent déjà conçu des actions inexécutables, cette réalité de l'exécution de l'acte envisagé par Juliette ne peut avoir lieu que dans le texte lui-même :

L'écriture est ce qui à force de faire travailler l'imagination et de porter un délai au moment du réel, va se substituer finalement au principe de réalité [. . .]. L'écriture va repousser la réalité jusqu'à être aussi irréaliste que l'imagination elle-même ; l'écriture est ce qui tient lieu de principe de réalité et ce qui absout l'imagination de ne jamais atteindre la réalité³⁴⁹.

Foucault convoque à ce stade un vocabulaire freudien : la littérature sert à supprimer le principe de réalité et à abolir les limites de l'imagination, plaçant ainsi la réalité sous le principe de plaisir. En second lieu, et lié à cette fonction, il y a le rôle de répétition que le discours littéraire établit par rapport au plaisir sexuel : « C'est-à-dire que c'est grâce à l'écriture, grâce à cette chose écrite, que l'on va pouvoir d'abord revenir à ce qu'on a rêvé³⁵⁰ ». De ce point de vue, l'écriture sert de réservoir à la jouissance sexuelle, mais en libérant cette jouissance de sa limitation matérielle, elle lui permet d'être répétée et réitérée un nombre incalculable de fois. En liant l'être de l'écriture – sa répétabilité, son impersonnalité – à la fonction sexuelle, Sade mettrait en évidence le fondement effectif d'une observation stylistique commune au XVIII^e siècle : la

348. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 648.

349. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 164.

350. *Ibid.*, p. 165.

nécessité de maintenir l'intérêt du lecteur constamment en éveil. C'est là, comme l'a montré Foucault, l'un des axes structurants de l'esthétique du sublime de Sade : la transgression qui fait naître la passion dans l'écriture romanesque, en permettant une exploration en profondeur de l'immoralité de la nature humaine, doit servir à maintenir l'intérêt du lecteur constamment en éveil. Paradoxalement, c'est aussi ce qui sous-tend la répétitivité tant décriée du texte sadien :

La seconde fonction de l'écriture est donc d'effacer les limites du temps et de libérer la répétition pour elle-même. On va être dans le monde même de la répétition et c'est pourquoi tout au long des romans de Sade, nous allons voir indéfiniment les mêmes histoires se répéter, les mêmes figures, les mêmes gestes, et les mêmes raisonnements puisque précisément dans ce monde de l'écriture, il n'y a plus de limites temporelles³⁵¹.

C'est comme si la nécessité d'une intensité maximale constante du désir, dans la quête de l'attention du lecteur, ne pouvait pas être décomposée en actions distinctes. Lorsqu'elles sont organisées dans un roman, ces actions apparaissent toujours sous la forme d'une répétition de la transgression maximale. En cela aussi, on passe du registre temporel caractéristique de la plupart des récits à un registre spatial : le roman – du moins dans la forme pratiquée par Sade – ne serait pas l'enchaînement et l'articulation de différentes actions et passages, de manière à créer un dynamisme analogue à celui de l'expérience historique subjective elle-même, mais la simple juxtaposition d'instances répétitives d'une ou d'un petit nombre d'actions. La longueur du roman n'est pas déterminée par l'organicité du développement de la narration, mais par la limite factuelle qui rend impossible le maintien de ce bavardage à l'infini.

Si ce diagnostic traditionnel de la répétitivité sadienne est très contestable, Foucault reconnaît que la répétitivité n'est qu'un terme dans une dialectique. L'articulation entre intensité et répétitivité dans la construction d'un dynamisme propre à l'écriture sadienne serait le troisième rôle de l'écriture : « troisièmement, le rôle de l'écriture, si on suit toujours ce texte, ce n'est pas simplement d'introduire à la répétition indéfinie de la jouissance, c'est également de dépasser, de permettre à l'imagination de dépasser ses propres limites³⁵² ». En dernière analyse, ce remplacement complet du principe de réalité par le principe de plaisir permettrait à Sade d'écarter les règles sociologiques et logiques qui sous-tendent la structuration du roman, rendant ainsi possible l'écriture d'un texte qui se place sans équivoque et entièrement du point de vue du désir, même dans ses paradoxes et ses inconséquences : le but de la méthode est d'empêcher le désir d'être capturé par un fantasme spécifique ; mais en effaçant les limites du fantasme, d'affranchir le désir de ses figures positives. En cela, enfin – c'est la quatrième fonction de l'écriture dans le passage – l'individu atteindrait le point de sa singularité pleine et absolue : la découverte à faire n'est pas celle d'un désir maximal et universel, mais celle de celui qui lui « convient le mieux ». C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'« exécution » de l'acte libertin imaginé à travers la procédure : dans cette maximisation de la singularité du désir que permet la méthode sadienne, le désir a dépassé depuis quelques étapes la distinction entre le réel et l'imaginaire.

351. Ibid., p. 166.

352. Ibid., p. 166.

Son intériorisation rend inutile l'engagement dans le monde extérieur : concevoir ce degré de désir, c'est déjà réaliser intérieurement cette séparation d'avec le monde, c'est-à-dire le crime. Le raisonnement de Foucault est ici davantage abstrait, et semble procéder par associations latérales d'images. L'idée centrale semble être que l'exécution est, en un sens, la neutralisation de la loi :

S'il n'y a pas de remords, si l'individu ne peut en aucun cas rattraper le crime qu'il a commis, si aucune punition ne peut réellement l'atteindre, si sa conscience ne le reconnaît pas comme criminel, du coup, le crime lui-même s'efface et l'individu apparaît, surgit, à ses propres yeux et aux yeux des autres, non pas du tout comme le criminel qui a franchi les lois, mais simplement comme l'absolument singulier, celui qui est singulier sans relation avec les autres, et le crime s'efface au profit de cette notion qui est centrale chez Sade : la notion d'irrégularité³⁵³.

Dans la mesure où le crime est la transgression de la loi sociale, Sade traverserait cette notion de part en part en rendant obsolète la distinction entre crime et loi : l'individu irrégulier n'est pas celui qui transgresse la règle, mais celui à qui la règle ne peut s'appliquer proprement. C'est de là que Foucault peut enfin tirer sa thèse : « Dire la vérité, cela veut dire, pour Sade, établir le désir, le fantasme, l'imagination érotique, dans un rapport à la vérité qui soit tel qu'il n'y aura plus pour le désir aucun principe de réalité capable de s'opposer à lui³⁵⁴ ». On comprend ainsi à quel point Sade peut être considéré, comme dans *Les Mots et les choses*, comme l'inventeur de la littérature : la littérature est une écriture hermétique, qui se conçoit à travers sa propre texture et sa propre densité, sans rapport nécessaire avec une quelconque forme de réalité factuelle. Lorsqu'on parle de désir, au sens fort du terme, on pense à un domaine de fantasme et d'intention indépendant de la possibilité de sa réalisation ; c'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit du désir sexuel, qui se heurte souvent à des barrières sociales en plus des barrières factuelles. Sade aurait mis au point une procédure spécifique pour fonder et ancrer ce discours autonome du désir qui, par essence, est le paradigme de tout discours structurallement ésotérique. De ce point de vue, la relation entre désir et discours est inversée : le discours ne sert pas à indiquer un désir psychologiquement existant, ni à opérationnaliser la satisfaction des besoins et des désirs (comme chez Rousseau) ; il établit le langage comme un champ dans lequel il peut s'imposer souverainement, sans avoir à s'engager négativement dans la réalité.

Arrivé à ces thèses, qui répondent à la question centrale dont Foucault est parti, il clôt rapidement le cours en reprenant et en consolidant ces dernières conclusions :

L'écriture, c'est donc tout simplement le désir ayant accédé enfin à une vérité que plus rien ne limite. L'écriture, c'est le désir devenu vérité, c'est la vérité qui a pris la forme du désir, du désir sans extérieur, et c'est la suppression de l'extériorité par rapport au désir. C'est cela sans doute que l'écriture accomplit effectivement dans l'œuvre de Sade, et c'est pourquoi Sade écrit³⁵⁵.

Cette conclusion à laquelle Foucault est parvenu en 1970 reste dans la ligne de ses écrits antérieurs, notamment ses conclusions sur le rapport entre le désir et l'écriture dans *Les Mots et*

353. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 169.

354. Ibid., p. 169-70.

355. Ibid., p. 172.

les choses. D'une certaine manière, on peut dire que ces réflexions du cours servent à étayer et à détailler la thèse qui n'y était que présentée. À peine cinq ans plus tard, Foucault aura une idée bien différente du rôle historique et littéraire de l'œuvre de Sade.

Lors de la deuxième séance du cours, après un bref rappel de cette conclusion, Foucault introduit la deuxième question sur laquelle il veut travailler : « Nous allons maintenant déplacer un petit peu le point d'analyse et tenter de voir la signification que Sade donne non pas tellement à ses discours théoriques, mais à l'alternance que l'on trouve régulièrement dans les textes de Sade entre les discours théoriques et les scènes érotiques³⁵⁶ ». C'est là encore une question classique pour les lecteurs de Sade, sur laquelle Roland Barthes reviendra avec profit l'année suivante dans son *Sade, Fourier, Loyola*. Foucault a raison de caractériser ce mouvement du texte sadien comme un « balancier³⁵⁷ » : il y a un passage presque infaillible entre le discours philosophique et l'action érotique, et c'est dans ce passage constant que se construit l'intrigue du roman sadien. Foucault n'entreprend ici d'engager ni la scène érotique ni le texte philosophique dans leur contenu. En ce sens, il se place à distance des lectures philosophiques qui l'ont précédé, dans la mesure où elles visaient à mettre en évidence l'articulation d'une pensée philosophique plus ou moins bien concertée à travers les discours des différents personnages. Sans renier complètement cette idée, Foucault propose une analyse que l'on peut dire propre à la critique littéraire : observer la forme du discours sadien, les principes de sa construction, les fondements de son style, etc. Ce n'est pas en analysant la structure conceptuelle du texte que l'on parviendra à des conclusions philosophiques, mais en observant sa forme et en s'interrogeant sur les modalités de l'imbrication du discours et du désir. En d'autres termes, la question est légèrement déplacée, mais pas du tout modifiée.

D'emblée, Foucault formule une hypothèse sur cette alternance « obsédante³⁵⁸ » chez Sade : « Est-ce que ces discours qui alternent avec des scènes érotiques ne sont pas là pour dire la vérité sur ces scènes érotiques ?³⁵⁹ ». Hypothèse qu'il s'empresse de rejeter, puisqu'il reconnaît que « Sade n'explique, ne cherche jamais à expliquer ce que c'est la sexualité³⁶⁰ ». Foucault estime que les discours des personnages sadiens portent sur des thèmes philosophiques traditionnels tels que « Dieu, des lois, du contrat social, de ce que c'est qu'un crime en général : il est question de ce que c'est que la nature, de l'âme, de l'immortalité, de l'éternité³⁶¹ ». Il a déjà été exclu que ces discours prétendent dire la vérité sur ces questions. La conclusion de la séance précédente était précisément que leur prétention est plutôt d'établir une vérité du désir. Et c'est à ce niveau que Foucault comprend l'articulation entre ces divers discours théoriques et le désir : « Le discours de Sade n'est donc pas un discours sur le désir ; c'est un discours avec le désir³⁶² ». Foucault donne deux exemples de cette enchaînement : l'un où le discours précède et stimule le désir, l'autre où

356. Ibid., p. 173.

357. Ibid., p. 173.

358. Ibid., p. 173.

359. Ibid., p. 174.

360. Une conclusion tellement contre-intuitive qu'elle sera contredite dans l'*Histoire de la sexualité*. Ibid., p. 174.

361. Ibid., p. 175.

362. Ibid., p. 177.

il suit le désir, mais comme une manière de le relancer. Sans entrer dans les mérites de l'analyse des exemples de Foucault, notamment parce qu'ils sont interchangeables avec de nombreux autres, l'idée est que le discours est, sur le plan physiologique, un stimulant du désir libertin. Ce lien matériel entre désir et discours est donc l'objet que Foucault se propose d'analyser lors de la séance.

La première étape de cette analyse consistera donc en une observation rapide et générique du contenu du discours de Sade. A ce stade, Foucault reprend la lignée des analyses de la pensée de Sade que l'on trouve chez Bataille et Blanchot, et tente de résumer les nombreuses thèses qu'il y trouve tout au long des « dix volumes de *Justine et Juliette* comme au long des *Cent Vingt Journées* et de toutes les autres œuvres de Sade³⁶³ » selon quatre axes :

1. INEXISTENCE DE DIEU : l'athéisme est, on le sait, l'un des points cruciaux de la pensée sadienne, de sorte que Foucault le place en tant que « la base de tout ce polyèdre³⁶⁴ ». Bien qu'il existe une grande variété de formes d'argumentation athée chez Sade – sans parler de positions moins répandues chez les libertins sadiens, comme l'antithéisme ou le théisme négatif – Foucault se concentre sur un seul mode, qui est en fait récurrent : la reconnaissance de la contradiction dans l'idée de Dieu en plusieurs de ces aspects traditionnels.
2. INEXISTENCE DE L'ÂME : ce point serait analogue et en continuité avec le précédent. Attribuer à l'âme l'immatérialité, l'immortalité, la liberté, etc. serait contradictoire avec la réalisation de ses multiples formes d'enracinement dans le corps. La question centrale serait ici le matérialisme sadien : en niant toute réalité extra-matérielle, certains libertins peuvent même maintenir l'affirmation de l'existence de l'âme, mais celle-ci ne peut plus être conçue selon la tradition : elle serait matérielle, extensive, de sorte qu'elle pourrait être affectée par le corps et l'affecter.
3. INEXISTENCE DU CRIME : Foucault résume l'un des arguments libertins les plus importants et les plus récurrents pour nier l'existence de la criminalité d'une action :

Il n'y a aucune action, quelque singulière que vous puissiez la supposer, qui soit vraiment criminelle, aucune qui puisse réellement s'appeler vertueuse : tout est en raison de nos mœurs, et du climat que nous habitons, ce qui fait crime ici, est souvent vertu quelque cent lieues plus bas, et les vertus d'un autre hémisphère pourraient bien réversiblement être des crimes pour nous³⁶⁵

Ce même argument sera répété un grand nombre de fois avec peu de variations. Il est vrai que cet argument exclut l'existence métaphysique du crime, mais il maintient son existence relative en tant que transgression des règles de la vie sociale. Ceci est d'ailleurs important pour la pensée libertine dans la mesure où « le crime n'existe que par rapport à la loi³⁶⁶ »,

363. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 177-178.

364. Ibid., p. 178.

365. Ibid., p. 34.

366. Ibid., p. 179.

et le maintien de la nature criminelle des actions est désirable pour la plupart d'eux.

4. INEXISTENCE DE LA NATURE : Plus précisément, il s'agit de l'inexistence de la distinction entre l'homme et la nature, de sorte que, par l'homme, la nature serait toujours une négation d'elle-même. C'est l'axe que Foucault détaille un peu plus, car c'est le moins évident, et celui dont il tirera les principales conclusions. Les libertins sadiens soutiennent souvent que la destruction est le pivot des opérations de la nature : si elle articule les transformations constantes entre les êtres, elle est aussi un désir fréquent des libertins. En revanche, dans la mesure où la nature insuffle à l'homme un désir d'autoconservation de son existence individuelle, il y aurait une contradiction dans ces impératifs que la nature fixe également. À ce stade, Foucault semble extrapoler sur des arguments et des idées qui sont effectivement avancés par Sade, mais qui ne sont pas articulés de cette manière : Sade reconnaît constamment l'aspect contradictoire de ce cycle constant de création et de destruction de la nature, et souligne également la centralité de l'intérêt personnel dans les actions humaines en général, ainsi que dans la justification de l'autorisation du libertinage, mais ne lie pas les deux aspects.

Ces quatre axes, qui devraient être représentatifs d'absolument toute la pensée sadienne, sont postulés par Foucault sans aucune base textuelle et dans des analyses très synthétiques. Bien qu'ils puissent tous être repérés à différents endroits de l'œuvre de Sade, sans une observation attentive du texte, des nuances importantes sont perdues. Pour Foucault, il est important le fait qu'il s'agit de quatre arguments négatifs : la pensée sadienne serait formée par la négation absolue des limites imposées à l'existence humaine. Le résultat de cette opération littéraire serait la « Défini[tion] exacte[de] ce qu'on pourrait appeler l'existence irrégulière³⁶⁷ ». Si l'on considère la négation de la nature – bien sûr, dans le contexte du roman – cela permet au personnage de nier la causalité, les lois de la logique, l'intérêt personnel, etc. La pensée sadienne est donc liée à la question foucauldienne de l'anti-subjectivité : l'existence irrégulière, à ne pas confondre avec la simple transgression, est celle qui se configure sans être soumise à l'action des mécanismes régulateurs qui imposent ou induisent la formation de la subjectivité. Plus important encore, cette existence irrégulière présuppose et met en évidence la fondation d'un espace proprement littéraire :

S'il n'y a aucun Dieu, aucune identité personnelle, aucune nature, aucune contrainte humaine d'une société ou d'une loi, alors il n'y a plus de différence entre le possible et l'impossible. Au fond, l'existence irrégulière, c'est-à-dire l'existence de Juliette, c'est-à-dire l'existence des héros sadiens, c'est l'existence à qui tout peut arriver en dehors de toutes les normes et dans le recommencement discontinu de tous les instants³⁶⁸.

Mais, comme on l'a dit, cette analyse du contenu philosophique de la position sadienne n'est qu'un moment dans la construction de l'argumentation effective de Foucault. Une fois que Foucault a défini les quatre thèses négatives, il peut passer à une analyse plus détaillée du lien

367. Ibid., p. 180.

368. Ibid., p. 181.

formel entre ces thèses et l'ensemble du discours sadien. Pour ce faire, Foucault va analyser ce qu'il appelle les « fonctions » de ce discours. Cette analyse est cruciale : les « fonctions du discours » seront l'objet de l'étude de Foucault dans *L'Ordre du discours*, et certaines des fonctions que Foucault identifie à l'origine dans le microcosme diégétique sadien, il les reconnaîtra par la suite comme étant des fonctions du discours en tant que tel. Ces fonctions du discours analysées par Foucault sont au nombre de cinq :

1. « FONCTION DE DÉCASTRATION³⁶⁹ » : cette fonction est un corollaire de l'analyse précédente sur le contenu discursif de l'œuvre de Sade. Foucault avait noté que le résultat des discours libertins, dans l'économie interne du roman sadien, est l'« irrégularisation » du personnage libertin, c'est-à-dire son exclusion du monde des normes – sociales et naturelles – qui régissent la vie subjective. En d'autres termes, ce discours renverse la castration (pensée en termes freudiens, œdipiens, que Foucault appelle lors de la première séance) en permettant au personnage libertin de renouer avec la logique omnipotente du désir préœdipien, sans se soumettre au principe de réalité. Lorsque Foucault réinscrit cette nature du discours sadien dans le contexte des pratiques discursives modernes, il serait alors possible de prendre conscience de la singularité de ce discours : « Dans l'Occident, le rôle du discours, ou du discours idéologique, était un rôle castrateur³⁷⁰ ». Foucault propose une analyse brève mais très pertinente de ce qu'il considère comme un axe structurant du discours philosophique depuis la philosophie antique : l'obligation de renoncer à la sexualité pour permettre la pleine formation de la subjectivité. Foucault souscrit à la thèse nietzschéenne selon laquelle Socrate et Platon ont été les instigateurs de ce dualisme hiérarchique entre l'âme et le corps, qui se généralisera plus tard dans le discours théologique judéo-chrétien. En ce sens, la quadruple négation sadienne se résout en une négation plus fondamentale : la négation du discours philosophique. En effet, le discours philosophique, dans son essence, consisterait en l'institution de la castration à travers la quadruple affirmation de Dieu, de l'âme, du crime et de la nature. Le discours sadien s'opposerait ainsi symétriquement à la structure du discours philosophique :

La métaphysique occidentale est affirmative au niveau de l'ontologie ; elle est négative au niveau de la prescription. Inversement, le jeu du discours sadien est d'inverser la négation, de nier tout ce qui était affirmé : Dieu n'existe pas. Par conséquent la nature n'existe pas, la loi n'existe pas, l'âme n'existe pas et par conséquent, tout est possible et rien n'est plus refusé dans l'ordre de la prescription³⁷¹.

Foucault étend cette analyse des formes de discours en schématisant tous les types d'ordonnement discursif sous quatre rubriques, selon la distribution de l'affirmation ou de la négation dans un registre ontologique et prescriptif :

369. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 184.

370. Ibid., p. 183.

371. Ibid., p. 184.

	Affirme le désir	Dénie le désir
Affirme l'existence	Discours de l'inconscient	Discours philosophique/théologique
Dénie l'existence	Discours libertin	Discours schizophrénique

TABLE 5 – *Formes d'ordonnement du discours selon Foucault*

Le discours sadien – libertin – est le symétrique direct du discours philosophique, mais il occupe un espace qui lui est propre dans la grille de distribution des formes discursives. Au bout du compte, dans la mesure où tout discours implique une certaine forme d'ordonnement, le discours sadien serait la médiation entre l'ordonnement discursif et le désordre du désir. Cette idée que Sade serait une sorte d'anti-philosophe défendant la libération du désir est un approfondissement et un déploiement des thèses vues dans *l'Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses*, mais qui seront inversées dans la suite de la pensée foucauldienne.

2. « FONCTION DE DIFFÉRENCIATION³⁷² » : poursuivant dans la voie de l'éloignement du discours libertin sadien par rapport au discours philosophique, un aspect qui les différencie est l'absence de toute intention persuasive dans l'œuvre de Sade. Contrairement aux intentions affichées, les discours des libertins semblent en effet dépourvus de toute volonté de convaincre les lecteurs et même, in fine, les interlocuteurs sur le plan diégétique. Foucault avait déjà noté cette préséance d'une fonction lubrique du discours philosophique, liée à l'absence de vraisemblance de ces arguments. A ce stade, Foucault extrait une autre conséquence « socio-discursive » – dans le registre de l'économie interne du roman – de l'écriture sadienne : la manière dont les libertins utilisent le discours pour se reconnaître les uns les autres. C'est notoire dans la *Nouvelle Justine* : l'héroïne pudibonde et pieuse est constamment exposée aux discours malveillants des libertins qui, reconnaissant son intelligence philosophique, instruisent la jeune femme de leurs diverses théories, toujours sans succès. Justine, aussi astucieuse soit-elle dans ses débats avec ses bourreaux, proposant sans cesse des objections intéressantes, comprenant les subtilités des articulations conceptuelles proposées, etc., parce qu'elle ne peut accéder à la logique passionnelle de la pensée libertine, restera toujours une victime. Si l'argument est incapable de modifier efficacement la position de l'interlocuteur, alors sa fonction dans cette économie des discours doit être autre. Dans ce cas, il s'agirait d'une fonction de différenciation et de reconnaissance : l'adhésion à ces quatre thèses fondamentales serait une sorte de signe secret indiquant qui fait partie du groupe libertin, jouissant ainsi du privilège de ne pas être victime d'autres libertins, et qui en est extérieur, étant ainsi une proie valable³⁷³. Cette fonction se déploie ensuite dans deux manières d'utiliser ces discours :

372. Ibid., p. 205.

373. Ibid., p. 187.

- EXAMEN : Les libertins sont constamment testés sur leur adhésion aux quatre thèses fondamentales. L'échec à ce test implique un risque effectif pour la vie du libertin. Foucault l'illustre par un passage de l'*Histoire de Juliette*, sa réception par le cannibale Minski, qui ferait reposer la survie de la jeune fille sur sa réponse à quelques questions libertines :

Lorsque Minsky [sic], ce géant anthropophage, rencontre la bonne Juliette, il lui pose un certain nombre de questions. Il lui demande : « Est-ce que tu ne croirais pas en Dieu ? » « Bien sûr que non », répond Juliette et, l'examen étant passé, Minsky reconnaît que Juliette est libertine, libertine comme lui et, par conséquent, Juliette ne va pas être violée »³⁷⁴.

Il est à noter que ce n'est pas exactement ce qui se passe dans ce passage. Ce qui pourrait apparaître comme une citation foucauldienne n'est qu'une paraphrase libre, qui ne correspond à rien de ce qui se passe dans le passage qu'il mentionne. Si, d'une part, il est vrai de dire que Minski épargne Juliette parce qu'il la reconnaît comme une libertine –

« Je vous tiens », nous dit-il, dès que nous fûmes assis, « vous êtes en ma puissance ; je peux faire de vous ce qu'il me plaira : ne vous effrayez pourtant point ; les actions que je vous ai vu commettre sont trop analogues à ma façon de penser pour que je ne vous croie pas dignes de connaître et de partager les plaisirs de ma retraite. Ecoutez-moi, j'ai le temps de vous instruire avant le souper »³⁷⁵.

- d'autre part, Minski ne ressent pas le besoin de tester Juliette car il sait qu'elle est libertine depuis qu'il l'a rencontrée : « *«Voilà, certes, une charmante occupation»*, nous crie tout à coup une voix terrible, qui nous parut sortir de derrière un buisson. . . *«ne vous dérangez pas, je veux plutôt partager vos plaisirs que les troubler»*³⁷⁶ ». La reconnaissance du libertinage de Juliette repose plus sur ses actes libertins, dont il est témoin, que sur ses croyances.
- PIÈGE : ce test auquel est soumis le libertin n'est pas toujours déclaré. Il est très fréquent que les libertins défendent des positions morales, comme pour tester l'immoralité de leurs partenaires. Foucault reprend ici un exemple qu'il a déjà analysé : un passage à la fin de l'*Histoire de Juliette* où l'héroïne, chargée de veiller sur la fille et la fortune de son amie et victime, Mme de Donis, décide de la tuer avec l'aide de Noirceuil. Lorsqu'elle retrouve cet ami après une période d'exil en Italie, et qu'elle lui expose les circonstances dans lesquelles elle s'est vue confier la garde de cette proie, Juliette est persuadée de

[M']amuser de cette fille, et à mettre les cinq cent mille francs dans ma poche. Ses raisonnements sur cet objet me persuadèrent

374. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 188.

375. *Ibid.*, p. 701.

376. *Ibid.*, p. 699.

tellement que je ne puis m'empêcher de vous les répéter : il est bon de vous prévenir que j'avais l'air de balancer, pour qu'il s'ouvrît davantage à moi. Voici donc comme il combattit mes objections simulées, un soir que je soupais dans sa petite maison de la Barrière-Blanche³⁷⁷.

Là encore, Foucault déforme un peu ce qui se passe : il ne s'agit ni pour Juliette ni pour Noircueil d'évaluer le libertinage l'un de l'autre. Juliette souhaite, comme elle le dit, stimuler la méchanceté de Noircueil en lui offrant une résistance apparente qu'il devra surmonter ; et lui, de son côté, ne souhaite que persuader son amie, en supposant qu'elle avait besoin de plus de persuasion qu'il ne l'avait imaginé au départ. Il est vrai que, croyant que Juliette a échoué dans sa débauche, Noircueil la menace. C'est encore plus notoire lorsque le ministre Saint-Fond propose à Juliette l'exécution d'un tiers de la population française, et trouve chez son amie l'ombre d'une hésitation morale. Cela jette immédiatement Juliette du côté des victimes potentielles, l'obligeant à fuir en Italie. Un troisième exemple, analysé par Foucault, est celui du libertin italien Cordelli :

« D'où viens-tu ? lui dit la Durand. . . de te livrer, je le parie, à quelque infamie secrète que tu nous caches. — Vous vous trompez », répondit l'Italien en ouvrant une porte qui communiquait, de la pièce où nous étions, dans celle où il avait pénétré par l'extérieur : « Tenez », continua-t-il en nous faisant voir un oratoire orné de tous les attributs de la religion, « voilà d'où je viens ; quand on a, comme moi, le malheur de se livrer à d'aussi terribles passions que celles qui m'entraînent, il faut bien apaiser au moins par quelques bonnes œuvres, la colère qu'elles doivent inspirer à Dieu »³⁷⁸.

Cordelli est alors promptement exécuté par Juliette et Durand. La conclusion que Foucault peut tirer de ce risque constant que courent les libertins est que les quatre négations du système sadien ne consistent pas en de simples dogmes, mais en des commandements moraux, à soutenir constamment par une pratique. Foucault systématisé ces corollaires en deux ordres :

- Il semble significatif pour Foucault que cette distinction entre libertins et victimes se fasse par le discours. C'est l'adhésion ou la non-adhésion à un certain régime discursif qui permet de reconnaître un corps comme libertin ou comme victimal. Et la particularité de cette division est que le corps de la victime est dépourvu d'unité : il est soumis au désir du libertin, qui peut le reconstituer à sa guise, ou tout simplement le détruire et jouir de ses parties et morceaux. Autrement dit : contrairement à ce que dirait le sens commun – le désir est une fonction du corps, de sorte qu'il le précède – le désir objectivé et structuré par le discours est ce qui structure et même fonde le corps dans son unité. Le fait qu'il y ait

377. Ibid., p. 1.226.

378. Ibid., p. 1.154.

un extérieur au discours libertin – c’est-à-dire la victime – est fondamental pour le libertinage, puisque c’est ce qui va permettre de multiplier les objets du désir par la parcellisation du corps. Du point de vue des libertins, le discours est aussi le fondement du corps, mais dans un régime proprement organique : l’interdiction de tuer le compagnon libertin se traduirait par un morcellement toujours partiel du corps, fondant ainsi son unité organique : « En revanche, on pourra se servir de son corps, il devra même vous le prêter, mais il le donnera, son corps, sous une tout autre forme. Il va donner sa bouche, il va donner son sexe, il va donner telle ou telle partie de son corps qui plaira au partenaire, mais ce sera toujours par unité organique que le corps va être prêté et devra être rendu ³⁷⁹ ». Foucault semble songer ici à l’un des premiers discours de la libertine Delbène, qui apprend à Juliette à nier sa propre pudeur :

Eh, quel mal fais-je, je vous prie, quelle offense commets-je, en disant à une belle créature, quand je la rencontre. « Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable. » En quoi cette créature quelconque est-elle lésée de ma proposition ? En quoi le sera-t-elle en acceptant la mienne ? Si je n’ai rien de ce qu’il faut pour lui plaire, que l’intérêt tienne lieu du plaisir, et qu’alors, pour un dédommagement convenu, elle m’accorde sur-le-champ la jouissance de son corps, et qu’il me soit permis d’employer la force et tous les mauvais traitements qu’elle entraîne, si en la satisfaisant comme je peux, ou de ma bourse, ou de mon corps, elle ose ne pas me donner à l’instant ce que je suis en droit d’exiger » ³⁸⁰.

Parmi les libertins, il règne un régime de partenariat sexuel qui rappelle un certain « état de nature » sexuel : il n’y a pas besoin de violence, car il n’y a pas de négation de son corps à autrui. C’est comme si ce n’était qu’en établissant la propriété de son propre corps, puis en pouvant le refuser à d’autres partenaires indépendamment de la satisfaction directe ou indirecte que l’on pourrait obtenir en y renonçant, que l’on crée un régime social de désir, dans lequel la violence est autorisée comme moyen de réparation du refus de jouissance.

- Paradoxalement, dans ce nouvel agencement des objets du désir, c’est le libertinage lui-même qui limite l’action du libertin. D’une part, pour des raisons économiques : en détruisant le corps de la victime, le désir se frustre lui-même en termes de poursuite ou d’approfondissement de la satisfaction. C’est comme si le désir se médiatisait lui-même : plus on avance vers cette satisfaction dans l’émiettement de la victime, plus on se rapproche du sommet du plaisir destructeur, plus on s’en éloigne, car cette destruction ne peut durer qu’un instant.

379. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 192.

380. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 237.

D'autre part, et de manière encore plus singulière, les libertins posent des limites volontaires à leurs désirs, issues de leur propre logique. Foucault en donne deux exemples : treizième³⁸¹ article du règlement de la « Société des amis du crime »

–

Dans le sein de l'assemblée, aucune passion cruelle, excepté le fouet, donné simplement sur les fesses, ne pourra s'exercer ; il est des sérails dépendants de la Société, et dans lesquels les passions féroces pourront avoir le cours le plus entier ; mais au sein de ses frères, il ne faut que des voluptés crapuleuses, incestueuses, sodomistes et douces³⁸².

– et rappelle la fin du passage de Juliette dans le château souterrain de Minski, lorsque, pouvant le tuer pour lui voler ses trésors et se mettre à l'abri, Juliette choisit de le laisser survivre.

3. « FONCTION DE DESTINATION³⁸³ » : Cette troisième fonction du discours est étroitement liée au paradoxe soulevé dans l'analyse précédente. Foucault part d'un constat qui est d'ailleurs assez répandu chez les lecteurs de Sade : pour qu'il y ait transgression, il faut qu'il y ait de la règle. Si l'on ne considère la pensée libertine que sous l'angle de l'irrégularité, ce discours atteint rapidement le paradoxe de rendre impossible la transgression souvent souhaitée par les libertins. Les personnages sadiens eux-mêmes reconnaissent ce paradoxe : c'est ce qui motive, par exemple, le secret de Juliette observé plus haut. Foucault analyse l'exemple du libertin Bressac, dans la *Nouvelle Justine*. Lassé des tentatives de sa mère pour gêner son libertinage débridé, Bressac « l'a[] condamnée à la mort³⁸⁴ ». Pour convaincre Justine de l'aider dans son projet matricide, Bressac se lance dans une longue diatribe contre la maternité, qu'il réduit à « une succession de plaisirs (plaisir physique, besoin physiologique, plaisir de vanité)³⁸⁵ ». Puisque la maternité est soumise à la même règle d'intérêt qui explique toutes les actions, elle n'a pas une valeur distincte des autres actions et instituts. En effet, avant de violer sa mère, Bressac lui dit :

Taisez-vous madame : ne vous imaginez pas que cette qualité illusoire de mère vous laisse aucun droit sur moi : ce n'est pas un titre à mes yeux que de vous être fait foutre pour me mettre au monde ; et ces liens absurdes de la nature n'ont aucune puissance sur des âmes comme la mienne³⁸⁶.

Puis il procède à son viol :

« Vos fesses. . . vos fesses. . . s'écrie-t-il, madame ; je sens qu'il est nécessaire de pousser encore les choses plus loin, et je prétends, en votre

381. Foucault l'indique érronement comme étant le deuxième.

382. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 554.

383. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 194.

384. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 500.

385. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 195.

386. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 496.

faveur, faire un effort unique. Ce cul très blanc, et beaucoup plus beau que je ne l'aurais cru, me détermine à une infidélité. . . mais il faut que je le fustige avant. » [...] « Oui, en vérité, madame, lui dit-il, oui, d'honneur, c'est un effort, c'est un pucelage : oh ! foutre, qu'il est divin d'enculer sa mère ! »³⁸⁷.

« Effort unique » dit Bressac, non pas à cause de la difficulté physique de violer un corps qui résiste, mais parce qu'il est l'un des rares libertins sadiens exclusivement homosexuels : Bressac accepte de surmonter sa répugnance pour le corps féminin au nom de la jouissance incestueuse. Foucault illustre également cette question à travers le rôle du blasphème chez Sade :

Justine, beaucoup plus loin dans le roman, rencontre le pape, fait des horreurs. bien sûr, avec ce pape, ces horreurs sont précédées d'un long discours du pape qui dit : « Dieu, vous savez, ça n'existe pas, je suis bien placé pour le savoir ! » Et là-dessus, il prend Justine par le main et l'emmène faire l'amour sur le tombeau de saint Pierre dans la basilique Saint-Pierre. Or, si vraiment Dieu n'existe pas, quel intérêt ? Ce n'est pas tellement plus confortable qu'ailleurs !³⁸⁸.

Ce n'est pas vraiment Justine qui figure dans cette scène, mais sa sœur Juliette. Ce qui, au fond, renforce l'argument foucauldien : ni Juliette ni le pape ne croient en Dieu. Néanmoins, ils voient la nécessité de consacrer « vraiment » une vraie hostie afin de l'utiliser lors de leur orgie dans une église. Le libertin doit donc à la fois nier et soutenir l'existence de la règle – dans ce cas, théologique – car ce n'est qu'ainsi qu'il peut obtenir l'effet spécifique qu'il recherche. Pour mieux comprendre le sens de ce paradoxe, Foucault se propose d'« étudier de plus près les discours sadiens³⁸⁹ ».

Foucault reconnaît deux structures argumentatives sous lesquelles il serait possible de subsumer tous ces arguments sadiens pour l'inexistence de Dieu, de l'âme, de la morale ou de la nature. La première, moins courante, serait l'argument génétique : « Dieu n'existe pas, donc il n'est ni bon ni méchant³⁹⁰ ». En examinant l'origine du concept de dieu, le libertin découvrirait qu'il ne repose sur aucune observation possible de la réalité, mais sur la psychologie, l'histoire, la politique, etc. En expliquant l'existence du concept sans référence à son objet, Sade peut le vider et ainsi nier les attributs communément reconnus à dieu. Selon Foucault, il s'agit là de la forme typique de l'argument athée au siècle des Lumières. Il fonctionne en effet selon la logique de la pensée traditionnelle, pour laquelle l'existence précède l'essence. Mais chez Sade, c'est une autre forme d'argumentation qui prévaut : elle fait procéder des attributs divins à la reconnaissance de son inexistence : « Dieu est méchant et par conséquent, puisque Dieu est méchant et qu'il est contradictoire que Dieu, tout-puissant, infiniment bon, etc., soit méchant, il faut donc que Dieu n'existe

387. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 498.

388. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 196.

389. *Ibid.*, p. 197.

390. *Ibid.*, p. 197.

pas³⁹¹ ». Le raisonnement de Bressac sur la maternité irait dans le même sens : puisque la définition de la maternité comporte une série de valeurs qui lui sont liées – abnégation, amour, pureté – la prise de conscience que l’origine factuelle de la maternité réside dans la recherche de son propre plaisir conduit à l’impossibilité de reconnaître un lien concret quelconque comme maternel. Cette inexistence étant liée à une distance entre les valeurs normatives incarnées par le concept et l’immoralité propre à l’existence, il serait possible de conclure à une gradation de l’existence ou de l’inexistence des êtres : « La nature existe d’autant moins qu’elle est plus méchante³⁹² ». De cette articulation logique, Foucault cherche à extraire quatre corollaires :

- ANTI-RUSSELLIANISME : selon Foucault, l’un des attributs centraux de la logique russellienne est la distinction entre les jugements d’existence et les jugements d’attribution. Cela serait visible si l’on considérait, par exemple, l’énoncé suivant : « La montagne d’or est en Californie³⁹³ », il peut être logiquement séparé en jugements d’existence : « il y a une montagne d’or » ; « il y a la Californie » et en jugements d’attribution : un attribut de la montagne d’or est sa localisation géographique en Californie. Cependant, il existe un ordre de préséance entre l’un et l’autre : la vérité ou la fausseté du jugement d’attribution ne peut être analysée qu’après le jugement sur la vérité ou la fausseté du jugement d’existence. Le fait qu’il n’y ait pas de montagne d’or empêche d’analyser l’affirmation sur sa localisation. Dans le cas de Sade, c’est l’inverse qui se produirait : c’est à partir de l’analyse des attributs de Dieu, de la nature, etc. que Sade parviendrait à la conclusion de son inexistence.
- ANTICARTÉSIANISME : une raison analogue éloignerait la logique sadienne de celle de Descartes. Chez Descartes, le jugement d’attribution conduirait à un constat d’existence : « Dieu est parfait ; or, la perfection implique l’existence ; donc le Dieu qui est parfait existe³⁹⁴ ». Chez Sade, en revanche, le jugement d’attribution conduit à un constat d’inexistence, ce qui serait contraire à la bonne logique : si dieu ou la nature n’existent pas, ils ne peuvent pas avoir les attributs qui ont initialement conduit au constat de leur inexistence. Il ne s’agit pas ici de s’étendre sur le bien-fondé de la lecture foucauldienne de Descartes, même si elle semble douteuse. En ce qui concerne cette « logique sadienne », on analysera plus loin dans quelle mesure la lecture de Foucault mérite ou non d’être approuvée. Ce qui importe ici, c’est cette conclusion sur la « monstruosité » de la logique de Sade : « Entre la logique “intuitionniste” de Descartes, qui repose nécessairement sur l’idée et l’existence de l’idée, par conséquent sur le possible, et la logique formaliste de Russell, Sade est arrivé à construire cette espèce de logique absolument non viable en termes de

391. Ibid., p. 197.

392. Ibid., p. 199.

393. Ibid., p. 200.

394. Ibid., p. 200.

logique³⁹⁵ ».

- CHIMÉRISME : la monstruosité de cette logique pourrait être pensée sous la figure de l'illusion. Mais cela éliminerait le moment positif de la logique sadienne. Lorsqu'une illusion est révélée, elle s'effondre. Si tel fût le cas, les libertins perdraient les objets de leur désir – le blasphème, l'inceste et le matricide – en révélant que les restrictions imposées à ces objets sont illusoire. La quadruple négation sadienne s'opérerait alors dans la reconnaissance que Dieu, la nature, la morale et l'âme sont des « chimères » : « la chimère, ce n'est pas ce qui n'existe pas, c'est ce qui existe d'autant moins que c'est davantage ce que c'est³⁹⁶ ». La formulation est hermétique, mais Foucault semble penser à l'idée d'une distance entre l'existence conceptuelle et phatique d'un être. En reprenant l'exemple de la maternité, exploré plus haut : factuellement, la maternité est inextricablement liée à la physiologie et à l'activité sexuelle de la mère ; normativement, cependant, la maternité exclut la mère de l'horizon sexuel, en raison de l'interdiction de l'inceste. Plus on reconnaît et affirme le caractère éminemment sexuel de la maternité, moins il y a de maternité en tant que concept et institution. Le chimérisme est sans doute un concept central dans l'œuvre de Sade, puisqu'il permet de reconnecter le désir corporel aux significations psychosociales des pratiques sexuelles. Si l'analyse du chimérisme sadien par Foucault pourrait être plus approfondie, il en tire une conclusion intéressante : contrairement à l'illusion, la chimère n'est pas simplement niée. Au contraire, cette figure particulière de la fausseté est maintenue dans ce système logique. En d'autres termes : dans la logique sadienne, la fausseté n'est pas simplement une valeur négative, mais peut être intégrée de manière productive dans la pensée.
- PERFORMATIVITÉ : Traditionnellement, les différents énoncés qui composent la connaissance sont compris comme inertes par rapport à leurs objets : connaître et affirmer la loi de la gravité n'entraîne aucun changement dans ce qu'est la gravité ; énoncer un attribut de l'être ne modifie pas cet être et ses attributs. Cependant, si l'on considère les objets spécifiques de la logique sadienne, l'affirmation de la non-existence fait partie de la constitution de cette non-existence :

S'il est vrai que Dieu existe d'autant moins qu'il est plus méchant, au fond qu'est-ce qui va augmenter cette méchanceté, qu'est-ce qui va le rendre de plus en plus méchant et qu'est-ce qui va faire par conséquent qu'il va exister de moins en moins ? Qu'est-ce que donc cette méchanceté ? La méchanceté de Dieu, c'est cette méchanceté qui fait que les hommes sont tués par les autres [...]. Plus il y aura de libertins, plus le libertin sera libertin, plus la méchanceté de Dieu, non seulement sera prouvée, mais sera effectivement réalisée³⁹⁷.

395. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 201.

396. Ibid., p. 202.

397. Ibid., p. 202-203.

Foucault n'utilise pas ce terme à ce stade, mais on pourrait dire que la logique du libertinage est performative : elle n'indique pas ou ne renvoie pas à une vérité, mais établit cette vérité dans la mesure même où elle est énoncée. C'est l'articulateur qui permet de comprendre l'opération logique sadienne : la vérité de l'énoncé ne repose pas sur la correspondance avec le monde, ni sur le lien de causalité, mais sur le désir qui l'accomplit : « Ainsi le désir et la vérité, ou encore le désir libertin et cette vérité que Dieu n'existe pas sont donc liés dans un rapport qui n'est pas du tout un rapport de principe à conséquences³⁹⁸ ». Il s'agit précisément d'un lien chimérique : le désir libertin régule le rôle de l'existence de Dieu et d'autres concepts normatifs, en étant capable de les maintenir comme des affirmations partielles, subordonnées à la logique du désir. Le désir revient donc dans le discours sadien, mais pas en termes de contenu : il est le principe qui régit et fonde tout ce discours.

4. « FONCTION DE RIVALITÉ³⁹⁹ » : Cette fonction serait symétrique à celle de la différenciation. Si tous les discours sadiens peuvent être rangés typologiquement sous ces quatre thèses, une analyse un peu plus détaillée de chacun d'entre eux permettrait d'identifier des thèmes, des modes de construction, des approches, etc., différents. En ce sens, il y a des discours qui atteignent un second degré d'irrégularité, du fait qu'ils sont absolument singuliers même dans le contexte de la discursivité libertine. Foucault mentionne et analyse – toujours sans les citer – les discours de Dubois et du pape Pie VI. En fait, Foucault ne s'intéresse pas particulièrement aux contenus ou aux articulations de ces discours, mais à montrer que les discours libertins sont souvent réordonnés en fonction de la position sociale de l'énonciateur : Dubois, en tant que femme du peuple, défend le libertinage du point de vue d'un anti-aristocratie inhabituel parmi ses pairs ; le pape construit son discours comme une négation point par point d'une série d'éléments centraux de l'éthique du christianisme. En fin de compte, cette singularité des systèmes libertins peut être généralisée : chacun des différents libertins a sa propre manière de soutenir les thèses centrales du libertinage, de sorte qu'« il n'y a pas de système général de Sade, il n'y a pas une philosophie de Sade [...] Il y a une pluralité de systèmes qui se juxtaposent et qui ne communiquent les uns avec les autres que par le réseau des quatre thèses dont nous venons de parler⁴⁰⁰ ». C'est pourquoi on peut parler d'un deuxième degré d'irrégularité : si l'adhésion à la discursivité libertine, à travers ces quatre thèses, aurait déjà le pouvoir de faire le libertin échapper aux règles de la formation discursive de la subjectivité, les libertins sont également irréguliers les uns par rapport aux autres, car la manière dont ils adhèrent à ces thèses n'obéit pas à une règle. Ils ont chacun leur propre système de pensée, qu'ils comparent et débattent sans cesse pour reconnaître lequel est le plus monstrueux. Cette logique discursive non seulement distingue, mais oppose les libertins. Foucault l'illustre dans le passage très

398. Ibid., p. 203.

399. Ibid., p. 205.

400. Ibid., p. 208.

intéressant où Clairwil et Juliette décident de jeter leur (jusqu' alors) amie Borghèse dans un volcan. Dès le début de son histoire, Juliette est instruite qu'il y a dans la transgression une règle à laquelle on ne peut transgresser : l'interdiction de tuer ses complices libertins. Cet interdit, institué lors de ses premiers pas dans la carrière du mal, devra être levé si elle veut atteindre cette irrégularité dernière. De son côté, Borghèse, qui est en train d'être formée au libertinage par Juliette, ne comprend pas qu'il faut désobéir aux règles mêmes du libertinage. La fin de la formation libertine – non pas celle de Borghèse, mais celle de Juliette – est la confirmation qu'il faut déroger à la protection mutuelle entre libertins, ce qui se fait dans l'acte même d'y déroger (appliquant ainsi un principe analogue à la logique du chimérisme, mais à un degré plus élevé) :

Olympe, princesse de Borghèse, était une femme douce, aimante, emportée dans le plaisir, libertine par tempérament, pleine d'imagination, mais n'ayant jamais approfondi ses principes, timide, tenant encore à ses préjugés, susceptible d'être convertie au premier malheur qui lui serait arrivé, et qui, par cette seule faiblesse, n'était pas digne de deux femmes aussi corrompues que nous ⁴⁰¹.

Il en va de même pour d'autres libertins, même de plus grande classe : Clairwil et Saint-Fond, les précepteurs et partenaires de Juliette, succombent parce qu'ils sont incapables de transgresser les liens d'amitié et de pouvoir qui les enchaînent. Foucault note qu'à la fin, il ne reste plus que Juliette, Noircueil et Durand : dans le mouvement de distinction du libertin par rapport au commun des mortels – sa différenciation – il n'y a pas de terme, seulement la nécessité de formuler une singularité de plus en plus radicale, sous peine de mort.

5. « FONCTION D'AUTOSSUPPRESSION DE L'INDIVIDU ⁴⁰² » : Dans la mesure où le libertin doit se différencier de plus en plus pour rester vivant et actif au sein du libertinage, la forme extrême de ce mouvement consisterait en la nécessité de se différencier de soi-même. La négation de sa propre subjectivité dans l'acceptation de cette lutte à la vie et à la mort de la pensée libertine serait le dernier corollaire des quatre négations sadiennes. Le libertin ne se contente donc pas d'accepter la nécessité de sa propre mortalité, il la désire même, comme l'expression ultime de la négation de Dieu et de la nature. A ce stade, Foucault mentionne une série d'exemples qu'il retrouvera dans l'œuvre de Sade : Bressac, qui affirme que « quand l'athéisme voudra des martyrs, qu'il le dise, et mon sang est tout prêt ⁴⁰³ » ; Borghèse et Durand, amants de Juliette ; Juliette elle-même, dans l'un des rares passages que Foucault cite (presque) textuellement : « Qu'importe ; la chose du monde que je craigne le moins, est d'être pendue. Ne sais-tu donc pas qu'on décharge en mourant ainsi ; jamais l'échafaud ne m'effraya : si jamais j'y suis condamnée, tu m'y verras voler avec impudence. . . ⁴⁰⁴ ». Un dernier exemple cité par Foucault est celui de Borchamps et Amélie,

401. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.104-1.105.

402. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 213.

403. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 492.

404. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.099.

qui, bien qu'unique, est très éloquent sur le désir de mort qui mobilise les libertins⁴⁰⁵. C'est à partir de cette cinquième fonction du discours que Foucault voit la possibilité d'extraire le dernier et le plus important axe de la pensée sadienne : l'inexistence de l'individu. Le texte de Sade permettrait ainsi de réaffirmer, d'une autre manière, la réflexion de Foucault sur les limites des formes modernes de subjectivation. Si la subjectivité est imbriquée dans les formations discursives d'une époque, Sade aurait réussi à repenser le discours de manière à empêcher l'émergence de l'individualité comme mode de vie.

De ces cinq fonctions du discours, Foucault extrait les cinq concepts fondamentaux de la pensée sadienne :

La fonction de décastration qui permet de définir très exactement ce qu'on appelle un libertin ; la fonction de différenciation qui permet de définir ce qu'on appelle une victime ; la fonction destructrice qui permet de définir ce que Sade appelle la chimère ; la fonction de rivalité et de lutte qui permet de définir ce que Sade appelle les système et, finalement, la dernière fonction qui permet de définir l'individu ou plutôt, définir comment l'individu n'est rien du tout⁴⁰⁶.

Selon Foucault, il n'y a pas de système philosophique chez Sade, mais plutôt une articulation romanesque de différents systèmes. Ainsi, si Foucault peut parvenir, au terme de son analyse, à une conclusion sur les concepts centraux de la pensée de Sade, sur la manière dont ils s'articulent et se constituent, cela ne peut se faire à travers une analyse structurale de la pensée philosophique sadienne. Il faut au contraire une analyse qui parvienne à combiner et à intégrer la compréhension de la construction de chaque argument dans une logique proprement discursive, qui est en vigueur dans ce discours si singulier. La dernière étape du texte foucauldien vise donc précisément à souligner cette singularité en éloignant le texte de Sade de deux modèles qui pourraient, en fournissant des clés de lecture toutes faites, le falsifier : le freudien et le marcusien. En commun, ces modèles finissent par perdre de vue « que le discours de Sade n'a pas du tout pour rôle de dire la vérité sur le désir⁴⁰⁷ ». Dire une vérité « sur le désir » implique une relation hiérarchique, verticale : la vérité est la forme du discours, le désir son objet muet. Dans ce mode de discours, la vérité saisirait et aliénerait le désir : elle serait en quelque sorte la réalisation de l'« hypothèse répressive » – dont Foucault dénonce l'existence même au début de *Histoire de la sexualité*. Sade serait donc l'auteur qui permettrait de sortir de cette forme caractéristique et négative de relation entre le discours occidental et le désir. Dans cette imbrication entre discours et désir, Sade réaliserait la démarche que, en d'autres points, Foucault entend comme l'instauration du discours littéraire lui-même : la suppression de la distance entre texte et méta-texte ; de cet ordonnancement du discours qui sépare l'écriture du commentaire :

Il n'y a donc pas un niveau du désir auquel se superposerait un niveau de discours, un niveau de la nature et puis une vérité qui viendrait éclairer cette nature. En fait, discours et désir s'enchaînent et s'engrène l'un sur l'autre : désir

405. Cf. pg. 100.

406. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 214.

407. Ibid., p. 214.

et discours ne se subordonnent pas l'un à l'autre. Ils sont ordonnés dans un ordre qui est, en vérité, le désordre lui-même⁴⁰⁸.

L'ordre qui est désordre est précisément l'indice de la post-modernité sadienne : alors que le discours classique et le discours moderne connaissent – de manière différente – un ordonnancement qui permet de distinguer les mots des choses, les discours des objets, le texte du commentaire, Sade brouille ces cartes, produisant une écriture qui, dès le départ, ne pouvait être lue que dans la clé de la folie – de l'absence de sens – mais qui, comprise selon les instruments adéquats, révèle non pas son absence d'ordre, mais un ordonnancement inouï et incompréhensible, qui met en évidence la relativité de l'ordonnancement positif de la pensée et permettrait d'établir un ordre tout à fait nouveau. La comparaison de ce désordre sadien avec la pensée freudienne aboutirait à un résultat surprenant. Pour Foucault, il y a deux façons de lire Freud. Du point de vue de la théorie psychanalytique, « le discours de Freud et celui de Sade sont rigoureusement incompatibles⁴⁰⁹ », puisque le but de la théorie serait de subordonner le désir à un régime de vérité. Mais du point de vue de la clinique psychanalytique, où le désir est le but ultime de la réarticulation du discours, « ce n'est pas Freud qui doit nous permettre de lire Sade, mais Sade qui doit nous permettre de lire Freud⁴¹⁰ ». La proximité entre Sade et Freud, de ce point de vue, réside dans l'aspect performatif des discours : tout comme pour la clinique, Sade aurait cherché non seulement à énoncer des vérités sur le désir, mais aussi à « réarticule[r] l'un sur l'autre vérité et désir⁴¹¹ ». Alors que la clinique psychanalytique le fait au niveau de l'individu, Sade le fait au niveau du langage en tant que tel. C'est pourquoi son œuvre est le modèle pour penser la psychanalyse, et non l'inverse : l'antériorité de Sade n'est pas seulement historique, mais aussi logique. La distance avec le discours marcusien, en revanche, tient au fait que Marcuse souscrit plus fortement à l'hypothèse répressive, comprenant que le rôle de la vérité par rapport au désir serait de dissiper les obscurantismes qui font obstacle à la jouissance. Foucault avait déjà montré comment les restrictions au désir chez Sade ne peuvent être pensées comme une simple illusion : elles sont plutôt des chimères, c'est-à-dire qu'elles ont une fonction positive dans l'instauration symbolique du désir (on peut y voir une première version de l'idée foucauldienne de la sexualité). La vérité, dans l'articulation sadienne, n'est pas atteinte par l'exclusion de toute fiction, de tout mensonge et de toute imagination, mais par son intégration productive dans l'opération réelle du désir. Foucault conclut que Sade aurait donc accompli la tâche nietzschéenne d'une pensée antiplatonicienne – c'est-à-dire antidualiste, contraire à la logique impliquée dans l'ensemble de la civilisation occidentale : « Sade, c'est celui qui a effectivement libéré le désir de la subordination à la vérité dans lequel il avait toujours été pris dans notre civilisation⁴¹² ».

En résumé, on constate que Foucault – comme on l'a souligné à plusieurs reprises – conserve une vision très positive de Sade. Il ne semble pas s'éloigner de manière significative des termes

408. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 215.

409. *Ibid.*, p. 215.

410. *Ibid.*, p. 215.

411. *Ibid.*, p. 216.

412. *Ibid.*, p. 218.

utilisés dans ses travaux précédents, dans lesquels Sade apparaissait comme un auteur typique du XVIII^e siècle, mais qui, à l'intérieur du discours de son époque, fondait une possibilité de contredire tout ordre discursif, y compris l'ordre moderne. Au contraire, Foucault détaille de manière significative son argumentation pour défendre cette position, à travers une série d'analyses des thèses et des mécanismes discursifs présents dans l'œuvre de Sade ; concrétisant ainsi un argument qui apparaît dans les travaux précédents comme un simple postulat. Il est intéressant de voir comment Foucault se rapporte ici aux questions méthodologiques présentes dans ces études antérieures. Foucault montre un grand intérêt pour les façons dont le discours et la pratique sont entrelacés : la moralité du discours, qui exige qu'il soit constamment pratiqué et réitéré, ce qui rend possible la gradation de son application et, par conséquent, de sa véracité ; l'inversion de l'ordre de préséance entre le discours et le corps, le discours fondant le corps en reconnaissant et en attribuant la cohésion organique de ses parties ; inversement, l'exclusion du discours en tant qu'aspect constitutif de l'objet, celui-ci étant soumis à son propre régime discursif – la chimère –, etc. Si ces idées n'étaient pas exactement en dehors du champ des analyses précédentes de Foucault – à la fois en termes de méthode et d'objet – il y a ici deux gains ou étapes importants. Tout d'abord, Foucault effectue cette analyse à partir d'une typologie possible de cette imbrication entre discours et pratiques. Même si la typologie proposée subira des changements, l'idée même que cette typologie de l'ordonnement des discours est possible sera maintenue dans *L'Ordre du discours*. C'est un outil qui sera très pertinent pour la remise en ordre de la pensée foucauldienne, et qui est développé comme une méthode pour comprendre l'œuvre de Sade. Deuxièmement, Foucault tourne son analyse vers l'univers du discours de Sade : la dynamique des discours libertins, leur partage, leurs effets, ne sont pas pensés en termes d'interaction entre ces discours et la vie sociale, ses institutions et ses disciplines, mais en termes d'effets diégétiques que ces discours produisent sur les personnages. Cela rapproche Foucault de l'analyse structurale des textes, dans la mesure où il cherche à penser l'économie interne du discours, tant philosophique que littéraire. Ce qui ne change pas non plus dans cette analyse, c'est la grande distance que Foucault prend par rapport au texte de Sade : les quatre arguments négatifs sadiens, les cinq fonctions du discours, même les analyses plus détaillées de l'articulation de la négation de la moralité de la maternité ou de l'inexistence de Dieu, tout cela se fait sans aucune citation directe du texte de Sade. De même, la « logique » sadienne qu'il tente de délimiter serait une extrapolation déduite de la structure logique des arguments ; une structure qui est déjà une synthèse typologique d'arguments identifiables – mais que Foucault lui-même n'identifie pas – dans le texte sadien. C'est pourquoi, si Foucault se rapproche de l'analyse structurale, on ne peut pas dire qu'il l'atteigne pleinement : son souci est l'imbrication entre l'articulation textuelle et ses différents effets, et non les détails et les finesses qui permettent de caractériser scientifiquement cette articulation.

De plus, il s'agit d'une analyse criblée d'erreurs de lecture, des plus ponctuelles aux plus structurales. Ceci est particulièrement intéressant dans le contexte de cette transition dans la pensée foucauldienne et sa lecture de Sade : les contacts apparemment plus approfondis et détaillés

avec le texte foucauldien se révèlent en fait très peu informés par une lecture effective de ce texte. En revanche, elles impliquent déjà la mise en place de termes qui seront centraux pour la suite de cette pensée foucauldienne, y compris repositionnement du rôle de l'œuvre de Sade. Il s'agit notamment du rapport entre désir, ordonnancement discursif et vérité. Si les deux premiers termes étaient déjà apparus auparavant, principalement dans *Les Mots et les choses*, Foucault ne semble pas les penser comme opposés. Le désir – également associé à la figure de Sade – y serait plutôt intégré à la formation discursive moderne, sous la forme d'une sorte de substrat transcendantal du discours. Dans le cours de Buffalo, l'intégration du désir dans le discours implique nécessairement une suppression de sa propre logique, puisqu'il s'agit de la logique du désordre. La vérité apparaît dans ce dispositif comme le fidèle entre l'ordre et le désordre : il peut s'agir de la vérité comme référence, quand on pense à la prévalence du discours sur le désir ; ou de la vérité comme instauration performative (au sens linguistique), auquel cas elle permet un jeu au même niveau entre le discours et le désir. Dans *L'Ordre du discours*, l'idée de « vérité » remplira un rôle plus fixe : bien qu'elle puisse opérer de différentes manières, elle sera toujours un critère de partage et d'exclusion du discours. Ainsi, toute relation entre vérité et désir sera suspecte, car elle déforme la nature amorphe du désir.

Il y a deux ordres d'erreurs qui sont commises par Foucault à propos de Sade dans son cours Buffalo. D'abord, des erreurs matérielles, anodines par rapport à l'argumentation qu'il développe. Des erreurs mineures dans l'orthographe des noms de personnages – « Fondange⁴¹³ » au lieu de « Fontange⁴¹⁴ » ; « Minsky⁴¹⁵ » au lieu de « Minski⁴¹⁶ » ; « Cordely⁴¹⁷ » au lieu de « Cordelli⁴¹⁸ », etc. – ne lui sont peut-être même pas attribuables : l'édition mentionne que le texte a été préparé en collationnant les enregistrements audio du cours et les manuscrits, mais sans indiquer quels passages proviennent de l'une ou l'autre source (ce qui serait, bien sûr, inapproprié). Il est donc possible que ces erreurs ne soient que des fautes dans la transcription phonétique des noms prononcés par Foucault. Mais il y a d'autres erreurs qui, bien que mineures, peuvent être attribuées à l'auteur. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut identifier ici :

- « Quelqu'un qui détruit d'un seul coup, à Rome, vingt-quatre hôpitaux et les quinze mille personnes qui les occupe⁴¹⁹ ». En vérité, les chiffres dans le roman de Juliette sont « Trente-sept hôpitaux furent consumés, et plus de vingt mille âmes y périrent⁴²⁰ ».
- « Dans la Société des amis du crime, l'article II porte ceci : le vol est permis à l'intérieur de la société, mais le meurtre ne l'est qu'à l'intérieur des sérails⁴²¹ ». L'article qui porte

413. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 175.

414. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 757.

415. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 188.

416. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 701.

417. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 189.

418. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.150.

419. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 152.

420. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 846.

421. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 193.

cette règle est, en vérité, le 13^e ⁴²².

- « Justine, beaucoup plus loin dans le roman, rencontre le papr, fait des horreurs, bien sûr, avec ce pape ⁴²³ ». Le personnage de Pie VI n'apparaît cependant que dans l'histoire de sa sœur, Juliette : « C'était au Vatican que Pie nous attendait. "Saint Père, lui dit Bernis, en me présentant, voici la jeune Française que vous avez désirée" ⁴²⁴ ».

Il n'importe pas ici d'énumérer toutes les petites inexactitudes que Foucault commet, car elles n'ont pas d'impact sur l'enchaînement de son analyse. Ce qui est intéressant dans l'observation de ces petites erreurs, c'est qu'elles indiquent que Foucault probablement n'avait pas le texte de Sade sous la main au moment de préparer le cours. Si Foucault avait pu consulter le texte plus facilement, on peut légitimement supposer qu'il aurait évité ces imprécisions, de même qu'il aurait pu citer des passages textuellement au lieu de les paraphraser librement et de manière imprécise. Ces paraphrases permettent d'ailleurs de formuler une autre hypothèse, étayée par la connaissance des méthodes de travail de Foucault : il aurait construit le cours à partir de fiches de lecture, qui contenaient certaines citations cruciales rapidement transcrites. Cela explique que Foucault mentionne certains passages sans leur contexte propre, ou avec un contexte déformé : disposant de la citation, Foucault aurait retrouvé le contexte dans lequel elle se situe sans recourir au texte, mais en s'appuyant seulement sur la mémoire ou sur une brève transcription. Le fait d'avoir fait une seule feuille pour la séquence de la *Nouvelle Justine* et de l'*Histoire de Juliette* expliquerait aussi la confusion entre les personnages de l'une et de l'autre.

Savoir – ou supposer – que Foucault a préparé le cours sans avoir le texte sous la main est important si l'on considère le deuxième type d'erreurs : celles qui sont substantielles et qui impliquent l'analyse effectuée. Il ne s'agit même pas d'observer les interprétations et inférences discutables que Foucault pourrait faire du texte de Sade, mais des erreurs factuelles sur le texte, dont Foucault tire des conséquences pertinentes dans l'enchaînement de son argumentation :

- Dès les premières lignes de son texte, Foucault est inexact lorsqu'il affirme que Sade se propose de retranscrire un discours oral qu'il aurait reçu de Justine et Juliette. En effet, c'est Juliette, sous le nom de Mme de Lorsange, qui était « morte sans avoir écrit les derniers événements de sa vie ⁴²⁵ » laissant donc supposer que c'est elle qui reprend les mots de Justine et y ajoute les siens. Mais au début de la *Nouvelle Justine*, un supposé éditeur prend la parole pour donner l'origine supposée du manuscrit :

Le manuscrit original d'un ouvrage qui, tout tronqué, tout défiguré qu'il était, avait néanmoins obtenu plusieurs éditions, entièrement épuisées aujourd'hui, nous étant tombé entre les mains, nous nous empressons de le donner au public tel qu'il a été conçu par son auteur, qui l'écrivit en 1788. Un infidèle ami, à qui ce manuscrit fut confié pour lors, trompant la bonne foi et les intentions de cet auteur, qui ne voulait pas que son

422. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 554.

423. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 196.

424. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 853.

425. Ibid., p. 1.261.

livre fût imprimé de son vivant, en fit un extrait qui a paru sous le titre simple de *Justine ou les Malheurs de la Vertu*, misérable extrait bien au-dessous de l'original, et qui fut constamment désavoué par celui dont l'énergique crayon a dessiné la Justine et sa soeur que l'on va voir ici. Nous n'hésitons pas à les offrir telles que les enfants le génie de cet écrivain à jamais célèbre⁴²⁶.

L'éditeur, au fond, est un autre personnage, inscrit dans un autre registre du livre qui contient les histoires des deux sœurs : la fiction de l'histoire du manuscrit. Mais cette fiction n'est pas directement liée à l'histoire des deux sœurs, mais plutôt à une supposée soustraction et publication apocryphe du texte de Sade. S'il est vrai que Sade revendique pour lui-même le rôle d'« homme de lettres, assez philosophe pour dire le VRAI⁴²⁷ », Dans ce contexte, le VRAI a davantage un sens moral – se résigner à l'immoralité fondamentale du monde, sans céder à un moralisme bien pensant dans le récit de sa fiction – qu'historique : le discours sadien est placé d'emblée sous le signe de la fiction, de l'écriture, sans aucune prétention à la vraisemblance ou à une source orale. La vaste réflexion foucauldienne sur les significations de la vérité chez Sade, bien qu'elle aboutisse à des conclusions justes, part d'une opposition supposée entre vraisemblance et invraisemblance dans les récits sadiens qui, même si elle peut être soutenue en termes de style et d'attentes du genre littéraire, ne fait pas partie du texte sadien lui-même.

- L'idée d'une répétitivité monotone dans l'écriture sadienne est un lieu commun des premières études sur Sade. Foucault suit les traces de ses principales sources dans la lecture de Sade pour reconnaître non seulement cette monotonie supposée, mais le fait qu'elle jouerait un rôle structurant dans la pensée sadienne⁴²⁸. La monotonie serait d'ailleurs l'un des facteurs qui permettraient de comparer Sade à Goya comme deux artistes de la folie : chez l'un comme chez l'autre, c'est l'effacement des différences, des détails et de la variété attendus esthétiquement comme constitutifs d'une bonne œuvre, romanesque ou plastique, qui serait en jeu⁴²⁹. La répétitivité serait la partie épiphénoménale d'un choix plus profond : en refusant la formation structurale du roman, où les différentes parties s'articulent organiquement, Sade propose une nouvelle manière d'organiser le discours narratif ; un peu comme la peinture de Goya manifeste la dissimulation des visages individuels sous l'ombre homogénéisante de la folie. Cependant, dans le projet de *Les 120 journées de Sodome*⁴³⁰ le sens exact de cette prétendue répétitivité est clarifié :

Quant à la diversité, sois assuré qu'elle est exacte ; étudie bien celle des passions qui te paraît ressembler sans nulle différence à une autre, et tu verras que cette différence existe et, quelque légère qu'elle soit, qu'elle a seule précisément ce raffinement, ce tact, qui distingue et caractérise le

426. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 393.

427. Ibid., p. 396.

428. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 166.

429. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 406.

430. Déjà cité à la pg. ??.

genre de libertinage dont il est ici question ⁴³¹.

Or, une lecture attentive du texte de Sade révèle que les différentes passions se ressemblent, mais ne sont jamais identiques. Même si les différences entre elles sont subtiles, l'effet est exactement le contraire de cette répétitivité. L'idée foucauldienne selon laquelle le texte de Sade devrait donc être compris en fonction de cette spatialisation plus ou moins indéfinie du texte, et non par rapport à une temporalité proprement romanesque, n'est pas pleinement fondée. Il est vrai qu'il semble y avoir des différences entre la façon dont ces axes sont structurés dans l'œuvre de Sade et dans le roman du XVIII^e siècle, mais les romans de *Justine* et de *Juliette*, surtout ce dernier, ont une temporalité interne claire : vers le milieu du roman, Juliette est menacée par Saint-Fond et voit la nécessité de fuir la France pour l'Italie. Cela marque une claire progression dans sa carrière libertine – Juliette passe d'apprentie à maître – modifiant ses actions, ses idées, son interaction avec des personnages récurrents tout au long du roman, tels que Clairwil, Durand, Noirceuil, etc.

- Il est étonnant que Foucault affirme qu'il n'y a pas d'explication dans Sade des formes et des variétés de la sexualité humaine ⁴³². D'autant plus que cette idée sera au cœur de sa critique de Sade dans *Histoire de la sexualité*. Certes, la présence de discours politiques, théologiques, métaphysiques, etc. dans l'explication du désir sexuel est quelque chose qui attire l'attention et qui est très particulier à l'écriture de Sade. Mais il y a aussi des passages importants où Sade propose des explications psychologiques et même physiologiques à des phénomènes comme l'homosexualité –

Ne t' imagine pas, Thérèse, que nous soyons faits comme les autres hommes ; c'est une construction toute différente ; et cette membrane chatouilleuse qui tapisse chez vous le temple de Vénus, le Ciel en nous créant en orna les autels où nos céladons sacrifient : nous sommes aussi certainement femmes là que vous l'êtes au sanctuaire de la génération ⁴³³.

Que ces explications soient fantaisistes ne change rien au fait que Sade a la prétention de discuter le fondement du désir en tant que tel, sans nécessairement se référer à des logiques extérieures à sa propre configuration. En fait, c'est Sade lui-même qui fait l'articulation que Foucault croit devoir expliciter à travers son texte : la reconnaissance d'un rapport entre la physiologie et l'écriture, dans le fait que la fantaisie textuelle apparaît comme un stimulant du désir.

Cette lecture erronée de Sade permettra à Foucault de confirmer diverses analyses qu'il avait faites auparavant, en ignorant à lettre du texte sadien. Elles lui permettent surtout de peindre l'image d'un penseur en opposition stricte et rigoureuse non seulement aux formes de discours et de pensée de la Modernité, mais comme une figure du désordre en général. Dans

431. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69.

432. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 174.

433. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Justine. ou les Malheurs de la Vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1791) 1995, p. 182.

la mesure où Sade est implicite dans l'épuisement de l'épistémè Moderne, il serait aussi cette possibilité d'épuisement et de renouvellement de la logique épistémique même de la construction du discours et du savoir dans les sociétés occidentales. La littérature serait ce renouvellement, dans la mesure où elle ferait perdre la distance ordonnatrice entre le discours et ses objets. Foucault entretient dans peu d'années un rapport radicalement opposé à l'œuvre de Sade, puis abandonne totalement cette référence. De ce nouveau passage, Foucault ne laisse que peu de traces textuelles : quelques mentions de Sade dans des entretiens et dans le premier volume de *Histoire de la sexualité*. Elles permettent cependant de penser que si la lecture erronée de Sade joue un rôle structurant dans certains travaux de Foucault, c'est l'approfondissement progressif de sa connaissance de l'œuvre de Sade qui conduira Foucault à maintenir une série de diagnostics et d'idées, mais en inversant le rôle qu'y joue Sade. La question de la sexualité – qui est au centre même du rapport entre désir et vérité – est un point où le changement va s'accroître.

II.3.2. La critique à la modernité sadienne dans *Histoire de la Sexualité*

UN aspect frappant de l'emploi de Sade par Foucault dans ses travaux archéologiques est sa mobilisation pour traiter de thèmes inhabituels, auxquels il n'est pas habituellement associé. Si Bataille et Blanchot avaient déjà noté une relation entre l'écriture de Sade et la forme du discours littéraire en tant que telle, Foucault est celui qui fait cette association de manière plus directe, plus insistante et plus développée (Barthes lui suivra de près dans ce sens). Le rapport entre Sade et la folie ne serait pas à première vue si inhabituel, mais Foucault inverse la logique dans laquelle il était habituellement fait : si le discours psychiatrique voyait en Sade un pervers dont l'œuvre serait une manifestation de plus de son état pathologique, à analyser dans la clé du diagnostic, Foucault voit dans l'œuvre de Sade une critique de la psychiatrie naissante, et un outil pour la critique de la pensée psychiatrique moderne. L'association la plus inhabituelle est peut-être celle qui consiste à comprendre l'œuvre de Sade comme la possibilité d'une critique en profondeur de la structuration du discours moderne. Les singularités et les particularités de l'écriture de Sade, communément relevées par divers lecteurs, apparaissent chez Foucault comme un projet concerté de négation de la logique du discours ordinaire. Une négation qui agit d'ailleurs de l'intérieur de ce discours, à partir d'une réarticulation inédite des mécanismes qui le caractérisent. Cependant, dans ces diverses thématiques, associations et utilisations insolites de l'œuvre de Sade, Foucault laisse de côté – ou plutôt aborde de façon éloignée – le thème le plus évident de Sade : la sexualité. Annie Le Brun ne mâche pas ses mots pour critiquer le « *conceptorama* » que Foucault tenterait de créer à partir de Sade, au détriment de la véritable nouveauté de l'œuvre de Sade : « L'invention d'un nouveau lieu mental où, pour la première fois, la philosophie se trouve mise *dans* la boudoir⁴³⁴ ». Cette absence du corps dans

434. LE BRUN, « Du trop de théorie », p. 7.

la réflexion foucauldienne sur Sade est sans doute surprenante, d'autant plus si l'on considère que Foucault lui-même se donne pour objectif de repenser le corps, tant du point de vue de sa compréhension théorique que du point de vue des pratiques, y compris textuelles et érotiques⁴³⁵. Il sera donc pertinent, à la lumière de cette double transition – dans la trajectoire de la pensée foucauldienne et dans sa lecture de Sade – que le cours Buffalo et *L'Ordre du discours* favorisent, de comprendre quelles sont les questions posées dans *l'Histoire de la sexualité* qui conduisent au choix contre-intuitif d'amoindrir le rôle de Sade. Pour ce faire, il s'agira bien sûr d'analyser précisément ce que Foucault dit à ce sujet dans cet ouvrage.

Il est bien connu que *l'Histoire de la sexualité* joue un rôle important dans le développement de la pensée foucauldienne. Depuis *L'ordre du discours*, Foucault s'intéresse à l'interaction entre l'expérience et le discours :

Si l'expérience n'existe pas indépendamment ou antérieurement au discours, c'est parce que le discours, pour Foucault, rend possible la constitution d'expériences. Il est l'espace matériel, fait d'énoncés linguistiques mais aussi de savoirs, de pratiques et de normes institutionnelles, depuis lequel une expérience se produit comme une unité de signification et de valeur et peut être ressaisie par un sujet⁴³⁶

Il s'agit de ce qu'Annie Le Brun appelle avec dérision une « textualisation » du corps, qu'elle reconnaît comme un trait central et marquant du post-structuralisme. Non pas qu'il n'y ait pas d'expérience corporelle de la sexualité, mais le discours sur le sexe précède cette expérience : c'est dans la mesure où il distribue et catégorise les différentes formes de désir et d'usage du corps que le corps peut, à son tour, avoir des expériences diverses. Le dispositif lui-même n'est pas si différent de la réflexion antérieure de Foucault : les formes du discours, dans leur interaction avec les pratiques sociales et les savoirs, induisent ou même établissent des aspects de cette vie sociale. Mais ici, Foucault ne s'intéresse plus tant à la genèse de catégories générales de la vie sociale – la folie, l'asile, la clinique, la littérature, etc. – mais plutôt aux formes de l'expérience subjective et individuelle : « L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation "idéologique" de la société ; mais il est aussi fabriqué par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la "discipline"⁴³⁷ ». La fabrication du corps est également un effet de technologies et de formes de discours spécifiques. Alors que dans *Surveiller et punir*, Foucault cherche à comprendre la fabrication du corps individuel en tant qu'objet de pouvoir politique – une « anatomie politique⁴³⁸ » – dans *L'Histoire de la sexualité*, il s'agit de découvrir la formation du corps sexué à travers les mécanismes discursifs qui induisent et distribuent le plaisir⁴³⁹. Foucault n'abandonne donc pas son approche critique de la modernité et des formes de la subjectivité

435. Mathieu POTTE-BONNEVILLE. « Les corps de Michel Foucault ». In : *Cahiers philosophiques* 3 (2012), p. 72-94, p. 92-93.

436. Mickaëlle PROVOST. « Articuler l'expérience et le discours : réflexions à partir du poststructuralisme et de la phénoménologie féministe ». In : *GLAD! Revue sur le langage, le genre, les sexualités* 10 (2021), p. 4-5.

437. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, p. 472.

438. Ibid., p. 402.

439. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, p. 729.

moderne, mais s'intéresse désormais à leur généalogie⁴⁴⁰.

Si l'on considère cet objectif de l'*Histoire de la sexualité*, la quasi-absence de Sade devient encore plus mystérieuse : l'idée que l'expérience du désir ne se constitue pas seulement dans l'expérience pure d'un corps, mais qu'elle dépend d'un aspect littéraire, linguistique, symbolique, était précisément la conclusion à laquelle Foucault était parvenu dans son analyse de la pensée sadienne, mais maintenant généralisée au-delà de la sphère interne du récit sadien. Pour rappel, dans ce cours, Foucault avait compris que, chez Sade, une fonction importante du discours libertin est d'établir un partage social entre libertins et victimes, dans lequel le régime de l'expérience corporelle de chacun serait distinct : par l'adhésion aux négations de dieu, de l'âme, etc. – concepts qu'alienaient l'expérience corporelle de l'individu – le libertin peut réaffirmer l'unité organique de son propre corps, y compris la propriété de lui-même (le libertin ne fait que « prêter » les parties de son corps, pouvant toujours en exiger la restitution à son partenaire), tandis que le corps de la victime permettra toujours sa subdivision en unités plus petites, chacune capable d'une jouissance autonome. Si, pour la victime, l'exclusion du régime discursif typiquement libertin signifie qu'elle n'aura accès au plaisir qu'en tant qu'objet, pour le libertin, ce régime est instaurateur de plaisir, non seulement dans la mesure où il affirme la lubricité de certaines actions, mais même lorsqu'il interdit les plaisirs transgressifs, puisqu'il permet précisément la possibilité de la transgression : c'est ce que Foucault appelait le chimérisme. Dans l'*Histoire de la sexualité*, à son tour, Foucault ne mentionne Sade que dans deux passages. Dans les deux cas, Sade apparaît comme une figure de transition, à la fois dans les usages et dans la forme du discours sur la sexualité :

1. On pourrait tracer une ligne qui irait droit de la pastorale du XVII^e siècle à ce qui en fut la projection dans la littérature, et dans la littérature « scandaleuse ». Tout dire, répètent les directeurs : « non seulement les actes consommés mais les attouchements sensuels, tous les regards impurs, tous les propos obscènes. . . , toutes les pensées consenties ». Sade relance l'injonction dans des termes qui semblent retranscrits des traités de direction spirituelle : « Il faut à vos récits les détails les plus grands et les plus étendus ; nous ne pouvons juger ce que la passion que vous contez a de relatif aux mœurs et aux caractères de l'homme, qu'autant que vous ne déguisez aucune circonstance, les moindres circonstances servent d'ailleurs infiniment à ce que nous attendons de vos récits »⁴⁴¹.

Comme dans le cours, il y a de légères imprécisions dans la transcription du texte par Foucault, mais rien qui ne remette en cause le sens du passage. Il s'agit en effet d'un passage très singulier de *Les 120 journées de Sodome*⁴⁴² : le président de Curval – l'un des quatre maîtres libertins – interrompt en ces termes le récit de la prostituée Duclos, parce qu'il reconnaît qu'elle n'a pas su présenter tous les détails d'une passion. Sans ce détail complet, le plaisir est compromis, mais parce que la compréhension de la circonstance l'est

440. FOUCAULT, *L'Ordre du Discours*, p. 251.

441. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, p. 629-30.

442. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 84.

aussi : n'ayant « nulle idée du vit de votre second récollet, et nulle idée de sa décharge⁴⁴³ », Curval ne peut pas connaître les mœurs de l'individu concerné. Le rapport entre le discours et le corps que Foucault avait exploré dans le cours de Buffalo est maintenu ici, mais il est utilisé dans un sens inversé : puisque le discours institue le corps, en connaissant les détails physiques du plaisir du libertin dont Duclos raconte l'histoire, il sera possible de connaître ses goûts, ses valeurs, son degré de méchanceté, etc. Ce qui intéresse Foucault dans ce passage, c'est l'association insolite : en juxtaposant un passage d'un auteur chrétien qui donne des instructions efficaces sur la manière de se confesser et un autre d'un auteur athée et libertin qui donne une règle stylistique pour la littérature érotique, on se rend compte que les deux fonctionnent selon la même logique : le devoir de détailler le récit. Ce devoir importe à Foucault pour deux raisons. D'abord, il sert d'objection à ce que Foucault considère comme une erreur notoire dans la compréhension de la sexualité moderne : l'hypothèse répressive. Il serait faux de croire qu'il existe une forme d'empêchement ou d'objection généralisée à la sexualité quand on voit que, dans certains contextes spécifiques, la parole et même la pratique sexuelle sont fortement encouragées. En un sens, ce que montre ce passage de Sade, c'est une demande opposée : parler de sexe. C'est le deuxième point pertinent : le devoir de raconter les détails de l'expérience sexuelle est lié au nouveau régime de la sexualité qui s'établit dans la modernité ; une capture plus stricte du désir et du plaisir dans les mailles du discours. Ce qui ressort clairement de ce contraste entre Sade et la pastorale chrétienne, c'est qu'il n'y a pas d'opposition entre le désir et le discours. Au contraire, les deux s'articulent, soit - comme chez Sade - dans la recherche d'une amplification du désir et du plaisir, soit dans la recherche d'autres effets.

2. Sade et les premiers eugénistes sont contemporains de ce passage de la « sanguinité » à la « sexualité ». Mais alors que les premiers rêves de perfectionnement de l'espèce font basculer tout le problème du sang dans une gestion fort contraignante du sexe (art de déterminer les bons mariages, de provoquer les fécondités souhaitées, d'assurer la santé et la longévité des enfants), lors que la nouvelle idée de race tend à effacer les particularités aristocratiques du sang pour ne retenir que les effets contrôlables du sexe, Sade rapporte l'analyse exhaustive du sexe dans les mécanismes exaspérés de l'ancien pouvoir de souveraineté et sous les vieux prestiges entièrement maintenus du sang ; celui-ci court tout au long du plaisir – sang du supplice et du pouvoir absolu, sang de la caste qu'on respecte en soi et qu'on fait couler pourtant dans les rituels majeurs du parricide et de l'inceste, sang du peuple qu'on répand à merci puisque celui qui coule dans ses veines n'est même pas digne d'être nommé. Le sexe chez Sade est sans norme, sans règle intrinsèque qui pourrait se formuler à partir de sa propre nature ; mais il est soumis à la loi illimitée d'un pouvoir qui lui-même ne connaît que la sienne propre ; s'il lui arrive de s'imposer par jeu l'ordre des progressions soigneusement disciplinées en journées successives, cet exercice le conduit à n'être plus que le point pur d'une souveraineté unique et nue : droit illimité de la monstruosité

443. Ibid., p. 84.

toute-puissante. Le sang a résorbé le sexe⁴⁴⁴.

Si dans le passage précédent Foucault s'intéressait davantage aux mécanismes discursifs de Sade – ou, en fait, au fait même que chez Sade le sexe passe par le discours – dans celui-ci il se tourne vers le contenu du texte sadien, vers la manière dont Sade a formulé cette sexualité. Même le processus d'ordonnement et de gradation du désir, qui était déjà apparu à Foucault comme l'une des caractéristiques déterminantes de la nouveauté sadienne, est ici réduit à un jeu, dont l'effet réel est de servir d'accroche à la logique du pouvoir. L'absence de normes, l'« irrégularité » de ce discours, vue d'un point de vue plus large que celui de l'articulation interne du texte, révélerait un vidage du sexe qui lui permet d'être coopté par ces forces extérieures : dans ce cas, le système politique. Ce changement de registre d'implication aura une conséquence importante du point de vue de l'inscription historique de Sade : Sade n'est pas précisément responsable de ce changement dans le régime de la pensée occidentale qui établit la sexualité. Il est contemporain d'un changement qui est en cours malgré ses écrits ; son œuvre sert à préciser et à rendre plus évident ce changement, mais non à l'initier ou à le caractériser. Alors que dans *Mots et Choses* et d'autres textes de l'époque, Sade était perçu comme l'agent de transformations fondamentales de l'ordre épistémique, et était même considéré par Foucault comme l'instaurateur du discours littéraire en tant que tel, son rôle est ici passif et latéral. De plus, en fait, dans ce moment de partage, Sade est du côté du passé. Le sang, qui était la règle selon laquelle la sexualité désirable ou indésirable était pensée et partagée, « absorbe » un sexe encore en voie d'autonomisation. De ce point de vue, la sanguinité et la sexualité coïncident dans la subordination du sexe aux impératifs politiques, mais selon des modalités sensiblement différentes. Si Sade projette un avenir, c'est l'avenir réactionnaire du racisme et du nazifascisme, dans la mesure où ils associent le contrôle de la pureté raciale à l'intervention de l'État dans l'activité sexuelle⁴⁴⁵. De manière tout à fait différente, les nazifascistes et Sade auraient exprimé des préoccupations similaires. Si Sade est un élément important de la généalogie de la sexualité moderne, il ne serait pas utile pour penser le moment contemporain. En ce sens, Sade jouerait un rôle analogue à l'une des lignes énoncées dans *Les Mots et les choses* : fermer le passé classique, ouvrir la voie à l'inauguration d'un nouveau moment. Mais la seconde ligne, qui permet de penser le fondement de la contemporanéité et même sa critique, est annulée. Pire encore, l'œuvre de Sade serait la source d'un malentendu et d'une fausse conscience des tâches assignées à la critique de la sexualité contemporaine. Un piège dans lequel Foucault lui-même se serait empêtré en d'autres temps.

Rien ne saurait empêcher que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté – quelles que soient les références à Sade et à Bataille, quels que soient les gages de « subversion » qu'on leur demande – ne soit en fin de compte une « rétro-version » his-

444. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, p. 726-7.

445. *Ibid.*, p. 727.

torique. Il faut penser le dispositif de la sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporaines⁴⁴⁶.

La thèse sur Sade esquissée entre ces deux passages de l'*Histoire de la sexualité* se maintient et s'éloigne en partie de celle du cours Buffalo, qui, comme il a été vu, prolonge et approfondit celle des textes antérieurs de Foucault. Tout d'abord, il convient de souligner que la compréhension même du texte de Sade ne semble pas changer de manière significative, malgré le fait qu'elle ne soit que brièvement évoqué dans l'*Histoire de la sexualité*. Foucault continue de penser que l'œuvre de Sade dispose des moyens d'articuler délibérément le texte et le corps : « Il mêlait soigneusement la rédaction et la relecture de son texte à des scènes érotiques dont elles étaient à la fois la répétition, le prolongement et le stimulant⁴⁴⁷ ». La différence réside cependant dans l'inscription historique de cette procédure : alors qu'elle apparaissait auparavant comme une nouveauté et une originalité de la part de Sade, Foucault reconnaît désormais que Sade est un auteur dans une lignée ; il poursuit une pratique textuelle dont les origines remontent à la pastorale catholique et à ses pratiques de confession. Ce faisant, il modifie aussi son appréciation du rôle de Sade : il n'est plus le penseur du « désordre » ou de l'« irrégularité » que le désir instaure dans le discours, mais d'une forme d'ordre que le discours impose au corps. Il est remarquable que le rapport entre désir et vérité se noue avec le rapport entre sang et sexe : dans la mesure où le discours de Sade ne vise pas seulement à énoncer, mais à établir des vérités, le fait que ces vérités soient d'ordre politique conduit à supprimer le rôle propre du désir sexuel. En effet, Foucault avait déjà affirmé dans le cours Buffalo que chez Sade il n'y a pas de discours sur le plaisir, mais seulement sur la politique, la théologie, etc. Ce qui y apparaissait comme une dérégulation délibérée du désir, dans l'*Histoire de la sexualité* est repensé en termes d'aliénation du désir. L'« *analytique de la sexualité* » en conséquence, perd la priorité dans la construction du texte sadien, au profit d'une « *Symbolique du sang*⁴⁴⁸ ». De même, le poids accordé aux différents aspects de la construction du discours sadien change : dans le cours Buffalo, l'enchevêtrement inextricable entre philosophie et littérature était compris comme la manière sadienne de rebattre les cartes du partage classique des discours, faisant de la littérature une catégorie ample dans laquelle pouvaient s'inscrire diverses formes de discours ; dans l'*Histoire de la sexualité*, en revanche, placer Sade aux côtés du discours littéraire revient nécessairement à l'opposer au discours philosophique et scientifique.

Cela permet de comprendre pourquoi Sade a été progressivement effacé de la pensée foucauldienne. Du point de vue de la description génétique de l'émergence de la sexualité moderne, Sade reste une référence importante. En ce sens, la position de Foucault ne change pas de manière significative : il travaille toujours avec des cadres historiques similaires pour le passage entre l'âge classique et l'âge moderne, et il voit toujours Sade comme une figure de transition qui, de l'intérieur des modes classiques de discours – dans ce cas, de la pensée sexuelle – intuitionne

446. Ibid., p. 728.

447. Ibid., p. 631.

448. Ibid., p. 726.

et préfigure déjà les nouvelles formes. Une différence importante est la latéralisation du rôle de Sade : sa vie et son œuvre ne sont plus considérées comme des catalyseurs du changement, mais comme des exemples symptomatiques du tournant historique. Il est possible d'y voir un corollaire du changement de méthode et d'objet de l'approche, entre la vision archéologique et généalogique : la centralité historique de Sade pourrait être mieux focalisée dans la compréhension de la construction interne du discours et de son interaction avec les formes sociales de la discursivité ; lorsqu'on passe à une analyse qui comprend également l'aspect instituant de ce discours par rapport aux pratiques et aux expériences subjectives, cette originalité est perdue. Mais c'est du point de vue de la critique de cette modernité que Sade devient fondamentalement indésirable. Alors que dans les travaux archéologiques, Sade apparaissait comme le moment négatif de l'instauration de la modernité – il fermait le discours classique, mais c'est l'exclusion de la voie qu'il ouvrait qui permettait la configuration positive de ce nouveau moment –, Sade apparaît maintenant comme un exemple crucial de la relation constitutive de la modernité : le désir et la vérité. Cette relation, dans sa forme positive, ne serait plus la même que celle que Sade avait esquissée – dans laquelle la sanguinité l'emportait – mais la logique qu'elle implique le serait. Lorsqu'il s'agit de critiquer l'aliénation du sexe au discours – soit celui du sang, soit celui de la vérité –, il faut aussi critiquer Sade. S'il est vrai que le changement d'axe, d'une stricte préoccupation pour le texte à une observation transversale de la relation entre texte et pratique, est un aspect important de l'abandon de Sade, cela ne permet pas d'exclure un autre changement : l'objet de la thématization historique et critique. Si l'on observe Sade du strict point de vue de la forme textuelle, rien n'empêche de conclure que son œuvre est significativement novatrice. Mais si l'on pense à l'histoire de la sexualité, tant dans sa description que dans sa critique, les lignes de partage sont différentes : la distinction entre le Même et l'Autre ne trouve pas de traduction directe dans ce changement entre les régimes de sexualité, car tous deux impliquent des modes de domination et d'exclusion du corps. Il n'est pas possible de caractériser Sade comme ce penseur du désordre – qui apparaît à la fois dans l'analyse de ses formes discursives et dans l'interprétation de la logique interne à l'organisation de ses romans – aussi dans le rapport entre le corps et le discours. Foucault avait déjà reconnu qu'il est « notre sexualité qui depuis Sade et la mort de Dieu a été absorbée dans l'univers du langage⁴⁴⁹ », mais il voit la possibilité que cette demeure du langage « peut-être s'illumine-t-elle pour ceux qui ont enfin affranchi leur pensée de tout langage dialectique⁴⁵⁰ ».

L'examen conjoint du cours Buffalo et de l'utilisation de Sade dans *l'Histoire de la sexualité* permet de comprendre certains aspects du passage de la pensée de Foucault de l'archéologie à la généalogie, qui sont liés à l'élargissement et à l'approfondissement de sa distance par rapport au structuralisme. Dans le cours de Buffalo, Foucault développe certains modes d'analyse à partir et dans le contexte de l'œuvre de Sade. L'idée qu'il existe un partage spécifique du discours, que ce partage fonde le corps et les formes de sociabilité – à la limite, il fonde même des régimes de

449. FOUCAULT, *Préface à la Transgression*, p. 1.212.

450. *Ibid.*, p. 1.212.

vérité étrangers à la logique traditionnelle – est d’abord conçue à partir de la lecture de textes sadiens : en particulier, le secret de Juliette et la préface des *Crimes de l’amour*. Dans ces textes, Sade formule une théorie de l’imbrication entre le corps et le texte, mais qui privilégie le texte comme mécanisme de gestion et d’amplification du plaisir corporel. Deuxièmement, Foucault reconnaît l’intérêt de ces mécanismes pour analyser les formes particulières d’énonciation et de structuration du roman sadien. Certes, Foucault ne tend pas à considérer que le partage établi par le discours libertin, ni même la logique anti-russellienne et anti-cartésienne de ce discours, aient des corrélats dans le monde contemporain, ni qu’ils constituent une grille d’analyse valable des discours et des pratiques sexuelles dans le monde. Ou plutôt : il s’engage dans les discours du monde réel d’un point de vue formel ; c’est la création d’un espace littéraire doté d’une structure immanente, autonome et réfractaire par rapport à la structuration des discours réels. Si les analyses spécifiques ne passent pas ensuite dans la pensée foucauldienne, la méthode et les principes le font. Dans l’*Histoire de la sexualité*, Foucault appliquera cette analyse transversale des discours, des pratiques et des formes d’expérience subjective à un objet extérieur à l’œuvre sadienne elle-même. Dans ce mouvement, le rôle de l’œuvre de Sade sera fondamentalement repositionné : auparavant, l’analyse immanente des qualités discursives de l’œuvre semblait suffisamment convaincante pour que Foucault affirme une adhésion enthousiaste au discours sadien. Maintenant, elle ne sert plus en termes de critique normative de la modernité, puisque, malgré d’éventuels mérites littéraires – enfin, même ceux que Foucault niera –, elle serait indésirable en termes de pratiques de la sexualité. Il est vrai que cette analyse ne semble pas toujours se fonder sur une lecture adéquate et solide du texte sadien. De ce point de vue, même si Foucault a le mérite d’avoir approfondi la réception sadienne telle qu’elle s’est déroulée dans la première moitié du XX^e siècle – en utilisant le nom de Sade comme emblème de la transgression ou de la fausse conscience d’une pseudo-transgression – ses écrits ne seront pas d’une utilité aussi significative pour l’exégèse du texte sadien. En revanche, l’inspiration sadienne de ses méthodes – généalogie et archéologie – place l’œuvre de Sade au cœur même du mouvement philosophique que Foucault esquisse : ses travaux ne servent pas à l’exégèse du texte sadien, mais montrent l’application pratique des principes dégagés de cette lecture dans l’analyse philosophique d’autres thèmes.

TOUT au long de cette section, un tour d’horizon des principaux essais monographiques foucauldien a été effectué. On a suivi l’axe traditionnel de répartition des travaux foucauldien entre travaux archéologiques et généalogiques, afin de contextualiser et de commenter les passages où l’œuvre de Sade est directement référencée ou commentée. La focalisation sur ces périodes de la production foucauldienne est importante pour la construction de la thèse dans la mesure où, d’un point de vue historico-philosophique, ces œuvres sont des jalons pertinents

pour la fondation de la pensée post-structurale au sens propre du terme : qui se distancie de manière critique du structuralisme, sans pour autant le rejeter. Cependant, comme on a essayé de le montrer, malgré les ruptures, les distances et les passages, il existe d'importantes lignes de continuité dans la pensée foucauldienne : d'un point de vue thématique, des éléments que Foucault avait réfléchi à partir de l'œuvre sadienne (comme l'altérité, la subjectivité, la littérature, etc.); d'un point de vue historiographique, la prise de conscience que Sade occupe un rôle crucial dans l'histoire de la philosophie; enfin, d'un point de vue formel, où Sade apparaît comme une référence pour la construction stylistique même des textes philosophiques. Les éléments structurants de ces œuvres – sa sensibilité politique, ses thèses critiques à l'égard de la subjectivité et de (certaines visions du) rationalisme, son recours à la littérature comme style capable de répondre à certaines questions méthodologiques et épistémologiques – sont également les axes centraux autour desquels s'articule le post-structuralisme en tant que philosophie. Une étape qui ne sera pas possible dans le cadre de ce travail serait de montrer comment, en fait, la réception sadienne de Foucault (et de Barthes, qui sera analysé dans la section suivante) a indirectement reflété ces aspects structurants de l'œuvre des penseurs post-structuraux ultérieurs.

Ce parcours d'analyse des œuvres susmentionnées a commencé dans le cadre d'une division proposée par Mathieu Potte-Boneville (mais qui est, en fait, une lecture courante). Il a été reconnu que – surtout dans *l'Histoire de la folie* et *Les Mots et les choses* – le schéma historique est conduit de telle manière qu'il permet une double lecture. D'une part, il s'agit d'une simple description de la succession de moments historiques, liés entre eux de manière plus ou moins contingente et, surtout, sans aucune relation hiérarchique. Foucault pourrait ainsi faire de l'histoire selon les normes d'un « positivisme heureux » : se limiter strictement à la documentation disponible; reconnaître la singularité de chaque moment analysé; éviter toute forme de téléologie qui priverait chaque moment historique de sa positivité. Cependant, comme une sorte de résidu ou de contre-courant de cette histoire, il y aurait une histoire de l'Autre. À ce stade, les travaux archéologiques deviennent plus critiques que descriptifs. Foucault évite toujours (mais avec un succès discutabile) de se rabattre sur une ontologie de l'altérité, et reconnaît une dynamique toujours changeante sans significations prédéterminées de l'exclusion : dans la configuration positive d'une société, il est nécessaire qu'il y ait à la fois du partage et de l'exclusion. En étudiant cette contre-histoire de l'Occident, Foucault pourrait trouver et découvrir des alternatives et des potentiels non réalisés, disposant ainsi d'un paramètre critique immanent à partir duquel effectuer une critique totalisante de la modernité. Mais, en poussant ce raisonnement à l'extrême, Foucault pourrait même, à travers sa réflexion hétérotopique sur la littérature, essayer de penser une sorte de « fin de l'histoire » pour l'Occident : un arrangement épistémique tel qu'il n'a pas besoin d'être partagé ou exclu. Comme le dictionnaire chinois de Borges, une formation sociale dans laquelle l'idée même d'organisation, d'institution, etc. perd son sens.

Ensuite, on a cherché à observer comment la lecture de Sade joue un rôle pertinent dans l'un ou l'autre de ces deux axes d'organisation de la pensée archéologique foucauldienne. Tout d'abord, en voyant comment Sade – surtout d'un point de vue biographique – aurait représenté

une sorte de résistance aux modes classiques de traitement de la folie. Sade aurait été le dernier libertin de l'histoire dans la mesure où, en radicalisant la perception de l'altérité de l'athéisme par rapport à la pensée et à la société de l'époque, et en faisant de l'athéisme la pièce maîtresse de sa pensée, il a accepté la charge paradoxale de défendre la déraison. Ainsi, la folie sadienne ne consiste pas en une simple aliénation mentale. Au contraire, elle consistait en une adhésion volontaire à l'absence de liberté elle-même⁴⁵¹ : acceptation inconditionnelle des passions comme corollaire d'une métaphysique matérialiste et athée. Sa sexualité « aberrante », sa criminalité contumace, sa pensée hétérodoxe et son œuvre impie font partie d'une même constellation, que la modernité va désarticuler et empêcher efficacement. L'affrontement avec Royer-Collard est en effet un moment paradigmatique que Foucault a très bien choisi pour illustrer ce passage. En effet, Royer-Collard intuitionne et propose en partie la fin de cette organisation de la folie, en constatant qu'on ne peut pas simplement laisser Sade dans un asile. Le volontarisme avec lequel Sade adhère à la transgression le distingue du « doux » fou qui sera libéré et apprivoisé par Pinel : Sade n'est pas fou, mais criminel ; sa présence parmi les « vrais » fous (ceux qui ne sont pas responsables de leur folie) est néfaste car elle leur donne l'exemple d'une corruption extrême, qui pourrait justifier, aux yeux de chacun, leur propre folie. La prise de conscience que Sade n'était pas vraiment (ou pas du tout) fou remplit effectivement cette fonction : elle permet de ne garder de la folie que l'aspect passif, subalterne, dominateur, et d'en laisser les aspects actifs à la criminalité. Dès lors, il pourrait y avoir un approfondissement fonctionnel des institutions comme une prise de conscience de la nécessité de délimiter et de réprimer ces formes radicales d'altérité. Sade se situe au seuil de la modernité comme le dernier bastion de l'âge classique. Aussi héroïque que Foucault fasse paraître son geste de résistance, il ne représenterait objectivement rien de supérieur, de meilleur ou de plus pertinent que la modernité qui lui succède.

Cependant, la reprise de ce « complexe » du discours libertin de Sade – notamment en ce qui concerne le rapport entre folie, œuvre et vérité – sera au centre de l'autre aspect de la réception de Sade chez Foucault. Si, historiquement, Sade est au seuil de la modernité, son œuvre laisse déjà en germe la possibilité d'une issue. Ce germe portera ses fruits dans les œuvres « lyriques » de la modernité tardive, que ce soit indirectement (Nietzsche, Hölderlin) ou directement (Mallarmé, Artaud, Bataille, Blanchot). C'est ici que la réflexion sur le caractère littéraire de la pensée sadienne prend tout son sens. Que Foucault attribue à Sade l'invention de la littérature n'est pas anodin. S'il y a certes eu des œuvres littéraires avant Sade, ce n'est qu'avec lui que la littérature prend sa pleine signification : un texte ayant une épaisseur propre, capable de se maintenir et

451. Une analyse comparative des significations de la folie sadienne chez Foucault et de la folie cézannienne, telle qu'elle est comprise par Merleau-Ponty, serait une étude intéressante et révélatrice pour l'histoire de la philosophie contemporaine. Évaluer les proximités et les distances entre Foucault et Merleau-Ponty en ce qui concerne le rapport entre folie, aliénation et travail ; les sources dont ils héritent tous deux du thème de la folie (le surréalisme, pour Foucault) ; une certaine forme de psychologie, dans le cas de Merleau-Ponty) et le rôle que cette réflexion a joué dans leurs œuvres et courants de pensée respectifs, permettraient de dire quelque chose de la richesse des rapports entre Foucault et Merleau-Ponty et, plus généralement, entre le structuralisme phénoménologique et le post-structuralisme.

de se soutenir sans recours au sujet qui l'a écrit ou à la référence à des objets du monde réel. L'institution de la littérature chez Sade contenait déjà toute la tension de l'épistémè moderne : elle indique un domaine de « mort », où le sujet ne peut exister, mais elle est aussi la source de la vie subjective : elle est un élément formateur de la subjectivité, tant d'un point de vue individuel (construction de la subjectivité par l'acte d'auteur) que d'un point de vue général (la subjectivité comme fonction du langage). Du point de vue du discours, cette tension se matérialisera à l'époque moderne par une dualité entre les études analytiques du langage (sémiotique, logique formelle) et la littérature lyrique. Mais c'est cette dernière qui a le mieux réalisé le potentiel radical du langage moderne : l'élimination du sujet. Les impasses de la modernité – qui ne se limitent pas aux aspects intellectuels, théoriques ou discursifs, mais ont un impact direct sur les pratiques sociales, comme le traitement de la folie – peuvent être « résolues » par la pratique littéraire sadienne. Plus que de considérer Sade comme le dernier classique ou le premier des postmodernes, l'important est de noter que Foucault réinscrit l'œuvre de Sade dans l'histoire de la pensée occidentale : il « prend Sade au sérieux ». C'est quelque chose qui est maintenu, bien que de manière atténuée et avec une valeur opposée, dans l'*Histoire de la sexualité*. Foucault reconsidère le rôle de la littérature par rapport aux pratiques sociales, en constatant que ce langage lyrique n'est pas suffisamment critique – au contraire, il peut même souvent maintenir, établir ou renforcer les systèmes de domination – des rapports de domination et d'injustice que Foucault souhaite analyser. Même au sein du discours littéraire, analysé dans cette relation élargie, Sade perd un peu de sa prééminence, devenant un exemple central – mais un exemple seulement – des changements discursifs de la Modernité. Cependant, curieusement, il semble que le sérieux de Sade augmente à ce moment-là : ce sont les méthodes et les modes d'analyse que Foucault a trouvés dans sa lecture de Sade qui conduisent au changement d'approche, même si ce changement implique en fin de compte une autonomisation du discours foucauldien par rapport à celui de Sade.

L'idée d'un sérieux de Sade défendue par Éric Marty vise à souligner un changement dans la manière dont la pensée sadienne a été mobilisée tout au long du XX^e siècle : alors que pour les surréalistes Sade était un auteur plutôt « abstrait » – dont le nom servait plus d'évocation symbolique que de signe d'une œuvre spécifique – pour la génération de Foucault, il est l'objet d'une réflexion philosophique concrète. Dans le cas de Foucault, il s'agit de l'inscription de Sade dans un moment précis de la pensée historico-littéraire. Sade ne représente plus une force primitive qui pousse ou résiste au développement de la rationalité occidentale. Penseur singulier, Sade est un homme de son temps : un penseur classique, impliqué dans les querelles, les objectifs, les possibilités et les obstacles de la pensée du XVIII^e siècle. Jean-Christophe Abramovici⁴⁵² a raison de souligner que le « sérieux » avec lequel Foucault lit Sade est, au mieux, limité. Il y a très peu de passages dans lesquels Foucault cite et analyse littéralement un extrait de Sade. Même le récit historique dans lequel Foucault insère Sade est tout à fait inhabituel : il semble que Foucault mobilise Sade davantage dans le but de prouver son archéologie de la connaissance

452. Jean-Christophe ABRAMOVICI. *Encre de Sang. Sade Écrivain*. Paris : Classiques Garnier, 2013.

que dans une intention exégétique. Il ne s'agit pas d'interpréter, de lire et d'analyser Sade, mais - -une fois de plus – d'utiliser sa figure, sa légende et son nom pour avancer quelques thèses historico-philosophiques, à la différence que Sade prend un rôle déterminé et central dans l'histoire de la pensée. En ce sens, on pourrait dire que sa lecture de Sade est à mi-chemin entre l'utilisation purement symbolique ou tactique de Sade et le sérieux exégétique du fin du siècle. Abramovici s'oppose à juste titre à Marty lorsqu'il affirme que le traitement sérieux de Sade ne s'achève pas avec le XX^e siècle, mais qu'il y prend sa pleine signification. En 1957, Jean-Jacques Pauvert a risqué la prison pour publier les œuvres complètes de Sade ; en 1990, Michel Delon a coordonné la publication de Sade dans la *Bibliothèque de la Pléiade*. Cette publication marque symboliquement l'entrée de Sade dans le canon littéraire. A partir de ce moment, et grâce aux travaux de penseurs comme Delon, l'étude de son œuvre devient aussi – ou surtout – la « responsabilité » des auteurs du XVIII^e siècle. Les départements de littérature, surtout en France, étudieront Sade comme un auteur littéraire classique parmi d'autres, s'intéressant à la logique et à la dynamique interne de ses œuvres, à son insertion dans le contexte de la pensée de son temps, à ses dialogues avec ses penseurs contemporains, etc. Il serait cependant naïf de penser que la fin du XX^e siècle a été le théâtre d'une simple redécouverte de la pensée de Sade. Si Sainte-Beuve affirmait que Sade était la clé secrète pour comprendre la littérature du XIX^e siècle – et en effet, la littérature française de cette époque présente de nombreux traits sadiens – il est difficile de tracer un « champ actif d'influences littéraires » (selon l'heureuse expression d'Eliane Moraes). Beaucoup d'éléments de cette littérature qui se réfèrent à Sade pourraient aussi, dans une autre lecture, être considérés comme le fruit d'un contexte socioculturel plus ou moins similaire : le début de la modernité ; l'impact culturel, immédiat ou médiatisé, de la Révolution française. Quoiqu'il en soit, l'héritage de Sade dans la pensée française du XIX^e siècle est un sujet qui n'a pas encore été résolu. La préoccupation par laquelle commence cette thèse – pourquoi, bien qu'ayant écrit au XVIII^e siècle, et étant un auteur du XVIII^e siècle, les conditions pour que Sade devienne lisible ne se sont produites qu'au XX^e siècle – ne peut être résolue en recourant simplement à la formulation et au développement du champ disciplinaire de la critique littéraire, qui serait devenu capable de discerner enfin l'influence cachée de Sade. Car, avant tout, le XX^e siècle n'a pas découvert en Sade un auteur canonique, il en a fait un. La lecture foucauldienne de Sade, même limitée d'un point de vue historico-littéraire, est une des étapes de l'histoire et une condition socio-intellectuelle pour que, à la fin du siècle, Sade puisse être pleinement intégré au canon de la littérature française : l'attribution rétroactive d'un rôle historique central à la pensée sadienne est un indice du fait que ce n'est qu'au XX^e siècle que Sade s'est effectivement constitué un héritage. Cette création d'une nouvelle condition de lisibilité du texte sadien, dans la pensée de Foucault, est liée au fondement même de son projet philosophique – l'enquête sur l'altérité – et aux réponses épistémico-méthodologiques apportées aux problèmes qui en découlent – la nécessité de dissocier le discours philosophique du rationalisme. Ces caractéristiques étant en même temps une part importante de la pensée post-moderne et post-structurale, la critique de la modernité, le dépassement du structuralisme et la revalorisation de Sade sont trois mouvements

philosophiques concomitants et interconnectés que l'œuvre de Foucault opère.

Dans un troisième temps, peut-être plus important, on a considéré dans quelle mesure l'enquête de Foucault sur la littérature a aussi un caractère réflexif. Si la fin de la modernité n'est pas simplement un diagnostic, mais un projet, Foucault ne se contentera pas de commenter le potentiel transgressif de la littérature, mais le mobilisera dans son propre travail. C'est ce que l'on a appelé les exigences méthodologiques de l'étude archéologique : pour effectuer une critique de la modernité – au moins de ses éléments centraux, tels que le rationalisme et la subjectivité – il est nécessaire de recourir à une forme discursive qui ne présuppose pas ces mêmes éléments à critiquer. La littérature répond à cette exigence en raison de son affiliation ou de sa proximité avec la folie, en raison de sa matrice sadienne. Dans *Raymond Roussel*, la question apparaît de manière plus développée : la folie, indépendamment de son support « matériel » dans l'esprit de l'auteur, apparaît dans la mesure où Roussel accepte et même souhaite aliéner sa subjectivité dans le texte. Son écriture, au lieu d'être guidée par un principe subjectif d'autorité, est le résultat presque mécanique du respect d'un ensemble de lois imposées par l'auteur : c'est la folie linguistique. Le rôle de l'auteur est réduit à ce geste formel minimal, tandis que la production du texte se fait à travers le texte lui-même, en suivant ses règles immanentes de production. C'est comme si le rapport était inversé : ce n'est pas l'auteur qui produit le texte par sa volonté et son intelligence, mais le texte qui produit l'auteur comme son support productif indispensable mais contingent. Le mécanisme est spécifique à l'œuvre de Roussel, mais le principe est sadien. Chez Sade, l'anonymat est plus qu'une simple précaution juridique. Il était le corollaire de la construction de son œuvre, dans laquelle la voix de l'auteur est délibérément fragmentée en une pluralité de systèmes de pensée, dont l'effet final est la construction d'un discours irrégulier. Chez Foucault, la folie littéraire apparaît comme une sorte de dissociation : des dialogues internes dans lesquels les apories constitutives de la pensée sont élevées au dernier degré, empêchant ainsi la consolidation d'une position théorique simple. La radicalité de ce geste s'accroît lorsqu'il s'agit de l'appliquer à une réflexion épistémologique et méthodologique, qui donne naissance et sous-tend son œuvre. Entre Sade, Roussel et Foucault, les moyens changent, mais le fondement demeure : l'aliénation du sujet dans le texte. En associant la démarche philosophique au discours littéraire, c'est toute une image du philosophe que propose Foucault. Car, encore une fois, si Foucault s'en tenait simplement à l'idée du penseur académique, dont la tâche consisterait à commenter savamment des textes classiques, il réaffirmerait le discours philosophique moderne, mais dans ses aspects institutionnels. Cette critique de la lecture structuraliste rejoint la fameuse affirmation foucauldienne selon laquelle il a toujours écrit des fictions. Une fois de plus, la question renvoie à Sade : si la philosophie elle-même est la tentative de persuasion rationnelle par l'argumentation, Sade serait anti-philosophique en ce qu'il reconnaît le désir comme la source effective de toute rationalité.

Au vu de ce parcours, il semble possible de soutenir les principales thèses qu'on s'est proposé de développer. Comme le propose l'introduction, il semble que les trois axes centraux de la pensée post-structurale consistent en la critique du rationalisme et du subjectivisme modernes, et

le recours à la littérature, à la fois comme forme d'exposition et comme une sorte de « dépôt » des espoirs émancipateurs. En outre, il a été suggéré que, de ces trois axes, le recours à la littérature joue le rôle le plus central et le plus radical. Le rejet de la subjectivité et du rationalisme apparaissent comme des thèses à défendre ; des thèses, bien sûr, qui ont un rôle réflexif sur le discours philosophique lui-même : le « simple » discours philosophique, en fait, serait l'une des instances discursives qui présupposent et renforcent ces éléments. Mais la littérature n'apparaît pas seulement comme une thèse, c'est aussi la forme du texte lui-même, capable de répondre à ces autres exigences. La double portée de cette thèse apparaît clairement dans *l'Histoire de la folie*. Tout d'abord, en considérant la littérature libertine et contestataire de Sade. La folie classique était liée au langage par une série d'exclusions : des formes de discours bannies non seulement pour leur transgressivité, mais pour leur « non-sens ». C'est le cas du blasphème. Si Dieu est l'origine et le garant de toute connaissance, le refus et la critique de Dieu sont d'emblée marqués comme un refus de toute possibilité de raison et de vérité. Sade n'est pas totalement insensible à cette prise de conscience : le libertin peut même, dans l'acte de son libertinage, supposer l'existence de Dieu pour augmenter sa jouissance ; ou, au contraire, il peut nier l'existence de Dieu non par conviction profonde de cette inexistence, mais parce qu'il constate que le corollaire de cette idée est l'augmentation de sa jouissance sexuelle. L'antithéisme sadien est la forme la plus logiquement extrême du blasphème :

Content et glorieux de mon épicurisme,
Je prétends expirer au sein de l'athéisme
Et que l'infâme Dieu dont on veut m'alarmer
Ne soit conçu par moi que pour le blasphémer.
Oui, vaine illusion, mon âme te déteste,
Et pour t'en mieux convaincre ici je le proteste,
Je voudrais qu'un moment tu pusses exister
Pour jouir du plaisir de te mieux insulter⁴⁵³.

La haine du libertin envers Dieu est si grande qu'il commence à désirer son existence, de sorte que sa haine ait plus de sens et s'adresse à un être, et pas seulement à des symboles et à des idées. Par conséquent, son plaisir dans la profanation blasphématoire serait plus grand, puisqu'il aurait une victime concrète. L'athéisme est amené à se contredire dans le passage « de la physique à l'éthique⁴⁵⁴ » : le domaine dans lequel la vérité de l'existence ou non de dieu est remise en question n'est plus seulement celui des relations de cause à effet de la nature, mais celui de ses effets sur la vie humaine. C'est ce que Foucault a appelé à juste titre le chimérisme sadien. Ne serait-ce pas là le passage que Foucault entend faire dans ses recherches ultérieures sur les rapports entre éthique et vérité ? Chez Sade, la littérature apparaît comme la forme de discours qui, tout en conservant une forme différenciée de prétention philosophique, s'affranchit des strictes nécessités du rationalisme et peut opter pour une forme proprement romanesque d'organisation du discours et de constitution – au-delà de la simple énonciation – de la vérité.

453. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *La Vérité*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1787) 1973, p. 81.

454. Jean DEPRUN. Sade Philosophe. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990, p. LXIV.

On a également cherché à discuter de la relation entre la littérature et la critique de la subjectivité. Si la littérature est le véhicule privilégié du discours de la folie, c'est précisément parce qu'elle peut se passer non seulement de la forme de la systématisme du discours philosophique, mais aussi de l'identité du sujet. Dans le moment archéologique de sa pensée, Foucault pose cette question plutôt sous l'aspect des éléments constitutifs du discours littéraire. En particulier, cela serait dû à la capacité du discours littéraire à « agir », à produire des effets concrets dans le monde et dans le corps du lecteur, sans dépendre de l'intervention ou de l'intention de l'auteur. Foucault considérera que la mesure dans laquelle les autres formes de discours disposent également de cette ressource est la mesure dans laquelle ils participent au langage littéraire. C'est pourquoi il peut associer sa philosophie à la littérature, dans une tentative d'effacer sa propre voix d'auteur. Foucault trouve chez Sade le modèle de ce discours : une découverte qu'il confirmera lors de son cours à Buffalo. L'invention de la littérature par Sade passe, entre autres, par ce geste d'effacement de la paternité. Le plus important dans l'effacement de la subjectivité, c'est l'autonomie du langage. Chez Sade, c'est le langage qui opère le circuit entre le plaisir et la connaissance. Il n'est pas nécessaire que l'auteur communique ou persuade de sa position : le texte induit des effets de plaisir qui sont le contenu effectif de son discours philosophique. Certes, Foucault n'a pas les mêmes intentions érotiques que Sade. Mais l'un des traits marquants du discours foucauldien est la perception de la vérité non pas comme simple appui logique ou adhésion rhétorique à un ensemble d'énoncés, mais comme une forme d'effet à induire par le discours. L'écriture philosophique est ainsi libérée de la référence au sujet, à ses opinions et à ses arguments. Dans le second moment de l'œuvre de Foucault, cette question est légèrement repositionnée : cette autonomisation du discours par rapport au corps est perçue comme une inversion indésirable de l'ordre de préséance : le corps devient un terme subordonné à l'établissement de modes d'existence et d'usage propres au discours. Ce léger déplacement ne change pas la logique de la pensée foucauldienne, mais en mettant l'accent sur les aspects concrets des pratiques et des expériences, il modifie la valeur accordée à cette relation.

La critique de la rationalité et de la subjectivité de Foucault opère comme une critique de l'épistémè moderne dans la mesure où le langage, la rationalité et la subjectivité Y sont liés. Il est important de noter que ce diagnostic, malgré la manière hétérodoxe dont Foucault l'établit, n'est ni original ni exclusif. Au contraire, Habermas identifie chez Hegel – le premier auteur à avoir élevé la modernité à la conscience de soi – la prise de conscience que ces éléments façonnent l'expérience moderne en termes de potentialités et d'impasses. Hegel, en tant qu'auteur moderne, reconnaît ces impasses et cherche à les résoudre par une voie immanente. Les auteurs que Habermas identifie comme ayant une prétention à la postmodernité seraient ceux qui ont reconnu que la seule solution possible aux impasses de la modernité serait de les surmonter. Habermas, en tant qu'un des principaux penseurs sur le sujet, est un exemple de la manière dont la littérature historico-philosophique tend à traiter la question. Dans les deux cas, la critique ne porte pas sur les concepts généraux et anhistoriques de rationalité et de subjectivité. La thèse défendue dans cette section consiste, dans un premier temps, à détailler un élément pertinent dans la

formation historique et logique de cette articulation, à savoir le contact avec l'œuvre du Marquis de Sade. Sans nier que ces trois éléments sont bien distinctifs d'une forme contemporaine de discours philosophique, il semble que leur charge anti-moderne doive être au moins atténuée. Le dépassement de la modernité, pour Foucault, ne se ferait pas par un recours direct au post (ou, comme chez Nietzsche, au pré) moderne, mais à l'Autre de la modernité ; l'aspect négatif qui est inséparable des éléments qui la façonnent. Sade serait toujours cette contre-image de la modernité : c'est l'impossibilité de retrouver le « NAPPE d'ombre » qui fonde la modernité – d'un point de vue historique et logique – la modernité ; la redécouverte effective de cette liberté du sujet serait l'accomplissement, l'épuisement, de la modernité.

L'utilisation du discours structural remplit exactement cette fonction. La littérature et le structuralisme sont liés dans la modernité précisément en tant que contraires complémentaires : le structuralisme est la configuration positive et la conscience scientifique du discours moderne ; la littérature est la forme limite du discours moderne, qui « court-circuite » ses fonctions. En principe, les deux sont des moyens de sortir du moment moderne. En décrivant les autres moments épistémiques dans *Les Mots et les choses*, Foucault notera comment la conscience philosophique réflexive de la relativité ou même de l'arbitraire de la configuration du savoir à un moment donné est une partie importante du processus de rupture épistémique. Après tout, c'est précisément le sens de l'épistème : l'ensemble des croyances, des présomptions, voire des modes d'organisation de la perception, qui sous-tendent le discours scientifique. Si la science et la philosophie impliquent une connaissance claire et sûre du monde, l'épistème serait une sorte d'inconscient collectif de la démarche scientifique (mais pas seulement d'elle). L'application de la méthode structurale à l'histoire, en permettant de la penser dans une clé anti-humaniste, mettrait en évidence l'absence de toute téléologie ou lien commun qui imprégnerait ou unifierait les différents moments : une anecdote bien connue veut qu'Arthur Giannotti, assistant à des cours donnés par Foucault au Brésil peu avant la publication de *Les Mots et les Choses*, se soit indigné que Foucault fasse de l'histoire sans temporalité⁴⁵⁵. Peut-être ne faut-il pas prendre cette affirmation au pied de la lettre, mais il est vrai que le temps n'est pas le moteur de l'historiographie foucauldienne. Au contraire, l'observation structurale de l'histoire mettrait en évidence ce présupposé caractéristique du discours historiographique moderne, permettant ainsi de le dépasser. La littérature complète le structuralisme parce qu'elle permet d'élargir le champ de la prise de conscience de l'épistème moderne, pour en faire la compréhension de l'organisation épistémique de l'histoire dans son ensemble. Cela ne serait pas possible sans un point d'appui théorique qui aille « au-delà » de tout épistème. C'est pourquoi, dans *Archéologie du savoir*, Foucault n'hésite pas à dire que son discours archéologique, contrairement à la pensée structurale, ne se propose pas comme une science : toutes les sciences sont inscrites dans l'épistème ; le structuralisme, en particulier, est inscrit dans la modernité. Le post-structuralisme foucauldien consiste à compléter la méthode structurale par le style littéraire. La post-modernité peut être

455. Ricardo PARRO et Anderson Lima da SILVA. « Michel Foucault na Universidade de São Paulo ». In : *Discurso* 47.2 (déc. 2017), p. 205-223, p. 207.

être considérée comme le dépassement du mode d'organisation épistémique même de l'histoire.

Vers la fin de sa vie, Foucault a donné sa célèbre conférence sur le texte de Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*. Certains lecteurs de Foucault y verront un nouveau tournant dans sa pensée, ou la clarification du nouveau programme esquissé dans les deux derniers volumes de son *Histoire de la sexualité*. La principale raison pour laquelle Foucault prétend s'inscrire dans le sillage de Kant est l'historicisation du discours philosophique. Foucault ne l'avait-il pas déjà fait dans ses travaux archéologiques, en partant de la référence à Sade ? Foucault, Sade et Kant sont unis par un régime spécifique de la temporalité de l'énonciation philosophique : la contemporanéité. Comme le dit (foucauldienement) Agamben, la contemporanéité ne consiste pas en une simple synchronie, à exister dans le même temps. Au contraire, ceux qui vivent immergés dans leur propre temps risquent de n'en faire qu'une expérience superficielle, dans ses aspects et ses éléments les plus immédiats. Ceux qui comprennent et vivent vraiment leur temps en profondeur sont ceux « qui lui adhèrent et, en même temps, lui prennent distance ; plus précisément, c'est le rapport avec le temps qu'en adhère travers un écart et un anachronisme ⁴⁵⁶ » : le contemporain est l'Autre de son temps. L'intemporalité ou l'extemporanéité, selon les termes de Nietzsche, serait la véritable figure de la contemporanéité : cet être omniprésent dans le temps, à la fois dedans et dehors. Du point de vue de la philosophie, selon Foucault, Kant aurait inventé ou porté à la conscience cette manière d'être contemporain : il a été le premier à pouvoir prendre une distance critique par rapport au temps lui-même, suffisante pour le caractériser philosophiquement. La métaphore d'Agamben est proche de celle que Foucault utilise pour parler de la contemporanéité de Sade :

Cela signifie, si nous revenons maintenant à notre thèse sur l'obscurité de la contemporanéité, que percevoir cette obscurité n'est pas une forme d'inertie ou de passivité, mais implique une activité et une compétence particulières qui, dans notre cas, équivaut à neutraliser les lumières qui viennent du temps pour découvrir ses ténèbres, ses ténèbres spéciales, qui ne sont cependant pas séparables de ces lumières. On peut dire que seuls ceux qui ne se laissent pas aveugler par les lumières du siècle peuvent être considérés comme contemporains ⁴⁵⁷.

Peut-être Agamben avait-il réellement à l'esprit la « nappe d'ombre » sadienne : la nuit de la connaissance éclipsée par les positivités de la science, par le structuralisme. La philosophie, dans ce qu'elle a de plus radical, se fait sur ce terrain instable des temps qui changent, du présent fugace, de la contre-histoire. C'est son extemporanéité qui garantit sa communicabilité intertemporelle : Sade peut être contemporain du XVIII^e siècle et du XX^e siècle. Foucault peut chercher à inscrire son discours à l'exact point de rupture entre modernité et post-modernité

456. « Che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze ; piu precisamente, essa è quella relazione col tempo che aderisce a esse attraverso una sfasatura e un anacronismo » AGAMBEN, *Che Cos'è il Contemporaneo*, p. 9.

457. « Ciò significa, se torniamo ora nostra tesi sul buio della contemporaneità, che percepire questo buio non è una forma di inerzia o di passività, ma implica un'attività et una abilità particolare, che, nel nostro caso, equivalgono a neutralizzare le luci che provengono dall'epoca per scoprire la sua tenebra, il suo buio speciale, che non è, però, separabile da quelle luci. Può dirsi contemporaneo soltanto chi non si lascia accecare dalle luce del secolo e riesce a scoregere in esse la parte dell'ombra ». *ibid.*, p. 14.

dans la mesure où il interroge la face d'ombre de la modernité, son Autre, qui est aussi sa vérité cachée : le marquis de Sade.

III. LA CONSCIENCE LINGUISTIQUE DU POST-STRUCTURALISME : SADE CHEZ BARTHES

Donatien est enflammé de désir par l'idée de sacrilège, comme un cheval est excité quand il piétine de ses sabots la gelée blanche. Les préparatifs de la cérémonie sont toujours les mêmes : laisser le froid du matin geler en purs cristaux l'eau dont le sol est imbibé, cela dans le seul but de les fouler aux pieds et de les écraser. Des prostituées et des mendiants ont été ainsi promues à la sainteté, rien que pour être cinglées de coups de fouet un instant plus tarde. Tout de suite après, le charme est rompu, et il met à la porte la prostituée, la pauvre ou la sainte en lui bottant les fesses. . . Sans personne à qui donner le miel d'amour accumulé en lui pendant ses moments de plaisir, c'est vers moi qu'il revient, c'est sur moi qu'il le déverse avec un flot de tendresse

Madame de Sade

YUKIO MISHIMA

DANS son polémique *Du Trôp de Réalité*, Annie Le Brun¹ reconnaît un point de départ de ce qu'elle considère comme la consolidation de la pauvreté spirituelle contemporaine :

Reste que ce genre de dévastation n'aurait pu prendre l'ampleur atteinte aujourd'hui si, dès 1971, rapprochant Sade, Fourier et Loyola, comme « fondateurs de langue » et qui « ne sont que cela » [. . .] justement pour ne rien dire, pour observer une vacance », Roland Barthes n'en était arrivé à affirmer que « congé est donné au centre, au poids, au sens ». Propos consternant qui n'en a pas moins réussi à crétiniser une génération entière, sinon deux².

Le Brun place la lecture barthésienne de Sade au centre d'un mouvement qui va caractériser la contemporanéité. Il s'agit de ce que l'auteur comprend comme une tendance culturelle globale, une vaste série de pertes qui indiquent un déficit de négativité de plus en plus inquiétant ; l'incapacité de penser substantiellement quelque chose qui est autre par rapport à la réalité

1. Annie LE BRUN. *Du Trop de Réalité*. Paris : Gallimard, 2000.

2. Ibid., p. 38.

vécue. Le post-structuralisme ou *French Theory* (Le Brun est parmi les rares auteurs du débat francophone à préférer cette terminologie) serait l'un des éléments centraux de ce tableau : en réduisant la lecture littéraire à une activité formelle, préoccupée au fonctionnement des signifiants, des éléments matériels du discours – et en réduisant toute étude théorique au modèle de la théorie littéraire, et d'une théorie sans prétentions théoriques majeures ! – soustrairait la potentialité imaginative d'ouverture des mondes qui est propre à la pensée critique, sous ses diverses formes. L'obsession post-structurale du discours littéraire, de ses caractéristiques et de ses usages aurait fini par supprimer ce que l'auteur considère comme la vraie littérature, celle des avant-gardes. À sa place, il ne resterait que des versions dégradées. D'un côté, la littérature elle-même qui accepterait le rôle subalterne d'enregistrer pédestrement les expériences du monde et des individus, en espérant que les vertus de l'énonciateur suffisent à créer un discours disruptif. D'autre part, la pensée théorique. Celle-ci abandonnerait son potentiel critique pour se proposer comme un discours de type littéraire mais sans pouvoir recréer le potentiel communicatif de la littérature, car elle est institutionnellement engagée dans le milieu universitaire. Cela conduit au pire scénario, où les seuls outils acceptés pour critiquer le discours académique sont ceux de la théorie littéraire, mais la théorie littéraire n'est plus capable de critique. La littérature, à son tour, prétend être engagée et s'intéresser aux questions sociales, mais, en refusant de refuser le monde, elle ne serait que la répétition constante d'une relation infra-dialectique de reconnaissance et de dénonciation de l'oppression qu'on ne peut s'empêcher de reproduire. Au cœur de la « médiocrité pensante du moment³ », il y aurait Barthes et sa vidange de la pensée sadienne.

Le récit de Le Brun affirme, en premier lieu, la centralité de la pensée de Barthes dans ce mouvement. La « médiocrité » propre aux générations contemporaines, comprend Le Brun, est la fixation sur l'absence de sens, sur la matérialité et le caractère concret des signes de la culture. Une idée que l'on peut, en fait, faire remonter à Barthes – « Ce qu'on veut ici, c'est esquisser cette liaison ; c'est affirmer l'existence d'une réalité formelle indépendante de la langue et du style » – mais qui est même une caractéristique de la pensée poststructurale. Formulé de diverses manières, un aspect de l'anti-hégélianisme caractéristique du mouvement est la tentative de s'éloigner du dualisme de la pensée dialectique, avec son accent sur le moment de la négativité (un élément partagé par le structuralisme). Il s'agira plutôt de chercher à se concentrer sur les aspects positifs – matérialité et concrétude – des objets à analyser. Appliqué au langage, cet accent revient à diminuer le poids accordé à la relation de signification – laquelle, selon la théorie structuraliste du langage, se déroule dans l'interaction négative entre les signes – au détriment des éléments positifs dans lesquels le langage s'incarne et s'exprime : les signifiants. Foucault est un exemple de cette pensée qu'on a analysé en détail. On a vu comment un aspect fondamental qui distingue son unité de choix d'analyse linguistique (l'énoncé) de celles observées par les théories déjà disponibles est le refus de l'herméneutique. La phrase, l'énoncé ou même l'acte de parole, chacun à sa manière, sont susceptibles, voire exigent, une interprétation. L'énoncé, quant à lui, est, selon Foucault, une unité linguistique qui est pleinement immanente à la matérialité

3. Ibid., p. 28.

de sa propre énonciation. À la fin de cette section, on attend avoir réussi à montrer que Barthes effectue un mouvement conceptuel similaire. On retrouvera aussi, pas forcément un refus, mais un réfolement de l'hérmeneutique en tant que forme privilégié d'accès au sens. Ce type de regard sur le texte serait, selon Le Brun, un excès de théorie : au lieu de mobiliser les facultés imaginatives, de permettre de penser ce qui, dans le monde, n'est pas, la littérature ne devient que l'objet d'une théorisation linguistique. Plus précisément, Le Brun renvoie cette puissance d'inflexion à une œuvre du corpus barthésien : *Sade, Fourier, Loyola*. Le titre seul de cet essai justifie sa présence centrale dans la présente analyse. Mais la vérité est qu'il s'agit bien d'un livre important dans le développement de la philosophie de Barthes et, par extension, de la pensée poststructurale dans son ensemble. Il serait facile d'être amené à croire que cet ouvrage ne consiste pas en beaucoup plus qu'en une collection d'articles et de commentaires sur trois auteurs, unis par quelques éléments formels communs. Or, Barthes formule dans cet ouvrage, notamment dans les commentaires sur Sade, des concepts qui seront centraux dans son œuvre, marquant des ruptures et des déplacements importants. Il sera très significatif pour cette thèse de montrer comment la lecture de Sade posera à Barthes des problématiques et des intuitions importantes, dont certaines seront développées dans des ouvrages ultérieurs, formant, à travers ces concepts, des axes structurants de sa pensée.

Pour Le Brun, l'idée qu'il faille lire une œuvre ou un roman quelconque sans considérer sa signification comme centrale, en se concentrant sur les jeux de langage et les effets de signification eux-mêmes, serait déjà, en soi, crétinisante. Mais que ce soit Sade le penseur soumis à ce type de lecture ; que cela soit la méthode appropriée pour *le* lire, voilà ce qu'elle considère comme le plus grave. Par opposition au déficit des facultés imaginatives contemporaines, Sade aurait été l'auteur qui aurait compris de la manière la plus radicale le caractère simultanément absolu et négatif du désir : « Je voudrais que l'univers entier cessât d'exister quand je bande⁴ ». Négativité que, comme on le voit, ne découle pas d'une simple absence de sens, dénégation de l'autre, etc., mais de la plénitude débordante du désir. Contrairement à l'érotisme d'aujourd'hui qui, selon Le Brun, se limite à être une rédite de mauvais goût de l'acte sexuel tel qu'il est, Sade avait fait du désir une véritable image du monde, capable de remettre en cause les formes données de sa réalité. Opérer dans un régime littéraire et imaginaire, dans le cas de Sade, ne signifie pas réduire son œuvre à l'innocuité. Au contraire, Sade aurait de l'imagination une faculté nocive, capable de délocaliser nos idées sur les limites et les possibilités du monde et de l'homme. A son tour, le travail académique sur Sade serait un triste réductionnisme : Sade ne peut être compris, comprend-elle, par la simple observation exégétique de ce qu'il dit, par l'analyse des structures discursives qu'il emploie, par les relations historiques avec le passé et le présent qu'il engage. Par une curieuse analogie, Le Brun suggère que le commentaire serait une sorte de *body building* du texte : il fait ressortir une musculature qui lui est superflue, cachant sous l'hypertrophie le véritable corps fonctionnel et érotique, souvent réduit à l'impuissance par le stéroïde académique. Commenter Sade finirait nécessairement par supprimer ce que son texte

4. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.176.

apporte de plus productif et pertinent, et seule une lecture sans engagements institutionnels et politiques pourrait s'adonner au pur plaisir transgressif de la lecture.

Il n'est pas nécessaire de considérer l'analyse catastrophique de Le Brun comme correcte pour reconnaître la centralité – pour le meilleur ou pour le pire – de la pensée de Barthes et de sa lecture de Sade pour la pensée poststructurale. Au contraire, une lecture attentive de *Sade, Fourier, Loyola*, en considérant certaines données et aspects de sa publication, nous conduira à une image plus nuancée de la position barthésienne sur Sade. En effet, s'il est vrai que, comme le rappelle Le Brun, Barthes affirme que « si donc Sade, Fourier et Loyola ne sont que des fondateurs de langue et s'ils ne sont que cela, c'est justement pour ne dire rien », il vite se complète en ajoutant : « rien de plus déprimant que d'imaginer le Texte comme un objet intellectuel (de réflexion, d'analyse, de reflet, etc.). Le Texte est un objet de plaisir⁵ ». Proposition plus proche du sens général de la critique de Le Brun du trop de réalité contemporain. Le moment venu, on reviendra sur ces différents propos pour tenter, même que partiellement, de faire un bilan des positions. Chémin faisant, il sera intéressant de voir dans cette œuvre de Barthes la manière dont il fait coexister et circuler les deux intentions : l'analyse et le plaisir. Peut-être soit-il moins radical d'appréhender la pensée post-structurale, plutôt que comme une figure intellectuelle de l'épuisement de l'imaginaire, comme l'un des champs où se joue cette impasse. On a vu que, chez Foucault, ces tendances forment une tension productive : description historique des processus de formation des institutions et de la pensée moderne ; projection littéraire de l'altérité socio-historique issue des positivités sociales et scientifiques. Foucault précisera, vers la fin de sa carrière, que c'est l'aspect fictionnel qui prévaut dans ses récits historiques : non pas tant l'intention d'enregistrer ou de raconter les courants effectivement dominants ou historiquement hégémoniques, mais de produire des effets sur le lecteur et la réalité de son époque. Chez Barthes aussi, le difficile jeu entre la tendance analytique et la quête d'affirmation du plaisir de lire sera l'un des moteurs méthodologiques qui ordonneront les choix d'écriture, y compris d'un point de vue stylistique.

Sade, Fourier, Loyola n'est pas le seul ouvrage dans lequel Barthes traite de Sade. Au contraire, Barthes a discuté de Sade davantage et pendant une plus longue période de sa production théorique que Foucault. Cependant, l'accent de l'analyse tombera sur lui pour une série de raisons, se référant principalement à sa structure interne et à son cadrage dans le contexte de la pensée barthésienne et post-structurale :

Sade, Fourier, Loyola est une double lecture de Sade. Les articles sur Fourier et Loyola sont entourés par Sade I et Sade II ; à Sade il est donné le même espace qu'aux deux autres auteurs ensemble. La Vie de Sade, apparaissant à la fin du livre (une collection éclectique de points d'attachement pour Barthes), a neuf pages ; la Vie de Fourier en a deux⁶ ; Loyola n'a pas de vie. Ayant passé par les détours de Fourier et Loyola, la lecture que Barthes fait de Sade a basculé. Sade

5. Roland BARTHES. *Sade, Fourier, Loyola*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002, p. 704.

6. L'autrice ne se souvient pas de mentionner qu'elle finit – littéralement le dernier mot du livre – en affirmant l'indéture de Fourier à Sade.

I (1966) est rangé, logiquement centré autour d'une thèse, continu ; Sade II (1971) est fragmentaire, déchiqueté, composé de faillites aigües et brusques⁷.

En effet, dans une première analyse, *Sade, Fourier, Loyola* semble véhiculer deux regards presque opposés sur l'œuvre de Sade. Le premier, que l'on retrouve au chapitre *Sade I* (il n'est pas clair pourquoi Gallop donne 1966 comme date de parution), est de nature éminemment structuraliste. Il reprend, en fait, le texte de l'essai *L'Arbre du Crime*, publié en 1967 dans la revue *Tel Quel* et comme l'un des derniers essais de l'édition de Gilbert Lely des œuvres complètes de Sade⁸. « Arbre », dans ce texte, est à la fois la métaphore que Sade invoque constamment pour parler du caractère compréhensif et ramifié du crime, de la sexualité, de la superstition et de la liberté, etc., et que différents branches de la linguistique utilisent pour parler d'aspects du langage, tant du point de vue de son histoire comme de sa structure interne. Il s'agit donc pour Barthes de marquer la proximité entre la conception de l'érotisme sadien et le fonctionnement du langage dans son ensemble. Comme le dit Abramovici, « le structuralisme propre à l'imaginaire sadien » sera un aspect prédominant dans ses premiers travaux, mais qui ne perdurera que « jusqu'au moment où, sous le poids des ajouts, l'équilibre de l'ensemble se fissure, où la dynamique romanesque dépasse la visée démonstrative du conte moralisateur⁹ ». Abramovici diagnostique d'abord une alternance chez Sade entre un mode de construction structuraliste et un mode de construction romanesque, identifiable au passage des versions de sa *Justine*. Ce serait exactement le mouvement qui se produit chez Barthes, entre les textes de *Sade I* et de *Sade II*. Non que Barthes reconnaisse une évolution interne au corpus sadien, mais plutôt qu'il percevrait lui-même la nécessité d'abandonner l'idée que « toutes les pièces soient liées et servent un sens global¹⁰ », pour rendre compte des éléments du texte qui ne peuvent être renvoyés à un sens narratif. Ce changement, comme dit, ne se limite pas à une altération locale dans les thèses soutenues ou dans le cours de l'argumentation. En fait, comme le soulève Gallop, cela ne s'arrête même pas au changement profond de méthode, d'approches et de cadre théorique. Elle se reflète dans la conception même de Texte, les ressources expressives employées dans sa construction et son style : alors que *Sade I/L'Arbre du Crime* est un essai analytique, *Sade II* est une série d'aphorismes. La double thèse (résultant de la présence simultanée des essais) sur Sade dans *Sade, Fourier, Loyola* – qu'il peut et ne peut pas être compris à travers l'instrumental structuraliste – doit aussi être comprise dans l'analyse de ces éléments.

Lorsque *Sade, Fourier, Loyola* paraît en 1971 aux *Éditions du Seuil*, Barthes est déjà un intellectuel actif depuis près de 20 ans et a produit plusieurs de ses principaux ouvrages – *Le*

7. « *Sade, Fourier, Loyola* is a double reading of Sade. The articles on Fourier and Loyola are surrounded by Sade I and Sade II; Sade is given the same space as the other two authors together. The Life of Sade appearing at the end of the book (an eclectic collection of points of fascination for Barthes) is nine pages; the Life of Fourier, two; Loyola has no Life. Having passed through the detours of Fourier and Loyola, Barthes's reading of Sade has swerved. Sade I (1966) is organized, logically centered around a thesis, continuous; Sade II (1971) is fragmentary, choppy, composed of unabashed sharp breaks ». Jane GALLOP. « BS ». In : *Visual Language* IX.4 (1977), p. 364-387, p. 366.

8. En effet, la quasi-totalité du volume de *Tel Quel* consacré à Sade a été réédité dans le dernier volume des œuvres complètes organisé par Lely. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 708.

9. ABRAMOVICI, *Encre de Sang*, p. 50-51.

10. *Ibid.*, p. 51.

Degré Zéro de Écriture, les *Mythologies*, *Éléments de sémiologie*, *Le Système de la Mode* – ainsi que l’enseignement à l’*École Pratique de Hautes Études*. Barthes ne sera pas le premier grand intellectuel français à consacrer un ouvrage monographique à l’étude de Sade. Cependant, sa position par rapport à la pensée structuraliste donnera à son écriture un impact différent. Barthes était, à l’époque, considéré comme le grand maître de cette école, le penseur qui avait le plus contribué à l’évolution de la réflexion théorique et des applications du structuralisme¹¹. Barthes livre ses lectures sur Sade à une époque où la réception de sa pensée devient de plus en plus une réalité dans la pensée française. Pourtant, comme on l’a vu à propos de Foucault, cette réception n’impliquait curieusement pas nécessairement une lecture effective de Sade. Barthes, même tardivement dans son œuvre, sera l’un des premiers – du moins parmi les lecteurs les plus importants – à faire de Sade un objet d’exégèse. Non seulement cela, mais il le fera selon les méthodes et les théories les plus courantes de son temps. A l’époque de Barthes, le structuralisme était la dernière « mode » intellectuelle. Par l’action concertée de plusieurs groupes, il est devenu (ou, du moins, perçu comme) le *statu quo* du milieu universitaire, contre lequel le mouvement de Mai 68 s’est rebellé. Tant du point de vue de son adhésion au structuralisme comme grand courant théorique de l’époque que du point de vue de sa trahison de la cause structurale, Barthes avait le pouvoir de contribuer à l’insertion de la pensée de Sade également dans le milieu universitaire. Et soit Cusset soit Abramovici témoignent la présence de Sade aux graffittis des rues parisiennes en 68. Aux États-Unis, ses écrits de cette période – *S/Z*, *Sade*, *Fourier*, *Loyola* – auront un impact profond sur la formulation de la *French Theory*, même si la lecture de Sade en soit effacé pour donner préférence au cadre théorique où elle s’inscrivait (sauf pour Jane Gallop et Camille Paglia). Klossowski, Blanchot et Bataille, qui furent parmi les introducteurs de la pensée sadienne auprès de la génération de Barthes et Foucault, sont marqués, entre autres, précisément parce qu’ils ne sont affiliés à aucune des institutions officielles de l’enseignement français, mais parce qu’ils ont faisait le tour des cercles intellectuels qui se sont formés en marge de ces institutions. Même Beauvoir, qui avait déjà publié son influent *Faut-il brûler Sade ?*, à l’époque n’était plus active dans les lycées français. Après Barthes, Sade a également circulé plus librement dans les universités.

« Temporellement localisé entre les deux extrêmes de cette lecture de Sade, outre que les lectures de Fourier et de Loyola, il y a le livre *S/Z* – son titre un élégant emblème pour la distinction Sade I/Sade II¹² ». *S/Z* est le livre issu d’un séminaire de deux ans à l’École pratique des hautes études entièrement consacré à l’analyse de la nouvelle *Sarrasine* de Balzac. Comme

11. Foucault était aussi étroitement lié au mouvement, mais n’avait pas écrit de monographie sur Sade, sauf des cours donnés aux États-Unis aux années 70, mais ne parus que récemment. Le Brun, sans lui accorder un rôle aussi central que Barthes, reconnaît aussi dans sa lecture de Sade un mauvais service à la littérature en général, puisqu’il n’aurait été soucieux que de conforter sa position académique en adoptant un cadre théorique que viderait le discours de Sade de tout sens (LE BRUN, « Du trop de théorie », p. 7).

12. « Temporally located between the two extremes of this double reading of Sade are not only the readings of Fourier and Loyola, but also the book *S/Z* – its title an elegant emblem for the distinction Sade I/Sade II ». GALLOP, « BS », p. 333.

déjà mentionné dans l'introduction¹³, ce texte est communément considéré comme l'un des points d'inflexion entre la pensée structurale et post-structurale, non seulement dans l'œuvre de Barthes, mais en général. Barthes part d'une critique philosophique du structuralisme et arrive à la formulation d'une méthode d'analyse textuelle qui répond à ces critiques. Bien que *S/Z* soit consacré à la théorie littéraire, ces réflexions seront pleines de conséquences et d'implications philosophiques, que Barthes ne manque pas d'explorer. Bratfisch précise que c'est dans l'étude de Sade – malgré le parti pris structuraliste de *L'Arbre du crime* – que Barthes aurait remarqué la nécessité d'autres outils pour accéder au texte. L'autrice¹⁴ montre de manière convaincante comment les glissements de lecture entre *Sade I* et *II* remontent au contact de Barthes avec les autres textes du volume 28 de *Tel Quel*. Ce ne serait donc pas dans la propre lecture de Balzac que Barthes aurait trouvé les limites méthodologiques de la pensée structurale; et *S/Z* serait le premier champ d'expérimentation – non de formulation – d'une lecture post-structurale. Il semble témoigner en faveur de cette thèse le fait que les concepts centraux de la pensée barthésienne ultérieure – le principe de délicatesse; le principe des deux marges; le plaisir du texte – trouveront leur première formulation explicite dans *Sade II*, même si elles sont parfois implicites ou esquissées dans *S/Z*.

Comme déjà souligné lors de l'introduction et de l'analyse de la lecture de Foucault, la pensée post-structurale peut être comprise comme l'articulation et la confluence d'un certain type de critique de la subjectivité, de la rationalité et de la réflexion sur les rapports entre philosophie et littérature. C'est exactement ce que l'on trouvera formulé chez Barthes à partir de sa lecture de Sade : « à la structure "systématique" du politique comme discours, Barthes oppose le discours sadien, sans sujet ni objet, lieu de permutations innombrables, de dissémination de signes et de sens¹⁵ ». Comme proposé, l'accent sera mis sur le troisième de ces éléments. C'est en effet le domaine dans lequel Barthes apporte le plus. N'étant pas philosophe de formation, et s'étant davantage consacré à la linguistique et à la critique et théorie littéraire qu'à la philosophie, l'apport central de Barthes à la construction historique de la pensée post-structurale sera la prise de conscience linguistique des limites (ou de leur absence) entre le discours théorique et littéraire. En effet, Barthes est l'un des responsables de la généralisation de l'analyse du discours comme outil théorique. En définitive, c'est la distinction même des genres discursifs qui sera altérée : le discours supposé « rationnel » au sens strict et classique du terme sera banni, ne survivant que localement sous d'autres configurations discursives. La critique d'une certaine notion de subjectivité implique, dans un premier temps, la perception que la paternité n'est pas une catégorie centrale pour l'analyse de texte. En un sens, ce pourrait même être le contraire : dans *Sade*, *Fourier*, *Loyola*, Barthes consacrera des chapitres à des considérations biographiques sur Sade et Fourier, non pas parce que leurs vies sont des clés pour interpréter leurs textes, mais parce que « il suffit de lire la biographie du marquis après avoir lu son œuvre pour être persuadé

13. Cf. pg. 26.

14. Juliana Gonçalves BRATFISCH. « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1.26 (2015), p. 23-36, p. 28-9.

15. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 384.

que c'est un peu de son œuvre qu'il a mis dans sa vie – et non l'inverse¹⁶ ». Dans l'ordre du sens commun, qui serait aussi celui de la « soi-disante science littéraire », il semble évident que l'œuvre est le résultat du travail de l'auteur, qui devrait logiquement précéder celui-là. La vie très pittoresque et anecdotique de Sade montrerait pourtant que, au moins dans certains cas limites, c'est le contraire : la conception de l'œuvre, l'invention d'un personnage et ses mille aventures, informe la conduite elle-même, les goûts, valeurs et situations dans lesquelles Sade se placera à plusieurs reprises. C'est l'un des aspects de la fameuse « mort de l'auteur », annoncée à la fois par Barthes et Foucault. En bref, la réflexion barthésienne sur la littérature et ses interfaces avec la pensée théorique est exactement ce qui articule sa critique du rationalisme et de la subjectivité, de sorte que se concentrer sur ce point ne conduirait pas à négliger les deux autres points.

L'analyse de Barthes peut aider à comprendre le sens du « post-structuralisme » et sa relation avec la pensée de Sade d'une autre manière. On a déjà réfléchi¹⁷ à la thèse de Jameson, selon laquelle la fonction du préfixe « post » (en l'occurrence, avant la modernité) n'est pas précisément d'indiquer une rupture ou un refus de l'avant, mais de marquer le rapport nécessaire entre les deux moments. Il en va de même pour le « post » avant « structuralisme » : l'hésitation à qualifier des auteurs comme Foucault, Barthes, Derrida ou Lacan de structuralistes ou de post-structuralistes, l'indistinction dans l'usage des termes dans certains contextes, est liée au fait que le post-structuralisme n'implique pas un rejet net ou fort des principaux termes de la pensée structurale, mais une distance calculée, dans laquelle divers aspects, thèmes et intuitions du structuralisme sont maintenus, mais dans différents contextes, enjeux et questions. L'un des buts de l'analyse de *Sade, Fourier, Loyola* sera donc de mieux comprendre ce passage historique : si Barthes peut maintenir et juxtaposer dans un même livre la lecture nettement structurante de Sade avec une assise sur la critique du structuralisme, c'est dans la mesure où il forme une pensée qui n'est pas « anti », mais « post-structurale ». Plus généralement, le rôle que joue Sade dans son œuvre en est un indice important : si Foucault a eu une rupture effective avec Sade – commençant d'abord par une évaluation de plus en plus notoirement négative de son œuvre, puis abandonnant complètement sa lecture – il n'en va pas de même avec Barthes. Il y aura certainement des changements de sens dans l'interprétation de Sade, mais pas dans l'évaluation. Surtout, il n'y a pas d'abandon ni de baisse d'intérêt. Au contraire, Sade, même s'il ne redevient pas l'objet direct d'un travail monographique et d'un questionnement si intense, Sade est resté une référence constante dans la pensée de Barthes. C'est peut-être un autre schéma généralisable pour l'ensemble du temps. La publication d'un volume sur Sade dans la revue *Tel Quel* marque l'intérêt structuraliste de l'auteur. L'émergence d'une pensée plus tardive et partiellement critique du structuralisme n'a cependant pas signifié un déclin de cet intérêt – la publication de la *Pléiade* de Sade, par exemple, n'interviendra que dans les années 1990 – mais un changement dans sa signification et inscription : Sade est resté un champ conquis de la pensée française – en particulier des études littéraires – qui pourra désormais tourner son attention à d'autres territoires,

16. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 855.

17. Cf. pg. 24.

mais sans venir en arrière.

Il y donc a deux aspects dans lesquels la lecture barthésienne de Sade sera pertinente pour cet étude. D'abord, elle permettra de définir plus précisément le sens du passage entre structuralisme et post-structuralisme, ainsi que – l'aspect le plus important – de marquer le rôle de Sade dans ce processus (du moins en ce qui concerne l'œuvre de Barthes). Chez Foucault, la proposition d'une méthode archéologique ne pouvait être pleinement comprise comme une variation ou une version des méthodes historiographiques structurales, dans la mesure où elle les complétait par la perception de la nécessité d'un discours « lyrique », capable de rendre compte des objets réfractaires à la forme de la rationalité moderne. S'il est peut-être possible de soutenir que Foucault n'a jamais été un structuraliste au sens plein du terme, il n'en est pas de même de Barthes. Au contraire, dans ses premiers travaux, Barthes a élaboré plusieurs concepts et procédés centraux du structuralisme et assuré la diffusion de cette pensée au point de devenir une sorte de canon des études littéraires à l'époque. Chez Foucault, on pourrait suivre la réflexion critique sur les limites de l'approche structurale ; on voit chez Barthes un passage effectif du structuralisme au post-structuralisme, sur le sens duquel on reviendra plus loin. La lecture de Sade sert, à ce stade, à deux égards. D'abord, étant un facteur commun aux deux moments de la pensée barthésienne, elle servira de thermomètre, elle sera la pointe de la balance pour apprécier l'impact des passages et des changements méthodologiques. Deuxièmement, elle sera le moteur de ces changements, permettant alors de voir un autre exemple de la façon dont la lecture de Sade posait des questions aux penseurs de cette génération qui faisaient que ses méthodes leur semblaient insuffisantes.

Deuxièmement, la pensée de Barthes contribuera de manière significative à l'observation de cet aspect qu'on a appelé la conscience linguistique de la pensée poststructurale. Ici, la pertinence théorique de l'incorporation de la forme littéraire dans l'écriture philosophique deviendra encore plus claire, car elle sera thématifiée avec plus d'insistance et de proéminence. Pour Foucault, le langage était un thème parmi d'autres, surtout au deuxième moment de sa production. Même s'il notait sa préséance d'un point de vue méthodologique voire ontologique par rapport à d'autres objets d'étude qui l'intéressaient, cette préséance s'est progressivement amoindrie ou même renversé au cours de sa pensée, au point de transformer l'auteur transgressif qu'était Sade en simple « compteur des culs ». Chez Barthes au contraire, la langue, notamment dans l'analyse littéraire, sera le thème central qui imprènera toute sa pensée, et des considérations philosophiques sur d'autres thèmes seront faites à la suite de cette étude. Cet accent mis sur l'analyse du discours littéraire peut expliquer en partie l'importance accrue que la forme littéraire occupe dans l'écriture de Barthes, en particulier lors de cette transition vers le post-structuralisme. Bratfisch associe directement la réflexion sur Sade et l'adoption par Barthes de l'écriture aphoristique, forme qu'il évoquera longuement comme son choix d'écriture littéraire :

Cette perversion chez Sade est aussi contenue dans la forme de l'écriture barthésienne, dans la suspension du sens à travers une érotisme textuel essayé dès *Sade II*. Le texte lu, qui était continu chez Sade, devient un fragment, un nouveau texte dans lequel les détails sont appréhendés en surface et déplacés sans la construction d'une causalité textuelle. [...] le fragment, en tant que

forme, même s'il contient l'idée de finitude, de clôture, déplace aussi le sens d'un texte, car c'est dans la dimension relationnelle d'un fragment à l'autre que le sens du texte se déploie, abritant une subjectivité dans le geste même de la coupure¹⁸.

Sade apparaîtra à Barthes comme une sorte d'exemple achevé du discours littéraire. Comprendre Sade serait comprendre la définition même et l'idée de ce qu'est ou peut être la littérature. Enfin et surtout, l'un des principaux domaines dans lesquels Barthes discute de Sade sont les préfaces de romans d'auteurs différents. Sade apparaît dans ce contexte comme une sorte de niveau, par rapport auquel les aspects et les éléments des différents romans peuvent être mesurés. En un sens, c'est cette même fonction qu'elle jouerait dans la construction du discours de Barthes lui-même : l'adoption de la forme aphoristique (ou, plus généralement, du discours littéraire, vu que *Sade II* n'est pas le premier texte aforistique de Barthes) visera à rendre compte de besoins discursifs qui se manifestent – ou que seront posées par la première fois – dans la littérature de Sade. Bref, il s'agit de la nécessité de mobiliser un certain principe transgressif dans l'écriture, comprise ici non en tant que ces contenus, sa référence, mais en tant que ses opérations et articulations. Principe capable de produire chez le lecteur, plus que la simple compréhension de telle ou telle thèse philosophique, une forme de plaisir esthétique intellectuel. Là encore, l'observation de l'incorporation des thèmes de la pensée sadienne permettra de caractériser le rôle de cette lecture dans la configuration de ce qu'on signale comme étant l'un des axes centraux de toute pensée post-structurale, dans le travail de un auteur qui a été l'un des pionniers et des diffuseurs de ce genre d'analyse philosophique.

Enfin, avant de passer directement à l'analyse du texte barthésien, il convient de signaler l'existence de quelques études antérieures sur la lecture barthésienne de Sade. S'il n'a pas été possible d'identifier un nombre précis de lectures foucaaldiennes de Sade, et qu'il a donc fallu s'en tenir aux plus remarquables d'entre elles, il semble que la lecture barthésienne ait suscité moins d'intérêt de la part des commentateurs. Peut-être parce que l'œuvre de Barthes en général, malgré sa pertinence pour l'étude des humanités, ne suscite pas le même intérêt que celle de Foucault. Cinq lectures principales ont été identifiées, qui constituent des précédents et des sources pertinentes pour celle développée dans ce chapitre. Elles sont les suivantes :

- Jane GALLOP. « BS ». In : *Visual Language IX.4* (1977), p. 364-387 ;
- Philippe ROGER. « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) ». In : *Nottingham French Studies* 36.1 (1997), p. 34-44 ;
- Éric MARTY. *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?* Paris : Seuil, 2011 ;

18. « Tal perversão em Sade está contida também na forma da escrita barthesiana, na suspensão do sentido através de uma erótica textual experimentada a partir de "Sade II". O texto lido que era contínuo em Sade se torna fragmento, um novo texto em que os detalhes são apreendidos na superfície e deslocados sem que haja construção de uma causalidade textual. [...] o fragmento, enquanto forma, mesmo que contenha a ideia de finitude, de fechamento, também desloca o sentido de um texto, pois é na dimensão relacional de um fragmento para o próximo fragmento que a significação do texto se desdobra, abrigando uma subjetividade no próprio gesto do corte ». BRATFISCH, « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes », p. 34.

— Lode LAUWAERT. « Roland Barthes, lecteur de Sade. Érotisme, société et modernité ». In : *Les Lettres Romanes* 69.1-2 (2015), p. 223-237 ;

— Juliana Gonçalves BRATFISCH. « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1.26 (2015), p. 23-36 ;

Il faut les commenter une par une brièvement.

Gallop, dans son *Thinking through the body*¹⁹, rappelle un peu de l’histoire de la conception de son essai *BS*. Conseillée par son directeur de thèse de supprimer le chapitre sur Barthes de sa thèse de doctorat – dans laquelle, déjà en 1976 elle analysait des lectures de Sade dans la première moitié du XX^e siècle – elle a retravaillé et publié le texte dans le magazine *Visual Language*. Étant un magazine consacré plutôt à l’étude de la typographie et de l’édition qu’à la littérature, le travail typographique est, en soi, digne de mention :



FIGURE 6 – Page du vol. XI de la revue « Visual Language » – *ibid.*, p. 369

19. Jane GALLOP. *Thinking through the Body*. Columbia : Columbia University Press, 1988, p. 12.

Cette page spécifique rassemble plusieurs des ressources utilisées tout au long du volume consacré à Barthes, au point que l'imbrication des jeux graphiques perturbe le flux de la lecture. Le premier élément à mentionner est la référence visuelle aux écrits en double colonne de Derrida²⁰. Ici cependant la présence d'une image agrandie d'une partie du texte de *Sarrasine*, de Balzac, bien qu'elle fasse partie du texte de la colonne de droite, de Tom Conley, remplit la fonction de réunir momentanément les deux écritures. On notera qu'il ne s'agit pas d'une citation, mais d'une image du texte : dans l'impossibilité de lire effectivement le passage, dans l'accent mis sur l'image, la forme et le dessin des lettres et la tessiture de la page, il illustre bien la proposition de la matérialité du discours que les textes des deux colonnes enquêtent. Idée déjà fixé dans le texte même de Barthes dont un extrait traduit ouvre le volume : *L'Empire des signes*. Dans l'image, les mots coupés, prises au centre du cadre, apparaissent plutôt comme des images idéographiques que comme une structure articulée intérieurement. Enfin, la présence d'une légende latérale, à lire à contre-courant du corps du texte, achève de déformer l'orientation spatiale de la page, empêchant le lecteur de saisir d'emblée l'ordre et la disposition des idées à retrouver. N'eût été la désignation des auteurs en haut de chaque colonne – vestige inévitable d'une pragmatique académiques et limite institutionnelle irréductible à la provocation linguistique – on se serait enfin confronté à la mort de l'auteur et du sens, comme le souhaitaient les post-structuralistes.

Des idées auxquelles, cependant, Gallop renoncerait. En 1988, lors de la publication de *Thinking through the body*, elle réalisa enfin à quel point elle avait été littérale dans la blague ironique du titre de l'article : *BS*, abréviation anglaise de « *bullshit* » ; « jeu intellectuel désintéressé dont j'ai cru que j'avais besoin pour me faire publier²¹ ». Barthes, paradoxalement, en tant que maître d'école de la pensée transgressive post-structurale, est apparu comme un nom plus ou moins incontournable et contraignant pour une jeune intellectuelle de la théorie littéraire nord-américaine²². La lecture complexe proposée par Gallop viserait à reproduire la métaphore que Barthes indique dans *S/Z*. Si, pour lui, « aussi la barre (/) qui oppose le S de SarraSine et le Z de Zambinella a-t-elle une fonction panique : c'est la barre de censure, la surface spéculaire [...] l'index du paradigme, donc du sens²³ », Gallop voit dans le « B » du nom de Barthes une forme de neutralisation pacifiante du « S » sadien :

S, après tout, loin d'être un système clos, c'est deux demi-cercles, désespérément béants, ainsi qu'en contradiction l'un avec l'autre. La contradiction garde chez Sade son intensité de conflit troublant, de rupture dans la domination logique de l'esprit sur le monde [...]. Barthes a une théorie des contradictions pour se calmer. Il choisit d'écrire des fragments, opte pour les ruptures et les incohérences, et appuie ce choix par une idéologie de l'écriture (*insistances*) opposée au style (cohérence). Convaincu que la contradiction est inévitable,

20. Cf. pg. 30.

21. « Disinterested intellectual play which I thought I needed to get published ». GALLOP, *Thinking through the Body*, p. 12.

22. Comparer avec le récit de Paloma Vidal (Paloma VIDAL. *Não escrever [com Roland Barthes]*. São Paulo : Tinta da China, 2023, p. 29), qui a fait l'expérience d'une proximité écrasante avec l'image de Barthes.

23. BARTHES, *S/Z*, p. 177.

que l'écriture fracturée est « plus vraie », plus « authentique » que les tentatives de masquer l'énigme corporelle dans le sens, plutôt que d'être vexé par une contradiction persistante, Barthes peut se sentir gratifié de cette vérification de sa théorie. B, comme S, est composé de deux demi-cercles, qui *ne se rejoignent pas* pour former un cercle. Mais dans B, ils se font face de la même manière, encadrés, mais pas en conflit ; *et ils sont barrés*²⁴.

« *Bullshit* », ici, ce n'est pas tant la critique de Barthes ou l'éloge de Sade, mais l'usage même de la démarche barthésienne, qui verrait quelque chose de critiquement pertinent dans ce type de travail métaphorique sur le discours. Ceci est lié à la tension même dans l'élan de critiquer la prétention théorique de Barthes faisant recours à un pastiche de l'écriture barthésienne. Mais, dans la mesure où cette écriture était déjà un pastiche en soi – et plus encore un discours qui légitime le pastiche comme outil critique, Gallop est résorbé par le discours barthésien qu'elle entendait critiquer. Que l'auteur elle-même en vienne plus tard à relativiser sa lecture et à « faire la paix » avec Barthes montre que sa valeur, comme source de compréhension de la lecture barthésienne de Sade, est limitée. Mais cela ne signifie pas qu'elle n'a pas un autre rôle intéressant à jouer : il n'y a guère d'exemple plus approprié des transformations que l'écriture poststructurale française a subies dans la « French Theory » aux États-Unis.

Le texte de Gallop précède de 20 ans celui de Philippe Roger, publié dans le premier numéro de 1997 de la revue anglaise *Nottingham French Studies*, entièrement consacrée à l'œuvre de Barthes et éditée par la spécialiste Diana Knight. Le texte de Roger est bref mais s'appuie sur son style limpide pour montrer de manière directe le parcours de la présence sadienne dans l'œuvre de Barthes. Parcours qui résonne avec celui des études de Roger lui-même : « Mais n'est-ce pas moi, en fait, qui pour parler de Sade “avec” Barthes, ne suis pas le bon sujet ? N'est-ce pas d'avoir consacré, à dix ans de distance, un livre à l'un puis à l'autre, qui justement me disqualifie et fait de moi le plus obtus des comparatistes ?²⁵ ». Roger écarte d'emblée une hypothèse possible de la relation entre les deux auteurs : l'influence. Barthes n'aurait eu un contact effectif avec Sade que tard dans son parcours, de sorte que sa formation de lecteur est indépendante de lui. Comme chez Foucault, nombre des premières mentions de Sade par Barthes ont été faites sans connaissance approfondie de son œuvre. Dans cet usage, Roger reconnaît que Sade serait une sorte de « joker » dans le jeu de cartes littéraire barthésien, occupant une place dans tous les regroupements possibles. Si cet usage discutable rend difficile les généalogies barthésiennes, il rend claire la

24. « S, after all, far from being a closed system, is two half-circles, desperately gaping open, as well as in contradiction with each other. Contradiction in Sade retains its intensity as disturbing conflict, as a rift in the mind's logical domination of the world [. . .]. Barthes has a theory of contradictions to calm him. He chooses to write fragments, opts for ruptures and inconsistencies, and supports this choice with an ideology of writing (*insistances*) as opposed to style (consistency). Convinced that contradiction is inevitable, that fractured writing is “truer”, more “authentic” than attempts to cloak the bodily enigma in meaning, rather than being vexed by persistent contradiction, Barthes can feel gratified at this verification of his theory. B, like S, is comprised of two half-circles, which *do not* come together to form a circle. But in B, they face the same way, fragmentary, but not in conflict ; *and they are barred* ». GALLOP, « BS », p. 385-6.

25. Philippe ROGER. « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) ». In : *Nottingham French Studies* 36.1 (1997), p. 34-44, p. 34.

position de Sade pour Barthes : « insaisissable et victorieux²⁶ ». Mais si Foucault semble presque s'obstiner à ne pas citer le texte sadien, Barthes cesse d'utiliser Sade comme un simple nom dans les listages pour se consacrer à un commentaire efficace. La lecture de Sade permet à Barthes de se dégager de l'image de seconde main qu'il a reçue de Bataille et de Beauvoir pour opérer une dépolitisation obstinée de Sade, objet de la dénonciation de Le Brun. Roger conclut en notant que cette dépolitisation implique cependant une manœuvre plus astucieuse qu'il n'y paraît à première vue. En éloignant Sade des querelles politiques immédiates autour de Mai 68, Barthes aurait vu en Sade un auteur dont la pensée est capable de repositionner de manière plus fondamentale les catégories mêmes de la vie politique et les limites qui distinguent la politique et les domaines qui lui sont voisins. Il ne s'agirait donc pas de dépolitiser, mais d'impolitiser. Ce geste barthésien récupère surtout le texte de Sade dans ses mobilisations tactiques. Roger le note lorsqu'il rappelle la découverte apparemment cruciale de Jean-Pierre Faye selon laquelle Sade aurait collaboré avec le révolutionnaire radical et populiste Gracchus Babeuf. Faye a fait cette supposée découverte précisément pour critiquer les lectures « textualisantes » de Sade, comme celle de Barthes, qui perdrait de vue son engagement politique concret en faveur des classes populaires au profit de fantasmes et de prouesses textuelles. C'est une critique qui, quelques années plus tard, a été largement adressée aux disciples américains de Barthes et de ses collègues de la « French Theory ». Mais le fait est, comme Faye l'avouera à Roger quelques années plus tard, que la découverte n'était pas vraie : la rigueur scientifique qu'il exigeait des lecteurs de Sade lui manqua, lorsqu'il n'avait fait que transmettre une rumeur qu'il avait entendue de la part d'un collègue. Roger reconnaît, à la fin, qu'on pourrait reprocher à la lecture barthésienne de Sade une dimension passionnelle reliant plus le texte à la politique qu'à la science.

Dans le chapitre qu'il consacre à Barthes dans *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Éric Marty qui en est spécialiste de la pensée de Barthes, propose un vaste parcours dans l'ensemble de son œuvre, à la recherche des multiples lectures de Sade. Marty reconnaît trois moments dans la lecture barthésienne de Sade. Le premier, structuraliste, à partir de *L'Arbre du crime* ; le deuxième, de rupture avec le structuralisme, à partir de *Sade, Fourier, Loyola* et, enfin, un troisième, dans lequel Barthes extrairait tous les corollaires de sa pensée sémiotique, en l'appliquant, surtout, au cinéma et à la photographie. L'inclusion de ce dernier moment est une particularité de la lecture de Marty, où on reconnaît sa profonde connaissance du *corpus* barthésien. Marty montre comment Sade permet d'articuler précisément ces trois moments et de remarquer des anticipations de l'un dans l'autre, étant donc un axe constant de la pensée barthésienne. La lecture de Marty se concentre sur le concept de « neutre », qu'il reconnaît comme une clé de toute la pensée barthésienne, et sur le rôle de la lecture de Sade dans sa formulation. Le neutre serait, selon Marty, la figure propre de la perversion dans la pensée de Barthes. Barthes aurait remarqué que la transgression ne peut être pensée comme le résultat d'une simple dialectique (comme l'avait fait Bataille) ; elle consiste à trouver ou à construire un point extérieur au système de contradictions à transgresser, capable de resignifier ou de rendre dérisoire

26. Ibid., p. 38.

le système. Il est important de noter que Marty reconnaît que ce concept ne sera pas initialement formulé à partir de la lecture de Sade, mais de celle de Balzac. La lecture du thème de la castration dans *Sarrasine* aurait permis à Barthes de réévaluer sa lecture de Sade dans *L'arbre du crime*. Le changement consisterait, fondamentalement, à reconnaître la nature érotique du texte sadien, en même temps que la dimension textuelle de cet érotisme : Barthes oppose la pornographie au pornogramme, reconnaissant dans ce dernier le domaine sadien. Ce qui est intéressant dans le roman sadien n'est pas la simple description des différents actes sexuels ; dans ce domaine, Barthes considère comme juste l'idée que Sade est un auteur « ennuyeux ». Mais, pour bien lire Sade, il faudrait, au préalable, prêter attention au texte lui-même en tant que construction érotique et transgressive : si Balzac figure la neutralité dans le corps châtré de Zambinella, Sade opère la neutralité, en faisant du texte la sphère de construction du corps. Enfin, en abordant le couple pornographie/pornogramme, il considère le registre visuel (ou son impossibilité) du texte sadien. Dans *La Chambre claire*, Barthes aurait implicitement conceptualisé les aspects de la sémiotique photographique à partir de l'érotique sadienne. Principalement, Barthes aurait compris que la constitution même de la fruition dans la photographie suit le modèle de la victimisation chez Sade. En fin de compte, cependant, Marty reconnaît que le dernier tournant de la lecture barthésienne de Sade réintroduit une tension ou une aporie, à travers le concept freudien de « pulsion de mort ». Dans le moment intermédiaire de ses lectures de Sade, Barthes aurait essayé de dégager l'œuvre de Sade de cette notion, afin de lui permettre de mettre en évidence l'aspect jouissif de son travail. En analysant la photographie, Barthes aurait cependant reconnu que le plaisir à obtenir dans l'œuvre de Sade serait lié à ce désir de destruction et de fixation de l'objet. Au long de ce chapitre il ne sera qu'occasion d'analyser que les deux premières étapes que Marty énumère (à la limite, la troisième étape ne semble pas si éloignée de la seconde). Surtout, comme il se fera clair au long du chapitre, l'accent mis par Marty sur la neutralité et le rapport de la lecture barthésienne de Sade à cette catégorie est pleinement justifié. Cependant, il semble aussi qu'il soit possible de retracer le déplacement de l'accent de la structure vers la neutralité à la lecture de Sade elle-même, en la détachant de cette association avec la pulsion de mort freudienne.

Quant à Lode Lauwaert, il a traité le sujet dans une série de textes, dont certains en néerlandais (auxquels, par conséquent, on ne peut pas accéder). Dans le cinquième chapitre de son ouvrage *Marquis de Sade and Continental Philosophy*²⁷, l'auteur reprend certains des textes néerlandais et son essai *Roland Barthes, lecteur de Sade*²⁸, ainsi que des considérations tirées de la lecture de Roger et contextualisées dans l'ensemble du livre. Bien que le titre de l'essai indique qu'il traiterait directement ou exclusivement de la lecture barthésienne de Sade, tandis que celui du chapitre laisse penser qu'il présenterait plus généralement l'intersection entre Sade et le formalisme structuraliste, les textes ne tiennent pas ces promesses. Dans l'essai, l'auteur ne discute que certains aspects du texte de *L'Arbre du crime*, principalement centrés sur la façon

27. LAUWAERT, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*.

28. Lode LAUWAERT. « Roland Barthes, lecteur de Sade. Érotisme, société et modernité ». In : *Les Lettres Romanes* 69.1-2 (2015), p. 223-237.

dont Barthes traite l'érotisme sadien, à proprement parler, profitant plusieurs fois de certains commentaires de Barthes pour proposer ses propres interprétations de Sade. Dans le chapitre du livre, en outre que reprendre ce mouvement, il inscrit *L'Arbre du crime* dans le contexte d'autres lectures barthésiennes de Sade, en suivant de très près le schéma de Roger. La thèse de Lauwaert est que Barthes reconnaît un parallélisme entre la structure sociale chez Sade, la linguistique et l'érotisme lui-même. Sans vouloir être péremptoire, on peut estimer que cette lecture est superficielle : cette thèse n'explicite pas grand-chose au-delà de ce que Barthes dit littéralement dans le texte, elle ne fait que résumer la partie la plus ostensible de sa structuration. Dans ses parties les plus originales, l'idée de Lauwaert extrapole la lecture de Barthes. Il rapproche la structure sociétale sadienne, décrite dans *L'Arbre du crime*, de l'analyse foucauldienne de l'émergence de l'épistémè moderne dans *Les Mots et les choses*. La lecture de Foucault est, en vérité, très brièvement esquissée. En ce sens, le texte offre même des indices intéressants sur la manière de penser un trinôme qui, certainement, est d'un grand intérêt dans le contexte de ce travail. Pour le reste, il postule une thèse avec laquelle, grosso modo, on est d'accord : que la littérature sadienne est en relation stricte – tant dans sa forme que dans son contenu – avec la modernité dans laquelle il écrit²⁹. Cependant, le texte de Lauwaert n'est pas suffisamment convaincant pour que l'on se dispense de reprendre l'argument d'un bout à l'autre.

Enfin, il y a le déjà cité *Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes*, par Juliana Bratfisch. Cet essai, issu d'une conférence donnée lors du colloque international Sade et la limite, se concentre précisément sur le passage entre *Sade I* et *Sade II*, extrapolant, à partir de là, le rôle que la lecture de Sade joue dans le contexte plus large de la pensée barthésienne. Surtout, ce qui est particulièrement important pour la thèse, Bratfisch considère que la lecture de Sade modifie la façon dont Barthes écrit. Comme Marty l'avait déjà noté, la lecture de Sade amène Barthes pour conclure à un lien plus profond et plus formel entre texte et plaisir, dans la mesure où le texte lui-même peut reproduire la structure de l'expérience érotique. Marty, cependant, préfère comprendre la dimension conceptuelle de cette perception, en retraçant les différentes intuitions, notions et thèmes qu'elle engendre dans les textes barthésiens ultérieurs. Bratfisch, à son tour, comme le dit le titre de son essai, se rendra compte que la pérennité de l'intérêt barthésien pour Sade renvoie à une relation plus profonde : le procédé textuel pervers sadien devient un modèle d'écriture pour Barthes. Pas dans le simple sens de l'introduction d'une écriture aphoristique ou fragmentaire, puisque « son premier texte ou à peu près (1942) est fait de fragments³⁰ », mais en termes de la logique philosophique qui sous-tend ce choix stylistique. Il semble que la distance entre les lectures de Bratfisch et de Marty réponde au projet historico-philosophique que ce dernier cherche à tracer. Pour lui, l'histoire de la philosophie au XX^e siècle se résout dans l'abandon de Sade. La fascination exercée par Sade sur les auteurs de l'époque aurait répondu à des impératifs théoriques et historiques spécifiques,

29. Ibid., p. 236.

30. Roland BARTHES. *Roland Barthes par Roland Barthes*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1972 - 1976*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1975) 2002, p. 670.

surtout liés à l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et du nazisme. Mais, en fin de compte, Sade n'aurait pas servi de réponse aux questions auxquelles il était appelé à répondre parce qu'il reproduisait, même si c'était dans un autre sens ou de manière plus faible, la dialectique de la modernité. Pour Marty, il sera pertinent de montrer en quoi le lien entre les différents penseurs qu'il analyse et Sade est limité, partiel ou aporétique, de sorte qu'il pourrait déjà leur attribuer du moins une intuition des limites de la pensée sadienne. C'est tout l'enjeu de l'attribution d'une relation entre Sade et la pulsion de mort dans l'œuvre de Barthes. Barthes aurait senti que Sade ne permet pas une éthique plus substantielle, nécessaire à l'après-guerre, et c'est pourquoi il aurait constamment oscillé entre la « nécrophilie » du regard photographique et la tendresse pour l'objet photographié. Bratfisch, qui ne s'intéresse qu'à la description directe de ce qui se passe dans l'écriture de Barthes, peut se passer de la question de la dialectique de la modernité et se concentrer sur l'observation formelle du texte. Ainsi, bien que Marty et Bratfisch reconnaissent tous deux l'importance de Sade dans la genèse de l'œuvre barthésienne, leurs lectures diffèrent de manière importante dans les détails. Tout d'abord, parce que Bratfisch présente une vue d'ensemble différente du mouvement de la pensée barthésienne. Alors que Marty signale trois moments, Bratfisch n'en annonce que deux : un moment structural et un autre après la critique du structuralisme. Deuxièmement, Bratfisch se distingue fondamentalement de Marty sur un point qui n'est qu'apparemment mineur. Marty a compris que « Barthes ne rejoint vraiment Sade, avec le "Sade II", que grâce au passage qu'a été pour lui la lecture de *Sarrasine*³¹ ». L'hypothèse de Bratfisch va dans le sens inverse : « le choix même de ce roman marginal de Balzac est étroitement lié à une certaine lecture de Sade³² ».

Dans le présent chapitre, la procédure sera donc parallèle à celle du chapitre précédent. L'analyse se fera en deux temps. Le premier consistera à observer directement la lecture que Barthes fait de Sade. On concentrera naturellement cette analyse sur les deux textes de *Sade, Fourier, Loyola*. L'objectif sera de montrer comment on peut, en effet, organiser des aspects et des concepts centraux de la pensée de Barthes autour de la rupture que lui offre l'œuvre de Sade. Cette rupture couvrira, au moins de manière générique, le passage de l'adhésion au structuralisme à une critique que l'on peut qualifier de post-structurale. Cette rupture ne se limite pas à des problématiques, des thèmes et des concepts. En fait, son aspect principal est son caractère réflexif : ce ne sont pas seulement de nouvelles considérations sur le langage et l'écriture, mais une nouvelle forme d'écriture philosophique qui sera formulée par Barthes pour Barthes. Ce sera le deuxième moment de l'analyse. On vient de montrer que Bratfisch considère que l'adoption par Barthes de la forme aphoristique serait sa manière de tenter d'intégrer le « principe des deux marges » qu'il découvre dans l'analyse de Sade. Un principe qui est, dit-il, propre à l'écriture littéraire moderne. L'essai sera de montrer que l'écriture aphoristique est la face externe d'une dislocation conceptuelle plus profonde : l'incorporation

31. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 369.

32. « A própria escolha dessa novela marginal de Balzac está estreitamente ligada a certa leitura de Sade ». BRATFISCH, « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes », p. 31.

d'un principe transgressif (ou, plus justement, neutralisant) – qualifié par Barthes d'érotique et d'esthétique – dans l'écriture scientifique et philosophique. Comme dans le cas de Foucault – et, dans les termes déjà discutées, d'une partie de la pensée poststructurale – la question stylistique répond à des questions méthodologiques et épistémologiques sous-jacentes. Il est attendu de trouver en Barthes un autre exemple de ce qu'on avait appelé la conscience linguistique du poststructuralisme. L'étude de la source de ce changement stylistique et formel dans l'écriture barthésienne permettra de montrer le rôle de Sade dans la formulation de cet élément typique de la philosophie poststructurale.

III.1. LA LECTURE BARTHÉSIEENNE DE SADE

SANS vouloir prendre parti dans la question des partitions possibles de la pensée barthésienne, on procédera dans cet extrait à une analyse en deux temps. Comme dans le cas de Foucault, il sera possible de remarquer un passage important dans la pensée barthésienne qui, s'il n'est pas directement causé par la lecture de Sade, en a au moins un aspect symptomatique. Il s'agit, comme déjà dit, de se concentrer sur les lectures proposées dans *Sade, Fourier, Loyola*, en considérant le régime temporel unique qui les unit : d'une part, elles ont été produites à des moments différents de la pensée barthésienne, présentant des distances significatives dans l'approche de l'une à l'autre ; d'autre part, elles se trouvent dans la même œuvre, articulées dans la défense de la même thèse sur les possibilités du langage littéraire. L'analyse de *L'Arbre du crime/Sade I*, où se retrouve l'approche structuraliste de Sade par Barthes, viendra en premier. Dans cette analyse, il faudra souligner deux points. Premièrement, comment Barthes applique à cette lecture la méthode structurale qu'il avait formulée dans ses travaux antérieurs. Deuxièmement, comment cette application trouve des limites dans la lecture de Sade, anticipant ainsi la demande de formulation d'une nouvelle méthode et la réévaluation de l'ancienne. Cette procédure, bien qu'elle comporte la complication d'obliger à faire des considérations sur la sémiotique barthésienne, donnera l'occasion d'observer un des points où la lecture de Sade changera de manière significative les thèmes généraux de la pensée de Barthes. Regardant *Sade II*, il faudra associer la lecture de Sade aux aspects généraux de l'œuvre barthésienne, en considérant la critique du structuralisme qui est formulée à l'époque de *S/Z*. L'objet sera de montrer encore une fois que cette rupture ne modifie pas seulement la lecture de Sade, mais qu'elle est une modification en profondeur de la pensée barthésienne qui a lieu à partir de la lecture de Sade. En ce sens, la proposition est de montrer comment Barthes trouve chez Sade les intuitions que lui conduiront à la formulation de concepts importants pour ce moment de sa pensée, tels que le neutre, la mort de l'auteur, le plaisir du texte, le principe de délicatesse, le principe des deux marges, etc., et, par là, repenser son rapport à l'écriture.

III.1.1. *Sade, Fourier, Loyola* : Thèmes et aspects généraux

Sade, Fourier, Loyola est une œuvre centrale dans la pensée de Roland Barthes. La centralité a ici deux significations. D'abord, l'importance : là se formulent plusieurs concepts importants de la philosophie et théorie littéraire de Barthes, qui seront repris et retravaillés dans ses écrits suivants. De plus, évidemment, Barthes y dispense un regard attentif au texte du Marquis de Sade. Comme le notent Roger et Marty, ça n'était pas forcément la forme usuelle du rapport des penseurs de l'époque au texte de Sade, y compris pour Barthes lui-même. Il est fondamental pour la thèse à défendre que ces deux aspects se retrouvent simultanément dans ce livre. Plus tard, une attention plus attentive à chacun des textes sur Sade présents dans le livre sera consacré, en essayant de les contextualiser dans l'ensemble de la pensée de Barthes, afin de montrer qu'il s'agit d'une œuvre de transition : c'est là le deuxième sens de « centralité » de ce livre dans l'œuvre de Barthes. Avant cela, il faut consacrer ce moment à un bref commentaire introductif sur l'ensemble de *Sade, Fourier, Loyola*.

Sade, Fourier, Loyola a été publié en 1971. Barthes venait de publier, l'année précédente, *S/Z* et *L'Empire des Signes*, et l'année suivante il publiait *Le Plaisir du texte*. Cet ouvrage articule donc une certaine symétrie dans le corpus barthésien. Les quatre ouvrages mentionnés ci-dessus sont des jalons dans la trajectoire intellectuelle de Barthes, puisqu'ils sont ceux où s'opère la rupture avec le structuralisme que Barthes avait jusqu'alors endossé et contribué à formuler. À propos de *L'Empire des Signes*, Marty dit que :

Bien que paraissant la même année que *S/Z*, *L'Empire des signes* en constitue une figure totalement contraire. Si Barthes échoue partiellement sur *S/Z* à rompre avec une sorte d'academicisme intellectuel profondément français, il parvient véritablement à s'en détacher véritablement avec cette œuvre et parler enfin une langue nouvelle³³.

Barthes y serait parvenu dans la mesure où il aurait fait de *L'Empire des signes* ce qu'il a tenté dans une bonne partie de sa vie adulte : une fiction. Même si Barthes n'a jamais terminé le roman autobiographique *Vita Nova* et qu'il a consacré le reste de son œuvre à produire d'autres essais et études, ceux-ci auront un langage de plus en plus particulier, plus idiosyncratique, s'éloignant, par leur forme et leur finalité, des textes académiques en général. Cela peut également se considérer en observant le fragment de *Roland Barthes par Roland Barthes* intitulé « Phases » :

33. Éric MARTY. Présentation. In : Roland BARTHES. *Œuvres Complètes*. T. III. Paris : Éditions du Seuil, 2001, p. 15-6.

<i>Intertexte</i>	<i>Genre</i>	<i>Œuvres</i>
(Gide)	(l'envie d'écrire)	
Sartre		<i>Le Degré Zero</i>
Marx	mythologie sociale	Ecrits sur le théâtre
Brecht		<i>Mythologies</i>
Saussure	semiologia	<i>Éléments de sémiologie</i> <i>Système de la Moder</i>
Sollers		<i>S/Z</i>
Julia Kristeva	textualité	<i>Sade, Fourier, Loyola</i>
Derrida Lacan		<i>L'Empire des Signes</i>
(Nietzsche)	moralité	<i>Le Plaisir du texte</i> <i>R. B. par lui-même</i>

TABLE 6 – *Cadre des phases de la pensée barthesienne* – BARTHES, Roland Barthes par Roland Barthes, p. 718-719

Barthes répartit sa propre production jusqu'à cette date (1975, il écrira encore pendant cinq ans) en plusieurs phases. Parmi les nombreux aspects intéressants de ce tableau, le changement d'« intertexte » de Saussure à Sollers, Kristeva, Derrida et Lacan est frappant. Il y a ici l'abandon de la référentialité structurale de Saussure (en plus de l'éloignement encore plus grand de l'humanisme de Gide et Sartre) et le rapprochement avec les auteurs post-structuralistes. Comme le note Marty³⁴, il semble y avoir un souci plus direct de la part de Barthes de parler à ses contemporains, de participer à un débat et à toute une forme de discours actuel. D'autre part, Marty comprend que *Sade, Fourier, Loyola* est l'ouvrage qui clôt ce moment d'adhésion barthesienne aux préoccupations de l'époque, par l'introduction d'un nouveau thème : le plaisir. Ce geste n'est pas anodin : « Le plaisir n'est pas une notion moderne, elle est trop apparemment subjective, trop hédoniste³⁵ ». En plus d'être insuffisante pour le discours scientifique, cette notion serait politiquement suspecte, car elle est « sans radicalité, c'est à dire sans effet de pouvoir, de terreur, d'intimidation³⁶ ». C'est peut-être en ce sens que, du point de vue du « genre », Barthes abandonne l'approche scientifique de la sémiologie pour ce qu'il appelle, plus largement, la "textualité". Alors que Kristeva et Derrida étaient à l'avant-garde de la formulation de la théorie littéraire « à la française » – processus auquel Barthes lui-même avait participé – Barthes se place désormais à une certaine distance dans son dialogue avec eux. Ce qu'il faut noter ici, c'est qu'il s'agit d'un moment de maturation évidente de l'écriture barthesienne qui, enfin, à partir d'une adoption de plus en plus présente et conséquente de la forme littéraire, est en mesure de réaliser ses objectifs critiques par rapport à la pensée scientifique et académique

34. Ibid., p. 9.

35. Ibid., p. 18.

36. Ibid., p. 18.

plus traditionnelle³⁷.

Comme dit, discuter de la structure même du livre est tout à fait pertinent pour comprendre les thèses, les idées et – surtout – ce passage. Car d'une certaine manière *Sade, Fourier, Loyola* n'est pas au centre mais autour de ce processus de transition. Le livre est composé de la manière suivante : Un « Préface », dans lequel sont expliquées la problématique et la thèse du texte, afin de donner une unité à la collection d'essais ; des « Notes » introductoires expliquant certains des choix et options faits dans le livre ; quatre essais (premier essai sur Sade, essai sur Loyola, sur Fourier, et deuxième essai sur Sade), constituant le corps du livre ; deux sections biographiques, consacrées aux vies de Sade et de Fourier, sous la forme d'aphorismes. La seconde note se lit comme suit :

2. *Sade I* a paru dans *Tel Quel*, n° 28, hiver 1967, sous le titre « L'arbre du crime » et dans le tome XVI des Œuvres complètes de Sade, Cercle du Livre précieux, 1967, p. 509-532³⁸. *Loyola* a paru dans *Tel Quel*, n° 38, été 1969, sous le titre « Comment parler à Dieu ? » et doit servir d'introduction aux *Exercices spirituels*, traduits par Jean Ristat, à paraître aux éditions Christian Bourgois, collections 10x18. *Fourier* a paru en partie dans *Critique*, n° 281, octobre 1970, sous le titre « Vivre avec Fourier ». Peu de corrections ont été apportées à ces textes. *Sade II*, une partie du *Fourier* et la *Vie* de Sade sont inédits³⁹.

Malgré la publication en 1971, la rédaction des textes qui composent le livre commence en 1967, trois ans avant *S/Z* et un an avant le début du séminaire qui en est à l'origine. Or, on ne peut ignorer que, outre les deux essais consacrés à son œuvre, seul Sade a fait l'objet de textes inédits dans ce volume. Les textes sur Sade qui composent *Sade, Fourier, Loyola* encadrent le livre, son processus d'écriture et les textes produits dans l'intervalle. Si la maturation de la pensée de Barthes ne semble pas mettre en échec les lectures de Fourier et de Loyola, il semble qu'elle l'oblige à reconsidérer Sade. C'est que, dans une large mesure, elles sont déjà nuancées par l'étude de la pensée sadienne.

Le choix du Marquis de Sade, de Charles Fourier et d'Ignace de Loyola pour faire partie d'un même ouvrage n'est évidemment pas fortuit. Au premier abord, cette rencontre est plutôt du côté de l'insolite : « les voilà donc réunis tous les trois, l'écrivain maudit, le grand utopiste et le saint jésuite⁴⁰ ». Même si Sade ne parle pas (du moins dans ses œuvres majeures) de Loyola, il critiquera à plusieurs reprises les Jésuites (sous la tutelle desquels il avait étudié), et est un ennemi naturel du sentiment religieux qui anime sa vie et son œuvre. Fourier, quant à lui, bien que préoccupé par l'érotisme, n'en fait pas le thème central de son œuvre et aborde la question d'une manière sensiblement différente de celle de Sade. Néanmoins, comme Sade et la plupart des penseurs de son époque, il avait un sentiment anticlérical (bien que il ne soit forcément antireligieux). Malgré cela, Barthes commence son livre en mettant sur un pied d'égalité les distances et, surtout, les proximités qui les séparent :

37. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 646.

38. C'est l'édition des œuvres complètes utilisée. Plus d'un essai traitant de « L'Arbre du crime » signale à tort qu'il s'agit d'une préface au dernier volume de cette édition.

39. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 708.

40. *Ibid.*, p. 701.

De Sade à Fourier, ce qui tombe, c'est le sadisme ; de Loyola à Sade, c'est l'interlocution divine. Pour le reste, même écriture ; même volupté de classification, même rage de découper (le corps christique, le corps vitimal, l'âme humaine), même obsession numérative (compter les péchés, les supplices, les passions et les fautes même du compte), même pratique de l'image (de l'imitation, du tableau, de la séance), même couture du système social, érotique, fantasmatique⁴¹.

La structuration absolue de la société imaginée par Fourier suit le même principe passionnel que l'organisation sadienne de Silling ou de la Société des amis du crime. Les individus sont organisés et répartis selon un ordre passionnel, qui implique un croisement de plus en plus détaillé et spécifique des différentes passions : « comme l'eros sadien, celui de Fourier est classificateur, distributeur⁴² ». Mais son principe implique une combinaison ou une pondération entre hédonisme et productivité, alors que le plaisir, chez Sade, n'est pas hédoniste, et n'est productif qu'en un sens précis. Les phalanstères de Fourier fonctionnent sur un principe socialiste, dans lequel la cruauté et la violence qui marquent le monde sadien sont totalement abolies : « Le plaisir fouriériste ne se pénètre d'aucun mal : il n'intègre pas la vexation, à la manière sadienne, mais au contraire, l'évapore⁴³ ». La violence n'entre pas dans ce système, car elle impliquerait une perte, partielle ou totale, dans une organisation dont le but ultime est la croissance. C'est le contraire de l'utopie négative sadienne, dans laquelle l'extinction absolue de l'espèce humaine est indifférente, voire souhaitable. C'est un effet attendu, mais surtout un résultat du système de Fourier : « le plaisir de vexer est dû à un engorgement ; or, l'Harmonie désengorgera les passions, le sadisme sera résorbé⁴⁴ ». Si Barthes peut juxtaposer ces auteurs dans son analyse, c'est parce qu'il considère que ce qui se perd est l'accessoire, mais que l'essentiel demeure. « Le sadisme », selon Barthes, « ne serait que le *contenu* grossier (vulgaire) du texte sadien⁴⁵ ». Commentant ces propos, Abramovici affirme qu'

à la figure inquiétante du *sadique*, romans populaires, films et bandes dessinées ont depuis le XIX^e siècle associé une imagerie, un folklore, une panoplie où figurent en bonne place les accessoires dont il se sert pour faire souffrir ses victimes. Le fouet, autour duquel s'est cristallisé l'amalgame entre sadisme et masochisme, en est sans doute la pièce maîtresse. Dans les textes de Sade, frappe de fait l'importante qu'accorde l'écrivain aux instruments de supplice du libertin, qu'il multiplie et perfectionne au fil de ses réécritures⁴⁶.

Abramovici témoigne ici d'un glissement crucial : le souci barthésien – qui, au fond, fait écho à celui de Sade – du « détail ». D'abord, cette vulgarité que Barthes attribue au « sadisme » n'a rien à voir avec la propreté de l'expression ; la vulgarité dont il parle est la facilité de l'incorporation, de l'appréhension superficielle et immédiate de ces contenus. Ce serait dénaturer le sadisme de penser qu'il s'agit de fouets et de godemichés vendus dans les *sex-shops* et les

41. Ibid., p. 701.

42. Ibid., p. 800.

43. Ibid., p. 773.

44. Ibid., p. 773.

45. Ibid., p. 849.

46. ABRAMOVICI, *Encre de Sang*, p. 89.

donjons de *BDSM* ; les objets autour desquels se cristallise la notion de sadisme servent au raffinement narratif. En remettant l'accent sur le détail de l'écriture, Barthes ouvre la voie à une observation scientifique du texte de Sade, de ses procédés rhétoriques, de son insertion historique, de ses structures argumentatives, etc. mais il fait aussi un pas pertinent vers la dissociation de toute pratique érotique concrète de l'emploi « légitime » du nom de Sade. Sade et Fourier pourraient être rapprochés du point de vue de « ces syntagmes drôles, si fréquents chez Fourier (chez Sade aussi), qui allient dans une seule phrase une pensée très ambitieuse et un objet très futile⁴⁷ » ; ou encore, « comme chez Sade, c'est la syntaxe, la syntaxe seule, qui produit la plus haute immoralité⁴⁸ ». Qu'entre Sade et Fourier ce sadisme « tombe », cela signifie une perte mineure, puisque les structures et les formes de l'écriture sont maintenues : « De Sade à Fourier, seul change l'*ethos* du discours : ici, jubilant, là, euphorique. Car le fantasme érotique reste le même⁴⁹ ».

Qu'il n'y ait pas chez Sade « l'interlocution divine » de Loyola, on pourrait d'une part s'y attendre de la part d'un des auteurs les plus athées de la littérature occidentale, bien que en fait le thème religieux dans Sade soit assez complexe. L'« interlocution divine » de Loyola n'est pas simplement une prière. Elle s'articule, premièrement, à une méthode spirituelle de connaissance de soi par l'organisation logique de l'introspection. D'autre part et surtout, elle est liée à l'ordonnement même du texte. Dans une analyse proche de celle du *Sarrasine* de Loyola, Barthes propose que les *Exercitia spiritualia* de Loyola soient scindé en quatre dimensions textuelles comprises dans le même texte :

I	II	III	IV
Texte littéral	Sémanthique	Alegorique	Anagogique
Ignace			
le directeur	le directeur		
	l'exercitant	l'exercitant	
		la divinité	la divinité
			l'exercitant

TABLE 7 – *Dimensions de la textualité chez Loyola* – BARTHES, Sade, Fourier, Loyola, p. 738

Dans ce tableau il est mis-en-œuvre ce que Barthes appellera plus tard la « batmologie ». Traditionnellement, la sémiologie structuraliste considérait que le processus de communication se déroulait entre un énonciateur et un énonciataire, dont les positions sont interchangeable. Entre l'énonciation et la réception de la parole, les processus intervenant sont de nature différente – physique, physiologique, psychologique, mais pas linguistique⁵⁰. Barthes y voit une réduction induite du rôle du langage. Non seulement il peut y avoir plusieurs stades intermédiaires, mais ils

47. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 782.

48. *Ibid.*, p. 790.

49. *Ibid.*, p. 800.

50. SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*.

ne sont pas d'emblée typifiables. L'interlocution divine fait partie du processus de construction linguistique de la communication chez Loyola, comme le pornogramme chez Sade. Ces médiations ne sont pas de simples accidents de parcours ou une altération mineure de l'ordonnement du discours. Au contraire, elles participent de la conformation de la langue de l'auteur à un niveau structurant. Ainsi, qu'entre Loyola et Sade l'interlocution divine soit perdue (au-delà d'être discutable) n'est pas exactement la même chose que la perte du sadisme entre Sade et Fourier : le sadisme était un épiphénomène ; l'interlocution divine est une structure. Néanmoins, cette différence ne suffit pas à empêcher le rapprochement de Sade et de Loyola. Surtout parce que, malgré la reconnaissance de structurations du langage profondément différentes, les trois auteurs sont des « Logothètes, fondateurs de langage⁵¹ ». Même si c'est d'une manière différente, on peut aussi reconnaître dans l'œuvre de Sade une réorganisation du processus communicatif, tout à fait analogue à celle de Loyola : « La dictée décrite par Juliette ouvre une réversion des textes : l'image semble originer un programme, le programme un texte et le texte une pratique ; mais cette pratique est elle-même écrite, elle se retourne (pour le lecteur) en programme, en texte, en fantasme⁵² ». Les œuvres de l'un et de l'autre sont le champ propre de l'analyse de ces cas hétéroclites du processus communicatif, dans lesquels le schéma traditionnel de la sémiotique structuraliste s'avérerait insuffisant⁵³.

Ce qui intéresse donc Barthes dans l'analyse de ces trois auteurs, c'est de comprendre une sorte de mouvement hypertaxique qu'il reconnaît dans leurs œuvres. Il est intuitif d'imaginer qu'un livre ou une œuvre est écrit dans une langue donnée : Sade, en français ; Loyola, en espagnol ; Dante, en italien, etc. Comme l'explique Barthes dans *Le Degré zéro de l'écriture*, « la langue est comme une Nature qui passe entièrement à travers la parole de l'écrivain [. . .]. Elle est bien moins une provision de matériaux qu'un horizon⁵⁴ ». Le style, de même, serait « une Nécessité qui noue l'humeur de l'écrivain à son langage⁵⁵ ». Donné à un niveau presque physiologique, inconscient, le style apparaît pour l'auteur comme une « nécessité », quelque chose de l'ordre de la causalité intérieure qui fait que son appréhension du langage est toujours inévitablement la sienne, liée à son « humeur » particulière. Proche des réflexions phénoménologiques sur les rapports entre littérature et langage, Barthes pense la création de l'œuvre en analogie avec l'action morale telle qu'elle est décrite par Sartre : la langue et le style sont la situation à partir de laquelle l'auteur construit son œuvre. De même qu'un individu ne choisit pas de naître riche ou pauvre, dans un moment de paix ou de guerre, un auteur n'est pas libre de déterminer la langue. Elle lui est donnée d'avance, et son œuvre doit se construire sur ce fond, cet horizon qui la rend intelligible. Il ne choisit pas non plus « l'humeur » qui soumet le monde du langage à une distorsion systématique et lui détourne en style aural. L'auteur ne

51. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 701.

52. Ibid., p. 844.

53. Barthes ne se consacre pas, dans ses textes sur Fourier et sur Loyola, à établir des comparaisons entre eux. Encore un indice que Sade est même la pièce centrale et articulatrice du livre

54. Roland BARTHES. *Le Degré Zero de L'Écriture*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1953) 2002, p. 177.

55. Ibid., p. 179.

peut donc être responsable ni de son style ni de sa langue, mais il est responsable des choix qu'il fait à leur propos, et c'est en cela que se forme l'œuvre : adhérer ou transgresser les conventions linguistiques qui rendent intelligible son emploi de la langue ; adhérer strictement à son propre style ou le refuser pour tenter d'en former un qui soit pleinement réfléchi. Telle serait, selon Barthes, la description standard des coordonnées dans lesquelles s'exerce la fonction d'écriture. Comme le fait souvent Foucault, Barthes aura recours dans *Le Degré zéro de l'écriture* à une liste d'auteurs qui illustreraient sa réflexion sur le langage : « Mérimée et Lautréamont, Mallarmé et Céline, Gide et Quenau, Claudel et Camus⁵⁶ » ; « Flaubert, Mallarmé, Rimbaud, les Goncourt, les surréalistes, Queneau, Sartre, Blanchot ou Camus⁵⁷ ». Remarquablement, dans cet ouvrage, Barthes ne discute ni ne mentionne même l'œuvre littéraire de Sade, Fourier ou Loyola. D'une part, il est connu qu'il n'avait pas encore lu Sade et qu'il n'avait certainement pas formulé la réflexion de *Sade, Fourier, Loyola* qui contextualise la référence à ces penseurs plus tard. Néanmoins, il est également possible de reconnaître un sens théorique à cette absence. Dans le cas de ces auteurs – logothètes – un schéma plus complexe est en vigueur. Ils opèrent un mouvement réflexif : c'est l'œuvre qui fonde la langue. Non pas, bien sûr, la langue naturelle dans laquelle elles sont écrites, mais une langue artificielle, de second ordre. L'écriture des trois auteurs est de nature à opérer un brassage entre la forme et le contenu : les contenus – les instructions pour l'autoréflexion, les images érotiques ou l'organisation de la société – sont agencés dans un ordre qui reflète, reprend et réordonne l'ordonnancement du langage lui-même. Montrer que c'est ainsi que fonctionnent ces œuvres et décrire ces langages endogènes est l'un des objectifs de *Sade, Fourier, Loyola*.

Même si ces auteurs soulignent des aspects qui n'avaient pas été directement travaillés dans *Le Degré zéro de l'écriture*, les questions semblent d'abord encore formulées dans le champ d'investigation de cet ouvrage : l'analyse structurale des récits. Mais seulement dans un premier temps : « rien de plus déprimant que d'imaginer le texte comme un objet intellectuel⁵⁸ ». Ce que Barthes reconnaît ici comme déprimant ne se limite pas au structuralisme, mais à toutes sortes d'analyses théoriques. Barthes distingue, en ce sens, la « jouissance » et le « plaisir du Texte ». Pour ce qui est de la première, « la jouissance du Texte n'est le plus souvent que stylistique⁵⁹ ». L'analyse structuraliste du texte littéraire n'ignorait pas qu'il y a une certaine complaisance dans l'acte de lecture. Mais elle réduisait cette expérience à un élément récupérable dans les cadres de la pensée théorique. Cette idée peut être bien comprise lorsqu'on la confronte à la réflexion de Maurice Merleau-Ponty sur le rôle du style dans l'écriture littéraire. Dans *La Prose du Monde*, ouvrage inachevé dans lequel il reprend et retravaille la combinaison singulière de Saussure et de Sartre qu'il avait développée dans *Le Langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty défend l'idée que le propre de l'écriture littéraire est précisément cette création d'une langue propre à partir du terrain de la langue naturelle. Il l'illustre par *La Chartreuse de Parme* de

56. BARTHES, *Le Degré Zero de L'Écriture*, p. 180.

57. Ibid., p. 208.

58. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 704.

59. Ibid., p. 704.

Stendhal :

Je sais, avant de lire Stendhal, ce que c'est qu'un coquin et je peux donc comprendre ce qu'il veut dire quand il écrit que le fiscal Rossi est un coquin. Mais quand le fiscal Rossi commence à vivre, ce n'est plus lui qui est un coquin, c'est le coquin qui est un fiscal Rossi. J'entre dans la morale de Stendhal par les mots de tout le monde dont il se sert, mais ces mots ont subi entre ses mains une torsion secrète⁶⁰.

L'œuvre sert de médiateur entre le lecteur et l'auteur : tout le monde peut, dans un premier temps, accéder à l'œuvre parce qu'elle est écrite dans la langue naturelle. Une fois que l'on en maîtrise la syntaxe, le vocabulaire, l'orthographe, etc., on dispose des outils nécessaires pour lire n'importe quoi. Mais cela ne suffit pas pour communiquer efficacement : si l'on restait uniquement dans le domaine des significations déjà connues, rien de nouveau ne serait dit. Le « style personnel » intervient ici comme l'investissement de l'auteur dans la langue. L'auteur communique avec son lecteur dans la mesure où celui-ci, en comprenant, même tacitement, les inflexions subtiles qu'il impose à la langue, commence insensiblement à reconstruire l'ordre de la « déformation cohérente⁶¹ » par laquelle celui-la fait passer les données du monde. La cohérence de la déformation est le garant de l'unité du sens : on peut dire qu'il y a de l'œuvre de Stendhal, de Renoir, de Malraux, dans la mesure où chaque auteur a son propre système de déformations : « le style est pour chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice universel de la "déformation cohérente" par laquelle il concentre le sens encore éparé dans sa perception et le fait exister expressément⁶² ». Barthes n'est pas tout à fait en désaccord avec cette description du processus d'écriture littéraire. Comme on l'a dit, dans son *Le degré zéro de l'écriture*, il comprend que la création d'une œuvre a lieu même dans l'espace où se croisent la langue et le style : torsion psychologique que l'auteur, volontairement ou non, impose à l'usage normal de la langue dans laquelle il écrit. La nouveauté, déjà annoncée dans la préface, de *Sade, Fourier, Loyola*, est de reconnaître cette procédure comme partielle. Elle n'est que la troisième des quatre opérations : « la troisième opération est d'ordonner : non plus seulement agencer des signes élémentaires mais soumettre la grande séquence érotique, eudémoniste ou mystique à un ordre supérieur, qui n'est plus celui de la syntaxe, mais celui de la métrique⁶³ ». Si l'auteur n'organisait ses « signes élémentaires » qu'en suivant l'ordre simple de la syntaxe, il en viendrait au mieux à faire un manuel de rhétorique ! Il n'y aurait pas d'auteur si l'auteur ne se manifestait pas dans la langue qu'il utilise, si son style parvenait à se dissimuler discrètement sous les règles anonymes de la syntaxe. Tout auteur procède donc à une reconstruction partielle et idiosyncrasique de la langue pour articuler un discours littéraire. C'est-à-dire : « le style suppose et pratique l'opposition du fond et de la forme⁶⁴ ». La déformation cohérente suppose la

60. Maurice MERLEAU-PONTY. *La Prose du Monde*. Sous la dir. de Claude LEFORT. Paris : Gallimard, (1969) 1992, p. 19.

61. Ibid., p. 85.

62. Ibid., p. 86.

63. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 702.

64. Ibid., p. 703.

possibilité, au moins méthodologique, d'opposer le langage stylisé au langage supposé normal, de sorte qu'il soit possible de rendre compte, ne serait-ce qu'en fin de parcours, de la déformation que l'on a subie. C'est la possibilité même de la critique littéraire. D'une certaine manière, Barthes comprend que les "logothètes" qu'il étudie ne se prêtent pas à ce type d'approche :

Si donc Sade, Fourier et Loyola sont des fondateurs de langue et s'il ne sont que cela, c'est justement pour ne rien dizer, pour observer une vacance (s'ils voulaient dire *quelque chose*, la langue linguistique, la langue de la communication et de la philosophie suffirait : on pourrait les *résumer*, ce qui n'est le cas pour aucun d'eux)⁶⁵.

Ce que font les « logothètes », c'est d'ajouter une étape supplémentaire : ils théâtralissent la langue. Des auteurs comme Stendhal disent quelque chose, il est donc possible de le résumer (même si en faire implique nécessairement en perte). Sade, en revanche, selon Barthes, ne peut même pas être résumé, car il n'y a rien à résumer : son travail est de créer une langue dans laquelle des choses jusqu'à là indissolubles peuvent maintenant être dites. A la limite, ce que Barthes refuse à ces auteurs d'une littérature radicale, c'est toute possibilité de communication.

Mais si l'interrogation de Barthes porte bien sur Merleau-Ponty, ce n'est certainement pas de manière directe. Il s'agit plutôt de la rupture avec toute forme de pensée littéraire « théorisante », qui trouverait dans le structuralisme sa forme la plus achevée. En d'autres termes, il s'agit d'une rupture avec lui-même :

La science sémiologique (postulée alors) tente d'ébranler, de vivifier, d'armer le geste, la pose mythologique, en lui donnant une méthode ; cette science, à son tour s'embarrasse de tout un imaginaire : au vœu d'une science sémiologique succède la science (souvent fort triste) des sémiologues ; il faut donc s'en couper, introduire, dans cet imaginaire raisonnable, le grain du désir, la revendication du corps : c'est alors le Texte, la théorie du Texte⁶⁶.

Dans ce passage important, Barthes commente la trajectoire de sa pensée jusqu'à *Roland Barthes par Roland Barthes*. Comme il le propose, à l'époque de *Sade, Fourier, Loyola*, il remplacera la science sémiotique « raisonnable » par un savoir « érotique » ; un savoir qui fait place au désir, au plaisir et au corps. Toujours dans la préface de *Sade, Fourier, Loyola*, la notion de « plaisir du Texte » apparaît dans deux dimensions articulées. D'abord, en tant qu'expérience de lecture : « Le Texte est un objet de plaisir ». C'est ici que Barthes oppose à une certaine jouissance stylistique sa propre notion de plaisir, commentée dans le paragraphe précédent. Contre la sémiotique, le plaisir ne s'oppose pas seulement aux jouissances triviales du style, mais aussi à la tentation de rationaliser le discours. Une certaine tradition sémiotique considère que tout texte, sans exception, serait doté d'une finalité persuasive : certains directement, comme dans le cas des textes scientifiques et philosophiques, d'autres indirectement, comme dans les textes littéraires, où il ne s'agit pas de convaincre le lecteur de la véracité des descriptions ou de la normativité des conduites, mais où il serait toujours possible d'inférer une prise de position de l'auteur. Barthes, quant à lui, comprend que la finalité du texte littéraire serait de provoquer un

65. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 704.

66. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 650.

plaisir esthétique, sensible, chez ceux qui le lisent. Sade, Fourier et Loyola n'ont rien dit (selon Barthes, bien sûr) ; ils ne peuvent donc pas chercher à convaincre le lecteur de quoi que ce soit, à lui faire adopter un certain comportement. Cette possibilité – « devenir sadique ou orgiaque avec Sade, phalanstérien avec Fourier, orant avec Loyola⁶⁷ » – ne cesse pas d'exister, mais elle est secondaire dans le texte. Ceci est particulièrement évident dans le cas de Sade. Malgré la grande ambition de son projet, Fourier propose des réformes socio-politiques ; la méthode spirituelle de Loyola a été concrètement adoptée et pratiquée par des religieux. Mais les « injonctions » sexuelles de Sade sont, pour la plupart, inapplicables ; quand elles ne le sont pas, elles ne sont guère agréables, même pour ceux qui les adoptent volontairement. Le plaisir n'est donc pas d'imiter ou de suivre, mais de « vivre avec » le texte : « vivre avec Sade, c'est, à certains moments, parler sadien, vivre avec Fourier, c'est parler fouriériste⁶⁸ ». Le travail principale de ces auteurs étant la logotechnique, le plaisir du lecteur sera d'apprendre et de parler sa langue, d'en faire un élément actif de sa vie et de sa vision du monde, c'est-à-dire de réécrire le texte⁶⁹. Deuxièmement, le plaisir se comprend aussi comme une méthode d'analyse littéraire :

Le plaisir d'une lecture garantit sa vérité. Lisant des textes et non des œuvres, exerçant sur eux une voyance qui ne va pas chercher leur secret, leur « contenu », leur philosophie, mais seulement leur bonheur d'écriture, je puis espérer arracher Sade, Fourier et Loyola à leurs cautions (la religion, l'utopie, le sadisme)⁷⁰.

La lecture proposée par Barthes s'oppose à l'« imaginaire raisonnable » de l'intention exégétique et à son souci du sens premier. La recherche de celui-ci serait une tendance réductrice des pouvoirs perturbateurs de l'écriture, dans la mesure où elle la lie à ses « garants », aux positions théoriques qui la rendent disponible dans le marché des idées. Or, si le propre du discours littéraire est de faire plaisir, alors cela devrait être un critère ou un élément important dans l'analyse de la littérature elle-même. Plus précisément, ressentir le plaisir visé par le texte serait le moyen de le comprendre dans son registre le plus approprié. La littérature, alors, lorsqu'elle est réussie, aura en elle-même une portée qui la dépasse : l'effet – qui est sa propre finalité – qui est produit de manière individuelle chez le lecteur. C'est pourquoi Barthes parle constamment du « Texte⁷¹ », plus large que le simple texte écrit : la validation de la lecture devra aussi rendre compte du « grain de désir » et de la « revendication du corps » du lecteur. Ainsi, dans la méthode d'interprétation proposée, l'expérience personnelle de la lecture devient aussi importante, voire plus importante, que les structures objectivement présentes dans le texte : « mélange de connaissance et de sentimentalité⁷² ». De plus, comprendre le texte dans cette dimension de plaisir, c'est incorporer dans la langue elle-même des traces de cette lecture. Le

67. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 704.

68. Ibid., p. 705.

69. Roland BARTHES. « De L'Œuvre au texte ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002, p. 915.

70. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 706.

71. BARTHES, « De L'Œuvre au texte », p. 909.

72. « Blend of knowledge and sentimentality ». Jonathan CULLER. « Barthes, theorist ». In : *The Yale Journal of Criticism* 14.2 (2001), p. 439-446, p. 440.

sommet du processus de lecture est l'écriture elle-même, qui entre, incorpore, reproduit, celle du texte lu : contre une critique littéraire structurale, exégétique, la lecture devient réécriture, réinvention ⁷³.

Il semble possible de conclure que, conservant des thèmes, des questions et des formes d'analyse déjà présents à l'époque de *Le Degré zéro de l'écriture*, mais introduisant de nouvelles problématiques et, par conséquent, de nouvelles méthodes, *Sade, Fourier, Loyola* est une œuvre de transition dans le *corpus* barthésien. Plus précisément, entre l'approche structurale de ses premiers travaux et une approche post-structurale, axée sur le plaisir. Et ce n'est pas un hasard si Sade figure en tête de liste. Près de la moitié du livre sera consacrée à l'analyse de Sade, jusqu'au littéral dernier mot, dans la section dédiée à la « Vie de Fourier ». De plus, en tant qu'ouvrage monographique (bien qu'il soit composé du rassemblement et de l'adaptation de divers essais), *Sade, Fourier, Loyola* ne se limite pas à l'analyse et à la mise en relation de la pensée des trois auteurs, mais vise à soutenir des thèses plus larges sur le langage littéraire : dans ce cas, sur la fonction logothétique du langage. Ces thèses apparaîtront de manière plus directe et accentuée dans l'analyse de Sade, les lectures de Fourier et de Loyola étant – pour ne pas dire subsidiaires – importantes pour compléter les aspects latéraux de la question. Ainsi, s'il est possible de dire que *Sade, Fourier, Loyola* est une œuvre de transition pour la pensée barthésienne, la lecture de Sade aura un rôle plus accentué dans cette transition. Il semble possible de prouver cette thèse par une triple observation : de la lecture barthésienne de Sade, des concepts pertinents de sa production ultérieure et du texte barthésien lui-même. Dans cette observation – comme cela a déjà été fait à propos de Foucault – on verra comment Barthes incorpore des questions,

73. Il s'agit du procédé que Barthes avait appliqué à *Sarrasine* de Balzac : la scansion du texte devient si obsessionnelle qu'elle prend sa place ; le texte original est dispersé et réarticulé selon des critères donnés par le nouvel auteur, ne subsistant que comme fondement de la nouvelle écriture. Au moins en première analyse, cette idée semble avoir des implications intéressantes pour la lecture du texte philosophique. Marty compare le commentaire de *Sarrasine* aux commentaires bibliques : « On a parfois le sentiment d'avoir à faire à une sorte de *sur-exégèse* qui fait ressembler son livre à certaines Bibles de la Renaissance où le texte de la révélation est comme encerclé par les commentaires philologiques, théologiques des clercs » (MARTY, Présentation, p. 13). La manière dont Barthes organise son commentaire sur *Sarrasine* rappelle beaucoup la manière dont Thomas d'Aquin et d'autres commentateurs médiévaux ont commenté Aristote (similaire aussi à la procédure de Guérault avec Descartes) : le texte original est dispersé en fragments, qui deviennent des rubriques sous lesquelles s'inscrit le texte du commentaire. La différence est que chez les commentateurs de la tradition, ce procédé sert à marquer la séparation entre le texte et un métatexte, qui est le commentaire, séparation que Barthes, comme la plupart des penseurs post-structuralistes, refuse : « mais alors qu'il s'agit dans l'exégèse religieuse d'établir le texte comme un, le travail de Barthes consiste à le déconstruire » (ibid., p. 13). En ce sens, la procédure barthésienne dans *S/Z*, malgré la forme de sa présentation, peut peut-être être comparée aux commentaires de Kojève sur Hegel, ou à la manière dont Augustin incorpore le texte biblique dans le tissage de ses *Confessions*. L'œuvre lue est incorporée au discours du lecteur dans une trame sans faille. Dans les exemples cités, il ne s'agit pas seulement d'un style d'exposition, mais d'un principe d'incorporation du texte. Kojève ouvre son commentaire sur Hegel en affirmant qu'il est impossible de le comprendre avant Heidegger : affirmation inacceptable du point de vue de l'exégèse, dont le sens ne peut être compris que du point de vue de l'imbrication de ces lectures avec la vie de l'auteur. Barthes, du moins dans ses œuvres majeures, ne discutera pas directement avec les grands noms de la lecture philosophique structurale, mais il n'est pas le seul de sa génération à soumettre l'interprétation du discours philosophique à ce principe d'incorporation qu'il appellera « plaisir » : on peut aussi penser, à titre d'exemple, au *Sur Nietzsche* de Bataille ou au *Glas* de Derrida. Si l'on peut reprocher aux lecteurs poststructuraux de ne pas discuter suffisamment la lettre du texte sadien, cette objection ne s'applique pas à Barthes, à la fois parce qu'il l'a fait et parce qu'il a exposé dans sa propre théorie de l'interprétation les raisons pour lesquelles il ne l'a pas fait.

des thèmes et des modes de pensée qu'il trouve chez Sade. Plus loin, il le fait non seulement pour adopter de nouveaux thèmes et concepts, mais aussi pour reformuler son propre projet théorique et la notion d'écriture nécessaire à sa réalisation. En bref : la lecture de Sade l'amène à abandonner une perspective centrée (jamais purement) sur le discours théorique pour en adopter une plus proche de la littérature elle-même, son objet.

III.1.2. *L'Arbre du Crime/Sade I* : Sade et les limites du structuralisme

L'UNE des raisons pour lesquelles il est possible de dire que le XX^e siècle a été le moment de passage entre la philosophie moderne et la philosophie contemporaine est l'ensemble des transformations importantes que le discours philosophique a subi à l'époque en France. Le changement radical dans la compréhension du rôle du marquis de Sade est l'un des éléments qui, sans être évident, articule divers aspects de cette histoire ; malgré les disputes, les différences et les dissensions entre les diverses « écoles » de pensée philosophique de l'époque, la plupart d'entre elles, voire toutes, avaient quelque chose à dire au sujet de Sade. Si la pertinence du débat sur la pensée sadienne a pu parfois passer inaperçue aux yeux des historiens de la philosophie, il n'en est certainement pas de même pour le structuralisme. Parallèlement au moment des formulations philosophiques de la pensée structurale par Lévi-Strauss, Merleau-Ponty et Lacan, il y avait déjà le souci d'en détailler et d'en documenter l'histoire⁷⁴. Et si le structuralisme est passé de mode, il n'a fait qu'accroître la perception de sa pertinence historique. Dans cette optique, la rencontre entre le structuralisme et la lecture de Sade serait déjà, en soi, pertinente d'un point de vue historico-philosophique, en croisant ces deux mouvements. Cependant, en observant le texte dans lequel Barthes promeut cette rencontre et les circonstances de ses différentes publications, on voit que cette intersection est particulièrement importante dans les débats tant dans le domaine de la réception de Sade que dans celui du structuralisme. Dans le premier cas, parce qu'elle fait partie du processus de réception de la littérature sadienne par la plupart des courants philosophiques de l'époque, c'est-à-dire qu'elle est l'une des étapes importantes du processus historico-philosophique de canonisation de la pensée de Sade. Dans le second cas, parce que Barthes ne se contente pas d'« appliquer » la méthode structurale à la lecture de Sade, mais extrait de cette application un concept de littérature et même une idée sur le fonctionnement du langage dans son ensemble qui servira à justifier le structuralisme face au *status quo* philosophique de l'époque. Pour mieux expliquer cette idée, la première étape est,

74. Cf., par exemple, le *Les structuralistes* de Maurice Corvez, publié en 69 dans la collection *Présence et pensée*, trois ans seulement après l'« année-lumière » de la pensée structuraliste. Il est intéressant de noter que, en pleine transition entre pensée structurale et post-structurale (Mai 68 venait de se produire), l'œuvre de Corvez ne se limite pas à décrire l'état de la pensée structurale de son époque, mais vise à promouvoir le sauvetage d'un humanisme chrétien (la collection a une tendance – déclarée dans son nom – d'apologie du christianisme face à une philosophie influencée de plus en plus par des penseurs athées : Nietzsche, Sartre, Marx, Sade lui-même, etc.) Ce triple combat – humanisme, structuralisme et post-structuralisme – est l'un des moteurs de l'histoire de la pensée française de l'époque

bien entendu, une analyse détaillée du texte. Dans cette analyse, il faudra le situer dans la pensée structurale de Barthes, en mettant l'accent sur ses débats et ses polémiques, et également faire le bilan de cette lecture, afin de montrer comment il prépare déjà le tournant post-structural qui viendra dans les textes ultérieurs.

Publié pour la première fois en 1967, *Sade I* est apparu dans deux publications la même année : l'une structuraliste, l'autre sadienne. La première est le volume 28 de la revue *Tel Quel*. Dernier volume de l'année, il se situe à un carrefour dans l'histoire de la pensée française, qui reflète aussi dans les publications culturelles. Sylvie Patron décrit ces conditions de changement du rôle des revues littéraires aux années 60, en considérant la façon dont ils ont atteint la revue *Critique*, initialement dirigée par Georges Bataille (revue qui publiera, donc, des textes critiques sur Sade), et dont le conseil éditorial Barthes et Foucault étaient membres ⁷⁵ :

Le modèle d'excellence de *Critique* se réduit ici aux applications concrètes d'un certain professionnalisme, réindiqué à la fois contre l'académisme et contre l'incurie ou la désinvolture. Rappelons que le processus d'institutionnalisation de la revue a eu lieu dans le courant des années 60, à la faveur des transformations de l'Université et de l'ascension des lettres et sciences humaines dans la hiérarchie intellectuelle (augmentation du volume des inscriptions, en particulier dans les facultés de lettres, création de nouvelles filières, politique d'accroissement du corpus enseignant et changement des critères d'évaluation qui conduisent au cumul des fonctions universitaires et extra-universitaires : édition, journalisme, etc.) ⁷⁶.

La revue *Tel Quel* a débuté par un intérêt à la littérature marginale, y compris celle de Sade. Cependant, avec l'augmentation du malaise des étudiants face au structuralisme, qui culmine en mai 68, son rôle prestigieux est menacé :

A la veille des événements de Mai, la position dominante de la revue dans le domaine de la recherche littéraire se trouve menacée par un accueil majeur qui guette tout groupe en voie d'institutionnalisation : celui d'un glissement progressif vers une forme d'académisme aux antipodes du projet telquelien ⁷⁷.

A terme, le reproche d'« académisme » sera appliqué à l'ensemble de la pensée Quant au groupe *telquelien*, il jouera un jeu ambivalent par rapport au discours académique, dont le malaise ne passe pas inaperçu : structurale.

Je devrais sans doute m'interroger d'abord sur les raisons qui ont pu incliner le Collège de France à recevoir un sujet incertain, dans lequel chaque attribut est en quelque sorte combattu par son contraire. Car, si ma carrière a été universitaire, je n'ai pourtant pas les titres qui donnent ordinairement accès à cette carrière. Et s'il est vrai que j'ai voulu longtemps inscrire mon travail dans le champ de la science, littéraire, lexicologique et sociologique, il me faut bien reconnaître que je n'ai profuit que des essais, genre ambigu où l'écriture le dispute à l'analyse. Et s'il est vrai encore que j'ai lié très tôt ma recherche à la naissance et au développement de la sémiotique, il est vrai aussi que j'ai peu de droits à la

75. Sylvie PATRON. « Critique : la rhétorique des commencements ». In : *La revue des Revues* 17 (1994), p. 78.

76. Sylvie PATRON. « Critique, une revue dont le sérieux fit la fortune ». In : *Textuel* 30 (1996), p. 91.

77. François HOURMANT. « " Tel Quel " et ses volte-face politiques (1968-1978) ». In : *Vingtième siècle. Revue d'histoire* (1996), p. 112-128, p. 113.

représenter, tant j'ai été enclin à en déplacer la définition, à peine me paraissait-elle constituée, et à m'appuyer sur les forces excentriques de la modernité, plus proche de la revue *Tel Quel* que des nombreuses revues qui, dans le monde, attestent la vigueur de la recherche sémiologique⁷⁸

La *Leçon* inaugurale des cours de Barthes au *Collège de France* est de 1978 : dix ans plus tard, donc, que l'histoire. Elle témoigne *a posteriori* du sens de la fidélité *telquelienne* : il s'agissait d'être plus proche du discours essayiste, plus proche de la littérature d'avant-garde et du *nouveau roman* que de la sémiologie qui en était l'objet. Barthes semble confirmer le diagnostic de Foucault : dire que ses essais sont cet espace ambigu de dispute entre écriture et analyse, c'est constater l'échec de la distinction entre langage et métalangage, méthode et objet, littérature et critique. Ce n'est pas un hasard si Michel Foucault, seul professeur en exercice au Collège de France que Barthes remercie dans son discours, « a été celui qui a voulu présenter à l'assemblée des professeurs cette chaire et son titulaire⁷⁹ ». Ce contexte dans lequel la critique du structuralisme croise la tension relative à l'institutionnalisation académique d'un discours qui, à l'origine, devait se situer plutôt du côté de la littérature, conduit des auteurs comme Barthes et Foucault à osciller entre la critique du structuralisme et la critique du discours académique dans son ensemble. De manière générale, cette publication intervient à un moment où le groupe *Tel Quel* et son projet structuraliste sont à la fois en train d'atteindre leur plus haut degré d'institutionnalisation et de prestige, mais aussi de changer de cap, d'abandonner l'intérêt exclusivement littéraire pour passer à l'engagement politique (trajectoire inverse de celle de Barthes, qui passe d'une adhésion plus dogmatique au marxisme à une pensée politique liée au texte). Cette publication et les révoltes de mai 68 qui ont suivi marquent le méridien de cette translocation.

La seconde publication est le dernier volume de l'édition des œuvres complètes de Sade organisée par Gilbert Lely. Lely avait déjà participé à l'édition réalisée dix ans plus tôt par Pauvert. Il propose une nouvelle édition des œuvres complètes de Sade dans un délai aussi court par rapport à l'édition précédente car il a eu la possibilité de collaborer avec Xavier de Sade à la récupération et à la publication de divers manuscrits non encore connus, bien comme Pauvert fera pour la troisième édition d'œuvres complètes de Sade entre les années 80 et 90. L'édition de Lely a, de ce point de vue, une signification différente de celle de Pauvert. Alors que ce dernier a dû faire face à la censure et a failli être arrêté à l'époque de ses travaux, Lely a pu bénéficier des voies légales ouvertes par Pauvert, publiant Sade dans une société déjà un peu mieux acclimatée à son discours transgressif. Alors que Pauvert avait le soutien de poètes marginaux et de philosophes liés au surréalisme, Lely a non seulement bénéficié de la participation à son édition de grands auteurs structuralistes comme Lacan et Barthes, utilisé plusieurs textes déjà publiés et consacré dans le milieu intellectuel des « spécialistes » de Sade – Bataille, Klossowski, Maurice Heine, Blanchot – mais aussi de la participation de plusieurs

78. Roland BARTHES. *Leçon*. In : *Œuvres complètes. Livres, Textes, Entretien 1977 - 1980*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. V. Paris : Éditions du Seuil, (1978) 2002, p. 429.

79. *Ibid.*, p. 430.

professeurs de la Sorbonne, marquant ainsi une acceptation plus « officielle » de la pensée de Sade par les institutions académiques. Il n'est pas clair laquelle des deux publications est la plus ancienne. En tout cas, il semble probable qu'elles aient été conçues et articulées ensemble, du fait sont composées de la même manière : ce sont les mêmes cinq textes, l'édition de *Tel Quel* ayant une sélection de textes critiques après la section thématique (l'un d'entre eux, de Philippe Sollers, étant très important pour la compréhension de l'ensemble), et celle des œuvres complètes de Lely contenant également un texte du psychanalyste Pierre Fedida⁸⁰. La double publication indique tout d'abord une intersection effective entre la pensée structuraliste et la reprise de la pensée de Sade. Plus précisément, que le groupe structuraliste vient à l'appui de l'entreprise de Lely, de ce mouvement qui croise l'histoire des idées françaises au XX^e, qui est la relecture de Sade. Enfin, bien sûr, il y a la reprise du texte dans *Sade, Fourier, Loyola*.

Dans *Sade I*, l'objectif ambitieux de Barthes est de proposer une interprétation globale du projet sadien. Ou, même, de proposer une sorte d'introduction ou de propédeutique à la lecture de Sade, en indiquant dans quel sens et dans quel registre il faut le lire et l'interpréter. Le mobile central de l'analyse barthésienne est une perception qui n'est pas rare chez ceux qui lisent Sade : celle de son « "irréalisme" concerté⁸¹ ». Il s'agit là, selon Barthes, d'un choix fondamental qui guidera le mode d'interprétation du texte sadien : reconnaître ou non que Sade décrit des actions, des idées, des sentiments, des expériences, etc. que des êtres humains concrets pourraient éventuellement vivre. L'enjeu est l'option de lire Sade selon deux régimes différents du discours littéraire : la mimésis ou la sémiologie. En traitant cette question, même s'il ne se réfère pas explicitement à d'autres lectures de Sade (à l'exception d'une brève mention de Klossowski), Barthes organise et prend parti dans le champ des lectures et des interprétations de la pensée sadienne. On sait que ce caractère poétique marqué de l'écriture sadienne avait déjà été le facteur d'intérêt des surréalistes. Même si ces lectures n'étaient plus les plus pertinentes à l'époque de Barthes, tous les principaux lecteurs de l'époque ont eu tendance, de manière différente, à observer l'œuvre de Sade comme un texte. La publication même de *Tel Quel* sur Sade viendra accentuer cette tendance, en la faisant peser sur les cinq essais publiés. Les lecteurs psychiatriques de Sade, quant à eux, inventent le concept de « sadisme » en partant précisément du principe que l'intérêt de et dans l'œuvre de Sade est la description d'actes sexuels. Sans nécessairement réfléchir à la nature du langage sadien, et en jetant les erreurs de calcul, les idiosyncrasies, etc. du côté de l'erreur de méthode et de la fausseté, on prend au pied de la lettre le projet analytique annoncé dans *Les 120 Journées de Sodome*. Il s'agirait de « désigner » les passions, afin que le lecteur accède à une double connaissance : scientifique, du libertinage ; psychologique ou psychiatrique, de soi-même. Ce caractère désignatif placerait l'œuvre sadienne « du côté du référent », comme si Sade racontait réellement des aventures sexuelles qu'il a eues, qu'il a connues, ou qu'il a voulu réaliser. Ce n'est pas un hasard si ces lecteurs psychiatres,

80. En outre qu'échangeant l'ordre des textes de Sollers e Damisch, choix pour laquelle on ne voit pas des raisons nettes ni implications.

81. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 731.

malgré une certaine admiration pour le « pionnierisme » sadien, ont eu tendance à considérer son œuvre comme digne du reproche moral qui lui a été fait. Si cette lecture n'est plus aussi courante chez les lecteurs philosophes à l'époque de Barthes, c'est encore celle qui est à la base de la « condamnation légale [et aussi médicale] portée contre Sade⁸² ». La situation de la publication – nouvelle édition des œuvres complètes de Sade – a naturellement réveillé le souvenir récent de la procédure contre Pauvert. Ce n'est pas sans raison que Barthes comprend alors que dans cette option interprétative est impliquée une conception de la littérature dotée également d'une poignée morale et juridique : le réalisme. Le caractère structural de l'analyse apparaît ici comme une méthode adéquate à une opération dépolitique : il est lié à cet intérêt de décrire l'œuvre sadienne dans sa dimension strictement langagière. La réalité extra-textuelle n'apparaît ni comme genèse du discours (la biographie de l'auteur), ni comme destination (comme s'il s'agissait d'une prescription ou d'une exhortation au lecteur), ni comme objet du langage (le sadisme comme « contenu vulgaire » de l'œuvre de Sade).

C'est pour cette raison que Barthes commence son analyse par la « clôture » du texte sadien. Le thème du voyage est très présent dans les écrits de Sade. Barthes se souvient de quelques-uns des plus notoires : « Juliette parcourt (et dévaste) la France, la Savoie, l'Italie jusqu'à Naples ; avec. Brisa-Testa, on atteint la Sibérie, Constantinople⁸³ ». Plus qu'un thème commun, le voyage est structurant dans plusieurs romans de Sade. Les histoires de Justine et de Juliette peuvent être lues comme le récit de leurs voyages opposés et complémentaires. Alors que celui de Juliette peut être considéré comme un processus de formation – sa période d'initiation au libertinage en France, sa « maturité » libertine en Italie et son retour triomphal en tant que maîtresse libertine – celui de Justine peut être envisagé à la manière d'un pèlerinage. Justine fuit Paris à la recherche d'une « terre promise », où cesseraient ses persécutions et tourments ; elle traverse presque la moitié de la France en direction du sud-ouest, jusqu'à Grenoble, d'où elle revient désillusionnée. Ce voyage, qui aurait dû durer quelques semaines, prend plusieurs années en raison des stations de ce pèlerinage : à chaque passage, Justine est exposée à un tourment et à une tentation différents, ayant ses sept vertus (pas les sept traditionnelles du christianisme) systématiquement bafouées au long du trajet⁸⁴. Alors que Juliette revient à Paris en veuve fortunée, reconnue à la fois par la société « officielle » et par la pègre libertine, Justine revient sous les fers et condamnée à mort. Barthes voit cependant tout le contraire : « on ne voyage tant que pour s'enfermer⁸⁵ ». De façon discutable, il comprend que dans l'univers sadien le voyage ne sert pas à transformer le voyageur : Juliette est libertine à l'aller et au retour, tout comme Justine, malgré les efforts de tant de précepteurs libertins, ne quitte pas sa position de victime. Comme le dit Annie le Brun, le voyage de Juliette en Italie et la césure qu'elle impose au livre ne font que confirmer le caractère « splendide » de la libertine : l'impossibilité pour elle d'être ni plus ni moins que ce qu'elle est.

82. Ibid., p. 731.

83. Ibid., p. 713.

84. Michel DELON. Notes et Variantes. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, 1995, p. 1.126.

85. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 713.

Les différences dans les territoires parcourus, lorsqu'elles sont présentes, ne serviraient que de décor à ce qui importe effectivement : les actes de libertinage, y comprises les discours libertins. Dans un sens légèrement différent, Eliane Robert Moraes⁸⁶ rappelle une passion de *Les 120 Journées de Sodome* :

127. Un très grand bougre aime à donner des bals, mais c'est un plafond préparé qui fond dès qu'il est chargé, et presque tout le monde périt, s'il demeurait toujours dans la même ville, il serait découvert, mais il change de ville très souvent, il n'est découvert que la cinquantième fois⁸⁷.

Le voyage, de manière paradoxale, ne ferait que renforcer l'homogénéité du monde. Le libertin traverse cinquante villes différentes, mais indifférentes : leurs noms, leur géographie et paysages, leur histoire, etc. sont tous dispensables ; partout que l'on aille, on trouvera toujours la même chose : des victimes. D'autre part, il faut considérer les positions de Delon, selon qui le voyage de Juliette introduit un dynamisme effectif dans le récit, et de Moraes, pour qui le voyage est un symbole de la dispersion même du récit. Sur ce dernier point, Abramovici complexifie encore le tableau, en notant que le sens des voyages de Justine change au fil des versions : dans la première, il n'est qu'un arrière-plan qui permet de juxtaposer des épisodes qui, sans lui et la nomination constante de l'héroïne, pourraient faire l'objet de récits distincts ; dans la dernière, il est en fait une ressource romanesque, jouant un rôle déterminé dans la construction du récit. Au parcours de Justine la personnage, se superpose le parcours de *Justine* le texte, la thématique du parcours étant l'un des jalons qui permettent de mesurer la distance parcourue entre la première et la dernière version. En outre que n'interpréter pas le voyage dans ce sens, dans ce texte Barthes ne montrera pas encore une sensibilité aussi aiguë à la dispersion et à l'ouverture du texte sadien. Au contraire, la « clôture » se manifeste dans son premier aspect comme l'absence d'un lieu Autre dans l'œuvre de Sade. Ou, plus précisément, l'existence de tels espaces comme frontière du récit. Le voyage et la clôture ne sont pas opposés chez Sade, car dans les deux cas, les personnages se trouvent dans un espace sans alternative.

Barthes attribuera à cette fermeture, dans un premier temps, une « double fonction⁸⁸ ». La passion citée dans le paragraphe précédent est intéressante car elle permet de relever les caractéristiques que ce binôme voyage-clause remplit chez Sade. Le premier est un aspect pratique ou utilitaire : « isoler, abriter la luxure des entreprises punitives du monde⁸⁹ ». Le libertin vit un paradoxe bien connu : s'il veut commettre des crimes, il faut d'abord qu'il y ait une loi qui proscrive l'action qu'il envisage de commettre :

Le duc voulut soutenir au souper, que, si le bonheur consistait dans l'entière satisfaction de tous les plaisirs des sens, il était difficile d'être plus heureux qu'ils étaient. — « Ce propos n'est pas d'un libertin », dit Durcet, « et comment est-il, que vous puissiez être heureux, dès que vous pouvez vous satisfaire à

86. Eliane Robert MORAES. *Sade. A Felicidade Libertina*. São Paulo : Iluminuras, (1994) 2015, p. 25.

87. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 370.

88. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 713.

89. *Ibid.*, p. 713.

tout instant. 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 ces désirs »⁹⁰.

Parmi les différentes conséquences de ce désir ambivalent, il y a la nécessaire gêne dans laquelle le libertin va se trouver : soit il est dans une situation où l'interdit ne se fait pas pleinement ressentir, ce qui réduit son plaisir, soit il fait la pleine expérience du caractère transgressif de ce qu'il fait, mais, pour cela, il risque aussi d'être arrêté ou même⁹¹ mort. Les libertins auront plusieurs subterfuges pour faire face à ce problème. Celui qui prépare des châteaux-pièges pour ses invités dispose d'une ressource très élémentaire : il se maintient en mouvement constant, passant d'un château à l'autre. Or, le monde sadien étant un espace « clos », la fuite est impossible, tant pour la victime que pour le libertin :

Le duc ayant examiné le local décida que puisque tous les vivres étaient dans l'intérieur, et qu'il n'y avait plus aucun besoin de sortir, il fallait pour prévenir les attaques extérieures pas redoutées ; et les évasions intérieures, qui l'étaient davantage, il fallait dis-je, faire murer toutes les portes par lesquelles on pénétrait dans l'intérieur, et s'enfermer absolument dans la place comme dans une citadelle assiégée sans laisser la plus petite issue, soit à l'ennemi soit au déserteur⁹³.

Cette première fonction de l'enfermement a également un second aspect : « pourtant, la solitude libertine n'est pas seulement une précaution d'ordre pratique ; elle est une qualité d'existence, une volupté d'être⁹⁴ ». Pour justifier cette idée, Barthes cite en note l'extrait suivant de *Les 120 Journées de Sodome* :

on n'imagine pas comme la volupté est servie par ces sûretés-là, et ce qu'on entreprend, quand on peut se dire, « je suis seul ici, je suis au bout du monde soustrait à tous les yeux et sans qu'il puisse devenir possible à aucune créature d'arriver à moi », plus de freins, plus de barrière de ce moment-là, les désirs s'élancent avec une impétuosité qui ne connaît plus de bornes, et l'impunité qui les favorise en accroît bien délicieusement notre ivresse⁹⁵.

Dans l'étude analytique du libertinage, ce n'est pas n'importe quel acte sexuel qui mérite d'être signalé (le plus doux, par lequel Durand commence son récit, est son viol, à l'âge de 8 ans, par un prêtre ; rien de moins que cela n'est assez libertin pour être signalé). Le libertinage se distingue du simple plaisir sanctionné par son « raffinement ». L'isolement et le sentiment d'impunité

90. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 156.

91. Ce qui ne sera pas la fin de sa carrière de plaisir, dans le cas des libertins les plus savants. Juliette, capturée pour un vol qu'elle avait commis, commence bientôt à organiser des orgies en prison, et découvre en cela que le crime est si généralement agréable que même ses aspects nuisibles pour le criminel lui-même sont jouissifs : « Ô crime ! oui, tes serpents même sont des jouissances : c'est par leurs aiguillons qu'ils préparent l'embrasement divin dont tu consumes tes sectateurs ; tous ces tréssailllements sont des plaisirs. » (MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 358-359). Moraes montre à juste titre que le facteur homogénéisant (bien qu'elle ne soit pas d'accord avec Barthes dans l'idée que l'univers sadien soit absolument homogène) de l'espace sadien est le plaisir du libertin : « les débauchés peuvent être partout qu'ils veulent, puisqu'il n'y a aussi pas d'endroit au monde où ils ne trouvent pas de quoi s'amuser »⁹²[p. 26]Moraes2015). Qu'il s'agisse de lieux fermés ou à l'air libre, le libertinage triomphe nécessairement.

93. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 58.

94. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 713-714.

95. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 193-194.

qui en découle sont des qualificatifs de la luxure qui permettent d'accéder au stade désiré de la transgression. Cette première fonction de l'isolement relevée par Barthes, on pourrait dire qu'elle est à la fois juridique et ontologique ; une combinaison qui en dit long sur le libertinage sadien lui-même⁹⁶. Et pourtant, Barthes conclut que cet usage de l'isolement est « fonctionnellement inutile ». S'il existe un certain isolement commun à tout libertin, la forme limite de cette ressource est une sorte d'« isolement dans l'isolement » : « À chaque pied des niches, était une petite porte donnant dans une garde-robe⁹⁷ ». Là, « le silence du “secret” se confond entièrement avec le blanc du récit : le sens s'arrête⁹⁸ ». Dans un univers où l'ordre de tout dire se répète à l'infini, il s'agit de ces quelques secrets qui restent inavoués :

Et se jetant dans son cabinet avec Michette, Zélamir, Cupidon, Fanny, Thérèse et Adélaïde, on l'entendit hurler au bout de quelques minutes, [. . .]. Pendant ce temps-là le duc et l'évêque n'avaient pas perdu leur temps, mais la manière, dont ils avaient opéré, étant encore du nombre de celles que les circonstances nous obligent de voiler, nous prions nos lecteurs de trouver bon que nous tirions le rideau⁹⁹.

Cet ordre d'isolement dans l'univers sadien n'est finalement qu'un indice des limites du discours. Il s'agit précisément de ces choses que Sade ne dit pas ; qui, de droit, ne font pas partie de son œuvre et ne peuvent donc pas être analysées, commentées, appréciées, etc.

Cette « inutilité » se comprend lorsqu'on l'oppose à l'autre fonction, plus importante, de la « clôture » : « fonde[r] une autarcie sociale¹⁰⁰ ». Dans une œuvre « réaliste », il est censé d'y avoir un certain miroitement entre ce qui est dépeint littérairement et la vie sociale dont il est question. Ou, plus exactement, comme Barthes le définissait à l'époque de son engagement marxiste, un mode de « description » qui, en étant nécessairement contraint de choisir une perspective – le proche ou le lointain, la surface ou la profondeur – pour accomplir la description, finissait nécessairement par être idéologique : « Historiquement parlant, le réalisme est une idée morale¹⁰¹ ». Dans son moment marxiste, Barthes a compris que le dépassement du besoin bourgeois de justifier sa vision scindée de la réalité pouvait avoir lieu dans la conception d'un « réalisme total¹⁰² ». Dans *Sade, Fourier, Loyola*, c'est l'idée même que la littérature peut ou doit donner des « significations justes » qui va être réévaluée : il ne s'agit plus d'engagement, mais de fascisme du langage. Le langage neutre des logothètes, à son tour, serait le seul capable d'articuler un discours qui se débarrasse des significations toutes faites, des polarités du sens commun, de la logique apparemment inéluctable du discours, permettant ainsi à une nouvelle politique d'être dite. Barthes devra donc d'abord montrer que la société – en particulier celle des

96. Sur le sujet, cf. François OST. *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005 ; Bernanrd EDELMAN. *Sade, le Désir et le Droit*. Paris : L'Herne, 2014 ; GRANÉ DINIZ, « Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes ».

97. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 245.

98. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 714.

99. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 245.

100. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 714.

101. Roland BARTHES. « Nouveaux problèmes du réalisme ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1956) 2002, p. 656.

102. Ibid., p. 659.

120 Journées de Sodome – Sade ne la dépeint pas, mais l’invente. Parler en « autarcie sociale » veut indiquer le fait que la société libertine de l’œuvre sadienne peut être entièrement conçue sans avoir recours à la société de l’époque¹⁰³ : elle est utopique au sens propre du terme, n’a lieu nulle part. Ce non-lieu, à son tour, porte un nom : « le modèle du lieu sadien est Silling¹⁰⁴ ». Il y a plusieurs chemins et plusieurs destinations dans l’œuvre de Sade. Si chacun d’entre eux dit quelque chose de l’épopée libertine, il en est un qui doit être mis à part, parce qu’il joue une fonction plus pertinente dans le texte que les autres. Annie le Brun notait déjà que *Les 120 Journées de Sodome* sont le point d’entrée dans l’œuvre sadienne. En un sens, elle comprend que Silling est la scène sur laquelle toute l’œuvre sadienne est mise en scène :

Comme Lely et comme les surréalistes, Roland Barthes insiste sur la dimension littéraire et rhétorique du texte : il insère dans *Sade, Fourier, Loyola* une représentation graphique de la salle de narration de Silling, qui tire le texte du côté de la mimésis, sinon du réalisme, mais analyse dans le corps du texte cette salle comme pur espace du langage¹⁰⁵.

La première caractéristique de cet espace est précisément sa séparation. L’arrivée à Silling exige un long voyage, qui fonctionne plus comme un obstacle que comme un itinéraire. Les lieux ouverts que traversent les libertins sont l’antichambre d’un espace rigoureusement hermétique :

Il ne s’agit pourtant que de la peinture d’une sorte de monade existentielle telle que le château de Silling pourrait en être le modèle, qui n’a ni porte ni fenêtres. Tout est ici scellé (*sealing* : « cachetage, plombage, » en anglais), et c’est ainsi que le récit peut devenir fiction pure (au sens où l’on parle d’or pur)¹⁰⁶.

Cet isolement absolu de l’intérieur du château serait l’indice narratif de la séparation du texte de tout élément ou facteur au-delà de lui-même, et de la conséquente fin du système que son langage organise. Il est possible de dire que la fermeture est une condition pour que le sens – linguistique et social – soit total. C’est une caractéristique du système en général, déjà décrite par Saussure, et qui est cruciale pour toute analyse structuraliste¹⁰⁷.

Cette condition de l’analyse structurale posée, Barthes peut passer à son exercice : « esquisser une ethnographie du village sadien¹⁰⁸ ». Ce passage du texte peut sembler contradictoire par rapport à l’argument central, servant plutôt d’exercice herméneutique dans l’application de la méthode structurale. En ce sens, bien sûr, il est intéressant car c’est là que l’intersection historico-philosophique recherchée dans cette thèse est plus directe. Cette ethnographie comprendra les éléments suivants : alimentation ; mode ; géographie humaine ; économie ; division sociale et mobilité. Il s’agit de passer brièvement en revue chacun d’entre eux, pour ensuite dégager le sens général de l’analyse.

103. C’est d’ailleurs, aujourd’hui encore, l’une des caractéristiques les plus importantes de sa méthode.

104. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 713.

105. DELON, Notice, p. 1.131.

106. Norbert SCLIPPA. *Philosophie de Sade*. Paris : L’Harmattan, 2021, p. 82.

107. Jacqueline LÉON. « Historiographie du structuralisme généralisé. Etude comparative ». In : *Dossiers d’HEL 3* (2013), p. 1-23, p. 14.

108. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 715.

1. NOURRITURE : La nourriture sadienne a des significations différentes selon le contexte social dans lequel elle s'insère. Pour les maîtres libertins, elle a deux significations : le luxe et la monstruosité. Le repas est à la fois immense et raffiné : lors de leur première journée au château de Silling, les libertins dégustent un dîner composé de plus de soixante plats et de huit types de vins différents. L'oscillation entre la description minutieuse – « Un service de potage au jus de bisque et d'hors d'œuvre ¹⁰⁹ » – et la désignation générique « Entrées fines, [. . .] tout ce qu'on peut imaginer de plus rare, [. . .] un nombre prodigieux de fruits malgré la saison ¹¹⁰ », permet de guider l'imagination du lecteur des plaisirs fins, chers et sophistiqués qu'il connaît vers ceux dont la quantité, la qualité et la rareté ne permettent pas de nommer. Il a aussi deux fonctions : la réparation et le meurtre. Il s'agit alors de deux fonctions opposées et excluantes. Pour les victimes, il y a deux fonctions de la nourriture : la réparation encore, jusqu'à l'engraissement, mais aussi la défécation. Le chocolat serait la figure la plus achevée de ce système alimentaire, car en lui toutes ces significations et fonctions, même apparemment opposées, s'articulent autour d'une détermination fondamentale : « la luxure ¹¹¹ ». A plusieurs reprises dans le texte, Barthes commente ceux qu'il considère comme des aspects « non fonctionnels » du discours sadien. Ici, cependant, il notera que tous les détails du régime libertin « ne sont pas gratuits ¹¹² ». Que ce soit de manière plus immédiate – en tant qu'instance de chacune des fonctions – ou de manière plus distante – en tant que signe direct du libertinage – la nourriture remplit toujours une fonction discursive, sert comme une sorte de « signifiant maître », à partir duquel « tout s'irradie et tout s'organise, à la façon de ces petites lignes de force formées à la surface d'une trame par le point de capiton. C'est le point de convergence qui permet de situer rétroactivement et prospectivement tout ce qui se passe dans le discours ¹¹³ » – toute la série et la chaîne des signifiants alimentaires prend son sens.
2. VÊTEMENT : comme dans le cas précédent, le vêtement a des significations différentes selon le contexte ou le personnage auquel il se rapporte. La première est celle du signe, à la fois comme classification et comme costume. Dans les deux cas, le vêtement est intéressant non pas pour ses vertus ordinaires de couverture et de protection du corps, mais pour intégrer le plaisir libertin, soit comme symbole des distinctions entre les différentes classes de victimes (ce qui inclut, dans le cas du *120 journées de Sodome*, la mémoire des atrocités commises et la projection de celles à commettre), soit en ajoutant un raffinement esthétique supplémentaire à la lubricité. La seconde est une valeur « fonctionnelle ». Là encore, le fonctionnel ne peut être pensé selon les fonctions ordinaires du vêtement. D'une certaine manière, la fonction libertine du vêtement est à l'opposé de ce que l'on attend ; on

109. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 92.

110. Ibid., p. 92.

111. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 716.

112. Ce point est particulièrement pertinent car il sera renversé par Barthes dans une lecture ultérieure. *ibid.*, p. 715.

113. Jacques LACAN. *Le Séminaire. Les Psychoses*. T. III. Paris : Seuil, 1981, p. 303-304.

couvre le corps pour mieux mettre en valeur sa nudité : « revêtons-nous de ces simarres de gaze ; elles ne voileront de nos attraits que ce qu'il faut cacher au désir ¹¹⁴ ». C'est dans cette tenue que les libertins procèdent à l'un des rares *strip-tease* sadiens : « Il touche à mesure, sur Madame de Saint-Ange, toutes les parties qu'il démontre ¹¹⁵ ». Dans tous ces cas, ce qui est intéressant pour Barthes, c'est la « valeur impitoyablement fonctionnelle ¹¹⁶ » de l'habit. Il ne sera jamais mis en valeur lorsqu'il ne renvoie pas au « signifiant maître », lorsqu'il n'est pas intégré au jeu libertin (comme c'est le cas, par exemple, pour les robes des bourreaux, dont il est très rarement question). C'est ce qui, selon Barthes, éloigne l'érotisme sadien de l'érotisme moderne. Dans cette dernière, le régime du *strip-tease* serait en vigueur : « Le décor, les accessoires et les stéréotypes viennent contrarier la provocation initiale du propos et finissent par l'engloutir dans l'insignifiance ¹¹⁷ ». Le *strip-tease*, selon Barthes, est une façon de neutraliser le dénouement par l'aliénation de son sens sexuel. C'est en principe le contraire de l'usage érotique du vêtement chez Sade : le *strip-tease* est projectif, et s'il promet l'immoralité, il s'en protège aussi en la maintenant suspendue à l'état de promesse. Chez Sade, l'érotisation complète du monde fait que chaque acte ait d'emblée son sens donné : se déshabiller est érotique, s'habiller l'est aussi. Mais sous cette apparente homogénéité se cache l'articulation fine et structurale de cette érotisation, où le *strip-tease* réapparaît comme classe, la nourriture comme meurtre, etc. En plus de renforcer la perception de la structuralité du texte sadien, Barthes soutient directement, dans ce passage de l'analyse, sa thèse selon laquelle la société littéraire sadienne ne vise pas à être une mimesis ou une représentation naturaliste du monde, en particulier du monde moderne : dans ce dernier, le vêtement et son effeuillage sont réduits à la stricte fonctionnalité ; dans celui de Sade, sa fonction est avant tout de rendre dérisoire toute fonctionnalité, sauf une.

3. GEOGRAPHIE HUMAINE : essayant de comprendre quelles sont les « classes d'individus » de la société sadienne, Barthes conclue que « dans ce monde "érotique" ni l'âge ni la beauté ne permettent de déterminer des classes d'individus ¹¹⁸ ». D'un monde organisé entièrement en fonction de la vie érotique, on s'attendrait à ce que la société elle-même fût organisée selon les catégories typiques du désir sexuel – l'âge, la beauté, voire la virilité, la puissance, la maîtrise technique des usages sexuels du corps, etc. Mais Barthes avait déjà établi que l'érotique chez Sade diffère profondément de celle du monde réel, avec ses mythes, son sens commun, ses corps stéréotypés. Barthes – anticipant sa thèse centrale – comprend que « le classement est certes possible, mais seulement au niveau du discours ¹¹⁹ ». Il est possible d'illustrer cette thèse de nouveau avec *Les 120 Journées de Sodome*. Si l'on

114. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 15.

115. Ibid., p. 17.

116. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 716.

117. Roland BARTHES. *Mythologies*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1957) 2002, p. 785.

118. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 718.

119. Ibid., p. 718.

considère le contraste entre le portrait d'un libertin – « Durcet est âgé de 53 ans, il est petit, court, gros, fort épais, une figure agréable et fraîche, la peau très blanche, tout le corps et principalement les hanches et les fesses absolument comme une femme, son cul frais, gras, ferme et petite, mais excessivement ouvert par l'habitude de la Sodome¹²⁰ » – et celui d'une de ses victimes – « Je ne m'aviserai pas de peindre ces beautés, elles étaient toutes si également supérieures que mes pinceaux deviendraient nécessairement monotones¹²¹ », la différence dans le traitement discursif de l'un et de l'autre est frappante : le portrait d'un libertin équivaut à celui de trois ou quatre victimes. C'est d'autant plus frappant qu'il va à l'inverse de ce que l'on attend : le libertin presque âgé, au corps ambivalent, est longuement détaillé, tandis que les victimes, belles au sens ordinaire du terme, sont évoquées collectivement, et – indistinctes, monotones – simplement rejetées hors de la représentation. Dans le portrait libertin, c'est donc le ton même du récit qui change : ces portraits sont « réalistes ». Considérant, comme on l'a vu, que Barthes a pour thèse principale dans ce texte l'idée que Sade ne peut être lu comme un auteur réaliste. Barthes ne reconnaît pas seulement la présence de cet aspect réaliste dans le récit sadien, mais il montre que le réalisme lui-même est un parmi les outils littéraires que Sade mobilise dans la composition du sens. Cette présence subordonnée de l'élément réaliste est l'un des aspects qui permettent de dire que, dans son ensemble, le texte de Sade a comme sens et objet sa propre textualité. Du côté de la victime, son portrait est « purement rhétorique, c'est un topos¹²² ». Ce type de portrait ne caractérise la victime que par rapport à d'autres objets culturels typiques du monde libertin (surtout les références au monde classique). Autrement dit, il s'agit d'un portrait qui ne dépeint pas, mais qui affirme la perfection du corps des victimes. Barthes change ici de niveau d'analyse. Jusqu'alors, il s'intéressait aux « objets » : à la description des vêtements, des repas. Mais en tentant de décrire le partage entre libertins et victimes, il reconnaît que ce n'est pas dans ce registre qu'il trouvera la réponse recherchée, car les traits des libertins et des victimes ne diffèrent pas suffisamment. Pour simplifier, on peut dire que Barthes observe ce qui est dit et passe à l'étude de la manière dont c'est dit (le degré de détail de la description des libertins, son réalisme) ; il passe de l'énoncé à l'énonciation.

4. ÉCONOMIE : Barthes, au moment où il écrit *L'arbre du crime*, s'est déjà éloigné de son adhésion la plus fidèle et la plus directe au marxisme. Cependant, tout au long de sa trajectoire, il conservera certains éléments généraux de cette conviction politico-théorique. En l'occurrence, traiter de la forme économique de la société sadienne est une manière de la mettre en contraste direct avec la base *infrastructurale* des sociétés occidentales et sa forme d'organisation sociale *superstructurale* la plus évidente : la distribution selon les classes sociales. Cette distinction existe dans l'univers sadien, mais elle n'est pas un

120. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 31.

121. *Ibid.*, p. 46.

122. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 718.

critère suffisant pour expliquer la division entre victimes et libertins¹²³. Le fait que ces deux formes d'organisation ne se recouvrent pas conduit à la question de la signification de l'argent dans l'univers sadien. Tant du point de vue de leur écriture que du récit lui-même, la plupart des romans de Sade se situent au moment de l'abolition des derniers vestiges féodaux et du plein développement du capitalisme. L'ouverture de *Les 120 journées de Sodome* explicite ce contexte :

Les guerres considérables que Louis XIV eut à soutenir pendant le cours de son règne, en épuisant les finances de l'État et les facultés du peuple, trouvèrent pourtant le secret d'enrichir une énorme quantité de ces sangsues [. . .]. La fin de ce règne, si sublime d'ailleurs, est peut-être une des époques de l'Empire français où l'on vit le plus de ces fortunes obscures [. . .]. Le duc de Blangis et son frère l'évêque de ***, qui tous deux y avaient fait des fortunes immenses, sont des preuves incontestables que la noblesse ne négligeait pas plus que les autres les moyens de s'enrichir par cette voie¹²⁴.

En ce sens, dans l'organisation de la société sadienne, les critères aristocratiques et bourgeois coexistent. D'un côté, les libertins tendent à être des nobles et des fonctionnaires liés à l'administration de l'État. De l'autre, bien qu'il y ait une préférence pour les victimes également issues de la noblesse, celles-ci sont mieux réparties en fonction de leur origine sociale. Cette préférence a des significations différentes dans les deux cas. Que les victimes soient issues de la noblesse est une question de transgression : profaner et avilir l'individu déjà dégradé par la vie elle-même est moins amusant (non pas que cela n'ait pas ses charmes ; les libertins sont tout à fait dévoués à ce genre de plaisir aussi ; Juliette, par exemple, apprend de Clairwil à aller dans les rues à la chasse aux malheureux) pour le libertin que de le faire avec les plus fortunés. Pour le libertin, en revanche, la noblesse serait un effet secondaire d'un critère de distinction efficace : « et si les maîtres, eux, appartiennent toujours aux classes supérieures (princes, papes, évêques, nobles ou grands roturiers), c'est qu'on ne peut être libertin sans argent¹²⁵ ». Comme pour d'autres aspects de la société, Barthes reconnaît deux significations à l'usage de l'argent : l'une utilitaire et l'autre proprement libertine. La première, naturellement, est celle de l'orgie. En décrivant le duc dans *Les 120 journées de Sodome*, Sade lui donne une caractéristique inattendue :

Et avec tout cela, qui l'eût dit ? tant il est vrai que l'âme répond souvent bien mal aux dispositions corporelles, un enfant résolu eût effrayé ce colosse, et dès que pour se défaire de son ennemi, il ne pouvait plus employer ses ruses ou sa trahison, il devenait timide et lâche¹²⁶.

123. On pourrait peut-être dire que Barthes repousse une possible lecture et objection marxiste à Sade, comme le fera finalement Pasolini (et qu'il critiquera par la suite). La dynamique entre le libertin et la victime ne peut être comprise comme une question de lutte des classes, car la distinction entre les deux n'est pas de l'ordre de la classe sociale, que ce soit dans les termes de l'Ancien Régime ou de la société bourgeoise. Autrement dit, non seulement la société sadienne n'est pas capitaliste, mais elle ne pourrait même pas s'inscrire pleinement dans l'ordre de la dialectique marxiste, puisqu'elle est produite par le discours.

124. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 15.

125. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 720.

126. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 25.

Ainsi lâche, le libertin a toujours besoin d'employer d'autres moyens que la force pour dominer ses victimes : la ruse, l'abus de pouvoir, la manipulation et, surtout, l'argent. Celui-ci sert à la fois à acheter des victimes, à embaucher de la main-d'œuvre et à ajouter à l'action tous les raffinements nécessaires (nourriture, boissons, costumes, décorations et décors, l'écart par rapport à la société¹²⁷). Mais il y a un sens encore plus important : « J'idolâtre l'or au point de m'être souvent branlée devant l'immensité de Louis que j'amasse¹²⁸ ». Chez Sade, comme toujours, l'argent est un signe. Mais pas seulement un signe de la valeur qu'il représente, ou des objets qu'il permet d'acquérir. C'est un signe de la distance (« [...] si tu avais le courage de trouver du plaisir à la contemplation des maux d'autrui [...] »¹²⁹) qu'elle crée du libertin à la victime. Le libertin n'acquiert jamais son argent honnêtement. Par conséquent, contempler ses montagnes d'or, c'est aussi voir la figure concrète du défaut qu'il provoque :

Lorsque Juliette, suivant l'exemple de Clairwil, s'enferme parfois pour considérer son or, dans une jubilation qui la conduit à l'extase, ce n'est pas la somme de ses plaisirs possibles qu'elle contemple, c'est la somme de ses crimes accomplis, c'est la misère générale, réfractée positivement dans cet or qui, étant là, ne peut être ailleurs¹³⁰.

Au lieu d'être le signe de la valeur produite par le travail, l'argent est le signe de la valeur soustraite par le vol, et de la privation de son légitime possesseur.

5. DIVISION ET MOBILITÉ SOCIALE : l'argent est, selon Barthes, le critère social le plus à même d'expliquer la distinction entre libertins et victimes. Il est cependant insuffisant, étant donné le fait déjà mentionné qu'il y a plusieurs victimes originellement riches (une partie de la victimisation consiste à les déposséder ; cf. le personnage de Léonore dans *Aline et Valcour*, et même Justine). En ce sens, si l'on peut parler de classes sociales chez Sade, c'est dans la distinction entre « les libertins et [...] leurs objets¹³¹ ». Barthes voit une certaine impasse dans le fait que, dans une société qui met fortement l'accent sur les processus pédagogiques, il n'y a toujours pas de changement social effectif. On pourrait peut-être dire de l'éducation sadienne qu'elle se déroule selon la devise nietzschéenne « devient ce que tu es¹³² ». En effet, la pédagogie sadienne n'est pas un facteur d'ascension

127. Pasolini, dans son *Salò*, ajoute la musique : les orgies et les récits sont rythmés par Chopin et Bach, tandis que les victimes dansent des valses populaires qu'elles entendent à la radio. Que Sade n'ait pas imaginé une bande-son ou une musique d'ambiance spécifique pour raffiner les voluptés libertines est d'un silence éloquent, une fois qu'il avait cherché à détailler au maximum tout ce qui pouvait être employé à cet effet. Il est rare que les libertins fassent entendre de la musique, dans ces peu de cas explicitement désignée comme indistincte, mais dans la plupart des cas, ils sont « le silence, l'éloignement et la tranquillité » (MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 54) qui font le décor libertin. Peut-être Sade n'a pas voulu faire se disputer plusieurs formes de « sensations communiquées par l'organe de l'ouïe » (ibid., p. 39), bien comme Pasolini vide leur château de tout son meublier, purifiant la violence de l'image.

128. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 430.

129. Ibid., p. 427.

130. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 720.

131. Ibid., p. 720.

132. MENGUE, *L'ordre sadien*, p. 236.

sociale puisqu'elle suit également la distinction entre libertins et victimes. L'éducation de ces dernières n'est que technique – « Singulièrement mécontents de la maladresse de toutes ces petites filles dans l'art de la masturbation, impatientés de ce qu'on avait éprouvé sur cela la veille, Durcet proposa d'établir une heure dans la matinée où l'on leur donnerait des leçons sur cet objet ¹³³ » – mais, au fond, la fonction des « institutions d'enseignement » sadiennes n'est même pas d'instruire leurs jeunes élèves, mais surtout de punir leurs fautes par rapport aux codes de conduite, pour la plus grande joie des précepteurs. Pour les libertins, l'enseignement a un sens formateur et philosophique : « Dolmancé et moi nous placerons dans cette jolie petite tête, tous les principes du libertinage le plus effréné, nous l'embraserons de nos feux, nous l'alimenterons de notre philosophie ¹³⁴ ». Il n'est pas question ici d'exclusivité dans l'accès au savoir : Justine et Juliette sont éduquées dans la même institution ; après leur expulsion, les deux sœurs entendront à maintes reprises les péroraions de grands maîtres de la méchanceté. En d'autres termes, la distinction entre victimes et libertins semble fondée avant même leur formation sur l'une ou l'autre voie. Il ne s'agit pas d'un privilège de classe ou d'une hérédité (au contraire, les libertins ont tendance à victimiser leurs enfants). Excluant les divers critères matériels possibles, Barthes montre qu'il s'agit d'un partage, comme on l'a dit, purement linguistique : il a lieu d'abord dans la description même que Sade donne des personnages, c'est-à-dire dans le registre de langage qui énonce le partage et tout le monde dans lequel il s'opère. La mobilisation du langage et d'autres signes sociaux approfondit et consolide cette distinction : le libertin et la victime peuvent avoir de l'argent, mais la victime préfère l'utiliser, notamment dans des œuvres charitables, en quant le libertin préfère en jouir ; si tous deux ont accès à l'éducation, la victime est incapable de comprendre la justesse de la philosophie libertine ; etc. La mobilité sociale n'existe pas et les contacts entre les classes sont strictement réduits à des situations érotiques. Chacune des cinq castes que Barthes identifie dans le système social sadien est liée aux autres par son rôle orgiaque, toujours pensé par rapport à la classe supérieure des « grands libertins ». Même au sein de la classe des libertins, les contacts sont toujours précaires :

Les libertins eux-mêmes communiquent de deux façons : par des contrats [...] ou par des pactes [...]. Contracts et pactes sont à la fois éternels (« voilà une aventure qui nous lie pour jamais ») et révocable du jour au lendemain : Juliette précipite Olympe Borghèse dans le Vésuve et finit par empoisonner Clairwil ¹³⁵.

L'isolisme notoire qui caractérise la nature de l'humain sadien met en péril les structures les plus élémentaires de la société. L'inceste lui-même en est l'une des conséquences – « n'est-ce pas, je vous le demande, un abominable préjugé que celui qui paroît faire un crime à un homme d'estimer plus pour sa jouissance, l'objet dont les sentimens de la

133. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 94.

134. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 9.

135. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 722.

nature le rapprochent davantage¹³⁶» abrogeant le principe exogamique à la base de toute structure sociale¹³⁷. Néanmoins, cette négativité est la forme même de la relation sociale, supplantant le « signifiant maître » des sociétés, déformant ainsi tout l'édifice de la vie sociale (la défense de l'inceste se fait, entre autres contextes, dans la proposition de la société post-révolutionnaire).

Il est aisé de constater, tant par le vocabulaire utilisé que par le sens de l'analyse, que Barthes vise à utiliser l'analyse structurale pour comprendre l'œuvre sadienne dans ses différents aspects et éléments. L'adéquation de l'utilisation de la méthode structurale pour l'analyse du récit serait confirmée par la perception réitérée que les divers éléments de ce récit sont « soumis [...] à la classification¹³⁸ » ; « un jeu clair de signes et de fonctions¹³⁹ » ; etc. : l'analyse structurale du récit fonctionne dans la mesure où le récit est lui-même structuré.¹⁴⁰ (c'est une autre idée que Barthes va revoir). En premier lieu, l'emploi de cette méthode permet à Barthes d'articuler un commentaire exégétique assez intéressant et raffiné qui, ce n'est pas un hasard, est devenu une pièce centrale dans les études sadiennes. Cette explication détaillée de la société sadienne a le mérite de procéder – en vertu de la méthode elle-même – d'une manière entièrement endogène au texte de Sade. Les commentaires précédents – comme les mentions foucaaldiennes de Sade – ont souffert du fait qu'ils ont souvent ignoré la lettre même du texte, et ont souvent traité l'œuvre sadienne comme un commentaire philosophique dont l'objet direct était la société. Ainsi, ils ont généralement expliqué Sade par des analyses anthropologiques et sociologiques plus générales, comme faisait Bataille, voire par la psychanalyse, comme Klossowski l'a fait dans ses premiers écrits¹⁴¹. C'est là un sens du sérieux de la lecture de Sade dont parle Marty. Barthes, cependant, prend soin d'essayer de repérer directement dans Sade les critères qui permettent de classer et d'ordonner les différents aspects de son œuvre, en testant à dessein les critères les plus évidents pour en montrer l'inadéquation. Et Barthes en tirera un corollaire encore plus pertinent : à travers l'analyse structurale, il proposera une hypothèse sur le sens de l'ensemble de l'œuvre de Sade. En ce sens, on peut dire que Barthes jouera un rôle dans le passage de ce sérieux à un autre, plus lié à l'approche philologique et critique du texte sadien.

Là encore, le mouvement de l'argumentation consistera à passer de ce registre épiphénoménal à la structuration plus profonde du texte. Barthes le fait en constatant que la simple observation structurale des interactions sociales ne permet pas d'expliquer le partage fondamental de cette

136. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 139.

137. GALLOP, *Thinking through the Body*.

138. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 715.

139. *Ibid.*, p. 717.

140. Dans l'étude de Loyola, Barthes affirme qu'« il faut entendre par [récit], au sens formel, tout discours pourvu d'une structure dont les termes sont différenciés, relativement libres (s'offrant à l'alternative, et par conséquent au suspense), reductibles (c'est le résumé) et expansibles (on peut y intercaler à l'infini des éléments secondaires) » (*ibid.*, p. 753).

141. Même si sa lecture est problématique, Lacan a le mérite de ne pas chercher à expliquer l'œuvre de Sade par une analyse psychanalytique, qu'il s'agisse du texte, des personnages ou même de l'auteur. Il fait plutôt le contraire : il tente d'élucider certains aspects de la psychanalyse – la relation entre éthique et désir, le concept de fantôme, son implication dans la formation de la subjectivité et dans la relation avec l'Autre – à travers la lecture de Sade.

société fictive, celui entre le libertin et la victime :

Tels sont les principaux protocoles de la société sadienne ; tous, on l'a vu, attestent le même partage, celui des libertins et de leurs victimes. Cependant, bien qu'attendu, ce partage n'est pas encore fondé : tous les traits qui séparent les deux classes sont des effets du partage mais ne le déterminent pas. Qu'est-ce donc qui fait le maître ? qu'est-ce qui fait la victime ?¹⁴².

Dans la *Nouvelle Justine*, le libertin Bandole justifie de la suivante façon à Justine son droit de la tuer : « Ne pouvant donc envisager ton existence que comme absolument étrangère, ou, si tu l'aimes mieux, comme passive, l'estime que j'aurai pour toi ne pourra jamais être que relative, ou, pour m'expliquer plus clairement, qu'une estime proportionnée au degré d'utilité que je recevrai de toi¹⁴³ ». Le libertin sait, certes, que l'existence matérielle de Justine est indépendante de sa reconnaissance. C'est l'existence morale de sa victime qui est entièrement conditionnée au mot libertin, lequel, en la désignant comme victime, lui assigne un rôle symbolique dans la vie sociale¹⁴⁴. Le fait que la représentation de la victime se fasse toujours par rémission à l'idéologie libertine, alors que celle du libertin lui-même est réaliste, est un corollaire de ce point. A ce stade, le lecteur est confronté à un redoublement qui lui indique le cœur des relations de signification dans le monde sadien : c'est un partage sociopolitique du signe qui permet de déterminer l'ensemble de la construction symbolique de cette société. Le libertin est le détenteur du discours, qui, dans un univers littéraire, est littéralement tout. Le libertin, en créant avec sa parole, reproduit au cœur du livre le rôle créateur de l'auteur. En première lecture, on pourrait facilement objecter que Barthes confond les registres diégétique et énonciatif du discours, attribuant à la narration des libertins des caractéristiques qui devraient être attribuées au texte de Sade lui-même, et vice-versa. C'est à partir de cette confusion que Barthes a pu généraliser le caractère strictement linguistique de l'univers sadien : certes, tout ce qui se trouve dans le livre est écrit, mais c'est un truisme ; en revanche, l'histoire racontée dépendrait bien plus que le simple langage. Mais cette « confusion » est la thèse même de Barthes, et elle trouve chez Sade de nombreux appuis textuels, du moins dans le fait que tous ses grands récits rapportent ce que les libertins se disent entre eux ou disent à leurs victimes. Il faut donc penser la praxis textuelle elle-même – le mode d'emploi du signe – dans la littérature de Sade : passage d'un registre « épiphénoménal » à un régime structurant. Ou, plus exactement, si l'on considère que la structure est la forme de ces deux domaines, passage de l'aspect narratologique à l'aspect linguistique.

Cela permettrait, en premier lieu, d'expliquer le caractère érotique même de l'œuvre sadienne. Barthes reconnaît, comme la plupart des intellectuels post-freudiens, la nature linguistique ou symbolique des phénomènes érotiques : plus que la simple pratique de l'un ou l'autre acte sexuel, l'érotisme est lié à la perception linguistico-morale de la permission ou de la proscription de l'acte, qui, à son tour, influe sur l'acte lui-même. De plus, l'érotisme ne se confond pas avec la

142. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 722.

143. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 577.

144. Guilherme GRANÉ DINIZ. « Hegel avec Sade ». In : *Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise* 21.3 (2019), p. 62-82.

simple transgression ou la négation de la norme dans l'affirmation de son contraire. Elle relève d'un type de négation qui permet de remettre en cause le partage même des interdits et des permissions dont on s'est écarté. Barthes en tire d'importants corollaires. Tout d'abord, il n'y a pas de véritable érotisme dans la société occidentale contemporaine. Le langage contemporain serait si totalitaire – « fasciste », selon les termes très connus de la *Leçon* – qu'il laisse de moins en moins de place à cet mot neutre, qui échappe au paradigme : « opposition de deux termes virtuels dont j'actualise l'un, pour parler, pour produire du sens ¹⁴⁵ ». Marty propose que l'opposition paradigme/neutralité structure l'œuvre de Barthes, avant même que l'auteur ne trouve ces termes. Et, en fait, cela semble être une clé intéressante pour lire la thématique érotique et le rôle de la littérature de Sade chez Barthes. Les *Mythologies* traitent de cela : comment la naturalisation de certaines formes de discours fait perdre de vue les multiples possibilités originellement contenues dans le langage. L'une des mythologies dont parle Barthes est précisément le *strip-tease* : c'est la façon moderne de substituer à la nudité un geste dont la signification n'est que commerciale, et qui, du même coup, occupe cet espace de sensualité, empêchant l'émergence de formes plus substantielles de celle-ci. Vu sous cet angle, Sade ne saurait être considéré comme un auteur érotique – du moins au sens que l'on donne à « érotique » dans la société contemporaine. Il n'a pas le style communément associé à l'érotisme : « suggestif, métaphorique ¹⁴⁶ » ; encore, pourrait-on dire, projectif (comme le *strip-tease*, qui est un projet de dénudation). En revanche, chez Sade, le langage est souvent le plus direct possible : l'injonction de « tout dire » s'oppose à l'art d'envelopper les ordures traditionnelles du discours libertin, qui remplaçait les « mots forts » par des euphémismes, des astérisques et des métaphores. C'est précisément pour cette raison que l'éducation libertine commençait par l'enseignement des noms exacts des parties et des pratiques à effectuer : le *strip-tease* sadien est une leçon d'anatomie. Si l'absence de *strip-tease* implique que Sade n'est pas érotique en termes ordinaires, cela n'implique pas, bien sûr, en bienveillance. Au contraire, l'érotisme est recréé par le code sadien lui-même, étant donc encore plus intériorisé et généralisé dans son discours. Il est lié au caractère philosophique et raisonné du crime : l'érotisme « veut dire aussi combiner selon des règles précises les actions spécifiques de la luxure, de façon à faire de ces suites et groupements d'actions une nouvelle "langue", non plus parlée, mais agie ¹⁴⁷ ». S'il est communément admis que le sexe, le désir, le plaisir, voisinent avec la sensibilité et la passion, il ne suffit pas, pour transgresser ce code, de les associer à des valeurs opposées, mais de montrer comment ces termes peuvent être pensés selon une logique différente. Dans un certain sens, le caractère corporel ou sensuel de la sexualité est affirmé, mais il s'agit de montrer comment, à partir de là, on peut construire un langage tout aussi détaillé, structuré, rationnel, mais fondé sur ce « bas corporel ». L'érotisme est le maintien simultané du code linguistique ordinaire et de la langue seconde, « non plus parlée mais agie » qui parasite les mots ordinaires.

145. Roland BARTHES. *Le Neutre*. Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 31.

146. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 723.

147. *Ibid.*, p. 723.

En considérant la représentation même de la sexualité dans Sade comme un langage autonome, Barthes peut en faire une description structurale. Ce point semble être le cœur de l'essai. Barthes avait déjà montré qu'il était possible d'échelonner les différents aspects de la société sadienne. En ce sens, il avait utilisé l'analyse structurale comme outil d'étude littéraire, ce qui, d'un point de vue plus général, n'était pas vraiment une nouveauté, y compris dans son propre travail. La thèse forte de Barthes est formulée à ce stade, où il montre l'aspect « logotechnique » de l'œuvre sadienne : la disposition des éléments du récit d'une manière qui reproduit la structure même du langage, ayant donc un effet rétroactif sur lui. Il s'agit tout d'abord de montrer l'ordonnement rigoureux de la sexualité sadienne. Cet élément est l'un de ceux qui ont le plus attiré l'attention des différents lecteurs de Sade, étant l'un des traits les plus particuliers de son érotisme. Pour le libertin, le sexe n'est pas le domaine de la spontanéité. Toutes les actions sexuelles doivent être planifiées à l'avance et exécutées fidèlement : « Attendez que je dispose cette jouissance d'une manière un peu luxurieuse. (*Tout s'exécute à mesure que Dolmancé indique*)¹⁴⁸ ». Celui-ci n'est qu'un extrait parmi plusieurs qui pourraient être cités : « Innombrables, incessantes sont les expressions qui renvoient à une construction volontaire de la scène érotique : *disposer le groupe, arranger tout ceci, exécuter une nouvelle scène, composer de trois scènes un acte libidineux, former le tableau le plus neuf et le plus libertin, faire de cela une petite scène, tout se arrange*¹⁴⁹ ». En d'autres situations, « l'ordre érotique est institutionnel¹⁵⁰ », la structuration de la scène étant liée à la structure de pouvoir dans laquelle elle s'inscrit. Barthes rappelle la pratique du « chapelet » libertin :

Ce fut là, mes amis, où j'exécutai ce que les Italiennes appellent le chapelet ; toutes munies de godmichés, et placées dans une salle immense, nous nous enfilâmes, au nombre de cent ; les grandes en con, les petites en cul, pour ménager les pucelages ; une des plus âgées se mettait à chaque neuvaine ; on l'appelait le *pater* ; celles-là seules avaient le droit de parler ; elles commandaient les décharges, elles prescrivaient les déplacements, et présidaient généralement à tout l'ordre de ces singulières orgies¹⁵¹.

L'aspect le plus évident du passage est la transgression du christianisme dans plusieurs registres simultanés : ses objets (le chapelet), ses espaces (le couvent), ses interdits (les religieuses rompant le vœu de chasteté, pratiquant la sodomie et le lesbianisme), son langage même (certaines sœurs sont le « *pater* » dans le chapelet : à la fois femmes faites hommes, sœurs faites pères, religieuses faites prostituées, symboles faites corps, etc.). Mais ce qui intéresse Barthes, c'est la manière dont les sœurs libertines empruntent en quelque sorte leur hiérarchie et leurs images à l'institution religieuse pour en faire l'ordre du jeu libertin : les sœurs aînées, plus éminentes dans le couvent, sont celles qui recevront le plus de déférence sexuelle de la part des novices ; comme tous les maîtres libertins, ce sont elles qui commanderont l'orgie ; le chapelet, objet de dévotion, est l'image métaphorique selon laquelle s'organise l'architecture de la scène, etc.

148. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 103.

149. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 723.

150. *Ibid.*, p. 724.

151. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 695.

Enfin, dans quelques situations, comme le rappelle Barthes, l'agencement de la scène peut se faire spontanément : « *La scène marche, le tableau s'arrange*¹⁵² ». Cela ne fait la scène moins ordonnée et rangée. Cette occurrence, même si moins usuelle, serait l'indice du caractère structuré de l'acte sexuel lui-même dans l'univers sadien : « Soit prescience collective de ce qu'il faut faire, soit connaissance des lois structurales qui prescrivent de compléter de telle façon une figure commencée¹⁵³ ». Barthes ne semble pas, à ce stade, penser cette structuration de l'action sexuelle comme une manière de transgresser le structuralisme lui-même, en le détournant de son usage théorique et descriptif pour en faire un usage libidinal. Ou, plus encore, d'indiquer le potentiel libidinal impliqué dans toute pensée théorique. Il est curieux qu'il n'y pense pas, car c'est une idée proprement sadienne¹⁵⁴ ». Jusqu'ici, Barthes s'intéresse davantage à la transgression qui rationalise la pratique sexuelle. La distance entre ces deux positions est l'exacte mesure de la distance entre la pensée structurale et la pensée post-structurale chez Barthes. Bien que la suggestion soit subtile, il n'est peut-être pas du tout déraisonnable de penser que les figures érotiques de Sade sont organisées de manière structurale. Il a déjà été abordé sous d'autres aspects et à d'autres moments le passage où Curval pressent avec sagacité la faille dans la narration de Duclos, dans *Les 120 journées de Sodome*. Ce passage semble pertinent parce qu'il montre plus clairement que tout autre la présence de ces « lois structurales » qui conforment les figures du libertinage : la perversion sexuelle, même si elle semble parfois chaotique, est dotée d'un ordre strict ; en tant que connaisseur profond de la perversion, le libertin est capable de reconnaître et d'opérer sur les règles implicitement et spontanément présentes dans l'acte. Il est intéressant de noter que Barthes clôt cette première réflexion sur l'ordonnancement sadien par une référence subtile à Austin : « De la sorte, devant la scène sadienne, naît une impression puissante, non d'automatisme, mais de "minutage", ou si l'on préfère, de performance¹⁵⁵ ». Cette référence retournera plus en avant.

La question de savoir si l'activité sexuelle est elle-même structurée relèverait de la psychologie. Notons que Barthes n'attribue pas à Sade la construction d'une érotique structurée. Cela s'explique par le fait qu'il ne considère pas Sade comme un auteur érotique au sens propre du terme. Il reconnaît plutôt dans le portrait sadien du sexe une structuration qui n'est pas autonome, propre à l'activité sexuelle, mais analogue à celle du langage. En somme, Barthes pense les « unités » de ce langage de la manière suivante :

- POSTURE : c'est l'« unité minimale ». Comme le mot, elle est minimale, mais elle se décompose en éléments plus fondamentaux : « une action et son point corporel d'application¹⁵⁶ ». Non seulement cela, mais tous les « adjectifs » du libertinage doivent être comptés au titre des « postures », c'est-à-dire des raffinements qui le qualifient : la relation entre l'agent et le patient (si père et fille, si époux, etc.) ; les espaces où l'on agit, etc ;

152. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 724.

153. Ibid., p. 724.

154. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 258.

155. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 724.

156. Ibid., p. 724.

- OPÉRATION : c'est la combinaison des postures, analogue à la façon dont les mots sont combinés dans les phrases ou les clauses. Il y a deux possibilités :
 1. FIGURE : c'est la combinaison synchronique d'opérations, la présentation conjointe de plusieurs actions sexuelles simultanées. Il s'agit d'une composante spatiale du langage sadien ;
 2. EPISODE : c'est la combinaison diachronique des opérations. Selon la théorie structuraliste, dans le langage naturel, il n'y a pas de possibilité de combinaison synchronique des mots, car l'énonciation se fait toujours dans le temps : il faut avoir dit un mot pour en dire un autre, et le suivant, et ainsi de suite. Le texte de Sade est certes composé d'énoncés qui se déroulent dans le temps. Mais c'est à travers eux que Sade parvient à construire ce métalangage qu'est la combinaison synchronique. On sait que la perception d'une spatialité du langage était déjà un aspect pertinent pour Foucault ; elle le sera aussi pour Barthes.
- SCÈNE : c'est l'unité majeure de la langue sadienne, dans laquelle plusieurs figures se succèdent épisodiquement. Il est important de noter qu'à la scène correspond un autre type de construction, qui est la dissertation. En ce sens, le langage sadien n'est pas coextensif à l'œuvre sadienne, gardant en lui des éléments du langage " normal ", à opposer au nouveau langage propre à Sade. Cette dualité sera l'une des principales caractéristiques de la lecture barthésienne, qui sera accentuée en *Sade II*.

Or, il est connu qu'une langue n'est pas seulement constituée d'unités et de leurs regroupements, mais qu'elle a aussi besoin de règles qui lui permettent d'employer et de combiner ses termes : c'est la syntaxe de la langue sadienne. Barthes identifie ici deux règles :

- EXHAUSTIVITÉ : « Toute la syntaxe sadienne est ainsi recherche de la figure totale ¹⁵⁷ ». Ils sont deux les aspects de cette exhaustivité : « Dans une "opération", il faut que le plus grand nombre de postures soient accomplies simultanément [. . .] ; et, d'autre part, que dans chaque sujet, tous les lieux du corps soient érotiquement saturés ¹⁵⁸ ». Pour qu'un énoncé soit syntaxiquement complet, il faut qu'il épuise, ou du moins tende à épuiser, les combinaisons que permettent les postures employées. L'exemple que Barthes donne de cette exhaustivité est l'une des rares scènes de bestialité à laquelle sert Juliette :

Cette maudite Borghèse avait tous les goûts, toutes les fantaisies. Un eunuque, un hermaphrodite, un nain, une femme, une femme de quatre-vingt ans, un dindon, un singe, un très gros dogue, une chèvre, et un petit garçon de quatre ans, arrière-petit-fils de la vieille femme, furent les objets de luxure que nous présentèrent les duègnes de la princesse ¹⁵⁹.

Le « groupe difficilement extensible ¹⁶⁰ » joue le rôle dans l'extrait de « tous les goûts, toutes les fantaisies ». Il indique l'épuisement des possibilités de libertinage par une

157. Ibid., p. 725.

158. Ibid., p. 725.

159. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 849.

160. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 725.

conjonction toujours plus grande et plus intense de postures et d'opérations. La variété des personnages et la multiplicité des combinaisons érotiques par lesquelles ils s'enchaînent serait l'un des modes d'énonciation les plus aboutis de cette langue. Si cette variété n'est pas totale, c'est en raison d'un accident extérieur – la fin du rouleau sur lequel on écrit, le transfert d'une prison – et non par la logique propre à ce langage. Idéalement, dans la langue sadienne, il serait possible de réaliser une combinatoire telle que « tout soit dit » : que toutes les perversités possibles soient mises en œuvre en même temps ; comme si elles formaient un énoncé unique qui épuiserait toute la langue.

- RÉCIPROCITÉ : cet aspect serait, selon Barthes, « capitale [. . .], d'abord parce qu'elle assimile l'érotique sadienne à une langue vraiment formelle ¹⁶¹ ». Il en va de même pour la précédente, puisque l'exhaustivité est également un principe ordinaire de la linguistique structurale. La réciprocité concerne l'indépendance de la langue de Sade par rapport à ses énonciateurs. De même que tous les locuteurs d'une langue peuvent énoncer n'importe laquelle de ses phrases, les libertins et les victimes peuvent s'engager dans n'importe quelle action (sauf le meurtre). Parfois, ces polarités sont inversées dans un même mouvement ¹⁶² :

EUGÉNIE : Doucement, doucement, je n'y puis tenir. . . (*Elle crie, les pleurs coulent sur ses joues*). À mon secours, ma bonne amie. . . (*Elle se débat*). Non, je ne veux pas qu'il entre ; je crie au meurtre si vous persistez ! [. . .] EUGÉNIE : Va, tigre, va. . . déchire-moi, si tu veux maintenant, je m'en moque, baise-moi, bourreau, baise-moi, je t'adore ¹⁶³.

Dans un acte continu, Eugénie passe du statut de victime de viol à celui d'amante passionnée : même acte de coucher, dont elle est à la fois la victime et l'agent. Barthes en tire un corollaire important : « puisque tout le monde peut être sodomite et sodomisé, agent et patient, sujet et objet, puisque le plaisir est possible partout, chez les victimes comme chez les maîtres, il faut chercher ailleurs la raison du partage sadien ¹⁶⁴ ». L'analyse de la forme du langage sadien renforce la conclusion à laquelle on était parvenu précédemment : ce n'est pas aucun aspect matériel de la société sadienne qui permettra de distinguer les libertins de leurs victimes.

C'est en ce point de la syntaxe que Barthes parlera, enfin, de « l'arbre du crime ». La métaphore de l'arbre est emblématique et significative pour la thèse de Barthes car elle est commune à la linguistique – pas seulement structurale – et à l'érotisme de Sade. Bratfish ¹⁶⁵ et Marty ¹⁶⁶

161. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 726.

162. Le *Salò*, de Pasolini, « sur ce point là parfaitement fidèle à l'esthétique de son modèle » (ABRAMOVICI, *Encre de Sang*, p. 79), illustre également bien ce point dans la scène où libertins et victimes se mettent à table pour partager un banquet coprophile. L'action – manger les excréments – est exactement la même pour les deux. Elle change de sens en fonction de la position de chaque énonciateur : pour le libertin, il s'agit d'un repas luxueux, pour la victime, d'une violence terrible.

163. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 107-108.

164. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 726.

165. BRATFISCH, « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes », p. 26.

166. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 367.

comprennent que l'arbre dont parle Barthes « est une référence directe aux théories linguistiques générativistes, en vogue à l'époque. L'arbre syntaxique est le déroulement analytique d'une phrase dans lequel sont identifiées les unités minimales et leurs groupements syntaxiques, selon les classifications de la grammaire formelle d'une langue ¹⁶⁷ », c'est-à-dire, exactement cela que Barthes cherche à repérer chez Sade. Comme le note Jacqueline Léon, il existe un débat dans l'historiographie du structuralisme sur l'adéquation d'inclure la théorie générativiste de Chomsky parmi les formes de la linguistique structurale, la tendance prédominante étant de nier cette appartenance. Barthes ne prendra pas part à ce débat de manière directe, mais le fait de rapprocher l'approche structurale développée jusqu'à présent, la référence au générativisme et, plus tard, la critique générale de la pensée théorique, indiquent une tendance générale caractéristique dans sa pensée : passer de la sémiologie au structuralisme linguistique, à d'autres théories linguistiques et littéraires, et, également, les critiquer dans leur ensemble. Cela pourrait expliquer une partie de l'instabilité terminologique que l'on observe généralement à propos du poststructuralisme : elle proviendrait du fait même que les auteurs poststructuralistes sont parfois ambivalents ou peu transparents quant aux cibles de leur critique. En ce qui concerne la présence de la métaphore de l'arbre chez Sade, il est intéressant de noter que le choix de Barthes de parler de « l'arbre du crime » n'est pas évident. En effet, chez Sade, il y a tout un jardin dans lequel on peut choisir : outre la variété criminelle, il y a aussi « l'arbre de la superstition ¹⁶⁸ », « l'arbre de la liberté ¹⁶⁹ » bien à son côté; et il y a une encore plus importante, qui n'est indiqué que par « toutes ses branches, toutes ses attenances ¹⁷⁰ », qui est l'arbre de la débauche. Jusqu'ici, ce sont les actes sexuels qui commandent la structuration du langage sadien, et non son aspect criminel. Et si l'on retrouve dans toute la pensée de Sade quelque chose de cet aspect calculé et rationalisé que Barthes reconnaîtra comme structural, c'est dans *Les 120 Journées de Sodome* que ce projet trouvera sa formulation la plus directe et son exécution la plus précise. Que Barthes et Foucault ne choisissent pas de placer au centre de leur analyse une œuvre aussi propice est un choix pertinent. Quant à celle de « l'arbre du crime », Sade la formule dans *Aline et Valcour* :

Je voudrais que tous les hommes eussent chez eux, au lieu de ces meubles de fantaisie qui ne produisent pas une seule idée, je voudrais, dis-je, qu'ils eussent un espèce d'arbre en relief, sur chaque branche duquel serait écrit le nom d'un vice, en observant de commencer par le plus mince travers, et arrivant ainsi par gradation jusqu'au crime né de l'oubli de ses premiers devoirs ¹⁷¹.

Cette petite œuvre d'art, Valcour la conçoit comme une ressource théorique et mnémotechnique : en connaissant le crime dans ses détails, ses connexions, ses jonctions, chaque individu pourra toujours garder à l'esprit les chemins à éviter, en reconnaissant le lien entre les petites erreurs

167. « É uma referência direta às teorias linguísticas gerativista, em voga na época. A árvore sintática é o desdobramento analítico de uma oração em que se identifica unidades mínimas e seus agrupamentos sintáticos, segundo as classificações da gramática formal de uma língua ». BRATFISCH, « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes », p. 26.

168. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 111.

169. Ibid., p. 112.

170. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 39.

171. MARQUIS DE SADE, *Aline et Valcour*, p. 458.

et les grands vices. Une utilisation réactive est également implicite dans la fin du roman : en connaissant cette route du vice, les honnêtes gens pourront peut-être se protéger. Mais, contrairement à l'aspect intellectuel, ni la valeur esthétique ni la finalité morale de ce dispositif ne sont nécessaires : un libertin peut utiliser l'arbre précisément pour connaître la route à suivre dans la « carrière du vice », en trouvant dans cet arbre les points qui lui plaisent et lui font le plus plaisir¹⁷². Barthes souligne la proximité entre l'idée sadienne et celle de ses contemporains linguistes : si l'œuvre de Sade était de construire un langage du sexe ou du crime, il était nécessaire qu'il ait, ne serait-ce qu'intuitivement, une idée du fonctionnement du langage, c'est-à-dire de sa forme structurale. La coïncidence dans l'utilisation de la métaphore de l'arbre ne serait pas du tout une coïncidence, mais la forme intuitive que Sade et la linguistique choisiraient pour représenter cette structure.

Barthes enfin annonce la thèse qu'il avait déjà indiqué plusieurs fois : enfin enuncia a tese que já indicara diversas vezes : « hors le meurtre, il n'y a qu'un trait que les libertins possèdent en propre et ne partagent jamais, sous quelque forme que ce soit : c'est la parole¹⁷³ ». C'est le désir de Bandole qui donne un sens à l'existence de la victime ; c'est quand Eugénie cesse de crier de douleur et commence à gémir de plaisir qu'elle devient libertine. La distinction entre le libertin et la victime est celle du sujet et de l'objet, d'abord au sens linguistique. C'est à partir d'elle que s'organisent d'autres significations de cette relation, comme l'activité libertine dont la victime est l'objet ; l'action spéculative du libertin dans la connaissance de la société dont il est la victime, etc. La description stéréotypée des victimes, par opposition aux descriptions détaillées des libertins, reproduit la logique même de la relation entre le libertin et la victime. Dans certaines circonstances, la victime a également la parole. Le cas le plus connu est celui de Justine. On sait qu'entre la deuxième et la troisième version de son histoire, la voix narratrice change : dans la deuxième, c'est Justine elle-même qui raconte ses malheurs ; dans la troisième, ils sont racontés par un narrateur impersonnel à la troisième personne, tandis que sa suite – l'histoire de sa sœur Juliette – est racontée à nouveau à la première personne. Dans la lecture de Barthes, ce changement indiquerait l'explicitation du principe qui, dès le début, était en vigueur dans l'œuvre de Sade : la primauté de la parole libertine. En effet, le discours libertin « avale » les discours pieux de Justine : « notre pieuse aventurière avoue ses fautes, avec une candeur. . . une ingénuité, qui, comme on l'imagine aisément, allume bientôt les sens du libertin qui l'écoute¹⁷⁴ ». Alberto Moravia y voit une explication possible au fait qu'elle soit une victime si recherchée. En débattant des idées, en demandant grâce, en suppliant, bref, en passant par les différentes formes du discours vertueux, elle participe involontairement aux jeux lubriques, puisque ses discours s'opposent à la résistance au désir et permettent au libertin de développer ses propres discours athées, prélude et partie de l'orgie. Si la victime peut parler, ce qui fait que sa parole ne peut être un contre-discours au langage libertin, c'est que son langage n'est pas doté d'une énergie

172. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69.

173. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 726.

174. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 594.

imaginative. Réaffirmant les platitudes de la pensée morale, la victime est une « marionnette » ; elle a un discours qui a toujours été, dès l'origine, aliéné¹⁷⁵. En termes plus proprement barthésiens, il s'agirait de dire que la victime parle le langage du paradigme : partage binaire du monde entre le moral et l'immoral, le bien et le mal, elle n'est capable que de répéter le sens commun stéréotypé que tout le monde dit, de sorte qu'elle ne dit rien, à proprement parler. « On dirait presque qu'*imagination* est le mot sadien pour *langage*¹⁷⁶ » car l'imagination est la faculté libertine d'attribuer souverainement un sens aux choses, aux situations et même aux paroles d'autrui. La coprophilie est un excellent exemple de cette opération¹⁷⁷. Le libertin reconnaît qu'en soi, la matière fécale n'est ni odorante ni malodorante, ni désirable ni indésirable. C'est son imagination – ordinaire ou dérégulée – qui leur attribue un sens ou un autre. L'imaginaire et le langage sont liés en ce qu'ils sont tous deux chargés de signifier ou de resignifier le monde qui entoure le libertin (y compris les autres discours, en les détournant vers le libertinage). La domination linguistique du libertin est liée à cette possibilité exclusive qu'il a d'ordonner les victimes et les autres agents qui l'entourent dans une scène/phrase. L'attribution d'un nouveau sens, au-delà du simple partage paradigmatique du langage stéréotypé, est ce qui donne au langage libertin/sadien un pouvoir éthique important d'ouverture à l'autre discours.

En même temps, il s'agit aussi d'une « guerre du sens¹⁷⁸ » tissée autour du discours interprété. Dans *S/Z* on retrouve aussi un fragment dédiée à l'analyse de l'arbrément du récit : « parfois, au fil de l'énonciation, le code rhétorique vient se superposer au code proairétique¹⁷⁹ ». Sous la phrase ésotérique, Barthes ne dit rien de si choquant : il rappelle simplement qu'il n'est pas rare qu'un texte lui-même subordonne parfois une suite d'actions à un titre unique ; qu'en même temps qu'il dit toutes les actions faites, il les subsume à un nom et les convoque par lui. L'exemple que Barthes donne de *Sarrasine* est déroutant. Chez Sade, on retrouve ce principe de « transformations incessante de la ligne phrastique en volume textuel¹⁸⁰ » formulé explicitement, même s'il ne sera toujours pas exécuté fidèlement : « mais comme quelque lecteur, peu au fait de ces sortes de matières, pourrait peut-être confondre les passions désignées avec l'aventure ou l'évènement simple de la vie de la conteuse, on a distingué avec soin chacune de ces passions par un trait en marge, au-dessus duquel est le nom qu'on peut donner à cette passion¹⁸¹ ». Entre *L'Arbre du Crime* et *S/Z*, Barthes ajoute que nommer une séquence d'actions textuelles n'est pas un simple geste taxinomique de narratologie, mais une « violence appropriative¹⁸² » du sens : qu'il s'agisse pour un code de s'approprier le sens originellement donné par un autre, pour le général de s'approprier celui de l'individuel. Ou, enfin, que l'interprète s'approprie le sens du texte interprété : « nous-mêmes, en nommant la séquence (“Vouloir-aimer”), nous ne

175. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 113.

176. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 727.

177. Pour une analyse approfondie de ce thème, voir ABRAMOVICI, *Encre de Sang*, p. 85.

178. BARTHES, *S/Z*, p. 227.

179. *Ibid.*, p. 225.

180. *Ibid.*, p. 226.

181. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69-70. L'extrait a déjà été cité à la pg. 138.

182. BARTHES, *S/Z*, p. 226.

faisons que prolonger la guerre du sens¹⁸³ ». C'est-à-dire qu'il y a une implication réflexive de cette appropriation : elle empêche qu'une distance s'ouvre entre le texte analysé et sa critique, parce que dans les deux cas c'est la même opération de réappropriation des codes discursifs qui est en jeu, et elle oblige à repenser le sens de la critique littéraire ou de tout texte critique comme étant aussi quelque chose de l'ordre du littéraire, dans le sens que l'on commente. Cette idée d'une herméneutique agonistique est implicite dans *Sade I* et dans l'analyse de la hiérarchisation linguistique du monde sadien imposée par l'imagination, elle sera formalisée dans *S/Z* – même si, ici, on ne peut parler de cette « formalisation » que dans un sens fort spécifique – et prendra sa pleine forme dans *Sade II* et au-delà, lorsque les corollaires de cet élément réflexif de l'herméneutique seront pleinement développés. C'est ce que Barthes appellera le « principe de délicatesse ». Cette arborescence thématique met bien en évidence la thèse défendue : la rupture avec la pensée structurale était déjà implicite dans la lecture structurale de Sade, elle a été développée et a acquis une formulation pleinement poststructurale dans *S/Z*.

Donné que « la scène n'est que discours¹⁸⁴ », la compréhension de cet ordonnancement diégétique du langage libertin passe par la compréhension de la forme du discours sadien en général. La description du libertinage n'épuise pas le texte de Sade lui-même, puisqu'il contient aussi des discours libertins. Barthes comprend que ces deux codes – le langage sadien endogène et le langage ordinaire du discours philosophique – « forment une même ligne, le long de laquelle le libertin circule avec la même énergie¹⁸⁵ ». Cette donnée élémentaire et structurante de la littérature sadienne – que discours et corps soient interchangeable, car ils partagent un principe énergétique commun – s'explique si l'on comprend qu'en fait, tous deux sont discours¹⁸⁶. Cet aspect de l'idée d'énergie sadienne serait une anticipation de la « sublimation » freudienne (quatre ans auparavant, Lacan avait dit que cette association était un bêtise) – « la sublimation est un processus relatif à la libido-objectale, et consiste en ce que la pulsion se dirige vers un objectif autre et éloigné que celui de la satisfaction sexuelle ; dans ce processus, l'accent est mis sur la déviation de la sexualité¹⁸⁷ » – mais dans un sens inverse : ce n'est pas le langage qui se

183. BARTHES, *S/Z*, p. 226-7.

184. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 727.

185. *Ibid.*, p. 727.

186. C'est contre ce type d'idée qui harangue Le Brun. Comme la plupart des ouvrages historico-philosophiques sur le sujet, Le Brun comprend que l'un des aspects les plus frappants de la pensée poststructurale (ou *French Theory*, comme elle le préfère) est l'accent mis sur les aspects textuels et symboliques de ses divers objets d'étude, pouvant même aller jusqu'à les réduire à ces aspects : une démarche communément appelée de manière péjorative « textualisation » de l'objet. Du point de vue de la lecture de Sade, Le Brun comprend que c'est un renversement complet de son projet que de comprendre que le texte englobe le corps. Il faudrait plutôt affirmer l'exact contraire. En effet, selon une exégèse plus directe ou littérale du texte sadien, le matérialisme conduirait à cette conclusion : « N'en doutons point, l'origine de nos passions, et par conséquent la cause de tous nos travers, dépendent uniquement de notre constitution physique, et la différence entre l'honnête homme et le scélérat se démontrerait par l'anatomie, si cette science était ce qu'elle doit être ; des organes plus ou moins délicats, des fibres plus ou moins sensibles, plus ou moins d'âcreté dans le fluide nerveux, des causes extérieures de tel ou tel genre, un régime de vie plus ou moins irritant : voilà ce qui nous ballote sans cesse entre le vice et la vertu » (MARQUIS DE SADE, *Aline et Valcour*, p. 677). Dans un premier temps, la thèse controversée – et post-structurale – de Barthes semble dériver davantage de son utilisation des ressources interprétatives du structuralisme que de la pensée sadienne elle-même.

187. « Die Sublimierung ist ein Prozeß an der Objektlibido end besteht darin, daß sich der Trieb auf ein anderes von der sexuellen Befriedigung entferntes Ziel wirft ; der Akzent ruht dabei auf der Ablenkung vom Sexuellen ».

substitue au plaisir sexuel. Sublimation et désublimation seraient possibles parce que désir et langage partagent la même structure. Mais si Freud voit dans le langage un substitut civilisé aux formes primitives du désir sexuel, Sade y voit la forme pure de ce désir. Analysant un extrait de *Les 120 Journées de Sodome* dans lequel Sade décrit une passion incestueuse, Barthes donne l'idée suivante : « partant d'acteurs divers, c'est-à-dire d'un réel inintelligible, on débouche en un tour de phrase et *grâce précisément à la phrase*, sur un condensé d'inceste, c'est-à-dire, sur un sens¹⁸⁸ ». Il faut que le libertin marque par l'imagination l'objet de son plaisir comme désirable ou indésirable, sacré ou profane, licite ou illicite, etc. Le différentiel qui rend l'œuvre sadienne plus intéressante qu'une simple inversion des valeurs ordinaires (c'est ce que Sollers reproche chez Sartre dans son bref texte à la fin de la section thématique du volume de *Tel Quel*) est que le libertin cherche à marquer la plupart des actions qu'il commet comme interdites, pour les commettre, ensuite, au titre de crime. Du point de vue de la nature, plusieurs libertins enseignent, l'inceste est une action parfaitement licite, voire souhaitable. Mais s'il procure un plaisir particulier au libertin, c'est qu'il faut le supposer interdit, criminel, pour pouvoir ensuite violer les règles de la sociabilité. Barthes conclut que « c'est la nomenclature qui permet le raccourci parental : de l'énoncé simplement constatif, s'élançait l'arbre du crime¹⁸⁹ » ; de la connaissance simple et linéaire qu'il y a une action, on passe à l'épaisseur d'une action qui, dans le même geste de se commettre, se déploie en un sens : la mise en arbre dont Barthes parlait dans *S/Z*, la dynamique même du texte littéraire. Comme l'explique Jean-Christophe Igalens, sur le rôle de l'inceste chez Casanova :

L'inceste doit se lire à la lumière d'une surdétermination littéraire manifeste, sans oublier à quel point il constitue, dans l'ordre des fictions, un dérèglement représentable et publiable, depuis les tragédies et les histoires tragiques classiques jusqu'à la vogue renouvelée de ce dernier genre à la fin du siècle et encore à l'Eugénie de Franval que Sade publie dans *Les Crimes de l'amour*, en passant par les romans et le drame, genre des incestes évités¹⁹⁰.

D'un point de vue linguistique, il est important de noter qu'une fois de plus, Barthes recourt ici à la pensée d'Austin. L'énonciation constative serait celle que la linguistique et la philosophie auraient prise pour norme du langage, celle qui ne ferait qu'indiquer le fonctionnement des choses dans le monde. Barthes se réfère à l'énoncé sadien suivant : « pour réunir l'inceste, l'adultère, la sodomie et le sacrilège, il encule sa fille mariée avec une hostie¹⁹¹ ». Cet énoncé est constatif en ce qu'il ne fait que constater l'ensemble des actions du libertin, et constater l'existence, au niveau psychologique, d'une intention de sa part. Cependant, Austin lui-même reconnaît qu'il est pour le moins suspect de prétendre qu'un énoncé constate quelque chose lorsqu'il se trouve dans un contexte littéraire. En plus, on a déjà vu à plusieurs reprises que les

Sigmund FREUD. *Zur Einführung des Narzißmus*. In : *Gesammelte Werke*. T. 10. London : Imago, (1914) 1946, p. 161.

188. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 728.

189. *Ibid.*, p. 728.

190. Jean-Christophe IGALENS. *Casanova. L'écrivain en ses fictions*. Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 420.

191. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 330.

actions libertines racontés dans le texte de Sade ne se rapportent pas à des actions sexuelles concrètes, car elles sont excessivement fantaisistes, miraboliques, impraticables. Pour tenter de résoudre cette difficulté concernant le statut du discours littéraire, Austin affirme qu'un tel usage du langage est « parasite de son usage normal ¹⁹² », il n'étant pas donc le cas d'en détailler le fonctionnement. Barthes n'est pas le seul à reconnaître que cette question du parasitisme peut être très productive pour l'étude du langage. L'année même de la publication de *Sade, Fourier, Loyola*, Derrida consacre une importante conférence aux Etats-Unis pour tenter de montrer comment ce parasitisme serait en fait l'une des fonctions principales de tout discours, et critique l'option d'Austin de l'exclure de son analyse comme étant la répétition d'une illusion foncière du discours philosophique. On se trouve ici face à un autre des aspects qui caractérisent la pensée poststructurale dans son ensemble : l'accent mis sur les aspects littéraires du langage et sur ses potentialités discursives, au détriment de la prétention à la littéralité, à la référentialité ou à la vérité du discours ordinaire, scientifique ou philosophique. Il est vrai que, pour Austin, l'exclusion de l'observation de l'acte de langage parasite était beaucoup moins dramatique que Derrida n'a voulu le faire croire :

Derrida se trompe complètement sur la question de l'exclusion par Austin des formes parasites du discours dans ses recherches préliminaires sur les actes de langage [. . .]. L'exclusion par Austin de la considération de ces formes parasites dans sa discussion préliminaire est une question de stratégie de recherche. Il les exclut, selon ses propres termes, « pour le moment ». Mais il ne s'agit pas d'une exclusion métaphysique : il ne les jette pas dans une digue ou les mène à la perdition, pour reprendre les termes de Derrida ¹⁹³.

Barthes, quant à lui, montre comment l'analyse structurale du texte de Sade, en discernant dans sa littérature « l'arbre du crime », peut rendre compte de questions que d'autres théories linguistiques – comme celle des actes de langage – ne résolvent pas. Plus précisément, il reconnaît dans un principe littéraire le fondement d'une logotechnique : il s'agit d'une langue dont le phénomène originaire n'est pas l'observation, mais l'imagination.

Le style est donc un champ privilégié pour voir cette interaction entre le langage commun et le code sadien. Dans la *Justine*, « le code de l'amour est métaphorique ¹⁹⁴ ». Là, c'est la victime qui raconte son périple par les mains des plusieurs libertins. Quand prié par sa sœur de lui raconter l'histoire de sa vie, Justine est réticente :

Vous raconter l'histoire de ma vie, Madame, dit cette belle infortunée, en s'adressant à la Comtesse, c'est vous offrir l'exemple le plus frappant des malheurs de l'innocence, c'est accuser la main du Ciel, c'est se plaindre des

192. « Parasitic upon its normal use ». John Langshaw AUSTIN. *How to do things with words*. Oxford university press, (1952) 2005, p. 22.

193. « Derrida has completely mistaken the point of Austin's exclusion of parasitic forms of discourse from his preliminary investigation of speech acts [. . .]. Austin's exclusion of these parasitic forms from consideration in his preliminary discussion is a matter of research strategy; he is, in his words, excluding them "at present"; but its not a metaphysical exclusion : he is not casting them into a ditch or perdition, to use Derrida's words ». John SEARLE. « Reiterating the differences. A reply to Derrida ». In : *Glyph* 1 (1977), p. 198-208, p. 204-5.

194. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 728.

volontés de l'Être Suprême, c'est une espece de révolte contre ses intentions sacrées. . . je ne l'ose pas. . .¹⁹⁵.

Il est encore dans le même paragraphe qu'elle ose. Son long discours, pratiquement tout le livre, n'est pas seulement voulu par le libertin, mais est lui-même libertin. Nombreux sont les commentateurs qui, à partir de là, en viennent à douter de l'innocence déclarée de Justine. Pour concilier sa pudeur religieuse et son rôle typiquement libertin de narratrice Justine emploie un langage « gazée ». Elle racontera tous les épisodes, mais sans « tout dire », parce qu'elle cachera la substance obscure sous la gaze des expressions usuelles (les métaphores auxquelles elle recourt fonctionnent en vertu de leur valeur littéraire traditionnelle), vidées de leur plein sens criminel et sexuel. Lorsque Juliette prend la parole – dans la continuité de la version suivante de Justine, dans laquelle ce n'est plus elle qui raconte sa propre histoire – elle enlève les voiles du discours, sans pour autant refuser la sophistication littéraire, rhétorique. Ce style du discours libertin est ce que Barthes appelle « violence méthonymique : il juxtapose dans un même syntagme des fragments hétérogènes appartenant à des sphères de langage ordinairement séparées par le tabou socio-moral¹⁹⁶ ». La transgression sadienne ne se situe pas au niveau des images de violence ou de sexe représentées : des images beaucoup plus fortes sont courantes dans les films, les reportages et la pornographie. Mais ces discours, mythologiques, sont inoffensifs. En transgressant le langage du travail, de la religion, de la philosophie, bref, toutes sortes de discours institutionnalisés, Sade permet d'articuler un discours intraitable par la société « officielle », et qui sera un outil pour penser, en un sens radical, ce qu'est son Autre : « la société ne pourra jamais reconnaître une écriture qui est liée structurellement au crime et au sexe¹⁹⁷ », malgré le fait que cette écriture se déroule dans la même langue que la leur. Barthes confirme cette idée en analysant le rôle des historiennes dans *Les 120 journées de Sodome*. Ici, enfin, Barthes considérera le fait que *Les 120 Journées de Sodome* est le plus grand exemple de la préoccupation structurante de Sade. L'œuvre entière est scrutée, divisée et organisée (ce qui ne la met pas à l'abri des erreurs, comme le soulignent Moraes et, plus nettement, Gallop) : ils sont cent vingt journées, réparties sur quatre mois, où l'on traite cinq passions par jour, sur un total de six cents. Cette organisation est articulée autour de quatre prostituées, chargées de raconter aux quatre seigneurs et à leur entourage les cinq passions quotidiennes, mais en respectant une gradation de la criminalité (dans une échelle divisée en quatre degrés, un pour chaque mois et chaque narratrice). Les histoires racontées doivent être réparties sur ces cent vingt jours de manière à ajouter progressivement un peu de violence, formant ainsi un dégradé du crime. Pour mieux sentir cette gradation, les libertins s'imposent une règle : ils ne peuvent commettre les actes qu'après qu'ils ont été recensés par l'historienne. Il y a ainsi un triple ordonnancement : le récit de l'historienne organise les orgies des libertins, et la somme des deux constitue l'œuvre elle-même. Si le plus grand plaisir du libertin est donné par l'oreille, c'est que le libertinage est un fait de langage : « sans la parole

195. MARQUIS DE SADE, *Justine*, p. 141.

196. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 728.

197. *Ibid.*, p. 729.

formatrice, la débauche, le crime ne pourraient s'inventer, se développer : le livre doit précéder le livre, l'historienne est le seul "acteur" du livre, car la parole en est le seul drame¹⁹⁸ ».

Le discours sadien finit ainsi par renouer avec le milieu social dont il avait été séparé dans son acte d'instauration. Comme vu, pour reprendre les termes de Barthes, ce discours est « structurallement lié au crime et à la luxure ». L'exaltation des libertins, des méchants, des prostituées historiennes, n'est pas seulement une provocation gratuite, mais n'est pas non plus le corollaire philosophique des thèses défendues, ni même l'objet érotique décrit par son discours. Toutes ces façons de penser la place du crime dans l'œuvre de Sade le placeraient dans une fonction d'objet ou de référence – la liraient dans le code du réalisme – alors que Barthes souligne l'inséparabilité, chez Sade, de la figure et du fond : l'exaltation du crime découle des valeurs impliquées dans la forme même de son discours. La censure à laquelle Sade a été soumis dès la rédaction de ses œuvres peut même se manifester comme une critique de la représentation crue de la perversion ou de l'éloge du mal, mais, en définitive, elle a pour objet ce langage sadien, car c'est lui qui est rigoureusement incompatible avec la société, qu'il s'agisse du XVIII^e ou du XX^e. C'est l'application de la thèse même du *Dégré Zéro de l'Écriture* : « affirmer l'existence d'une réalité formelle indépendante de la langue et du style ; c'est essayer de montrer que cette troisième dimension de la Forme attache elle aussi, non sans un tragique supplémentaire, l'écrivain à sa société ; c'est enfin faire sentir qu'il n'y a pas de Littérature sans une Morale du langage¹⁹⁹ ». Dans ses cours du *Collège de France*, Barthes explique que son étude du langage avait toujours eu, en fin de compte, une portée éthique. Il s'agit de reconnaître dans le langage ordinaire, stéréotypé, la mise-en-œuvre d'un type de discours paradigmatique, qui serait le champ propre de l'analyse structurale : « autrement dit, selon la perspective saussurienne, à laquelle, sur ce point, je reste fidèle, le paradigme, c'est le ressort du sens ; là où il y a sens, il y a paradigme, et là où il y a paradigme (opposition), il y a sens²⁰⁰ ». Le Neutre ne peut donc pas être le simple opposé du paradigme, sous peine d'établir à nouveau le paradigme, mais dans un second registre. Il se trouve dans la « nuance » des images et des discours : terme dont on ne peut pas laisser de sentir la résonance sadienne. La distance que prend le langage propre à Sade par rapport à la société n'est pas innocente. Toute forme de discours, comprend Barthes, annonce déjà un ensemble de valeurs. Le fait que la langue de Sade soit « proprement littéraire²⁰¹ » signifie que, dans sa séparation d'avec le monde concret, elle organise un univers de valeurs qui lui est propre et qui découle nécessairement de sa propre systématité. Ainsi, la littérature dont traite Barthes est structurallement liée à la neutralisation du discours : en parvenant à établir un code linguistique qui n'adhère pas strictement au paradigme, elle est « maîtresse des nuances », de sorte que le projet éthico-linguistique de Barthes consisterait à « vivre selon les nuances que m'apprend la littérature²⁰² ». La logotechnie de Sade, Fourier et Loyola serait l'expression

198. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 730.

199. BARTHES, *Le Degré Zéro de L'Écriture*, p. 173.

200. BARTHES, *Le Neutre*, p. 31.

201. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 730.

202. BARTHES, *Le Neutre*, p. 37.

radicalisée de ce caractère littéraire, dans la mesure où, en plus de créer ce nouveau langage le plus complètement possible, elle le fait explicitement : « C'est pourtant ce qui a fait Sade : il a ouvert et découvert son œuvre (son "monde") comme l'intérieur d'une langue, accomplissant ainsi cette union du livre et de sa critique²⁰³ » promise dans le branchement du discours. De cette manière, Sade rend possible non seulement une alternative au langage stéréotypé, mais aussi la création d'une alternative réfléchie et délibérée à la moralité standard établie par le paradigme. Il convient de noter, enfin, que Barthes ne propose pas seulement de spéculer sur ce discours neutre et sa moralité. Cela reviendrait à entrer à nouveau dans le discours paradigmatique : prononcer des affirmations vraies ou fausses sur le Neutre. Son idée est plutôt de « vivre selon » un enseignement littéraire qui n'est pas le self-help d'un sartrisme vulgarisé, des platitudes morales de Saint-Exupéry ou un jeu sexuel appris de Sade, mais une morale trouvée dans la forme même de leurs discours, qui – plus qu'empêcher – frustre la dialectique en refusant le jeu du oui et du non.

Barthes voit dans ce caractère littéraire, poétique ou logotechnique de l'œuvre de Sade le fondement du double régime de censure auquel il a été historiquement soumis : juridique et esthétique. Dans les deux cas, un sens commun littéraire serait en vigueur : le réalisme ; l'attente que le texte représente une réalité. La censure juridique de Sade est déjà bien connue. Comme dit au début de l'extrait, ce n'est pas par hasard, étant donné le contexte de l'écriture et de la publication du texte, que l'objet ultime de Barthes soit de traiter de la censure. Il n'est plus nécessaire de défendre juridiquement la position de Pauvert ou de Lely en tant qu'éditeurs du texte sadien, mais Barthes peut pousser plus loin la réflexion sur la censure : si Bataille avait eu l'audace, lors de son témoignage au procès de Paulhan, d'affirmer que Sade était un auteur dangereux, Barthes verra dans Sade un support pour critiquer le langage même qui fonde le discours juridique et ses interdits. Le réalisme est la face littéraire de ce langage ordinaire, il est en quelque sorte le référentiel théorico-littéraire dont se réclame la pensée juridique. Cela n'est évidemment possible que lorsqu'on ignore la construction et l'esthétique même du texte sadien : « Étant écrivain, et non auteur réaliste, Sade choisit toujours le discours contre le référent ; il se place toujours du côté de la *sémiosis*, non de la *mimesis*²⁰⁴ ». Lire Sade selon un principe mimétique, ce n'est pas lire Sade du tout ; c'est ignorer les tentatives explicites de l'auteur d'échapper à toute possibilité de description ou d'application – ce que Barthes appelle, dans une expression très heureuse, son « "Irréalisme" concerté ». Le meilleur exemple ici c'est la passion 31 de la 3^e partie de *Les 120 Journées de Sodome* : « 31. Il fout une chèvre en levrette, pendant qu'on le fouette. Il fait un enfant à cette chèvre, qu'il encule à son tour, quoique ce soit un monstre²⁰⁵ ». L'aspect « concerté » de l'irréalisme réside dans l'enchevêtrement de plusieurs ordres d'irréalisme dans un récit aussi bref : la monstruosité morale des actions et de la «

203. Cette indistinction, il est bon de le rappeler, est l'une des caractéristiques que Foucault considérerait comme définissant la littérature contemporaine, et qu'il essayait de reproduire dans ses propres écrits. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 730.

204. Ibid., p. 731.

205. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 331.

délicatesse » du libertin ; la monstruosité de la temporalité, qui rend simultanée bestialité et fouet, et contourne le temps de gestation de l'homme-chèvre ; la monstruosité évidente du fils du libertin monstrueux. De plus, le principe mimétique ignorerait la tension que cet irréalisme obstiné et volontaire pose en contraste avec la revendication répétée de Sade d'une intention philosophique, tantôt moralisatrice, tantôt immoralisatrice ; empêchant ainsi un contraste facile entre réalisme et irréalisme : le texte de Sade n'est pas simplement irréel dans le sens de fantasmagorique. Il l'est au sens où, en niant la préséance du réel sur lui-même, il crée la possibilité d'instaurer quelque chose dans le réel : il excite les corps, crée un nouveau langage, bref il est performatif. De ce point de vue, la censure esthétique dans laquelle consiste la perception d'une certaine « monotonie » chez Sade apparaît comme un choix délibéré. Le problème de cette perception est qu'elle est courante même chez les amateurs et les spécialistes de la pensée sadienne (Foucault fait partie de ceux qui soutiennent cette idée). Cette idée que Sade serait un auteur monotone, pour Barthes, est liée à l'attente que Sade soit un auteur érotique dans le sens le plus commun : qu'il parle de perversions et d'actes sexuels divers, qu'il donne des idées variées et miraculeuses de ce que peut être une relation. C'est l'attente de trouver, chez Sade, du sadisme : « Sade n'est ennuyeux que si nous fixons notre regard sous les crimes rapportés et non sur les performances du discours²⁰⁶ ». La censure littéraire et la censure juridique renvoient toutes deux à la censure sociale et à la perception que la société en général a de la langue et de la littérature. Cette conclusion finale du texte renvoie au projet plus large de Barthes, déjà esquissé dans *Le Degré zéro de l'écriture* et *Mithologies*, et complété dans ses cours, en particulier *Comment vivre ensemble* : la critique de la société par la critique de son langage, réifié et naturalisé. La société « ne voit dans l'œuvre de Sade que l'appel du référent ; pour elle, le mot n'est qu'un vitre qui donne sur le réel²⁰⁷ ». Le réalisme est le corollaire littéraire et théorique d'un point de vue linguistique que l'on pourrait qualifier de nominaliste ou de référentialiste²⁰⁸ : comprend que le mot est toujours le nom d'une chose quelconque ; « Postule que la littérature "représente", "postule", "imite" ; que c'est la conformité à cette imitation qui s'offre au jugement, esthétique, si l'objet en est touchant, instructif, ou pénal, s'il est monstrueux ; qu'enfin, imiter, c'est persuader, entraîner : vue d'école, dans laquelle s'engage toute une société avec ses institutions²⁰⁹ ». La critique de ce sens commun linguistique-littéraire est l'une des idées qui traverse l'œuvre barthésienne, et Sade est ici un modèle important dans le bouleversement d'un langage réifié, permettant ainsi de mettre en échec les présupposés, les impensés, etc. : « la fonction du discours n'est pas, en effet, de "faire peur, honte, envie, impression, etc.", mais de concevoir l'inconcevable, c'est-à-dire de ne rien laisser en dehors la parole²¹⁰ ». L'analyse de Sade bientôt devient une critique de la littérature, donc une critique du langage, qui est aussi une critique de la morale. Le structuralisme

206. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 731.

207. *Ibid.*, p. 731.

208. Saussure lui-même critique ce point de vue dans son *Cours* (SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, p. 97).

209. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 731.

210. *Ibid.*, p. 732.

est un outil pour opérer la critique d'un langage dépendant du référent, permettant de connaître un nouveau discours qui, à son tour, permettra de penser des nouvelles idées.

Dans cette présentation des thèmes centraux et des articulations de *Sade I*, la structure argumentative du texte et sa relation avec les aspects linguistiques et philosophiques de la production barthésienne de l'époque ont été emphasized. Avant de passer à des conclusions plus générales sur cette analyse, il est encore nécessaire de procéder à une discussion complémentaire, qui permettra de mieux évaluer le sens global du texte et son rôle dans la production barthésienne. Cette brève analyse a été effectuée à partir de la version 71 du texte. Les changements par rapport à la version 67 sont pour la plupart minimales : conventions éditoriales (suppression de l'italique dans les citations, écriture des nombres en toutes lettres, suppression de la censure des mots forts), normalisation (toutes les citations sont désormais sans référence), petits ajustements typographiques, légères corrections matérielles,²¹¹ et des mises à jour de vocabulaire qui homogénéisent le cadre conceptuel mobilisé (échange, par exemple, de « écriture » pour « mot » et vice versa, selon que Barthes se réfère à des aspects propres à la langue écrite ou en général). Certaines d'entre elles méritent cependant d'être commentées.

La première d'entre elles est la suppression de l'épigraphe, une citation de la nouvelle *Murders in the Rue Morgue* : « En somme, on verra que l'homme ingénieux est toujours plein d'imaginative, et que l'homme vraiment imaginaire n'est jamais autre chose qu'un analyste²¹² ». Cette suppression semble être l'indice subtil d'une inflexion du sens du texte, et d'un changement plus général dans l'œuvre de Barthes. En effet, le passage mentionné de Poe renvoie, dans ses idées, à un autre texte très célèbre de l'auteur : son *Philosophie de la composition*. Ce texte a été crucial pour la tradition de la poésie française moderne, en particulier pour Baudelaire. On sait comment, de différentes manières, la modernité, y compris du point de vue esthétique, est associée à une certaine idée de la rationalité. Dans la conclusion de *Sade I*, Barthes mentionne que l'un des aspects de la mythologie réaliste est la croyance en l'« inspiration » : « Bien que toute création soit nécessairement une combinatoire, la société, en vertu du vieux mythe romantique de l'« inspiration », ne supporte pas qu'on le lui dise²¹³ ». C'est le sens de l'association que l'on trouve dans l'épigraphe, et qui est longuement développé dans l'essai de Poe. Poe y explique (il est communément admis que Poe a rétroactivement inventé cette explication) la composition de son poème *The Crow*. Selon lui, la composition du poème a été minutieusement architecturée, à partir de ses aspects les plus généraux – « Je préfère commencer par une considération de l'effet. [...] Je me dis, en premier lieu, « Parmi les innombrables effets ou impressions dont le cœur, l'intellect ou (plus généralement) l'âme sont susceptibles, lequel, dans la présente

211. Par exemple, dans *Sade I*, Barthes précise la monnaie dans laquelle les libertins paient leur cotisation à la société des amis du crime (ibid., p. 720). Ou encore, dans la première version, Barthes prétendait que tous les pactes sadiens étaient dotés d'une « amitié vive et enflammée » (Roland BARTHES. « L'Arbre du Crime ». In : *Tel Quel* 28 (1968), p. 29), celui entre Juliette et Clairwil étant un exemple. Lors de *Sade I*, Barthes restreint le commentaire à ce seul pacte. Enfin, il supprime une citation qui n'éclairait en rien le texte (ibid., p. 32).

212. Ibid., p. 23.

213. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 730.

occasion, choisirai-je ?”²¹⁴ – jusqu’au choix individuel des termes – « le son du refrain étant ainsi déterminé, il est devenu nécessaire de choisir un mot qui incarne ce son et qui, en même temps, corresponde le plus possible à la mélancolie que j’avais prédéterminée comme étant le ton du poème²¹⁵ ». Déterminant l’intention de produire l’effet esthétique, le poème est entièrement un moyen, un outil, pour atteindre l’effet désiré : la forme suit la fonction. Il est surprenant de constater qu’à plusieurs reprises, Poe parvient à des solutions universelles sur l’effet poétique : « la mélancolie est donc le plus légitime de tous les tons poétiques²¹⁶ », mais cela est conforme à sa proposition d’aborder le poème « avec la précision et la conséquence rigide d’un problème mathématique²¹⁷ ». L’ordre strict, combinatoire et mathématique du texte sadien est toujours présent dans l’analyse de Barthes, mais il s’agit d’un moment subordonné au plaisir d’écrire et de lire. L’analyse de *Sade II* confirmera que ce changement est un indice de la rupture de Barthes avec une vision moderne (dans un sens très générique) de la littérature, y compris la théorie structuraliste²¹⁸.

Trois amendements mineurs semblent soutenir cette idée. Le premier consiste en fait en deux omissions similaires. Dans le passage où Barthes propose l’existence de « deux règles d’action » dans le texte sadien, l’analyse reste littéralement identique. Cependant, dans *L’arbre du crime*, Barthes donna la note suivante : « cet ébauche s’approche de la procédure préconisée par T. Todorov pour l’analyse structurale des *Liaisons Dangereuses* (voir *Communications*, n° 8)²¹⁹ ». Il semble important que l’analyse reste la même, mais que la mention de son inspiration structuraliste soit supprimée. La seconde omission va exactement dans le même sens – et concerne le même auteur – lorsqu’il s’agit du caractère poétique du texte sadien : « au sens assez précis que ce mot a dans la linguistique : “tout effet liée au message lui-même, et non à son référence” (T. Todorov, “Les Anomalies sémantiques”, *Langages*, I, 1996)²²⁰ ». Il est à noter que, si les indications de références ont été supprimées d’une version à l’autre, il n’en a pas été de même pour toutes les mentions d’autres auteurs en notes. Il semble donc probable que Barthes

214. « I prefer commencing with the consideration of an effect. [. . .] I say to myself, in the first place, “Of the innumerable effects, or impressions, of which the heart, the intellect, or (more generally) the soul is susceptible, what one shall I, on the present occasion, select?” » Edgar Allan POE. « The Philosophy of Composition ». In : *Graham’s Magazine* XXVIII.4 (1846), p. 163-167, p. 163.

215. « The sound of the refrain being thus determined, it became necessary to select a word embodying this sound, and at the same time in the fullest possible keeping with that melancholy which I had predetermined as the tone of the poem » *ibid.*, p. 165.

216. « Melancholy is thus the most legitimate of all the poetical tones » *ibid.*, p. 164.

217. « With the precision and rigid consequence of a mathematical problem » *ibid.*, p. 163.

218. Et avec Poe, qu’il associe au structuraliste Genette (Roland BARTHES. « Le Retour du poéticien ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1972) 2002, p. 145) et traite à plusieurs reprises comme un écrivain du stéréotype : « “La vérité est dans la consistance” dit Poe (*Eurêka*). Donc, celui qui ne supporte pas la consistance se ferme à une éthique de la vérité ; il lâche le môt, la proposition, l’idée, dès qu’ils prennent et qu’ils passent à l’estade de solide, de *stéréotype* (*stéréos* veut dire *solide*) » (BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 638). La méthode de Poe s’appuie entièrement sur les attentes partagés entre lecteur et écrivain sur les effets du discours pour réussir. La stéréotypie – « la liaison de deux mots importants *va de soi* » (Roland BARTHES. *Le Plaisir du Texte*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1972 - 1976*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1972) 2002, p. 245-246) – est dans le noyau de son œuvre.

219. BARTHES, « L’Arbre du Crime », p. 32.

220. *Ibid.*, p. 35.

ait voulu supprimer précisément l'indication des inspirations structuralistes de son analyse. Le second changement se situe au tout début du texte, où Barthes supprime de la description du space dans le roman sadien – « Si donc le voyage est divers, le lieu sadien est unique. Comme tout lieu pensée par les hommes, celui-ci est une forme, et cette forme est une clôture : on ne voyage tant que pour s'enfermer²²¹ » – la phrase « comme tout lieu pensée par l'homme, celui-ci est une forme, et cette forme est celle d'une clôture²²² ». Barthes traitera encore Silling comme un espace formel, dont la forme est la clôture. En revanche, l'idée que tout espace humain est structuré n'a plus de space. C'était là l'une des thèses défendues par Henri Lefebvre, qui, même s'il ne se considérait pas comme un auteur structuraliste, était communément associé à ce courant de pensée. Il semble que Barthes veuille ici réduire la portée de l'emploi du structuralisme : dans *L'Arbre du crime*, il servait de cadre général pour analyser la construction de l'espace, la forme de la société et de la sexualité, l'économie, et surtout la narration, car chacun de ces phénomènes était compris comme structural. Quant à *Sade I*, même si l'on peut reconnaître une certaine structuration chez Sade, elle n'a, dans un premier temps, aucune valeur en dehors de son texte. Enfin, le troisième est l'échange du mot « contingence²²³ » pour « événement²²⁴ » dans le passage où Barthes oppose les portraits de libertins hideux et de leurs belles victimes : « la laideur se décrit, la beauté se dit ; ces portraits rhétoriques sont donc vides, dans la mesure même où ce sont des portraits d'être ; les libertins, quoiqu'ils puissent être soumis à une certaine typologie, sont dans la [contingence/événement], ils obligent donc à des portraits toujours nouveaux ». Barthes veut indiquer que, tandis que les victimes ne sont que des idées littéraires abstraites, des concepts ou des *topoi*, les libertins sont des personnages au sens plein, de sorte que leur figure varie selon les circonstances de chacun. Il ne s'agit pas d'entrer dans les détails complexes de la distinction possible entre les deux termes. Les changements de terminologie d'une version à l'autre ne sont pas rares. Celui-ci, cependant, semble pertinent. Le terme « contingence », sauf dans le meilleur des cas, n'est pas très présent dans le discours structuraliste. Le terme « événement », en revanche, est typique de la pensée post-structurale, en particulier de celle de Derrida.

Au-delà de cette ouverture du texte, il y a un changement substantiel à peu près à mi-parcours. Dans ce passage, Barthes venait de proposer la thèse centrale de son essai : que, pour « toute la combinatoire érotique de Sade : son origine et sa sanction sont d'ordre rhétorique²²⁵ ». Dans l'édition de 1971, Barthes propose de penser le texte sadien comme une combinaison de ces codes rhétoriques selon un ordonnancement linguistique. Dans le texte de 1967, Barthes affirme qu'« avant de réintégrer la pure instance du discours cette combinatoire doit traverser – provisoirement – une “raison” esthétique²²⁶ », Sans avoir encore le souci spécifique avec la «

221. Ibid., p. 23.

222. Ibid., p. 23.

223. Ibid., p. 27.

224. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 719.

225. BARTHES, « *L'Arbre du Crime* », p. 34.

226. Ibid., p. 33.

logotechnique », Barthes peut formuler son texte comme une enquête sur la littérature sadienne. L'esthétique sadienne, selon Barthes, aurait la peinture comme modèle. Il s'agit des scènes dont il a parlé ailleurs dans le texte. La peinture, ici, est un autre indice de la fermeture du texte. Cette instance intermédiaire aurait, comme les autres divers aspects du discours sadien, une fonction : « Empêcher l'expectateur d'entrer dans la scène, de passer travers le cadre (et dans cela Sade est classique)²²⁷ ». Tout d'abord, Barthes ne maintiendra pas cette idée : le spectateur peut effectivement prendre place dans la scène sadienne, dans la mesure où il est également auditeur des récits qui composent la diégèse de l'œuvre. La reconsidération de l'aspect historique de la littérature sadienne est peut-être encore plus pertinente. La suppression de ce passage semble marquer une distance entre Barthes et Foucault. Foucault, de manière très notoire, utilise également la métaphore du cadre pour penser la représentation à l'âge classique. Entre autres aspects, cette métaphore visait à indiquer, comme chez Barthes, le caractère hermétique et fermé du discours de cette époque : les signes, portant la référence en eux-mêmes, se renverraient les uns aux autres par le biais de la rhétorique. Cela aurait pu être Foucault, en considérant l'aspect classique du discours sadien, de dire : « d'une part, la combinatoire érotique permet d'occuper, d'épuiser toutes les places d'un espace encadré, et d'autre part, le cadre lui-même (cadre rhétorique, les scènes étant insérées dans le récit comme de véritables morceaux d'anthologie) impose une limite à la combinatoire²²⁸ ». Il est vrai que Foucault a une vision plus nuancée de cette « clôture » – qu'il s'agisse du langage à l'âge classique dans son ensemble, dans la mesure où ce « cadre » porterait communément l'image de son bord extérieur, ou de l'œuvre sadienne. Cependant, une lecture plus directe de la fin de la section VI.VIII de *Les Mots et les choses* donne l'idée que Foucault comprend l'œuvre de Sade comme ayant ce caractère de « combinatoire fermée ». La perception de cette « clôture » reste l'une des principales hypothèses dont Barthes se sépare. Cependant, Barthes ne maintiendra plus la référence historique de Sade au classicisme. Au contraire, Sade est ici davantage en prise avec les problématiques de la littérature moderne, telles qu'elles sont posées par Mallarmé. Une fois de plus, il semble que ce changement – au-delà de quelques modifications ponctuelles dans l'interprétation de l'œuvre sadienne – ait pour but de s'éloigner d'une filiation structuraliste.

Enfin, sans remarquer qu'ils ont une importance majeure dans la construction du texte, on ne pouvait manquer de relever deux changements mineurs, qui semblent ne concerner que la perception que Barthes a de la société en général : une petite mise à jour (même si la distance entre les deux éditions est courte) du texte. La première est la suppression de la référence qui donnait au passage « Sade est un auteur "érotique", on nous le dit sans cesse²²⁹ ». Dans *L'arbre du crime*, celui qui dit cela est Georges Pompidou²³⁰, dans une interview en 1966. En 1968, Pompidou devient président, et n'est plus mentionné dans le texte de 1971. Le changement est mineur en termes de relation théorique avec la pensée de Sade, mais il est significatif en termes

227. BARTHES, « L'Arbre du Crime », p. 33.

228. Ibid., p. 33.

229. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 722.

230. BARTHES, « L'Arbre du Crime », p. 30.

de politique telquelienne et de lien avec le structuralisme : Pompidou, malgré son béletrisme et son intérêt pour l'art moderne, était aussi un promoteur de la censure, avec certains des auteurs di *Nouvel Roman* comme cibles privilégiées pour l'interdiction. *Eden, Eden, Eden* de Guyotat, par exemple, était une publication qui réunissait Barthes, Foucault et plusieurs autres intellectuels en guise de préfaces, afin d'essayer – en vain – d'empêcher la censure. La seconde est l'ajout d'une réflexion sur le rapport entre la société et la sexualité. Là où l'on lisait qu'une des règles d'action « dissuade de fonder le partage de la société sadienne sur les traits érotiques²³¹ » on lit

dissuade de fonder le partage de la société sadienne sur la particularité des pratiques sexuelles (c'est tout le contraire qui se passe chez nous ; nous nous demandons toujours d'un homosséxuel s'il est « actif » ou « passif » ; chez Sade, la pratique sexuelle ne sert jamais pour identifier un sujet)²³².

Il s'agit d'un ajustement réciproque dans la perception de Sade et de la société. Auparavant, en parlant des « traits érotiques » des libertins, on ouvrait la marge pour comprendre que les pratiques érotiques permettaient de les identifier, même si la vie sociale n'était pas fondée sur cela. En constatant que c'est la société actuelle qui le fait, et en ayant déjà marqué la distance entre l'érotisme sadien et celui du monde réel, Barthes reconsidère ou explicite le caractère anti-subjectif de la sexualité sadienne. Cet aspect est renforcé lorsque Barthes échange « le même ego²³³ » pour « la même régence », en parlant du « sujet de la phrase sadienne²³⁴ » : ce sujet ne peut plus être considéré comme un ego, même si l'on ne comprenait l'ego que comme une fonction du langage ; il s'agit d'une régence, d'un aspect purement formel de l'ordonnement du discours. La proximité avec la préoccupation que Foucault commençait à faire naître pour son *Histoire de la sexualité*, mais avec un signe inversé sur le rôle de Sade, est évidente.

La comparaison des deux versions du texte semble donner l'image exacte de ce que l'on peut déduire, d'une manière générale, de son analyse : le texte conserve une bonne partie des instruments et des méthodes structuralistes, mais en les comprenant comme des aspects subordonnés d'un autre objectif, à la fois dans le texte commenté et dans le commentaire lui-même. Comme on le voit, Barthes comprend qu'il est possible de commenter le texte de Sade par le biais de la méthodologie structuraliste dans la mesure où il reconnaît que le texte de Sade lui-même est structuré. Plus encore, il comprend que la forme spécifique de la structuration est le point culminant de l'œuvre sadienne. Mais, dès la première version, Barthes propose des éléments qui indiquent déjà les limites de son approche structurale. On peut notamment penser à la distinction que Barthes établit entre les passages « fonctionnels » et « non fonctionnels » du texte sadien. Si l'on s'en tient à la méthodologie structuraliste, dans un système structuré il ne peut y avoir d'inachèvement ou de non-fonctionnalité. La fonctionnalité d'un élément dépend de sa relation avec tous les autres. Puisqu'ils sont tous en relation les uns avec les autres – c'est ce que signifie être dans une structure – ils acquièrent tous, à partir de là, une fonction dans

231. Ibid., p. 32.

232. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 726.

233. BARTHES, « L'Arbre du Crime », p. 33.

234. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 727.

le système. Cela peut sembler un élément anodin dans la construction du texte de Barthes, ou juste une petite déviation de l'orthodoxie structuralle dans la lecture de Sade, mais l'idée que tout ce qui est présent dans le texte ne joue pas une fonction narratologique effective gagnera un poids fondamental dans *Sade II*. Pour le reste, le refus partiel du structuralisme implique des considérations historiques pertinentes sur le rôle de la pensée sadienne. Sade est contemporain, du point de vue de l'histoire de la littérature, puisque son œuvre permet de répondre aux problèmes de l'écriture moderne, notamment le projet de Mallarmé de rapprochement entre littérature et critique et la critique de la vision naïve de la littérature réaliste. Cette perception historique – comme dans le cas de Foucault – n'apparaît pleinement que lorsque l'auteur refuse d'être contemporain du structuralisme. Il est remarquable que l'on puisse observer ici un mouvement de pensée similaire à celui qui a conduit Foucault à la composition de son *Histoire de la folie*. Conscient que, pour promouvoir une critique de la pensée stéréotypée, il faut parler une autre langue, Barthes trouvera dans le structuralisme, non pas exactement cette langue elle-même, mais la possibilité de reconnaître et d'apprendre l'altérité. La méthode structurale serait ainsi la propédeutique à l'apprentissage de la langue sadienne. Et, comme Foucault, Barthes se rendra compte de la nécessité de radicaliser le langage lui-même pour rendre compte efficacement de ses objets²³⁵, d'où *Sade II*. Dans le cas de Barthes, l'idée d'un dépassement du structuralisme semble également impliquer, au moins dans la sphère spécifique de la réflexion littéraire, celle d'un certain rationalisme moderne, qui réduirait le discours littéraire à ses éléments narratologiquement fonctionnels.

L'observation de *Sade II* permettra de compléter ce tableau, en montrant directement quel est le nouvel objectif, plus large, dans lequel l'analyse structurale n'est par forcément réfuté, mais où elle ne s'insère que comme un moment.

III.1.3. *Sade II* : le tournant post-structural dans la pensée barthésienne

ON vient de voir que la lecture barthésienne de Sade s'appuie, en plusieurs points, sur le répertoire de la pensée structuraliste. De manière réciproque, la lecture de Sade et la pensée structurale barthésienne s'appuient et se confirment l'une l'autre. Mais, en même temps, la lecture de Sade permet déjà d'entrevoir des questions, des thèmes et des problèmes qui échappent au champ méthodologique du structuralisme. Si, dans un premier temps, ces tensions ne mettent en échec ni l'intérêt pour Sade ni l'appartenance structurale, elles permettent déjà de percevoir une certaine hiérarchie ou tendance : l'analyse structurale est le moyen ; le langage sadien, l'objet finalement à connaître. Cette conclusion a été tirée en observant le fait que *L'arbre du crime* et *Sade I* ne sont pas exactement le même texte. A l'époque de la première rédaction, ces tensions entre la pensée sadienne et le structuralisme étaient en germe. Elles ne deviendront un véritable

235. BARTHES, *Le Degré Zero de L'Écriture*, p. 221.

enjeu que lorsque, déjà dans son moment post-structural, après la rupture notoire opérée dans *S/Z*, Barthes reviendra sur ce texte. L'observation des autres textes sur Sade dans *Sade, Fourier, Loyola* permettra de constater comment la rupture avec le structuralisme se complète (nonobstant, le maintien de *Sade I*). Au terme de cette analyse, il sera possible d'avoir une dimension exacte du sens dans lequel Barthes rompt avec sa lecture originale de Sade, et avec les méthodes et les thèmes structuralistes employés dans celle-ci. On essayera aussi de démontrer dans quelle mesure ce sont les nouvelles thématisations sadiennes qui conduisent Barthes à cette rupture.

Contrairement au texte de *Sade I*, qui avait déjà fait l'objet d'une rédaction avant sa publication dans *Sade, Fourier, Loyola* et d'une histoire éditoriale significative, bien que court, *Sade II* et les fragments biographiques rassemblés sous le nom de *Vie de Sade* sont des textes conçus à l'origine pour composer cet ouvrage. *Sade, Fourier, Loyola* a été publié à l'origine aux Éditions du Seuil. C'est cette maison d'édition qui a pris en charge la publication des ouvrages et périodiques du groupe *Tel Quel* – avec les Éditions de Minuit qu'elle distribuait – allant jusqu'à consacrer une collection homonyme entière aux seuls titres liés à ses membres. C'est dans cette collection que *Sade, Fourier, Loyola* sera originellement publié en 1971. Comme on l'avait dit précédemment, la période autour de Mai 68 a constitué un moment trouble pour l'unité du groupe, qui s'est vu passer d'une voix avant-gardiste et dissidente sur la scène intellectuelle française à une pensée institutionnelle et à un engouement intellectuel. Ce n'est pas une coïncidence si c'est le moment où l'émergence de la pensée poststructurale devient de plus en plus claire et frappante – non seulement dans l'œuvre de Barthes, mais en général. Les *Éditions du Seuil* continueront comme l'une des principales maisons d'édition dans la diffusion et la publication de ces penseurs d'avant-garde, tels que Barthes, Sollers, Kristeva, Lacan, etc. Si le structuralisme et le groupe structuraliste « officiel » passaient par cette expérience, Barthes, personnellement, se trouvait également dans une situation similaire. De même qu'en 1968 était paru un volume de *Tel Quel* consacré à Sade auquel il avait participé, en 1971 en paraissait un autre consacré à lui-même. Dans un entretien ultérieur, en 1978, Barthes commente son projet de mettre l'accent sur l'aspect plaisant de l'écriture et de la lecture :

Le plaisir est une notion que j'ai utilisée d'une façon un peu tactique à un moment où j'ai constaté que les études, les idées, les théories sur le fait littéraire avaient fait de très grands progrès sur le plan théorique mais que dans ces progrès de type théorique, la perception du texte finissait par être un peu abstraite, un peu froide et surtout un peu soumise à des valeurs implicites d'autorité. C'est ce qu'on appelle en psychanalyse le surmoi ; et c'est pour ça que j'ai voulu marquer un coup d'arrêt et dire cette chose très simple que le texte n'est pas seulement un objet idéologique, un objet d'analyse mais qu'aussi il est source d'un plaisir²³⁶.

L'une des thèses qui semble simple à démontrer est que cette question du plaisir dans le texte est l'un des changements les plus importants introduits dans *Sade II*. Dans la mesure où il s'agit du seul des essais originaux de *Sade, Fourier, Loyola*, il s'agit d'une pièce centrale dans

236. Roland BARTHES. « Entre le plaisir du texte et l'utopie de la pensée ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. V. Paris : Éditions du Seuil, (1978) 2002, p. 534.

l'articulation des nouvelles thèses introduites dans l'ouvrage. De plus, la notion de plaisir, comme le note Marty, est l'un des liens qui traversent le partage que Barthes lui-même identifie entre les périodes d'écriture de *Sade, Fourier, Loyola* et de *Le Plaisir du texte*. Bien qu'il ne le dise pas explicitement, il semble juste de comprendre que Barthes ne se contente pas d'introduire de nouvelles idées et de nouveaux objectifs, mais qu'il procède à une véritable correction de son itinéraire intellectuel : l'accent mis sur le plaisir du texte vise à combattre un « trop de théorie » (empruntant l'expression que Le Brun utilise pour condamner Barthes) qu'il reconnaît de manière généralisée dans les études de l'époque. Même s'il n'y fait pas directement référence, il semble certain que Barthes a à l'esprit les auteurs structuralistes auxquels il était matériellement et formellement lié, mais avec lesquels il se reconnaît de moins en moins d'affinités : si le structuralisme l'intéressait en tant que méthode critique d'un principe théologique du texte²³⁷, la doctrine ne l'intéresse plus lorsqu'elle devient dogme. En soustrayant le texte du champ de l'analyse et de l'idéologie, ce sont les réflexions antérieures que Barthes relativise, en refusant de se faire, avec le structuralisme, un auteur canonique. Comme le dit Marty en commentant un passage de la préface de *Sade, Fourier, Loyola*, « dans ces quelques lignes, Barthes évoque la mort de l'auteur mais c'est tout d'abord la sienne dont il parle²³⁸ ».

L'option pour la forme aphoristique peut être considérée comme un corollaire et un moyen d'accomplir cette intention. Il est vrai que, malgré la compréhension de Bratfisch, ce n'est pas la première fois que Barthes mobilise cette forme. En même temps, l'auteur n'a pas tout à fait tort lorsqu'elle comprend que cet élément est crucial pour comprendre le nouveau projet philosophique que Barthes inaugure, que dans *Sade II* l'utilisation de cette forme est différenciée et que l'option de Barthes pour celle-ci est liée à sa lecture de Sade. Cette question sera pleinement explorée dans le point suivant de la thèse, et ici il s'agira des continuités et des ruptures concernant la lecture de Sade. De ce point de vue, la forme aphoristique sera plus une difficulté méthodologique à laquelle l'analyse devra faire face qu'un des objets qui intéressera l'analyse elle-même. Par définition, il serait impossible de proposer une herméneutique du texte aphoristique, qu'il s'agisse de lire chaque fragment ou l'ensemble. Bien qu'il ne s'agisse pas exactement d'un texte, Barthes organisera son cours *Comment vivre ensemble* selon un critère de « traces » classées par ordre alphabétique. Selon Marty, le but était d'éviter l'intrusion de l'auteur comme principe d'autorité dans le texte, en dispersant son organisation dans le hasard de l'ordre alphabétique : « Cette méthode de trait concerne évidemment une certaine politique (cf. Leçon inaugurale) : celle qui veut déconstruire le métalangage²³⁹ ». En outre, il vise à déconstruire la nécessité même d'un choix herméneutique de la part de Barthes, en ce qui concerne les textes lus et les rubriques sous lesquelles les cataloguer, selon un paradigme littéraire : « Pour moi, maintenant, quand je travaille, tout groupement thématique de traits (de fiches) suscite inmanquablement la question de Bouvard et Pécuchet : pourquoi ceci, pourquoi cela ? pourquoi

237. BARTHES, « La Mort de l'auteur », p. 44.

238. MARTY, Présentation, p. 19.

239. Roland BARTHES. *Comment vivre ensemble*. Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 53.

ici, pourquoi là ?²⁴⁰ ». Dans les deux cours suivants du *Collège de France* qu'il a enseignés jusqu'à sa mort, Barthes mobilise d'autres critères pour produire la dispersion du texte, dans une tentative de radicaliser la pluralisation du sens et la négation de la paternité. Un ordre proche peut être observé dans d'autres textes, tels que *Roland Barthes par Roland Barthes*, *Le Plaisir du texte*, etc. Dans *Sade II* et *Vie de Sade*, il y a toujours une disposition délibérée des fragments, mais la nature fragmentaire de la forme semble être au départ un indice du renoncement à la totalité du sens. En évitant la linéarité et la finition d'autres modes d'écriture, l'écriture aphoristique permet, mais aussi exige, d'autres régimes de compréhension au-delà de l'observation structurale ou argumentative du texte, en raison de l'absence de la finition ou de la fermeture nécessaire à la production de la structuration. Surtout, différents regroupements ou ordres de lecture de ces aphorismes produiraient probablement des effets différents sur la compréhension du texte, empêchant la détermination du sens premier. C'est peut-être la raison pour laquelle, s'il est possible de trouver plusieurs lectures assez complètes et approfondies de *Sade I*, on ne trouve de *Sade II* que des utilisations et des mentions éparses, mais pas d'analyses détaillées. Reconnaisant cette impossibilité de départ, on renoncera ici aussi à une lecture totalisante, proposant d'établir dès le départ le point d'arrivée : malgré la non-linéarité du passage, l'aphorisme final, *Le principe de délicatesse*, semble servir de conclusion et d'idée centrale à l'ensemble du passage. Ne serait-ce que parce qu'il s'agit d'un concept qui sera repris à plusieurs reprises dans la pensée barthésienne, même s'il ne porte pas toujours le même nom, souvent avec un caractère tout à fait central. En particulier, ce principe de délicatesse sera l'une des premières et des plus directes formulations du « Neutre », qu'une partie importante de la littérature secondaire reconnaît comme le grand objet de l'écriture barthésienne. Ainsi, la lecture sera ordonnée de manière à montrer, en filigrane des fragments, la construction d'une argumentation qui conduit à la formulation de ce concept. Pour cela, il s'agira de sélectionner certains d'entre eux dans lesquels Barthes analyse des procédés littéraires sadiens ou fait des considérations sur ou pertinentes pour le concept de littérature, afin de montrer la construction de ce principe de délicatesse et des concepts accessoires pertinents. Ce processus sera également pertinent pour montrer comment Barthes anticipe des concepts et des idées qui seront formulés plus explicitement dans des textes ultérieurs de ce moment post-structural.

Il faut commencer (presque) par la fin : « le sadisme ne serait que le *contenu* grossier (vulgaire) du texte sadien²⁴¹ ». Il semble d'abord que Barthes ne fasse qu'évoquer une vieille logique, déjà bien usée avant lui : le couple forme et contenu. Dans un texte dont la forme est sadienne, dont le style est propre à la construction linguistique de l'auteur, il y aurait le risque que le lecteur se fixe sur le contenu, sur les énoncés scandaleux, sur les effets de surface si singuliers. La littérature sur le sujet a déjà bien décrit comment ce passage de l'accent mis sur le sadisme – que ce soit sous l'aspect de la violence et de l'horreur ou de la titillation érotique – au sadéanisme, à ses dispositifs littéraires et textuels – Sade comme auteur canonique – est un

240. Ibid., p. 52.

241. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 849.

mouvement propre à la réception sadienne du vingtième siècle. Cette tension est même notoire chez les lecteurs de Sade, et même à l'intérieur de certaines lectures. Mais Barthes met l'idée au conditionnel – « le sadisme serait », parce qu'il n'est pas ; la distinction entre forme et contenu n'opère pas (c'est déjà un corollaire de *Sade I* et de sa réduction du métadiscours au discours), et l'idée même qu'il y a un texte sadien ne peut pas être affirmée sans plus. L'opposition entre le sadique et le sadien, le principe vulgaire de la jouissance pornographique et le plaisir érotique exacerbé, n'est qu'une autre face du paradigme. Le Texte de Sade (en tant que distinct du « texte ») se situe au point où sadique et sadien sont encore co-présents, indiscernables, rivalisant pour le désir et l'attention du lecteur. La limite de *Sade I* aurait été, précisément, de croire à l'idée qu'il serait possible ou souhaitable de décrire l'une de ces marges. Ou, pour ne pas être aussi naïf (dans la logique même), de décrire le point où Sade fait glisser son discours sadique dans la structuration même de son texte. Or, Barthes propose une autre opération : non plus défaire, mais refuser complètement le paradigme.

Ceci est posé dès le premier moment du voyage. L'aphorisme par lequel Barthes ouvre *Sade II – Cacher la femme* – semble, à première vue, encore proche des analyses structurales de *Sade I*. Barthes y commente une fréquente manie libertine :

Et pendant ce temps-là, par les ordres de Gernande, les deux femmes de déshabillaient. . . « Oh ! sacredieu, cachez le con, mesdames », dit-il à Dorothée et à Justine, qu'il vit prêtes à lui présenter des autels si peu dignes de son culte ; « dissimulez cela, je vous en conjure, sans quoi vous me verriez nul, à ne m'en relever de six semaines ». Bressac pose des mouchoirs triangulaire, renoués sur les reins ; et les deux femmes avancent²⁴².

Plaisir simple puisque négatif : il consiste uniquement à soustraire une partie du corps à la vue. Mais il y a là une question évidente, compte tenu des attentes communes que l'on a à l'égard du libertinage. Une analyse du texte révélerait que ce mécanisme de plaisir libertin offre un

triple profit. D'abord une parodie dérisoire renverse la morale : une même phrase sert au libertin et au puritain [. . .]. Ensuite, la Femme est abîmée [. . .], de façon à effacer toute trace de ses attraits antérieurs (figure, seins, sexe) ; on produit une sorte de poupée chirurgicale et fonctionnelle, un corps *sans devant* (horreur et défi structural) [. . .]. Enfin : par son ordre d'occultation, le libertin contredit l'immoralisme courant, il prend le contre-pied de la pornographie des collégiens, qui fait de la dénudation sexuelle de la Femme la suprême audace²⁴³.

Ces trois gains renverraient à un même horizon : la dissimulation du sexe féminin serait un exemple d'un des procédés les plus représentatifs de la logique de l'impudeur libertine, ce que Barthes appelle la neutralisation. Il s'agit d'opérer toute une contre-dialectique, dont la finalité n'est pas de dépasser, mais de « défigurer²⁴⁴ » ou « dévoyer²⁴⁵ » l'usage du discours. Le premier des trois gains l'illustre bien : le « puritain » et le « libertin » seraient parfaitement d'accord

242. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 852.

243. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 809.

244. *Ibid.*, p. 809.

245. *Ibid.*, p. 809.

sur la « pudeur » avec laquelle une fille doit se présenter devant un homme. La nudité pure et simple, surtout celle qui montre directement les organes génitaux – le *money shot* du cinéma pornographique ou le *strip tease* – est inacceptable. Dans *Sade I*, en effet, il a déjà été souligné que Sade a cette préférence pour le *contre-strip-tease*²⁴⁶, ou pour une forme hétérodoxe de *strip-tease* comme leçon d’anatomie. Mais ce code, dans la morale libertine, est défiguré : la vulve n’est pas montrée, non pas parce qu’il s’agirait d’un acte impudique, mais, au contraire, parce que la voie dite naturelle est encore, pour le libertin, trop pudique. Au-delà de l’acte de sodomie lui-même, banal dans l’érotisme pervers, le plaisir est de constater la singularité et le degré de perversion atteint : « “Madame”, continua Germande en s’adressant encore à Dorothée, “toutes mes turpitudes vont vous surprendre : mais l’on m’assure que vous êtes philosophe et voluptueuse ; avec ces qualités là rien n’étonne”²⁴⁷ ». La distinction entre surprise et étonnement n’est possible qu’en maintenant la morale ordinaire comme paramètre implicite de contraste. C’est là un point caractéristique et pertinent de la pensée libertine : il ne suffit pas de se distinguer, par la perversion, de la morale. Il faut encore procéder à une dépuración de l’immoralité elle-même, dans une direction constante vers un degré supérieur d’immoralité. Blanchot est un lecteur qui aurait bien compris ce mécanisme :

Il faut bien entendre, en effet, que l’apathie ne consiste pas seulement à ruiner les affections « parasitaires », mais aussi bien à s’opposer à la spontanéité de n’importe quelle passion. Le vicieux qui s’abandonne immédiatement à son vice, n’est qu’un avorton qui se perdra. Même des débauchés de génies, parfaitement doués pour devenir des monstres, s’ils se contentent de suivre leurs penchants, sont destinés à la catastrophe. Sade l’exige : pour que la passion devienne énergie, il faut qu’elle soit comprimée, qu’elle se médiatise [. . .]²⁴⁸.

Ce n’est pas un hasard si c’est de lui que vient l’idée de neutralisation. Le mécanisme transgressif fait que le libertin semble d’abord plus proche du moraliste que du dénigreur de la morale : il veut cacher le sexe, garder les vêtements, ne le lui montrer que pendant les cours et les expositions, agir dans l’ordre et le silence.

Dans ce fragment, la thèse globale de *Sade II* est déjà posée : Sade a construit un discours qui permet toujours plus d’une lecture, plus d’une clé d’entrée, de sorte qu’il n’est pas possible d’en fixer positivement le sens²⁴⁹. Si, en effet, la transgression est d’abord un fait de langage, il faut noter qu’ici les différentes fonctions et modalités de l’opération transgressive ne sont pas, comme dans *Sade I*, des rôles analogues à ceux des constructions grammaticales. Si Barthes reconnaît encore quelque affinité entre le discours sadien et le langage proprement dit, ce n’est plus au niveau de la structure (au contraire, la production de la femme sans front est « horreur et défi structural »), mais de la structuration : des éléments qui donnent naissance à la structure. La

246. Ibid., p. 809.

247. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 851.

248. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, p. 44-5.

249. Par la suite, dans l’ordre des aphorismes et, surtout, dans d’autres textes, dès *S/Z*, Barthes avance de deux pas : c’est l’opération caractéristique de tout texte littéraire, de sorte que Sade est un paradigme selon lequel on peut penser l’idée même de littérature ; pour traiter de la littérature dans son registre propre, il faut reproduire cette fragmentation du sens.

dissimulation du vide de la femme peut sembler paradoxale :

Je fus déshabillée en un instant ; à peine cela est-il fait, que je m'aperçois que j'excite encore plus les ris de ces deux Ganymedes. « Mon ami, disait le plus jeune à l'autre, la belle chose qu'une fille. . . Mais quel dommage que ça soit vide là. — Oh ! disait l'autre, il n'y a rien de plus infâme que ce vide, je ne toucherais pas une femme quand il s'agirait de ma fortune »²⁵⁰.

Mais c'est précisément sur cette dialectique que repose la logique du libertinage, puisqu'« il faut que le paradigme fonctionne ; seule la femme donne à *choisir* deux sortes d'intromission²⁵¹ ». Le corps masculin ne permet pas ce jeu sémiotique parce qu'il offre deux champs soumis à des logiques différentes : l'un à pénétrer et l'autre pénétrant, l'un vide et l'autre plein. L'analité féminine serait, au fond, plus transgressive, puisque, en faisant l'amour avec une femme, le libertin et la libertine ont directement et immédiatement la possibilité de choisir entre le licite et l'illicite. Dans le cas de l'homosexualité masculine, c'est simplement toujours de manière totalement illicite, auquel cas il n'y a pas de transgression. C'est peut-être la raison pour laquelle même les libertins homosexuels incluent des femmes dans leurs orgies ou, à tout le moins, se rappellent constamment dans leurs débats – avant, pendant et après l'acte – l'infériorité du sexe dont ils s'abstiennent ou des plaisirs qu'ils refusent. Le paradigme est le fondement de toute une éthique et une politique du discours, dans la mesure où il crée des restrictions systématiques mais non nécessaires à la capacité de penser, de comprendre et de signifier : il partage le pensable et l'impensable et, surtout, le dicible et l'indicible. Refuser le paradigme est un simple refus de communication, inefficace. Ou encore – risque toujours présent – c'est la réinscription de la négation du paradigme dans une possibilité de paradigme de niveau supérieur : entre le paradigme et son contraire. Si l'analité masculine détourne le jeu de la transgression, elle ne fait que restaurer le paradigme en un autre point ; au lieu du naturel et de l'anti-naturel, l'actif et le passif. Si la femme est « systématiquement » plus intéressante pour le libertinage sadien, c'est parce qu'elle permet, au-delà du choix dans le paradigme, le choix pour le paradigme – ou non. Mais c'est la neutralisation qui rend le discours perméable à des nouvelles logiques, jusqu'alors inaccessibles : ni masculin, ni féminin, mais « poupée chirurgicale » ; ni moraliste, ni immoraliste, libertin ; ni paradigme, ni son refus, mais la neutralisation.

Cette analyse est complémentée par le fragment suivant : *Nourriture*. Lorsqu'il s'agit de comparer les lectures barthésiennes de Sade, ce fragment est l'un des plus pertinents. Barthes y reprend un passage de *Les 120 journées de Sodome* qu'il avait discuté dans *Sade I*, mais il en modifie considérablement sa compréhension : « on s'y mit tous pêle-mêle et indistinctement, et les cuisinières que l'on réveilla envoyèrent des oeufs brouillés, des chincara, du potage à l'oignon et des omelettes²⁵² ». Dans *Sade I*, Barthes voyait dans cet extrait un aspect de l'aristocratie libertin et donc la première indication de la structuration de ses sociétés fictives : « ces détails (et bien d'autres) ne sont pas gratuits. La nourriture, chez Sade, est un fait de caste, soumise par

250. MARQUIS DE SADE, *Justine*, p. 289.

251. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 810.

252. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 171.

conséquent à la classification²⁵³ ». Une idée qui, en tout rigueur, était déjà contestable à plusieurs égards. Tout d'abord, il n'est pas évident que cette liste indique la richesse et le luxe des libertins : s'il est vrai que le choix de la « chincara » confirme que les libertins avaient accès aux gibiers les plus chers et les plus rares, malgré la situation d'ostracisme absolu qu'ils s'imposaient, en revanche la répétition des plats à base d'œufs viole une règle propre au libertinage – la recherche de variété – et le potage est traditionnellement dans la littérature un « des aliments partagés par l'ensemble du peuple des XVII^e et XVIII^e siècles²⁵⁴ ». Mais ce qui est plus grave, c'est que Barthes opère une coupure – une véritable contrefaçon – dans le texte de Sade : Barthes cite la liste des mets, mais, du début de la phrase, ne paraphrase que les seigneurs et leur acte autoritaire de réveiller les cuisinières, coupant le « pêle-mêle et indistinctement ». Plus que le « fait de caste », cette liste signale le mélange indistinct de libertins et de victimes qui s'assoient à la table pour partager le repas ; le banquet polyvalent, qui mêle haute cuisine et cuisine populaire ; surtout, le discours élevé et l'expression quotidienne qui se côtoient dans la même phrase. Barthes ne corrigera pas tous ces biais de lecture, mais c'est l'insistance sur ce dernier point qui sera le moteur du passage entre *Sade I* et *Sade II*.

Barthes ne niera pas la valeur « fonctionnelle, systématique²⁵⁵ » de la nourriture chez Sade. Mais s'il ne s'agissait que de montrer l'existence d'une articulation sociale hiérarchique, Sade pourrait simplement dire quelque chose comme « ils mangèrent des mets fort rares » ; « on leur servait un repas riche et luxueux ». Cette « notation générique²⁵⁶ » est la préférence, selon Barthes, d'auteurs tels que « Fromentin, Laclos ou même Stendhal²⁵⁷ ». Mais si Barthes affirmait auparavant que les détails n'étaient pas gratuits, il introduit maintenant l'idée que les détails alimentaires jouent une « fonction (in)fonctionnelle²⁵⁸ ». D'une part, le choix des œufs brouillés, du chincara, ne dit rien d'un point de vue narratologique ; dans la mesure où ils ne remplissent que la fonction narratologique de désignation de caste, ces plats pourraient être remplacés par n'importe quels autres qui indiquent la complexité de la préparation ou la rareté de la capture, ou même par le simple énoncé de ce différentiel. En revanche, que Sade choisisse précisément ces plats, et qu'il opte souvent pour de longues (parfois très longues) énumérations des plats et des vins pris à chaque repas, ne sert précisément en rien les fins de la narration, de la structuration du roman. Sa fonction est d'« introduire le plaisir (et non plus seulement la transgressions) dans le monde libertin²⁵⁹ ». Ce supplément de plaisir ajouté à la transgression est ce que Barthes appelle « romanesque », un signifiant dépourvu de sens, mais, peut-être à cause de cela, doté d'un plus grand effet. C'est là un des gestes fondamentaux de la *French Theory*

253. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 715.

254. Anne-Louise MATHIEU-GOUDIER. « De l'omniprésence de la soupe dans le repas ordinaire à sa discrétion en art : la soupe, un objet politique ? » In : *Les chantiers de la création. Revue pluridisciplinaire en Lettres, Langues, Arts et Civilisations* 16 (2023), p. 1.

255. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 810.

256. Ibid., p. 810.

257. Ibid., p. 810.

258. Ibid., p. 810.

259. Ibid., p. 810.

ou du post-structuralisme : la perception que la littérature serait dotée d'un potentiel critique plus important que le discours argumentatif, essayiste ou philosophique. Ce point central mérite d'être mieux discuté et approfondi. Il est disséminé dans plusieurs textes barthésiens, et montre une effective imbrication des thèses de Barthes sur Sade, sur le langage en général, et sur la littérature.

Le maintien sadien du paradigme n'est pas une réaffirmation pleine et directe de celui-ci. Au contraire, le paradigme est maintenu dans le but d'être finalement transgressé dans son ensemble. Il y a ici une différence subtile mais cruciale à noter. Les libertins sadiens savent tous que la transgression de la loi est une possibilité qui est prévue par celle-ci dès le départ. La simple transgression ne modifie en rien l'existence du paradigme. Dans le cas du paradigme juridique, par exemple, c'est exactement le contraire : c'est la transgression, le crime, qui donne une cause et un sens à son existence. Si chaque libertin le reconnaît, et que sa conscience du fait que la loi implique le crime fait de lui un agent manipulateur des structures de pouvoir de la société, il y a ceux qui ne sont pas capables de surmonter le simple cynisme, et de maintenir leur transgression dans les termes du paradigme. Ces libertins, s'ils font des victimes dans la société dans son ensemble, sont destinés à être victimes de libertins d'un degré plus élevé. C'est le cas du Président de Fontanis, dans le roman *Le Président mystifié*

- Et la religion et l'honneur, monsieur. . .
- Misères que tout cela, mon cœur, je vois bien que vous êtes une Agnès et que vous avez besoin d'être quelque temps à mon école ; ah ! comme je ferai disparaître tous ces préjugés de l'enfance.
- Mais j'avais cru que votre état vous engageait à les respecter.
- Mais vraiment oui, à l'extérieur, nous n'avons que l'extérieur pour nous, il faut bien au moins en imposer par là, mais une fois dépouillés de ce vain décorum qui nous oblige à des égards, nous ressemblons en tout au reste des mortels. Eh, comment pourriez-vous nous croire à l'abri de leurs vices ? Nos passions bien plus échauffées par le récit ou le tableau perpétuel des leurs, ne mettent de différence entre eux et nous que par les excès qu'ils méconnaissent et qui font nos délices journalières ; presque toujours à l'abri des lois dont nous faisons frémir les autres, cette impunité nous enflamme et nous n'en devenons que plus scélérats. . . ²⁶⁰.

Fontanis, contrairement aux autres juges sadiens, croit à la pertinence de la loi qu'il applique : « il faut imposer ». De cette manière, il justifie indirectement – du moins les insère-t-il dans un cadre finalement raisonnable – ses propres déviations : si l'on doit maintenir les autres dans la soumission, et que pour ce faire on doit enquêter et connaître les détails passionnants de leur méchanceté, alors la méchanceté du magistrat n'est que le fond d'hypocrisie nécessaire à l'entretien de la vertu. La perversion ne dépasse pas les cadres de la morale, mais se résout avec elle dans une simple dialectique de la transgression ²⁶¹. Il en va de même pour le risque

260. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Historiettes, Contes et Fabliaux*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1788) 1973, p. 128.

261. Cf. l'analyse de Jean-Christophe Igalens du procès témoigné par Casanova à la fin de son *Histoire de ma vie* : « La description détaillée de l'audience ne laisse guère de doute sur le rôle de chacun. L'avocat du paysan est "vieux" et a "l'air honnête", celui du comte ressemble à un "affronteur" ; le comte lui-même a "l'air méprisant, et le

de sexualité libertine. Si le libertin choisissait simplement de sodomiser la femme, même en optant pour la voie interdite, il jouerait encore le jeu du paradigme : homme et femme, passif et actif, pénétrant et pénétré. Même si l'affirmation de la loi se fait dans l'autre sens, comme moment partiel de sa négation, elle n'en reste pas moins une affirmation. Déjà en niant l'une des voies de signification originellement données dans le paradigme, le libertin crée une situation dans laquelle la situation paradigmatique cesse d'opérer : le neutre²⁶². Au lieu de choisir entre la naturalité de la copulation et le crime de la sodomie, le libertin construit un corps dans lequel on s'attendrait à trouver l'option, mais qui ne reçoit que le crime. En fin de compte, cela caractérise mal, dans cette logique sémantique, le caractère transgressif ou criminel même de l'action, puisqu'elle ne s'oppose plus à aucune légalité. Il serait tentant de dire qu'il s'agit d'une situation métaparadigmatique, si ce n'est que cela pose le problème de la relance de la tension paradigmatique, cette fois entre discours et métadiscours. Barthes reconnaît la tentation métadiscursive, mais la refuse au nom du Neutre : si dans le paradigme il y a un choix entre deux sens – le licite et l'illicite, le naturel et le contre-nature, l'anus et le vagin – dans la neutralisation opérée par Sade il faut que le paradigme soit maintenu, mais seulement comme virtualité, pour que le choix de la négation ou de la destruction du paradigme puisse apparaître dans son sens pleinement transgressif. D'où l'intérêt de Barthes pour un certain aspect contre-intuitif de la sexualité sadienne : habiller au lieu de dénuder, cacher au lieu de révéler, avoir pour objet

sourire de l'orgueilleux”, le paysan et sa famille sont “pauvrement vêtus, tenant leurs yeux contre terre affichant l'état d'opprimés”. L'avocat du paysan ne parle qu'une demi-heure, mais multiplie les preuves et les témoignages d'experts prouvant que le comte a falsifié de nombreux documents. Celui du comte ne respecte pas son temps de parole, son argumentaire consiste pour l'essentiel en attaques personnelles contre le paysan et les experts (III, 1109-1110). Le système antithétique est appuyé : l'innocence opprimée se défend contre la noblesse arrogante et corruptrice. Or, par ce qui semble un véritable miracle après tout ce qu'on a pu lire au cours de l'*Histoire de ma vie*, les lois font triompher l'innocence, le paysan l'emporte. Victoire, hélas, en trompe-l'œil : “L'avocat [du comte] parut avec l'air triste ; mais Torriano le consola en lui donnant six sequins. Tout le monde partit. Je suis resté avec lui pour lui demander s'il appellerait à Vienne, et il me répondit que son appellation serait d'une autre espèce. Je n'ai pas voulu savoir davantage”. La conclusion est lourde de menace, la raison du plus fort, étonnamment vaincue au tribunal, s'imposera par d'autres moyens » Jean-Christophe IGALENS. « Une « aversion invincible » pour les lois : aspects de l'ironisation du judiciaire chez Casanova ». In : *Revue Droit & Littérature* 1 (2020), p. 217-226, p. 224. La perversion du magistrat sadien s'inscrit dans la logique d'une société où la méchanceté libertine tend toujours à triompher, parce qu'elle compose le tout de la vie morale avec l'action pieuse des bons. La solution sadienne consiste à nier non pas la méchanceté ou la bonté, mais l'opposition même que Casanova avait reconnue : il faut imaginer, à travers le libertinage, un monde dont la morale est neutralisée.

262. Dans son *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Marty associe la formulation du concept de neutralité chez Barthes – un concept que, avec la plupart de la littérature, il reconnaît comme central dans la pensée barthésienne – à la lecture de Sade, même s'il indique déjà ce qu'il perçoit comme une certaine distanciation dans ses derniers travaux sur la photographie. Dans son *La littérature et le droit à la mort*, Marty est plus direct en affirmant qu'il y a un mouvement de dépassement de la lecture de Sade par la réflexion sur la mort de la mère et la photographie, où la question de la neutralité et de la négativité qu'elle implique seraient tempérées par l'élément affectif, d'abord absent chez Sade. Certes, Barthes n'affirme pas directement dans *Sade, Fourier, Loyola* que Sade aurait développé une écriture neutre, une pensée de la neutralité, etc. Il prétend, en revanche, que Sade « neutralise » un côté du paradigme sexuel, etc. Dans son cours au *Collège de France* sur le neutre, Barthes n'aborde Sade qu'à un seul moment, en traitant de la délicatesse – plus précisément du principe de délicatesse – comme l'une des procédures possibles pour parvenir à la neutralisation du discours. Il les associe donc plus étroitement l'un et l'autre. De plus, dans l'ordre logique et historique de la pensée barthésienne, le fait que l'idée de « délicatesse » formulée dans *Sade, Fourier, Loyola* soit reprise dans le cours *Le Neutre* semble confirmer l'antériorité de la lecture de Sade par rapport à la formulation de la notion.

préférentiel la laideur au lieu de la beauté, la vieillesse au lieu de la jeunesse. En reconnaissant cette « fonction (in)fonctionnelle » dans le texte sadien, Barthes indique que la neutralisation n'est pas seulement un aspect de la sexualité transgressive libertine mais, réflexivement, de la construction textuelle sadienne elle-même. L'énumération des plats, des postures sexuelles, des parties du corps, etc., dans la mesure où, et précisément parce qu'elle n'est pas intégrée à la structuration du récit, échappe au paradigme fondamental signifiant/signifié. Il n'y a pas d'interprétation à faire ou de sens à découvrir, mais le simple plaisir de lire ces listes qui sont, au sens propre du terme, un non-sens.

Le cours sur *Le Neutre*, enseigné par Barthes au *Collège de France*, est, bien sûr, l'endroit où l'on s'attend à trouver la formulation complète de ce concept. Néanmoins, l'auteur y propose d'emblée que, pour des raisons conceptuelles, il n'existe pas exactement de concept ou de définition précis et achevé de ce que serait le neutre. Il s'agit plutôt d'une idée ou d'une forme de relation qui se déploie sur plusieurs plans simultanés, dont Barthes ne donne que quelques exemples volontairement aléatoires dans le cours. C'est dans *S/Z* – considérablement antérieur au cours – que l'on peut observer un développement plus ou moins systématique de cette idée. La neutralité est l'un des aspects qui, dès le début, attire Barthes vers l'analyse de la nouvelle de Balzac *Sarrasine*. Si l'on considère la nouvelle elle-même, il semble qu'il y ait principalement deux registres dans lesquels le neutre peut être identifié.

Tout d'abord, sur le plan narratif. La novella *Sarrasine*, comme plusieurs récits sadiens, semble se composer d'une double histoire : le flirt entre le narrateur et la marquise de Rochefide, au centre duquel se trouve l'attente de l'échange du récit de l'histoire d'amour de Sarrasine et Zambinella contre une nuit d'amour²⁶³. Dès le début du récit, le personnage principal réfléchit aux « deux côtés de la médaille humaine²⁶⁴ » : la chaleur et la luminosité de la salle de bal où il se trouve opposées à la nuit froide et sombre de l'autre côté de la fenêtre ; la joie des invités opposée à son ennui morne ; les vieillards qui souhaitent danser avec la belle et jeune Marianinna, etc. Rapidement, cependant, les oppositions paradigmatiques dans lesquelles sa pensée s'enchevêtre mélancoliquement sont remplacées par l'étrange synthèse que représente Zambinella, le vieil oncle de l'hôtesse du bal, Mme de Lanty : « sans être précisément un vampire, une goule, un homme artificiel, une espèce de Faust ou de Robin des Bois, il participait, au dire des gens amis du fantastique, de toutes ces natures anthropomorphes²⁶⁵ ». « Synthèse » n'est pas le terme exact, car Zambinella n'articule et ne dépasse pas les oppositions paradigmatiques que sa présence invoque – nature et artifice (« mais ce qui contribuait le plus à donner l'apparence d'une création artificielle au spectre survenu devant nous était le rouge et le blanc dont il réluisait²⁶⁶ ») ; vie et mort (« heureusement pour la vue attristée de tant de ruines, son crâne cadavéreux était caché sous une

263. BARTHES, *S/Z*, p. 192.

264. Honoré de BALZAC. *Sarrasine*. In : Roland BARTHES. *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1830) 2002, p. 308.

265. *Ibid.*, p. 306.

266. *Ibid.*, p. 310-311.

perruque blonde dont les boucles innombrables trahissaient une prétention extraordinaire²⁶⁷ »); humain et inhumain (« ces gibbosités, plus ou moins éclairées par les lumières, produisaient des ombres et des reflets curieux qui achevaient d’ôter à ce visage les caractères de la face humaine²⁶⁸ ») – il s’agit de neutralisation : Zambinella n’est que « simplement un *vieillard*²⁶⁹ ». Le genre (dans son double sens linguistique et sexuel) est la sphère dans laquelle la neutralité se manifeste de la manière la plus évidente et la plus originale. L’histoire, célèbre, tourne autour du fait que, ni homme ni femme, Zambinella est *castratto*. Neutre au sens étymologique du terme – *ne-uter*; ni l’un ni l’autre, également utilisé pour parler de l’animal castré (encore utilisé dans la langue anglaise). Avec son œil de sculpteur professionnel, Sarrasine perçoit dans le *castratto* une beauté supérieure à celle des femmes qu’il recherchait comme modèles pour ses créations. Si chaque modèle présente l’une ou l’autre limite imposée par la nature, le corps de Zambinella est « la statue de Pygmalion, pour lui descendue de son piédestal²⁷⁰ » : la beauté artistique et artificielle incarnée par une femme concrète (il semble anticiper ici un thème de *Le Chef-d’œuvre inconnu*, publié l’année suivante). Zambinella n’est pas un simple eunuque, un homme émasculé. Sarrasine tombe amoureux car il reconnaît en elle une sorte de féminité supérieure, un idéal concret de beauté féminine, mais qui n’est possible qu’en raison du paradoxe qu’elle n’est pas une femme, mais un corps vivant délibérément sculpté avec une prétention artistique.

Le mouvement est ici similaire, voire identique à celui de Sade : il ne s’agit pas de nier le paradigme masculin-féminin par la simple castration, mais de le transgresser, en créant artificiellement une femme qui, par la délibération dans la construction de sa féminité, serait plus féminine que celle qui l’est par nature²⁷¹ (et qui, pour cette même raison, finira par devenir un être détruit, dénaturé). D’emblée, la proximité n’est peut-être pas si évidente : les libertines les plus notoires – Juliette, Clairwil, Dubois – ont de beaux corps depuis leur jeunesse, et l’âge ne les abîme que très peu, compensé par l’accentuation des attraits propres au désir pervers. C’est sur le corps des victimes, en premier lieu, que le libertin sculpte la forme qu’il désire :

On lui fait un trou au gosier, par lequel on ramène et fait passer sa langue ; on lui brûle à petit feu le téton qui lui reste, puis on lui enfonce dans le con une main armée d’un scalpel, avec lequel on brise la cloison qui sépare l’anus du vagin ; on quitte le scalpel, on renforce la main, on va chercher dans ses entrailles et la force à chier par le con ; ensuite, par la même ouverture, on va lui fendre le sac de l’estomac. Puis l’on revient au visage : on lui coupe les oreilles, on lui brûle l’intérieur du nez, on lui éteint les yeux en laissant distiller de la cire d’Espagne brûlante dedans, on lui cerne le crâne, on la pend par les cheveux en

267. Ibid., p. 311.

268. Ibid., p. 310.

269. Ibid., p. 306.

270. Ibid., p. 318.

271. L’idéal d’une beauté artificielle et hybride (tant au sens étymologique du terme – *hubris*, démesure – ainsi que dans le sens commun, mixte, composé), considéré dans l’introduction comme l’un des thèmes sadiens repris par la tradition moderniste, à commencer par Baudelaire, dans son éloge de l’artificialité de la construction dans la poétique de Poe, et qui fera partie du thème de la *femme fatale* commune à l’esthétique du décadentisme. En lisant *Sarrasine*, il est difficile d’imaginer que le « fond de Byron et de Sade » dont parle Saint-Beuve ne s’applique pas à Balzac (qui lui-même invoque Byron pour caractériser ses personnages) et à cette esthétique de l’hybridation – ou, pour utiliser un terme plus proprement sadien, du chimérisme.

lui attachant des pierres aux pieds, pour qu'elle tombe et que le crâne s'arrache [...] ²⁷².

Considérant que la distinction entre libertins et victimes n'est pas stable dans l'œuvre sadienne, le corps des libertins eux-mêmes peut en arriver à cet état de délabrement à force d'être utilisé :

Pour la Desgranges, c'étaient le vice et la luxure personnifiés : grande, mince, âgée de cinquante-six ans, l'air livide et décharné, les yeux éteints, les lèvres mortes, elle donnait l'image du crime prêt à périr faute de force. Elle avait été jadis brune ; on avait prétendu même qu'elle avait un beau corps ; peu après, ce n'était plus qu'un squelette qui ne pouvait inspirer que du dégoût. Son cul flétri, usé, marqué, déchiré, ressemblait plutôt à du papier marbré qu'à de la peau humaine, et le trou en était tellement large et ridé que les plus gros engins, sans qu'elle le sentît, pouvaient y pénétrer à sec. Pour comble d'agrément, cette généreuse athlète de Cythère, blessée dans plusieurs combats, avait un téton de moins et trois doigts de coupés ; elle boitait et il lui manquait six dents et un œil ²⁷³.

Si cette description ne semble, bien sûr, que nier la désidérabilité du corps de Desgranges, l'effet qui résulte effectivement de l'inscription de ce corps décrépiti dans une pléthore d'actions lubriques est une tension entre répugnance et attirance. Tension qui, à son tour, est reflétée par la Marquise de Rochefide dans son observation des divers états du corps de Zambinella. Ces traces de proximité dans la figuration du corps chez les deux auteurs peuvent être rapprochées lorsque l'on considère le déroulement de la construction narrative de ce corps. Toujours dans le même sens de l'occultation de la femme analysée par Barthes, on peut penser à l'une des historiettes de Sade, *Trompez-moi toujours de même*. C'est l'histoire d'un prêtre italien (même cadre que *Sarrasine* et *Histoire de Juliette*) qui avait engagé des maquerelles pour lui fournir des jeunes filles, toujours présentées avec le sexe caché. Après avoir longtemps servi ce libertin, incapable de trouver de nouvelles victimes et incapable de lui offrir des victimes répétées, la matrone fut contrainte de recourir à un expédient : choisir un garçon, en cachant son sexe pour simuler la dissimulation du sexe opposé, en espérant que son client ne finisse pas par s'apercevoir de la friponnerie. Un libertin expérimenté ne serait pas dupe d'une chose aussi simple, mais il ne serait pas non plus gêné par un échange aussi avantageux à ses yeux ! « Trompez-moi toujours de même ²⁷⁴ », conclut l'héros, puisque plus agréable pour le libertin qu'une femme cachant sa féminité, est un homme essayant de cacher le fait qu'il n'est pas une femme cachant sa féminité. Car si la dissimulation diffère de la castration en ce qu'elle n'est pas une simple négation, mais la création de la surface lisse d'un corps asexué, ce redoublement de la dissimulation mettrait l'accent sur l'artifice même appliqué au corps supposé original. C'est peut-être en ce sens que la beauté de Zambinella est d'abord perçue dans ses manifestations artistiques – sa peinture comme Adonis, la sculpture de son corps qui a donné naissance à la peinture.

La castration de Zambinella, les différentes figures de la dissimulation du sexe chez Sade, ou encore, toujours chez Sade, les libertins dont les corps ne sont pas conformes aux attentes sur

272. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 371.

273. *Ibid.*, p. 42.

274. MARQUIS DE SADE, *Historiettes, Contes et Fabliaux*.

leurs sexes (Durcet ou Dolmancé avec leurs culs de femmes ; D’Esterval et Durand avec leurs clitoris phalliques), sont autant de formes diverses d’androgynie. Et si Barthes reconnaît qu’elle « n’a pas de valeur conclusive²⁷⁵ », ça ne lui empêche pas de rompre avec sa règle de dispersion pour y finir le cours :

En effet : androgynie, comme toute atteinte à la division des sexes : point extrêmement et continûment sensible de la doxa → critère de clivage parfait, sorte de test de l’ouverture / fermeture au Neutre [...] Il est en effet temps, pour finir, de dire un mot de ce par quoi nous aurions dû commencer (mais nous avons choisi le hasard, non la logique) : le Neutre grammatical, le genre Neutre²⁷⁶.

Si la neutralité est un fait de langage, elle doit être observée dans sa formulation linguistique originelle : les genres de la grammaire. Il semble que l’inexistence du genre grammatical neutre dans les langues latines modernes, qui oblige à une stricte partition linguistique des êtres entre féminin et masculin, avec une tendance à la préséance du masculin²⁷⁷, serait à l’origine de l’impossibilité logique et de l’interdiction sociale de la neutralité. C’est-à-dire du point de vue du type de discours que Barthes appelle « endoxal » : « néologisme formé d’après le mot grec *doxa* : c’est le langage de la *doxa*, de l’opinion publique²⁷⁸ ». Dans des textes antérieurs, Barthes a parlé de ce *doxa*, du sens commun, comme de ce langage dans lequel les associations vont d’elles-mêmes, sans qu’il soit nécessaire d’explicitier les passages d’un mot à l’autre. C’est le langage du paradigme, dans lequel une idée est immédiatement et précisément associée à une contraire qui recouvre parfaitement, mais à l’envers, son sens. Dans le cas du partage des genres et de l’impossibilité de la neutralité, c’est simple à comprendre. Du fait que le langage ne retient que le masculin et le féminin, à l’exclusion du neutre, on passe aisément à la métaphysique : les individus n’existent qu’en deux variétés, les hommes et les femmes²⁷⁹. L’association paradigmatique fonctionne d’elle-même parce que son explication est la forme même du langage dans lequel toute explication pourrait avoir lieu. Et la tentative d’expliquer les limites de cette explication se heurtera toujours à cette dépendance formelle que la défense d’une position de neutralité a à l’égard d’un langage qui exclut la neutralité défendue. L’objectif théorique et politique de la pensée barthésienne est d’opposer à cette vision endoxale une vision paradoxale, dans laquelle la neutralité est finalement une possibilité de discours. Il s’agit donc d’un objectif théorique et politique dont le champ de bataille n’est pas la rue ou les urnes, mais

275. BARTHES, *Le Neutre*, p. 234.

276. Ibid., p. 234.

277. Ibid., p. 236.

278. Ibid., p. 91.

279. Judith Butler, du moins dans ses œuvres majeures, ne se réfère ni à Sade ni à Barthes. Pourtant, comme le note Éric MARTY. *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*. Paris : Seuil, 2021, il semble difficile de ne pas reconnaître le Neutre comme une composante pertinente de sa pensée *queer*. Sa réflexion classique sur les actes corporels transgressifs des *drag queens* et *kings* pourrait être parfaitement lue dans les termes de la neutralisation barthésienne : en mobilisant les symboles de la féminité de manière volontairement exagérée – en étant plus féminine que la femme naturelle – la *drag queen* tourne en dérision le statut même de la féminité. En effet, en associant ces actes au pastiche de Jameson, Butler s’inscrit dans la lignée de Barthes, qui a conceptualisé le terme dans *S/Z*.

le langage lui-même : « j'y crois dur, de toute la force obstinée de mon affect — la langue est pathétique : je lutte avec la grammaire²⁸⁰ ». Même qu'il reconnaisse qu'il s'agit là d'une « langage-limite²⁸¹ », et que, dans les conditions actuelles du discours, cela ne peut être que signalé mais non opérationnalisé²⁸².

Si Barthes peut passer sans autre de l'androgynie à la grammaire, c'est qu'il reconnaît une continuité entre l'ordre sexuel et l'ordre linguistique : « Le Neutre est une question de sexe²⁸³ ». Le cours de Barthes est postérieur de deux ans au premier volume de *Histoire de la sexualité* de Foucault, même s'il ne le mentionne pas. Pourtant, Barthes se situe dans le même domaine de réflexion (mais pas avec les mêmes conclusions) que Foucault : la manière dont le discours sur la sexualité produit des identités. Foucault considère cela à travers une série de coupures et d'ordonnements divers de la production et de la circulation des discours ; Barthes, quant à lui, regarde à travers l'aspect de la forme elle-même. Barthes reconnaît dans *l'Essai sur la grammaire de la langue française* de Damourette et Pichon le limite de cette conjonction :

Thèse naturaliste et analogique : dans tout mot français, il y a une vague idée du sexe de son référent : la « sexuisemblance ». À première vue, ça fait rire, tant l'immotivation des genres est évidente en français : c'est dingue de chercher pourquoi la « thèière » serait non seulement « au féminin », mais « féminine » ! Mais cet accès d'ironie scientifique passé, après tout, reste posé le problème des associations subconscientes du mot au niveau du genre²⁸⁴.

Tragicomique : en même temps qu'il y a quelque chose d'hilarant dans l'ingéniosité de la recherche d'une logique des attributions sexuelles des noms d'objets, il y a quelque chose de tragique dans la logique sociale qui sous-tend cette ingéniosité. Si l'on considère que le genre grammatical opère la naturalisation de la sexualité, on comprend que sa neutralisation soit communément associée à des formes de morale sexuelle et sociale décadente : prostitution, adultère, sodomie, lesbianisme, etc. Sade ne maîtrisait évidemment pas ce répertoire théorique, mais il semble qu'il ait reconnu le rôle de la réorganisation de la syntaxe sexuelle dans la production du plaisir libertin. Communément, dans les orgies comme dans les discours, l'accent est mis sur la pertinence du défi au naturel, la précision de la construction, la délibération de la dissociation des itinéraires et des goûts ordinaires de l'activité sexuelle, et ces éléments sont présentés comme distinctifs du libertinage. Comme plusieurs autres lecteurs avant lui, Barthes fait aussi le lien avec la question de l'anthropogenèse, posée par Kojève et associée à la pensée sadienne d'abord par Bataille : désirer est de l'ordre de la nature, c'est quelque chose que tous les animaux font et savent ; ce qui rend l'homme humain – c'est-à-dire la chose même de la nature humaine – c'est sa capacité à s'écarter des objets naturels du désir pour désirer le désir lui-même et ses constructions. On a déjà évoqué l'enseignement central du libertinage selon lequel le désir limité au corps s'épuise trop facilement : qu'il s'agisse du libertin ou de la victime, le corps a une

280. BARTHES, *Le Neutre*, p. 84-5.

281. *Ibid.*, p. 91.

282. *Ibid.*, p. 102.

283. *Ibid.*, p. 236.

284. *Ibid.*, p. 236.

limite qui n'est pas celle du désir. L'impasse réside dans le fait que le désir et le corps sont tous deux naturels, de sorte qu'il semble que la nature se contredise elle-même en ordonnant un désir qu'elle ne peut satisfaire. A ce stade, les réponses diffèrent selon les libertins : pour Almani, il s'agit de pratiquer une haine impuissante contre la nature, puisque les agressions menées contre elle sont voulues par elle ; le pape Pie VI comprend qu'il existe un schisme au sein de la nature elle-même, en raison duquel elle crée des règles par lesquelles elle se contraint à suivre certains schémas et lois qu'elle ne peut réformer, et dont la destruction éventuelle serait l'horizon et la forme idéale de l'action libertine ; Belmor implique une dialectique de la nature, dans laquelle la nature est responsable de la faculté imaginative de l'homme, qui à son tour est capable de surmonter la capacité créatrice de la nature elle-même par sa négation. Delbène, le premier professeur de Juliette, esquisse une théorie efficace du libertinage en tant qu'anthropogénèse. Comme souvent dans la pensée de l'époque, elle part du recours à l'imagination d'un état de nature²⁸⁵ :

Eh, quel mal fais-je, je vous prie, quelle offense commets-je, en disant à une belle créature, quand je la rencontre. "Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable." En quoi cette créature quelconque est-elle lésée de ma proposition ? En quoi le sera-t-elle en acceptant la mienne ? Si je n'ai rien de ce qu'il faut pour lui plaire, que l'intérêt tienne lieu du plaisir, et qu'alors, pour un dédommagement convenu, elle m'accorde sur-le-champ la jouissance de son corps, et qu'il me soit permis d'employer la force et tous les mauvais traitements qu'elle entraîne, si en la satisfaisant comme je peux, ou de ma bourse, ou de mon corps, elle ose ne pas me donner à l'instant ce que je suis en droit d'exiger : elle seule offense la nature en refusant ce qui peut obliger son prochain ; je ne l'outrage point, moi, en proposant d'acheter d'elle ce qui m'en convient, et de payer ce qu'elle me cède au prix qu'elle peut désirer²⁸⁶.

Une analyse rationnelle de la morale naturelle conduirait à la conclusion que l'interdiction de la prostitution, du viol, etc. sont des conventions sociales. La nature, en créant pour le corps le besoin de satisfaction sexuelle et la possibilité de satisfaction réciproque, ferait du plaisir un devoir. Dans la suite de son discours, Delbène variera les hypothèses pour démontrer que, dans la nature, il n'existe même pas de situation où l'on puisse légitimement refuser la satisfaction sexuelle. Cela ne signifie pas que la nature soit une sphère de satisfaction sexuelle totale et sans restriction. C'est un commandement de la nature de rechercher toujours plus de plaisir ; en même temps, l'acte sexuel simple, sans aucun raffinement, n'est pas assez piquant. Sans pouvoir encore recourir à des moyens techniques sophistiqués, ces hommes et ces femmes primitifs auraient perçu que le refus partiel, feint, du désir, est capable de mieux l'aiguiser et de prolonger le plaisir : « L'origine de la pudeur ne fut, soyons en bien sûrs, qu'un raffinement luxurieux ; on était bien aise de désirer plus longtemps, pour s'exciter davantage, et des sots prirent ensuite pour une vertu, ce qui n'était qu'une recherche du libertinage²⁸⁷ ». Si dans la nature la mère se

285. Cet extrait a déjà été discuté à la pg. 188.

286. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 237.

287. Ibid., p. 236-7.

donne au fils et le père à la fille, alors on s'est aperçu qu'il était plus agréable de prétendre qu'il y avait là un grand mal, de lutter contre ce désir, mais de mener une lutte de départ impuissante, destinée à être perdue. La femme sollicitée au bord de la route ne se livrait plus immédiatement, mais était sollicitée longuement, et l'homme qui l'accompagnait résistait avant qu'ils n'aillent tous à l'orgie, etc. Telle est la généalogie libertine de la morale : à l'origine, la pudeur n'était que coquetterie. Et la coquetterie serait un cas important de libertinage, parce qu'elle opérerait une perversion de la forme « naturelle » – génésique – du désir, celui entre l'homme et la femme : au lieu de désirer simplement et naturellement la femme, l'homme se met à désirer les symboles artificiels de sa féminité, qui insinuent le refus pudibond du corps. L'androgynie de la coquetterie serait en fait, dans la lecture de Barthes, une question d'anthropogénèse :

Face à l'hermaphrodite, l'androgyne n'est pas sous la pertinence directe de la génitalité : = réunion de la virilité et de la féminité en tant qu'elle connote l'union des contraires, la complétude idéale, la perfection. Ce qui sépare l'hermaphrodite de l'androgyne : finalement, une décision de valeur, une évaluation : un passage à la métaphore. La génitalité diffuse dans ses caractères secondaires : en cela elle devient « humaine », non plus animale²⁸⁸.

D'une manière générale, on peut dire qu'il s'agit de la construction et de la reconstruction artificielles du corps, en le soustrayant à la « pertinence directe de la génitalité », en supprimant ou en dissimulant sa génitalité, éventuellement en dissimulant la dissimulation elle-même – pudeur et pudeur de la pudeur – afin de le rendre conforme au désir, ce qui constitue un élément de rapprochement dans la figuration de la sexualité neutre chez Sade et Balzac.

Si l'on considère les images de la neutralisation du corps chez Sade, la plus pertinente est certainement celle qui clôt la *Philosophie dans le boudoir*. La célèbre scène du septième dialogue dans laquelle le libertinage de la jeune Eugénie culmine, dans une procédure d'orgie typiquement sadienne, met en jeu plusieurs paradigmes simultanés. Sont présents à l'acte mère et fille, frère et sœur, noblesse et peuple, homme et femme. Si cette coparticipation à une orgie d'individus dont les classes devraient éloigner sexuellement produit déjà un effet de transgression, Sade double l'effet en inversant et en pervertissant les associations typiquement attendues de ces paires : le serviteur viole la noble ; la sœur guide et conduit le frère ; les femmes sont aussi agressives que les hommes. Et, point culminant de la scène, dans laquelle la promesse que les libertins avaient faite à Eugénie à un autre moment du roman va se réaliser, la fille tue (presque) sa mère, non sans raffinements de cruauté. Si Barthes disait de Zambinella qu'elle est la « femme intégrale » parce que la castration ne fait qu'enlever une excroissance de sa féminité, sans produire en elle la fissure, Eugénie accomplit sur le corps de sa mère le même processus, mais en sens inverse : au lieu de couper, elle cuit ; elle répare la fissure de sa féminité, en créant un corps dépourvu de sexe. Barthes note que le geste sadien est plus radical, puisque c'est dans la couture que résiderait la vérité de la castration : « Là où *cela* est, il faut enlever *cela* ; mais là où *cela* n'est pas, pour châtier la jouissance qui reste triomphalement attachée à ce manque, il ne reste plus

288. BARTHES, *Le Neutre*, p. 240.

qu'à le punir d'être vide, qu'à dénier ce vide, non en l'emplissant²⁸⁹, mais en le clôturant, en le couturant²⁹⁰ ». La castration crée un corps en manque, la couture crée un corps fermé : « coudre, c'est finalement refaire un monde sans couture, renvoyer le corps divinement morcelé – dont le morcellement est la souce de tout le plaisir sadien – dans l'abjection du corps lisse, du corps total²⁹¹ ». La division divine, naturelle, qui scinde le corps féminin, est niée pour que s'érige un corps neutre, hors du champ de la sexualité paradigmatique. Difficile de ne pas faire comme Klossowski, de ne pas lire ce passage dans une clé freudienne : si, dans la logique œdipienne, la femme est celle qui se reconnaît d'emblée comme castrée, l'acte d'Eugénie consisterait en une double castration, la négation de la négation de son sexe. Si, dans cette logique, la fille renoncerait à la compétition avec son père pour la perception dès le départ de sa condition de castrée, Eugénie non seulement surmonte la castration par la réintégration artificielle du corps supposé mutilé – elle utilise un godémiche pour violer sa mère – mais, dans un certain sens, elle gagne dans le conflit qui l'oppose à son père. Même si c'est avec l'assentiment générique et distant de ce dernier, elle possède la mère et parvient à la « féconder » avec le sperme empoisonné de Lapierre : si le père a inséminé la vie, Eugénie inocule la mort. C'est elle qui sera la détentrice sexuelle finale et définitive du corps maternel. Enfin, selon la pensée freudienne, dans laquelle elle est soutenue par l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, l'inceste serait une transgression de la sociabilité elle-même, et le renversement ultime de toute possibilité de codification sociolinguistique. Barthes conclut que « le corps total est hors du langage²⁹² » car ce serait la pleine réalisation du rêve de Mistival ou de Justine : un corps asexué, céleste, purgé de la chair ; la sublimation poussée jusqu'à la suppression de la pulsion. Le langage littéraire sadien serait capable de réintégrer ce corps, car il fait de l'inceste non pas l'échec du discours, mais la conclusion paradoxale de l'établissement du sens :

La nature elle-même ne fait pas de distinction entre parent et enfant. Les deux sont dans cette perspective des simples produits du métabolisme biologique. Ce n'est que lorsque la communauté reconnaît comme tel parent et enfant qu'une constellation familiale est créée avec des positions différentes dans lesquelles chaque membre acquiert un propre sens qui transcende la vie biologique. Deuxièmement, un ensemble de règles et d'interdictions est à la fois une continuation et une expression de la structure culturelle. Cette structure se maintient par des règles dans lesquelles elle s'exprime simultanément. Cela signifie que respecter les règles formelles est l'expression d'une sensibilité à une réalité significative : [...] le dégoût – qui survient lorsque le contexte incestueux du passage est explicité – montre que des personnes ont un sens parce qu'elles sont prises dans une structure et que les règles formelles expriment une réalité significative²⁹³.

289. Le corps de Mistival sera rempli par le sperme empoisonné de Lapierre, dont la vérole doit lui « calcine[r] les os » (MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 175), agrandir et intérioriser l'espace du sexe. Cette fermeture du corps féminin est redoublée et complétée par l'ouverture de l'espace interne, ce qui confirme l'idée de Barthes que la forme de cette négation de la négation ne serait pas un remplissage positif, dialectique.

290. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 848.

291. *Ibid.*, p. 848.

292. *Ibid.*, p. 813.

293. LAUWAERT, « Roland Barthes, lecteur de Sade. Érotisme, société et modernité », p. 227.

C'est le triomphe effectif du principe de plaisir sur le principe de réalité par l'incorporation de l'un par l'autre. La lecture psychanalytique de Sade échouerait en ne regardant du texte que la marge, là où il indique ses propres limites : le corps de Mme de Mistival, le sadisme. Mais le texte de Sade n'est pas un texte de jouissance, mais un texte de plaisir.

Le plaisir est un indice du caractère naturel d'un comportement ou d'une intention. En ce sens,

Le lexique sexuel de Sade (lorsqu'il est « cru ») accomplit une prouesse linguistique : celle de se maintenir dans la dénotation pure (exploit ordinairement réservé aux langages algorithmiques de la science); le discours sadien semble alors s'édifier sur un tuf originel que rien ne peut percer, reculer, transformer; il détient une vérité lexicographique, les mots (sexuels) de Sade sont aussi purs que les mots du dictionnaire²⁹⁴.

D'où le caractère scientifique et pédagogique du discours sadien, affirmé dès les sous-titres de *Les 120 journées de Sodome – École du libertinage* – et de la *Philosophie dans le boudoir – Les instituteurs immoraux*. Ce simple listage de parties du corps que Sainte-Ange et Dolmancé ont promis à Eugénie ne serait peut-être pas si vulgaire s'il n'était pas accompagné d'un « supplément » : « lorsqu'il apparaît que ce langage est destiné, pris dans un certain circuit de destination, celui qui enchaîne le praticien de la débauche (libertin ou sujet) à sa parole imaginaire, c'est-à-dire aux justifications (vertu ou crime) qu'il se donne²⁹⁵ ». Rappelant les investigations de *Sade I*, Barthes avait déjà conclu que le libertinage est, dans le contexte des récits sadiens, toujours un fait de société. L'usage des termes du libertinage n'est donc jamais aussi neutre que les libertins pourraient le prétendre car il a, dès le départ, une certaine charge affective donnée par ce « circuit de destination ». Et c'est bien là que réside le paradoxe de cette pure dénotation : c'est sa pureté même qui l'amène à connoter, non pas un autre sens, mais le corps lui-même. Ce *strip-tease* particulier évoqué lors du *Sade I*, dans lequel Dolmancé conduit Sainte-Ange à se déshabiller en nommant les parties de son corps, a la prétention de l'exactitude et de la froideur d'un cours d'anatomie ou de langue : « Je ne parlerai point de ces globes de chair, vous savez aussi bien que moi, Eugénie, que l'on les nomme indifféremment gorge, sein, tétons; leur usage est d'une grande vertu dans le plaisir²⁹⁶ ». Si appeler les « globes de chair » des « tétons » est techniquement approprié dans le contexte d'un exposé didactique ou pédagogique à une jeune fille sur les usages sexuels de son propre corps, c'est la finalité pédagogique elle-même qui est scandaleuse. La dénotation du discours sexuel ne se réduit pas à la dénomination neutre de l'anatomie car elle met littéralement le corps dans le discours : dans la promesse de ne pas en parler, il en parle plus qu'il ne devrait. C'est à partir de là que l'on peut comprendre que le discours libertin n'est pas simplement réintégré dans le langage paradigmatique. Le plaisir des libertins ne sera pas atteint par un retour bestial à l'état de nature, mais par une sorte d'acceptation éclairée des règles sociales : éclairée parce qu'elle reconnaît leur caractère purement linguistique et social, sans

294. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 818.

295. *Ibid.*, p. 818.

296. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 17.

aucune inscription dans la réalité effective de la nature, afin de rendre possible la réintégration de ces règles comme une ressource parmi d'autres dans le jeu propre à la vie naturelle, la recherche incessante du plaisir²⁹⁷ A la limite, même si ce n'est pas évident, c'est de cela qu'il s'agit dans le refus de l'idée que *Sarrasine* ou les romans sadiens sont des récits en abîme. La distinction entre récit-cadre et récit encadré suppose qu'il existe un discours plus proche de la représentation naturaliste, de la référence au monde, et un autre qui se situe à l'intérieur de celle-ci, à la fois plus éloigné de ce monde réel, mais aussi, en étant plus chargé symboliquement, plus apte à démontrer la vérité du récit-cadre. Ce serait une façon assez spontanée de lire *Sarrasine* : la marquise de Rochefide est horrifiée par la vue du vieillard Zambinella, mais avait été enchantée par les portraits de lui jeune, déguisé comme Adonis ; en découvrant que Sarrazine était aussi tombée amoureuse de Zambinella en croyant que le castré était une belle soprano, avait été horrifiée de découvrir qu'il était mutilé, et avait renoncé à la vie et à l'amour dans un acte de passion violente, elle reconnaît en elle-même l'identité de ces deux sentiments successifs – horreur pour le vieillard, désir pour le jeune homme – et contrarie l'amour du narrateur qui lui fait la cour. Le récit encadré donne une version à la fois plus fantasmagorique – autres contrées, aventures romanesques, passions fortes, corps torturés – mais plus véridique que le récit encadrant. Barthes note qu'en cela, on ne reconnaîtrait pas la particularité de la dynamique qui lie les deux récits. Ils ne sont pas simplement juxtaposés, la mise en abîme n'est pas gratuite. Elle est plutôt le résultat d'un échange :

Le secret de l'Adonis vaut pour son corps ; connaître ce secret, c'est accéder à ce corps : la jeune femme désire l'Adonis (n° 113) et son histoire (n° 119) : un premier désir est posé, qui en détermine un second, par métonymie : le narrateur, jaloux de l'Adonis par contrainte culturelle (n° 115-116), est obligé de désirer la jeune femme ; et comme il possède l'histoire de l'Adonis, les conditions d'un contrat sont réunies : A désire B qui désire quelque chose que possède A ; A et B vont échanger ce désir et cette chose, ce corps et ce récit : une nuit d'amour contre une belle histoire. Le Récit : monnaie d'échange, objet de contrat, enjeu

297. En ce sens, malgré les nombreuses controverses qui l'entourent, il semble raisonnable de dire que l'un des mérites de Barthes – et la lecture de Lauwaert parvient à bien souligner ce point – dans l'interprétation de Sade a été de donner le poids nécessaire à ce que l'on pourrait appeler le « chimérisme » du plaisir libertin. Comme le montre bien Lauwaert, plusieurs lecteurs de Sade ont tendance à considérer sa philosophie, en particulier ses idées sur le libertinage, comme une simple réflexion sur la nature humaine. Bien que cet élément soit certainement présent, on ne peut ignorer les différents cas dans son œuvre où le plaisir libertin est lié à une acceptation conditionnelle ou ludique des règles que sa philosophie nie. C'est le cas de la parenté : alors que les libertins tendent à nier toute signification ou validité à ce type de relation, ils apprécient également l'inceste. Ou encore, le blasphème constant et la profanation des symboles chrétiens. L'accusation de chimérisme est couramment lancée à l'encontre de ces symboles et de ces valeurs pour souligner leur manque d'ancrage dans le monde matériel. Néanmoins, cela ne dissuade pas les libertins de tirer un certain plaisir de ces idées, même si c'est à travers une relation négative avec elles. Certaines tentatives de traitement, même secondaire, de cette question sont à l'origine d'avancées intéressantes dans la connaissance de l'œuvre de Sade. Beauvoir sera amenée à conclure que Sade, au sein d'une réflexion éthique solide mais imparfaite, aurait réussi à anticiper une conclusion féministe importante : la perception que le sexe est un phénomène avant tout social. Clara Castro, dans le sillage de Michel Delon, y perçoit un principe de réductibilité de l'intellectuel au matériel ; une règle qui définirait la composition même des œuvres de Sade. Il n'entre pas dans le cadre de cette thèse de tenter une analyse approfondie du chimérisme du libertinage sadien. Néanmoins, une étude plus directement axée sur la question constituerait une étape pertinente dans le champ des études philosophiques et littéraires sur la pensée du Marquis de Sade, permettant de mesurer l'originalité de son apport à la philosophie matérialiste.

économique, en un mot *marchandise*, dont la transaction, qui peut aller, comme ici, jusqu'au véritable marchandage, n'est plus limitée au cabinet de l'éditeur mais se représente elle-même, en abyme, dans la narration ?²⁹⁸.

La métaphore de l'« abîme » ne convient pas ici, car elle implique une perspective, une profondeur, un haut et un bas, alors que le rapport entre les deux récits est horizontal : l'histoire de Sarrazine et Zambinella n'est qu'un élément de plus de la novella, comme le bal, comme le passage à l'alcôve, etc. Le plus important est que ce mode d'enchevêtrement des récits a quelque chose de formel et d'exemplaire : « Voilà la question que pose peut-être tout récit. Contre quoi échanger le récit ? Que "vaut" le récit ?²⁹⁹ ». Le déplacement de l'axe de relation entre les parties du texte de la verticale à l'horizontale fait que l'une ne sert pas de clé de lecture à l'autre ; l'échange se substitue à l'interprétation : « par la crudité du langage s'établit un discours *hors-sens*, déjouant toute "interprétation" et même tout symbolisme³⁰⁰ ». En conclusion, la neutralisation est la perversion suprême parce que, finalement, elle dépasse toutes les limites du libertinage : elle jette le corps hors du discours (le corps total n'est pas dicible, seulement le corps fragmenté), c'est-à-dire de toute appréhension sociale, mais non pas comme un simple corps animal, naturel, mais comme un corps « divin », sexuellement neutre comme dieu et ses anges. D'autre part, la revanche du corps réintègre le discours comme l'une de ses figures : s'il y a récit, s'il y a commentaire de récit (c'est-à-dire le genre scientifique, académique), c'est qu'il y a un corps qui désire ce discours.

Le fait de ne pas simplement ignorer les règles sociales qui informent et valorisent les conduites, mais de les mobiliser de telle sorte qu'elles finissent elles-mêmes par se transformer en leur contraire, est la condition nécessaire à l'articulation de la neutralité. C'est ainsi que Barthes conçoit la dimension de critique politique et morale sous-jacente au travail linguistique de neutralisation : ne s'inscrivant pas dans un discours endoxal, le désir de neutralité conduit à repenser les catégories de discours qui fondent la morale commune et, à la limite, l'humanité elle-même. L'une des premières conclusions comparatives qu'il est possible de tirer de la lecture successive de *Sade I* et de *Sade II* est l'accent que Barthes met, dans le second cas, sur les instances énonciatives et discursives de l'œuvre sadienne ; alors que dans le premier texte, il semble mettre davantage l'accent sur les éléments de la narration proprement dite. Dans le premier texte, comme vu, l'une des thèses défendues par Barthes est que l'ordre du libertinage dans les romans de Sade – en particulier dans *Les 120 Journées de Sodome* – est homologué à l'ordre structural du discours lui-même. Si la forme du langage sadien a quelque chose de particulier, c'est dans la mesure où elle est réflexivement et plus ou moins explicitement retravaillée à l'intérieur du discours, en tant qu'objet même du libertinage. Ce remaniement inverserait l'ordre commun de préséance de la forme au contenu, et c'est à partir de là que Sade passerait du style – appréhension idiosyncratique de la langue française – à la logotechnique – création, au sein de la langue française, de son langage sadien et libertin. Dans *Sade II*, en revanche, le refus

298. BARTHES, *S/Z*, p. 260.

299. *Ibid.*, p. 260.

300. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 818.

même d'une observation systématique du texte sadien semble lié au fait que les analyses de passages choisis de l'écriture de Sade ne visent pas à mettre en évidence une architecture globale qui imprégnerait narration et récit, mais des dispositifs énonciatifs délibérément dispersés que Sade emploierait pour produire des effets littéraires variés. L'accent est mis ici sur la manière dont Sade construit son discours, les mécanismes et les dispositifs mobilisés ; l'observation des actions et des idées libertines elles-mêmes servant davantage d'exemple à cette fin. Ce passage théorique de l'analyse amène Barthes à recentrer également sa perception sur le registre dans lequel sont produits les effets de séduction du texte sadien. En effet, dans *Sade I*, le plaisir que procure la lecture de Sade n'est même pas directement thématiqué. Le plaisir est certes l'un des thèmes abordés par Sade, et sans doute l'un des effets de cette lecture sur le lecteur. Mais il n'est pas un élément structurant du langage sadien lui-même. Or, en percevant dans la forme neutre du langage lui-même l'élément le plus important de l'écriture sadienne – de toute écriture, en fait – Barthes note que c'est là qu'il devra aussi situer les effets de plaisir possibles du discours.

Revenant au voilement de la femme, dans le fragment *Le mouchoir*, Barthes commentera une autre scène de dissimulation du sexe féminin, mais celle-ci un peu différente : « “Eh quoi, madame, quelque chose repousse ce mouchoir ? Je n'ai cru déguiser qu'un con, je découvre un vit ? Foutre ! Quel clitoris ! Retirez, retirez ce voile. . .” Indicible, ce linge féminin sur ça³⁰¹ ». Dans le passage, c'est encore le libertin Gernande qui, strictement homoérotique, oblige ses invitées féminines à dissimuler leur corps. Cependant, il ne savait pas que son cousin D'Esterval avait « Le clitoris long de trois pouces, et gros à proportion³⁰² ». La neutralité, poussée à son paroxysme, doit être indicible. De même que le libertinage de Sade serva, en *Sade I*, de figuration à l'usage structural du langage littéraire, la castration de Zambinella et la tension constante entre paradigme et neutralité évoquée par Balzac figureraient la construction d'un texte castré de sens, comme c'est le cas en littérature. Barthes le propose en reconnaissant la distribution du texte en cinq codes :

Le hasard (mais est-ce le hasard ?) veut que les trois premières lexies (à savoir le titre et la première phrase de la nouvelle) nous livrent déjà les cinq grands codes que vont maintenant rejoindre tous les signifiés du texte : sans qu'il soit besoin de forcer, jusqu'à la fin, pas d'autre code que l'un de ces cinq-là, et pas de lexie qui n'y trouve sa place³⁰³.

Certains d'entre eux, comme le code herméneutique – où sont rassemblés les questions et les réponses, les mystères et les dévoilements, c'est-à-dire la structure narrative du texte – portent une structuration. D'autres, comme le code gnomique – dans lequel Barthes rassemble les références à l'autorité du savoir, qu'il soit scientifique, philosophique, de sens commun, etc. – résultent de la mobilisation d'une structuration extra-textuelle, mais ne sont pas, en eux-mêmes, structurés. Ce qui importe, c'est qu'entre eux, ces codes ne portent pas de structuration. Au contraire, ils se forment par l'observation et la remémoration de certains aspects et mécanismes

301. Ibid., p. 821.

302. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 826.

303. BARTHES, *S/Z*, p. 133.

du discours, de la lecture et de l'échange entre le lecteur et le texte, etc. qui sont à l'origine dispersés. Grâce à ce mécanisme dispersif – différent pour chaque texte littéraire, mais commun à tous – Balzac parviendrait à créer un texte neutre : ni réaliste au sens naïf et scolaire du terme, ni seulement fantastique ou *nonsense* ; c'est un texte, comme *Zambinella*, indéterminable, dont chacune des lectures, aussi solide soit-elle finalement, ne parvient à mettre en évidence que des aspects partiels. Une lecture doit choisir un des codes et, en suivant ce code, travailler à l'exclusion de tous les autres ; et ainsi de suite.

La lecture de Balzac proposée dans *S/Z* – on le sait – est un tournant crucial dans l'œuvre de Barthes, puisque c'est là que l'on trouve la formulation directe de sa critique de la méthode structuraliste, du moins en ce qui concerne la lecture littéraire :

On dit qu'à force d'ascèse certains bouddhistes parviennent à voir tout un paysage dans une fève. C'est ce qu'auraient bien voulu les premiers analystes du récit : voir tous les récits du monde (il y en a tant et tant eu) dans une seule structure : nous allons, pensaient-ils, extraire de chaque conte son modèle, puis de ces modèles nous ferons une grande structure narrative, que nous reverserons (pour vérification) sur n'importe quel récit : tâche épuisante (« *Science avec patience, Le supplice est sûr* ») et finalement indésirable, car le texte y perd sa différence³⁰⁴.

Le sens de la critique est d'emblée très explicite : la lecture à travers la méthode structurale reviendrait toujours à réduire le texte à certaines catégories conceptuelles uniformes. Tout texte est composé de signifiants et de signifiés, de connotation et de dénotation, de sujet et d'objet, de personnages, de scénarios, de situations, etc. L'agencement entre ces éléments peut varier (même ces variations ne sont pas illimitées), mais il n'y aurait rien de radicalement singulier dans aucun des textes à analyser. Ou plutôt, l'application de formes et de catégories d'analyse homogènes supprimerait toute différence entre les textes. Si ce type d'analyse peut servir certaines fins théoriques, il échoue dans la principale : la compréhension du texte littéraire dans ce que Barthes entend comme son domaine le plus propre, la production du plaisir. Par l'application de la méthode structurale, malgré les nombreuses choses qui peuvent éventuellement être révélées par le texte, le plaisir de la lecture est perdu à cause de l'ennui de l'application rigoureuse et patiente d'une méthodologie aride. Avec sa nouvelle proposition méthodologique, Barthes semble vouloir sauver pour le discours de la critique littéraire l'expérience de la lecture ordinaire, mais qualifiée par un haut degré de réflexivité. C'est ce que fait l'accent mis sur les aspects romanesques qu'on avait commenté au début de cet extrait – en soulignant dans la lecture ce qui est infonctionnel, énoncé uniquement pour le plaisir de l'énonciation : le romanesque. *Sarrasine* est donc un texte intéressant parce qu'en construisant soigneusement la neutralisation du discours par le chevauchement des codes, il ne se contente pas de placer mais construit les éléments romanesques : « fonction (infonctionnelle) », comme Barthes le dit de Sade. Non pas qu'il y ait une simple passivité, qu'il n'y ait aucune sorte d'opération ou de développement au-delà de la narration elle-même dans le texte. Mais ce développement n'aboutit pas au point de synthèse ou

304. BARTHES, *S/Z*, p. 121.

de conclusion, mais plutôt à la neutralité de l'absence d'unité de sens.

Mais si c'est dans *S/Z* que ces questions sont formulées pour la première fois de manière plus complète et plus « systématisée » (pour autant que le terme convienne à Barthes), Bratfisch signale que c'est en lisant Sade qu'elles ont été perçues pour la première fois. Plus précisément, en lisant le volume 27 de *Tel Quel*, dans lequel son *Arbre du crime* avait été publié. L'hypothèse du commentateur est qu'en regardant les autres textes qui composent le volume, en particulier celui de Sollers, Barthes a constaté les insuffisances de sa propre lecture de Sade – encore récente et très redevable des influences de la génération précédente de lecteurs, de Bataille et de Klossowski³⁰⁵ – puisqu'elle ne reconnaît pas la singularité de l'écriture sadienne. Il est certes difficile de reconnaître aussi directement la genèse d'une idée. Il n'en reste pas moins vrai qu'il existe un mouvement de la pensée de Barthes lié à sa lecture de Sade, comme on l'a montré jusqu'ici, et que ce mouvement connaîtra un tournant pertinent avec la publication de 67. A cette corrélation, il convient d'ajouter trois points importants. Premièrement, la critique de Barthes à l'égard de la tâche de l'analyse structurale n'est pas seulement due à la difficulté du chemin, mais aussi à l'indésirabilité du résultat. Si le voyage tortueux de la lecture était racheté par un apprentissage intéressant sur le sens du texte, alors le structuralisme ne serait que le coût méthodologique nécessaire de la science littéraire. Mais le résultat est la perte de la « différence » entre les textes, tous subsumés dans la même structure. Que le plaisir réside dans le détail, dans la variété et la différence, ne va pas de soi, il dépend d'une sensibilité particulière au plaisir, et c'est cette sensibilité – comme a déjà été vu³⁰⁶ – qui commande l'écriture et le libertinage sadiens :

Quant à la diversité, sois assuré qu'elle est exacte ; étudie bien celle des passions qui te paraît ressembler sans nulle différence à une autre, et tu verras que cette différence existe et, quelque légère qu'elle soit, qu'elle a seule précisément ce raffinement, ce tact, qui distingue et caractérise le genre de libertinage dont il est ici question³⁰⁷.

Deuxièmement, Barthes affirme que le fait que Balzac ait été l'objet de sa première analyse par le biais d'une méthode non structurale était en quelque sorte une coïncidence :

Quant au texte qui a été choisi (pour quelles raisons ? Je sais seulement que je désirais depuis assez longtemps faire l'analyse d'un court récit dans son entier) que mon attention fut attirée sur la nouvelle de Balzac par une étude de Jean Reboul ; l'auteur disait tenir son propre choix d'une citation de Georges Bataille [...]³⁰⁸.

305. ROGER, « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) ».

306. Cf. pg. ??.

307. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69.

308. La citation de Bataille se trouve au début du roman *Le Bleu du Ciel* de 1957. Ce roman a été écrit dans les années 30, à proximité de *L'Histoire de l'œil*, mais n'a été publié que plus tard. Dans cette ouverture, Bataille fait une considération assez brève et plutôt théorique sur roman qui s'en suit. La réflexion est très proche de celle de *Littérature et Mal*, concernant la tension qui consiste à mobiliser la forme littéraire pour exprimer certains contenus qui ne passent pas par le langage, surtout par le discours ordinaire et le philosophique. L'excès dans le discours serait le moyen par lequel l'auteur parviendrait à produire une littérature au-delà des formes typiques du canon littéraire. Parmi les exemples que Bataille rassemble de textes dans lesquels cela aurait été accompli – où il est fait

Le but, la méthode, tout avait déjà été conçu auparavant : il ne manquait plus que l'objet sur lequel mettre la lecture à l'œuvre. Il ne faut sans doute pas prendre Barthes au pied de la lettre et considérer le choix de cet objet comme peu pertinent (notamment parce que cela contredirait le fondement même de l'idée barthésienne de l'accent mis sur la singularité du texte); en revanche, il semble correct de dire que *Sarrasine* n'est pas à l'origine de la vision de la littérature, de la méthode de lecture littéraire, de la critique du structuralisme, etc. que Barthes propose.

Mais surtout, tant Sade que Sollers, dans la lecture qu'il avait également publiée dans ce volume de *Tel Quel*, soulignent eux aussi la dispersion des significations du texte³⁰⁹. Non seulement par la polyphonie, qui était un trait commun de la littérature du XVIII^e siècle, mais aussi par l'articulation métaphysique entre le langage et la pensée. Il est courant chez les libertins sadiens d'utiliser des objections hypothétiques et de fausses thèses dans leurs débats entre eux, afin de stimuler un discours qui, autrement, serait rapidement clos par l'accord général. Cette façon d'intégrer l'argumentation et le débat dans la pratique du libertinage peut être poussée jusqu'à faire de l'acte même du récit une plaisanterie libertine :

Il y a aux Carmes un religieux de trente-cinq ans, beau comme le jour, que je convoite depuis six mois ; je veux absolument en être foutue, mais par un moyen bien plaisant : nous allons aller à confesse à lui ; nous échaufferons sa tête par les plus lubriques détails ; il bandera ; je suis persuadée que, de lui-même, il nous fera des propositions ; il nous indiquera la façon de le voir, nous nous y rendrons sur-le-champ et nous l'épuiserons...³¹⁰.

Une plaisanterie qui trouve un point de torsion évident dans le fait que les libertins sont, au départ, athées : « Dès que nous ne croyons pas en Dieu, ma chère, lui dis-je, les profanations que tu désires ne sont plus que des enfantillages absolument inutiles³¹¹ ». Cette inutilité n'empêchera certainement pas le libertin de pratiquer à plusieurs reprises des profanations antithéistes : « — Eh bien ! mon ange, me répondit Clairwil, eh bien ! soit, nous ne les ferons que comme un plaisir : bien sûre de toi maintenant, je ne les exigerai pas d'une autre manière. Mais livrons-nous à cette plaisanterie par libertinage, je t'en conjure³¹² ». « À l'origine du Récit, le désir³¹³ » : le régime d'une énonciation n'est pas la vérité, fondée dans un système de convictions philosophiques, mais le désir qui initie l'échange, le corps qui désire. Or, sachant que le plaisir est dans la stricte dépendance du corps libertin et de sa configuration singulière, également du point de vue du discours, les libertins peuvent faire coexister sans contradiction des énoncés forts opposés comme le théisme et l'athéisme. Même la vertu, on peut se demander si elle est exclue en dernière analyse : plusieurs libertins affirmeront qu'elle est aussi un régime de plaisir, même mineur,

mention de *Sarrasine* – dont beaucoup avaient également fait l'objet de son *Littérature et Mal* de la même année, on trouve le *Eugénie de Franval* de Sade. Le propos de Bataille dans cette page est très proche de celui de Barthes dans *Le Degré zéro de l'écriture* : penser un fondement antérieur à la forme narrative, ce qui permet, à son tour, de réordonner l'histoire de la littérature au-delà du sens commun du canon. BARTHES, *S/Z*, p. 131.

309. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 385.

310. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 582.

311. *Ibid.*, p. 582.

312. *Ibid.*, p. 582.

313. BARTHES, *S/Z*, p. 192.

ayant donc sa place dans l'ordonnement métaphysique du monde. En revanche, s'il y a lieu de la considérer comme exclue, cela tient surtout au fait que la vertu semble reposer plus fortement sur l'univocité du discours, dont le libertin montre qu'elle n'existe pas : si le commandement de couvrir le sexe peut signifier à la fois la pudeur et la plus haute perversion, c'est un double plaisir pour le libertin. Mais, pour les victimes, elle implique comme conséquence le fait que la morale perd les mots avec lesquels prononcer ses discours propres, dans la mesure que ces mots sont résorbés par le discours libertin. En règle générale, les lecteurs de Sade reconnaissent donc comme une donnée méthodologique l'impossibilité de déterminer le sens ultime de l'œuvre, puisqu'il n'y a pas moyen de délimiter la préséance d'un système sur un autre, ni d'attribuer ou de déduire une position comme étant propre à Sade. C'est aussi pourquoi les analogies entre Sade et Balzac sont limitées, et pourquoi Sade peut rendre Balzac lisible (dans la clé barthésienne) mais pas l'inverse : car Sade est moderne, et Balzac est classique. Cela signifie que pour le texte de Balzac il est possible de définir et de délimiter, au moins approximativement, les champs dans lesquels son discours s'organise, parce que la linéarité de la narration place « dans la perspective du texte classique une vérité profonde ou finale (le profond est ce qui est découvert *à la fin*)³¹⁴ ». Ce n'est pas le cas du texte de Sade. Si l'on essayait de lire Sade dans la clé de *S/Z*, on s'apercevrait que son texte n'a pas de code herméneutique : « Cette construction [la rhapsodie] déjoue la structure paradigmatique du récit (selon laquelle chaque épisode à son "répondant" quelque part plus loin, qui le compense ou le répare) et par là même, esquivante la lecture structuraliste de la narration, constitui un scandale du sens³¹⁵ ». S'il y a une rupture avec le structuralisme dans la lecture de Balzac, c'est dans la mesure où cette structure de « questions et réponses » n'est pas la seule lecture possible. Mais elle est possible malgré tout. Le texte entier peut être lu comme une séquence enchevêtrée, une intrigue, dans laquelle les deux parties de l'histoire se répondent presque point par point. Chez Balzac, l'unité du métarécit structuraliste est perdue, la structuration n'étant qu'une des organisations narratives possibles. Chez Sade, on serait dans le domaine du pur « non-sens », puisque chaque élément du récit est indépendant de l'autre. Cette forme du récit sadien serait la plus complètement non-structurale et non-paradigmatique. C'est-à-dire neutre. La rhapsodie – « rien ne l'oblige à progresser, mûrir, se terminer³¹⁶ » – est aussi la forme de la dispersion fragmentaire des écrits et des cours barthésiens.

Dans *Sade II*, Barthes consolidera cette perception de la dispersion et de l'inachèvement du sens dans l'œuvre de Sade dans le fragment *La Dissertation, La Scène* :

Celui qui feuillette les livres de Sade sait bien que deux grandes formes typographiques y alternent : des pages serrées, suivies : c'est la grande dissertation philosophique ; des pages coupées de blancs, d'alinéas, de point de suspension, d'exclamation, langage tendu, troué, vacillé : c'est l'orgie, la scène libidineuse ou criminelle. Quoi qu'en fasse la pratique de lecture (plus ou moins paresseuse), ces deux blocs sont à égalité : la dissertation est un objet érotique³¹⁷.

314. Ibid., p. 262.

315. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 823.

316. Ibid., p. 823.

317. Ibid., p. 828.

La lecture paresseuse – en fait, la simple observation des pages – de l'œuvre de Sade permettrait déjà de comprendre la présence de deux régimes distincts de composition qui coexistent dans son écriture. Si le genre de la tradition littéraire sous lequel s'inscrit habituellement l'œuvre de Sade est le roman philosophique, contrairement à la manière dont d'autres auteurs le mobilisent, chez Sade, la dissertation et la narration seraient biphases : comme l'huile et l'eau, on voit bien où est l'une et l'autre et la ligne de démarcation entre les deux. Il semble aisé de constater que ces deux éléments présentent, à tout le moins, une analogie avec les composantes constitutives du signe : l'orgie serait « la marge la plus évidente », la « pure matérialité » du discours, tandis que la dissertation tente d'attribuer à l'orgie un contenu intellectuel. Cependant, l'un et l'autre sont articulés – identifiés, en fait – par le plaisir qu'ils mobilisent. Cette distinction entre articulation et identification semble d'ailleurs tout à fait pertinente. Car dans *Sade I*, la codification a précédé le plaisir : « Sade est un auteur “érotique”, on nous le dit sans cesse. Mais qu'est-ce que l'érotisme ? Ce n'est jamais qu'une parole, puisque les pratiques ne peuvent en être codées que si elles sont connues, c'est-à-dire parlées³¹⁸ ». Lauwaert conclut son intéressante réflexion sur la manière dont Barthes lit la relation entre signification et nature dans Sade en affirmant que

Selon moi, cette interprétation de la lecture de Barthes éclaire sa suggestion de la vacuité de la jouissance sadique. Dans quel sens ? Revenons à l'exemple de l'inceste. Supposons qu'on incite un individu à passer la nuit avec sa maîtresse, mais sa sœur bien-aimée. Il s'ensuit que les souvenirs agréables de cette nuit deviendront des souvenirs répugnants par la suite. [...] Alors que, dans des circonstances normales, la jouissance est pleine de sens, les actes sadiens n'expriment rien et la jouissance est ainsi vide. La jouissance du libertin n'est en aucune façon liée à un certain contenu, mais se situe au niveau formel. En résumé, la jouissance sadique est l'effet d'un jeu infini avec des unités sans contenu et des règles vides³¹⁹.

En effet, cette analyse explique bien l'idée de la vacuité du plaisir libertin. La vacuité, cependant, ne peut être comprise ici comme inexistence, insignifiance ou irréalité. Le plaisir de l'inceste a existé, même s'il en vient à se transmuier en horreur. Selon Sade, il conviendrait plutôt de parler de la vacuité de la morale, qui n'empêche pas le plaisir de l'acte immoral s'il n'est pas activement considéré. C'est-à-dire qu'elle n'opère que dans un registre psychologique, spirituel, et n'a d'effets physiques que secondairement. Ce n'est pas parce qu'il est lié aux aspects symboliques de la vie sociale que le plaisir des libertins sadiens est moins réel. A la limite, ce que Sade comme Barthes entendent montrer, c'est que le plaisir peut être un résultat ou un objet du discours parce qu'il en est aussi, d'autre part, l'origine. C'est de cette antériorité du discours comme moyen nécessaire à toute pratique érotique qu'est née dans ce texte la possibilité du passage entre la dissertation et l'orgie. Or, la distinction même entre discours et action va être mise en échec, puisque Barthes reconnaît l'existence de quelque chose de plus fondamental et de plus antérieur à l'un et à l'autre : le désir qui permet de les mettre en relation, comme il le fait avec le signifiant et le signifié. Si Barthes avait commencé son *Sade, Fourier, Loyola* en reconnaissant comme

318. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 722.

319. LAUWAERT, « Roland Barthes, lecteur de Sade. Érotisme, société et modernité », p. 232.

parti pris de l'analyse que le texte est fondamentalement un objet de plaisir, dans ce fragment il approfondit cette idée dans plusieurs sens : premièrement, en montrant que le texte sadien figure et articule directement cet aspect pittoresque du discours ; deuxièmement, en montrant que cette caractéristique du texte trouve son origine, en fait, dans l'ordonnement même du langage ; troisièmement, à partir de cette articulation, il pense déjà à l'idée du plaisir du texte, qui sera fondamentale dans le développement ultérieur de son œuvre. De manière encore plus générale, la reconnaissance de la préséance matérielle du corps, du désir et du plaisir dans la constitution d'une œuvre sera un trait sadien qui imprégnera, dès lors, toute la production barthésienne, à la fois comme thème de ses investigations –

3) En général, l'œuvre ne permet pas de retrouver son point de départ, la figure de son *branle*³²⁰ = l'image qui a été devant l'auteur, qu'il a désirée, dont le désir lui a permis de passer de l'*écrire* à *écrire quelque chose*. [...] il faut passer de la *Métaphysique* à la *Physique du livre*³²¹.

– et comme forme de son écriture : « La forme que je puis fantasmer n'est ni la structure ni le style : c'est plutôt le *rythme de division* du volume, c'est-à-dire la forme en tant qu'elle prend parti sur le *continu / discontinu*³²² ».

Plus tard, dans *Le Plaisir du texte*, Barthes ne laissera guère de doute sur le fait que, sinon du point de vue de la genèse des idées dans sa propre œuvre, du moins dans l'ordonnement conceptuel et historique de sa pensée littéraire, Sade l'emporte sur Balzac :

Sade : le plaisir de la lecture vient évidemment de certaines ruptures (ou de certaines collisions) : des codes antipathiques (le noble et le trivial, par exemple) entrent en contact ; des néologismes pompeux et dérisoires sont créés ; des messages pornographiques viennent se mouler dans des phrases si pures qu'on les prendrait pour des exemples de grammaire. Comme dit la théorie du texte : la langue est redistribuée. Or *cette redistribution se fait toujours par coupure*. Deux bords sont tracés : un bord sage, conforme, plagiaire (il s'agit de copier la langue dans son état canonique, tel qu'il a été fixé par l'école, le bon usage, la littérature, la culture), et *un autre bord*, mobile, vide (apte à prendre n'importe quels contours), qui n'est jamais que le lieu de son effet : là où s'entrevoit la mort du langage³²³.

Cette primauté du désir sur le discours, comprend Barthes, est aussi le moteur des récits de Sade et de Balzac, « la question que pose peut-être tout récit³²⁴ ». Si, chez Balzac, il s'agit d'un pseudo-encadrement du récit, chez Sade, il s'agit de la figuration de la production même du sens : « Chez Sade, le narrateur alterne systématiquement, comme dans un geste d'achat, une orgie contre une dissertation, c'est-à-dire du sens (la philosophie *vaut pour* le sexe, le boudoir)³²⁵ ».

320. Expression ambivalente et typique du libertinage : du mouvement elle renvoie à un mouvement sur le membre masculin, et, de là, devient un terme grossier pour désigner la masturbation masculine ou féminine : « se branler ». Cette ambivalence s'inscrit très bien dans le passage : l'œuvre ne permet pas de retrouver « son *branle* », ni dans le sens de l'image tremblante que l'écrivain veut fixer, ni dans le sens du désir érotisé dont il cherche à jouir dans la solitude.

321. Roland BARTHES. *La Préparation du Roman I et II*. Paris : Éditions du Seuil, 2003, p. 239.

322. Ibid., p. 241.

323. BARTHES, *Le Plaisir du Texte*, p. 221.

324. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 192.

325. Ibid., p. 192.

Dans le sillage d'une métaphore linguistique commune à son époque – que l'on retrouve peu avant chez Klossowski et peu après chez Lyotard – Barthes pense le signe comme une monnaie : il permet d'échanger un signifiant contre un signifié, quelque chose de l'ordre de la matière (du son ou de l'image) contre un concept. C'est comme si le libertin sadien mettait constamment en scène le geste institutionnel de tout discours, l'invention du langage comme support du désir, capable de le communiquer, de le susciter chez l'autre et finalement de le satisfaire. C'est la scène déjà évoquée de l'électrification réciproque du discours et du corps de Delbène et de ses complices :

Télème, et vous Ducroz soyez près de moi, je veux manier vos vits en parlant ; je veux les faire rebander, je veux que l'énergie qu'ils retrouveront sous mes doigts, se communique à mes discours, et vous verrez mon éloquence s'accroître, non comme celle de Cicéron en raison des mouvements du peuple entourant la tribune aux harangues, mais comme celle de Sapho en proportion du foutre qu'elle obtenait de Damophile³²⁶.

Ce qu'il est important de noter, c'est qu'il y a un décalage léger mais significatif par rapport au structuralisme de *Sade I*. Avant d'observer le texte dans sa structure, il s'agit de le considérer dans son moment de structuration. C'est-à-dire : au lieu d'observer l'articulation consolidée du discours, voir le désir qui le précède avant cette stabilité et qui est capable de l'engendrer, mais seulement de façon précaire et fugace, comme une figure tracée dans le sable. D'où l'autre métaphore de la théorie linguistique – assez courante dans la pensée foucauldienne – que Barthes mobilise dans ce passage : la redistribution. La redistribution dans le partage des discours, selon Foucault, précède la redistribution du partage dans la vie sociale. Là comme ici, Sade est aussi compris comme l'un des penseurs ou opérateurs importants de cette redistribution qui donne naissance à la modernité : « De là [la citation dont s'ouvre l'alinéa], peut-être, un moyen d'évaluer les œuvres de la modernité : leur valeur viendrait de leur duplicité. Il faut entendre par là qu'elles ont toujours deux bords³²⁷ ». Barthes s'intéresse avant tout aux régimes du discours littéraire : Sade met en œuvre une littérature moderne dans la mesure où il sépare la forme du discours de son effet, permettant ainsi à ces deux marges de s'articuler de manière nouvelle et plurivoque. Les dispositifs par lesquels cela est concrètement mis-en-œuvre sont commentés dans le fragment *Figures de rhétorique* :

On trouve donc dans les scènes d'amour, des configurations des personnages, des suites d'actions formellement analogues aux « ornements » repérés et nommés par la rhétorique classique. Au premier rang, la *métaphore*, qui substitue indifféremment un sujet à un autre selon un même paradigme, celui de la vexation. Ensuite, par exemple : l'*asyndète*, succession abrupte de débauches (« Je parricidais, j'incestais, j'assassinais, je prostituais, je sodomisais », dit Saint-Fond, en bousculant les unités du crime comme César celles de la conquête : *veni, vidi, vici*) ; l'*anacoluthie*, rupture de construction par laquelle le styliste défie la grammaire (*Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court. . .*) et le libertin

326. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 234.

327. BARTHES, *Le Plaisir du Texte*, p. 221.

celle des conjonctions érotiques (« Rien ne m’amuse comme de commencer dans un cul l’opération que je vais terminer dans un autre »)³²⁸.

Parmi les ressources dont dispose Sade pour construire ce mécanisme, l’une des plus importantes est ce que l’on pourrait appeler un usage romanesque de l’argumentation. Dans *Sade I*, Barthes avait déjà considéré qu’il y avait une continuité importante entre le discours et la scène chez Sade, continuité due au fait que les deux sont, en fait, du discours. C’est indéniable, mais Barthes fait un pas en arrière : ils sont tous désir. Là encore, la distinction entre texte et métatexte s’efface. Le discours ne peut être lu comme commentaire, explication, justification ou fondement de l’orgie, ni cette dernière, à l’inverse, comme illustration, application ou instance du discours. La relation entre la dissertation et la scène n’est pas celle entre la théorie et la pratique, mais précisément celle qui empêche cette distinction entre les deux registres, qui place l’argument et le roman dans le même ordre textuel. En cela, Barthes se rapproche de la pensée de Sade, et c’est exactement ce qu’indiquait Delbène lorsqu’elle convoquait l’érection du pénis comme fondement solide sur lequel bâtir ses raisons. Il est vrai qu’il s’agit d’une « même énergie » qui, informant la parole et le sexe, permet au libertin de circuler dans l’un et l’autre. Mais ici Barthes remarquera plus justement que « c’est n’est pas seulement la parole qu’est érogène³²⁹ » : s’il y a des vases communicants entre l’action sexuelle et le discours, entre le discours pornographique et le discours philosophique, le libertin maintient la division des langues comme un paradigme face auquel sa neutralisation peut se faire sentir. Dans son discours, les formes classiques de la rhétorique, les figures de style, etc. reviennent comme substrat de la transgression. En ce sens, Barthes peut conclure que « la dissertation “séduit”, “anime”, “égare”, “électrise”, “enflamme”³³⁰ ». Ces deux dernières images sont particulièrement importantes car elles renvoient au fait que la parole est un principe physique. C’est l’un des principaux corollaires du matérialisme sadien : si rien n’existe qui ne soit matière, alors le discours l’est aussi. En effet, la parole agit sur le corps non seulement en tant que principe intellectuel, mais aussi matériellement : elle percute les tympans, tend les nerfs. Lorsque le libertin choisit des mots « forts », c’est leur force qui les fait frapper plus intensément le cerveau de l’auditeur ; lorsqu’on choisit les discours subtils, singuliers, sophistiqués de la philosophie, cette singularité favorise des effets délicats et divers sur la matière grise, etc. Dans ce cas, Delbène utilise le discours comme un moyen d’électriser son corps et celui de ses partenaires-interlocuteurs. À l’écoute des théories énergétiques, ces énergies vont parcourir les nerfs, les tissus, les muscles, se transmettant mécaniquement par les mouvements de plus en plus animés de ses mains aux membres qu’elle masturbe. Il s’agit d’une mécanique de la philosophie, selon laquelle le discours philosophique vaut plus par les effets physiques et physiologiques qu’il produit que par la logique qu’il valide. Lorsque Barthes conclut que « le corps libertin, dont fait partie le langage, est un appareil homéostatique qui s’entretient lui-même³³¹ », dit quelque chose qui, dans la pensée sadienne, vaut pour le corps en général ; et

328. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 817-818.

329. Ibid., p. 828.

330. Ibid., p. 828.

331. Ibid., p. 828.

qui, en un sens, semble valoir pour son propre corps : ses intérêts, ses trajectoires et ses plaisirs singuliers comme source de ses investigations, de ses théories et de ses cours. L'accusation de « textualisation » doit être nuancée : en lisant Sade, Barthes reconnaît sans équivoque la présence du corps, le texte en étant une partie privilégiée et un moyen d'agir sur lui.

Ce principe romanesque du discours – qui atteint son paroxysme dans l'usage romanesque de l'argumentation – est ce qui, pour Barthes, a montré de la manière la plus flagrante les limites de la méthode structuraliste³³². Safatle³³³ dit de la lecture lacanienne de Sade qu'elle conduit à l'abandon du structuralisme en mettant l'accent sur l'irréductibilité sensible des symptômes/désirs. Dans le cas de Foucault, on a également vu comment Sade sera relié – pas toujours de la même manière – à la question de la matérialité du discours, aux pratiques qu'il induit et qu'il permet. Ceci semble pouvoir s'appliquer, avec les ajustements nécessaires, au cas de Barthes : en renouant le discours et le désir, il semble que réduire le discours au sens narratologique par l'analyse structurale reviendrait à perdre son élément le plus important. Le désir s'adressant préférentiellement, sinon nécessairement, au singulier, c'est dans l'observation des singularités du discours que réside l'intérêt effectif de l'analyse. C'est la conclusion à laquelle Barthes parvient dans le fragment *Rhapsodie*. Barthes trouve ici une explication possible à l'illusion des « grammairiens du récit³³⁴ » (les narratologues structuralistes) de la validité universelle ou de la désirabilité de l'analyse structurale : ils ont simplement eu tendance à ignorer l'existence d'« une structure rhapsodique de la narration, propre notamment au roman picaresque³³⁵ ». Dans leurs analyses, ils ont toujours eu affaire à des textes dotés d'une construction organique, structurallement analysable. Ce type de récit est celui qui permet une scansion narratologique, dans la mesure où chacune de ses parties remplit une fonction distincte et déterminable dans l'ordonnement global de la narration. La structure rhapsodique, en revanche, consisterait en une simple juxtaposition, dépourvue de hiérarchie, de téléologie et d'achèvement, d'épisodes et d'événements. Même si, individuellement, chacun des épisodes peut avoir un sens en soi, le roman dans son ensemble en est dépourvu. Ce qui lui manque, c'est le code herméneutique. S'il y a une rupture avec le structuralisme dans la lecture de Balzac, c'est dans la mesure où cette structure de « questions et réponses » n'est pas la seule lecture possible, mais elle l'est. Le texte entier peut être lu comme une séquence enchevêtrée, une intrigue, dans laquelle les deux parties de l'histoire se répondent presque point par point. Chez Balzac, l'unité du métarécit structuraliste est perdue, la structure organique n'étant qu'une des organisations narratives possibles. Chez Sade, en revanche, on serait dans le domaine du pur « non-sens », puisque chaque élément du récit est indépendant de l'autre. Cette forme du récit sadien serait la plus complètement non-structurale et non-paradigmatique. C'est-à-dire neutre :

332. Barthes ne commente pas la lecture philosophique structurale, mais ses théories ont des implications évidentes sur le sujet

333. Vladimir SAFATLE. « L'acte au-delà de la loi : Kant avec Sade comme point de torsion de la pensée lacanienne ». In : *Essaim 2* (2002), p. 73-106, p. 105.

334. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 823.

335. *Ibid.*, p. 823.

La rhapsodie sadienne enfile ainsi sans ordre : des voyages, des vols, des meurtres, des dissertations philosophiques, des scènes libidineuses, des fuites, des narrations secondes, des programmes d'orgies, des descriptions de machines, etc. Cette construction déjoue la structure paradigmatique du récit (selon laquelle chaque épisode a son « répondeur » quelque part plus loin, qui le compense ou le répare), et, par la même, esquivant la lecture structuraliste de la narration, constitue un scandale du sens : le roman rapsodique (sadien) n'a pas de *sens*, rien ne l'oblige à progresser, mûrir, se terminer³³⁶.

On peut se demander dans quelle mesure cette description peut s'appliquer à tous les romans de Sade. Les *Les 120 journées de Sodome*, par exemple, sont rigoureusement structurées selon un principe de gradation, les défauts dans l'ordonnement du récit étant flagrants et significatifs en raison de l'accent mis sur cette rigueur de l'ordre. Un exemple qui semble confirmer le point de vue de Barthes sont les *Infortunes de la vertu*, la première version de l'histoire de Justine. Jean-Christophe Abramovici, dans son travail sur les manuscrits de travail de Sade, a identifié les différents plans à partir desquels Sade avait élaboré l'écriture du texte. D'emblée, il est remarquable que l'enchaînement des vertus outragées ne témoigne pas d'un souci de gradation ou de variation, se contentant souvent de répéter ou de recouvrir le même outrage déjà causé :

1. Pudeur. Elle est arrêtée pour dette et traînée dans une prison. On lui propose d'en sortir au prix de son honneur, elle refuse, elle obtient pourtant sa liberté et se met en service.
2. Pudeur. Là elle est sollicitée par son maître, elle refuse ; celui-ci, homme noir et méchant, cache un effet dans sa malle, la fait passer pour voleuse, et elle retourne encore au Châtelet ; elle est déclarée innocente et sort.
3. Horreur du mal. Elle se remet en service. Un fils lui propose d'empoisonner sa mère, elle a horreur de ce crime, elle avertit la mère qui lui dit que c'est faux, que son fils est incapable de cela ; elle lui fait donner cent coups de nerf de boeuf par son fils même, qui comme on croit y va de bon coeur et on la met à la porte.
4. Pudeur. [. . .]³³⁷

Le fait que Sade ait dès le début conçu le texte de cette manière renforce la perception du lecteur selon laquelle les rencontres entre Justine et ses ravisseurs sont liées par la simple errance de la jeune fille d'un libertin à l'autre. Elle-même n'en tire aucune leçon, son corps en porte à peine les marques. Abramovici note que les corrections et ajouts successifs au texte, qui le font passer de cette rhapsodie initiale au roman *Justine*, vont souvent dans le sens d'un alignement des décalages que cette construction tronquée produit :

Le chirurgien Rodin renonce à couper les deux orteils sans lesquels la marche de l'héroïne deviendrait invraisemblable. Dans l'épisode de Sainte-Marie-des-Bois, Justine est la quatrième, puis, après correction, la cinquième locataire du couvent : dans le premier cas, elle vient compléter une structure quaternaire fermée qui la condamne à mourir ; dans le second, elle devient l'involontaire spectatrice d'une mise en scène à laquelle elle ne prendra part que peu de temps. Une correction ultérieure lui fait même découvrir huit filles dès son entrée dans

336. Ibid., p. 823.

337. DELON, Notes et Variantes, p. 1.125-6.

la salle à manger du couvent : au fils des réécritures, Sade procure l'illusion d'une multitude de combinaisons narratives possibles³³⁸.

Chose analogue se passerait pour le sens morale de l'œuvre :

« Nous demandons à nos lecteurs un peu d'attention mêlée d'intérêt pour les infortunes de la triste et misérable Justine » corrigé en « nous demandons à nos lecteurs de l'indulgence pour les systèmes erronés que nous nous sommes vus contraints de placer dans les bouches de plusieurs de nos personnages et pour les tableaux quelquefois un peu forts que nous avons dû mettre sous ses yeux ». La version initiale évoque les artifices réthoriques auxquels l'orateur latin recourrait pour capter l'attention de son auditeur ; la version corrigé fait du lecteur un destinataire prévenu et par la même complice ; s'il poursuit dans la lecture, il tombe dans le piège³³⁹.

« Scandale du sens » : il ne s'agit ni d'une œuvre morale ni d'une œuvre immorale, car l'auteur a procédé à une construction structurale délibérée et délicate d'annulation du sens de son énoncé moralisateur. La construction rhapsodique, romanesque, serait une des formes de neutralisation. Si, d'une part, il ne s'agit là que de l'une des formes disponibles dans la tradition littéraire, que certains points de vue théoriques sur la littérature en sont venus à ignorer, d'autre part, il faut considérer que cela devient une question prononcée lorsqu'elle est réinscrite dans le contexte du roman philosophique. En effet, pour d'autres romanciers philosophes comme Rousseau, Diderot, Voltaire, etc., même si c'est à travers d'autres outils d'analyse ou par des détours herméneutiques plus ou moins complexes, il est possible de déterminer quelles thèses ont été défendues et quelles positions ont été prises. Dans le cas de Sade, la littérature secondaire ne cesse de souligner l'impossibilité d'une telle démarche. L'une des raisons en serait précisément le fait que l'argumentation philosophique dans ses textes ne trouve pas d'espace privilégié ou de hiérarchie par rapport à la narration fragmentée. Au contraire, elle entre dans le même régime de fragmentation qui empêche la consolidation d'un sens final à extraire des différents arguments opposés, d'une thèse victorieuse, d'une position dominante, etc.

Les implications de cet écart sont profondes pour l'analyse de Barthes. L'option pour l'analyse des fragments de texte et des passages ponctuels, au lieu de l'approche globale du récit, est un impératif à la fois méthodologique et éthique :

La seule riposte possible n'est ni l'affrontement ni la destruction, mais seulement le vol : fragmenter le texte ancien de la culture, de la science, de la littérature, et en disséminer les traits selon des formules méconnaissables, de la même façon que l'on maquille une marchandise volée. Face à l'ancien texte, j'essaie donc d'effacer la fausse efflorescence, sociologique, historique, ou subjective des déterminations, visions, projections ; j'écoute l'emportement du message, non le message, je vois dans l'œuvre triple le déploiement victorieux du texte signifiant, du texte terroriste, laissant se détacher, comme une mauvaise peau, le sens reçu, le discours répressif (libéral) qui veut sans cesse le recouvrir. L'intervention sociale d'un texte (qui ne s'accomplit pas forcément dans le

338. Jean-Christophe ABRAMOVICI. « Au Travers des mailles du filet sadien ». In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. Paris : CNRS/Zulma, 1995, p. 21.

339. Ibid., p. 22.

temps où ce texte paraît) ne se mesure ni à la popularité de son audience ni à la fidélité du reflet économique-social qui s'y inscrit ou qu'il projette vers quelques sociologues avides de l'y recueillir, mais plutôt à la violence qui lui permet d'excéder les lois qu'une société, une idéologie, une philosophie se donnent pour s'accorder à elles-mêmes dans un beau mouvement d'intelligible historique. Cet excès a nom : écriture³⁴⁰.

La construction rhapsodique du roman sadien est la confirmation sur le plan de la forme de la théorie que les libertins énoncent. Peut-être est-ce aller trop loin que de dire que, dans cette réduction du discours au plaisir, Barthes en vient à incarner cette esthétique du roman qui est le corollaire de la théorie matérialiste sadienne. Néanmoins, il est vrai qu'il prend Sade au sérieux dans un sens pertinent : à partir de ses présupposés philosophiques, Sade serait en mesure de penser une forme de discursivité qui peut venir s'opposer à la pensée structuraliste du vingtième siècle ; à la limite, à toute forme de discursivité bourgeoise. Cela permettrait à Barthes de donner un sens à l'insertion historique complexe de l'œuvre de Sade : si son œuvre peut être écrite au XVIII^e siècle mais lue seulement au XX^e, à la fois censurée dans la circulation publique et diffusée dans les milieux intellectuels, successivement interdite puis voir sa popularité croître de manière significative, c'est que ce n'est aucune de ces sphères qui explique en réalité le rapport de l'œuvre au temps. Toutes ces sphères concernent la manière dont une œuvre compose avec les pouvoirs établis et les circuits stéréotypés du discours, alors que ce rapport devrait être vu dans l'« écriture », matérialité d'un discours qui dépasse les significations qui visent à le dominer, qui lui permet de traverser différents moments historiques, avec des échos et des insertions différents dans chacun d'entre eux. C'est le fait d'avoir réussi à produire cette écriture excessive par la neutralisation du sens qui fait que Sade doit être lu non seulement comme un symptôme de ses éventuelles pathologies ou un homme de son temps – même s'il n'a pas cessé d'être l'un et l'autre – mais comme un auteur dont les idées nous permettent de réfléchir et, éventuellement, de reconsidérer des théories scientifiques et philosophiques plus actuelles, y compris la propre pensée de Barthes.

Mais, en revenant brièvement à la lecture de *Sarrasine*, et en comparant cette question de l'inachèvement du sens dans les différents cas où Barthes le reconnaît et le produit, il reste une question pertinente à expliquer. La neutralité du texte est liée, entre autres, à l'inachèvement de son sens. Doté d'un sens premier attribuable, le discours peut être réintégré dans le langage paradigmatique, endoxal ; à un discours, on peut en opposer un autre de même « poids », mais avec des valeurs opposées. S'il s'agissait de lire Sade et de conclure qu'il s'agit d'une simple défense du libertinage, alors il serait possible de lire Rousseau comme son antipode, comme on le fait couramment ; si l'on comprend que Balzac dépeint les angoisses de l'amour impossible, on pourrait construire une œuvre équivalente qui traiterait des joies de l'amour correspondu, etc. Rien de nouveau sous le soleil du langage, puisqu'il ne dirait que ce que les oreilles sont fatiguées d'entendre. Cette neutralité – l'esquive du paradigme – est un trait que Barthes relève d'abord dans la nouvelle de Balzac, qu'il caractérise de façon centrale dans l'œuvre de Sade, et qu'il

340. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 707.

tente lui-même d'intégrer dans son écriture. Cependant, aussi convaincante que soit en partie l'argumentation de Barthes, la lecture de ces auteurs ne permet pas de déterminer clairement dans quelle mesure leurs écrits sont effectivement inachevés. Chez Barthes, il est plus facile de l'identifier par l'utilisation de la forme aphoristique et de l'écriture fragmentaire. Chez Sade, la question est plus complexe. Tout d'abord, on ne peut l'affirmer que pour certaines œuvres. Pour le reste, l'analyse que fait Abramovici du passage du *Infortunes de la vertu* au *Justine* a valeur probante en qu'elle montre que la structuration de la rhapsodie ne s'opère pas seulement par la surcharge d'épisodes, mais par le développement et le remodelage d'éléments déjà en germe dès la première version. Peut-être pourrait-on même considérer que la polyphonie renvoie finalement à cet inachèvement, mais cette idée est très discutée. Mais qu'en est-il de Balzac ? Sa nouvelle ne semble, à première vue, dotée d'aucun de ces mécanismes qui la rendraient plurivoque comme Barthes voudrait faire croire. En fait, il vaudrait mieux parler, non pas exactement de neutralité, mais de neutralisation – de castration – du texte. Car c'est Barthes qui emploie une étrange méthodologie d'analyse qui privilégie la phrase sur le texte, le fragment sur l'ensemble – « fragmenter le texte ancien », « disséminer les traits » ; Barthes plaide une anti-éthique de la recherche. Sa méthode interprétative, contrairement à la prétention structuraliste ou à celle de la théorie littéraire en général, vise à empêcher la consolidation du sens ultime, et non à le propitier. En fait, il semble même que l'un des domaines centraux dans lesquels la pensée barthésienne se dispute soit l'herméneutique : il s'agit de construire une théorie de l'interprétation « au sens que Nietzsche donnait à ce mot » : « ce n'est pas donner [au texte] un sens (plus ou moins fondé, plus ou moins libre), c'est au contraire apprécier de quel pluriel il est fait³⁴¹ ». La neutralité ou l'inachèvement du sens doit donc être reconnu dans une série diverse d'opérations qui ne se recouvrent que partiellement : *in limine* dans l'écriture littéraire ; actualisées par la méthode herméneutique ; théorisées et opérationnalisées explicitement dans l'écriture barthésienne elle-même. La rhapsodie – « rien ne l'oblige à progresser, à mûrir, à s'achever » – est avant tout la forme de la dispersion fragmentaire de l'écriture et des cours barthésiens.

III.2. LA LINGUISTIQUE DE LA NEUTRALITÉ ET LE LANGAGE

SADIEN

EN observant le *Sarrasine* de Balzac et la lecture qu'en fait Barthes, il a été noté que la forme principale dont Barthes reconnaît une certaine neutralité du discours balzacien se trouve dans la pluralité des voies d'accès au texte. Plus précisément, dans la distinction entre cinq codes différents, dans lesquels l'ensemble du récit serait distribué. C'est une part importante du projet critique barthésien que de reconnaître que ces cinq codes – contrairement aux catégories analytiques de la narratologie structuraliste – ne sont pas des formes universellement présentes dans tous les textes, mais une distribution interne du discours propre au roman. Mais il y a

341. BARTHES, *S/Z*, p. 125.

plus : Barthes lui-même reconnaît qu'il y a quelque chose d'idiosyncrasique dans sa lecture. Il part, dans *S/Z*, de la distinction entre deux types de textes : ceux, simples, dont il serait au moins possible d'épuiser les significations, et ceux, pluriels, dont la polysémie est si prononcée qu'aucune lecture ne peut englober la totalité des significations possibles. Ce sont respectivement les textes lisibles et les textes écrivables. Dans ce deuxième cas, la relecture serait à la fois une nécessité et une impossibilité : d'une part, les textes classiques ne sont jamais vraiment lus pour la première fois, puisqu'ils font partie du contexte socioculturel du lecteur ; d'autre part, étant donné que chaque lecture doit révéler de nouveaux aspects et de nouvelles significations du texte, elle ne peut pas être qualifiée de simple répétition de la première lecture, mais est toujours une lecture aussi originale que possible. En effet, « plus le texte est pluriel et moins il est écrit avant que je le lise³⁴² ». Pour ce type de texte, les notions traditionnelles de « texte », « lecture », « sens », « lecteur », et autres notions corrélées, sont donc précaires. Il faut au contraire nécessairement parler de lectures, d'une lecture qui est d'emblée et nécessairement une relecture. Lire et interpréter ne sont pas des actes plus ou moins inertes de révélation ou d'appréhension du sens sous-jacent au texte, mais des actes actifs de co-crédation de sens, dans la mesure où ils appliquent au texte des critères de sélection, de division et de découpage ; critères dont la source est le lecteur lui-même, en tant que porteur de codes sociolinguistiques provenant d'autres textes et d'autres contextes. On ne peut donc pas parler d'un simple subjectivisme ou d'un relativisme du sens. Cette lecture, lorsqu'elle s'exerce sous la forme de la critique littéraire, peut prétendre à un certain degré d'objectivité, mais elle opère moins sur l'acte de lire que sur celui d'écrire, qui est l'interprétation elle-même. Cet aspect idiosyncrasique de la procédure semble d'ailleurs constituer une part importante de la pensée barthésienne, du moins pour plusieurs œuvres de l'époque. Les cours du *Collège de France*, comme on l'a vu, sont tout à fait explicites en ce sens. Le choix du sujet du cours revient naturellement à l'enseignant. Mais Barthes va plus loin : dans le choix des thèmes spécifiques qu'il traitera et des passages qu'il entend analyser dans chacun d'eux, il ne suivra aucune méthodologie évidente, aucun critère objectif de découpage. Au contraire, le critère sera purement et explicitement subjectif. Il analysera les œuvres qui l'intéressent le plus en ce moment, selon une séquence aléatoire qui fait que le cours n'ait pas, à proprement parler, de début, de milieu et de fin. Autrement dit, l'inachèvement ne sera pas simplement un diagnostic que Barthes pose sur telle ou telle œuvre. Il s'agit plutôt d'un effet qu'il entend construire dans sa propre écriture et, par l'interprétation et le commentaire, reproduire dans les œuvres lues³⁴³. Cet inachèvement est à son tour directement lié

342. Ibid., p. 126.

343. Il convient de noter que le recours au hasard ou à l'ordre alphabétique dans la construction du texte ne sont évidemment pas des inventions barthésiennes, mais des outils utilisés à des fins similaires par les auteurs d'avant-garde du début du siècle. La combinaison des principes de l'aléatoire et de la co-crédation du texte entre l'auteur et le lecteur a été poussée à l'extrême par des auteurs comme Marc Saporta et Max Aub, qui ont tous deux écrit des œuvres qui supposaient que le lecteur mélange les pages avant de lire. Dans un certain sens, la procédure interprétative barthésienne peut être rapprochée du jeu surréaliste du « cadavre délicieux », dans lequel un auteur ajoute des passages à l'histoire commencée par le précédent : le lecteur ajoute au texte lu un nouveau texte, le commentaire. N'ayant pas de différence légitime entre texte et métatexte – cette différence ayant déjà été vidée dans le texte source – le commentaire peut faire l'objet de nouveaux commentaires, et ainsi de suite indéfiniment. Aux

à la neutralité du discours : inachevé – fait inachevé par la lecture néutralisante – le texte ne peut être considéré comme ayant un sens déterminé dans une structure endoxale ou paradigmatique. En d'autres termes, puisque toute signification est donnée dans une exclusion réciproque par rapport à d'autres significations possibles, et qu'elle est toujours soumise à une négation directe et spécifique, la signification d'un discours peut toujours être reconstituée sous la forme d'une option dans une opposition binaire. Le neutre, quant à lui, est le discours qui ne s'inscrit – que ne sera inscrit – pas dans ce type de structuration : « Commenter pas à pas, c'est par force renouveler les entrées du texte, c'est éviter de le structurer de trop, de lui donner ce supplément de structure qui lui viendrait d'une dissertation et le fermerait : c'est étoiler le texte au lieu de le ramasser³⁴⁴ ».

Dans le point précédent, on a vu qu'une grande partie de l'idée barthésienne de neutralité et de son aspect critique de la pensée structuralle peut être attribuée à la lecture de Sade, peut-être même plus qu'à celle de Balzac. On a essayé d'établir que la thématization barthésienne du langage littéraire, surtout dans les spécificités de son moment post-structural, peut être attribuée à la lecture de Sade. Mais il est nécessaire d'aller plus loin, car il semble que le Neutre soit un articulateur clé pour comprendre l'ensemble du projet philosophique de Barthes. En effet, il ne s'agit pas d'encore un autre thème ou d'un concept de plus à traiter, d'un terme de plus à incorporer et à analyser dans le discours philosophique, mais d'une position ou d'une attitude qui, en vertu de sa nature même, échappe à la conceptualisation ou à des définitions directes et positives. C'est-à-dire que la pratique même du discours philosophique sera obligée de se réajuster si l'on veut parler du neutre (et encore, on ne pourra le faire que par un détour). Et, à la limite, plus que de parler du neutre, il s'agira, pour pouvoir le faire, d'organiser un langage neutre. Puisque tout discours tend d'emblée à être endoxal ou assertif, si l'on ne dispose pas d'un moyen de repositionner sa propre postulation comme discours, on risque de réintégrer nécessairement le neutre comme une opposition paradigmatique : neutralité x paradigme. Pour qu'il ne s'agisse pas d'un simple éloge de la neutralité, ce qui falsifierait l'essence du neutre, il faudra aussi qu'il s'agisse d'un discours neutre. En ce sens, l'objectif de la présente section est de montrer comment la lecture de Sade, dans la mesure où elle pose pour Barthes la thématique et lui donne un modèle du Neutre, modifie sa pensée non seulement dans les thèmes de sa réflexion philosophique sur la littérature et le langage littéraire, mais aussi dans son propre projet philosophique et les moyens linguistiques qu'il mobilise pour l'accomplir. En ce sens, il s'agit d'essayer de montrer – comme cela a été fait dans le cas de Foucault – qu'il y a un élément fortement sadien dans le projet philosophique de Roland Barthes et dans son écriture post-structurale. Pour ce faire, il est nécessaire de poursuivre la lecture des fragments du *Sade II*, en commentant ceux qui semblent mieux expliquer ce nouveau projet philosophique ; dans ce nouveau but partiel, il est nécessaire de combiner ces lectures avec celles des cours du *Collège de*

Etats-Unis, cette vision poststructurale du travail de lecture a même été comprise comme un étalon de la pensée juridique ; cf. Ronald DWORKIN. « Law as Interpretation ». In : *Critical Inquiry* 9.1 (1982), p. 179-200.

344. BARTHES, *S/Z*, p. 128.

France. L'hypothèse est que, malgré les critiques de Le Brun et d'autres, en reconnaissant dans l'accent sadien sur les mécanismes du plaisir du texte, Barthes a atteint une veine importante de l'œuvre de Sade.

Étant au cœur de la pensée de Barthes, il ne serait pas possible de catégoriser le concept de Neutre comme renvoyant spécifiquement à sa pensée esthétique, politique, sémiologique, etc. Pour Barthes, la question commence par une interrogation sur l'éthique du discours. Dans *Roland Barthes par Roland Barthes*³⁴⁵, l'éthique n'apparaissait de manière plus prononcée qu'au dernier moment de son œuvre. Néanmoins, il a déjà été considéré que ce type de découpage, même s'il provient de l'auteur lui-même, lorsqu'il est pris de manière étanche, finit par falsifier le mouvement d'une pensée. C'est encore plus vrai dans le cas de Barthes, pour qui la qualité d'auteur n'implique aucune autorité sur l'œuvre elle-même. Dans son *Le Degré zéro de l'écriture*, Barthes proposait déjà une opération théorique d'inversion de l'ordre des préséances entre les rouages logiques du discours structuré et ses valeurs structurantes, même si l'accent de l'étude portait encore sur l'aspect structural :

La multiplication des écritures est un fait moderne qui oblige l'écrivain à un choix, fait de la forme une conduite et provoque une éthique de l'écriture. A toutes les dimensions qui dessinaient la création littéraire, s'ajoute désormais une nouvelle profondeur, la forme constituant à elle seule une sorte de mécanisme parasite de la fonction intellectuelle³⁴⁶.

Si l'on comprend que le discours conditionne, permet, ou du moins induit certains modes de pensée, alors le partage des valeurs serait donné d'avance par le langage³⁴⁷. Même s'il y a des conflits de valeurs, ces conflits seraient tous plus ou moins prédéterminés et raisonnablement accommodés dans l'ordre du discours dominant : le paradigme n'est pas la valeur elle-même, mais l'opposition binaire qui naturalise un certain choix entre certaines valeurs. La possibilité effective d'une critique des valeurs nécessiterait donc une critique préalable du langage, afin de permettre la conception de nouvelles formes de valorisation : c'est ce que Barthes entend par la neutralisation du discours paradigmatique. D'où la pertinence du travail des logotypes comme celui de Sade. Le fait que son discours « ne di[se] rien » – du moins dans ce contexte – n'est pas introduit comme une critique ou une limite ; au contraire, il met en évidence son hétérogénéité radicale par rapport aux formes dominantes de la sémiogénèse, et son potentiel radical pour la création de nouvelles significations. Si le « ne rien dire » était le fruit d'un simple silence, il n'aurait pas le pouvoir de modifier l'état actuel du discours. Ou, pire encore, ce n'est pas parce qu'il est silence qu'il ne communique pas : il peut facilement être réintégré dans le paradigme silence/parole et, de cette façon, interprété selon diverses règles herméneutiques, comme le droit : le silence comme consentement, comme aveu, etc. Ce processus par lequel le sens d'un discours est progressivement déformé au point de dire ce qui est impossible dans les termes du langage ordinaire dépend de l'emploi de mécanismes sophistiqués et complexes de saturation

345. Cf. pg. 239.

346. BARTHES, *Le Degré Zero de L'Écriture*, p. 222.

347. RAYMAN, « Crossing the Epistemological Divide : Foucault, Barthes, and Neo-Kantianism ».

et neutralisation du discours, d'une logotechnique. La neutralité serait la forme générale de la pratique de cette critique du discours endoxal : que ce soit Sade, Balzac, Fourier, Bashō, les grands maîtres zen dont on a volontairement oublié les noms, ou Barthes lui-même, ils auraient tous, chacun à leur manière, pratiqué la neutralité.

La spécificité et la difficulté du cas de Barthes est qu'il ne se contente pas de pratiquer la neutralité en tant qu'éthique personnelle. Il veut aussi en parler et la théoriser. A ce stade, il s'engage dans un paradoxe qu'il reconnaît lui-même. De ce point de vue éthico-linguistique, le principal gain de la neutralisation du discours serait l'exclusion de l'« arrogance » : « Je réunis sous le nom d'arrogance tous les "gestes" (de parole) qui constituent des discours d'intimidation, de sujétion, de domination, d'assertions, de superbe : qui se placent sous l'autorité, la garantie d'une vérité dogmatique, ou d'une demande qui ne pense pas, ne conçoit pas le désir de l'autre³⁴⁸ ». A la limite, tout discours assertif est plus ou moins arrogant. Lorsque l'on affirme « A est B », il s'agit d'un « geste de parole » – ici encore, l'« acte de langage » d'Austin – qui se place sous l'« autorité » et la « garantie d'une vérité dogmatique » – le discours scientifique, le sens commun, l'évidence sensible³⁴⁹, etc. – en dépit du désir de l'autre. Si « A est B », le désir de l'autre de faire entendre sa perception, ses valeurs, ses raisonnements, voire sa folie et son dérèglement, selon lesquels A est tout autre chose, sont interdits. Bien entendu, Barthes n'assimile pas ici une simple affirmation comme « la table est blanche » à l'expression d'une arrogance effective et grossière. Il s'agit de noter que, lorsque le langage est référé à son ancrage affectif, la différence entre la négation raisonnable de la fausseté, l'incivilité et la violence politique est de degré, et non de nature : dans son fondement, « toute langue est fasciste³⁵⁰ ». L'arrogance est la catégorie qui permet à Barthes d'articuler éthique et linguistique à travers la critique de la forme propositionnelle du discours. En même temps, Barthes sait qu'il n'en est exempt d'entrée de jeu : son discours ne cesse de proposer, d'affirmer, d'argumenter, de défendre, de comparer. En bref, il effectue toutes les opérations linguistiques typiques du discours scientifique et philosophique. Barthes est conscient de cette tension : « Partons d'une "philosophie" (avec des guillemets, car précisément ce qui est en cause, c'est que ce soit une philosophie) qui a des affinités apparentes avec le Neutre : le scepticisme grec ; et surtout de l'analyse que Hegel en fait (et Kojève à sa suite³⁵¹ ». Ce n'est pas la lecture de la pensée grecque qui est ici intéressante, mais la relation tronquée entre deux associations défectueuses : le scepticisme, à la fois, est philosophie « entre guillemets » et n'entretient que des « affinités apparentes » avec le Neutre. Selon Barthes, l'échec simultané du scepticisme dans sa prétention à la neutralité et à la philosophie serait dû au fait qu'il ne peut ni accepter ni renoncer à sa relation au concept. Dans la présentation de Hegel – toujours au chapitre 4 de *Phénoménologie de l'esprit*, que Kojève a rendu si pertinente pour la

348. BARTHES, *Le Neutre*, p. 195.

349. Car, enfin, ceux-ci ne peuvent pas être simplement reproduits tels quels dans une assertion. Les utiliser comme autorité pour affirmer la vérité d'une affirmation ou d'un jugement présuppose que la manière choisie d'exprimer linguistiquement la sensation est la seule valable ou viable. *ibid.*, p. 199.

350. BARTHES, *Leçon*, p. 432.

351. BARTHES, *Le Neutre*, p. 199.

génération qui a précédé Barthes – le scepticisme serait une voie limitée vers la formation d’une véritable conscience philosophique parce qu’il est lié à une fausse infinitude. Il fait partie de la démarche sceptique de nier pas à pas chacun des concepts présentés :

Quand on lui montre l’identité, elle montre la non-identité ; et si maintenant on lui fait voir cette même non-identité qu’elle vient de montrer, elle passe au désignement de l’identité ; son bavardage est en fait une querelle permanente de jeunes gens entêtés, dont l’un dit A, quand l’autre dit B, puis dit à son tour B quand l’autre dit A, et qui s’achètent eux-mêmes ainsi par la contradiction avec soi-même la joie de demeurer l’un avec l’autre en contradiction ³⁵².

Le sceptique souhaite rester toujours dans la recherche continue de la vérité, dans la négation des idées fausses, de sorte que son scepticisme ne signifierait pas nécessairement un refus fondamental du paradigme dogmatique, mais seulement la somme constante de petits refus de chacune des idées dogmatiques présentées. Cette infinitude est mauvaise car elle ne peut pas épuiser la tâche de nier toutes les affirmations dogmatiques possibles, atteignant donc la négativité de la doute qu’elle promît. C’est d’abord Nietzsche qui, en déplaçant l’accent de la négation dialectique dans la dispute sur la vérité ou la fausseté des affirmations partielles vers la postulation d’un nouveau critère de légitimation, aurait mieux compris la forme de la neutralisation :

« Tout concept naît de l’identification du non-identique » → donc, concept : force réductrice du divers, du devenir qu’est le sensible, l’*aisthêsis* → donc, si l’on veut refuser la réduction, il faut dire non au concept, ne pas s’en servir. Mais, alors, comment parler, nous autres, intellectuels ? Par métaphores. Substituer la métaphore au concept : écrire ³⁵³.

Neutraliser, c’est esthétiser, passer de la thèse à l’écriture : la dernière étape de la réflexion sera d’appliquer cette neutralisation à l’écriture scientifique que Barthes réalise lui-même, c’est-à-dire la théorie littéraire ; de concevoir une herméneutique qui n’aboutisse pas à l’univocité – cette forme d’interprétation serait elle-même arrogante, en affirmant que le sens est tel ou tel, indépendamment du désir du lecteur qui privilégie certains parcours du texte – mais qui, au contraire, parvienne à exposer autant que possible la pluralité des significations du texte.

Cette herméneutique arrogante, qui impose un sens univoque au texte, est précisément celle qui est menée à travers l’analyse structurale des récits et, plus abstraitement, impliquée par la linguistique structuraliste. Barthes, dans un mouvement conceptuel analogue à ce que Bataille avait fait auparavant avec la dialectique hégélienne, comprend que la procédure méthodologique du structuralisme, à la limite, est semblable au processus de conceptualisation en général : on passe des instances singulières d’un phénomène à une description d’ordre supérieur, à travers la réunion de ces phénomènes autour de caractères communs et, surtout, à travers la suppression des différences qui séparent, même matériellement, chaque instance concrète de l’objet analysé. Le structuralisme non seulement reproduit, mais enrichit ce schéma en l’appliquant au

352. George Wilhelm Friedrich HEGEL. *La Phénoménologie de l’Esprit*. Trad. par Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE. Paris : Gallimard, (1807) 2002, p. 139-140.

353. BARTHES, *Le Neutre*, p. 201.

discours lui-même, ouvrant ainsi la possibilité d'une procédure illimitée d'échelonnement des analyses et des méta-analyses à la recherche des formes les plus abstraites et les plus générales possibles de structuration de la pensée. Cette assimilation généralisante entre structuralisme, pensée conceptuelle-théorique, rationalisme, etc, sera plus ou moins diffuse parmi les penseurs de l'époque, et est l'un des facteurs responsables d'une certaine instabilité conceptuelle et terminologique : post ou hyper-modernité, post ou néo-structuralisme ; ces différents termes se recouvrent partiellement car ils indiquent une attitude volontairement hésitante entre critiquer certaines formes et courants de pensée localisés et s'appuyer sur des éléments de ceux-ci pour mener une critique généralisée des prétentions théoriques. Dans le fragment de *Roland Barthes par Roland Barthes* intitulé *Le second degré et les autres*, Barthes reprend sa critique de la distinction entre langue et métalangage, mais en y incluant désormais une réflexion sur l'éthique du discours, ce qui implique une critique des théories du langage de son époque. Au départ, on pouvait distinguer deux degrés de langage : « J'écris : ceci est le premier degré du langage. Puis, j'écris que j'écris : c'en est le second degré³⁵⁴ ». Mais cette distinction n'est pas aussi simple qu'il y paraît, car la vérification des degrés d'écriture n'est qu'un fait d'interprétation : tout énoncé peut être fragmenté en ses différents degrés. C'est le rôle de l'analyse du langage de reconnaître dans chaque récit son contenu et sa forme, la diégèse et l'énonciation, la connotation et la dénotation (Barthes peut dire que Sade est le seul à écrire effectivement de manière dénotative parce qu'il parvient à combler cette lacune, en construisant un livre qui est déjà son propre commentaire, comme le projettera plus tard Mallarmé). Si Barthes critique ce procédé, ce n'est pas tant pour ses aspects théoriques que pour ses aspects moraux : « Le second degré est aussi une façon de vivre. Il suffit de reculer le cran d'un propos, d'un spectacle, d'un corps, pour renverser du tout au tout le goût que nous pouvions en avoir, le sens que nous pourrions lui donner³⁵⁵ ». L'analyse théorique traditionnelle est insatisfaisante parce qu'elle élimine le plaisir que le lecteur – devenu savant – pourrait avoir avec le texte : « Le supplice est sûr ». *Beata ignorantia* celle qui peut se plaire à lire ces textes qui, du point de vue de la théorie, sont irredimibles. Et elle l'élimine en empêchant le lecteur de donner un sens à un texte qui, par le biais de l'analyse, aura un sens plus ou moins prédéterminé par la méthodologie employée³⁵⁶. En reprenant le vocabulaire sartrien des premiers travaux de Barthes, on pourrait peut-être dire qu'il s'agit d'une mauvaise foi herméneutique : le lecteur attribue toujours un sens au texte lu, mais, lorsqu'il l'analyse, il refuse son engagement actif avec le texte en l'affirmant comme étant le résultat de l'application désintéressée d'une méthode, qui ne ferait que lui faire trouver un sens y objectivement existant d'emblée. La conséquence de cette mauvaise foi n'est pas, dans un premier temps, la fausseté de l'analyse. C'est plutôt la perte du plaisir de lire. L'erreur ne se situe pas seulement au niveau de la théorie, mais dans un registre

354. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 645.

355. *Ibid.*, p. 645.

356. Comme le disait Nietzsche, dans le texte que Barthes paraphrase dans *Le Neutre*, c'est comme le scientifique qui, définissant les caractéristiques d'un mammifère et les parties de l'animal sur lesquelles il va porter son regard, est surpris de découvrir que le chameau est un mammifère ; découverte entièrement déterminée par les choix terminologiques et méthodologiques arbitrairement posés en amont.

à la fois épistémologique (parce qu'il ne comprend pas correctement en quel sens la lecture produite peut être dite « vraie »), esthétique et éthique (parce qu'il triche en déniait la place à la liberté du lecteur) : un texte littéraire – du moins les textes modernes – est fait pour le plaisir. Une analyse qui élimine le plaisir ne comprend pas le registre propre de la discursivité littéraire. Quelle solution Barthes propose-t-il ? Une qui réconcilie le gain théorique de la linguistique avec la possibilité de jouir de la lecture : « Dès qu'il se pense, le langage devient corrosif. A une condition cependant : qu'il ne cesse de le faire à l'*infini*. Car si j'en reste au second degré, je mérite l'accusation d'intellectualisme (adressée par le bouddhisme à toute réflexivité simple)³⁵⁷ » : non pas l'ingénuité du premier degré, mais l'ingéniosité du passage du deuxième degré au troisième – la prise de conscience que la distinction entre premier et deuxième est arbitraire – et ainsi de suite. C'est la méthode de *S/Z*. L'alternative à la sémiologie serait une « bathmologie » : « une science nouvelle : celle des échelonnements de langage³⁵⁸ ». Au lieu de se concentrer sur l'étude de l'énonciation, la bathmologie étudierait l'« expression » dans son ensemble. On retrouve ici la problématique générale qui se pose à propos de la lecture de Sade. Dans le schéma progressif de distanciation de la dénotation que propose Barthes, le structuralisme ne manquerait pas d'avoir sa place. Tout d'abord, c'est la méthode appropriée pour l'analyse des textes lisibles, dont le sens est déjà fixé dès le départ. Pour ceux-ci, en effet, la distinction entre connotation et dénotation est limitée par une hiérarchie, puisque la connotation serait toujours un terme et un passage pour revenir et mieux fixer le sens premier – qu'il s'agisse des termes ou des éléments du récit. C'est aussi pourquoi il peut faire coexister l'analyse structuraliste du texte de Sade avec une autre, dans laquelle il opérationnalise le partage du texte selon ce nouveau précepte méthodologique : l'analyse structurale n'est pas inutile pour les textes polysémiques et connotatifs, dans la partie de ceux-ci qui est lisible. L'important, dans ce cas, est d'en reconnaître la limite :

De plus, travailler ce texte unique jusqu'à l'extrême du détail, c'est reprendre l'analyse structurale du récit là où elle s'est jusqu'à présent arrêtée : aux grandes structures ; c'est se donner le pouvoir (le temps, l'aise) de remonter les veinules du sens, de ne laisser aucun lieu du signifiant sans y pressentir le code ou les codes dont ce lieu est peut-être le départ (ou l'arrivée) [...] ni tout à fait image, ni tout à fait analyse³⁵⁹.

C'est un structuralisme en contressens : au lieu de partir des unités minimales du texte pour atteindre les macro-structures, il part des grandes structures pour atteindre « l'extrême du détail ». Au lieu de la recherche de la structure, il doit reconnaître la présence de structures, de codes qui sont, à la limite, irréductibles les uns aux autres. En cela, la priorité est donnée à la connotation sur la dénotation : il n'y a pas d'abord le sens premier, mais la fragmentation du sens. En cela, il s'agit d'un post-structuralisme : sans rejeter purement et simplement le structuralisme, il le dépasse.

Toujours en pensant de ce point de vue des catégories qui articulent le passage entre éthique et linguistique dans la pensée barthésienne, l'une des figures qu'il donne de ce refus de l'arrogance

357. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 645.

358. *Ibid.*, p. 645.

359. BARTHES, *S/Z*, p. 128.

est l'« esquive ». L'arrogance discursive aurait dans l'assertion l'une de ses formes, puisqu'elle a une prétention à la validité indépendante du désir de l'interlocuteur. Mais comme le discours paradigmatique prend toujours son sens dans une opposition binaire, la simple négation ou affirmation du contraire d'une assertion ne suffit pas à sortir de l'arrogance du paradigme. En effet, la possibilité virtuelle de la négation de l'affirmation est même la condition de son sens³⁶⁰. En même temps, une fois que les deux affirmations sont assertives, elles ne peuvent prétendre à la vérité de manière égale ; elles doivent s'exclure l'une l'autre. Comme l'arrogance, le conflit serait également une valeur impliquée dans la forme ordinaire du langage et de la pensée. Et tout comme l'arrogance est la condition et l'empêchement de la communication, le conflit est la condition et l'impossibilité du sens. L'évitement, à son tour, est la tentative de réorientation affective du discours vers la non-affirmation : « Façons d'esquiver le conflictuel, de “prendre la tangente” (c'est un peu tout le cours)³⁶¹ ». L'œuvre ne peut prétendre à la neutralité, elle placera donc cette neutralité de manière tangentielle : entre parenthèses, « un peu », diffusée dans le « tout » d'un cours (qui n'est lui-même qu'une partie de l'œuvre) qui possède une série de mécanismes qui l'empêchent de totaliser un sens. C'est un discours qui, comme un voile de Pénélope, se défait en avançant, erre en plusieurs sens, sans téléologie. Ou que, à la limite, en se donnant une fin (le dernier passage de *Le Neutre*, sur l'androgynie, déjoue à la règle de l'aléatoire), il dédit la prétention anti-théologique soigneusement mise en œuvre tout au long du cours/texte. Cette esquive peut également être envisagée sous deux autres noms ou opérations, plus directement liés à la pensée de Sade : « J'appellerai volontiers le refus non violent de la réduction, l'esquive de la généralité par des conduites inventives, inattendues, non paradigmatiques, la fuite élégante et discrète devant le dogmatisme, bref le principe de délicatesse, je l'appellerai en dernière instance : la douceur³⁶² ». La « douceur », bien comme l'« esquive » sont des termes introduits par Barthes ; la « délicatesse » est un terme qu'il tire directement de Sade et qu'il conceptualisait à l'origine dans *Sade, Fourier, Loyola* :

Charmante créature, vous voulez mon linge sale, mon vieux linge ? Savez-vous que c'est d'une délicatesse achevée ! Vous voyez comme je sens le prix des choses. Écoutez, *mon ange*, j'ai toute l'envie de vous satisfaire sur cela, car vous savez que je respecte *les goûts, les fantaisies* : quelque baroques qu'elles soient, je les trouve toutes respectables, et parce qu'on n'en est pas le maître, et parce que la plus singulière, la plus bizarre de toutes, bien analysée, remonte toujours à un principe de délicatesse³⁶³.

Remplissant son devoir d'épouse, Mme. de Sade demande les vêtements de son mari pour les laver. Mais, comme c'est le propre de la logique libertine, chaque action apporte sa propre forme de jouissance et de plaisir : qu'il s'agisse de soigner les fous, de visiter les volcans, d'être arrêtée, ou, dans le cas présent, de laver le linge. Le principe de délicatesse sadien doit aussi être lu à la lumière de l'herméneutique : ayant pour principe l'universalité de la jouissance, Sade

360. BARTHES, *Le Neutre*, p. 168.

361. *Ibid.*, p. 167.

362. *Ibid.*, p. 66.

363. MARQUIS DE SADE, *Lettres*, p. 412.

interprète la lettre de sa femme de manière à changer son sens ordinaire en quelque chose de tout à fait inattendu ; au lieu de vouloir le linge pour le laver, elle voudrait le linge sale pour s'en salir. L'absence de violence de l'action n'exclut pas son libertinage, car la bizarrerie individuelle « revient toujours à un principe de délicatesse », et c'est cette délicatesse – entendue comme l'accent mis sur le détail et sur les petites variations du plaisir, comme projeté dans l'introduction des *120 Journées de Sodome* – qui caractérise le libertinage. Ce qu'il faut pour reconnaître dans cette demande apparemment anodine le libertinage profond, c'est de « bien l'analyser ». A partir d'un certain point, le discours commence à résister à la fragmentation de son sens : la lettre de l'épouse est tellement dénotative, évidente dans sa plâte intention morale, qu'il faut une grande habileté d'invention pour identifier le sous-texte qui pourrait y exister. La finesse de l'interprétation consiste à mettre à jour le sens connotatif – même s'il est résiduel, minimal – caché sous le texte le plus pédestre ; rendre romanesque la communication fonctionnelle. En ce sens, elle opère une sorte de déconstruction de la connotation, de la communication et de la lisibilité : tout discours, dès lors qu'il se prête à l'analyse, est aussi partiellement scriptible ; permet d'écrire sur lui, à partir de lui. En cela, il peut être détourné de sa fonction ordinaire ou attendue, la communication, pour devenir le simple objet du plaisir spéculatif de l'analyste à révéler toutes les coupures partielles de sens qui échappent à la structuration du sens à communiquer. Et si c'est une certaine logique herméneutique que l'on peut déduire de la lecture sadienne de la missive de sa femme, Barthes reconnaît et applique en même temps cette logique au texte sadien lui-même :

Certes, on peut lire Sade selon un projet de violence ; mais on peut le lire aussi (et c'est ce qu'il nous recommande) *selon un principe de délicatesse*. La délicatesse sadienne [. . .] est une puissance d'analyse et un pouvoir de jouissance : analyse et jouissance se réunissent au profit d'une exaltation inconnue de nos sociétés et qui par là même constitue la plus formidable des utopies. La violence, elle, suit un code usé par des millénaires d'histoire humaine ; et retourner la violence, c'est parler encore le même code. Le *principe de délicatesse* postule par Sade peut seul constituer, dès lors que les assises de l'Histoire auront chanfé, une langue absolument nouvelle, la mutation inouïe, appelée à subvertir (non pas inverser, mais plutôt fragmenter, pluraliser, pulvériser) le sens même de la jouissance³⁶⁴.

Du point de vue dénotatif – sadisme – la lecture la plus intuitive de Sade est de ne trouver dans son texte que le projet d'une violence pornographique. Avant de se demander si tel est bien le projet sadien, Barthes pose la question de la logique selon laquelle on lit Sade. Car si l'on lit Sade selon une logique sadienne, même s'il y a un projet ou un sens global dans son texte, ce n'est pas cela qui compte, mais plutôt la finesse, le détail, la résonance idiosyncrasique du plaisir que le texte peut stimuler :

Ne jamais séparer une conduite du compte rendu qui en est fait, car le verbe pénètre l'acte de part en part. L'énonciation de Sade laisse voir ce qu'est le principe de délicatesse : une jouissance d'analyse, une opération verbale qui déjoue ce qui est attendu (le linge est sale pour être lavé) et fait entendre que

364. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 849-50.

la délicatesse est une perversion qui joue du détail inutile (infunctionnel) : l'analyse produit du menu (un sens possible de « délicat » mais étymologie douteuse) et c'est ce découpage et ce détournement qui est jouissif³⁶⁵.

L'accent mis sur l'« infunctionnel », sur le romanesque, revient dans cette définition de la délicatesse : le registre propre de l'« énonciation de Sade » – dans lequel, donc, l'analyser – est celui du plaisir *dans l'analyse* d'autres énoncés. Il s'agit d'un registre de départ hybride entre le texte et le métatexte.

Dans son sens propre, l'idée d'interprétation est donc en deçà de l'opération textuelle que Barthes identifie chez Sade, et qu'il cherche lui-même à réaliser : « Je n'interprète jamais. Si j'interprétais, mon interprétation serait fautive et mon auditrice aurait raison de la contester → j'essaie de créer, d'inventer un sens avec des matériaux libres, que je libère de leur “vérité” historique, doctrinale³⁶⁶ ». De là qu'il puisse dire que « lire cependant n'est pas un geste parasite³⁶⁷ » ; ne consiste pas en une simple réitération et répétition de l'énonciation du texte original, mais en un véritable « travail de langage » ; une nouvelle dénomination des noms mêmes du texte, éloignant indéfiniment la consolidation du sens. La délicatesse est la forme propre – la seule capable de nier effectivement la logique paradigmatique de la violence – de la neutralisation. En cela, elle est capable de sortir du structuralisme : « Quelqu'un m'écrit qu'“un groupe d'étudiants révolutionnaires prépare une destruction du mthe structuraliste”. L'expression m'enchante par sa consistance stéréotypique ; la destruction du mythe commence, dès l'énoncé de ses agents putatifs, par le plus beau des mythes³⁶⁸ ». Enfin, il faut noter que ce jeu sadien est une expression – assez idiosyncrasique, il est vrai – de l'amour. Dans un beau passage de *Les 120 journées de Sodome*, Curval explique pourquoi il trouve très désirable que les filles de ses harems aient mauvaise haleine :

Mettons à part toute manie, je vous accorderai tant que vous voudrez que celui qui veut une bouche puante n'agit que par dépravation, mais accordez-moi de votre côté qu'une bouche qui n'a pas la moindre odeur ne donne aucune sorte de plaisir à baiser : il faut toujours qu'il y ait un certain sel, un certain piquant à tous ces plaisirs-là, et ce piquant ne se trouve que dans un peu de saleté. Telle propre que soit la bouche, l'amant qui la suce fait assurément une saleté, et il ne se doute pas que c'est cette saleté-là même qui lui plaît³⁶⁹.

Tel est le nouveau code à établir avec la perte de l'axe de l'Histoire : l'amour ne sera plus « sans tache ni ride », mais désir de se salir avec l'autre. C'est cette logique non paradigmatique et non conflictuelle du désir, de l'amour et du plaisir que la langue de Sade permettra de penser. La délicatesse est l'articulateur qui relie le plaisir de lire, le désir d'écrire (étant donné que toute écriture est, dans un certain sens, une analyse d'un autre texte), l'éthique du discours et la critique de la méthodologie, dans la formation de la pensée post-structurale. Cette forme spécifique de

365. BARTHES, *Le Neutre*, p. 58-59.

366. *Ibid.*, p. 98.

367. BARTHES, *S/Z*, p. 127.

368. Roland BARTHES. « Ecrivains, intellectuels, professeurs ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002, p. 893.

369. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 229.

relation entre la linguistique – tant dans son aspect critique du structuralisme que dans son aspect propositionnel – et l'éthique, en même temps qu'elle est déjà le point d'arrivée de plusieurs tendances et intérêts de la pensée barthésienne, sera le point de départ de la formulation d'une série de concepts et de réflexions qui marquent ce moment post-structural de son œuvre. Barthes propose que sa réflexion sur la neutralité, sur la non-identité du texte et du sujet, sur la primauté du langage et sur la critique du structuralisme ait comme l'une de ses principales sources la pensée nietzschéenne. En effet, outre les diverses références directes à l'auteur, l'affinité avec la critique des valeurs du langage scientifique et rationnel est remarquable, dans la reconnaissance de l'imposition de valeurs à un discours prétendument neutre ; le constat de la préséance du discours sur la métaphysique et de la morale sur le discours, etc. Barthes lui-même reconnaît cependant, comme un principe herméneutique important de l'approche proposée, qu'il ne s'agit pas de chercher dans le texte l'ordre des idées de l'auteur, mais plutôt l'ordre des concepts que le texte lui-même rassemble. Cela vaut également pour les relations intertextuelles : le dialogue entre les textes ne doit pas être lu uniquement avec la clé des mentions et des lectures directes faites par les auteurs, mais au niveau de la textualité des œuvres concernées. Ainsi, ce n'est pas faire injure aux préceptes mêmes de la méthodologie barthésienne – ni à ceux de la méthode structurale dans sa version la plus ordinaire, puisque Barthes était bien un lecteur de Sade – que de reconnaître à Sade une proximité et une antériorité plus grandes que celles relevées par Barthes lui-même dans la formation de sa pensée. Il a été possible d'identifier une série d'affinités ou d'homologies entre les constructions barthésiennes liées au développement analysé et la pensée sadienne. Barthes, comme c'est le cas pour les lecteurs philosophes de Sade de son époque, mobilise la pensée du Marquis de manière stratégique, n'ayant que latéralement la prétention d'offrir une exégèse de son texte. Néanmoins – en cela Barthes se distingue de Foucault – cette appropriation s'appuie sur un usage suffisamment éclairé d'éléments effectivement présents dans l'écriture sadienne.

Le cœur de la convergence entre Barthes et Sade, et qui semble être le principal point de chevauchement dans le projet philosophique des deux auteurs, est la proposition d'une certaine relation entre la science et la littérature. Il est vrai que penser ces termes en opposition – voire en simple distinction – implique déjà un regard rétroactif de la part de Barthes (voire d'une grande partie du XX^e siècle) sur Sade. Ce partage des genres d'écriture n'avait pas encore été formulé au XVIII^e siècle. Au contraire, il est bien connu que Sade était loin d'être le seul ou le plus canonique des auteurs à se rendre compte de la nécessité de la forme littéraire pour atteindre la finalité intellectuelle de son projet. Et si des auteurs comme Rousseau, Pascal et Diderot sont entrés dans le canon de la littérature française, Galilée a publié sa vision héliocentrique sous la forme d'un dialogue et Kepler est considéré comme l'un des précurseurs de la science-fiction, sans que l'intérêt pour leurs œuvres aient été reconnues dans leur dimension littéraire, autant que dans leur dimension scientifique. Si Barthes peut postuler, même rétrospectivement, cette distinction, c'est parce qu'il considère le partage des genres non seulement en fonction des codifications sociales de la production et de la circulation du discours, mais en fonction du

rapport déjà commenté entre valeur et écriture. Plus précisément, sur les affects qui conduisent, dans le complexe lecture-écriture, à la distribution de la dénotation et de la connotation, à la préférence pour la fascicisation ou la neutralisation du langage. C'est de ce point de vue que Barthes considère que Sade et consorts doivent être lus de préférence par le parti pris littéraire – ou, pour mieux dire, d'écriture : « seule l'écriture, en assumant le pluriel le plus vaste possible dans son travail même, peut s'opposer sans coup de force à l'impérialisme de chaque langage³⁷⁰ » – tandis que d'autres auteurs, même s'ils préfèrent les formes traditionnellement associées aux genres littéraires, n'ont pas réussi à accomplir une œuvre sémantiquement assez riche pour mériter une telle exploration. A la limite, cela ouvrirait même la possibilité inverse : lire littérairement l'écriture faite dans les formes du discours scientifique. C'est par exemple ce que fait Latour avec Einstein, lorsqu'il tente de mettre en évidence la dimension narrative de l'expérience mentale qu'il avait proposée à propos de sa théorie de la relativité. Peut-être le commentaire philosophique en général peut-il aussi être lu selon cette clé : dans la mesure où il détourne le texte de la référence directe à la réalité extérieure pour le prendre comme un jeu immanent de concepts et de discours, dont le sens n'est pas complet sans le supplément qu'est le commentaire, il s'apparente à la méthodologie proposée par Barthes. Si Barthes ne l'affirme pas directement, il est certain qu'une telle hypothèse n'est pas exclue ; au contraire, elle est l'implication de l'indistinction entre récit et métarécit : « chaque texte (unique) est la théorie même (et non le simple exemple)³⁷¹ ». La distance est liée à la prétention scientifique de ce type d'approche, qui suppose souvent l'univocité du texte, ou du moins l'exclusivité de certaines options interprétatives. Ceci serait exclu parce que, la lecture « délicate » étant toujours capable d'ajouter ou de mettre en évidence un aspect minimal de la connotation, elle rend explicite le caractère « illusoire », « idéologique³⁷² » du discours dénotatif et du sens commun culturel³⁷³ : puisque tout sens est interprété, la dénotation n'a pas, de droit, la préséance sur la connotation. C'est même le contraire qui se produit : c'est la connotation qui est la forme générale de la signification, la dénotation étant la connotation oublieuse de son caractère métaphorique et arbitraire.

Barthes passe ici de considérations méthodologiques à une réflexion transcendantale sur le langage, capable de fonder cette méthodologie. Ce mouvement met en évidence le caractère de « critique de la métaphysique » que Habermas attribuait à ce type de tendance théorique. Il est très significatif, sous cet aspect, de la manière dont Barthes va procéder à une critique de la subjectivité à partir de ces réflexions linguistiques :

Je lis le texte. Cette énonciation, conforme au « génie » de la langue française (sujet, verbe, complément) n'est pas toujours vraie. Plus le texte est pluriel et moins il est écrit avant que je le lise ; je ne lui fais pas subir une opération prédictive, conséquente à son être, appelée *lecture*, et je n'est pas un sujet innocent, antérieur au texte et qui en userait ensuite comme d'un objet à démonter ou

370. BARTHES, *S/Z*, p. 292.

371. *Ibid.*, p. 128.

372. *Ibid.*, p. 126.

373. *Ibid.*, p. 199.

d'un lieu à investir. Ce « moi » qui s'approche du texte est déjà lui-même une pluralité d'autres textes, de codes infinis, ou plus exactement : perdus (dont l'origine se perd). *Objectivité et subjectivité* sont certes des forces qui peuvent s'emparer du texte, mais ce sont des forces qui n'ont pas d'affinité avec lui ³⁷⁴.

L'objectivité et la subjectivité ne sont pas des catégories suffisantes pour l'analyse proposée, car, pour la science littéraire, ni l'objet ni le sujet n'existent, du moins de la manière dont la pensée scientifique et philosophique l'aurait supposé. Que le texte soit pluriel signifie qu'il contient une part de virtualité que la lecture actualise. Si l'on considère que cette pluralité est, le plus souvent, inépuisable, le texte sera également susceptible d'une infinité de mises à jour partielles : une surécriture continue de commentaires, notes, digressions et autres ajouts herméneutiques. À son tour, le sujet doit être pensé dans la clé du texte. Si Barthes s'oppose à certains points de vue qu'il considère comme plus traditionnels et conservateurs dans la pensée scientifique et philosophique, il est important de noter que ce point spécifique – la critique de la subjectivité – ne peut être adéquatement opposé au structuralisme. Barthes lui-même avait déjà formulé cette critique dans le contexte d'un parcours et d'une pensée structuralistes, dans son classique *La Mort de l'auteur*, en 68 – c'est-à-dire après avoir lu Sade et *Sarrasine*, mais avant le séminaire sur le roman et avant la publication de *S/Z*, donc, en gestation de ce tournant post-structural – à partir des considérations sur la centralité de la matérialité du texte (l'une des conclusions importantes auxquelles Foucault était parvenu dans *Archeologie du savoir*), il reconnaît son indépendance par rapport à l'auteur et, à partir de là, la distanciation de l'auteur en tant que clé herméneutique, dépositaire final du sens. Il est d'ailleurs à noter que Barthes tentait déjà, là, de penser une critique littéraire structurale sans téléologie. L'étape qu'il ajoute dans *S/Z* est la prise de conscience que la lecture n'est pas non plus subjectivante. En tant que lecteur, le sujet est lui-même porteur du code nécessaire pour déchiffrer et dialoguer avec celui qui est lu. C'est le texte scriptible, celui que, à partir du texte lu, l'individu devient capable de produire, soit comme commentaire direct, soit comme œuvre originale (à la limite, il n'y a même aucune différence, car aucune œuvre n'inaugure la littérature). Ainsi, ce n'est pas seulement le sujet qui lit le livre, mais le livre lit aussi le sujet, en ce sens qu'il produit en lui d'importantes transformations structurales au cours de l'acte de lecture. À la place du sujet, il y a le corps. Mais celui-ci non plus ne peut être le lieu de la réunification du sens : « Quel corps ? Nous en avons plusieurs ³⁷⁵ ».

La connotation est la forme par laquelle le corps du lecteur s'inscrit dans le texte lu, et vice-versa. Puisque le texte a un sens à donner, il faut que le lecteur, porteur des codes nécessaires au déchiffrement de ce sens, interpose dans le texte lu cet ensemble de textes antérieurs qu'il est. Et, inversement, l'acte de lecture offre au lecteur une série de nouveaux codes, qui circuleront dans les prochaines interactions de ce lecteur avec d'autres textes, qu'il s'agisse de livres ou de lecteurs. Autrement dit, le texte opère une herméneutique du lecteur, en intégrant sur lui les codes qui donnent sens à son acte de lecture. L'idée d'un corps fait de mots, de lettres ou de papier a souvent été utilisée pour décrire les libertins sadiens, et c'est un aspect central de la

374. Ibid., p. 126.

375. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 640.

lecture de Sade par Barthes, comme vu : « le corps libertin dont le langage fait partie³⁷⁶ ». Car, pour un auteur qui a tant insisté sur la pertinence de l'aspect matériel – le seul existant dans le monde, selon sa métaphysique – ses personnages sont significativement traversés par le discours. D'abord, au sens où leur existence est conditionnée par la discursivité qui est leur milieu : Sade n'a, on l'a déjà dit, aucune prétention à la vraisemblance ou au réalisme. Les personnages qu'il met en scène ne sauraient exister sans être des mots, de l'encre sur du papier. Deuxièmement, c'est précisément pour cette raison que leur « charnalité » est littéraire ; leurs plaisirs sexuels sont toujours éminemment sensibles au discours dont ils s'entourent et qui s'intériorise dans leur corps. Ont déjà été présentées la nécessité d'une certaine croyance partielle dans le lien familial ou dans la foi religieuse pour que l'inceste et le blasphème soient possibles. C'est encore plus flagrant si l'on considère le corps des libertins. Dolmance, sodomite exclusif, explique son penchant sexuel par une singularité physiologique :

Examinez sa conformation ; vous y observerez des différences totales avec celle des hommes qui n'ont pas reçu ce goût en partage ; ses fesses seront plus blanches, plus potelées ; pas un poil n'ombragera l'autel du plaisir dont l'intérieur tapissé d'une membrane plus délicate, plus sensuelle, plus chatouilleuse, se trouvera positivement du même genre que l'intérieur du vagin d'une femme³⁷⁷.

Mais ce n'est pas seulement de la conformation physique singulière que découle le plaisir sodomitique. La physiologie n'est en fait que l'explication de la véritable lubricité du désir homoérotique :

Un homme doit être un monstre digne de perdre la vie, parce qu'il a préféré dans sa jouissance le trou d'un cul à celui d'un con, parce qu'un jeune homme avec lequel il trouve deux plaisirs, celui d'être à la fois amant et maîtresse, lui a paru préférable à une fille qui ne lui promet qu'une jouissance ; il sera un scélérat, un monstre ; pour avoir voulu jouer le rôle d'un sexe qui n'est pas le sien³⁷⁸.

Dans *Les 120 journées de Sodome* et *L'Histoire de Juliette*, cette idée est mobilisée sous la forme d'un jeu libertin de mariages inversés : déguisés en femme, les libertins épousent d'autres hommes ; déguisés en mari, Juliette est mariée à sa propre fille. Finalement, c'est la limite de la chair qui est perdue : Juliette et Eugénie arrivent à l'orgasme en employant le gode-ceinture. Comme le disait dans un autre contexte (et à propos d'un autre membre-fantôme) Merleau-Ponty, le membre est symbolique ; son existence dans le corps ne dépend pas seulement de la matérialité de sa présence ou de son absence, mais d'une structure dans laquelle il est ou n'est pas demandé. S'il y a un certain structuralisme du corps, c'est parce qu'il est aussi composé de sens et de significations, au-delà de l'objectivité la plus immédiate de la matière. Pour Barthes, ce constat est une réflexion sur la primauté du texte sur le corps dans la littérature de Sade : corps est le nom donné à un état provisoire, plus ou moins cristallisé, d'un *corpus* textuel concentré ; d'une certaine configuration instable de la matière – dont une partie est à l'état très subtil, conventionnellement

376. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 828.

377. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 93.

378. *Ibid.*, p. 93.

appelée esprit, intellect, pensée, etc. – prêt à être désordonné et relancé dans le flux incessant du monde à la moindre lecture. De même, la dénotation est le nom donné à la cristallisation d'un des innombrables sens connotatifs d'un discours, capable de conduire à l'illusion que le sens n'est pas quelque chose de constamment relancé à chaque emploi ; *théâtralisée par la dénotation elle-même*, qui fait une figure du naturel et de la véracité d'un sens, en contraste avec un fond d'interprétation.

Cette différence s'exprime dans la distinction entre texte et Texte. Dans la mesure où Barthes a cherché à relativiser un certain nombre de dualités, il y a le risque de perdre des distinctions qui sont caractéristiques de son objet d'étude, ou d'aller trop brutalement à l'encontre de l'expérience courante. Ce n'est pas tout à fait le cas. Certes, Barthes reconnaît encore qu'il y a une différence évidente entre un texte et un corps, entre un lecteur et le texte qu'il lit, etc. C'est du point de vue de la construction d'une science du texte que ces distinctions ne sont pas dotées de la rigueur et de l'ancrage nécessaires à leur opérationnalisation. C'est pourquoi Barthes préfère parler de Texte comme objet d'étude et de recherche. Le Texte ne se réduit pas au texte, à l'objet écrit sur lequel s'exerce communément la lecture. Cette notion est formulée pour la première fois dans l'un des fragments qui composent la *Vie de Sade* dans *Sade, Fourier, Loyola* :

8^e Il suffit de lire la biographie du marquis après avoir lu son œuvre pour être persuadé que c'est un peu de son œuvre qu'il a mis dans sa vie – et non le contraire, comme la prétendue science littéraire voulait nous le faire croire. Les « scandales » de la vie de Sade ne sont pas les « modèles » des situations analogues que l'on trouve dans ses romans. Les scènes réelles et les scènes fantasmées ne sont pas dans un rapport de filiation ; elles ne sont toutes que des duplications parallèles, plus ou moins fortes (plus fortes dans l'œuvre que dans la vie) d'une scène absente, infigurée, mais non inarticulée, dont le lieu d'infiguration et d'articulation ne peut être que l'écriture : l'œuvre et la vie de Sade traversent à égalité cette région d'écriture³⁷⁹.

Le sens commun ne se trompe pas en pensant qu'il existe une relation temporelle et causale de préséance de l'auteur par rapport au texte : il est évident qu'il faut une personne qui maîtrise une langue, qui a l'intérêt, la volonté et la capacité de mettre sur papier certaines de ses idées, etc. Mais il ne s'agit là que de la description procédurale de la fabrication d'un objet, presque d'un manuel de fabrication du livre. Elle ne dit rien sur les modes, les procédures et les motivations de la production d'un texte spécifique. Dans cette enquête, l'auteur n'a plus d'importance en tant que personne physique, simple individu biologique et social, produit de son temps. Il n'est pas l'effet d'une équation causale complexe qui serait l'ensemble de son environnement et de son milieu. S'il en était ainsi, le contenu du texte littéraire pourrait s'expliquer par le recours à une sorte de déduction des rapports historiques d'influence, de rapprochement et distancement à d'autres textes et auteurs, par la prise des positions morales ; par l'observation de quoi que se soit qui ne soit pas le texte : Janin et Sainte-Beuve auraient raison dans leurs appréciations sur Sade. Mais l'écriture littéraire, en fait, est sans modèle, car elle est elle-même le modèle. Non pas, bien sûr, comme une originalité géniale, mais comme une recombinaison imprévisible de modèles

379. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 855.

antérieurs. Barthes souligne un détail biographique dans un fragment un peu plus antérieur : « 5° Sade aime les costumes de théâtre (ces formes qui *font* le rôle) ; il en met dans sa vie même. Pour fouetter Rose Keller, il se déguise en fouetteur (gilet sans manche sur le torse nu ; mouchoir autour de la tête, tel celui que portent les jeunes cuisiniers japonais pour dépecer prestement les anguilles vivantes)³⁸⁰ ». Que tout auteur soit d'abord et avant tout un lecteur est une évidence. La littérature sur le sujet a déjà bien exploré comment Sade mobilise et réarticule dans ses œuvres un éventail étonnamment large de matériaux littéraires : l'incorporation d'extraits de la *Vie des douze Césars* de Suétone, les récits de voyage ses contemporains, l'ordre encyclopédique, le roman philosophique, le recueil de Bocaccio et son large héritage médiéval, etc. Mais Sade, avant d'être un auteur, est aussi un personnage. Il se prend pour un « fouetteur », pour un « chasseur » (« est vêtu d'une redingote grise, il porte une canne, un couteau de chasse – et un manchon blanc³⁸¹ ») Il revendique pour lui-même le statut d' « homme de lettres » avant d'avoir écrit une ligne ; il incorpore ces stéréotypes comme une véritable personnalité, remplaçant par sa fantaisie burlesque l'homme intérieur. L'auteur, sa vie et son œuvre font partie du Texte – de l'ordre des codes, en partie sociaux et culturels, mais aussi littéraires, philosophiques, intellectuels, érotiques, voire de la littérature elle-même – qui, « infiguré mais non inarticulé », est l'origine commune de leur sens.

Barthes, reconnaissant ce principe comme valable pour toute écriture, non seulement accepte mais cherche activement à suivre cette procédure : « *Écrire verbe moyen : j'écris en m'affectant dans le procès même d'écrire*³⁸² ». De même que c'est le fils qui fait le père, c'est l'écriture qui fait l'auteur : c'est par le travail de partage et d'actualisation des codes du Texte que l'auteur choisit les signes qui opèrent sur lui, qu'il se stylise. Si souvent la vie des auteurs retient l'attention pour son caractère anecdotique, ou semble avoir quelque chose à dire sur leur écriture, c'est qu'en partageant une origine commune, même que lointaine, avec l'œuvre produite, elle est aussi chargée de significations. Après avoir « tué l'auteur » – comme on le lui impute communément – Barthes reconnaît la pertinence d'une forme d'observation des rapports entre la vie et l'œuvre précisément à partir de la vie singulière de Sade. L'écriture de ces biographèmes de Sade et de Fourier (sachant que *Vie de Fourier* est beaucoup plus courte, et se termine, de manière significative, en parlant de sa lecture de Sade) serait, dans la conception de Barthes, irréalisable sous le régime de l'écriture monographique ou essayiste pratiquée à l'époque de *Sade I*. Dans ce cas, il ne s'agirait pas des biographèmes, mais d'une biographie comme tant d'autres. Le biographème obéit au même principe d'« étoilage » que l'analyse post-structurale du texte, puisqu'elle ne vise pas à reconstituer le fil chronologique d'une vie unitaire et parfaitement achevée. À la limite, en reconnaissant une polyphonie interne au sujet, elle vise à montrer que l'individu dont on parle n'est même pas un, mais un composé de plusieurs voix, de plusieurs codes, dont l'unité n'est que topologique, le corps : « Ce n'est pas du tout la topologie "profonde" »

380. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 854.

381. *Ibid.*, p. 854.

382. BARTHES, *La Préparation du Roman I et II*, p. 207.

du freudisme, c'est une psychologie d'extension et de permutation de lieux³⁸³ ».

C'est le principe biographématique, découvert en lisant Sade, qui conduit à l'écriture de *Roland Barthes par Roland Barthes*. Ce texte permet de bien voir la différence entre le principe biographique et le principe biographématique, puisqu'il fait partie de la même collection dans laquelle, des décennies auparavant, Barthes avait publié l'un de ses premiers livres : *Michelet*³⁸⁴. S'il y en eut aussi une écriture en fragments et en aphorismes, le projet annoncé dans l'ouverture ne contient rien de fragmentaire : « Que l'œuvre de Michelet, comme tout objet de la critique, soit en définitive le produit d'une histoire, j'en suis bien convaincu. Mais il y a un ordre des tâches : il faut d'abord rendre à cet homme sa cohérence. [...] je n'ai cherché qu'à décrire une unité, et non à en explorer les racines dans l'histoire ou dans la biographie³⁸⁵ ». Si le texte autobiographique serait le lieu propre pour Barthes de « rendre » à lui-même et à son œuvre une cohérence, – assurant en cela une cohérence avec un projet éditorial dans lequel il s'était déjà engagé auparavant – Barthes refusera de s'engager dans la simple écriture autobiographique, préférant faire une biographie de Roland Barthes. Comme dans ses autres textes, Barthes disposera de plusieurs ressources pour opérer ce contournement de la forme à laquelle les conventions du discours l'induisent. Ici, ils consistent en général à rediviser les voix du discours entre la première et la troisième, afin d'empêcher cette cohérence du sujet de se former. Parfois, il parle de lui-même comme s'il parlait d'un autre, créant une relation prospective avec son *Michelet* : « Dans le *Michelet*, l'idéologie de cet auteur est expédiée en une page (initiale). R.B. garde et évacue le sociologisme politique : il le garde comme signature, il l'évacue comme ennui³⁸⁶ ». Dans bien d'autres cas, il parle même à la première personne, par exemple lorsqu'il évoque le débat qu'a suscité son *Michelet* : « R. P., professeur de Sorbonne, me prenait en son temps pour un imposteur. T. D., lui, me prend pour un professeur de Sorbonne³⁸⁷ ». Et parfois, encore, il parle à la troisième personne, mais le « personnage » prend la parole pour discuter du rôle du narrateur qui écrit le texte, invoquant et abolissant dans le même geste la fiction supplémentaire du métatexte : « Il supporte mal toute *image* de lui-même, souffre d'être nommé. Il considère que la perfection d'un rapport humain tient à cette vacance de l'image : abolir entre soi, de l'un à l'autre, les *adjectifs* ; un rapport qui s'adjectivise est du côté de l'image, du côté de la domination, de la mort³⁸⁸ ». Et si l'écriture sur sa propre vie et sa propre œuvre offre un terrain quelque peu privilégié pour ce type de stylisation du moi, il est vrai que cela se fait dans tous les écrits : le choix des codes selon lesquels présenter la vie de Sade et de Fourier, selon lesquels discuter leurs œuvres, ou celle de Balzac, les idiosyncrasies dans la sélection des thèmes, des termes et des références à discuter en classe, tout cela renvoie toujours aux choix subjectifs (mais maintenant

383. Ibid., p. 239.

384. Éric MARTY. Présentation. In : Roland BARTHES. *Œuvres Complètes. 1972–1976. T. IV : Œuvres complètes*. Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 16.

385. Roland BARTHES. *Michelet*. In : *Œuvres complètes. Livres, Textes, Entretien 1942-1961*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1954) 2002, p. 293.

386. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 635.

387. Ibid., p. 641.

388. Ibid., p. 623.

dans ce sens plus complexe du terme ; le sujet pensé seulement comme point de rencontre et de passage des codes) qui guident de façon profonde – plus ou moins explicite – la méthodologie.

En parlant de l'acte d'« écrire [comme] verbe moyen », Barthes reprend et révisé une idée qu'il avait introduite dans d'autres de ses textes : l'écriture comme verbe intransitif. Dans plusieurs cas où l'écriture est utilitaire, communicative - ce que Barthes appelle « l'écrivance » – on est censé écrire une chose précise, dans un but donné : un document juridique, un manuel, une thèse, etc. Dans le cas de l'écriture littéraire, bien qu'il soit de bon sens de supposer que les auteurs commencent toujours par écrire sur une histoire ou un thème particulier – comme, dans le cas de Sade, il écrirait sur ses fantasmes, justifierait les crimes qu'il commettait, etc. – et bien que certains écrivains de moindre importance le fassent effectivement, il ne semble pas juste de prétendre que le choix du thème est la première étape de l'écriture. A la limite, il est impossible de se prononcer là-dessus, car cela supposerait de connaître les registres de l'ininscriptible, l'écriture du germe de l'écriture³⁸⁹. Mais le travail d'écriture, avec le temps, devient autonome, intransitif : on écrit, tout simplement. Telle serait, du moins en règle générale, la forme de l'écriture littéraire :

Le rôle de l'écrivain n'est pas, selon le poncif littéraire d'exprimer l'inexprimable ; l'écrivain n'a nullement à « arracher » un verbe au silence, mais à faire taire jusqu'à l'assourdir presque totalement ce qui ne cesse de parler, de bruire, de bavarder en lui, autour de lui, et qui est la Totalité du langage fonctionnant tout seul³⁹⁰.

L'écriture littéraire s'opposerait, par définition, au sens commun : contre les associations faciles du « langage fonctionnant tout seul », contre le naturel des oppositions paradigmatiques, elle oppose le silence qui est la possibilité d'un nouveau discours. Il n'y a donc pas de distinction entre l'objet de l'analyse littéraire et la théorie de cette analyse ; le langage de la littérature et le métalangage de la connaissance critique, etc. Le Texte, en rendant possible la coexistence de l'auteur-lecteur et du texte écrit-lu – c'est-à-dire en faisant en sorte que le texte à commenter et le commentaire à écrire relèvent du même registre et du même ordre de discours – est d'emblée une catégorie intellectuelle. Et à bien des égards, plus radicale que la philosophie ou les sciences, puisque celles-ci ne peuvent s'exprimer que dans le langage de l'arrogance. La sémiologie, bien qu'elle ait été reçue comme une discipline dans le monde universitaire, surtout aux États-Unis, serait la forme consolidée de cette pensée qu'on pourrait appeler « démidisciplinaire » et « pericientifique » que Barthes propose : « le sémiologue serait en somme un artiste » ; « j'appellerais volontiers “sémiologie” le cours des opérations le long duquel il est possible – voire escompté – de jouer du signe comme d'un voile peint, ou encore : d'une fiction³⁹¹ ». La sémiologie est le nom que Barthes donne à une science neutralisée ou, dans l'autre sens, à un savoir romanesque : ce n'est pas une science, à proprement parler, parce qu'elle traite plutôt des

389. L'interrogation sur ce genre de paradoxe sera d'ailleurs l'un des héritages importants de la pensée de Barthes pour la philosophie ultérieure. Agamben, par exemple, y trouvera l'une des sources de sa réflexion sur le témoignage, et la possibilité de raconter des horreurs dont la connaissance est, précisément, ce qui empêche l'acte d'écriture

390. Éric MARTY. *Roland Barthes, la littérature et le droit à la mort*. Paris : Éditions du Seuil, 2010, p. 28.

391. BARTHES, *Leçon*, p. 443.

limites de la connaissance ; elle pointe au-delà ou en deçà de ce qu'il est donné de connaître, au sens propre du terme, parce qu'elle traite des domaines du désir :

La sémiologie serait dès lors ce travail qui recueille l'impur de la langue, le rebut de la linguistique, la corruption immédiate du message : rien de moins que les désirs, les craintes, les mines, les intimidations, les avances, les tendresses, les protestations, les excuses, les agressions, les musiques, dont est faite la langue active³⁹².

Recueillir l'« impur de la langue » est un descriptif qui s'applique à la délicatesse sadienne, à l'art libertin d'« envelopper les ordures » du discours sous des mots appétissants. L'analyse sadienne de la lettre de sa femme consiste précisément à récupérer, à collecter, ce refus de la signification qu'aucune linguistique véritable n'autoriserait jamais, mais qui, pourtant, est ce qui vivifie le langage moralisateur de la vie quotidienne. Le projet sadien de « tout dire » peut certainement être lu selon cette clé : l'exposition ou l'explicitation de toutes les significations – et d'ailleurs de toutes les valeurs – qui sous-tendent le discours. C'est, si ce n'est le principal, l'un des nombreux mécanismes qui opèrent dans *Justine*, surtout dans ses deux dernières versions. Comme le note Lacan, la morale libertine est celle qui ne connaît pas de dilemme, elle est toujours lisse, sans impasse, identique à elle-même. La morale ordinaire, en revanche, celle que défend constamment l'héroïne, se trouve à plusieurs reprises dans des situations qu'elle ne peut résoudre, et que les libertins utilisent comme prétexte pour la maltraiter. C'est ce qui se passe, très brièvement, lorsqu'elle est capturée par Bandole et punie pour avoir affronté son autorité parentale :

— « C'est moi qui vais m'en charger, putain », dit un homme à voix de Stentor, en saisissant la malheureuse Justine au collet, et la renversant sur le gazon ; « oui, c'est moi qui vais te punir, pour t'apprendre à te mêler de ce qui ne te regarde pas » : et l'inconnu, se remparant aussitôt de la petite fille, la rentre dans son panier, l'y rattache, et la replonge au milieu des eaux... »³⁹³.

Et plus en détail lorsqu'il prétend s'associer au projet matricide de Bressac :

Une telle menace changea toutes les idées de Justine. En n'acceptant pas le crime qu'on lui proposait, elle risquait beaucoup pour son compte, et sa maîtresse périssait infailliblement ; en consentant à la complicité, elle se mettait à couvert du courroux de Bressac, et sauvait certainement la marquise : cette réflexion, qui fut en elle l'ouvrage d'un instant, la détermine à tout accepter ; mais, comme un retour si prompt l'eût infailliblement fait soupçonner de fraude, elle ménagea quelque temps sa défaite, et mit Bressac dans le cas de lui répéter souvent ses maximes³⁹⁴.

Justine n'est pas une libertine, mais elle se voit contrainte à choisir d'employer une technique qui leur est très caractéristique : le simulacre. Elle provoquera ainsi une situation que les libertins adorent : l'occasion de « répéter souvent [leurs] maximes », de varier leurs arguments et de vilipender Dieu et la morale de mille manières différentes. Elle arrive aussi à cette conclusion

392. Ibid., p. 440.

393. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 572.

394. Ibid., p. 509.

par un raisonnement très caractéristique des libertins : le calcul utilitaire. Plutôt que de périr et de laisser périr la mère de Bressac, elle préfère mentir pour sauver les deux. Rien de kantien ! Mais mentir à l'homme que l'on aime, même si c'est avec de bonnes intentions, est aussi un acte libertin, qui, aux yeux de Justine elle-même, ne saurait rester impuni :

Exécrable créature, dit le jeune homme en abordant Justine, tu m'as trahi ; mais tu t'envelopperas toi-même dans les pièges que tu me préparais. Pourquoi me promettais-tu le service que je te demandais, dès que tu n'avais dessein que de me tromper ? et comment as-tu imaginé de servir la vertu, en risquant la liberté. . . la vie peut-être de celui auquel tu devais le bonheur ? Nécessairement placée entre deux crimes, pourquoi as-tu choisi le plus abominable ? Il fallait refuser, putain, oui, refuser, et ne pas accepter pour me trahir³⁹⁵.

Or, la toute fin de son histoire prouve aux libertins que la délicatesse paie !

La malheureuse, confuse, humiliée de tant d'ingratitude et de tant d'horreurs, trop contente d'échapper peut-être à de plus grandes infamies, gagne, en remerciant Dieu, le grand chemin qui borde l'avenue du château ; elle y est à peine arrivée qu'un éclat de foudre la renverse, en la traversant de part en part : « Elle est morte ! » s'écrient, au comble de leur joie, les scélérats qui la suivaient : « accourez ! accourez ! madame, venez contempler l'ouvrage du Ciel ? venez voir comme il récompense la vertu » [. . .] la foudre entrée par la bouche, était sortie par le vagin ; d'affreuses plaisanteries sont faites sur les deux routes parcourues par le feu du ciel. « Qu'on a raison de faire l'éloge de Dieu, dit Noircueil ; voyez comme il est décent ; il a respecté le cul »³⁹⁶.

Les libertins semblent à la veille de se convertir au même culte de Justine ! Dieu est bon : il punit les pudiques mais conserve leur corps pour la sodomie. Laver les vêtements du mari, sauver l'enfant qui se noie ou pérît dans un incendie, dénoncer le criminel, signer de son nom ou d'un autre, interdire le vol, etc : Sade « étoile » véritablement le discours, non seulement en ce qu'il disperse sa figure, mais qu'il fait briller la lumière du sens contre les ténèbres du naturel, s'en servant « pour embrasser l'univers » tiède du sens commun, de la vie telle qu'elle est ; voire, du sens commun du mal libertin. Sade reconnaît cette polyvalence inévitable à tout discours, source des dilemmes moraux que Justine encourt et dans lesquels les libertins la piègent, et neutralise le risque de contradiction dans le déplacement de la valeur du discours au côté du corps.

La délicatesse n'est pas seulement (dans la lecture de Barthes) le corollaire ultime de l'écriture de Sade, elle est aussi le principe textuel principal selon lequel l'écriture barthésienne elle-même fonctionne. En somme, ce que Barthes souhaite opérer, c'est la reconnaissance du fait que, puisqu'un texte littéraire n'est pas écrit en vue d'une quelconque réflexion intellectuelle, une lecture qui ne se ferait que dans ce registre, sans tenir compte de l'aspect esthétique au sens fort du terme – du plaisir – que le texte produit, manquerait son objet. C'est dans cette délicatesse que résiderait le fondement ultime de la perte de différence entre texte et métatexte : ce qu'écrit Barthes « n'est donc pas une explication de texte³⁹⁷ ». Cette affirmation est le corollaire de

395. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 513.

396. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.259.

397. BARTHES, *S/Z*, p. 193.

ce à quoi Barthes aboutit lors de la réflexion déjà évoquée sur le caractère mercantile de la communication. La communication - et plus précisément la narration - fonctionnerait comme un contrat entre le lecteur et l'auteur, l'auditeur et le public : « A désire B qui désire quelque chose que possède A ; A et B vont échanger ce désir et cette chose, ce corps et ce récit ³⁹⁸ ». L'écrivain a l'écrit ; le théoricien, le concept ; l'enseignant, l'enseignement ; pour tous les clients, il y a le vendeur avec la marchandise nécessaire. Le lecteur, quant à lui, n'a qu'à offrir son propre désir de lecture, son investissement, pour revivre le texte lu dans un texte interne, en l'écrivant et en l'inscrivant sur son corps. Mais « puisque le récit est à la fois une marchandise et la relation du contrat dont elle est l'objet, il ne peut plus être question d'établir une hiérarchie rhétorique ³⁹⁹ » entre différents niveaux de discours, soit entre le prologue et le récit, comme dans le cas de *Sarrasine* et d'autres textes qui suivent ce mécanisme de cadrage, soit entre le métarécit et le récit analysé, comme dans les textes de Barthes lui-même. Dans tous ces cas, il s'agit du même échange : le désir – de plaisir, de connaissance – et le discours. Et, dans tous les cas, il s'agit d'approcher la même chose, de produire le même effet de plaisir mais par des voies différentes. A la limite, la seule forme possible de réalisation de ce projet est l'écriture d'un roman : « Le roman, c'est une œuvre générale aux contours imprécis mais que précisément résout la contradiction entre la connaissance du monde et l'écriture, entre les savoirs et l'écriture ⁴⁰⁰ ». À la question qui Barthes reprendrait du cours précédent – « Roman : écriture du Neutre ? ⁴⁰¹ » – il était parvenu à une réponse positive. Marty dit de *L'Empire des signes* qu'il s'agit du premier ouvrage véritablement barthésien, précisément parce que c'est le premier qui s'est le plus approché de cette fin ⁴⁰². Après lui, *Roland Barthes par Roland Barthes* aurait été celui qui a le plus concrétisé dans la vie de Barthes l'idée d'un « écrire verbe moyen », de la production d'une œuvre transversale par rapport au Texte. Enfin, le *magnum opus* projeté par Barthes, le *Vita Nuova*, a subi un sort sur lequel il s'est interrogé de manière obsessionnelle : l'interruption par la mort de l'auteur. Dans la « méthodologie » de la production de cette textualité, il a déjà été discuté la préséance du fragment comme ordonnancement du discours, et que ce choix, s'il ne peut être attribué du point de vue de sa genèse dans l'œuvre barthésienne à la lecture de Sade, doit lui être rattaché d'un point de vue logique. Le projet que Barthes cherche activement à reprendre de Sade et de Mallarmé est celui d'une certaine métaphysique du livre :

Impossible, ici, d'attribuer à l'énonciation une origine, un point de vue. Or cette impossibilité est l'une des mesures qui permettent d'apprécier le pluriel d'un texte. Plus l'origine de l'énonciation est irréperable, plus le texte est pluriel. Dans le texte moderne, les voix sont traitées jusqu'au déni de tout repère : le discours, ou mieux encore, le langage parle, c'est tout. Dans le texte classique, au contraire, la plupart des énoncés sont originés, on peut identifier leur père et propriétaire ⁴⁰³.

398. Ibid., p. 192.

399. Ibid., p. 193.

400. BARTHES, *La Préparation du Roman I et II*, p. 248.

401. Ibid., p. 41.

402. MARTY, Présentation, p. 15.

403. BARTHES, *S/Z*, p. 152.

Métaphysique, car il s'agit de reconnaître que le Texte n'est pas seulement un ; à la limite, il n'est même pas un : ni l'auteur, ni l'écriture ne peuvent être recomposés dans leur unité. Dans le cas de Sade, cela semble être le fondement de la perplexité que tant de lecteurs rencontrent en essayant de lui attribuer une position : aucun point de vue ne peut vraiment lui être attribué, même sous le couvert de l'ironie, puisque celle-ci présuppose un régime de vérité à ironiser⁴⁰⁴. Pas même, souvent, à ses personnages : l'un des grands plaisirs de Juliette est de parasiter le discours de la vertu pour instiguer ses compagnes libertines ; les théories de Justine, on l'a vu, ne sont pas aussi étrangères à la connaissance du libertinage qu'elles le voudraient.

Peut-être pourrait-on même soutenir avec Barthes⁴⁰⁵ que certains des romans sadiens, en raison de leur nature rhapsodique, échappent à la règle de progressivité temporelle qui serait caractéristique du roman classique⁴⁰⁶. Mais ils ne sont certainement pas fragmentaires ou aphoristiques, comme l'écriture romanesque que Barthes esquisse et planifie : l'affinité d'un à l'autre est de principes, mais ils se concrétisent de différentes manières. Il y a d'autres éléments stylistiques qui, étant centraux pour l'accomplissement du projet philosophique barthésien, peuvent être référés plus directement à Sade. Dans cet aspect, l'élément central est la primauté du détail sur le plan (tendant, à la limite, à la suppression du second par le premier). En effet, l'élément central de tout fonctionnement romanesque est le détail. La structuration interne de chacun des codes et le plan du récit sont ordonnés selon certains principes et critères : pour chaque code, il y a un critère de partage des signes qui permet de les agréger autour de certains usages ; pour le plan, il y a l'ordre du récit, à suivre séquentiellement. Le détail est le registre de l'écriture « infonctionnelle » : hors de l'hierarchie du récit, il ne peut servir que, directement, au plaisir de la lecture. C'est une découverte sadienne, selon laquelle les libertins organisent leur propre méthode d'investigation de la sexualité dans *Les 120 journées de Sodome* :

Il s'agissait, après s'être entouré de tout ce qui pouvait le mieux satisfaire les autres sens par la lubricité, de se faire en cette situation raconter avec les plus grands détails, et par ordre, tous les différents écarts de cette débauche, toutes ses branches, toutes ses attenances, ce qu'on appelle en un mot, en langue de libertinage, toutes les passions. [...] Il s'agissait donc d'abord de trouver des sujets en état de rendre compte de tous ces excès, de les analyser, de les étendre, de les détailler, de les graduer, et de placer au travers de cela l'intérêt d'un récit⁴⁰⁷.

De même que le libertinage se connaît en examinant les détails de chacun des plaisirs, en cherchant à comprendre les infimes différences qui les caractérisent et les distinguent, de même l'analyse sémiologique du texte doit remplacer la structure par le détail : « de plus, travailler ce texte unique jusqu'à l'extrême du détail, c'est reprendre l'analyse structurale du récit là où elle s'est jusqu'à présent arrêtée : aux grandes structures ; c'est se donner le pouvoir (le temps, l'aise) de remonter les veinules du sens, de ne laisser aucun lieu du signifiant sans y pressentir le

404. BARTHES, *S/Z*, p. 155.

405. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 823.

406. BARTHES, *S/Z*, p. 142.

407. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 39.

code⁴⁰⁸ ». C'est précisément dans cette maltraitance, cette vivisection du texte à la recherche de ses « veinules », que réside le caractère post-structural de cette analyse : elle reprend le structuralisme là où il s'est arrêté. Mais c'est aussi là que réside le caractère sadien : le détail des moindres veines du corps est exactement ce que le libertin recherche chez sa victime. Dans la préface de *Sade, Fourier, Loyola*, Barthes affirme que le plaisir que l'on retire d'un texte est la maîtrise de la langue de son auteur, apprendre à parler le sadien, le fouriériste, le loyolien. Si Barthes peut expliquer, dans sa biographie particulière, qu'il écrit selon un langage érotique, c'est parce qu'il a très bien maîtrisé le sadien, faisant de ce langage un principe spontané, presque physiologique, d'écriture : « Et je suis tout d'un coup, au milieu de cette fatigue, senti merveilleusement restauré, exactement comme un personnage sadien qui est épuisé après la débauche est restauré par certaines substances ; j'ai été miraculeusement soutenu, allégé, vivifié par cette idée que j'allais enfin écrire un roman⁴⁰⁹ ». Barthes n'a pas écrit des explications de texte parce qu'il a écrit des textes, et le principe et la règle de son écriture sont, selon sa propre description, sadiens.

Enfin, si la sémiologie peut être comprise comme la figure finale de la pensée barthésienne, à la fois la forme de son écriture philosophico-romanesque et la face positive de sa critique du structuralisme, alors il n'y a aucun doute sur la centralité de la pensée sadienne, non seulement pour la constitution de son cadre conceptuel, mais de sa propre conception de ce qu'est la philosophie, notamment en ce qui concerne ses rapports avec la littérature. Sur ce thème, on peut tirer une triple conclusion. La première, comme on vient de le dire, concerne, en général, la centralité de Sade pour la formulation du projet barthésien. Plus précisément, sur la manière dont Sade conduit Barthes à inscrire dans sa philosophie poststructurale une intuition caractéristique du XVIII^e siècle : la connaissance est subordonnée au désir, elle en dépend pour fonctionner, et doit être en dialogue constant avec les valeurs qui informent sa poursuite. Ceci est lié à la centralité du corps dans les deux cas : « mot-mana » – dans le dire de Barthes – « dont la signification ardente, multiforme, insaisissable et comme sacrée, donne l'illusion que par ce mot on peut répondre à tout⁴¹⁰ ». Le corps est une métaphore qui permet de passer du texte à la physiologie, de l'idéal au matériel, mais toujours sous le même signe : « le corps est le lieu de la transgression mise en œuvre par le récit⁴¹¹ ». Et si cette corporéité du texte est la manière dont Barthes articule métaphysique, technique et éthique du discours, Sade « avait été aux noms propres – susceptibles eux aussi d'un 'rapport amoureux' – ce que le mot 'corps' était aux noms communs⁴¹² ». Deuxièmement, il ne semble pas tout à fait juste de dire que la lecture barthésienne est réductrice de la pensée de Sade. S'il est vrai que nombre des conclusions auxquelles il parvient à propos de l'auteur sont des conclusions qui s'appliquent à la littérature

408. BARTHES, *S/Z*, p. 128.

409. Frédéric BERTHET. « Idées sur le Roman ». In : *Prétexte. Roland Barthes*. Sous la dir. d'Antoine COMPAGNON. Paris : Christian Bourgois, (1978) 2003, p. 409.

410. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 704.

411. BARTHES, *S/Z*, p. 141.

412. ROGER, « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) », p. 38.

en général, ce n'est jamais au détriment d'une lecture efficace du texte de Sade. Sans doute, dans plusieurs circonstances, malgré ses propres déclarations d'intention, Barthes n'emploie le nom de Sade que pour exemplifier des concepts qu'il a formulés théoriquement. Dans beaucoup d'autres, il élève les idées qu'il trouve chez Sade au rang de catégories générales de la forme littéraire, identifiables dans tous les écrits, indistinctement. Dans les deux cas, Barthes est un lecteur de Sade. Telle est enfin la troisième conclusion. On ne peut pas non plus nier que l'appropriation de la littérature sadienne par Barthes est idiosyncrasique et partielle. Mais ce que Barthes semble avoir réussi à démontrer, c'est que c'est précisément pour cette raison qu'elle est sadienne. Au contraire, une lecture exégétique du texte, même si elle pourrait, d'un point de vue scientifique, expliciter de façon meilleure et plus intéressante la vérité du texte de Sade - quelle que soit l'acception que l'on donne à cette idée - serait moins proche de ce texte. Repérer chez Barthes un déficit exégétique, c'est méconnaître que l'exégèse n'était plus son projet, mais la perversion de la lecture ; qu'en cela, sa lecture de Sade est sadienne.

ON partit dès le lendemain ; les plus grands succès couronnèrent dix ans nos héros. bout de ce temps, la mort de Mme de Lorsange la fit disparaître de la scène du monde, comme s'évanouit ordinairement tout ce qui brille sur la terre ; et cette femme, unique en son genre, morte sans avoir écrit les derniers événements de sa vie, enlève absolument à tout écrivain la possibilité de la remonter au public⁴¹³.

Comment ne pas lire dans cette mort de Juliette le modèle du propre testament de Sade, demandant à être enterré dans un simple fossé, des arbres plantés au-dessus de lui, pour que même sa mémoire soit effacée du monde ? Bataille y avait vu un étrange paradoxe : le désir de communiquer le refus de communiquer ; l'œuvre comme monument à l'oubli de l'auteur. C'est peut-être Barthes qui a vraiment compris cette rage autodestructrice. Du moins a-t-il donné une réponse intéressante en lui opposant un autre paradoxe : l'avoir compris à la mesure de son paradoxe. Sa mort est bien sûr accidentelle. Mais l'inachèvement de son œuvre, que les interminables publications posthumes tentent de réparer, ne l'était pas. Les textes de Barthes sur Sade sont, pour le spécialiste de ce dernier, d'un intérêt considérable. Ils font partie de la bibliographie classique sur l'auteur et contiennent des considérations exégétiques et érudites capables de clarifier certains des passages les plus complexes du texte. Le maniement habile du répertoire instrumental et conceptuel dans *Sade I/L'Arbre du Crime* marque une avancée importante pour les études sadiennes de l'époque : il place la lecture de Sade sous le signe de la modernité méthodologique, mais surtout, il prend la peine de lire Sade, au lieu de se contenter de le citer comme encore un autre nom de la transgression : quelque chose de très trivial, surtout dans le contexte académique. Et, en sens inverse, le projet structural avance aussi sur un nouveau terrain, peut-être l'un des plus importants et des plus disputés sur lequel s'est déroulée la guerre

413. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 1.261-1.262.

intellectuelle en France dans les années 1950. Mais, à la manière des maîtres zen dont Barthes a fini par admirer la neutralité, il s'est rendu compte que la meilleure façon de gagner la dispute serait de ne pas disputer. Dans *Sade II* et *Vie de Sade*, en particulier le premier, des lectures éparses empêchent de se faire une idée systématique de la pensée de l'auteur. C'est en partie pour cette raison que ces textes contiennent des aperçus audacieux et éclairants sur la pensée sadienne : la distinction entre le sadique et le sadien, le principe de délicatesse, l'observation fine de la rhétorique de Sade, etc. sont devenus des points de débat incontournables sur la pensée de l'auteur. Pourtant, ce n'est pas là le principal intérêt que ces textes suscitent pour le chercheur en la matière. En d'autres termes, le principal mérite de Barthes par rapport à sa lecture de Sade n'est pas d'un grand intérêt pour qui veut mieux connaître Sade. Et Barthes lui-même reconnaît qu'en lisant et en commentant Sade, il parle plus de lui-même que de l'œuvre lue. C'est le sens du « principe de délicatesse » qu'il a trouvé dans la lecture de Sade. En cela, Barthes respecte le principe d'irrespect de sa propre postérité qu'institue Sade. Comme Mme de Verquin, dont le corps – alors vivant et heureux, sensible au toucher et aux caresses, toujours prêt au mal – souhaite après sa mort « d'être mise sous [s]on berceau de jasmins [. . .] les atomes émanés de ce corps détruit, serviront à nourrir. . . à faire germer la fleur de toutes, que j'ai le mieux aimée⁴¹⁴ », Sade avait voulu que son « homme intérieur » s'effaçait au profit de l'objet, du déchet, qui restait : son corps comme fumier pour les arbres ; son texte comme aphrodisiaque d'idées. Le Brun a raison de constater que Barthes vide le contenu de la pensée de Sade, mais pas d'estimer qu'il s'agit de faire de Sade quelque chose de vide, un non-sens complet, un crétinisme, etc. À la limite, « vider » la pensée de Sade, c'est reconnaître le vide que la « révolte logique » opérée par lui institue dans le discours. Et si Barthes craignait que cela ne devienne un prétexte au quiétisme, à l'apathie, à l'indifférence politique, etc., c'est qu'il savait combien il serait facile de réintégrer cette neutralité dans la logique paradigmatique, en l'opposant au paradigme lui-même (un peu comme Bataille l'a fait avec la dialectique). La difficulté sera de maintenir la référence à Sade dans une société de moins en moins sadienne (et de plus en plus sadique), parce qu'elle est de moins en moins capable de détails : elle perd de vue la différence entre neutralité et indifférence ; entre délicatesse et moralisme. Le retour à la littérature classique est tentant car, avant d'atteindre la pure absence de sens inventée par Sade, caractéristique du modernisme et de l'avant-garde, il faudra construire pas à pas la nouvelle logique – et, par conséquent, la nouvelle éthique – du discours polymorphe.

Sade, Fourier, Loyola est, comme tout texte, une photographie – et, comme toute photographie, nécrophile, sadique :

Le photogramme s'oppose au fil sur lequel, pourtant, il est prélevé. À l'image continue de l'opération cinématographique, il oppose l'*image fixe* : image étrange, immobilisée qui, plus encore que la photographie, manifeste le *saisissement*, ou la « saisie » dans laquelle l'être animé est violemment capturé. Le photogramme apparaît alors comme perversion de l'acte cinématographique ou

414. MARQUIS DE SADE, *Les Crimes de l'Amour*, p. 238.

encore son déchet pervers⁴¹⁵.

Le texte, dans sa forme positive, est une photographie du Texte : un code plus large et en perpétuel processus d'actualisation. *Sade, Fourier, Loyola* est une coupe transversale du texte barthésien, une véritable biopsie d'une pensée en devenir. C'est une photographie, mais elle vise à montrer la chair encore palpitante d'une pensée vivante, saisie précisément au moment de son mouvement. D'où l'insistance à encadrer *S/Z* entre les deux Sade : même s'il n'est pas dans *Sade, Fourier, Loyola*, ne traite pas des mêmes auteurs, etc., *S/Z* donne la clé du changement opéré, mais c'est aussi la lecture de Sade qui donne la clé du tournant important qui s'opère dans *S/Z*. Un tournant qui, comme on a vu, ne se limite pas à la pensée barthésienne, mais a des répercussions sur toute l'époque : c'est la critique de toute une métaphysique du texte et, surtout, des valeurs qu'elle présuppose et soutient. Dans l'introduction de la thèse, il a été établi que l'historiographie sur le sujet tend à comprendre que l'une des caractéristiques centrales du discours philosophique dit postmoderne ou post-structural réside dans l'extension de cette intuition nietzschéenne de la primauté des valeurs sur le langage. Barthes reconnaitra que, dans sa pensée, cette question émerge plus explicitement à la fin de son œuvre, lorsqu'il écrit *Le plaisir du texte*, époque qui s'inscrira sous le signe de Nietzsche. Cependant, le « plaisir du texte » est une idée que Barthes aurait découverte dans *Sade, Fourier, Loyola*, en se référant à la lecture de Sade. En fait, une grande partie de la littérature sur la pensée barthésienne semble converger pour souligner que, dans la grande variabilité des approches et des positions adoptées tout au long de son œuvre, la réflexion sur l'éthique du discours est une constante. Ces deux idées, bien sûr, ne s'excluent pas l'une l'autre. On a déjà insisté sur le fait qu'en ce sens, il semble qu'un des aspects centraux de la question pour Barthes ait été de critiquer l'excès de théorie que lui impute Le Brun. Il s'agit de revenir à ce que sont, dans le texte, les mécanismes de production du plaisir : le roman, la neutralisation, etc., contre l'acharnement théorisant fonctionnaliste de la pensée structuraliste. Que Sade ait été un objet privilégié de la pensée barthésienne n'est donc pas surprenant. Le duo Sade-Nietzsche sera une constante chez les penseurs critiques du langage conceptuel et philosophique : si Nietzsche se répandait comme un nouveau canon dans l'histoire de la philosophie, Sade viendrait à sa suite, par le fait qu'il a étonnamment anticipé à la fois plusieurs intuitions nietzschéennes et nombre de ses opérations énonciatives et textuelles, au point que plusieurs chercheurs débattent encore aujourd'hui sur les proximités, les distances et les distinctions entre les deux. Et Sade ne s'est pas contenté de s'interroger sur l'éthique du discours, il en a été l'un des principaux objets, sous la forme de la censure. Comme le note Barthes dans *Sade I*, non seulement la censure légale, qui s'est exercée contre lui jusqu'en 1957, mais aussi la censure littéraire, qui voyait dans son œuvre quelque chose de coupable (Sainte-Beuve) ou de fastidieux (Bataille), même pour ses admirateurs : Sade avait été, jusqu'au milieu du XX^e siècle, illisible.

L'effort théorique de *Sade I* s'inscrit dans un contexte où Barthes n'avait pas encore réfléchi à la distinction entre lisibilité et illisibilité. Mais, vu rétrospectivement dans cette perspective, il

415. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*, p. 380.

peut être considéré comme une autre des nombreuses tentatives de l'époque pour rendre Sade lisible. Le recours au structuralisme est donc une tactique judicieuse : rien de mieux que de choisir le langage endoxal, le sens commun académique du moment, pour rendre, à travers lui, accessible une pensée si longtemps réfractaire aux bonnes manières de l'académie littéraire. Dans un premier temps, la lecture structurale permettrait, comme on s'y attend, de systématiser les thèmes, les courants, les symboles et les syntagmes, etc. du texte analysé, donnant ainsi une vision ordonnée et complète du récit analysé. En sélectionnant certains aspects du *120 Journées de Sodome*, Barthes réussit à articuler sa lecture dans une structure assez complète et cohérente, hiérarchisée autour d'un principe téléologique : le Récit comme fondement ultime de la littérature sadienne. C'est comme si, à travers l'analyse structurale, Barthes avait réussi à partir des unités les plus épiphénoménales et à suivre son fil vers le cœur de l'œuvre de Sade, sa propre nature discursive. Or, lorsque Barthes notera plus tard que l'interprétation donne le sens d'un texte plutôt qu'elle ne l'extrait, il apparaîtra clairement que ce caractère linguistique et structural de l'œuvre de Sade est bien plus un effet de perspective qu'une nature. En même temps, le structuralisme, ici, n'est pas seulement la méthode de lecture littéraire, mais une méta-théorie, dont les termes, les thèmes et les concepts seront mobilisés thématiquement dans cette lecture : si le cœur de la pensée sadienne est sa propre énonciation, il convient de noter que celle-ci opère structurellement. De même qu'il existe une anthropologie structuraliste, une théorie littéraire, une psychanalyse, etc., Barthes pense le fondement d'un sadisme structural. Dans *Sade I*, on trouve déjà la perception qu'il y a une logotechnique chez Sade, que son travail consiste à créer un langage dont l'opérativité permettrait à son tour de réimaginer l'ensemble de la société. C'est l'application littéraire du projet barthésien d'une « transvaluation de toutes les valeurs » du discours, mais à laquelle Barthes n'est pas encore en mesure de donner sa pleine mesure, car il se trouve contraint par le langage « arrogant » du structuralisme. Il faudra encore un effort, être plus sadien, pour pouvoir faire le pas nécessaire vers cette rupture brutale avec toute prétention théorique.

Si Barthes se contentait par la suite de nier *Sade I*, de réviser sa lecture, d'ouvrir *Sade II* en refusant le texte précédent, etc., il n'aurait rien fait de très différent de ce que font d'innombrables autres penseurs. Mais si la possibilité de revenir sur ses pas révélait déjà un certain détachement par rapport à l'autorité de sa propre position, elle maintiendrait encore la nécessité d'une cohérence interne de la pensée, d'une auto-identité psychologique de l'auteur, du respect de la non-contradiction. Et c'est ce que l'éthique du discours de Barthes visera finalement à neutraliser. En choisissant de republier le texte sous un nouveau titre, en indiquant son antériorité et sa continuité par rapport au nouvel ensemble d'aphorismes de *Sade, Fourier, Loyola* – Barthes revendique la coexistence d'une lecture selon le principe de structure et d'une autre selon celui de constellation. Illustration parfaite du fait que, comme le disait Jameson à propos de la post-modernité, le préfixe « post » de « post-structuralisme » ne doit pas être pris comme un refus radical ou un retrait absolu, mais comme un dépassement, une succession, un héritage (peut-être au sens œdipien du terme). La permanence de *Sade I* donne parfaitement la mesure du

post-structuralisme de *Sade, Fourier, Loyola*, car elle fait du livre plus que structural, quelque chose qui comprend, englobe, la pensée structurale comme l'un de ses moments partiels, et la dépasse vers quelque chose de plus complet. Il s'agit donc précisément d'affirmer que cette lecture est adéquate, utile, mais partielle : elle n'explique ni n'exclut d'autres ordres de lecture, également suffisants et adéquats pour mettre en évidence d'autres aspects du texte. En revanche, on se tromperait lourdement en prétendant que, en parlant le langage obscur des structures, on serait en mesure révéler le *alpha* et le *oméga* du texte. Le risque de la lecture de *Sade I* – jusqu'à ce point Le Brun et Gallop ont raison, Barthes lui-même le soulignera – serait de faire de Sade une *marchandise* de plus pour alimenter les usines à thèses, une mode intellectuelle attachée au structuralisme et, comme lui (du moins telle qu'elle avait été lue par une génération), castratrice de l'ouverture sémantique – tant pour la théorie que pour d'autres appropriations innombrables – que l'œuvre rend possible. D'autre part, s'il est possible de lire Sade aujourd'hui, notamment dans des contextes académiques, nul doute que *Sade I* en est en partie responsable.

Mais, comme on le disait, ce qui semble être le véritable mérite de la lecture barthésienne de Sade c'est la mesure dans laquelle elle n'en fait pas un auteur lisible. Car si Barthes a vu que Sade risquait de devenir un des nombreux sens communs de la pensée de son temps, il a aussi été l'un de ceux qui l'ont sauvé de cette situation (ou qui ont essayé de le faire). Du moins, en raison de sa lecture contre-intuitive : voir en Sade un délicat plutôt qu'un brutal répond bien à l'intention barthésienne constante d'aller à contre-courant de *doxa*. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte de Sade pour se rendre compte de la violence et de l'agressivité qui y règnent, ainsi que de la pornographie qui s'y trouve. Même si ses lecteurs avaient déjà remarqué la présence dans son œuvre d'importants thèmes philosophiques et linguistiques, politiques, psychologiques/psychiatriques, tout cela apparaissait articulé autour des axes narratifs les plus superficiels, de la « proairese » mise en branle dans le texte sadien. Même dans *Sade II*, Barthes n'ignore pas ces codes et ces lectures. Dans le fragment « *Social* », par exemple, Barthes reprend la question du rapport entre le roman sadien et le réalisme pour montrer comment la violence racontée dans le texte de Sade est, à certains égards, supérieure à celle possible dans le texte réaliste. Alors que le roman réaliste, social – « Balzac lu par Marx⁴¹⁶ » – cherche à reproduire dans un univers textuel les dominations du monde réel, en leur soumettant un personnage singulier, il chercherait à re-produire – à rejouer le moment de la production – ces dominations à l'intérieur d'une société inventée, sans aucun lien avec les sociétés concrètes, mais sur laquelle il transpose les divisions et les dominations de classe. Tout se passe comme si Sade parvenait à aller directement au fondement épuré de la domination, dépourvu de toute protection anecdotique liée à la mise en relation du modèle social avec un cas particulier. Ses violences sont plus réelles parce qu'elles sont beaucoup plus fortes que celles que peuvent imaginer ceux qui se contentent de copier les modèles historiques : « Il s'ensuit que le roman sadien est plus réel que le roman social (qui est, lui, réaliste) : les pratiques sadiennes nous apparaissent aujourd'hui tout à fait improbables ; il suffit cependant de voyager dans un pays sous-développé (analogue

416. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 816.

en cela, en gros, à la France du XVIII^e siècle) pour comprendre qu'elles y sont immédiatement opérables⁴¹⁷ ». Mais si le fragment se rapproche, tant dans sa thématique que dans ses termes et ses thèses, de *Sade I*, cela ne servira qu'à délimiter davantage le changement dans le sens général de la lecture. La coexistence de la lecture de *Sade I* avec les incursions textuelles de *Sade II* ne révèle aucune contradiction, mais, au contraire, l'achèvement de l'inachevé dans la nouvelle méthode : *Sade I* est une analyse selon le code symbolique, elle montre comment le texte figure ses propres mécanismes énonciatifs, comment il thématise et inscrit le choix même du genre dans l'écriture qui découle de ce choix. *Sade II* ajoute à cela l'« étoilement » du texte dans une myriade de codes partiels : la lecture de *Sade I* peut être reprise dans un fragment, mais précisément comme un fragment ; comme un morceau de sens, le fil d'une étoffe qui, seul, ne se tisse pas. Inachèvement qui reflète et a pour modèle le corps – textuel et matériel – du libertin sadien. Un corps dont l'image ne peut être pensée sous les simples métaphores de l'organicisme, puisque, par la forme rhapsodique du texte et la qualité matérielle du corps, il fait échec à toute téléologie qui donnerait une cohérence aux différentes parties. Il faut plutôt y penser à l'image de l'« anatomie de l'inconscient physique » et des poupées de Bellmer. inverser les énoncés immédiats de Sade pour y trouver les opérations de la délicatesse, de l'amour, de la présence de l'altérité, etc., c'est exercer une herméneutique de la perversion qui met en évidence des aspects moins évidents, mais non moins fondamentaux, de l'écriture sadienne, mais surtout qui est très proche des usages sadiens de la langue elle-même. A la limite, on peut conclure que Barthes lit Sade sadiennement, selon le principe de la délicatesse. En distinguant le sadique du sadien, Barthes ne réintroduit pas une distinction étanche et contestable entre forme et contenu, mais constate que la lecture de Sade peut se perdre à la surface du texte, dans le choc avec le contenu terrifiant et excitant de ce qui est dit, ou bien suivre l'intuition très sadienne de la pluralité des sens cachés sous chaque expression, et faire ressortir l'amour dont Sade signerait chacun de ses écrits. La perversion de Sade est, sinon la seule, du moins une bonne réponse à la question de savoir comment lire un auteur qui souhaitait être oublié, et qui a laissé comme seule injonction celle d'aller toujours plus loin dans la perversion. Barthes y trouve le code linguistique qui permet de regarder à nouveau le texte de Sade, sans la naturalisation du texte sous l'idée de son « sadisme », sans la lecture préalable par les codes culturels, qui conduiraient fatalement à n'y trouver que le discours de la violence, de la soumission, etc. Comme l'a dit Foucault à propos de Bataille, on pourrait peut-être dire aussi, encore plus justement, que Barthes, par son *Sade II*, a rendu Sade plus proche mais aussi plus difficile.

De tout le chemin parcouru jusqu'à présent, on espère pouvoir affirmer que Barthes est un sadien. Dans le fragment *Politesse*, Barthes commente une pratique sadienne curieuse et courante :

Lorsque Sade travaille, il se vouvoie : « ne vous écarterez en rien de ce plan. . . Détaillez le départ. . . adoucissez beaucoup la première partie. . . peignez. . . récapitulez avec soin. . . », etc. Ni *je* ni *tu*, le sujet de l'écriture se traite dans

417. Ibid., p. 816.

la plus grande distance, celle du code social : cette politesse adressée à soi-même, c'est un peu comme si le sujet se prenait avec des pincettes, ou en tout cas, s'entourait de guillemets : suprême subversion qui, par opposition, remet à sa place (conformiste) la pratique systématique du tutoiement. Ce qui est remarquable, c'est que cette politesse, qui n'est nullement respect mais distance, Sade la met en œuvre lorsqu'il se trouve *en situation de travail, sous l'instance de l'écriture*. Écrire, c'est d'abord mettre le sujet (y compris son imaginaire d'écriture) en *citation*, rompre toute complicité, tout empoisement entre celui qui trace et celui qui invente, ou mieux encore, entre celui qui *a écrit* et celui qui se (re)lit (comme on le voit aux oublis – notamment de décompte des victimes – contre lesquels Sade s'admoneste)⁴¹⁸.

C'est le modèle de *Roland Barthes par Roland Barthes* et, à la limite, le principe de toute écriture barthésienne : « mettre le sujet entre guillemets » ; instituer une distance entre le je qui écrit et le contenu de l'écriture. La ressource très accrocheuse de l'écriture alternant la première et la troisième personne du singulier n'est pas un simple jeu de mots, mais la mise à l'œuvre d'un projet théorique de critique de la subjectivité appris de Sade. L'idée d'écrire une autobiographie peut encore avoir un sens si l'on comprend que cette distance de soi à soi est comblée par le texte, et que tous ces termes se rejoignent en fin de compte sous l'égide d'un texte qui les englobe. Mais cela ne signifie pas que l'autobiographie sera simplement une écriture de soi, une libre effusion en prose d'une subjectivité débordante, ou quoi que ce soit de ce genre, un principe qui guide la lecture d'une grande partie de la littérature contemporaine. Au contraire, c'est le sujet qui ne peut être pensé autrement qu'en fonction des textes. Surtout, tout principe d'identité de soi à soi est rompu : le sujet ne se trouve pas dans la coïncidence du reflet avec le reflété, mais dans la distance qui s'établit entre le créateur et la créature. « Sans complicité » : la relation entre les deux peut même être pacifique, cordiale, polie, mais elle n'est pas l'affirmation jubilatoire du moi ; au contraire, elle se fera dans la tension qui s'établit dans la réalisation et l'opération de cette négative interne. En même temps que cette distanciation de soi à soi dénote la froideur, elle indique aussi la délicatesse dont la recherche a tant troublé Barthes. « Les partenaires sadiens ne sont ni des camarades, ni des amants, ni des militants » : ce sont des amis. C'est-à-dire qu'ils sont dans une relation où il n'y a pas de subordination de l'un par l'autre comme dans les cellules hiérarchiques des partis ou le désir de possession et l'angoisse de la perte, si fréquents dans les couples. Au contraire, il n'y a que le désir que l'autre soit aussi libre que moi, puisqu'il est lui-même un autre moi. C'est de cet amour non romantique, non bourgeois, non militant, et de nul autre, que Sade témoigne à sa femme. Et que Barthes – en ayant soigneusement écarté toute psychanalyse – montre par sa mère décédée : « Valeur absolue montrée par mam (valeur terrestre, a-religieuse, civile mais absolue) : la Délicatesse⁴¹⁹ ». Mère sadienne, puisque délicate ; et comment ne pas lire délicatement dans cette relation, Barthes ayant longuement analysé le viol de Mme de Mistival par sa propre fille, ayant écrit son *S/Z* à partir de l'indication – d'abord indirecte – du *Bleu du ciel*, où Bataille avoue la passion nécrophile pour sa propre mère ?

418. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 816-817.

419. Claudia Amigo PINO. « Roland Barthes devant le roman : les hésitations autour de « Vita Nova » ». In : *Genesis. Manuscripts–Recherche–Invention* 52 (2021), p. 199-212, p. 209.

Une telle lecture s'inscrirait parfaitement dans la pensée de Barthes et, de manière plus évidente, dans celle de Sade. L'éthique discursive sadienne n'est pas seulement une image de la vie sociale, mais d'une forme de relation de non-domination de l'individu envers lui-même. La folie du désir de mort qu'un personnage comme Amélie, de l'*Histoire de Juliette*⁴²⁰, démontre, c'est ce qui détermine finalement les erreurs de calcul, les contradictions dans l'argumentation, les lacunes dans la narration, bref, l'inachèvement de l'œuvre. Pour Barthes, cette éthique s'enracine dans la question de la forme pédagogique, du mode de construction et de transmission des contenus dans la classe. C'est de cette interrogation sur la possibilité de concevoir un séminaire horizontalement ouvert à l'intervention et à l'appréhension active des participants que Barthes passera à celle d'une écriture également dotée de cet inachèvement. En ce sens, l'appartenance à des institutions en marge de l'académie « officielle » est centrale dans le développement de sa pensée, et souligne la proximité entre cette éthique discursive barthésienne et le mouvement de Mai 68, même si Barthes en a fortement critiqué les aspects les plus dogmatiques. Ceci est remarquable si l'on considère les publications plus récentes, organisées par Éric Marty, des transcriptions des séminaires qui ont donné naissance à *S/Z* et *Fragments d'un discours amoureux* : si *S/Z* a joué un rôle si important dans le tournant vers une pensée post-structurale, c'est en raison de l'effet volontaire d'inachèvement qu'il a cherché non seulement en lui-même, mais à produire dans le texte analysé. Et, s'il a eu cet effet, c'est lié à l'expérience de Barthes dans le cadre des séminaires de l'*École Pratique d'Hautes Études*. L'abandon de l'« arbre » au profit de la « constellation » concerne, dans l'œuvre de Barthes, la prise de conscience des limites de tout discours lisible dans son potentiel critique. Cela implique le constat des limites du potentiel critique de tout discours critique. La contradiction performative dont Habermas l'accuse est donc un effet volontairement produit et constamment interrogé dans la pensée de Barthes. Diana Knight⁴²¹ montrera bien, à travers un collage de différentes citations de Barthes concernant Pascal, comment son idée d'étudier l'écriture romanesque « comme si » il écrivait un roman se situe à mi-chemin entre « l'esprit géométrique » et l'acte de foi. Si Barthes, du fait même de ses affiliations institutionnelles, ne voulait pas renoncer à la prétention scientifique si clairement présente dans *Sade I*, il avait aussi développé une conscience de plus en plus aiguë des diverses possibilités que ses affiliations lui permettaient et de l'insuffisance de cette prétention discursive face aux besoins d'une théorie effective du texte. Cette tension culmine, d'un point de vue institutionnel, dans les cours au *Collège de France*, où Barthes a pu se libérer au maximum des contraintes académiques, et, d'un point de vue textuel, dans *Roland Barthes par Roland Barthes*, où il s'est perçu comme déchiré entre les alternatives d'une « prétention critique » ou d'une « libération romanesque⁴²² » : soit travailler comme critique littéraire et théoricien de la littérature, en effectuant une supposée critique de lui-même, soit accepter pleinement la charge

420. Cf. pg. 100.

421. Diana KNIGHT. « É necessário escolher : Barthes diante da aposta de Pascal ». In : *Roland Barthes Plural*. Sous la dir. de Marcio Venicio Barbosa ; Claudia Amigo Pino ; Laura Taddei BRANDINI. São Paulo : Humanitas ; FFLCH-USP, 2017, p. 29-43, p. 31.

422. « Fingimento crítico [. . .] liberação romanesca ». *ibid.*, p. 35.

d'écrire une biographie, à réaliser sous la forme d'un roman de sa propre vie. La solution de Barthes, encore une fois, est sadienne : « Tous les individus, toutes les nations, tous les sexes, tous les âges, toutes les passions, toutes les débauches, tous les crimes, tout. . . tout est à vos ordres ici ⁴²³ ». Au lieu d'opter pour l'un des termes, il neutralise l'opposition en optant pour les deux à la fois ; il fait une œuvre dans laquelle il met en balance ces deux voix. Mais *Roland Barthes par Roland Barthes* n'est que l'image achevée de mécanismes et de buts que l'auteur a poursuivis tout au long de son écriture, et d'un principe qui ordonne, au moins à partir de *S/Z*, son travail : l'indistinction entre le texte et le méta-texte. Cette indistinction résulte de l'observation de la primauté de la connotation sur la dénotation. Puisqu'il n'y a pas de sens premier, mais seulement la forme « schématique » de la relation des multiples sens d'un texte entre eux, alors l'interprétation littérale – extraite de la lecture du texte original –, une interprétation structurale, psychanalytique, historicisante, etc. – proposées dans le commentaire – ne sont que des positions variables possibles dans le diagramme du sens. Le sens dénotatif, supposé littéral, d'abord ; c'est celui qui est dérivé. Il ne dérive que de la fixation de cet état de flux de la signification, opérée par le sens commun, par les besoins sémantiques du maintien de la vie sociale et du statu quo, etc. La lecture post-structurale, en révélant la polysémie fondamentale du texte – y compris du texte classique, réaliste, comme c'est le cas chez Balzac – dégèle ce fleuve de sens. Elle aurait, en dernière analyse, le pouvoir de rappeler que la littérature est la forme première de tout discours. Une idée que Berlin associait déjà aux penseurs anti-Lumières (Vico, Rousseau), et que Habermas retrouvait dans la formule derridienne de la primauté de la rhétorique sur la logique. Une idée qui, en fait, s'appliquerait bien ici. Enfin, si l'on considère que toute science est un discours, et que tout objet d'étude n'accède à la connaissance scientifique que comme discours, la science n'échappe pas à la critique littéraire. En tant qu'institution, elle est l'un des principaux opérateurs de la naturalisation du partage linguistique du monde. La critique littéraire du langage scientifique vise, à travers l'analyse délicate (donc sadienne) de ce discours, à servir de critique de la métaphysique de l'être et de la vérité impliquée dans toute pensée scientifique. Elle peut, en même temps, clarifier la science - être son *ancilla* - ou servir de critique de l'excès arrogant de ses prétentions énonciatives.

Ces aspects – la critique d'une certaine vision de la rationalité et de la subjectivité, conduisant à la formulation d'un discours philosophique – sont connus pour être des éléments définissant à la fois une certaine idée de la post-modernité et de la philosophie post-structurale. En ce sens, Barthes trouve en même temps un terrain préparé pour recevoir sa théorie élogieuse de la littérature, et approfondit cette conscience d'époque inaugurée par les avant-gardes des pouvoirs du discours littéraire. Ce n'est pas seulement par l'héritage sadien et la forte influence de la pensée de Bataille que Barthes sera l'héritier de ces auteurs. Il reconnaîtra en eux une nouvelle forme de discours capable de déstabiliser la langue donnée par sa négative. L'étude de la logotechnie chez Sade, chez Fourier et chez Loyola a l'intérêt de reconnaître une avant-garde de l'avant-garde chez des auteurs qui auraient déjà découvert cette possibilité de renouvellement

423. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 667.

du discours avant que cette connaissance ne soit plus ou moins répandue. Mais c'est sous le signe de la littérature moderne, et non de la littérature classique, que s'inscrit le « ne rien dire » sadien. Comme Foucault l'a aussi réalisé à un certain moment de sa trajectoire, pour Barthes ce sera Bataille qui tirera toutes les conséquences de la violence discursive de la pensée de Sade en retournant le langage sur lui-même et en faisant du silence son moyen et sa fin :

J'ai vomi
par le nez
le ciel arachnéen
mes tempes amenuisées
achèvent de l'amincir
je suis mort
et les lis
évalorent l'eau distillée

les mots manquent

et je manque enfin ⁴²⁴.

Et c'est cette ruine d'œuvre, de l'absence d'œuvre, que Barthes imagine un jour venir écrire : « Qu'il n'en restât que des ruines ou linéaments, ou parties erratiques (comme le pied peint par Porbus) ⁴²⁵ ». La littérature moderne représenterait, selon Barthes, cette partie négative de la conscience moderne, dans laquelle résiderait son potentiel critique. C'est elle qu'il oppose aux aspects positifs – les dogmes du sens commun, la vie telle qu'elle est, les mythes de la société, la science, la philosophie – de cette même modernité. Ou, plutôt que le négatif, le neutre. Le neutre comme négative est une fausse image du neutre. Car le neutre, en effet, est à la fois une partie et l'autre de la modernité. C'est, de la modernité, sa partie non arrogante, sa volonté de nier les dogmes et de remettre constamment en question les idées reçues. Une partie qui se réalise non pas tant dans le discours philosophique que dans le discours littéraire. Ou qui, dans une histoire alternative du discours philosophique de la modernité, a été dès le départ la marque centrale de ce discours, puisqu'il est littéraire-philosophique du XVIII^e au XX^e siècle. En relisant Barthes dans cette dialectique de la modernité, on pourrait dire que la littérature moderne – du roman philosophique du XVIII^e siècle aux avant-gardes – a suivi une impulsion croissante de déstabilisation du sens, qui aboutirait à la perception du vide de toute signification et à l'inversion finale de l'ordre dénotation-connotation. En ce sens, il est équivalent de dire que Barthes opère un passage de la littérature moderne à une impulsion postmoderne, ou qu'il réalise enfin le projet de la Modernité.

On peut dire la même chose de la critique du discours théorique, ici tournée plus spécifiquement vers le structuralisme. Dans la présente section a été établie la signification de la critique barthésienne du structuralisme, comment et pourquoi elle peut être qualifiée de post-structurale. Comme bilan final de cette critique, on peut conclure que, en gardant la méthode comme forme

424. Georges BATAILLE. « L'Être indifférencié n'est rien ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. 3. Paris : Gallimard, (1954) 1970, p. 558.

425. PINO, « Roland Barthes devant le roman : les hésitations autour de « Vita Nova » », p. 209.

possible de l'analyse, la partie du structuralisme qui reste endommagée par cette nouvelle approche, est sa métaphysique. Car s'il n'y a plus de structure à laquelle le texte – ou l'objet, quel qu'il soit – peut être référé, c'est l'idée même de son unité qui est endommagée. Si le structuralisme était déjà souvent pris comme une philosophie critique du sujet, du langage, du texte, etc., car il désignait l'unité des phénomènes comme un effet postérieur de la structuration d'éléments dispersés, le post-structuralisme radicalise cette critique en mettant en échec la possibilité même de la structuration. Quant au discours théorique, scientifique, philosophique, etc., il n'est un de ces possibles usages théâtraux, parasites du langage. Non qu'il n'y ait pas de science, mais une certaine métaphysique ferait toujours prévaloir la littérature sur la communication, le corps sur le sujet, le fantasme sur l'objet. Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'analyse soit un n'importe quoi. Il s'agit plutôt, comme Barthes insiste depuis ses premiers ouvrages, de faire de l'analyse du discours non pas une manière de fermer la bouche des profanes qui s'aventurent à lire ce qui ne les concerne pas, mais de dégager du texte ce qui est interprétable, les sens possibles, plutôt que le sens juste. Ce n'est pas une méthode facile, ni une méthode dont tous soient vraiment désireux. Il n'est pas inutile de rappeler la quantité de commentaires qui s'attachent à discuter ce que sont les cinq codes barthésiens, à tenter de les appliquer à l'analyse d'autres œuvres, etc. Cela révèle une erreur de compréhension de la proposition théorique de l'auteur, lourde de sens et de conséquences : au lieu de se préoccuper de ce que Barthes appellera plus tard sa bathmologie, ou de ce que l'on pourrait peut-être appeler son épistémologie, prend les prescriptions méthodologiques dans leur *face value*, sans prêter attention au fait que c'est précisément contre cela qu'il écrit ! Barthes réfléchit plutôt à des éléments philosophiques nécessaires à la genèse d'une méthode de la lecture de chaque texte. Finalement, ce n'est pas sans ironie et sans importance que la réception nord-américaine de Barthes et d'autres auteurs qui lui sont proches les a lus sous le nom de « *French Theory* » : Barthes, qui n'a jamais voulu se faire théoricien ! La sémiologie est un savoir où le désir, celui du chercheur, prime sur la connaissance : le post-structuralisme est, chez Barthes, sadien. Cette radicalisation de l'inversion critique de la primauté de la structuration sur la structure est l'effet du croisement de la lecture de Sade avec la critique du structuralisme. Les concepts qui posent et opèrent à l'origine cette critique – le « principe des deux marges », la « délicatesse » – sont formulés dans le contexte des lectures de Sade.

Ce déplacement conceptuel interne à la pensée barthésienne trouvera des échos dans l'ensemble de la pensée de son temps. S'il était possible, d'une certaine manière, d'associer encore le structuralisme à une certaine modernité – soit pour son penchant rationaliste, soit pour sa dépendance, en dernière analyse, à l'idée de sujet – la rupture barthésienne avec la méthode structurale, suivant une trajectoire qui lui est immanente, aura un poids conceptuel et générationnel important. La formation du post-structuralisme passe par cette reconnaissance de l'insuffisance de la pensée conceptuelle dans la compréhension de plusieurs aspects pertinents du monde. Comme nous l'avons vu dans l'introduction de la thèse, cela a donné lieu à des travaux philosophiques de plus en plus expérimentaux, non seulement d'un point de vue conceptuel, mais aussi d'un point de vue formel, comme *Glas* de Derrida et *Discours, figure* de Lyotard. Sans aucun doute, *S/Z* et

Sade, Fourier, Loyola sont parmi les premiers dans cette généalogie d'une philosophie qui vise à critiquer le discours philosophique non seulement à travers son appareil conceptuel, mais à travers la forme discursive elle-même, c'est-à-dire littérairement. L'adhésion à Sade dans cette rupture avec le structuralisme aura aussi le sens de promouvoir, comme par contamination, une série d'autres ruptures : avec la pensée sartrienne et le premier marxisme, avec le maoïsme de Mai 68, etc : Sade sera le signe d'une insoumission généralisée à tous les dogmatismes, y compris le dogmatisme de lui-même, si tentant pour un fondateur d'école et un intellectuel consacré. Une telle posture d'errance à la limite de l'insécurité ne semble pas avoir été l'un des héritages barthésiens pour la pensée ultérieure. Mais les diverses ruptures, elles, l'ont été. Si Sartre a été le grand intellectuel français de la première moitié du siècle, plaçant la philosophie française sous la bannière de la phénoménologie existentialiste et articulant autour de lui une partie pertinente de l'intellectualité française, Mai 68 (auquel il a également participé, bien qu'à la dernière minute et quelque peu à contrecœur) a été un tournant non seulement pour Barthes, mais pour l'intellectualité française dans son ensemble. Barthes, bien qu'il n'ait pas adhéré formellement au mouvement, et bien qu'il n'ait pas hésité à le critiquer, ne semble pas, sur ce point, se démarquer beaucoup de ses contemporains : Mai 68 a été le moment de la prise de conscience d'une position profondément anti-dogmatique et anti-institutionnelle, radicalement libertaire, dont, à tort ou à raison, Sade a été l'un des signes.

L'idée du « mot-mana » dans *Roland Barthes par Roland Barthes* sert également de critère pour partager ces adhésions, ces éloignements et ces variations dans la pensée de Barthes :

Dans le lexique d'un auteur, ne faut-il pas qu'il y ait toujours un mot-mana, un mot dont la signification ardente, multiforme, insaisissable et comme sacrée, donne l'illusion que par ce mot on peut répondre à tout ? [...] Ce mot est apparu dans son œuvre peu à peu ; il a d'abord été masqué par l'instance de la Vérité (celle de l'Histoire), ensuite par celle de la Validité (celle des systèmes et des structures) ; maintenant, il s'épanouit ; ce mot-mana, c'est le mot « corps »⁴²⁶.

De la Vérité à la Validité au corps, telle aurait été la trajectoire de Barthes dans la prise de conscience progressive qu'il y avait, pour lui, un mot dont la valeur sémantique était plus grande, plus profonde, que toutes les autres. Mais, en parlant de conscience, la question est, précisément, encore sous les instances de Vérité et de Validité ; le changement serait, avant tout, de sensibilité : « Il y aurait une sensibilité à la validité, non à la vérité : cette sensibilité a fait le structuralisme : analyse des règles de validité du sens, du discours (par exemple du récit), non de leur vérité = métadiscours de la validité : la logique, la linguistique⁴²⁷ ». Le souci de la Vérité renvoie naturellement à des questions philosophiques immémoriales, depuis les origines grecques de la pensée occidentale, dont l'étude a constitué la formation classique de Barthes. La validité, quant à elle, renvoie à la modernisation de sa pensée, à l'adhésion au souci formaliste du structuralisme, auquel il se réfère lui-même. Mais ce mot-clé n'est pas encore définitif. Le « corps » était « masqué » par la vérité et par la « validité » ; il était toujours là, animant et opérant les mots que

426. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 704.

427. BARTHES, *Le Neutre*, p. 217.

Barthes considérait comme fondamentaux dans sa pensée, mais sans se laisser voir. Et ce corps n'est pas n'importe quel corps. Ce n'est pas le corps pur et chaste de Justine, le corps châtré de Sarrasine, aucun des corps banals auxquels une certaine pensée belletriste voudrait rattacher l'œuvre de Barthes. C'est le corps maternel reconstruit de Mme. de Mistival, le corps matériel de Mme. de Verquin, sensible au fait qu'il est un composé de corps passés et qu'il est sur le point de devenir des corps nouveaux, sur le point de « s'épanouir » sous la forme du jasmin. Le corps est le mot-mana que Barthes partage avec Sade et qu'il partage avec notre époque ; et ce n'est pas un hasard que « corps » et « Sade » soient des mots-mana analogues dans l'écriture barthésienne⁴²⁸. Si la Vérité renvoie aux Anciens et la Validité aux Modernes, le corps est contemporain.

428. ROGER, « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) ».

IV. DU ROMAN PHILOSOPHIQUE À LA PHILOSOPHIE ROMANESQUE – DU MARQUIS DE SADE AU POST-STRUCTURALISME

Vous aviez bien raison de me dire qu'à présent l'histoire et le roman ne peuvent plus se distinguer.

Lettre à Gustave Flaubert – 4 mai 1877

HIPPOLYTE TAINÉ

LA genèse de cette thèse repose sur le constat – banal pour tout spécialiste de Sade – qu'une partie importante de la littérature secondaire sur la pensée de l'auteur est constituée d'ouvrages classiques de penseurs centraux de la philosophie française contemporaine, notamment ceux du courant dit post-structural. En d'autres termes, outre les commentaires, les textes exégétiques, les articles spécialisés, l'excellent appareil critique accumulé au fil des éditions – des éléments communs dans la bibliographie des penseurs traditionnels du canon littéraire – Sade a également fait l'objet d'une intense réflexion philosophique. Une réflexion qui ne peut être circonscrite comme un phénomène marginal ou secondaire, puisqu'elle a été menée par des auteurs et dans des œuvres qui ont été au cœur de la pensée française du siècle dernier. Ce n'est bien sûr pas un hasard, ni sans conséquences importantes : en même temps que le XX^e siècle est une période de transformations marquées dans la forme du discours et du débat philosophique français – transformations qui, dans leur ensemble, participent à la formation d'un moment proprement contemporain de l'histoire de la philosophie –, c'est aussi le moment où l'on récupère l'œuvre du marquis de Sade. Une œuvre qui, lorsqu'elle n'était plus interdite ou oubliée, circulait comme une simple curiosité pathologique dans les milieux psychiatriques. Il est vrai que toute lecture impose ses inflexions, mais le fait même de lire Sade et de s'engager sérieusement avec ses thèses ne va pas de soi. Il y a deux raisons à cela.

D'abord, une observation historique conduirait à attendre le contraire : ayant écrit entre la fin du XVIII^e siècle et les premières années du XIX^e, et étant associé au contexte des Lumières et de la Révolution Française, ses contemporains qui n'ont pas immédiatement refusé de dialoguer avec ses écrits (c'est-à-dire qui ont pris la peine de lire et de débattre, puis de refuser) sont très peu nombreux. Et cela ne suffit pas à caractériser la réaction du XVIII^e siècle : censure et

emprisonnement. Le XIX^e siècle commence à voir une évolution de ce tableau, qui donnera précisément la mesure de la rupture promue au XX^e siècle : Sade commence à être lu, au début du siècle, par les grands noms du romantisme et du premier modernisme français, et, vers la fin, par les premiers sexologues et psychiatres. Cette lecture est marquée par le fait qu'elle était, au mieux, assumée en privé, ou pressentie par l'œil aiguisé des critiques littéraires. Il en va de même pour les psychiatres : s'ils avaient un objet de réflexion explicite dans l'œuvre de Sade, ils ne lui ont pas permis de devenir autre chose qu'un objet. Si les lectures littéraires et psychiatriques de Sade sont évidemment très différentes, elles se rejoignent par le contraste avec la tonalité que prend cette lecture au XX^e siècle. Lire Sade philosophiquement, c'est reconnaître ses thèses et ses positions comme étant – quand ce ne sont pas des découvertes centrales sur la réalité humaine (comme l'entendent Bataille ou Klossowski) – des interlocuteurs pertinents ou des moments paradigmatiques, même s'ils ne sont pas évidents, dans l'histoire de la pensée.

Deuxièmement, il y a une raison interne au texte. Depuis le début de ce renouveau des lectures de Sade tout au long du XX^e siècle, une constante est la prise de conscience qu'il ne faut pas prendre le texte de Sade à la lettre. Breton publie quelques extraits de Sade dans son anthologie de « l'humour noir », car il reconnaît que les vexations sans fin imposées au corps de Justine ne peuvent être lues de manière réaliste. Ce n'est que sous forme de comédie, par dérision, que Sade imaginerait les moyens de le détruire et les arguments qui justifient cette destruction. Plus d'une fois, sa littérature a été comparée à des dessins animés dans lesquels les personnages s'infligent d'horribles tortures et châtements, mais où la convention implicite selon laquelle ces actes sont sans conséquence ne permet même pas de les reconnaître comme tels¹ : il ne resterait que l'hilarité de voir le corps dans des situations inhabituelles². George Bataille a notoirement rompu avec Breton et les surréalistes à cause de ce qu'il considérait comme une littéralisation excessive de l'œuvre de Sade : de même que le rire expulse brutalement l'idée insignifiante de la chaîne des significations, cette lecture de Sade le réduirait à l'« usage vulgaire des excréments³ », simple jouissance purgeant la violence que la pensée de Sade obligeait à voir. Ce qui n'empêche pas Bataille de dire que « rien ne serait plus vain que de prendre Sade, à la lettre, au sérieux⁴ ». S'il ne s'agit pas de disqualifier comiquement son œuvre (si tant est que l'interprétation comique implique une disqualification), il ne s'agit pas non plus de la lire littéralement, comme une défense efficace des thèses proposées par les libertins ou une représentation d'idées et d'images sexuelles à réaliser avec des corps concrets. Il est vrai que Sade lui-même semble l'indiquer : d'après la préface de *Justine*, cet ouvrage serait consacré à l'édification morale et à l'enseignement des vertus à travers l'histoire du vice triomphant ; et *La Philosophie dans le Boudoir*, qui met en scène une puissante pédagogie, capable de faire passer

1. Slavoj ŽIŽEK. « Kant avec (ou contre) Sade ? » In : *Savoirs et clinique* 1 (2004), p. 89-101, p. 93.

2. C'est peut-être ce qui explique la fin de la version originale de *Justine* – la mort réelle de Justine est enfin capable d'émouvoir sa sœur à la pitié – et donne la mesure de la transgression de la fin modifiée de *Nouvelle Justine* : la mort de la jeune fille rompt avec la convention établie tout au long du roman de l'indestructibilité de son corps par les libertins.

3. BATAILLE, « La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade », p. 56.

4. BATAILLE, *La Littérature et la Mal*, p. 83.

une jeune fille de chrétienne à matricide en une seule journée, n'est pas seulement une série de « dialogues destinés à l'éducation des jeunes demoiselles ⁵ », mais encore il est indiqué que « la mère en prescrira la lecture à sa fille ⁶ ». Le paradoxe qui en découle est que dire que l'on a lu Sade sérieusement signifie précisément que l'on n'a pas lu Sade assez sérieusement, puisque l'on a ignoré précisément les instances de son texte qui exigent la suspension de cette attitude de sérieux. Lire Sade sérieusement implique la découverte d'un régime spécifique du sérieux sadien : « Mais Bataille n'en reste pas là. Après s'être refusé à valoriser un terme (le sérieux) au détriment de l'autre (l'enfantillage), il dénonce le principe même de l'opposition comme étant l'apanage du monde sérieux ⁷ ».

L'objectif de cette thèse est donc de vérifier le soupçon selon lequel la philosophie française contemporaine est profondément imprégnée de la pensée du Marquis de Sade. Ce soupçon naît, plus que des multiples mentions de Sade dans les textes philosophiques et dans la culture en général (et ce non seulement à l'époque, mais encore aujourd'hui), de la façon dont le langage de Sade semble contemporain à ses lecteurs du XX^e siècle. Plus directement, il s'est agi d'essayer de comprendre l'intersection entre ces deux processus qui se sont déroulés sur la scène intellectuelle française tout au long du XX^e siècle : les transformations du discours philosophique et l'intégration de l'œuvre du marquis de Sade dans le canon de la pensée française. Éric Marty a déjà montré avec succès, quoique sous une approche historique différente de celle employée ici, comment il est possible de reconstruire au moins partiellement cette histoire de la pensée française du XX^e siècle à travers les prises de position autour de Sade. Cette thèse ne pouvait avoir la prétention de retracer ce parcours mieux que Marty lui-même. On a plutôt choisi d'analyser en détail un moment de cet entrelacs de transformations du discours philosophique français et de relectures de Sade : la formation du post-structuralisme. Le choix de ce moment n'est certainement pas arbitraire ; il répond à une seconde perplexité. D'un point de vue historico-philosophique, il est communément admis que le post-structuralisme est une pensée anti-moderne. Il est vrai que les schématisations et les conceptualisations de l'histoire de la philosophie – comme toutes les conceptualisations – impliquent un certain degré de simplification de l'objet analysé. De plus, il existe une certaine variabilité et imprécision dans l'utilisation de cette terminologie, qui dépasse l'aspect historique proprement dit pour s'étendre à l'aspect géographique et culturel. Cependant, l'observation de certaines reconstructions historiques de ces moments ⁸ a permis de conclure qu'il n'est pas rare de reconnaître comme caractéristiques constitutives centrales de la pensée post-structurale des éléments dont la conception serait directement opposée à des aspects reconnus comme centraux de la pensée moderne : à la centralité de la subjectivité comme source de normativité éthique et politique s'opposerait une critique du sujet ; au rationalisme caractéristique de la pensée des Lumières, la critique de la raison ; et, liée à ce dernier thème, dans la tentative d'articuler discursivement une philosophie critique de la rationalité moderne,

5. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 5.

6. Ibid., p. 1.

7. PATRON, « Critique, une revue dont le sérieux fit la fortune », p. 84.

8. Cf. pgs. 10–32.

la conception d'une écriture philosophique dotée de dispositifs littéraires. La perplexité vient du fait que l'œuvre de Sade, en tant qu'inspiration pertinente non seulement pour les auteurs et les œuvres post-structurales, mais aussi pour le développement conceptuel et argumentatif de ces mêmes points, est une œuvre pleinement moderne. Comme il est communément admis dans le domaine de l'histoire de la philosophie (même si cette règle n'est pas toujours bien appliquée), une telle analyse ne pouvait pas être menée de manière adéquate au niveau de la conceptualisation générique du « post-structuralisme » ; il a été nécessaire de partir du concept historico-philosophique afin de reconnaître dans des textes eux-mêmes la mise en œuvre de cette pensée post-structurale et d'en observer ensuite le rôle de la lecture de Sade. Encore une fois, il ne serait pas possible d'examiner tous les textes de ces auteurs qui traitent de Sade. On a donc choisi de se pencher sur ceux de Roland Barthes et de Michel Foucault, deux auteurs presque unanimement reconnus comme étant parmi les inaugurateurs de cette pensée post-structurale, dont le poids pour l'histoire de la philosophie et de la pensée en général est évident, et qui ont donné à la pensée sadienne une centralité non négligeable dans leur œuvre.

Le processus de réhabilitation intellectuelle de Sade, à son tour, comme c'est souvent le cas, ne se limite pas aux constructions conceptuelles, aux débats académiques et philosophiques, aux lectures et aux commentaires. Il implique également les processus éditoriaux et les processus juridiques qu'ils engendrent ; les différentes institutions qui s'engagent dans le discours sadien et les différentes manières dont cet engagement a eu lieu au cours de leur histoire ; les alliances intellectuelles profondes, épidermiques ou tactiques qui se sont formées, infléchies ou défaites autour du nom de Sade et de ces différents registres de sa relecture, etc. Il n'est pas non plus unidirectionnel dans l'histoire : si la lecture de Sade impacte directement une génération importante de penseurs – et indirectement tant d'autres – elle sera à son tour impactée par les inflexions théoriques et politiques, les différentes clés et les circonstances de la lecture. Le Sade lu à la fin de ce processus ne sera pas le même que celui qu'on lisait au début. Cette lecture s'enrichit du matériel interprétatif accumulé au fil du temps, bien sûr, mais il y a aussi dans un sens très concret : les éditions qui ont permis d'entamer le dialogue seront augmentées par les commentaires critiques et le travail philologique que le débat philosophique et culturel autour de Sade stimule ; la censure sera érodée par le déplacement du texte sadien des donjons des *sex shops* vers les amphitéâtres des facultés. Et si l'histoire de la philosophie rejette normalement ces thèmes comme relevant de l'histoire des idées, cette position ne peut être entièrement adoptée lorsqu'il s'agit de lire des penseurs comme Barthes, Foucault (voire Sade lui-même), qui ont eu le contexte politique comme objet et horizon pratique de leurs théories, ont tenu à s'interroger de manière réflexive sur leurs propres insertions – non seulement en tant qu'agents politiques, mais en tant qu'auteurs – dans ces différents contextes, sur l'importance de ces contextes pour la construction des discours scientifiques et académiques en général, etc. Cependant, dans la thèse, on a pris le soin de ne pas reproduire la méthodologie des œuvres et des auteurs étudiés, mais de toujours mettre en évidence l'interaction entre les constructions conceptuelles et argumentatives immanentes aux textes et leur insertion dans ce processus plus large de canonisation de la

pensée sadienne. Il a semblé que ce n'était qu'ainsi que ce serait possible de réellement montrer à quel point les deux processus – l'histoire de la philosophie et l'histoire de la littérature – s'entrecroisaient, et ainsi expliquer ce constat initial : des penseurs importants de la philosophie française du XX^e siècle étaient aussi des lecteurs importants de Sade ; les changements dans le discours philosophique français de l'époque impliquent cette réévaluation du rôle de l'œuvre de Sade dans l'histoire des idées. Il était impossible que leurs trajectoires d'intellectuels publics ne croisent pas l'orbite ascendante de l'œuvre de Sade. En effet, si Sade est passé du tabou au canon en l'espace d'un siècle, ce n'est pas seulement en raison de la réédition de certains ouvrages ou de relectures plus attentives – encore moins de changements sociaux généraux comme l'assouplissement de la censure ou la libéralisation des mœurs, qui n'ont pas eu lieu ou ne sont intervenus que tardivement dans le siècle – mais de changements plus profonds dans la pensée philosophique de l'époque ; changements eux-mêmes conditionnés par la relecture de Sade, formant ainsi un cycle (que l'on ne peut appeler que de façon très impropre) vertueux. Peut-être pourra-t-on alors dire en fin de compte « qu'en un certain sens Sade a réussi, même après un long délai, à créer un climat favorable à sa propre réception⁹ ».

Les moments centraux du développement de cette idée ont été les analyses plus spécifiques des lectures de Foucault et de Barthes de la pensée sadienne. Alors que ce thème avait déjà fait l'objet d'une recherche plus ou moins importante dans la littérature secondaire sur les deux auteurs, la lecture développée ici a cherché à se distinguer sur deux points. D'une part, en inscrivant ces lectures de Sade dans un cadre conceptuel spécifique de l'histoire de la philosophie : le post-structuralisme. Alors que la plupart des analyses antérieures sur le sujet se sont concentrées sur l'exégèse directe de l'un ou l'autre texte que Barthes et Foucault ont consacré à Sade, Éric Marty¹⁰ et Lode Lauwaert¹¹ ont cherché à insérer leurs lectures dans des réflexions plus larges sur le sens historico-philosophique de cette réception de Sade. Cependant, ils le font dans un contexte différent de celui utilisé ici. Pour Marty, comme nous l'avons longuement évoqué, il s'agit de reconnaître un « siècle » sadien, même s'il est de courte durée. Cette période serait l'apogée et l'effondrement de ce que l'auteur caractérise comme la Modernité. La lecture de Marty articule le thème traditionnel de la Modernité¹² à la singularité de la réception de Sade au cours du XX^e siècle. La lecture de Lauwaert, en revanche, est moins ambitieuse. L'auteur cherche à reconnaître dans la rethématisation de l'œuvre de Sade un trait

9. GRANÉ DINIZ, « La Littérature philosophique sadienne : aspects historiques », p. 183.

10. MARTY, *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?*

11. LAUWAERT, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*.

12. Entendue à la manière française, comme la philosophie de l'avant-garde et de la rupture du XX^e siècle ; et non au sens allemand et américain (également plus courant au Brésil), qui se réfère généralement à la période des Lumières, à l'avant-garde artistique, ou aux deux à la fois. Reconnaître que les différents usages du terme « Modernité » peuvent être rattachés à des traditions de pensée nationales ne doit évidemment pas nous amener à comprendre ces usages comme de simples régionalismes. Le débat sur les traditions et les raisons qui favorisent cette variété, ou même sur la possibilité d'articuler ces différents usages, est tout à fait intéressant et éclairant. Il est clair aussi que cet aspect régional n'empêche pas de comparer les différents découpages d'un même terme, la logique qui sous-tend chacun d'entre eux, etc. Plus que de débattre du bien-fondé des usages d'une nomenclature, il s'est agi d'esquisser un critère valable pour le découpage historico-philosophique de la recherche.

pertinent de la philosophie continentale, voire de la philosophie post-moderne, dans la France de l'après-guerre. Contrairement à Marty (et à la thèse défendue dans cette thèse) il ne désigne pas cette approche comme un élément constitutif de la philosophie continentale qu'il explore, ni même comme un corollaire induit par certains éléments structurants de l'histoire intellectuelle de l'époque seraient. L'intérêt pour l'œuvre de Sade serait tout simplement le résultat d'un intérêt commun. En fait, un intérêt qui convergerait malgré les différences, puisque chacun des auteurs que Lauwaert analyse serait venu à Sade en raison de ses propres interrogations philosophiques, voire ses hantises personnelles¹³. En ce sens, l'idée de philosophie continentale ou de postmodernité ne semble pas jouer un rôle crucial dans la construction de Lauwaert, n'étant qu'une sorte de raccourci pour indiquer quelles lectures de Sade l'auteur va commenter. Se démarquer de cette manière d'ordonner l'histoire de la pensée contemporaine revient en somme à mettre en valeur d'autres traits de la pensée de l'époque, qui permettent alors de rapprocher et d'éloigner différents ensembles d'auteurs, d'écoles et de traditions. Ce procédé permet surtout – et c'est ce que cette conclusion doit montrer – d'indiquer certaines lignes de force conceptuelles qui effectivement transitent entre la pensée moderne et illuministe de Sade et le post-structuralisme (qui est communément compris comme étant) anti-moderne et critique des Lumières. Un deuxième facteur distinctif des lectures proposées ici est que, en plus de mettre en évidence les thématiques directes de la pensée sadienne, on s'est intéressé à retracer les corollaires conceptuels et formels que Barthes et Foucault ont tirés de cette thématique, montrant ainsi l'enracinement de la lecture de Sade dans leurs œuvres. Une conclusion qui a été soutenue à plusieurs reprises tout au long de la thèse – et qui sera répétée ici – est que la manière spécifique dont ces auteurs ont thématiqué la critique d'une certaine idée de la rationalité et le rapport que celle-ci imposerait au langage et à la littérature les a amenés à réévaluer leurs propres pratiques d'écriture philosophique. La nouvelle écriture qui en résulte – une philosophie formellement imbriquée dans l'écriture littéraire (étant entendu que Barthes et Foucault n'entendent pas cette idée de la même manière) – est l'un des traits les plus caractéristiques et, en fait, centraux de la pensée post-structurale. Il est central parce qu'il concerne non seulement les changements de thèmes, d'interlocuteurs et d'objets de débat, mais aussi la conception de ce qu'est l'entreprise philosophique, dans ce qu'elle a de plus concret : sa textualité. En reliant ces réflexions et pratiques d'écriture à la lecture de Sade, on espère montrer la centralité de cette lecture dans la construction de leurs projets philosophiques et, par extension, de la pensée post-structurale dans son ensemble.

En ce qui concerne la lecture de Foucault, on est parti d'une distinction notoire – celle entre sa production archéologique et sa production généalogique – et on a ensuite montré qu'elle se superposait de manière très bien ajustée à un changement dans les significations que Foucault attribuait à l'œuvre de Sade. De plus, si l'on complète l'observation de ses travaux monographiques, caractéristiques de ces approches, par des essais mineurs, des conférences et des cours, on obtient une vision nuancée de la manière dont ces évolutions ont accompagné

13. LAUWAERT, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*, p. 4.

celle de l'interprétation de Sade. Dans la première période, Sade est considéré comme une figure de résistance aux changements des pratiques psychiatriques et une alternative à la réduction la déraison dans la modernité; le penseur qui a épuisé les formes classiques du discours, projetant le champ sur lequel toute l'épistémè moderne se développerait. Il est vrai que, du point de vue des brèves généalogies de la littérature que Foucault esquisse dans ses écrits de l'époque, le rôle de Sade oscille. Mais, pour rejoindre les conclusions formulées par Philippe Roger à propos de Barthes, peut-être cela montre-t-il davantage combien Sade représentait alors un « joker » conceptuel pour Foucault : une pensée dont le polymorphisme pouvait répondre à toutes les questions, occuper toutes les cases. À la limite, Sade aurait été l'auteur d'où partait la littérature toute entière¹⁴. Ce qui est certain, c'est que cette incertitude répondait aussi à un déficit exégétique. Si ce déficit n'est pas si apparent dans les ouvrages et essais majeurs – surtout parce que, dans ceux-ci, Foucault s'en tient à des généralités et s'abstient presque entièrement de citer Sade –, il apparaît en pleine lumière dans le cours sur Sade donné à Buffalo. Si l'on ne connaissait pas quelques fiches de lecture sur Sade annotées par Foucault, et si l'on ne connaissait pas un autre cours monographique donné dans les années 1950 à Uppsala (mais dont on n'a pas d'accès au texte), il ne serait pas totalement invraisemblable que Foucault n'ait lu Sade de première main qu'au moment de préparer le cours. En témoigne le fait que le cours contient plusieurs erreurs matérielles sur l'œuvre de Sade, et indique les premiers signes du changement de position sur Sade avant même que le tournant proposé dans l'*Histoire de la sexualité* n'ait été formulé. En d'autres termes, si les deux changements – dans la pensée générale et dans la lecture de Sade – sont plus ou moins coextensifs, le changement dans la lecture de Sade est un peu plus précoce. Il est vrai aussi que Foucault, après ce cours et après avoir approfondi son engagement avec la pensée sadienne, ne traitera plus de Sade. Au contraire, les mentions de l'auteur se font de plus en plus rares, jusqu'à disparaître. Il est cohérent avec les spéculations présentées jusqu'ici d'imaginer que Foucault, après avoir lu Sade, s'est rendu compte qu'il ne pouvait plus se contenter d'utiliser son nom comme métonymie pour la transgression : Sade avait cessé de servir l'usage tactique que Foucault en avait fait jusqu'alors. Ce désengagement vis-à-vis de Sade laisse cependant un résidu : la réflexion sur la matérialité de l'écriture a modifié de manière décisive la pratique philosophique de Foucault. Même si elle est revisitée et acquiert de nouvelles significations et strates dans d'autres moments de sa pensée, elle ne sera pas abandonnée. De ce point de vue, le cours sur Sade – simultanément à la gestation des réflexions sur *L'Ordre du discours* – souligne cette centralité : même si Foucault reconnaît des limites dans la manière dont Sade s'engage avec cette matérialité, il reconnaît plutôt qu'il a été l'un des premiers et principaux auteurs à la prendre au sérieux. Les projets ultérieurs de Foucault, tels que *La Vie des hommes infâmes*¹⁵, seront conçus de manière à exclure délibérément la thématization de Sade. En même temps, ils ne feront qu'approfondir la conscience des manières dont le texte

14. Michel FOUCAULT. « Le langage à l'infini ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Daniel Defert and François Ewald. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001, p. 288.

15. Michel FOUCAULT. « La vie des hommes infâmes ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001, p. 243.

philosophique s'engage dans son temps, son contexte, les affects qu'il mobilise, etc., et du besoin d'écrire ainsi une philosophie dotée de ressources littéraires.

Cette incorporation de l'écriture de Sade dans les modes de production philosophique est encore plus marquée chez Barthes, puisqu'il n'y a pas de rupture ou d'abandon de Sade dans son œuvre. Si la périodisation de l'œuvre de Barthes est plus controversée que celle de Foucault, force est de constater que les changements dans sa lecture de Sade accompagnent ses clivages : dans sa jeunesse, des commentaires limités à des listes et des comparaisons superficielles avec d'autres écrivains ; au moment d'une adhésion plus significative au structuralisme, une lecture et un commentaire effectifs du texte de Sade ; enfin, avec la rupture avec les formes les plus canoniques du structuralisme, une remise en cause de cette lecture de Sade. Une relecture qui, plus que suivre, donne le ton aux nouvelles réflexions que Barthes mènera à partir de là : c'est dans *Sade, Fourier, Loyola* que sont d'abord formulés les concepts clés de ce moment de maturité dans l'itinéraire de Barthes. Dès ce premier moment, l'analogie avec l'usage foucauldien de Sade est frappante : plutôt qu'un auteur spécifique, dont l'œuvre sera commentée et mobilisée sous diverses rubriques, Sade n'est guère qu'un nom hétérodoxe à mêler aux listes d'auteurs classiques que Barthes évoque couramment pour caractériser l'intertextualité dans la littérature moderne¹⁶, les précurseurs du théâtre contemporain¹⁷, etc. L'hypothèse de Roger est tout à fait raisonnable : n'ayant lu Sade qu'à travers Bataille et Blanchot, Barthes n'y verrait qu'un nom à la mode pour une écriture transgressive. Sa lecture de Sade aurait alors été motivée par les exigences du processus d'édition de l'œuvre de Sade : dans le cadre du dossier de la revue *Tel Quel* et de la publication des œuvres complètes de Sade par Lely, Barthes a été directement chargé de lire et de commenter Sade. La première réponse à cette tâche – *L'Arbre du crime* – ne s'écarte pas de manière significative des cadres de la pensée structuraliste que Barthes avait esquissés jusqu'alors, mais elle s'écarte des limites dans lesquelles s'était enfermée une grande partie de la critique spécialisée sur Sade : sans manquer de considérer qu'il y a une dimension transgressive importante dans son écriture, Barthes ne se limite pas à des commentaires philosophiques généraux sur ou vaguement inspirés par Sade. Au contraire, il interroge très directement cette écriture elle-même, mettant en évidence la dimension littéraire de l'œuvre de Sade, souvent reléguée jusque là au second plan. Si le structuralisme est bien l'outil adéquat pour saisir les procédures de construction du texte, il risque de faire prévaloir les schémas théoriques sur l'objet littéraire abordé. La solution à ce risque, pour Barthes, consisterait à faire du texte sa propre théorie, à trouver en lui les codes linguistiques à travers lesquels il permet ou exige d'être lu (idée qui, pour Foucault, est la définition même de littérature). Et si, d'une part, ces codes sont idiosyncrasiques à chaque texte, de sorte qu'ils ne peuvent être généralisés, d'autre part, l'idée même que le texte est ouvert à différentes lectures et interactions – de sorte qu'il ne peut être épuisé par une seule clé de lecture – est un principe général que l'on retrouve dans le texte idiosyncrasique de Sade : le

16. Roland BARTHES. « Sur le « Système de la Mode » et l'analyse structurale des récits ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. II. Paris : Éditions du Seuil, (1967) 2002, p. 1.302.

17. Roland BARTHES. « « Dom Juan » ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1954) 2002, p. 463.

principe de délicatesse. *Sade II* et *Vie de Sade*, dans *Sade, Fourier, Loyola*, rompent avec *L'arbre du crime* non seulement en termes de thèses et d'idées défendues, mais aussi au niveau de la forme elle-même : alors que ce dernier était un essai dans lequel il reprenait et commentait quelques passages épars de Sade, le premier était un ensemble d'aphorismes qui peuvent être reliés de différentes manières et dans différentes séquences, mais qui, précisément, ne peuvent pas être organisés en un argument linéaire. Le but de Barthes est précisément de disperser, d'« étoiler » le texte lu : montrer qu'il n'a pas besoin d'être référé à un principe unique, organique et cohérent – ce qui était l'image implicite dans l'idée de l'arbre – mais qu'il peut être lu comme une série de traces dispersées et disparates, réunies seulement par un « indice » éphémère : l'auteur. Le principe de délicatesse occupe ici une place centrale – avec toute l'ambivalence que peut avoir l'idée de « centralité » dans ce type d'agencement du texte – car c'est lui qui commande l'anarchie. A partir de *Sade, Fourier, Loyola*, l'œuvre de Barthes sera marquée par un approfondissement de cette délicatesse dans la construction du texte. C'est-à-dire qu'une fois que l'on a compris que le texte, par définition, n'a pas de sens achevé, il n'y a pas lieu d'établir cette attente du point de vue de l'écriture. Il est au contraire préférable que l'écriture souligne son caractère inachevé et empêche d'emblée le lecteur de tomber dans l'illusion de l'univocité. Les moyens dont dispose Barthes pour ce faire – écriture aphoristique, dispersion du texte selon des critères alphabétiques ou simplement aléatoires, interpolation de photographies dans le texte pour mobiliser l'affectivité du lecteur, etc. – ne sont pas les mêmes que ceux de Sade ; le principe qui guide leur utilisation est pleinement sadien. Encore une fois, il y a une analogie claire avec le parcours foucauldien, mais ici avec une différence très importante : Barthes ne renonce pas à Sade. Ainsi, l'enracinement de l'œuvre de Sade apparaît encore plus profond et plus délibéré.

Jusqu'à présent, à l'exception de quelques remarques et indications ponctuelles, les commentaires sur Barthes et Foucault ont été faits séparément. Le moment est venu, à la lumière des discussions des sections précédentes, d'établir une comparaison systématique entre les manières dont Barthes et Foucault ont lu Sade et ont incorporé des aspects de son écriture et de sa pensée dans leurs propres œuvres. Sur la base de cette comparaison, et compte tenu des réflexions initiales sur la conceptualisation historico-philosophique du post-structuralisme¹⁸, il sera possible de proposer quelques généralisations permettant de montrer le rôle de cette lecture dans la constitution de la philosophie post-structurale dans son ensemble. De cette manière, on espère d'arriver finalement à la thèse qu'on a cherché à esquisser dès le début : que la lecture de Sade a eu une influence significative dans la constitution de la pensée post-structurale, non seulement en ce qui concerne certains de ses premiers et plus centraux penseurs, mais surtout en étant à l'origine de thèmes centraux et de certaines des manières caractéristiques d'articuler le discours philosophique de ce courant. De plus, que cette pensée si caractéristique du XXe siècle et d'un moment post-moderne de l'histoire de la philosophie entretient des relations profondes, même si elles ne sont pas évidentes, avec une philosophie notoirement dix-huitiémiste.

18. Cf., p. 10.

IV.1. COMPARAISONS : SADE CHEZ FOUCAULT ET CHEZ BARTHES

SI on a fait le choix dans cette étude d'examiner les lectures de Sade par Foucault et par Barthes, c'est parce qu'un certain nombre d'aspects les rendent pertinentes et comparables. Il s'est agi de considérer autre chose que les coïncidences et de similitudes ponctuelles dans la formation (tous deux ont fait leurs études à la Sorbonne), la carrière universitaire (enseignement à l'étranger, le *Collège de France*), etc. Outre un critère opérationnel – les deux auteurs ont traité plus ou moins directement l'œuvre de Sade, ayant produit au moins un travail monographique sur l'auteur – le choix est dû à la pertinence que ces auteurs ont pour les deux processus de l'histoire de la pensée française qui sont ici étudiés : la constitution de la pensée post-structurale et la relecture de Sade. Ayant tous deux été associés à la pensée structurale, ils ont été interprétés, lors de leur réception aux États-Unis, comme d'importants critiques de ce modèle théorique. Mais si le regroupement de ces auteurs et d'autres sous le nom de « post-structuralisme » peut être un effet de la traduction et du déplacement culturel¹⁹, la rupture avec le structuralisme est un fait identifiable dans les œuvres elles-mêmes, dans les termes déjà explorés dans les sections respectives : le post-structuralisme a été, plus qu'une invention, une découverte américaine. Du point de vue de cette pensée post-structurale, Foucault et Barthes – en plus de la centralité qu'ils ont eue pour la pensée philosophique et les sciences humaines en général dans le dernier quart du XX^e et au début du XXI^e siècle – permettent de comprendre certains aspects de la formation de ce courant dans la prise d'une distance critique par rapport au structuralisme. Toujours en ce sens, l'examen de quelques écrits de deux auteurs ne prétend pas épuiser ce que l'on peut comprendre de la pensée de l'époque ou du post-structuralisme. Néanmoins, il a semblé qu'en choisissant Foucault et Barthes, il serait possible d'indiquer au moins les points centraux qui ont été considérés comme constitutifs de la pensée post-structurale : la critique du rationalisme et de la subjectivité modernes, bien que l'opérationnalisation de cette critique à travers l'écriture littéraire, c'est-à-dire une écriture qui se passe des prétentions discursives de ce rationalisme et de la centralité du sujet impliquée dans une certaine notion de l'auteur. Tout au long de la thèse, l'objectif a été de se concentrer sur ce dernier point, en abordant les deux autres de manière latérale. En ce qui concerne la lecture de Sade, en outre que des considérations exégétiques pertinentes²⁰, ces auteurs sont intéressants parce qu'ils ont articulé ces considérations dans la construction argumentative et conceptuelle de ce post-structuralisme.

Dans cette perspective, l'objectif de cette rubrique sera d'établir des comparaisons systématiques entre les lectures effectuées dans les rubriques précédentes. Ces comparaisons viseront à retrouver des aspects du parcours de la thèse, en soulignant les points nodaux où se touchent la

19. CUSSET, *French Theory*, p. 21.

20. Surtout de la partie de Barthes. Foucault apporte des éclairages et des pistes de lecture stimulants, certainement pertinents pour le développement des études sur le marquis de Sade, mais il n'aborde le texte sadien en détail qu'à quelques reprises, toutes récemment publiées.

lecture de Sade et la construction argumentative des formes de pensée, de critique et des concepts caractéristiques de la philosophie post-structurale dans les œuvres analysées. Ce qu'on espère montrer, en somme, c'est que derrière la distance qui finira par séparer Foucault et Barthes dans leur appréciation de l'œuvre de Sade il y a l'appréciation commune de la centralité de cette œuvre dans certains passages de l'histoire des idées ; centralité qui les place comme continuateurs d'un moment sadien qu'il faut soit développer dans toutes ses conséquences, soit achever. Cette centralité historique de Sade fait de lui non seulement une métonymie de la sexualité ou de la transgression – comme c'était le cas pour les générations précédentes – mais de la « modernité » dans son ensemble, notamment dans ses ambivalences. D'où les comparaisons actuelles entre Sade et Kant, mais aussi le débat sur *Salò* de Pasolini, qui évoquait la relation proposée par Adorno et Horkheimer entre Sade, la philosophie des Lumières, le capitalisme et le nazifascisme. À travers ces comparaisons, il devient possible de discuter de l'inscription de Sade dans la modernité d'un point de vue philosophique, artistique et social. Le fait que ce dernier soit resté en retrait est un silence éloquent, dont les formes, les limites et les significations méritent également d'être comparées. C'est l'observation des deux premières voies qui ouvrira la thématization des pratiques linguistiques et des rapports entre philosophie et littérature. Les thèmes plus directement sociaux ou sociopolitiques – la sexualité, le rapport entre auteur et subjectivité – lorsqu'ils seront abordés, le seront par la médiation de l'approche linguistique et littéraire. En somme, toutes ces différentes approches ont un aspect normatif : comment l'interrogation de Sade conduit ces auteurs à la prise de conscience que la philosophie ne peut se limiter à la perspective d'énoncer des vérités, de construire des raisonnements et des arguments corrects, ou même de persuader. A partir de cette lecture, il s'agira de construire une éthique du discours capable de répondre à la provocation de Sade.

IV.1.1. Le parcours en deux étapes

LA comparaison la plus immédiate et la plus évidente que l'on puisse faire à ce stade concerne, de manière générale, la trajectoire même de cet entrelacement entre les lectures de Sade et le projet philosophique proposé par Foucault et Barthes. Plus précisément, le fait que l'une et l'autre puissent être pensées comme un parcours en deux temps – sachant, bien sûr, qu'il ne faut pas les prendre selon la « logique de boucher²¹ » qui est souvent utilisée pour diviser le parcours de la pensée d'un auteur. La reconnaissance de ce clivage est importante car elle concerne le passage dans ses œuvres entre un moment de plus grande proximité voire d'adhésion au structuralisme et un autre de distanciation critique. La contemporanéité du changement dans la lecture de Sade et dans ses projets philosophiques est l'indice qui permet de soupçonner qu'il existe un lien entre ces facteurs ; l'analyse des œuvres a permis de confirmer ce soupçon. Surtout parce que c'est dans cet ordre précis que le processus se déroule. Tant Foucault que Barthes semblent passer par une trajectoire sensiblement similaire en tant que lecteurs de Sade. En fait,

21. TORRES, « Entrevista com Vladimir Safatle », p. 258.

dans un premier temps, on ne pourrait pas vraiment dire qu'ils étaient des lecteurs de Sade : ils mobilisaient Sade comme un nom à ranger parmi d'autres, pour tenter de caractériser un certain aspect de l'histoire de la littérature ; ou comme un terme dans des comparaisons avec d'autres penseurs sur lesquels ils cherchent en fait à établir une thèse. Dans le cas de Barthes, ce phénomène est bien décrit par Philippe Roger²², qui commente les multiples listes de noms que Barthes énumère et le rôle de « joker » que Sade y joue. Dans le cas de Foucault, cela est évident si l'on considère que Sade est toujours discuté dans les textes sur d'autres écrivains : il sert de contraste dans l'explication de l'usage libertin de la machine chez Saint-Cyr²³ ; de comparaison dans l'explication du sens de la spatialité dans la littérature flaubertienne ou de précédent dans l'articulation entre la littérature, la folie et le silence par Bataille. Dans les travaux archéologiques, en particulier dans *Les Mots et Choses* et *l'Histoire de la folie*, l'utilisation de Sade est ambivalente : alors qu'il se voit attribuer un rôle très central dans les historiographies esquissées dans ces travaux, les textes eux-mêmes ne sont guère cités. Pire encore, Foucault donne comme étant de Sade des paraphrases par Blanchot²⁴, montrant ainsi qu'il ne connaissait probablement pas le texte de première main (sauf peut-être pour *L'Histoire de Juliette*, dont il donne une brève citation en note de bas de page²⁵). Parmi les essais majeurs de Foucault, ce n'est que dans *L'Histoire de la sexualité* – où le rôle de Sade est aussi central, mais cette centralité est moins soulignée – qu'il y a une seule citation de *Les 120 Journées de Sodome*²⁶. L'enracinement de Sade dans son œuvre est progressif et semble indiquer un contact croissant avec l'œuvre sadienne elle-même. Ce contact, semble-t-il, est motivé, dans son impulsion initiale, par d'autres lectures, surtout celles de Blanchot et de Bataille. En ce sens, la considération de Roger à l'égard de Barthes semble également s'appliquer à Foucault : ayant connu Sade sous l'influence de ces autres lectures, dont l'impact sur l'un et l'autre a été profond et ne s'est nullement limité à la transmission de cette référence, Sade ne joue pas, dans ses premières réflexions, un rôle si différent de celui qu'il a joué pour ces prédécesseurs. Et si Blanchot commente directement la pensée de Sade sur le plan philosophique, Bataille est à la fois plus proche et plus éloigné du texte de Sade : il n'a souvent pas besoin de les citer dans la mesure où il les paraphrase librement, les incorpore et suit de très près leurs arguments. Si Blanchot pose certains des thèmes importants selon lesquels Barthes et Foucault liront Sade - neutralité, apathie, d'où vient la question éthique, etc. - et a été, au moins pour Foucault, le premier contact avec Sade, c'est Bataille qui est le modèle initial de cette réception.

Les changements dans la lecture de Sade semblent d'abord liés à des aspects pragmatiques des processus d'édition de l'œuvre de Sade : soit en raison des possibilités de recherche systématique que ces éditions créent, soit en raison des opportunités de publication qui étaient liées à ces

22. ROGER, « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) », p. 38.

23. Michel FOUCAULT. « Un si cruel savoir ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001, p. 253.

24. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 594.

25. Ibid., p. 596.

26. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, p. 629-30.

éditions. Cet approfondissement de la connaissance de l'œuvre de Sade, à son tour, est l'un des facteurs qui conduira à la nécessité de revoir et de réviser ses propres positions : l'adhésion élogieuse à Sade n'est pas si simple lorsque l'on prend en compte ce que Sade défend en réalité. Ceci sera particulièrement pertinent pour Foucault, comme on l'a vu²⁷. Si Foucault avait l'histoire comme objet d'intérêt constant, il est évident qu'il est passé d'une histoire des idées à une histoire sociale. Ou plutôt, il est passé de l'histoire des systèmes de pensée en tant que tels à l'histoire des interactions entre ces systèmes et les différents aspects de vie sociale. À ce premier moment, lorsque les différents modes et critères de partage du discours étaient au centre de son intérêt, Sade était un objet privilégié. Foucault ne doutera pas que Sade se trouve même à la croisée des chemins dans les transformations de ce partage et de ses effets concrets. En effet, l'implication ambivalente de Sade – tant d'un point de vue personnel qu'intellectuel – dans les événements de son temps et la difficulté de délimiter ses positions dans ces événements est un fait dont le marquis lui-même était conscient²⁸. Le changement d'orientation foucauldienne n'implique pas un changement direct dans la compréhension de l'histoire, mais d'abord un changement de sensibilité. Dans les travaux des années 1960, le rôle de Sade par rapport à ces passages du XVIIIe siècle était compris comme passif et réactif. L'image que Foucault invoque à la fin de son *Histoire de la folie* – Sade « continue à veiller dans sa nuit²⁹ » – donne la mesure des enjeux dans ce moment. Sade reste actuel, et c'est d'ailleurs dans son œuvre que s'ouvre « la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique³⁰ ». C'est à dire, si Nietzsche a pressenti le sens tragique de la critique de la modernité, son œuvre désigne implicitement la violence de Sade comme le moyen de l'atteindre. D'autre part, cette actualité doit être comprise de manière négative, virtuelle : Sade est l'ombre, l'Autre caché et refoulé d'une modernité qui s'exprime positivement dans l'humanisme, la clinique psychiatrique, l'analytique kantienne. Déjà à l'époque de ses cours de 1970 sur Sade, Foucault était en train de préparer son *L'Ordre du discours*³¹. On sait que cet ouvrage inaugure un nouveau projet de recherche pour Foucault. Dans l'*Histoire de la sexualité* qui suit, Sade jouera un rôle actif et positif : le passage au régime discursif où convergent sexe et vérité - régime effectivement en vigueur dans le monde occidental - est voulu et opéré par lui.

Si, à ce stade de la production de Foucault, l'étude du discours joue également un rôle central, c'est dans un sens très différent de Barthes : Foucault vise directement le discours comme une pratique sociale parmi d'autres ; ses objets étant ces pratiques, il est constamment contraint de se tourner vers les différents registres discursifs qui les affectent et s'entrecroisent avec elles. D'une certaine manière, c'est donc peut-être le caractère particulièrement littéraire de l'œuvre de Sade qui la rend inintéressante. À sa place, on trouve des récits réels d'expériences sexuelles déviantes,

27. Cf. p. 169.

28. MARQUIS DE SADE, *Lettres*, p. 505.

29. FOUCAULT, *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*, p. 596.

30. Ibid., p. 596.

31. Philippe ARTIÈRES et al. Note des éditeurs. In : Michel FOUCAULT. *Conférences sur Sade. La Grande Étrangère. À propos de littérature*. Paris : EHESS, 2013, p. 146.

comme le journal d'Herculine Barbin³². Mais l'intérêt de ces récits n'est pas exactement leur « réalité », entendue en tant que référence, mais le fait qu'ils mobilisent d'autres circuits de la vie sociale. Le journal de Barbin, plus que de raconter une histoire ou même de consolider une mémoire, participe de la construction d'un mode de vie qui ne se laisse pas enfermer dans le partage binaire de la sexualité (plus modernement, on dirait du genre); les *lettres de cachet* d'individus anonymes ou populaires, que Foucault a étudiés avec Arlette Farge, sont des vecteurs de diffusion d'un pouvoir réel à travers le tissu social, conduisant à la conformation de l'ordre familial là où il était désorganisé par l'action chaotique d'éléments anormaux. Sade n'entre plus dans cette étude précisément parce que sa place peut être très facilement et très précisément située dans les mailles du pouvoir : son infamie est fautive, parce qu'elle est, en vérité, notoriété; elle est reconnaissable comme infamie dans le partage donné de la vie sociale et le prestige, par opposition à la véritable infamie de ceux qui sont réduits au silence, exclus de la mémoire faute d'une catégorie qui les encadrent. Si Barthes n'ignore pas la matérialité et l'opérabilité du discours, il ne fait pas de son insertion sociale un point central de son enquête : son étude la plus directe de Sade s'inscrit dans le cadre d'une enquête dont les objets premiers restent le langage et la littérature, même si les questions éthiques et politiques en deviennent les conséquences et l'horizon. C'est ainsi que Barthes peut franchir le pas caractéristique de sa lecture de Sade qui consiste à abstraire, à vider, les contenus narrés au profit de mécanismes formels et narratifs. Le principe de délicatesse est, remarquablement, à la fois le corollaire et le fondement de cette lecture : comme une sorte de règle herméneutique propre à Sade, il est le mode de lecture que Barthes emploiera dans sa propre lecture de Sade. Mais plus encore, elle est l'une des sources à partir desquelles il concevra son idée de neutralité, dans laquelle il croise linguistique et éthique. Dans son intéressante étude comparative sur les rapports entre savoirs ordinaire et scientifique, Joshua Rayman³³ décrira la position de Barthes comme proche de celle des penseurs anglais qui voient dans le langage la porte d'entrée inévitable de toute réflexion et, ultimement, le substrat effectif sur lequel s'opère toute intellection. C'est exactement ce que signale cet aspect éthique de la neutralité : le discours contient déjà en germe les positions éthiques qui s'opposent; tout dualisme et tout affrontement sont, donc, sinon faux, du moins partiels. La recherche d'un langage neutre ne consiste pas à trouver simplement un troisième terme, ni dans un quietisme sceptique en ne choisissant aucune position. Elle consiste dans le travail logotechnique et littéraire de Sade et d'autres : en permettant un nouveau langage, une nouvelle façon de partager et d'ordonner la réalité, il permet aussi de nouvelles positions qui échappent à celles qui étaient envisagées dans les conflits et les dualismes de la vie et du langage quotidiens.

Donc, s'il y a une certaine convergence entre les parcours de Barthes et de Foucault, le fait que Barthes reste toujours plus proche des investigations linguistiques, alors que Foucault s'en

32. Michel FOUCAULT. *Le Vrai Sexe*. In : *Herculine Barbin dite Alexina B.* Sous la dir. de Michel FOUCAULT. Paris : Gallimard, (1980) 2014.

33. RAYMAN, « Crossing the Epistemological Divide : Foucault, Barthes, and Neo-Kantianism ».

éloigne, sera décisif pour les amener à s'opposer sur le rôle du marquis de Sade. Cela permet de réfléchir à l'idée même de post-structuralisme, du moins dans la distance qui sépare ces deux gestes instituants : il s'agit, comme on le souligne couramment, d'une pensée singulièrement préoccupée par le langage et ses aspects formels. C'est en ce sens, d'ailleurs, qu'elle est *post-structurale* : l'idée foucaldienne de chercher à mettre au jour l'histoire des hommes infâmes répond parfaitement au projet de l'*Histoire de la folie* de faire parler un discours dont la partie dans le partage du dicible et de l'indicible est le silence. Alors que dans la construction de sa thèse il voyait dans le structuralisme de Dumézil un langage « assez lyrique et assez neutre à la fois³⁴ », ce sera l'expérience de la matérialité du discours – maintes fois décrite et pensée à travers le discours sadien, le concept plus large de littérature et, plus tard, de l'« archive » – qui l'amènera à reconsidérer cet équilibre entre lyrisme et neutralité, en s'éloignant des modes canoniques du discours académique et des restrictions imposées par l'institution universitaire, et en mettant l'accent sur l'aspect lyrique de production d'un effet sur le lecteur. Pour Barthes, un mouvement similaire s'opère : comme le souligne Bratfisch³⁵, sa lecture des autres textes publiés dans le même volume de *Tel Quel* où il avait publié « L'arbre du crime » semble avoir infléchi son point de vue sur l'adéquation de l'approche structurale pour analyser Sade. Réalisant qu'il s'agissait d'un texte qui n'entrait pas parfaitement dans les formes de la lecture structurale, il en a trouvé un point d'appui pour inverser l'approche : le structuralisme est maintenu comme un moment possible et subordonné de la lecture, mais celle-ci, plus largement, cherche à suivre les paramètres intrinsèques du texte lui-même. C'est le texte de Sade qui permettra d'articuler ce passage, à travers le principe de délicatesse. D'ailleurs, l'idée courante selon laquelle la pensée post-structurale réduirait le réel au textuel n'est pas appropriée. C'est au contraire une pensée qui, en reconnaissant les textes comme des composantes des institutions de la vie sociale, ramène le textuel dans le réel.

Comme le souligne Jean-Christophe Abramovici, cette inflexion n'est pas sans parallèle avec le parcours de Sade. Le passage entre les versions successives de *Justine* indique l'évolution de Sade d'un approche qu'on pourrait dire plutôt « structuraliste » – dans le sens qu'il s'agit d'un approche systématique, souvent répétitif, où le sens du récit se construit par l'ajout et la juxtaposition des passages mincelement reliés – vers le romanesque, au sens d'une structuration complexe de son texte. Les trois versions de *Justine* (dont la plus ancienne, *Les Infortunes de la vertu*, est une publication posthume) diffèrent considérablement par leur longueur et même par le principe de leur construction :

La structure des *Infortunes* est assez répétitive, chaque épisode repose sur le même canevas : Justine rencontre par hasard un scélérat, espère une vie meilleure, voit le piège se renfermer sur elle, endure une série de souffrances, parvient à s'échapper, apprend la fortune du scélérat qui l'a outragée. Les corrections et augmentations effectuées par Sade suivent une double logique : elles individualisent chaque épisode et renforcent dans le même temps l'unité

34. BERT, Notice, p. 1.468. Cf. p. 66.

35. BRATFISCH, « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes », p. 30.

de l'histoire de Justine³⁶.

Le fait qu'on ne dispose que de ces trois versions aussi différentes en termes de longueur et de construction peut donner au lecteur ou à l'érudit l'impression que Sade a effectivement refondé l'œuvre d'un moment à l'autre. L'étude philologique minutieuse d'Abramovici montre que ce n'est pas le cas :

Le risque est de donner du travail de Sade une image faussée. Les très nombreuses corrections qu'il apporta aux *Infortunes de la vertu* ne sont pas seulement dues à sa transformation en roman. Elles témoignent plus généralement de la manière dont Sade opérait [. . .]. Le travail de relecture puis de réécriture était à ses yeux au moins aussi important que celui de la rédaction³⁷.

La restructuration du récit ne dépend pas d'un changement des procédés d'écriture. Au contraire, c'est en développant la dynamique de l'écriture sadienne jusqu'à ses ultimes conséquences que le texte passe d'une forme initiale littérairement timide, écrite selon un schéma rigidement structuralisé, à un roman notoire. Dans un heureux néologisme, Abramovici saisit simultanément la poétique du corps et la logique de la construction du texte sadien : « *sublimité*³⁸ ». L'auteur souligne ce parallèle dans la construction d'une image littéraire du corps dont la singularité est dans le fait de « fantasmer un au-delà de la réalité physiologique »³⁹ et dans « l'ouverture des romans de la maturité, que Sade n'a eu de cesse de récrire et d'augmenter⁴⁰ ». De plus, Abramovici conclut astucieusement en notant que ce parallèle est en fait une continuité ou une imbrication : « multiplication des personnages, des épisodes, allongement des scènes sexuelles comme des dissertations et, comme on a cherché à le rappeler ici, rêve d'abolition des limites corporelles⁴¹ ». C'est dans le processus de réécriture et d'inflation constante du texte que Sade crée l'espace pour le fantasme de l'abolition des limites corporelles. Une abolition qui, à son tour, est aussi le rêve de l'abolition des limites du texte :

Je voudrais, dit Clairwil, trouver un crime dont l'effet perpétuel agit, même quand je n'agirais plus, en sorte qu'il n'y eût pas un seul instant de ma vie, où même en dormant, je ne fus cause d'un désordre quelconque, et que ce désordre pût s'étendre au point qu'il entraînaît une corruption générale, ou un dérangement si formel, qu'au-delà même de ma vie, l'effet s'en prolongeât encore. . . — Je ne vois guère, mon ange, répondis-je, pour remplir tes idées sur cela, que ce qu'on peut appeler le meurtre moral, auquel on parvient par conseil, par écrit ou par action [. . .] si chaque enfant corrompu par lui, l'imité seulement dans le quart de ses corruptions, ce qui est plus que vraisemblable ; et que chaque génération ait agi de même, au bout de ces trente ans, le libertin qui aura vu naître sous lui deux âges de cette corruption, aura déjà près de neuf millions d'êtres corrompus, ou par lui ou par les principes qu'il aura donnés. . .⁴².

36. ABRAMOVICI, « Au Travers des mailles du filet sadien », p. 21.

37. *Ibid.*, p. 18.

38. Jean-Christophe ABRAMOVICI. « Sade et les limites du corps ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1.26 (2015), p. 233-239, p. 238.

39. *Ibid.*, p. 237.

40. *Ibid.*, p. 238.

41. *Ibid.*, p. 238.

42. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 650-651.

Un rêve qui, s'il n'était pas annoncé, est peut-être déjà sous-entendu dans *Les 120 Journées de Sodome*, soit dans les erreurs de calcul qui perturbent l'architecture mathématique de l'œuvre, soit dans le supplice final, l'enfer, où le texte met en scène ses propres conditions de lecture et de jouissance, s'ouvrant ainsi à la réalité extérieure de son énonciation, aux modalités d'engagement du lecteur et aux effets de plaisir provoqués. Chez Sade, la limite qu'implique le calcul et l'absence de limite qu'implique la folie ne s'excluent pas. Cela s'explique par l'objectif de cette dynamique expansive : promouvoir un « scandale du sens » dans lequel les catégories morales du discours cessent d'opérer, ce qui permet d'articuler la moralité et l'immoralité l'une sur l'autre⁴³. Sade modifie la construction de ses textes, passant d'un modèle épisodique encore lié à un certain héritage médiéval du *Décameron* à un modèle proprement romanesque, afin de prendre le corps du lecteur dans les « mailles » d'un discours dont la vision du monde et du plaisir n'a pas à coïncider – et ne coïncidera sans doute pas – avec celle de la morale actuelle. Il s'agira surtout d'affiner les mécanismes d'énonciation, qui engagent matériellement le texte avec le lecteur et l'ancrent dans la société.

Chez Barthes et chez Foucault, si l'on observe un glissement du registre typiquement académique vers un registre hybride, c'est aussi en raison d'une maîtrise de plus en plus fine des mécanismes expressifs du langage littéraire et de leur mobilisation délibérée dans l'écriture théorique afin de provoquer certains effets chez le lecteur, voire dans la société dans son ensemble. Il est évident qu'il n'est pas question de conclure que Barthes et Foucault se sont directement inspirés de Sade pour construire un parcours intellectuel similaire au sien. Il ne serait même pas possible de dire que l'influence de Sade sur eux établit une affinité structurale entre leurs parcours, d'une telle sorte qu'ils auraient finis par être analogues. En même temps, il ne semble pas juste de dire qu'il s'agit d'une simple coïncidence. Les mêmes éléments sont impliqués dans ce tournant des parcours de Sade, de Foucault et de Barthes – de manière très différente, il est vrai – : le corps, son rapport avec le texte, l'enquête sur les aspects matériels du texte, par lesquels il interagit et agit sur ce corps, la réflexion sur les procédures et les formes de l'écriture elles-mêmes. C'est Sade qui croise et infléchit les parcours de Foucault et de Barthes dans cette réflexion, les conduisant progressivement et ponctuellement à la formation de cette convergence.

IV.1.2. Historiographies sadiennes

L'UN des avancements les plus notables du travail de Foucault et de Barthes est la forme de l'inscription de Sade dans l'histoire intellectuelle et culturelle de la pensée occidentale. Certes, les générations précédentes de lecteurs avaient déjà esquissé ce mouvement. Mais le pas que ces auteurs vont franchir est sensiblement différent : la reconnaissance du fait que le rôle central de Sade dans l'histoire implique une continuité entre certains aspects de la modernité et de la contemporanéité. On peut reconnaître trois points de vue à partir desquels ces continuités sont posées par les auteurs.

43. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 823.

D'abord, le point qui intéresse le plus cette thèse, du point de vue de l'histoire de la philosophie. Il y a trois façons de concevoir le rôle de Sade par rapport à l'histoire de la philosophie chez Foucault : l'une dans l'*Histoire de la folie* et dans *Les mots et les choses*, une autre dans *L'ordre du discours* et dans les cours de Buffalo, et une troisième dans les *Vies des hommes infâmes*. Le premier est le plus important, car c'est celui qui thématise le plus directement et explicitement le rôle de la pensée sadienne dans l'histoire de l'Occident. C'est aussi celle qui reconnaît le plus l'œuvre de Sade comme jouant un rôle central dans cette histoire. Dans ces ouvrages, ainsi que dans les écrits littéraires de moindre importance qui leur sont contemporains, on constate que Sade se situe au carrefour de la réorganisation des discours lors du passage de l'âge classique à la modernité. En ce qui concerne la philosophie, Sade a eu un double rôle historique. Le premier est réactif : son œuvre va clore l'âge classique en réalisant le projet implicite dans son discours. Cela explique également son rôle dans l'histoire de la folie : Sade aurait été le dernier défenseur des formes classiques de la folie contre la séparation moderne entre folie et déraison, dans la mesure où il est celui qui a réussi le mieux à articuler sa folie comme une forme de contrepartie et de complément à la rationalité des Lumières. Le second rôle serait actif : dans la mesure où Sade a pleinement articulé un discours de la déraison – qui n'a été que partiellement ou extérieurement formulé dans d'autres œuvres – il serait toujours possible de reprendre ce discours comme une négation des formes positives que la raison avait prises depuis son époque. Plus que possible, à terme, l'épuisement du discours humaniste du XIX^e siècle – dont le structuralisme sera le premier témoin – ravivera cette voie refusée de la dissolution de l'homme. C'est cette interrogation qui ouvre la voie à la seconde conception, celle que l'on trouve dans l'*Ordre du discours*. On y trouve une généralisation de cette réflexion, qui ne se réfère plus directement au nom de Sade ou d'autres penseurs, mais traitera plus abstraitement des formes du discours elles-mêmes. Comme on l'a noté, la conception de l'*Ordre du discours* est contemporaine de ses cours sur Sade à Buffalo. Non seulement cela, mais les termes des deux sont très proches. Il y a même une logique conceptuelle à cela : dans *Les Mots et choses*, Sade était présenté comme un point de transition vers l'organisation moderne du discours. Mais si cette tâche sadienne était surtout ou notoirement une tâche d'épuisement ou de fermeture, elle est aussi complétée par une tâche positive : le « nappe d'ombre⁴⁴ » que Sade avait dévoilé sous les formes du discours classique et que Kant partagera dans la forme moderne du discours est celui dans lequel l'homme se perdra à la fin de la modernité ; les forces pulsionnelles existant dans le langage, la vie, etc. qui précèdent et conditionnent l'agence individuelle. C'est donc finalement sous le signe de Sade que s'inscrit la forme moderne du discours : le langage matérialisé, dont la circulation et la signification sont indépendantes de la paternité, objet de l'analyse de Foucault dans l'*Archéologie du savoir* et l'*Ordre du discours*. Au lieu d'être abandonnés, les thèmes et les questions que Foucault a formulés à travers sa lecture de Sade seront abstraits et généralisés, puisque c'est ce qui serait arrivé au langage sadien lui-même. Enfin, il y a le tournant méthodologique qui inverse l'ordre des préoccupations, en mettant l'accent sur l'histoire de certaines pratiques et en laissant

44. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, p. 1.268.

les discours à l'arrière-plan, sans toutefois les abandonner. À ce stade, la préoccupation pour Sade sera enfin directement rejetée. Cependant, comme ce sera vu plus loin, cet éloignement de la conception de Sade qui avait été formulée jusqu'alors, tout en maintenant des proximités pertinentes avec la pensée sadienne actuelle, semble en fait viser à mieux réaliser le projet qui avait été conçu lors de la lecture de Sade. On constate donc qu'il existe un parallèle entre ces trois formes d'historicisation du discours chez Foucault et son désintéret progressif pour Sade.

Pour Barthes, il est possible d'être plus succinct, car le thème historique sera plus évidemment traité dans la question du discours littéraire. Le thème philosophique, on l'a dit, sera résiduel. En fait, il est surtout implicite dans la prise de distance par rapport à la pensée structurale et théorique dans son ensemble. La critique de Barthes du structuralisme comme méthode de lecture a pour point de départ et d'appui la fameuse ouverture de *S/Z*, mais elle se déploie dans une réflexion sur l'éthique et la métaphysique implicites dans le discours théorique dans son ensemble. De ce point de vue, le rôle de Barthes sera de permettre à Sade d'être à la fois un objet de réflexion théorique et une source de réflexions et d'approches méthodologiques. Le principe de délicatesse, comme on l'a vu, est une forme d'analyse qui implique une certaine « métaphysique » du texte. Si Sade a pu pratiquer une lecture et concevoir une écriture où le sens est délibérément et soigneusement inachevé, c'est qu'il a d'abord compris que cet inachèvement est une caractéristique de la textualité qui peut être littérairement exploitée. La modernité littéraire de Sade, que Barthes indique dans *Le plaisir du texte*, est aussi un indice de sa modernité philosophique ou théorique, puisqu'elle signifie, entre autres, précisément l'imprécision de la distinction entre ces registres de discours. En ce sens, Barthes approfondit les travaux de Blanchot, Klossowski et Bataille, en dialoguant avec Sade non pas comme un objet, mais comme un penseur, dont il peut tirer des réflexions méthodologiques et épistémologiques. Contrairement à Foucault qui, à la fin de sa carrière, considère la contemporanéité de la pensée sadienne comme un fait plus ou moins accompli et peut-être à dépasser, Barthes y voit la conscience active d'une forme d'écriture, à élargir et à enraciner progressivement. Dans les deux cas, l'introduction de la pensée de Sade comme thème et objet du discours philosophique par la génération précédente passe dans le registre de l'histoire de la philosophie ; cet intérêt n'est pas considéré comme une simple idiosyncrasie ou une particularité d'auteurs ayant flirté avec le pathologique, mais comme le résultat de la constitution formelle du discours philosophique contemporain, dont les racines remontent au moins au XVIII^e siècle.

De manière moins évidente mais non moins importante, les deux auteurs donnent à Sade une place centrale dans une certaine histoire de la sexualité. Dans le cas de Foucault, c'est plus facile à voir, puisqu'il a explicitement thématiqué cette question. Avant même *Histoire de la sexualité*, Foucault s'intéressait déjà, quoique de manière latérale, à la question des pratiques sexuelles pathologiques ou « anormales ». Cette question était impliquée dans *Histoire de la folie* : la déraison classique incluait l'expérience de la folie ainsi que du crime, de la déviance sexuelle, etc. En ce sens, le fait que Foucault n'ait pas mis l'accent sur la dimension sexuelle de la vie ou de l'écriture sadienne, puisqu'il s'intéressait davantage à la question de la rationalité, est un silence

éloquent. Même dans sa *Préface à la transgression*, où Sade est abordé comme une préface à la transgression bataillienne, le thème sexuel chez les deux auteurs est traité avec beaucoup moins d'intérêt et d'ampleur que le thème religieux. Ici aussi, Foucault semble suivre la manière la plus courante de lire Sade, en vigueur durant la première moitié du XXe siècle : Sade apparaît comme un grand penseur, philosophe, intellectuel ; s'il est impossible de ne pas reconnaître la centralité du thème sexuel dans sa pensée, cette reconnaissance n'implique pas un intérêt spécifique pour celui-ci. Au moment de l'*Histoire de la sexualité*, le rôle de Sade sera à la fois plus central et plus discret : cité comme exemple de la transmission des formes confessionnelles médiévales aux pratiques modernes de connaissance sexuelle, Sade sera l'un des premiers théoriciens à réfléchir à la disciplinarisation du sexe. Non pas dans le sens d'une critique de celle-ci et d'une tentative de libération de la sexualité, mais au contraire : « Le sexe chez Sade est sans norme, sans règle intrinsèque qui pourrait se formuler à partir de sa propre nature ; mais il est soumis à la loi illimitée d'un pouvoir qui lui-même ne connaît que la sienne propre⁴⁵ ». En fin de compte, les deux approches de la lecture de Sade se confirment : il n'y aurait rien à dire sur le sexe chez Sade ; son œuvre relèverait de la philosophie, de la littérature, peut-être de la politique, mais pas du désir ni du plaisir. Au contraire, il n'y aurait que ce que Sade tait. En tout cas, du point de vue de l'histoire, Sade serait central : d'une part, il serait le pont entre les formes traditionnelles et les formes modernes, beaucoup plus insidieuses, de discipliner la vie sexuelle ; d'autre part, « Sade et les premiers eugénistes sont contemporains de ce passage de la "sanguinité" à la "sexualité"⁴⁶ » ; c'est-à-dire, contemporain. Sans prendre la pensée de l'un pour celle de l'autre, Giorgio Agamben, qui poursuivra l'enquête foucauldienne sur le biopouvoir, expliquera cette conclusion dans une longue note de son *Homo Sacer* : « L'actualité de Sade ne consiste pas en avoir préannoncé la primauté impolitique de la sexualité dans nos temps impolitiques ; au contraire, sa modernité est dans l'avoir exposée de façon incomparable le signifié absolument politique (c'est-à-dire, « biopolitique ») de la sexualité et de la vie physiologique elle-même⁴⁷ ». Dans le cas de Barthes, en revanche, ce thème n'est directement thématiqué que de manière éparse, dans des textes des *Mythologies*, quelques essais, etc. En revanche, il s'agit d'un arrière-plan qui imprègne sa réflexion littéraire. à la limite, c'est même le négatif de cette approche. Il a été noté que l'un des changements entre le texte de *L'arbre du crime* et *Sade I* était un léger approfondissement des considérations sur les distinctions dans la sexualité à l'intérieur et à l'extérieur du texte sadien⁴⁸. Dans les deux versions, Barthes reconnaît qu'une lecture attentive « dissuade de fonder le partage de la société sadienne sur les traits érotiques⁴⁹ ». La publication de *Sade, Fourier, Loyola* ajoute un parenthèse « c'est tout le contraire qui se passe chez nous ;

45. FOUCAULT, *Histoire de la Sexualité*, p. 727.

46. Ibid., p. 727.

47. « L'attualità di Sade non consiste tanto nell'aver egli preannunciato il primato impolitico della sessualità nel nostro impolitico tempo ; al contrario, la sua modernità sta nell'aver egli esposto in modo incomparabile il significato assolutamente politico (cioè, "biopolitico") della sessualità e della stessa vita fisiologica ». Giorgio AGAMBEN. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. In : *Homo Sacer*. Macerata : Quodlibet, (1995) 2021, p. 124.

48. Cf. p. 285.

49. BARTHES, « L'Arbre du Crime », p. 32.

nous nous demandons toujours d'un homosexuel s'il est "actif" ou "passif"; chez Sade, la pratique sexuelle ne sert jamais pour identifier un sujet⁵⁰ ». En plus d'expliquer l'objet en question - non pas de vagues « traits érotiques », mais des pratiques sexuelles spécifiques, notamment homoérotiques, qui sont généralement soumises à un examen social plus approfondi - l'opposition entre le fantasme sadien et la société dans son ensemble est également explicitée. C'est la question de la division binaire des sexes et d'une typologie également binaire de la sexualité – hétérosexuelle et homosexuelle, cette dernière se subdivisant en active et passive – qui est posée : en d'autres termes, c'est le problème de la pensée paradigmatique. Sade, dans son langage délicat, se démarque de cette limitation logique de l'imaginaire sexuel par le fondement formel même de son énonciation : elle permettrait de suspendre le naturel de ces typologies et de s'interroger sur d'autres manières d'organiser et de vivre la sexualité. Il n'y a pas de point commun entre l'érotisme littéraire de Sade et les pratiques sexuelles courantes, même celles qui sont perçues comme plus libérales dans le contexte post-soixante-huitard : Barthes et Foucault sont d'accord pour problématiser le quadriallage des sexualités, mais ne s'accordent pas sur le rôle de Sade à cet égard.

Pour Foucault, Sade, en associant très strictement sexualité et discours, devient le véritable obstacle à la réalisation d'une sexualité plus libre. Il faudrait plutôt « inventer avec le corps⁵¹ » un nouvel érotisme. Le modèle, au lieu de Sade, serait Barbin, qui avait vécu et légué la mémoire d'un corps sans identité définie, à la fois semblable et différent des autres avec lesquelles elle vivait en des « limbes heureuses de non-identité⁵² », où son corps anormal du point de vue du partage ordinaire des sexes était la seule règle de son désir. Une règle dont la validité a été rapidement et radicalement renversée par la conjonction des pouvoirs médicaux, religieux et juridiques, qui sont venus imposer à son corps un sens dans lequel il ne s'inscrivait pas. Butler⁵³ note qu'il existe une certaine tension chez Foucault concernant cette possibilité de penser un corps anomique : d'une part, depuis *Histoire de la sexualité*, il a insisté sur l'idée qu'il n'y a pas de point en dehors des grilles de pouvoir. Qu'il soit orthodoxe ou hétérodoxe, tout corps est lié à la manière dont les différents discours sociaux encadrent, organisent et conditionnent l'activité sexuelle. Il n'y a pas de neutralité possible. D'autre part, Foucault semble hésiter à abandonner l'hypothèse qu'il avait formulée en lisant Sade et Bataille : la véritable libération de la sexualité ne serait pas la clarification du corps, mais sa mise à l'ombre dans une nuit qui en brouille les contours, comme l'avait fait Goya en représentant les corps de ses fous, comme l'avait fait Sade avec les corps resplendissants de Justine et de Juliette. La réflexion sur Barbin – et plus généralement sur l'infamie – semble être le réaménagement de la place que Sade avait occupée dans sa pensée. Barthes, quant à lui, n'a jamais douté ou hésité sur ce rapport entre corps et discours. Malgré son intérêt pour ce qui subsiste au-delà du partage linguistique, Barthes ne s'est pas fait d'illusions sur l'utopie d'un corps entièrement libéré du poids du discours. Il ne s'est pas

50. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 726.

51. FOUCAULT, « Sade, Sergent du Sexe », p. 1.689.

52. FOUCAULT, *Le Vrai Sexe*, p. 17.

53. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 131.

non plus laissé piéger par l'« hypothèse répressive » qui, dans un certain sens, finit par revenir à Foucault, à savoir la croyance que le discours se rapporte négativement au corps. Reconnaisant d'emblée cette impossibilité, Barthes s'est davantage intéressé aux potentialités productives et érogènes de l'accouplement du corps avec le texte. Le plaisir du texte est donc central pour comprendre une sexualité qui puisse se démarquer des formes et des usages déjà donnés au corps, des significations communément attribuées aux parties, aux pratiques et aux techniques, et qui, sans être directement politique, déstabilise les fondements logiques sur lesquels repose une certaine vision du monde. Car, en fin de compte, c'est la dualité entre le corps et l'intellect qui est mise en jeu : le plaisir du texte n'est pas la simple jouissance intellectuelle de la complexité sémantique et conceptuelle, ni la jouissance esthétique du jeu astucieux des signifiants ; c'est la distance qui le rassemble. La conclusion de Barthes est l'une des - peut-être la - plus grandes conclusions du matérialisme sadien. Et Sade, pour lui, n'est pas exactement contemporain : plus que cela, il est l'avenir d'une sexualité plus libre et plus jouissive.

Enfin, de manière plus évidente et peut-être plus importante, du point de vue de l'histoire de la littérature. C'est le point le plus abordé par la littérature secondaire sur le sujet. Barthes et Foucault, là encore, n'ont pas vraiment joué un rôle inaugural, mais ils ont changé la forme de l'approche. D'abord par leur travail d'historicisation de l'écriture sadienne. Si, dans les points précédents, l'accent mis sur le texte était un élément de différenciation pertinent, il sera ici déterminant. Il est étonnant de voir comment Bataille discute longuement de Sade, et même avec des considérations très approfondies et intéressantes, avec des citations si peu nombreuses. Blanchot et Klossowski souffrent un peu moins de ce problème, mais ils prennent eux aussi de grandes libertés et s'éloignent du texte sadien. Les surréalistes, issus de cette première vague de lecteurs sadiens, sont ceux qui se sont le plus occupés de ce que Sade avait réellement écrit, d'autant qu'ils ont été parmi ses premiers éditeurs. Mais cette préoccupation, si elle fut éventuellement philologique, fut rarement théorique ou exégétique. Du côté de Foucault, il faut noter que ce travail de retour au texte sadien s'effectue davantage dans le cadre d'interventions et de cours divers que dans ses travaux monographiques. Si, d'une part, cela restreint sa portée, d'autre part, cela le concentre dans le monde académique, qui souffrait encore plus d'un manque de lecture de Sade⁵⁴. Cependant, il est vrai que ce point n'était pas le plus pertinent dans la démarche de Foucault. Étrange absence de matière textuelle, quand on prend en compte le souci de l'auteur pour la matérialité du texte : Sade serait resté pour Foucault toujours plus lié aux ombres de la nuit qu'à la lumière grise et froide des archives. Barthes, en raison de ses inclinations littéraires, malgré les nombreuses critiques qu'il reçoit (parfois à juste titre), est celui qui ouvre effectivement la voie aux lectures actuelles de Sade : la façon dont il met l'accent sur le texte sadien peut être discutable en ce qu'il veut soustraire le fragment au système, en le réinscrivant dans un réseau de passages et de lectures qui ne répondent qu'au critère de l'idiosyncrasie, mais

54. Cf. le témoin de PAUVERT, *Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure*, sur ses premières éditions de Sade, vendues d'abord aux *sex shops* sadomasochistes, mais qui ne franchissaient pas le seuil des libraires sérieux du *Quartier latin*.

il envisageait à que ce critère fut en soi-même un pivot de la pensée sadienne. Si les lectures les plus actuelles de Sade ne tendent pas à suivre exactement les méthodes particulières de Barthes, elles maintiennent l'aspect le plus fondamental de son esprit : le texte et la théorie ne se distinguent pas. S'il existe une clé pour comprendre Sade, elle réside dans l'articulation interne du texte sadien lui-même. Cette observation plus concrète et plus directe du texte permettra de médiatiser l'insertion de l'écriture de Sade dans le XVIII^e siècle et sa singularité qui l'ouvre aux incorporations du XX^e siècle. L'appartenance de Sade à son temps ne sera plus une simple évidence de dates. Il s'agira désormais de savoir comment Sade résout des questions formelles (le passage de la forme rhapsodique typique du XVIII^e siècle à la forme romanesque typique du XIX^e) et stylistiques (la rhétorique); il réarticule des thèmes (la sécularisation de la confession, épurée en mécanisme de gestion du plaisir), etc. L'idée demeure que Sade opère le passage entre les classiques et les modernes, les Lumières et les contemporains; mais cette idée sera désormais explorée d'une manière plus proche des formes typiques de l'argumentation académique. Cette inscription spécifique de la littérature sadienne dans l'histoire est le deuxième héritage pertinent, et le plus évident. Sur ce point, la distance entre Foucault et Barthes n'est pas accentuée : tous deux adoptent une position ambivalente à l'égard de l'inscription historique de l'œuvre de Sade, parce qu'ils la reconnaissent comme une forme littéraire qui passe entre le classique et le moderne. Un passage qui s'opère non seulement par l'invention d'une nouvelle manière d'aborder l'écriture littéraire, mais aussi par une sorte de récul transcendantal vers les racines de l'élan littéraire. Plus précisément, il s'agit d'une reconnaissance de l'imbrication formelle entre le désir et l'écriture, qui permet de réinscrire la littérature dans les circuits du monde matériel. C'est pourquoi on peut accorder à Sade cette ubiquité dans la reconstruction de l'histoire de la littérature : du point de vue des formes les plus évidentes de son écriture, c'est un auteur classique; en même temps, l'usage qu'il fait de ces formes classiques signale déjà leur épuisement ou leur dérision. Mais surtout, le bilan de son mouvement ne serait pas encore le fondement positif de la littérature moderne. Sur ce point aussi, tous deux s'accordent à dire que c'est Mallarmé (bien que, comme on l'a déjà noté, Foucault oscille sur ce point), avec son projet d'écriture du Livre, capable de réaliser dans un texte singulier l'universalité de l'idée d'écriture, qui fonde le projet. Mais l'élan positif de Mallarmé, du modernisme d'avant-garde et même de ses formes ultérieures - le *nouveau roman* - comme toute positivité, doit s'épuiser : l'œuvre de Sade, se situant à la jonction précise entre le corps qui demande le récit, le récit demandé et la conscience de cette transaction, est la réalisation matérielle de la Littérature. Encore une fois, Sade est un contemporain.

Les convergences thématiques et formelles sont nombreuses dans la manière dont Barthes et Foucault inscrivent Sade dans l'histoire de la pensée. Pour l'heure, la principale démarche des deux auteurs qu'il convient de souligner est la centralité qu'ils attribuent à Sade dans l'histoire des idées occidentales. Une centralité qui en fait non seulement l'un des pivots du passage à la modernité, mais qui le place également en continuité directe avec le moment historique dans lequel les auteurs eux-mêmes écrivent. Que ce soit d'un point de vue philosophique, littéraire ou même sexuel - et surtout qu'ils y voient quelque chose de positif ou non - Barthes et Foucault se

reconnaissent comme des contemporains de Sade. On est ici à mesure de tirer quelques-unes des conclusions les plus importantes de cette thèse. Tout d'abord, cette étape semble fondamentale pour l'enracinement et la consolidation de la réception de Sade tout au long du siècle. Au-delà du prestige académique et intellectuel, des apports conceptuels spécifiques, etc., que ces auteurs apportent, ils inscrivent Sade d'une autre manière, peut-être plus profonde, dans l'agenda de la pensée : comprendre Sade, c'est comprendre le présent, que ce soit dans ses potentialités de plaisir et de liberté non réalisées, ou dans ses mécanismes de domination moins évidents. Même au XXI^e siècle, alors que la pensée de Sade n'est plus un sujet aussi brûlant, mais s'inscrit paisiblement et ordinairement dans le champ des études littéraires du XVIII^e siècle, cette conscience continuera d'être présente dans les expositions, les congrès et les publications qui sont encore réguliers. C'est finalement ce que signifie l'affirmation que les œuvres de Sade sont devenues des classiques : « elles restent parlantes au-delà des énoncés, des propositions, intermédiaires obligés si l'on veut aller plus loin⁵⁵ ». L'idée qu'une œuvre puisse devenir un classique ne va pas de soi : dans la définition – elle-même classique – de Merleau-Ponty, un classique est une œuvre qui « continue » à parler. Si d'autres classiques du XVIII^e siècle ont été lus dès l'époque et sont passés plus ou moins sans interruption ou directement dans le canon, avec Sade, comme on sait, il n'en a pas été ainsi. Les débats, discussions, etc. autour de Sade tout au long du XX^e siècle ont été le processus de construction *ex post facto* d'un classique. Si l'historicité ordinaire de l'œuvre classique est, on le dit, l'intemporel, l'œuvre de Sade est un cas du classique extemporané. Ou, pour le dire autrement, un classique contemporain : « dans une note des ses cours au Collège de France, Roland Barthes le synthétise ainsi : “Le contemporain, c'est l'intempestif”⁵⁶ ». Contemporain, ici, non pas au simple sens d'actuel, mais au sens où il y a une manière spécifique de l'inscrire dans le temps présent. La construction de la canonicité de Sade n'est possible que parce qu'il y a un déplacement réciproque de la lecture de Sade et du contexte théorique et culturel dans lequel cette lecture s'inscrit. Ce double déplacement est la construction de la pensée post-structurale. Si, au terme de ce processus, la pensée de Sade a fini par être « désarmée », perdant le « sérieux » philosophique qui la caractérisait, pour être incorporée au débat littéraire, on se doute que cela est dû davantage à cette intégration dans la conscience du temps présent qu'à son évacuation complète. Deuxièmement, comme on l'avait vu dans l'introduction⁵⁷, il est communément admis que la pensée post-structurale, inaugurée et rendue remarquable par la génération de Foucault et Barthes, se caractérise par sa critique de la modernité et de ses éléments centraux. En même temps, si à première vue la pensée sadienne semble très idiosyncrasique et singulière, sa véritable singularité réside dans la manière dont elle parvient à être à la fois si proche et si éloignée des formes typiques de la pensée et du discours du XVIII^e siècle. En se reconnaissant contemporains de Sade, même s'ils sont aussi parfois à contre-courant de leur époque, ces auteurs empêchent de croire que la pensée qu'ils formulent

55. MERLEAU-PONTY, « Le Langage Indirect et les Voix du Silence », p. 16.

56. « In un appunto dei suoi corsi al Collège de France, Roland Barthes la compendia in questo modo : “Il contemporaneo è l'intempestivo” ». AGAMBEN, *Che Cos'è il Contemporaneo*, p. 8.

57. Cf., p. 10.

est antimoderne. Surtout, ces auteurs complexifient l'image même de la modernité. Le rôle de la lecture de Sade dans la formation des conceptions et des positions de ces auteurs sur la modernité mérite d'être discuté séparément.

IV.1.3. Sade et la modernité

Du point de vue philosophique, le statut de la modernité elle-même est une question qui se pose depuis Kant et Hegel. En fait, comme le propose Habermas⁵⁸, ce qui définit la modernité comme une expérience spécifique du temps est le fait qu'en elle, finalement, l'expérience même du temps présent est devenue l'objet d'une réflexion philosophique ; une conclusion à laquelle Foucault parviendra, d'une manière très similaire (et même en réfléchissant sur la contribution de Habermas), plus tard⁵⁹. Il est donc normal que la modernité, plus que d'autres moments de l'histoire, ne soit pas une partition au sens univoque et simple. Cette polarisation du XX^e siècle entre Foucault et Habermas est très illustrative car il s'agit de deux auteurs qui, tout en se rapprochant dans une série de thèmes, de conclusions et d'approches, divergent de manière significative dans leur évaluation de la modernité. Cette divergence est le résultat, bien sûr, non seulement de sentiments personnels d'aimer ou de ne pas aimer l'ère moderne, mais aussi des distances qu'ils prennent dans leurs lectures de la période. Foucault et Barthes n'ont pas été les seuls ni les premiers à se rendre compte que définir la modernité à partir des Lumières est, à tout le moins, réducteur ou partiel, voire faux. Après tout, il est possible d'emblée d'intuitionner qu'il y a eu des résistances à ce mouvement des Lumières. De plus, ces oppositions, résistances, etc., ne sont pas seulement des survivances d'une période obscurantiste, mais des manières proprement modernes de s'engager négativement dans la modernité. S'il est possible de dire que des penseurs comme Burke, De Maistre ou Hamman étaient anti-Lumières⁶⁰, il existe des cas limites qui brouillent les pistes. C'est le cas de Sade. Ce n'est pas un hasard si la littérature secondaire et la recherche sur lui hésitent entre l'affirmation de sa modernité et de son anti-modernité. Foucault lui-même oscille entre les deux positions : dans la période archéologique, les images nocturnes constantes associées à Sade le placent en négatif de la modernité ; dans l'*Histoire de la sexualité*, Foucault est explicite et direct en l'associant à l'émergence des formes modernes de contrôle politique des corps. L'hésitation - que ce soit de la part de Foucault ou de la littérature en général - s'explique très probablement par le fait que Sade était un auteur moderne, mais dont l'œuvre était plus étroitement liée aux « écrivains "noirs" de la bourgeoisie⁶¹ » ; à ces lignes de pensée contestataires qui sont restées à l'arrière-plan, souterraines, dans le déroulement historico-philosophique de la pensée moderne.

Les associations entre Kant et Sade, si fréquentes chez les penseurs du XX^e siècle, ont

58. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 24.

59. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 1.498.

60. BERLIN, « The Counter-Enlightenment ».

61. « Die schwarzen Schriftsteller des Bürgertums ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 130.

généralement ce sens. Lacan semble résumer l'attitude des penseurs de cette période : « *La Philosophie dans le boudoir* vient huit ans après la *Critique de la raison pratique*. Si, après avoir vu qu'elle s'y accorde, nous démontrons qu'elle la complète, nous dirons qu'elle donne la vérité de la *Critique*⁶². Entre Adorno et Horkheimer et Pasolini, la plupart des lecteurs de Sade reviendront sur l'idée que sous l'apparence d'un discours aseptisé les Lumières cachent leur perversion. Sade et Kant sont les noms qui synthétisent et servent d'emblèmes à cette dynamique. Mais si l'association entre les noms et l'idée générale qu'elle véhicule est commune, des différences subtiles dans la manière de les mobiliser connotent la distance dans la façon dont ces auteurs comprennent le rôle de Sade dans la modernité. Pour Foucault, comme le résume très justement Philippe Sabot, la répartition du poids historique de Sade et de Kant recoupe la question de la forme du discours :

Sur le plan strictement archéologique, elle [l'œuvre de Sade] se situe en deçà du geste critique kantien dont elle n'a ni la radicalité ni la puissance d'ouverture ; mais en même temps, sur le plan concurrent d'une "ontologie formelle de la littérature" elle se situe au-delà de ce geste, puisqu'elle lui oppose de manière résistante le geste d'une transgression dont le langage constitue l'élément privilégié et dont la sexualité et le désir sont les vecteurs manifestes. Se dessine ainsi simultanément une interprétation paradoxale des Lumières – divisées entre Sade et Kant, et surtout fondées sur leurs gestes discursifs, distincts mais complémentaires –, mais aussi, déjà, la possibilité d'un héritage philosophique des Lumières qui déborde leur ancrage historique⁶³.

A première vue, il semble que dans *Les Mots et les Choses* l'opération foucauldienne consiste à revaloriser la centralité de Sade dans les passages épistémiques, mais en restreignant la portée de son travail à l'époque classique. Après tout, comme le dit Sabot, « selon la lecture archéologique de Foucault, les romans de Sade renferment l'âge classique sur lui-même (et ils lui appartiennent donc intégralement)⁶⁴ ». Une analyse plus détaillée de la manière dont il comprend la réalisation par Sade de cet épuisement du langage classique, du rôle de Kant dans l'inauguration de la modernité et de la fin de cette modernité met en évidence l'ambivalence du rôle de Sade. En parlant d'épuisement de la langue classique, Foucault veut indiquer que Sade a à la fois réalisé le projet de la pensée linguistique de l'époque et atteint les limites de l'expressivité de cette forme de discours. Spécifiquement, Sade aurait réussi à ramener le discours à sa source originelle, à retracer le chemin qui unit le signifiant et le signifié – le désir – mais, ce faisant, il aurait explicité l'existence d'un vaste champ d'expérience pulsionnelle qu'on ne peut nommer adéquatement. Dans son travail de reconnexion du langage et du corps, il aurait souligné la différence irréductible entre l'un et l'autre, et la part du corps qui n'accède pas au langage. Cette « nappe d'ombre » et cette « mer à boire » constituent le champ d'action de la langue moderne. Puisque le projet sadien de « tout dire » aurait abouti à une impasse, surgit à sa place l'idée de « dire les choses telles qu'elles sont » : non plus refaire de l'intérieur du signifiant le lien qui le relie au signifié,

62. Jacques LACAN. « Kant avec Sade ». In : *Écrits*. T. 2. Paris : Seuil, (1962) 1971, p. 120.

63. SABOT, « Foucault, Sade et les Lumières », p. 144.

64. *Ibid.*, p. 145.

mais capter à travers le signifiant un sens qui lui est hétérogène. Kant est le nom central que Foucault donne à l'époque en raison de la coexistence dans son œuvre d'une architectonique de la rationalité et d'un champ de l'en-soi qui est d'emblée supposé être à la fois la source et la limite de la connaissance. Cette chose-en-soi ne serait cependant qu'un réarrangement du « corps » sadien. Enfin, c'est la limite qui aurait le pouvoir d'épuiser la modernité : la « mer à boire » effacera du sable le visage de l'homme moderne⁶⁵ La littérature sadienne, comprise par Foucault toujours dans le contexte de ses études sur la folie, de ses lectures d'Artaud et de Bataille, comme une manière critique d'articuler le discours moderne, serait la possibilité jamais pleinement réalisée d'une positivité de la déraison. Curieusement, dans d'autres textes, surtout ceux qui sont plus proches des années 1970, l'accent mis sur l'aspect dominant de l'écriture de Sade changera : au lieu de considérer la structuration et la systématisation du champ du désir comme un moyen de libérer le résidu inépuisable d'un désir indomptable, Foucault en viendra à voir dans son œuvre le projet de cet épuisement. Dès lors, c'est la pensée de Kant qui sera revalorisée au détriment de celle de Sade. Car Kant, déjà dans *Les Mots et les Choses*, était perçu comme le penseur d'une médiation possible entre la normativité du savoir et l'irréductibilité de l'inconnaissable, donnant toute sa place à l'historicité de la connaissance. Hegel, Freud, Nietzsche, Foucault lui-même, tous les penseurs qui en sont venus à concevoir la formation du savoir comme un processus historique, agiraient dans ce paradigme moderne où l'« aufklärung » est la mise à jour inépuisable des connaissances sur les différents domaines d'un monde humain spontanément formé. Sade, dans ce schéma, jouerait le rôle d'une sorte de « fausse conscience » de la modernité : la croyance proto-positiviste qu'à un moment donné la connaissance serait capable d'épuiser tous les vestiges de l'obscurantisme, qui, à son tour, n'aurait plus d'espace légitime pour exister. Sa pensée, de ce point de vue, n'aurait été pertinente pour les pratiques de la sexualité que dans la mesure où elle y a introduit le modèle de la domination totalisante. Kant, à son tour, a connu un déplacement analogue : l'accent n'a plus été mis sur son analytique mais sur la dialectique, non plus sur l'examen des conditions conceptuelles de l'expérience, mais sur la reconnaissance d'une origine toujours actualisée de cette expérience, y compris l'expérience de soi, des formes historiques et sociales, etc.

Lorsqu'on considère la lecture que fait Foucault du rapport entre Sade et Kant par rapport à d'autres qui l'ont précédée – notamment les deux plus notoires, celle d'Adorno et Horkheimer et celle de Lacan – on peut souligner surtout la proximité d'un geste qui, réitéré pour la troisième fois par Foucault, n'a peut-être choqué que par la diffusion qu'il a obtenue : associer le nom canonique de la modernité philosophique à un penseur maudit, faire prévaloir le radicalisme littéraire du second sur le poids philosophique du premier. D'un point de vue historico-philosophique, cependant, Foucault et Lacan se démarquent d'Adorno et Horkheimer par le fait que leur association de Sade à Kant ne vise pas, comme on pourrait s'y attendre, à rejeter Kant sous la forme d'une critique de la modernité. Au contraire, elle vise à réévaluer les éléments de la modernité qui, du moins à l'époque, semblaient moins évidents, en particulier le travail sur la

65. CHARLES, « Foucault lecteur de Sade », p. 340.

forme littéraire du discours intellectuel et l'épistémologie impliquée dans ce processus. Cet élément, malgré les mérites importants des lectures d'Adorno et Horkheimer et de Lacan, en sera absent et constituera un acquis important de l'approche foucauldienne du sujet : la perception que la question des Lumières et de leur héritage passe par la thématization d'un partage des genres de discours et de leurs pouvoirs critiques.

Barthes, peut-être en raison de ses penchants littéraires, ne mentionne que très rarement l'œuvre de Kant, et jamais en relation avec la pensée de Sade. Pourtant, Éric Marty ouvre une de ses conférences au *Collège de France* sur les rapports entre l'écriture et la vie dans l'œuvre de Barthes en associant la problématique sadienne du « *tout dire* » aux trois critiques de Kant :

Aux trois questions que se pose le sujet moderne inventé par Kant : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?, on devrait en ajouter une quatrième et qui aurait été la première pour l'intellectuel du XX^e siècle : Qu'ai-je le droit, que m'est-il possible d'écrire.

Le grand axiome de la Modernité a été qu'il n'est pas possible de *tout dire*, ou plutôt qu'il n'est possible de dire le nouveau, l'extrême qu'à la condition de renoncer à la Totalité, qu'à la condition de la détruire. Axiome ascétique – condition de son futur classicisme – et qui, au plus fort de son histoire, a pu revêtir des allures terroristes. Cette Terreur dans les Lettres à laquelle Roland Barthes a lui-même participe et dont il a pu être, à certains moments, l'un des partisans les plus déterminés⁶⁶.

Marty semble, dans ce passage, faire un vrai effort pour supprimer le nom de Sade – en fait, dans son *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, il cherche à dissocier Sade de Barthes à la fin. La question du « tout dire », le renoncement à la totalité et à l'achèvement, l'oscillation entre modernité et classicisme et même les « allures terroristes » d'une « Terreur dans les lettres » sont pourtant des indices sans équivoque de l'inscription tacite de Sade dans un trinôme : Sade poserait une question supplémentaire, un complément à la critique kantienne, et Barthes serait l'héritier légitime de cette interrogation. De plus, dans ce passage du XVIII^e au XX^e siècle, la question tardive posée par Sade prend le pas sur celles originellement formulées par Kant : comme Lacan l'avait déjà conclu, c'est Sade qui donne sa vérité à la critique kantienne.

Les questions posées aux autres penseurs par cette association entre Sade et Kant apparaissent pour Barthes dans sa réflexion sur le *Salò* de Pasolini : l'une des principales manifestations de ce classicisme tardif et de cette perception d'un certain terrorisme de l'anti-humanisme sadien. Parmi les nombreuses curiosités de *Salò*, il y a le fait qu'il s'agit d'un film avec une bibliographie, y compris Barthes lui-même.

66. MARTY, Roland Barthes, *la littérature et le droit à la mort*, p. 9-10.

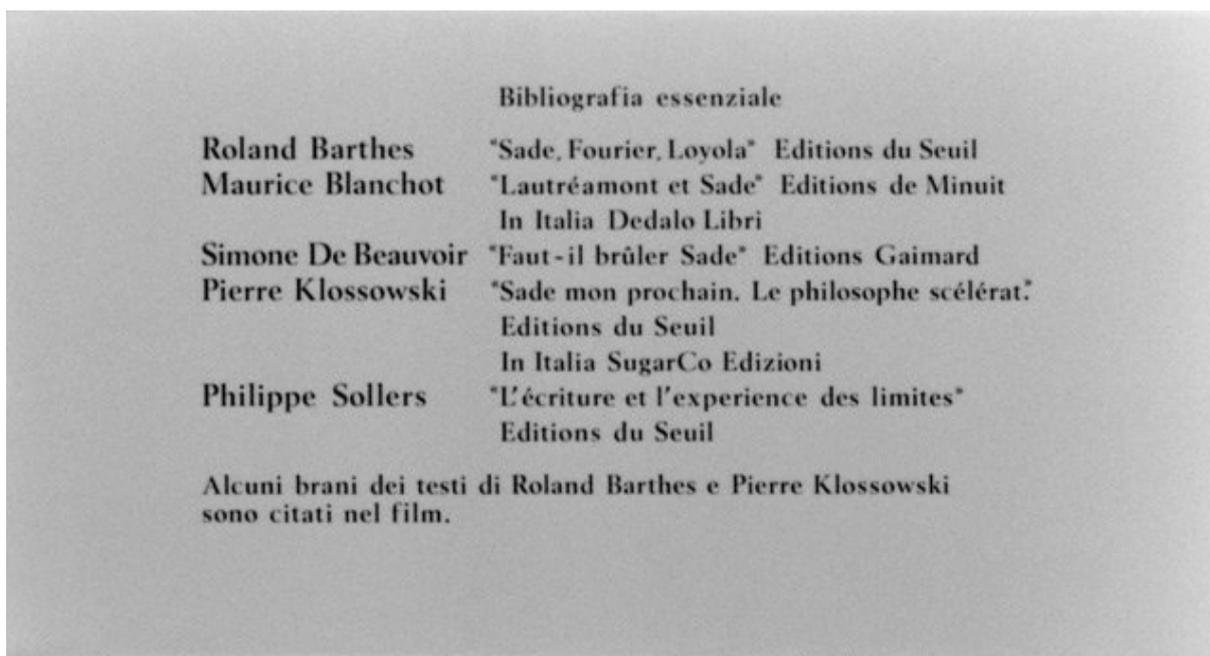


FIGURE 7 – *Bibliographie de Salò, ou les 120 Journées de Sodome* – Pier Paolo Pasolini (1976)

D'ailleurs, en plus de citer divers passages de Sade, des passages des lectures de Barthes et de Klossowski sont incorporés dans les dialogues du film. Il s'agit là d'un élément évident du projet esthétique de l'avant-garde, tel qu'il a été décrit par Jameson et Habermas, et qui s'étend à l'œuvre post-avant-gardiste des penseurs post-structuralistes : l'entrelacement de la pensée théorique et de l'art, la promotion de la réflexion conceptuelle par le biais de la forme esthétique et la création d'une indistinction entre le texte et le commentaire. Cependant, à part certains aspects de l'ornementation des décors et des costumes des personnages, et peut-être le principe qui a guidé le choix de la bande sonore, il n'est pas clair quelle influence spécifique cette lecture a sur le film. En fait, dans *Sade, Fourier, Loyola* semble déjà implicite l'une des critiques que Barthes opposera plus tard au film de Pasolini : « Sade n'est d'aucune façon figurable. De même qu'il n'y a aucun portrait de Sade (sauf fictif), de même aucune image n'est possible de l'univers sadien : celui-ci, par une décision impérieuse de l'écrivain-Sade, est tout entier remis au seul pouvoir de l'écriture. Et s'il en est ainsi, c'est sans doute qu'il y a un accord privilégié entre l'écriture et le fantasme⁶⁷ ». L'erreur aurait été de se fixer sur la figuration sadique de l'image. En affirmant que Sade ne peut être mis en images - non seulement cinématographiques, mais imaginaires - Barthes met en cause tout l'imaginaire moderne sadien produit au début du siècle. La « thèse » du film de Pasolini n'aurait pas été prouvée, ni du point de vue de la pensée sadienne, ni du point de vue de l'analyse du nazisme, et ce de manière symétrique à l'erreur précédente : « Le fascisme est un objet contraignant : il nous *oblige* à le penser exactement, analytiquement, politiquement⁶⁸ ». En même temps, dans un éloge ambigu, Barthes finit par reconnaître que

67. Roland BARTHES. *Sade-Pasolini*. In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1976) 2002, p. 945.

68. Ibid., p. 945.

Pasolini, dans la convergence de sa double équivoque, a créé « un objet proprement sadien : absolument irrécupérable : personne en effet, semble-t-il, ne peut le récupérer⁶⁹ ». Avait Pasolini fait un portrait fidèle de Sade, il se serait rallié aux surréalistes sadiques et aurait figé Sade dans l'image réductrice du sadisme. Mais lorsqu'on comprend Sade comme un penseur de la délicatesse, c'est-à-dire un essai d'éviter simultanément les positions en vigueur – comme Barthes a également essayé de le faire –, alors Pasolini a été un bon lecteur de Sade et de Barthes. Les trois auteurs seraient réunis dans une même chaîne de délicatesse et de neutralité qui, par définition, les oppose aux formes et aux positions canoniques de la modernité et de la contemporanéité, bien que de leurs hérités spontanément attendues. L'erreur de Pasolini, selon Foucault, n'est pas exactement d'associer Sade au nazisme, mais d'associer les deux à une forme d'érotisme. Les nazis et Sade n'étaient rien d'autre que de la pornographie. L'erreur de Pasolini, selon Foucault, n'est pas exactement d'associer Sade au nazisme, mais d'associer les deux à une forme d'érotisme. Les nazis et Sade n'auraient été rien d'autre que des « petits-bourgeois les plus sinistres, ennuyeux, dégoûtants qu'on puisse imaginer⁷⁰ ». Finalement, Foucault est plutôt d'accord avec l'idée que Sade était un proto-nazi. Il ne semble pas comprendre que Pasolini, en mettant en scène cette association, le fait plus dans le sens d'une critique de l'épuisement du potentiel émancipateur de la sexualité moderne que dans le sens d'une tentative de « ressuscite[r] à travers le thème du nazisme un érotisme de type disciplinaire⁷¹ ». S'il se trompe peut-être dans son appréciation de l'œuvre de Pasolini, ce qui compte, c'est son raisonnement sur cet aspect de l'association entre Sade et la modernité : les nazis n'étaient pas des pervers sexuels et des fétichistes, et s'il peut y avoir des éléments nazis dans Sade, le sadisme n'en fait pas partie. C'est cette esthétique de la froideur et de l'ordre qui révélerait une sexualité pauvre : en cela, oui, Sade, Pasolini (portant ici la culpabilité d'une génération de cinéastes qui, dans le sillage d'un des pionniers de l'âge d'or du cinéma pornographique, Jess Franco, ont en effet fait l'amalgame entre sadisme et nazisme) et toute la modernité convergeraient. Barthes affirme, on l'a dit, que Pasolini aurait également eu tort, mais sur un autre point : en associant nazisme et cinéma à l'érotisme. C'est la forme cinématographique qui ne se prêterait pas adéquatement aux besoins d'une expression érotique efficace, tels que Sade les avait correctement compris et articulés dans un érotisme littéraire. Dans les deux cas, Sade sert de paradigme pour mesurer, positivement ou négativement, les formes esthétiques de la contemporanéité, en tant que résultat d'une dialectique propre à la culture moderne et à ses héritages historiques et sociaux.

À la fin, c'est là le nœud du problème. Foucault a su valoriser le discours sadien, bien que de manière ambivalente, en mettant l'accent sur sa dimension littéraire. En dissolvant la notion de littérature dans celle, plus large, de discours, Sade cesse d'apparaître comme l'opposé de la modernité. Quant à Barthes, il n'a jamais renoncé à mettre l'accent sur l'aspect littéraire du discours sadien et sur son effet neutralisant. C'est un fait que l'association entre Sade et Kant a,

69. BARTHES, *Sade-Pasolini*, p. 946.

70. FOUCAULT, « Sade, Sergent du Sexe », p. 1.688.

71. *Ibid.*, p. 1.688.

depuis Adorno et Horkheimer, un caractère provocateur : le penseur de la stricte déontologie et « l'apôtre du mal » étaient dans un accord secret. Chez Lacan, ce caractère provocateur est peut-être encore plus évident : sa proposition que Sade « donne la vérité » de Kant sera « justifiée » travers son argumentaire psychanalytique hermétique caractéristique, qui est très rarement soutenue par l'un ou l'autre passage des auteurs. Il semble que proposer cette relation soit pour Lacan une autre façon de véhiculer ses propres thèses sur l'éthique de la psychanalyse et certains mécanismes de fonctionnement du désir, en utilisant les noms des auteurs comme métonymie du désir et de la Loi. Foucault et Barthes portent cette conjonction sur un autre registre : celui de l'histoire proprement dite de la philosophie et de l'esthétique. Penser le rapport entre Sade et Kant, c'est penser deux modèles de pensée et de discursivité modernes : un dominant et un contre-courant, l'un qui explique le présent et l'autre qui permet de projeter l'avenir. La question de la discursivité est ici fondamentale, car la modernité serait – pas seulement pour eux, mais c'est un diagnostic sociologique – liée à certaines formes et procédures d'écriture argumentative, essayiste. Certes, cela est contestable : cette image de la modernité semble issue du tournant positiviste du XIXe siècle, et inapplicable au XVIIIe, où le roman philosophique prévalait encore en tant que forme du discours philosophique. Quoi qu'il en soit, Sade sera, à un moment donné, considéré par les uns et les autres comme une sorte d'enquêteur du discours : un auteur qui a exploré et élargi les limites et les modèles des pratiques d'écriture. Le fait que l'avant-garde se soit intéressée à Sade a beaucoup à voir avec ces innovations formelles dans son œuvre et avec les racines philosophiques qui sous-tendent son esthétique littéraire : la forme, chez Sade, est une conséquence directe d'une réflexion philosophique sur le plaisir, y compris le plaisir littéraire. C'est vrai pour Foucault et Barthes, qui ont vu dans les réflexions de Sade sur le discours un précédent efficace pour leurs propres théories, pratiques et modes de relation entre théorie et pratique de l'écriture. Cette théorie du discours et la notion de littérature pour les deux auteurs est certainement un point de comparaison dans leurs lectures de Sade qu'il convient d'explorer.

IV.1.4. La matérialité du langage

DEPUIS l'introduction de cette thèse, il a été souligné que la conception du langage et la pratique de l'écriture sont des aspects caractéristiques de la pensée post-structurale. De plus, parmi les différents aspects caractéristiques de ce mouvement, celui-ci se distingue : d'une part, il articule conceptuellement les autres concepts et critiques ; d'autre part, il est la forme même de cette pratique textuelle philosophique, qui concrétise sa réflexion épistémologique et méthodologique. Dans les sections précédentes, on a essayé de montrer comment on peut voir cela dans les philosophies de Foucault et de Barthes. Bien que ces deux auteurs aient naturellement des visions différentes du langage informant leurs pratiques d'écriture, elles peuvent être rassemblées sous l'idée d'une certaine « matérialité du langage ». Pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de souligner que le discours ne peut être observé exclusivement, ni même préférentiellement, du point de vue intellectuel de son contenu conceptuel et thématique, mais doit être considéré dans

ses effets et ses interactions avec le lecteur, l'auteur, la société en général, d'autres textes, etc. En termes plus techniques, les deux cherchent à changer l'accent de la référence à l'énonciation. Si Foucault peut affirmer de manière provocatrice qu'il a toujours écrit de la fiction, c'est en ce sens : comme en littérature, plus que le contenu conceptuel et le raisonnement établi, ce sont les effets et les interactions que ce discours promeut dans la sensibilité du lecteur et, plus généralement, dans la société dans laquelle il est énoncé qui sont intéressants. Non pas, bien sûr, que cela libère éthiquement l'auteur de promouvoir toutes sortes de mensonges, mais cela déplace la question de la vérité. Au lieu d'être considérée comme un attribut logique, elle fait partie des effets esthétiques, sociologiques et énonciatifs du discours : « il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore⁷² ». Autre parallèle intéressant : pour les deux auteurs, leurs conférences inaugurales au *Collège de France* marquent un tournant à ce moment-là. Tout comme Foucault formulera explicitement à cette occasion son projet de réflexion sur le partage des discours, Barthes y détaillera les éléments de sa sémiologie. Il en précisera notamment le caractère « dramatique » : « mais du point de vue du langage, qui est le nôtre ici, cette opposition est pertinente ; ce qu'elle met en regard n'est d'ailleurs pas forcément le réel et la fantaisie, l'objectivité et la subjectivité, le Vrai et le Beau, mais seulement des lieux différents de parole. Selon le discours de la science – ou selon un certain discours de la science –, le savoir est un énoncé ; dans l'écriture, il est une énonciation⁷³ ». Malgré les distances que l'on a toujours tenté de relever entre les deux penseurs, il existe une convergence très significative sur ce point nodal de leur œuvre. L'opposition que Barthes veut établir entre science et écriture vise, à la limite, à reconnaître que la notion de vérité dans la théorie du langage et de la littérature ne peut être pensée selon des modèles scientifiques en général, comme le proposait un certain positivisme. Ce glissement vers l'énonciation et une certaine esthétisation du discours, comme le souligne Habermas⁷⁴, n'est pas seulement une réflexion sur le langage, mais constitue un élément central de la critique post-structurale de la métaphysique. En effet, il s'agit pour le moins d'une critique de la croyance en une certaine métaphysique du langage, dans les termes proposés par Nietzsche dans ses écrits généalogiques. De plus, on a déjà essayé de montrer que ce mouvement d'hybridation des écrits académiques et littéraires est étroitement lié à la lecture que ces auteurs font de Sade. Ainsi, Sade semble être lié chez l'un et l'autre à la formulation du post-structuralisme dans un registre plus profond que le simple héritage conceptuel ou la proximité thématique : celui de la pratique textuelle et philosophique.

Plus qu'un rapprochement, on peut parler ici d'une véritable homologie entre la pensée sadienne et la pensée post-structurale, du moins telle qu'on la trouve chez ces auteurs, puisque Sade promeut également une réflexion et un passage entre le discours philosophique et le discours

72. FOUCAULT, « Les Rapports de Pouvoir Passent à l'intérieur des Corps », p. 236.

73. BARTHES, *Leçon*, p. 434.

74. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 191.

littéraire. Il est vrai que l'originalité de Sade ne tient pas seulement à cela. A proprement parler, la plupart de ses romans abordent des thèmes philosophiques. C'est qu'il n'y a pas exactement un thème qui soit philosophique par excellence. Ce qui caractérise le roman philosophique, c'est l'entrelacement de la réflexion philosophique et de la forme littéraire. La spécificité du roman philosophique comme le pratique Sade – et ce qui le rend particulièrement intéressant pour la pensée du XX^e siècle – est la manière dont il établit cette relation. On peut le constater à différents endroits dans ses écrits. Un point d'entrée dans le thème est son *Philosophie dans le Boudoir*, en particulier le pamphlet *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, qui se trouve dans le cinquième des sept dialogues de l'œuvre. Le roman traite de la formation libertine de la jeune Eugénie par son amie Saint-Ange et le maître libertin Dolmancé. En sept dialogues (bien que le premier ne soit qu'une introduction à l'intrigue, sans la présence de la jeune fille), elle passe d'une innocente jeune fille chrétienne à une libertine matricide. Le cinquième dialogue sera au cœur de ce processus de formation. Alors que les précédents ont abordé des thèmes plus introductifs au libertinage, et que les suivants serviront à conclure et à consolider son parcours pédagogique en confirmant son intention matricide, c'est dans ce dialogue que la jeune fille sera instruite des principales doctrines et pratiques libertines. Après avoir débattu avec Dolmancé de la légitimité du meurtre, Eugénie se rend compte que les idées de son précepteur nécessiteraient une réforme morale générale de la société pour être appliquées. Dolmancé témoigne alors qu'il a acheté le jour même un pamphlet républicain sur le sujet, qu'il se met à lire. La brochure est divisée en deux parties. La première, plus courte, traite de la nécessité d'une réforme religieuse, et la seconde, principale, des nouvelles coutumes et lois à adopter. Le problème abordé dans le texte est la prise de conscience du risque de perdre les progrès réalisés par le processus révolutionnaire. Ce risque consisterait en l'erreur de réintroduire la « chimère déifiquée » dans la vie politique. À ce stade, il s'agit d'un commentaire sur les destinées concrètes de la Révolution française : après une brève mais intense période de déchristianisation de l'État français, Robespierre s'était autoproclamé pontife de l'Être suprême, faisant de son culte la religion officielle de la République. L'effort supplémentaire dont il est question dans le titre est donc la nécessité de reprendre et de finaliser le processus de déchristianisation, non seulement en interdisant définitivement le culte, mais aussi en supprimant ses corollaires politiques et moraux. C'est en cela que réside, selon Sade, le succès final du processus révolutionnaire et l'abolition effective de la société d'Ancien Régime. A l'inverse, sans cela, le processus révolutionnaire serait voué à l'échec.

Jean Deprun rappelle que Sade n'a pas précisé le lieu exact du « boudoir délicieux » où se déroule l'action. En spéculant sur la question, il conclut qu'il s'agit peut-être du château de Saint-Ange, situé à Fontainebleau. Si cette hypothèse est vraie, Dolmancé aurait menti sur l'acquisition du pamphlet : « Dolmancé est parti de Paris, à cheval ou en carrosse, avant midi. Arrivé vers 3 heures chez Mme de Saint-Ange, il aurait dû partir vers 5 heures du matin, ce qui rend peu vraisemblable l'achat d'un livre au Palais-Royal⁷⁵ ». Le pamphlet est anonyme ; lu par le chevalier de Mirvel, personnage dont on sait qu'il ne partage pas ses idées ; acquis à une date

75. DEPRUN, *La Philosophie dans le Boudoir – Notes et Variantes*, p. 1.327.

et en un lieu inconnus et sur lesquels le porteur ment. Tout se passe comme si Sade cherchait à souligner dans différents registres la méfiance avec laquelle le lecteur doit aborder ce texte. En effet, l'une des premières questions posées dans le débat sur les mœurs républicaines sera celle de la défense de la calomnie :

De deux choses l'une, ou la calomnie porte sur un homme véritablement pervers, ou elle tombe sur un être vertueux. On conviendra que dans le premier cas, il devient à peu près indifférent que l'on dise un peu plus de mal d'un homme connu pour en faire beaucoup [. . .] La calomnie porte-t-elle au contraire sur un homme vertueux, qu'il ne s'en alarme pas, qu'il se montre, et tout le venin du calomniateur retombera bientôt sur lui-même. La calomnie, pour de tels gens, n'est qu'un scrutin épuratoire ⁷⁶.

Dans une société républicaine, le mensonge serait préférable à la vérité. Car la vérité n'est pas seulement une question de connaissance exacte du monde, des hommes, etc. mais une question d'effets de discours. Sade compare cette calomnie qui s'abat sur un homme déjà fautif à la prévention que l'on peut avoir contre une ville dangereuse :

S'il règne, je le suppose, une influence malsaine à Hanovre, mais que je ne doive courir d'autres risques, en m'exposant à cette inclémente de l'air, que de gagner un accès de fièvre, pourrai-je savoir mauvais gré à l'homme qui pour m'empêcher d'y aller, m'aurait dit qu'on y mourait dès en arrivant ? ⁷⁷.

Le simple fait de savoir qu'une ville est insalubre peut ne pas suffire à empêcher quelqu'un de s'y rendre, ce qui rend la connaissance, bien que vraie, inefficace. En revanche, la peur qui découle de la croyance qu'une maladie terrible et mortelle sévit dans cette ville, même si l'information est fausse, peut produire l'effet attendu de la connaissance vraie : éviter d'être contaminé par la maladie. En d'autres termes, on pourrait dire que l'idée de vérité est déplacée : savoir si quelqu'un est méchant est, en fin de compte, plus une question de protection contre le mal qu'il peut faire qu'une question d'inventaire de ses actions et de son caractère. Il en va de même pour la vertu : dans ce cas, la calomnie serait encore meilleure car elle conduirait la personne calomniée à donner « un degré de plus d'énergie » à ses actions vertueuses, pour qu'elles deviennent plus évidentes et défient la calomnie. Le dire de Foucault s'applique sans outre ici : la fiction engendre l'état de fait qu'est la vérité. C'est cette idée d'énergie qui permet à Sade de passer de l'aspect conceptuel à l'aspect matériel du discours. La calomnie peut être préférée à la vérité parce qu'elle conduit à des formes d'action et de vie sociale plus énergiques, indépendamment de l'adéquation conceptuelle du contenu du discours.

Il serait possible de montrer qu'en divers points de cette argumentation juridique, la démarche de Sade consiste à défaire une série de dualités qui structurent la pensée et la culture et qui, selon lui, trouvent leur origine dans la morale judéo-chrétienne : en discutant de la calomnie, il se rend compte qu'elle induit la vérité ; en analysant les lois qui protègent la propriété privée et publique, il reconnaît que ce sont elles qui ordonnent respectivement le vol et le viol ; en traitant de l'indifférence dans l'acte de meurtre, il conclut qu'il n'y a pas de différence matérielle entre

76. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 126.

77. *Ibid.*, p. 126.

la mort et la vie, etc. La défense de la calomnie par Sade peut être considérée comme le cadre logique et linguistique dans lequel les autres aspects peuvent être conçus. Annie le Brun est peut-être la seule des principaux commentateurs à affirmer sans ambages que l'œuvre de Sade semble atteindre la limite de la question de la non-contradiction, en opérant ce qu'elle appelle une « révolte logique⁷⁸ », dont le corollaire politico-épistémologique est l'« invention de la liberté logique, autorisant à nier la notion même de limite en ce qui concerne l'exercice de la pensée discursive⁷⁹ ». Comprendre le *Français, encore un effort*. . . et l'étrange utopie politique qu'il esquisse dépend de la possibilité de reconstruire ou d'entrer dans cette logique matérialiste et énergétique de l'énonciation du discours politique. Sade voit dans le désir qui précède ou le plaisir qui suit une action l'indice de sa naturalité. En revanche, tout ce qui s'oppose au désir ou au plaisir est contre-nature. Ce naturel, dans le contexte de la métaphysique matérialiste, signifie quelque chose de précis : cette chose est directement ancrée dans le monde matériel, n'étant rien d'autre que le résultat des interactions physiques et chimiques propres à l'existence matérielle. Cela vaut également pour les choses humaines, y compris les idées et les valeurs. Celles-ci sont certainement capables de générer du désir et du plaisir, comme l'enseigne la première préceptrice de Juliette, l'abbesse Delbène :

Cette dynamisation est accentuée par la capacité à mêler le plaisir physique et l'intellectuel, conduisant ainsi au raffinement de l'un et de l'autre. C'est ce que suggère la supérieure lorsqu'elle affirme que son éloquence augmentera proportionnellement à l'obtention de la jouissance de ses collègues : « Télème et Ducroz soyez près de moi, je veux manier vos vits en parlant [. . .] je veux que l'énergie qu'ils retrouveront sous mes doigts, se communique à mes discours ». L'agitation de la chaîne électrique, en plus d'être entretenue, est ainsi intensifiée⁸⁰.

Et cela semble être l'une des principales conclusions et l'un des principaux enseignements de la pensée sadienne :

Sade lui-même n'ignore pas l'électricité morale. Ses textes révolutionnaires en proposent un bon usage, par le biais de l'éducation publique et de l'émulation civique, mais l'image prend un sens nouveau quand on la confronte à la théorie du matérialisme électrique, exposée par ses personnages libertins, de même que le pamphlet *Français, encore un effort* change de signification, à être inséré dans le dialogue libertin de *La Philosophie dans le boudoir*. Si toutes les émotions sont causées dans l'homme par un choc nerveux, lui-même équivalent à une décharge électrique, l'électricité morale risque de n'être qu'une forme amoindri et dérivée de l'électricité physique qui s'exprime directement dans la sexualité. L'électrisation est donc une énergisiation du monde qui permet à la

78. Annie LE BRUN. *Soudain un Bloc D'Abîme, Sade*. Paris : Gallimard, 1986, p. 62.

79. Ibid., p. 63.

80. « Essa energização é acentuada pela habilidade de mesclar o prazer físico ao intelectual, conduzindo assim ao refinamento de ambos. É o que sugere a superiora, quando afirma que sua eloquência aumentará proporcionalmente à obtenção do gozo dos colegas : “Télème e Ducroz, fiquem perto de mim, quero lhes manusear os caralhos enquanto falo ; [. . .] quero que a energia que eles encontrarão sob meus dedos passe para o meu discurso”. A comoção elétrica em cadeia, além de ser mantida, é, dessa forma, intensificada ». Clara CASTRO. *Os Libertinos de Sade*. São Paulo : Iluminuras, 2015, p. 85.

pensée matérialiste de rendre compte des phénomènes moraux et à la pensée spiritualiste de montrer la matière animée par le dynamisme moral⁸¹.

La morale que nie le désir est aussi matérielle en un sens : les idées, les concepts, les règles, etc. sont le résultat d'interactions et de déterminations physiques. Parmi les raisons de la nécessité d'adopter le paganisme, Sade énumère les suivantes :

Il est si vrai que cette stupide religion ne prête rien aux grandes idées, qu'aucun artiste n'en peut employer les attributs dans les monuments qu'il élève ; à Rome même la plupart des embellissements ou des ornements du palais des papes ont leurs modèles dans le paganisme⁸².

Le problème du christianisme, selon Sade, n'est pas d'abord qu'il s'agit d'une fausse religion. Il a déjà été vu que la question de la fausseté n'est même pas posée en termes simples par l'auteur. D'ailleurs, il prône lui-même l'adoption du paganisme, qu'il reconnaît d'ailleurs comme une croyance fantaisiste. La religion chrétienne serait viciée dès sa racine morale, puisque sa forme spécifique de fantaisie ou d'imagination manque d'énergie, et ce vice s'exprimerait dans toutes ses manifestations. La morale, l'art, la philosophie, la politique, la sexualité : tous ont besoin de ce stimulus commun ou de cette source d'énergie, que le christianisme supprime par le biais d'une ressource morale négative, la peur :

Comment, poursuivrez-vous, a-t-on pu persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus difficile à comprendre était la plus essentielle pour eux, c'est qu'on les a grandement effrayés, c'est que quand on a peur, on cesse de raisonner, c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de leur raison et que quand la cervelle est troublée, on croit tout et n'examine rien ; l'ignorance et la peur, leur direz-vous encore, voilà les deux bases de toutes les religions⁸³.

Le désir serait le stimulus qui pousse le républicain à lutter pour la liberté et le philosophe à rechercher l'inconnu. En le supprimant, le christianisme supprimerait la racine à la fois physiologique et morale de la connaissance philosophique. Il y a là une dimension réflexive : l'étrangeté même que provoque la lecture du *Français, encore un effort...* doit venir du fait qu'il ne suffit pas de comprendre certaines opérations logiques ou de connaître des thèmes ou un contexte historique ; il faut être en mesure de participer aux passions que le pamphlet convoque. Plus que de la connaissance, il faut de la sensibilité.

Dans la mesure où il reconnaît ce problème, Sade indique également une solution : une pédagogie de la sensibilité libertine. Certains auteurs, comme Annie le Brun⁸⁴, estiment que l'univers de Sade comporte une division statique : on naît victime ou libertin. Tout semblant d'éducation n'est au fond qu'une confirmation de la tendance originelle, mais jamais une véritable transformation. Cette position est à l'opposé de celle de Delon⁸⁵, par exemple, qui note

81. C'est Clara Castro qui, dans le même passage de la citation précédente, signale cette-ci. Michel DELON. *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris : Classiques Garnier, (1988) 2023, p. 156.

82. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 114.

83. Ibid., p. 119.

84. LE BRUN, *Soudain un Bloc D'Abîme, Sade*, p. 291.

85. Michel DELON. Notice. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. III. Paris : Gallimard, 1998, p. 1.366.

que les histoires de Justine et Juliette s'apparentent à des romans de formation. Cette position semble intenable, car elle s'oppose aussi à l'accent que Sade lui-même met sur les processus pédagogiques dans ses œuvres : *Les 120 journées de Sodome* est *L'école du libertinage* ; *La philosophie dans le Boudoir* est sous-titrée *Les précepteurs immoraux* ; *L'histoire de Juliette* commence dans un couvent (à l'époque, il s'agissait d'une institution religieuse, mais aussi éducative), où elle reçoit la première de nombreuses leçons de libertinage. De tous ces exemples de figuration pédagogique chez Sade, *La Philosophie dans le Boudoir* est la plus achevée. Il est vrai qu'il ne serait pas faux de dire que la jeune Eugénie, avant même toute étude ou leçon, porte en elle un certain germe ou potentiel de libertinage. Saint-Ange ne la convoque en classe que parce qu'elle s'en rend compte en la rencontrant lors d'une soirée mondaine. Cela explique peut-être la rapidité avec laquelle l'élève apprend ses premières leçons :

EUGÉNIE, se défendant : Finissez donc, monsieur. . . ; en vérité vous me ménagez bien peu.

MME. DE SAINT-ANGE : Eugénie, crois-moi, cessons l'une et l'autre d'être prudes avec cet homme charmant ; je ne le connais pas plus que toi, regardes pourtant comme je me livre à lui (elle le baise lubriquement sur la bouche) ; imite-moi.

EUGÉNIE : Oh ! je le veux bien ; de qui prendrais-je de meilleurs exemples ?⁸⁶.

Le passage de la jeune fille timide à la petite fille libertine ne dépend que d'un court exemple. La primauté de l'exemple est un élément important de la pédagogie sadienne. En épigraphe de l'œuvre, Sade propose une joyeuse rime : « L'habitude un instant cause en nous quelque alarme, / Mais bientôt dans un cœur à la raison rendu / Le plaisir parle en maître et seul est entendu⁸⁷ ». Dans ces vers, Sade associe raison, sensibilité et plaisir. Lorsque les sensibilités sont rationalisées, s'éloignant de celles habituellement apprises, c'est le plaisir – c'est-à-dire la nature, puisque le plaisir est ressenti dans le corps – qui sera le guide dans la compréhension du bien et du mal. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, cette rationalisation ne dépend pas d'un processus argumentatif ou instructif extensif ou complexe. Jean-Christophe Igalens compare ce dispositif – présent dès le premier texte libertin de Sade, le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*⁸⁸ – avec la fin du dialogue *Le Philosophe et le théologien*, de Casanova :

La fin du dialogue confirme la frustration de l'attente produite par l'inscription de l'entretien dans une temporalité ouverte et déterminée par les seules exigences de la raison [. . .] Les derniers mots sont laissés au théologien. S'il prend acte qu'il n'a pas su convertir le philosophe, il souligne la vacuité des efforts que son adversaire a déployés pour le convaincre⁸⁹.

Soit chez Sade soit chez Casanova il y a un constat du fait que – en dépit ou selon (dans le cas de Sade) les attentes – la conviction, la connaissance de la vérité ne peut pas commencer qu'après rendre le cœur à la raison. Pour sensibiliser la jeune Eugénie à la connaissance, les libertins

86. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 15.

87. Ibid., p. 1.

88. Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*. In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1782) 1990.

89. IGALENS, *Casanova. L'écrivain en ses fictions*, p. 190-191.

doivent activer cette racine lubrique qui fournit l'énergie nécessaire à l'exercice de la raison. L'exemple est le bon outil pédagogique pour cela car, contrairement au raisonnement abstrait, il ne stimule pas seulement l'imagination : il agit sur les sens. Éugénie voit ses précepteurs s'embrasser avec lubricité, ce qui l'excite et l'engage dans le processus pédagogique qui s'annonce. Le républicanisme athée est le corollaire de ce processus, mais il est aussi compris dans la manière même dont il se déroule : l'ouverture aux sens, qui est aussi l'ouverture à la raison. Dans ces vers, Sade associe raison, sensibilité et plaisir. Lorsque les sensibilités sont rationalisées, s'éloignant de celles habituellement apprises, c'est le plaisir – c'est-à-dire la nature, puisque le plaisir est ressenti dans le corps – qui sera le guide dans la compréhension du bien et du mal. Contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, cette rationalisation ne dépend pas d'un processus argumentatif ou instructif extensif ou complexe. Au contraire, l'éducation d'Eugénie ne peut commencer qu'après l'abandon de son cœur à la raison. Pour sensibiliser la jeune femme à la connaissance, les libertins doivent activer cette racine lubrique qui fournit l'énergie nécessaire à l'exercice de la raison. L'exemple est le bon outil pédagogique pour cela car, contrairement au raisonnement abstrait, il ne stimule pas seulement l'imagination : il agit sur les sens. Éugénie voit ses précepteurs s'embrasser avec lubricité, ce qui l'excite et l'engage dans le processus pédagogique qui s'annonce. Le républicanisme athée est le corollaire de ce processus, mais il est aussi compris dans la manière même dont il se déroule : l'ouverture aux sens, qui est aussi l'ouverture à la raison.

La lecture du pamphlet doit donc être comprise comme faisant partie de cette procédure pédagogique. Car c'est - comme on l'a dit - de cette manière qu'elle est introduite dans le texte :

EUGÉNIE : Je voudrais savoir si les mœurs sont vraiment nécessaires dans un gouvernement, si leur influence est de quelque poids sur le génie d'une nation ?
DOLMANCÉ : Ah ! parbleu, en partant ce matin, j'ai acheté au palais de l'Égalité une brochure, qui, s'il faut en croire le titre, doit nécessairement répondre à votre question. . . A peine sort-elle de la presse⁹⁰.

La présentation pédagogique du pamphlet dans le contexte du roman est un indice de son rôle pédagogique auprès du lecteur. On peut l'envisager à l'instar de *Les 120 journées de Sodome*, comme déjà cité⁹¹ :

Sans doute, beaucoup de tous les écarts que tu vas voir peints te déplairont, on le sait, mais il s'en trouvera quelques-uns qui t'échaufferont au point de te coûter du foutre, et voilà tout ce qu'il nous faut. Si nous n'avions pas tout dit, tout analysé, comment voudrais-tu que nous eussions pu deviner ce qui te convient ? C'est à toi à le prendre et à laisser le reste ; un autre en fera autant ; et petit à petit tout aura trouvé sa place⁹².

La morale en vigueur empêcherait la connaissance du propre désir. Seule une analyse globale et exhaustive de l'immoralité permet de dépasser cette limite et de découvrir que chacun a une série de désirs et de goûts immoraux. Il n'est pas possible de participer aux orgies d'Eugénie,

90. MARQUIS DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 110.

91. Cf. p. 138.

92. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 69.

Dolmancé et compagnie, pour la raison évidente qu'elles se déroulent à l'intérieur de la page. Cela n'empêche pas le lecteur de partager l'essentiel du plaisir : les plaisirs de l'oreille, les leçons et les enseignements, y compris la lecture du pamphlet. En prenant plaisir à lire les propositions politiques immorales et fantasques, le lecteur peut s'ouvrir à une nouvelle sensibilité politique : sans plus se soucier directement ou strictement de la véracité ou de la moralité des propos, de l'applicabilité ou de la sincérité des propositions politiques formulées, mais en prenant plaisir à l'exercice intellectuel de la lecture, de l'interprétation et de la discussion. La lecture du pamphlet dans le contexte de la *Philosophie dans le boudoir* n'est pas une simple description de l'action du Chevalier de Mirvel de prendre en main un texte imprimé et de le lire à haute voix, de la procédure pédagogique pour enseigner le libertinage aux jeunes filles ; c'est une performance de cet enseignement lui-même, en ce qu'il éduque le lecteur dans la même école et dans le même geste que l'on enseigne à Eugénie.

La reconnaissance de la performativité du texte sadien n'est pas originale de la part de Barthes ou de Foucault. Bataille et, plus encore, Blanchot, sont des antécédents pertinents de cette prise de conscience. Lauawert reconstruit très bien la manière dont Blanchot articule ses thèses sur la révolution, la matérialité du langage et la mort de l'homme. Le langage littéraire - en particulier le langage sadien - serait une forme intermédiaire dans un schéma dialectique de l'abstraction linguistique. En somme, le mot supprime l'être individuel qu'il désigne et est supprimé par le sens :

Blanchot se penche, par exemple, sur le fait de parler d'un chat. Cet acte de langage utilise le mot de quatre lettres « chat », composé de « c », « h », « a » et « t », qui font toutes partie de ce que Blanchot appelle « la matérialité du langage ». Ce qui est important ici, c'est que l'utilisation de cette matérialité pour parler d'un chat modifie la relation que l'on entretient avec l'animal. Alors que la relation avec un chat est normalement physique, parler d'un chat met à distance l'existence du chat. Parler implique la négation de l'existence particulière de ce qui est désigné par le langage. [...] parler d'un chat implique non seulement la mort métaphorique de la réalité du chat, mais aussi que le chat revient de cette mort et continue à vivre en tant qu'idée. En d'autres termes, une conversation significative présuppose une double mort : la négation de la chose par le langage (première mort), d'une part, et la négation de la matérialité du langage par l'idée (deuxième mort), d'autre part⁹³.

La littérature sadienne serait le paradigme d'un langage matériel – ou d'un dire moyen (terme que Barthes reprend, mais dans un autre sens) – dans la mesure où elle interrompt l'idéalisation conceptuelle du langage, en le maintenant au moment de la simple négation. Cette idée

93. « Blanchot focuses, for instance, on talking about a cat. This speech act makes use of the three-letter word 'cat', which is composed of 'c', 'a' and 't', all of which are part of what Blanchot calls 'the materiality of language'. Important here is the fact one's use of this materiality to talk about a cat will change one's relationship with the animal. While dealing with a cat is normally physical, speaking about a cat puts the existence of the cat at a distance. Speaking implies the negation of the particular existence of what is referred to with language. [...] speaking about a cat implies not only the metaphorical death of the reality of the cat, but also that the cat arises from that death and lives on as an idea. In other words : a meaningful conversation presupposes a double death : the negation of the thing by language (first death), on the one hand, and the negation of the materiality of language by the idea (second death), on the other ». LAUWAERT, *Marquis de Sade and Continental Philosophy*, p. 50-1.

d'un discours matériel, neutre (parce qu'il n'exprime rien) et médian (il se situe entre l'objet individuel et le concept universel) – et par ailleurs, que cette interruption de la dialectique de la signification n'est pas une faille dans le processus communicationnel, mais révèle une réalité du fonctionnement du langage – est reprise et poursuivie tant par Barthes que par Foucault. Par rapport à Blanchot et Bataille, Foucault et Barthes semblent franchir deux étapes importantes, qui ont déjà été mentionnées.

Premièrement, ils historicisent cette performativité. On peut s'attendre à ce que ce soit l'un des corollaires centraux de la réalisation de la dimension performative d'un discours : qu'il n'opère pas seulement dans une dimension logique, linguistique et conceptuelle, mais aussi de manière historique et sociale. Barthes et Foucault, bien que de manière différente, ont insisté de manière ambivalente sur la question de la distinction pragmatique entre philosophie et littérature : d'une part, cette distinction existe en tant que pratique sociale du discours ; d'autre part, elle n'existe pas en tant que logique immanente de l'énonciation elle-même. Pour l'un comme pour l'autre, cette réflexion ouvre sur une analyse sociologique du discours : la distinction entre le discours de la raison et celui de la déraison, entre l'écriture et la simple écriture, ne peut pas être établie uniquement en analysant la structure du discours, mais plutôt les circuits sociaux qui la rendent possible ou non. C'est le fait que Sade ait écrit en prisonnier et en fou ou en anti-héros de la raison, qu'il ait écrit en dehors du sens commun naturalisant de la mode et de la théorie, qui fait de lui un auteur littéraire. Le rôle historique de Sade doit être pensé en termes d'articulation ou plutôt de coupure transversale entre texte et contexte : auteur de la fin de l'époque classique, Sade aurait écrit au moment de l'émergence de cette distinction entre discours de vérité et discours de plaisir, et il aurait articulé une pratique d'écriture qui aurait imposé la reconnaissance de son impossibilité ultime. D'où, précisément, le rôle historique central de la forme d'énonciation sadienne : n'étant ni philosophique ni littéraire à une époque où la distinction entre les deux modes de discours et leurs valeurs devenait de plus en plus totalisante et normative, son écriture n'est pas lisible selon les codes sociaux de la textualité moderne. Barthes⁹⁴ (mais pas Foucault, bien que cette conclusion soit également proche de sa pensée) conclura qu'il s'agit là d'une explication possible de la censure du texte de Sade tout au long du XIX^e siècle. Peut-être cela explique-t-il aussi, au moins en partie, qu'au cours du XX^e siècle les conditions de la lisibilité du texte sadien soient réapparues : s'il est vrai, comme l'ont diagnostiqué plusieurs auteurs, que le modernisme des avant-gardes consiste en un mouvement d'intellectualisation de la forme esthétique, dans le projet de rendre l'expression artistique elle-même capable de véhiculer un contenu conceptuel, alors tant le retour de Sade que l'émergence du formalisme telquelien peuvent être vus comme des conséquences de ce projet. Jameson⁹⁵, on l'a vu⁹⁶, place la pensée post-structurale elle-même dans cette perspective. La deuxième étape importante franchie par Foucault et Barthes à cet égard consiste à reconnaître

94. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 731.

95. JAMESON, « 'End of Art' or 'End of History' ? », p. 84.

96. Cf. p. 22.

plus directement la performativité spécifique du texte sadien. Comme l'a noté Austin⁹⁷, les actes de langage sont divers, voire innombrables. Certains sont tout à fait évidents, comme ceux du domaine juridique - se marier, promettre, contracter, etc. - d'autres, logiques, sont attendus du discours philosophique - argumenter, défendre, critiquer, exemplifier, etc. D'une part, on peut s'attendre à ce que toute littérature érotique ait pour acte de langage, au moins en intention, la production d'une excitation. Du moins, cela sera souvent l'effet perlocutoire du texte. Chez Sade, la particularité est que la production d'excitation est, comme on l'a vu, liée non pas tant au contenu raconté, mais à la forme même du discours et à la production de la persuasion et du savoir philosophiques. Foucault, dans sa conférence de Buffalo, le reconnaît lorsqu'il met en parallèle l'essai *Idée sur les romans* et le secret que Juliette révèle à Mme Grillo. Réflexion historique, théorique et technique sur le roman et connaissance pratique d'une technique masturbatoire « sont absolument symétriques⁹⁸ ». C'est d'ailleurs ce que l'on retrouve chez Sade : la technique masturbatoire aboutit à l'écriture de lubrifiants imaginaires, et l'analyse de l'histoire du roman est une interrogation sur l'énergie et le désir qui poussent à écrire. C'est aussi ce qu'implique le concept des deux marges de Barthes⁹⁹. Le texte est un objet de plaisir dans la mesure où il passe brusquement de l'argumentation à la jouissance et vice versa. En soi, la description des scènes érotiques sadiennes n'est pas exactement plaisante. Au contraire, le mérite et le défaut du film de Pasolini est de montrer à quel point ces scènes sont angoissantes. Pasolini échoue parce qu'il ne peut pas (et ne veut pas) reproduire le véritable mécanisme du plaisir sadien : justifier l'injustifiable, assimiler un discours philosophique élevé à une sexualité avilie. Barthes¹⁰⁰ prend soin de distinguer « plaisir » de « jouissance » – le mécanisme global du plaisir, qui englobe les aspects philosophiques et érotiques, de la jouissance qui peut exister à la lecture d'un texte érotique. Cependant, il faut noter que le principe des deux marges n'est pas une simple homéostasie ou un équilibre entre les aspects littéraires et philosophiques de l'écriture sadienne ; encore moins un accent mis sur l'aspect philosophique, comme l'ont fait les lecteurs précédents : il y a une inclinaison vers l'aspect littéraire du texte sadien, dans la mesure où les deux termes se réfèrent au champ de la sensibilité activée par le texte, et non à ses opérations logiques ou conceptuelles.

Enfin, le point le plus important, qui a été souligné tout au long de cette thèse, est que cela engendrera une pratique textuelle différenciée. Un corollaire – qui a également été souligné dès l'introduction¹⁰¹ – est une capture stylistique de l'écriture académique par l'écriture littéraire : « la position polémique de l'auteur et son écriture pleine de sensualité, marque d'un érudit fasciné par le Marquis de Sade, démontrent aussi qu'il est possible de penser philosophiquement sans utiliser un langage aseptisé¹⁰² ». S'il est vrai que l'idée que l'écriture philosophique ou

97. AUSTIN, *How to do things with words*, p. 150.

98. FOUCAULT, « Conférences sur Sade », p. 160.

99. BARTHES, *Le Plaisir du Texte*, p. 221.

100. *Ibid.*, p. 219.

101. Cf. p. 31.

102. « A postura polêmica do autor e sua escrita repleta de sensualidade, marca de um estudioso fascinado pelo Marquês de Sade, também demonstram que é possível pensar filosoficamente sem se valer de uma linguagem

scientifique serait une forme de « langage aseptique » relève plus d'une fiction réglementaire ou d'un lieu commun que d'une véritable pratique textuelle, et que définir l'écriture littéraire ou philosophique par le style serait une erreur, il n'en reste pas moins vrai que les textes de Foucault et de Barthes se distinguent par une stylistique sophistiquée, par l'utilisation de ressources propres à la construction rhétorique du discours et de formes textuelles autres que l'essai, et qu'il s'agit là d'éléments constitutifs de leur processus de rapprochement entre littérature et philosophie. Azevedo Neto pense à cette proximité stylistique dans un registre générique, à travers l'idée de la sensualité du langage barthésien¹⁰³. Au contraire, elle peut se trouver dans une certaine neutralité : la reprise parodique et auto-consciente du discours prétendument aseptisé de la science. Ce jeu actif qui tourne tout discours vers la forme - une autre façon de décrire le « matérialisme » de l'écriture – semble être la caractéristique littéraire que partagent Sade, Foucault et Barthes. Ce registre stylistique n'est certes pas central, mais le choix de styliser délibérément le texte renvoie à une position philosophique structurante¹⁰⁴ » ;

Il est vrai que, dans mes livres, j'essaie de saisir un événement qui m'a paru, qui me paraît important pour notre actualité, tout en étant un événement antérieur [. . .]. D'où ces livres qui sont en effet, vous avez tout à fait raison – je me flatte beaucoup, en parlant avec tant d'indulgence, mais, enfin – des dramaturgies¹⁰⁵.

L'un de ses corollaires importants est que la distinction entre texte et métatexte est mise à mal. Barthes et Foucault reconnaissent tous deux qu'il s'agit d'un élément directement présent dans Sade : on ne peut pas dire que les réflexions philosophiques sont des théories qui expliquent les orgies, tout comme il serait faux de dire que les orgies illustrent les théories des personnages. Les deux sont des parties égales d'un mécanisme littéraire plus large. En effet, il n'y a pas de hiérarchie entre le contenu intellectuel et conceptuel du discours philosophique et l'illustration graphique et matérielle de la partie érotique. La « transvalorisation » sadienne, lorsqu'elle est reproduite sous forme de discours, met en évidence l'arbitraire du dualisme qui serait impliqué dans le langage dans son ensemble, et qui serait conceptualisé et naturalisé par le structuralisme. Dans une stricte analogie avec la construction interne du texte sadien, le texte théorique n'explique pas le texte objet de l'analyse, de même que ce dernier n'est pas une simple illustration de l'approche théorique. La seule différence est que Sade parle de deux parties d'un même texte, tandis que Barthes et Foucault réfléchissent aux mécanismes sociaux, culturels, théoriques et linguistiques qui conduisent à la création d'un nouveau texte : ce que Barthes appelle, dans une expression heureuse, « passer de la *Métaphysique* à la *Physique du livre*¹⁰⁶ ». Une terminologie

asséptic ». Joachin Azevedo NETO. « A noção de autor em Barthes, Foucault e Agamben ». In : *Floema. Caderno de Teoria e História Literária* 10 (2014), p. 156.

103. C'est une idée récurrente chez ses lecteurs, qui ne semblent que reproduire certains des qualificatifs que Barthes attache à son propre rapport au texte, sans donner plus d'explication à cette appréciation. Certes, l'écriture de Barthes a des mérites, mais la sensualité, idée trop vague et subjective pour être localisée précisément dans l'un ou l'autre trait stylistique du texte, ne semble pas en faire partie.

104. BARTHES, *La Préparation du Roman I et II*, p. 241.

105. Michel FOUCAULT. « La Scène de la Philosophie ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1978) 2001, p. 574.

106. BARTHES, *La Préparation du Roman I et II*, p. 239.

que Barthes renvoie également à Nietzsche. Sans entrer dans l'inépuisable débat sur les rapports entre Sade et Nietzsche, ce n'est pas un hasard si Barthes et Foucault se sont penchés sur l'un et l'autre, et si, après leur engagement le plus intense dans la pensée de Sade, ils ont affirmé une forme d'adhésion au projet nietzschéen d'une critique morale du discours. Enfin, l'historiographie de la pensée post-structurale tend déjà à comprendre que Nietzsche est l'un de ses principaux précurseurs, et que les inflexions de sa réception française seront cruciales dans le développement de cette critique de la modernité et de la rationalité par le biais d'une nouvelle éthique du discours.

IV.1.5. L'éthique du discours

DANS les auteurs analysés, la critique de la métaphysique du langage impliquée dans le structuralisme est articulée à la pratique de l'écriture par le biais d'une éthique du discours. La réflexion sur les valeurs impliquées dans le discours conceptuel n'a pas seulement pour effet de rendre explicite le fondement socio-moral de l'épistémologie, à savoir que la vérité et le mensonge, plutôt que des valeurs logiques abstraitement fondées sur la réalité des choses, sont des effets du discours produits et valorisés socialement. C'est aussi une critique de cette logique, en ce qu'elle reconnaît les points aveugles et les failles de cette métaphysique. Bien sûr, la « fausseté » ou l'« équivoque » dans la prise de conscience que tout discours est divisé entre le vrai et le faux ne saurait être une objection. Dans le sillage de Nietzsche, et de Sade avant lui, il y aura l'essai de faire une critique morale du discours. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître que les valeurs qui sous-tendent la logique du partage des connaissances sont en quelque sorte « mineures », moins intéressantes, que d'autres logiques de valeurs possibles. L'évolution des pensées de Barthes et de Foucault – surtout de ce dernier – ne modifie pas cette procédure argumentative. Au contraire, le déplacement de l'attention de Foucault du discours vers ses effets ne fait que rendre de plus en plus explicite ce problème de l'engagement du discours dans la réalité, c'est-à-dire les valeurs qu'il véhicule et les pratiques qu'il permet ou qu'il interdit ¹⁰⁷ L'exemple le plus évident – déjà mentionné au début de cette conclusion – est peut-être son projet

107. Ceci peut expliquer un aspect curieux de la lecture foucauldienne de Sade : sa non-lecture. Dans l'*Histoire de la folie*, où Foucault est le plus éloquent sur le rôle révolutionnaire de Sade par rapport à la division de la raison et de la folie, ce rôle est strictement attribué à la présence personnelle du marquis à Charenton et à son conflit politique avec Royer-Collard. S'il est possible de faire le lien avec l'œuvre de Sade elle-même, c'est à travers les réflexions proposées dans d'autres textes de l'époque, comme *Les Mots et les choses* ou les considérations que Foucault fait dans son émission radiophonique *Le Langage et la folie*. MARTY, « Foucault et la folie sadienne. Retour sur une relation énigmatique (Sade à Charenton) » a raison de noter qu'une lecture des rares scènes où Sade met en scène la folie réelle, ou même une prise en compte de ses pratiques théâtrales thérapeutiques à Charenton, compliquerait considérablement le tableau dressé par Foucault. A tout le moins, elle l'obligerait à s'éloigner de la vision laudative et « édulcorante » (pour reprendre le terme de Bataille) de Sade : plutôt que le triomphe de la déraison sur la raison, Sade semble mettre en scène l'humiliation de la folie par la rationalité absolue, qui abdique toute moralité dans son projet de dissiper les restes d'obscurantisme. Lorsque l'on passe enfin à la lecture de Sade, tant dans la considération matérielle des scènes que dans la considération formelle de la proximité entre le discours sadien et le discours psychiatrique qui s'emparera de lui au XIX^e siècle, l'éthique de l'écriture sadienne devient insatisfaisante aux yeux de Foucault.

de *La Vie des hommes infâmes*¹⁰⁸, en particulier, son édition et son commentaire du journal d'Herculine Barbin.

Sans disposer encore du vocabulaire du genre, c'est pourtant ce que Foucault observe dans le cas de Barbin : née avec un corps non conforme aux normes de l'un ou l'autre sexe, Barbin a été reconnue comme femme. Cela signifie qu'elle a été encadrée par un trinôme d'institutions responsables de cette attribution : identifiée comme femme par la médecine ; baptisée comme femme par l'Église ; enregistrée comme femme par l'État. Le cas de Barbin explique parfaitement le sens linguistique de la « performance » en matière de genre : dire qu'elle « est une femme », ce n'est pas constater un sexe biologique, puisque sa physiologie ne correspondait parfaitement à aucun sexe, mais c'est établir un genre, une série de règles et de déterminations qui vont orienter toute sa vie. L'« infamie » tragique de Barbin réside dans la tension entre son corps anormal et les normes de genre : son développement physiologique, son désir sexuel et son comportement social ne correspondent pas à ce que l'on attend d'une femme. Les institutions responsables de l'assignation des genres interviennent à leur tour : son confesseur insiste sur le caractère pécheur de son comportement et lui conseille de consulter un médecin pour des douleurs abdominales ; le médecin reconnaît qu'elle n'est pas physiologiquement une femme ; l'État modifie son inscription sur les registres. En conséquence, une nouvelle situation sociale est créée pour Barbin, qui n'est pas non plus adaptée à sa condition individuelle : l'obligation de quitter l'école de filles où elle enseignait et avait une relation homosexuelle clandestine ; la nécessité d'effectuer un travail physiquement exigeant, pour lequel son corps frêle n'était pas adapté. Une fois de plus, c'est l'acte de parole performatif – l'établissement d'une situation de genre – qui modifie profondément la vie de Barbin, la conduisant finalement au suicide. Le cas de Barbin est celui d'une anomie nécessaire dans les normes du discours : tant que « homme » et « femme » seront les seules catégories censées décrire la condition sexuelle d'un individu, Barbin ne pourra s'intégrer nulle part. Mais le discours de la sexualité ou – comme Butler le distinguera plus tard, mais toujours dans un cadre de pensée foucauldien – du genre n'est pas seulement critiquable pour son strict dualisme. Son principal problème est en fait sociolinguistique : en tant que discours à la fois scientifique, religieux et juridique, il prétend décrire l'existence de l'âme, l'essence réelle de l'individu. Il cache sa nature performative sous une idéologie linguistique naturalisante. D'où la nécessité d'une approche « littéraire » ou « fictionnelle », en écho au langage « lyrique » recherché dans *l'Histoire de la folie* : le discours scientifique, même celui des sciences humaines, ne saurait échapper aux pièges du discours qu'il cherche à dénoncer du fait même qu'il se prétend scientifique.

108. Il est important de noter que si Foucault a abandonné Sade en raison de cette considération éthique, il n'a jamais cessé de juger pertinent que les objets de sa réflexion soient les « infâmes », les « anormaux », etc. D'une part, Foucault prend explicitement position sur les dynamiques de pouvoir qu'il décrit et analyse. D'autre part, dans son projet de « *La Vie des hommes infâmes* », il opte délibérément pour des textes dont il ne reste que des traces et des fragments. Ce n'est pas le cas du journal de Barbin, seule publication de la collection, mais des *lettres de cachet* rassemblées dans *Le Désordre des familles*, qui ont remplacé le reste de la collection. En traitant de vies qui n'ont pas laissé de traces écrites, Foucault peut plus facilement les reconstruire selon ses propres grilles d'analyse et de vision, ce qu'il n'a pas réussi à faire avec Sade, et même avec Barbin.

La critique de ce « réalisme » est également présente chez Barthes, mais sous la forme d'une défense du texte sadien contre la censure. Du point de vue de l'éthique du discours sadien, Barthes s'oppose ouvertement aux lectures antérieures du sujet. Selon Barthes, d'une certaine manière, participaient à la censure de l'œuvre de Sade tous ceux qui la reconnaissant comme insipide et ennuyeuse : « il arrive assez souvent que l'on donne à la réprobation morale dont on frappe Sade la forme désabusée d'un dégoût esthétique ¹⁰⁹ ». Et de fait, même Bataille, qui tend à être l'un des principaux laudateurs de Sade, reconnaîtra aussi qu'en définitive, c'est l'attitude de Janin, le censeur, qui correspond à ce que Sade lui-même attendait de la lecture de son œuvre. Barthes adopte la démarche inverse : l'œuvre de Sade ne doit pas être lue en fonction de ses références, mais en fonction de ses opérations littéraires. A cet égard, il serait « un grand écrivain, au sens le plus classique du terme ¹¹⁰ ». Le réalisme, bien sûr, est une désignation qui s'applique au discours littéraire ; la critique s'étend, en fait, à toute croyance en la référentialité du discours : « il n'y a aucun discours qui ne soit une Fiction. I et G. Bogdanov [auteurs de science-fiction] le disent à propos du structuralisme, qui est, selon eux, "le signe d'une profonde fiction" ¹¹¹ ». Si cela peut sembler dévaloriser ou diminuer l'œuvre de Sade, il faut d'abord considérer qu'en dissociant le langage de la réalité, le libérant ainsi à un « réel de langage ¹¹² », Sade met en évidence un fonctionnement propre à tout langage. D'un point de vue éthique, le problème est que la fixation du sens « passe dans le langage un peu poisseux de la *doxa*, du naturel, de l'évidence, du bon sens, du "cela va de soi" ¹¹³ ». Le discours neutre, parce qu'il échappe aux choix paradigmatiques, ne peut pas être proprement jugé comme vrai ou faux. Au contraire, son but est précisément d'échapper à ces catégories et de les désarticuler, puisqu'il n'accède pas pleinement au sens. Ainsi, le texte neutre – qu'il soit conçu dès le départ ou neutralisé, castré, par une procédure interprétative spécifique – ne peut être jugé qu'en fonction d'un autre critère : le plaisir. En reconnaissant que le langage peut fonctionner sans impliquer un quelconque jugement sur le monde, Sade ouvre la possibilité d'un discours sans compromis moral, intéressé uniquement par le plaisir des opérations énonciatives, des jeux de mots, de l'irresponsabilité ludique d'un discours qu'« il n'est jamais *tenu* de garantir ¹¹⁴ ». L'éthique du discours – tant chez Barthes que chez Foucault – consiste à replacer le problème éthique du côté de l'esthétique : la censure est une catégorie transversale, qui doit être pensée non seulement selon des mécanismes juridiques et politiques, mais aussi selon des mécanismes esthétiques et logiques, d'interdiction, de favorisation et de limitation de la circulation du texte.

Il a été dit dès l'introduction que la question de la forme du discours semble être le pivot autour duquel tournent les autres aspects centraux de la pensée post-structurale et de sa critique

109. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 730.

110. Roland BARTHES. « Vingt mots-clés pour Roland Barthes ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1975) 2002, p. 867.

111. Roland BARTHES. « Il n'existe aucun discours qui ne soit une Fiction ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1976) 2002, p. 937.

112. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 820.

113. BARTHES, « Vingt mots-clés pour Roland Barthes », p. 863.

114. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 821.

de la modernité : la critique de la subjectivité et du rationalisme. L'éthique du discours est, comme on le disait à l'occasion, la médiation qui permet d'articuler tous ces points. La critique de la subjectivité est formulée sous la forme d'une idée qui revient à peu près de la même manière chez Barthes et Foucault : la mort de l'auteur. Si la tentative de lire le texte en fonction de la multiplicité des significations qu'il établit est légitime, alors l'auteur n'est pas le seul critère, ni même le critère central, pour l'interprétation. Le point de départ de l'idée est parfaitement conforme à l'approche structuraliste de la lecture : le texte produit du sens de manière autonome et il est possible, par des formes d'analyse appropriées, de le déduire. Mais le corollaire, plutôt qu'une théorie de la communication telle qu'on la trouve chez Saussure – la relation entre signifiant et signifié comprise en termes psychologiques, tant pour l'énonciateur que pour le récepteur, selon un schéma bien connu et traditionnel :

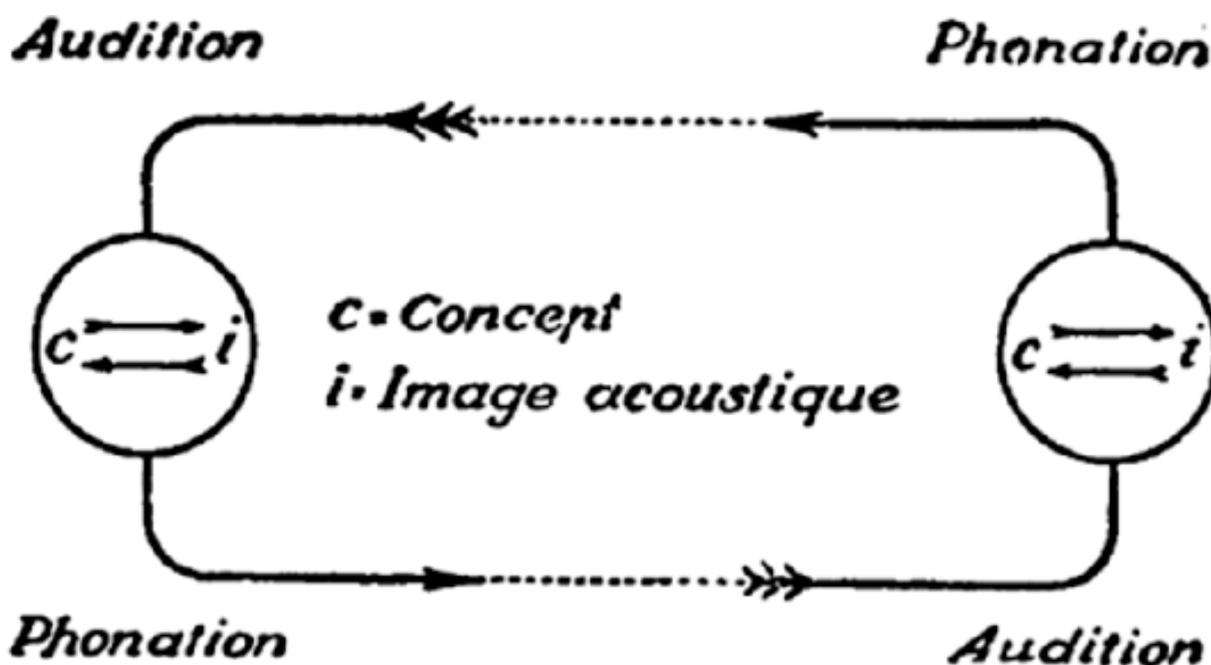


FIGURE 8 – Représentation diagrammatique de la communication – SAUSSURE, Cours de linguistique générale, p. 28.

– est une herméneutique spécifique du texte : le texte est opaque par rapport au sens voulu par l'auteur ; comme plusieurs sens différents peuvent être reconstruits de manière adéquate par le lecteur, et que tous sont en fait objectivement fixés et toujours récupérables dans le texte écrit (ce qui n'est pas forcément le cas du discours oral), le sens est davantage un effet de la lecture que de l'écriture. De cette matérialité du discours diagnostiquée par Barthes et Foucault découle presque directement l'idée de la mort de l'auteur. Si l'on peut dire que la première est une sorte de métaphysique du texte, celle-ci en est le principal corollaire éthique. Cette proximité significative a déjà fait couler beaucoup d'encre, et il ne semble pas faire de doute que le diagnostic de la mort de l'auteur est lié, dans les deux cas, à des similitudes structurales de leur pensée et au contexte commun dans lequel ils réfléchissent. En l'occurrence, il s'agit avant tout de l'objet littéraire de l'un et de l'autre. Tout au long de leur parcours intellectuel, Barthes et

Foucault se sont penchés sur un ensemble d'auteurs très similaires : outre quelques classiques, objets communs de la réflexion philosophique et littéraire – Flaubert, Rousseau, Pascal, etc. – et, bien sûr, Sade, ce qui les caractérise tous deux, c'est leur défense du *Nouveau Roman* qui leur était contemporain, et auquel ils étaient institutionnellement liés par la revue *Tel Quel*. Ce qui caractérise cette forme de roman, c'est le fait qu'en eux, « l'activité des principes formels s'accroît et devient l'objet d'une indéniable ostentation ¹¹⁵ ». Dans l'intense polémique que cette approche « profanatoire » et objectivante de l'écriture va susciter, Foucault et Barthes – chacun à sa manière – vont converger pour reconnaître que l'expérimentation littéraire de ce type de roman à la fois inaugure un nouveau champ dans l'histoire de la littérature et explicite un aspect fondamental de toute écriture, à savoir son objectivité formelle. La proximité inhabituelle qu'ils établissent entre Sade et les romanciers du XX^e siècle tient au fait qu'ils ont les mêmes intérêts à analyser ces ensembles d'œuvres : leurs procédures formelles et la structuration interne de leur discours, et c'est cette trame même du roman qui lui permet de survivre sans référence à l'auteur et, en fin de compte, de l'établir ¹¹⁶.

Deuxièmement, à mi-chemin entre l'aspect historique et l'aspect théorique, comme on disait, le structuralisme et sa critique. En ce sens, sans vouloir réduire le déroulement inhérent à la logique conceptuelle des œuvres analysées aux contextes socio-historiques, comme si ces derniers pouvaient causer les premiers, le rôle de Mai 68 ne peut être négligé. Cusset ¹¹⁷, discutant les conditions sociales qui ont permis la conversion du structuralisme français en French Theory nord-américaine, souligne une différence urbaine significative entre les pôles universitaires américains et ceux de Paris. À Paris, les universités sont situées dans le centre-ville. Le *Collège de France*, bien qu'il ne soit pas une institution formellement liée au système universitaire, est non seulement en plein centre-ville de Paris, mais il est également ouvert aux « gents qui veulent, n'importe qui. Ça peut être un colonel en retraite, ça peut être un lycéen de quatorze ans ¹¹⁸ ». Cela permet aux intellectuels de s'engager socialement d'une manière que les *campi* américains – éloignés des centres-villes et concentrant dans leurs murs la plupart des logements et des services nécessaires à la population étudiante – ne sont pas en mesure d'engendrer. Ce facteur a été décisif pour faire de Mai 68 un mouvement transversal entre les grèves ouvrières, les protestations étudiantes contre la situation politique, universitaire et même intellectuelle. Contrairement à d'autres penseurs de l'époque, ni Barthes ni Foucault n'ont été directement impliqués dans les événements : Barthes était hostile à ce qu'il considérait comme un nouveau dogmatisme, et Foucault n'était pas en France à l'époque. Malgré cela, l'impact pour l'un comme pour l'autre a été profond, évident et même déclaré. Il est intéressant de noter que si Foucault et Barthes étaient tous deux reconnus comme les « chefs d'école » du structuralisme, contrairement à Foucault,

115. Jean RICARDOU. *Pour une théorie du Nouveau Roman*. Paris : Tel Quel, (1971) 2009, p. 319.

116. Michel FOUCAULT. « Qu'est-ce qu'un auteur ? » In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1969) 2001, p. 821.

117. CUSSET, *French Theory*, p. 44.

118. Michel FOUCAULT. « Radioscopie de Michel Foucault ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1975) 2001, p. 1.654.

Barthes sera directement - et même injustement - dénoncé :

Un jour, Catherine Backès-Qément arrive d'une AG de philosophie et lit une longue motion de trois pages qui se terminait par :

« Il est évident que les structures ne descendent pas dans la rue ».

Ce constat qui sonnait comme le glas pour le structuralisme fut écrit au tableau noir, vivement et largement commenté devant Greimas. Le lendemain matin, Greimas, qui avait assisté à la naissance de la formule, trouve une grande affiche collée à la porte qui annonçait :

« Barthes dit : les structures ne descendent pas dans la rue. Nous disons : Barthes non plus ».

En s'en prenant à Barthes, en lui attribuant ces propos alors qu'il était absent de la discussion, le mouvement s'attaquait au structuralisme en général qui commençait à être ressenti comme la science des nouveaux mandarins, ceux des lendemains ¹¹⁹

Il est vrai que Barthes n'est pas descendu dans la rue pour protester avec ses étudiants. Et il est vrai que le structuralisme et ses figures institutionnelles risquaient de devenir les « nouveaux mandarins ». C'est en grande partie ce qui a conduit Barthes et *Tel Quel* à changer d'approche. Bien que, comme dans le cas de Foucault, on puisse peut-être aussi dire de Barthes qu'il a en grande partie anticipé l'attitude générale du mouvement. En effet, l'un des principaux changements demandés et obtenus par Mai 68 était une transformation des formes d'institutionnalité et de sociabilité universitaires, ouvrant l'université à des publics, des formes d'expérience et des thèmes qui, jusqu'alors, avaient été proscrits ou découragés. Barthes a été explicite à plus d'une occasion en disant que son intérêt pour les séminaires comme forme d'enseignement - qu'il avait développé au *Collège de France* et à l'*École des hautes études en sciences sociales*, deux institutions autonomes par rapport aux universités - résidait dans la confluence entre la sociabilité qu'ils présupposent et les possibilités intellectuelles qu'ils engendrent ¹²⁰. La création de l'Université de Vincennes, dont Foucault sera membre avec d'autres intellectuels importants de la première vague de la pensée post-structurale, sera la réponse à la demande de créer au sein de l'institution universitaire un espace qui permette d'autres manières, plus libres, de s'engager dans le savoir. Mais en dehors de l'université, ces espaces existaient déjà, et Barthes et Foucault étaient loin d'être les premiers à reconnaître la valeur que l'absence de formalismes, de diplômes, de listes de présence, etc. avait pour la production du savoir au *Collège de France*, une institution datant du XIV^e siècle. Pour Barthes, les critiques qu'il subira ne l'incitent donc pas nécessairement à s'éloigner des thèmes qu'il avait précédemment abordés, ni à s'engager dans le mouvement dont il s'était jusqu'alors tenu éloigné. Son nouvel objectif théorique - la recherche des moyens de refuser délibérément le débat dans son ensemble, la neutralité - est lié à ce contexte politique. Malgré les différentes formes d'engagement politico-textuel des deux auteurs avec Mai 68, un aspect commun aux deux est évident : la tentative de passer de l'analyse des structures à l'analyse de la structuration : les procédures sociales, textuelles, logiques, historiques,

119. François DOSSE. « Le sujet captif : entre existentialisme et structuralisme ». In : *L'Homme et la société* 101 (1991), p. 17-39, p. 32.

120. BARTHES, *Leçon*, p. 430.

etc. qui engendrent des structures dont l'autorité n'apparaît pas comme sociale, mais naturelle - la vérité, la cohérence, etc. Ce passage peut être pensé spécifiquement en termes de pratiques institutionnelles, intellectuelles et sociales qui génèrent leurs propres théories.

Si l'on se place du point de vue spécifique de l'analyse du texte, même littéraire, il n'est pas faux de parler d'un passage de l'énonciation à la performativité. Car ce que ces auteurs essaient de faire, c'est de retrouver le moment où la distinction entre texte et pratique a été faite à l'origine : d'abord du point de vue de l'analyse théorique – c'est le projet de l'archéologie et du *Dégré Zéro de l'écriture* – mais ensuite du point de vue de l'engagement éthico-discursif. Ce passage est une conséquence logique assez naturelle du postulat de départ lui-même : si le discours, même le discours théorique, n'est pas simplement une observation inerte du monde, mais une forme spécifique et puissante d'interaction, le théoricien doit être attentif aux modes d'engagement avec le monde qu'il promet avec son propre discours. Cela joue le rôle d'une mise en garde critique contre les prétentions métaphysiques et rationalistes d'un certain positivisme - Foucault et Barthes, surtout le premier, insistent sur cet aspect - mais aussi d'un nouveau registre pour la textualité philosophique. La contradiction, dans son sens ordinaire, ne semble pas être une objection que l'on puisse aisément opposer à ces auteurs, dans la mesure où ils cherchent à articuler leurs discours dans un registre autre que celui de la vérité et de la cohérence. De différentes manières, ils cherchent à suspendre ce registre en reconnaissant qu'il est conditionné par une instauration socio-discursive, et c'est dans ce nouveau cadre qu'ils cherchent à agir. La contradiction performative est donc une critique plus pertinente. Avant toute considération des mérites de l'argument lui-même, il convient de reconnaître que Habermas a raison dans sa stratégie argumentative de rechercher la contradiction non pas dans la formulation logique des arguments, mais dans la performance des actes de langage ou de la rhétorique. Ainsi, il aborde ces textes dans leurs propres termes, en notant qu'ils échouent non pas en fonction des paramètres de la logique traditionnelle qu'ils rejettent, mais en fonction des paramètres de la performativité qu'ils reconnaissent comme des substituts valables de celle-ci. Dans un second temps, Habermas réintroduira le critère logique à travers ce critère performatif, à travers une analyse sociologique de la modernité et du rôle qu'y joue le discours philosophique : à partir de la modernité, la philosophie sera la principale sphère d'exercice de la critique de la raison ; donc, même si l'on admet que cette association n'est pas nécessaire, la tentative de remplacer l'analyse philosophique par la critique littéraire, dans la mesure où il s'agit d'une tâche qui ne peut être réalisée efficacement sans un soutien implicite dans la pensée philosophique qu'elle cherche à rejeter, n'aboutirait qu'à « émousser la lame de la critique de la raison elle-même ¹²¹ ». C'est ici que la lecture de Sade semble apporter quelque chose de pertinent : l'association entre modernité et Lumières est un lieu commun, qui a certainement sa raison d'être. Cependant, c'est une erreur de penser à une identité simple et directe entre les deux. Plus encore, c'est une grave erreur de supposer que le discours philosophique des essais et des arguments exprime préférentiellement ou

121. « Die Klinge der Vernunftkritik selber stumpf werden ». HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 246.

exclusivement les valeurs des Lumières modernes. Au moins depuis Adorno et Horkheimer, l'une des raisons pour lesquelles Sade est si pertinent pour la pensée du XX^e siècle est qu'il rassemble en un seul point les ambivalences de la modernité. On voit bien la distance entre Rousseau et D'Holbach, entre les écrits poignants de Diderot contre l'esclavage et les pratiques esclavagistes de l'Ancien Régime. Chez Sade, ce conflit n'apparaît pas comme une opposition entre différentes positions au sein d'un même mouvement, ni comme une limite à la reconnaissance de l'unité de ce moment historique, mais comme l'ambivalence qui unifie effectivement les Lumières et leurs ombres, jetant au lecteur contemporain le défi de comprendre le sens de cet héritage¹²².

Car chez Sade, au-delà des questions posées par l'usage de la forme littéraire, on peut reconnaître les traces antérieures de cette éthique du discours et de la critique de la modernité qu'elle implique. Sade articule de manière très pertinente l'acte d'écrire avec la disparition de sa propre paternité. On a vu que dans son testament, Sade laissait comme dernière volonté son enterrement dans une tombe anonyme et l'effacement de son nom de la surface de la terre. Cela peut sembler paradoxal pour un auteur qui a passé sa vie à rechercher le statut d'*homme de lettres* et qui a laissé derrière lui une série d'œuvres publiées. Mais là encore, Sade signe sa propre mort : ses œuvres les plus célèbres sont les romans qu'il n'a jamais signés, en raison, bien sûr, de leur contenu sulfureux qui risquait de lui valoir des ennuis judiciaires. Michel Delon note que non seulement ces romans sont également anonymes, mais que, dans son anonymat, Sade prend soin de les relier les uns aux autres, créant ainsi une véritable série de non-paternité : « les textes "pornographiques" sont reniés publiquement et présentés comme posthumes. *La Philosophie dans le Boudoir* est ainsi un "ouvrage posthume de l'auteur de *Justine*". Ils sont écrits par-delà la mort sociale de leur auteur¹²³ ». Dans la *Nouvelle Justine*, à son tour, presque à la fin de son voyage (en raison du principe d'intensification qui régit l'œuvre, on sait que cela signifie que ce sera l'un des libertins les plus méchants qu'elle rencontrera), elle est mise en présence de

[. . .] un gros abbé de quarante-cinq ans, dont la figure était hideuse, et toute la construction gigantesque. Il lisait, sur un canapé, *La philosophie dans le boudoir*. « Regarde, lui dit l'évêque, les deux jolies victimes que la Dubois m'amène ce soir : vois ces fesses sublimes, toi qui les aime, abbé ; examine-les, libertin, et dis m'en ton avis ». Justine et Eulalie, poussées par la Dubois, durent alors obligées d'aller présenter leurs derrières à l'abbé, qui, toujours le livre à la main, les palpe, les examine de sang froid, en disant avec négligence[. . .] « oui, cela n'est pas trop mal. . . »¹²⁴.

Et dans *L'Histoire de Juliette*, Sade détruit même les conditions de son propre anonymat. En découvrant une armoire pleine d'ouvrages libertins dans la chambre réservée par le carme Claude à ses débauches, Juliette et Clairwil n'en reconnaissent que trois dignes d'intérêt, et résument tous les autres comme n'étant que

de ces misérables petites brochures, faites dans des cafés, ou dans des bordels, et qui prouvent à la fois deux vides dans leurs mesquins auteurs, celui de l'esprit et

122. LILTI, *L'Héritage des Lumières*, p. 489.

123. Michel DELON. Introduction. In : Donathien-Alphonse-François MARQUIS DE SADE. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990, p. IX-LVIII, p. XXI.

124. MARQUIS DE SADE, *La Nouvelle Justine*, p. 1.058.

celui de l'estomac ; la luxure, fille de l'opulence et de la supériorité, ne peut être traitée que par des gens d'une certaine trempe. . . que par des individus enfin, qui, caressés d'abord par la nature, le soient assez bien ensuite par la fortune, pour avoir eux-mêmes essayé ce que nous trace leur pinceau luxurieux ¹²⁵.

La *Philosophie dans le boudoir* de la fiction sadienne ou doit pas être comptée parmi les « misérables petites brochures » – après tout, Sade était abandonné par la fortune et vide d'estomac depuis longtemps au moment où il l'écrivait – ou comme étant un ouvrage du personnage anonyme qu'il s'était créé, dont le lieu d'origine et le milieu naturel constituent le fond des pages de ses romans, et dont il léguera le souvenir à la postérité : le noble et libertin *homme de lettres*, expérimenté aux voluptés les plus obscènes et les plus glorieuses. Ainsi s'achève le cycle que Barthes a justement reconnu à Sade et généralisé à toute relation entre l'auteur et son Texte : Sade est son propre personnage. Le personnage biographique, dans ses tics, ses manies, ses goûts douteux, etc., est le fruit de la fiction qu'il invente lui-même ; son acte même d'auteur est avant tout une fiction : avant d'avoir écrit quoi que ce soit de pertinent, Sade s'identifiait déjà comme un *homme de lettres*, et s'il a cherché à être publié et reçu au théâtre tout au long de sa vie, ce n'était pas seulement pour ne pas mourir de faim, mais aussi pour être à la hauteur de son imagination. Enfin, il a fait de son œuvre réelle un objet de fiction, que l'on retrouve dans ses romans sous le titre même qu'il a invité ses lecteurs à utiliser : le « gros abbé » quitte à peine son livre des yeux pour toucher le corps merveilleux de Justine, parce qu'en fait, ce que l'on trouve dans le livre est peut-être plus séduisant. Cette mort de l'auteur s'accomplit également dans une éthique du discours. Luis Roberto Monzani défend avec insistance l'idée que Sade ne peut être lu comme une « exception monstrueuse ¹²⁶ » à la pensée des Lumières. En cela, il est non seulement bien soutenu par Delon et Deprun, entre autres, mais il a également raison. Clara Castro ¹²⁷ explore la thèse de Monzani sur l'inscription de Sade dans le contre-courant des Lumières, à partir du thème du sensualisme. Considéré comme un volet spécifique ou une application du matérialisme à la théorie des facultés et à l'éthique, la spécificité du sensualisme par rapport aux formulations éthiques traditionnelles consisterait en l'inversion d'un certain dualisme traditionnel de la métaphysique et de l'éthique occidentales - la hiérarchie âme-corps - et en la valorisation du plaisir sensuel comme moyen d'accès au monde, y compris d'un point de vue cognitif. En examinant le contexte historique de la position sadienne, Monzani et Castro concluent que Sade n'a fait que tirer toutes les conséquences de la position sensualiste. Alors que d'autres auteurs comme D'Holbach ou Condillac auraient atteint un certain amoralisme, Sade aurait mieux reconnu l'imbrication du sensualisme avec la métaphysique matérialiste : ce sont les corps les plus énergiques - y compris les corps humains - qui produisent et reçoivent les sensations les plus fortes. Puisque c'est dans le mouvement, dans la destruction, dans la violence, que se trouve l'énergie, c'est la position que doit adopter le libertin. La singulière théologie

125. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 591.

126. « Exceção monstruosa ». MONZANI, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 17.

127. Clara CASTRO. « Marquês de Sade : o sensualismo em sua forma máxima ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 2.15 (2009), p. 85-104.

du mal du personnage de Saint-Fond, l'un des passages les plus explorés de l'œuvre de Sade, illustre bien ce passage de la métaphysique à l'éthique. De ce point de vue, il ne fait aucun doute que Sade peut être parfaitement encadré dans les canons de la pensée des Lumières : il parle le langage des théories de son temps, écrit dans les formes littéraires de son temps, dialogue avec les mêmes sources que ses contemporains, ainsi qu'avec lui-même. Sa place spécifique dans ce canon serait assurée par le pas supplémentaire qu'il a fait par rapport à une argumentation qui aurait été pratiquement complète : il en a extrait des corollaires encore plus radicaux que ceux des penseurs sensualistes qui travaillaient déjà sur le sujet. En même temps, il manque un élément qui semble fondamental pour compléter le tableau de l'insertion de Sade dans l'histoire des idées. Dès le début de son essai sur le sujet, Castro interpelle le lecteur en reconnaissant l'effet esthétique de la lecture de Sade :

Il est vrai que le crime sadien terrifie le lecteur sensible, qui se détourne avec véhémence des œuvres du marquis. Et même l'œil le plus indifférent, habitué à la violence, au sang et à la saleté des romans de Sade, éprouve parfois ce creux à l'estomac, une certaine angoisse qui monte à la poitrine ou des cauchemars pas très agréables pendant la nuit ¹²⁸

Cette description de l'expérience de lecture peut sembler anodine, que des mots d'ouverture du texte pour captiver le lecteur. Cependant, la suite de la réflexion révèle que le vocabulaire de l'affect utilisé ici est chargé : « sensibilité », « détachement », « indifférence », « violence », autant de termes issus du sensualisme sadien lui-même, qui expliquent les mécanismes de l'engagement entre le corps matériel, l'expérience subjective et la pensée. Discutant la thèse de Delon sur le sujet, l'auteur conclut : « Si dans le contexte sensualiste il est nécessaire de sentir l'expérience pour pouvoir la penser, c'est-à-dire d'être sensible pour être pensant, ce ne sont que les sens qui donnent à l'homme la perception de l'existence. Cela conduit à réaliser que cette perception sera d'autant plus vive que la sensation appréhendée sera intense ¹²⁹. C'est l'esthétique du sublime que Sade prône et pratique dans ses œuvres : la terreur provoquée chez le lecteur est la mobilisation de sa sensibilité, qui le fait passer d'un régime d'indifférence – assis tranquillement à lire un livre – à un régime d'agitation - « se détourne » avec horreur des descriptions terrifiantes ; est attiré par les récits lascifs. C'est cela, plutôt que les arguments souvent bizarres des libertins, qui mobilise la réflexion du lecteur. Si l'idée que Sade ne défend pas de nouvelles thèses philosophiques est juste, l'idée que son œuvre est toute comprise dans la pensée du XVIII^e siècle ne l'est pas. Car ces thèses sont liées à une pratique d'écriture qui, plutôt que de prouver, rend effective, dans l'acte même de l'argumentation, la vision éthique pour laquelle elle est défendue. On ne peut dire de Sade qu'il n'est pas un auteur singulier que si

128. « É certo que o crime sadiano aterroriza o leitor sensível, que se afasta com veemência das obras do marquês. E até a vista mais indiferente, acostumada com a violência, o sangue e a sujeira nos romances de Sade, por vezes, experimenta aquele embrulho eventual no estômago, uma certa angústia que sobe pelo peito ou alguns pesadelos nada agradáveis durante a noite ». CASTRO, « Marquês de Sade : o sensualismo em sua forma máxima », p. 86.

129. « Se no contexto sensualista é preciso sentir a experiência para poder pensar, ou seja, ser sensível para ser pensante ; são apenas os sentidos que promovem ao homem a percepção do existir. Isso leva à constatação de que tal percepção será tanto mais vivaz quanto mais intensa for a sensação apreendida » *ibid.*, p. 95.

l'on sépare ses thèses de son écriture. Mais cela n'est possible que si l'on ignore une partie de ces thèses. Il faut reconnaître ici le mouvement de spatialisation du langage que Foucault et Barthes ont également diagnostiqué chez Sade ; ce détournement du texte de l'accent mis sur la référence au profit de l'énonciation. Certes, l'auteur ne disposait pas de ce vocabulaire technique, mais c'est le sens du passage du régime de la discursivité philosophique – discussion des significations, des sentiments et des effets esthétiques – à celui de la pratique romanesque, où l'on produit des significations, des sentiments et des effets. C'est cette « épaisseur » que Barthes et Foucault reconnaissent au discours de Sade, qui lui permet de se maintenir de manière autonome, au-delà d'un sujet qui serait le garant psychologique de la référence (selon ce schéma communicationnel) ou d'une ontologie qui assumerait la préséance du monde auquel il est fait référence par rapport au discours référent. La conclusion de Marty sur Barthes, ici, pourrait s'appliquer à Foucault ou, encore plus spécialement, à Sade : « s'il y a une antimodernité de Barthes, c'est une vraie modernité : là où la lettre, parce qu'elle est l'espace du vide, parce qu'elle est préservée du parasitage mortel de l'esprit, ouvre à l'infini des obéissances et des désobéissances qui sont la vie même de la lettre et sa prolifération comme Texte ¹³⁰ ». Il ne fait aucun doute que Sade était un auteur moderne. Ce qu'une lecture post-structurale de son œuvre permet de voir, c'est que la critique de la subjectivité et du rationalisme articulée à travers la littérature complexifie la vision ordinaire de la modernité et de ses critiques.

IV.2. EXTRAPOLATIONS : SADE ET LE POST-STRUCTURALISME

IL est sûr que de l'analyse de la pensée de deux auteurs seulement, même s'il s'agit de deux figures centrales dans la formation de la pensée post-structurale, il serait téméraire de tirer des conclusions sur la position qu'occupe Sade par rapport au post-structuralisme dans son ensemble. Le risque serait de taire les nombreuses différences qui distinguent les auteurs regroupés sous ce nom – une démarche d'autant moins légitime lorsqu'il s'agit d'auteurs qui mettent tant l'accent sur la notion de « différence » et la méfiance à l'égard des grandes catégories historiographiques – ou de ne pas dire grand-chose de plus que des généralités et des trivialités. D'autre part, la thèse serait incomplète si on renonçait à essayer de rapprocher minimalement certains aspects de la réception actuelle de l'œuvre de Sade de ces lectures de Barthes et de Foucault. Connaissant la pertinence de ces deux auteurs dans le double mouvement qu'on a cherché à décrire – la réception de Sade et la formation de la philosophie française contemporaine – il est raisonnable de s'attendre à ce que certains aspects du destin de ce carrefour leur soient plus ou moins directement traçables. « Tracer », ici, ne se conçoit pas seulement au sens d'une influence directe, mais aussi d'un nouveau champ d'« approximations thématiques », identifiable à partir

130. MARTY, *Roland Barthes, la littérature et le droit à la mort*, p. 44.

du « champ actif d'influences littéraires ¹³¹ » constitué au XX^e siècle.

IV.2.1. Héritages académiques de la lecture post-structurale de Sade

IL est couramment admis qu'une certaine opération de « textualisation » est au cœur du post-structuralisme français et, surtout, de ses réceptions nord-américaines. Un exemple flagrant en est la parodie d'Alan Sokal de l'écriture post-structurale, en particulier celle de Bruno Latour : Latour ¹³² se propose de faire une analyse sémiotique d'une l'expérience mentale d'Einstein, avec la proposition que ce type d'observation permettrait de mettre en évidence certains présupposés implicites dans le langage lui-même, dont la pensée physique dépend sans être en mesure de les thématiser. Ce type d'analyse, s'il n'est pas directement issu des travaux de Foucault ou de Barthes, a au moins une forte affinité avec eux : Foucault affirme le caractère social de la construction du savoir positif, même dans les sciences naturelles comme la médecine ou la biologie ; Barthes propose directement sa sémiologie comme *ancilla scientiae*, dans le sens où elle pourrait servir cette critique linguistique de la naturalisation du discours scientifique. Parodiant cette idée, Sokal proposera que le G de la formule décrivant la gravité soit lui-même une construction sociale, tout comme la causalité typique des lois naturelles : après en avoir révélé la farce, il invite ceux qui restent sceptiques à l'égard du savoir scientifique à « essayer de transgresser ces conventions depuis les fenêtres de [s]on appartement ¹³³ ». Le « cas Sokal » - quel que soit le côté qu'on prenne à son rapport – vise à critiquer ce mouvement de textualisation dans ses formes les plus explicites : l'idée que toute connaissance ou même tout contact avec le monde, une fois médiatisé par des catégories linguistiques, peut ou doit être pensé en termes de celles-ci, de sorte que la critique du discours – et la critique littéraire, plus précisément – pourrait remplir le rôle précédemment joué par la philosophie d'une critique générale de la connaissance. Cette centralité de la critique littéraire, comme le souligne Cusset ¹³⁴, est due à certaines spécificités du contexte nord-américain et de ses politiques universitaires. Plus précisément, le fait que cette première génération de pensée post-structurale sera lue et débattue dans les départements de littérature française et de théorie littéraire, même si les auteurs travaillaient à l'origine en philosophie ou en linguistique. Latour ¹³⁵, de manière indirecte et plutôt grossière, corrobore ce diagnostic en affirmant que la critique de Sokal sur son travail n'était rien d'autre que le ressentiment des physiciens qui avaient perdu leur prestige et leur financement au profit des départements de littérature après la Seconde Guerre mondiale.

131. « Aproximações temáticas » [...] « campo ativo de influências literárias ». MORAES, « O “Divino Marquês” dos Surrealistas », p. 114.

132. Bruno LATOUR. « A relativistic account of Einstein's relativity ». In : *Social studies of science* 18.1 (1988), p. 3-44.

133. « Try transgressing those conventions from the windows of my apartment ». Alan SOKAL. « A Physicist Experiments with Cultural Studies ». In : *Lingua Franca* 6.4 (1996), p. 62-64, p. 62.

134. CUSSET, *French Theory*, p. 86.

135. Bruno LATOUR. « Y at-il une Science après la Guerre Froide ? » In : *Le Monde* 18.1 (1997).

Quoi qu'il en soit, dans les textes originaux français, l'accent est mis sur la centralité de la critique linguistique en tant que mécanisme et moyen de critique sociale. Dans le cas de Barthes, cela n'est peut-être pas toujours aussi évident, étant donné que la critique sociale n'est pas l'objet le plus important de sa pensée. En revanche, en termes d'apports disciplinaires plus spécifiques, ce sera l'un des principaux qu'il lègue : des outils pour la critique sémiotique du discours qui ne se limite pas à la critique littéraire, mais en partage certains aspects pour réfléchir sur la propagande, l'art dit « de masse », le discours politique, etc. Cependant, il est clair que, dans son cas, ses objets sont, pour l'essentiel, textuels. Chez Foucault, le mouvement de textualisation est à la fois plus évident et plus complexe. Foucault notera qu'il est possible, à travers l'analyse du discours, de critiquer des institutions concrètes telles que la prison, l'État et la sexualité. Cette dernière est un exemple classique de ce que l'on entend par cette textualisation. Les études sexologiques antérieures – qui sont nombreuses et que Foucault lui-même discutera longuement – se concentrent sur les différentes manières d'organiser et de distribuer les pratiques sexuelles. Des premières nosographies de Bloch et von Ebing aux analyses empiriques et quantitatives de Kinsey ou encore à la réflexion critique et à l'utopie sexuelle de Reich, ces auteurs s'intéressent aux manières dont le sexe est ou n'est pas pratiqué, à ses fréquences, à ses interdits, à ses formes saines ou pathologiques, etc. Notamment, dans le cas de Foucault, il notait que l'hypothèse dominante dans le domaine – que l'époque contemporaine est celle de la répression sexuelle – doit pour le moins être complétée par une hypothèse moins naïve : que si la pratique sexuelle est restreinte, le discours, lui, est plus que libre, il est constamment stimulé. Dans l'étude de la sexualité, il faut prendre en compte non seulement les actes sexuels, mais aussi le discours scientifique antérieur sur le sujet, non plus comme une interlocution, mais comme une partie de l'objet. Les volumes de son *Histoire de la sexualité* s'intéresseront donc à ce mode d'intersection entre pratiques et discours. La sexualité elle-même, en tant que phénomène, ne serait pas décrite de manière adéquate si elle n'était envisagée qu'en termes de modalités de l'activité sexuelle. Il faudrait plutôt un « tournant linguistique » dans ce domaine qui mettrait en lumière la raison même de la sexualité, qui expliquerait la logique de la quête visant à organiser et à catégoriser les formes des pratiques sexuelles et à les relier à l'existence subjective.

Cependant, lorsqu'on parle de textualisation de l'œuvre de Sade, il n'est pas évident qu'est-ce que cela signifie : après tout, il s'agit d'une œuvre qui est d'emblée littéraire. Dans ce cas, cette textualisation peut être mieux comprise comme une formalisation, c'est-à-dire un déplacement de l'accent dans l'étude de l'œuvre, de l'observation des descriptions matérielles des actes sexuels, de la violence et même des discours philosophiques à l'analyse des mécanismes de la construction textuelle. Ou, en des termes déjà réitérés tout au long de la thèse : le passage d'une lecture intéressée par la référence – qui prend alors Sade comme un auteur réaliste et classique – à une lecture intéressée par l'énonciation – qui reconnaît sa modernité. On pourrait dire que cette nouveauté consiste en l'application de la méthodologie structurale à la lecture de Sade, ce qui, dans le domaine des études de son œuvre, a été un pas franchi par Foucault et Barthes. Parmi les anciens lecteurs de Sade, même ceux du domaine de la littérature, comme Jean Fabre, étaient

encore attachés à une méthodologie littéraire plus traditionnelle. Au moment des événements de mai 68, il reconnaissait lui-même, avec « une grande sympathie, mêlée d'indulgence », son éloignement : « “Je ne peux pas, disait-il, me passionner pour cette université que je ne verrai pas”¹³⁶ ». Des études plus sophistiquées, comme celui de Klossowski, bien que diversifiant les sources méthodologiques de leur analyse, s'intéressaient encore peu à la structuration du texte lui-même. Le plus proche est sans doute Blanchot. Mais son analyse de la forme textuelle de Sade semble davantage relever d'extrapolations et d'inférences philosophiques à partir de certains éléments formels que d'une lecture systématique du texte de Sade. C'est en ce sens que l'on peut dire que cette formalisation de la lecture de Sade est un mouvement analogue à la textualisation en général : au lieu de s'intéresser à ce que dit le texte, on s'intéresse au texte lui-même. Ce mouvement, en plus que concerner Sade, est également motivé par son œuvre : d'un point de vue conceptuel, il s'agit de la notion de matérialité du langage, dont on a vu qu'elle est intrinsèquement liée à la réception de Sade chez l'un et chez l'autre.

Plus qu'une série de conclusions théoriques intéressantes, cette textualisation de la lecture de Sade a certainement été l'un des principaux héritages laissés par Barthes et Foucault dans le domaine des études sur l'œuvre de Sade. En reprenant la notion foucauldienne de « partage du discours », on pourrait dire que ce tournant post-structural a également signifié, pour la lecture de Sade, une inflexion dans le partage de ses lectures : n'étant plus un objet prioritairement pour les artistes ou les philosophes, Sade est devenu un objet d'intérêt pour les théoriciens de la littérature. En France, cela est évident lorsqu'on considère l'histoire de l'édition de l'œuvre de Sade présentée dans l'introduction. Plus précisément, il est remarquable de constater que l'engagement de différentes formes de discours théoriques dans l'édition de la pensée de Sade a eu pour effet de légitimer la libéralisation progressive de son œuvre, tout en permettant à la discipline elle-même de renforcer son caractère avant-gardiste et transgressif. Et ce, à travers des stratégies éditoriales différentes selon la forme et le degré de censure auxquels l'œuvre de Sade était soumise. La première édition des *120 journées de Sodome*, par le psychiatre Eugène Dühren, s'inscrivait dans le cadre de ses premières recherches en sexologie (elle s'accompagnait d'une étude sur la place de Sade dans le contexte de la dégénérescence sexuelle et morale en France au XVIII^e siècle), et a été réalisée sous un pseudonyme. Même si, à l'époque, le développement de cette science commençait déjà à légitimer une discussion plus franche de la sexualité, les passages les plus « explicites », si l'on peut dire, étaient encore donnés en latin¹³⁷, tout comme au XVIII^e siècle¹³⁸. Si la psychiatrie légitimait la circulation du texte de

136. Jean SGARD. « 1964–2014 : Hier et aujourd'hui, les dix-huitiémistes ». In : *Dix-huitième siècle* 46 (2014) : *Des recherches dix-huitiémistes aujourd'hui*, p. 26.

137. Jean-Christophe ABRAMOVICI. *Les Hystériques. En attendant Freud*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2022, p. 11.

138. Comme si les médecins eux-mêmes étaient des êtres incapables d'écarts moraux ! Vincent Jolivet, analysant les scènes d'accouchement et le rôle des médecins dans l'œuvre de Sade, cite un curieux témoignage d'un jeune médecin de province qui assiste à un accouchement pour la première fois : « Jaloux de profiter d'une occasion aussi favorable pour épier la nature, et la prendre, en quelque sorte, sur le fait, je fis dresser un lit de camp, dans une chambre, vaste et bien aérée, où je restai seul avec elle. J'étois bien sûr d'avoir mes coudées franches. La mère de la jeune jardinière étoit à Montpellier ; l'époux étoit parti dès le matin pour aller à la mer ; le maître du logis se

Sade par des intérêts savants et scientifiques, en même temps l'éditeur avait besoin de préserver son propre nom de la contamination que l'édition pouvait causer. À la même époque, Apollinaire édite lui aussi une partie importante de l'œuvre de Sade, mais il n'est pas soumis à la censure car il évite les éditions publiques, faisant circuler ses volumes dans des clubs de lecture privés par abonnement. Le surréalisme n'est pas présenté comme un courant théorique, mais ici aussi l'engagement avec Sade suit la même logique. Les éditions de Pauvert et surtout de Lely suivent une variante de cette stratégie éditoriale pour tenter de contourner la censure : elles caractérisent leurs éditions comme érudites par un large éventail de préfaces, de postfaces et d'études. De cette manière, bien que les textes soient vendus ouvertement, la restriction est faite par le format et le prix de l'édition elle-même. Cette stratégie ne fut que partiellement couronnée de succès pour Pauvert, mais fonctionna sans problème majeur pour Lely. Du XVIII^e au XX^e siècle, le fantasme selon lequel l'intérêt intellectuel et académique serait en mesure de moraliser et de légitimer la lecture d'œuvres érotiques demeure ! Mais il y a ici un changement significatif sur le plan disciplinaire : dans le vaste appareil critique rassemblé dans l'édition de Lely, divisé schématiquement, il n'y a que trois essais médicaux, en plus de trois essais psychanalytiques encore proches de la psychiatrie (bien que celui de Lacan soit plus philosophique) ; en revanche, il y a une prédominance absolue de textes humanistes : dix de critique, d'histoire ou de théorie littéraire et douze philosophiques et historico-philosophiques, en plus de la longue biographie de Lely, complétée par un autre essai biographique de sa part et une postface à celle-ci. Certains des principaux auteurs philosophiques du siècle – Bataille, Blanchot, Lacan, Beauvoir (bien que son texte n'ait pas été achevé à temps pour la publication) et, bien sûr, Barthes – ont participé à l'édition. Enfin, lors de la dernière édition importante de Sade du siècle, celle de la *Bibliothèque de la Pléiade*, Michel Delon était chargé de l'édition. Comme il s'agit d'une édition des années 1990, les temps avaient changé en termes de censure et de perception de l'œuvre de Sade. La publication même dans la *Pléiade* n'est donc plus exactement une simple stratégie de légitimation et de lutte contre la censure, mais le résultat de la bataille du siècle. Plutôt que de dire que la traditionnelle *Bibliothèque de la Pléiade* est devenue transgressive en publiant Sade sur du papier bible, il est possible que Sade soit devenu suffisamment canonique pour être classé aux côtés des classiques respectables de la littérature française. Le résultat est significatif d'un point de vue disciplinaire : malgré la collaboration de Jean Deprun, historien de la philosophie, c'est à

soucioit fort peu d'être témoin d'une telle opération ; en un mot, me voilà tête à tête avec la nature, aux pieds de la patiente. Sa situation, son attitude étoient telles, que mon œil se promenoit à son gré sur les parties génitales externes, sans que la jeune femme, dont les jupes descendaient jusqu'à mi-jambe, pût se douter du larcin fait à sa pudeur » (Jean-François SACOMBE. *Éléments de l'art des accouchements*. Paris, 1790 cité in Vincent JOLIVET. « Accouchements libertins : Sade et la femme enceinte ». In : *Enfanter dans la France d'Ancien Régime*. Sous la dir. de Laetitia DION. Arras : Artois Presses Université, 2017, p. 162). L'excitation et le désir sexuel n'excluent pas ici nécessairement une curiosité légitime, voire un émerveillement pour la nature, le corps, les découvertes scientifiques et techniques de l'époque : désir de voir les organes génitaux exposés, mais aussi d'être surpris par l'acte d'accouchement. Exactement ce que Sade a cherché à représenter avec ses médecins libertins. Sade lui-même n'était pas étranger à la nécessité d'utiliser des expédients éditoriaux tels que la publication clandestine, l'anonymat, la falsification des dates et des lieux de publication, etc. afin d'éviter la censure. Même si Sade ne tire pas explicitement ce corollaire spécifique, sa théorie sur le rapport entre désir et connaissance implique l'inopportunité de tout acte de censure.

un théoricien et critique littéraire qu'est revenu le soin d'éditer Sade. Dans un sens précis, cela semble justifier la thèse d'Éric Marty sur la fin du sérieux sadien : l'engagement intellectuel envers Sade, à partir de la fin du XX^e siècle, se fera dans la clé de l'histoire ; Sade n'est plus un contemporain qui pose des questions poignantes pour la réflexion et le débat, mais un objet pour le regard érudit et curieux du philologue et de l'historien des idées.

Et ce, bien sûr, si l'on considère qu'il n'y a pas de sérieux ou de gravité spécifique dans cette transition elle-même. Annie le Brun n'est pas la seule à voir dans cette textualisation une raison de s'opposer à ces lectures. Selon l'auteur, plus qu'un malentendu théorique, la textualisation de Sade est le symptôme d'une certaine décadence de l'imaginaire contemporain, en particulier de l'imaginaire sexuel. D'une part, son diagnostic de l'époque et son argumentation critique sont convaincants. D'autre part, on peut se demander dans quelle mesure cette textualisation de l'œuvre de Sade n'est pas la réponse à une demande de transgression posée dans le texte même de Sade. On sait que parmi les choses que les libertins sadiens détestent le plus, il y a la vulgarité : « quoi qu'il en soit, Duval, jeune, impétueux, aimable, irritant chaque jour sa passion par ces riens d'une délicatesse infinie, par ces recherches inconnues aux âmes vulgaires et pesamment organisées, qui, peu faites pour la subtilité des détails, ne connaissent, comme les bêtes, que le *matériel* de la jouissance. . . ¹³⁹ ». Dans la mesure du possible, ses goûts sont axés sur la singularité et le raffinement. C'est le sens de la scène citée plus haut : un libertin est en train de lire un livre érotique quand une belle fille nue est introduite. L'homme ordinaire, le désir ordinaire, dirait d'écarter les mots morts du livre au profit de la beauté réelle de la jeune fille présente. Et même après avoir mis le livre de côté, le libertin n'aimera pas et n'appréciera pas la fille : il lui infligera une vexation et se tiendra devant un miroir qui reflète sa figure déformée sous différents angles ; c'est celui-ci qu'il appréciera avec beaucoup d'orgueil et de volupté. Encore une fois, il serait vulgaire de préférer regarder le beau corps de son partenaire à son propre corps décrépiti. Mais il y a un plaisir pour les libertins dans la réalisation même de ces choix contre-intuitifs, puisqu'ils sont le signe de leur extraordinaire et monstrueuse volupté. Cette logique de contre-intuitivité voluptueuse semble être ce qui anime Sade dans sa lecture de la lettre de sa femme, que Barthes interprète comme le principe de délicatesse : là où un lecteur ordinaire ne verrait que la simple expression de la vie conjugale et domestique, Sade « trouve » une forme subtile de perversion. Si ce principe était appliqué au texte de Sade lui-même, une lecture possible serait celle qui s'éloignerait des lieux communs du plaisir sexuel, des scènes où le plaisir serait ordinairement attendu – les descriptions sexuelles – pour le trouver dans les endroits les plus inattendus : l'argumentation, la rhétorique, le style, peut-être l'histoire même de la réception de ce texte. Cela ne signifie pas que le texte soit exempt de sa charge érotique, mais au contraire qu'il l'étend, qu'il érotise tous ses éléments. Cela permet de penser la textualisation de Sade dans une autre clé du rapport de Sade à la contemporanéité : Agamben ¹⁴⁰ considère qu'une impasse pertinente de la forme esthétique dans la contemporanéité est l'improfanabilité.

139. MARQUIS DE SADE, *Aline et Valcour*, p. 752.

140. Giorgio AGAMBEN. *Profanazioni*. Milão : Nottetempo, (2005) 2017.

Dès lors que l'art perd son aura, en grande partie du fait des travaux post-structuraux qui mettent l'accent sur la présence du signifiant au détriment de l'idéalité du signifié, le mouvement même de désacralisation de l'œuvre d'art n'est plus possible. Une façon – discutable, mais courante – de formuler cette idée est de considérer la prévalence de la pornographie sur l'érotisme : alors que dans l'érotisme il reste toujours quelque chose du corps caché dans le *chiaroscuro*, capable de stimuler l'imagination et d'être actualisé par le lecteur ou le spectateur de l'œuvre, dans la pornographie prévaut la logique du *Money shot*, où tout est montré d'emblée, sans qu'aucun plaisir herméneutique ne vienne s'ajouter à la jouissance de l'image elle-même. Bien sûr, une lecture qui élimine complètement les perversions racontées par Sade réduit indûment son œuvre, mais une lecture qui ne met l'accent que sur celles-ci place son œuvre aux côtés de la pornographie, non pas dans ce sens moralisateur, mais dans le sens où l'entend Agamben : elle fait de l'œuvre de Sade une œuvre non sadienne, puisqu'elle est improbable, impossible à lire selon les critères herméneutiques propres à Sade. L'un des mérites de la dite « textualisation » de Sade est peut-être de révéler le régime de plaisir peu évident – une autre passion à inscrire dans le *120 journées* – qui existe dans l'interprétation des arguments, dans l'analyse des formes littéraires, dans l'observation des héritages et des traditions philosophiques et littéraires. Contrairement à l'analyse négative de Le Brun, on pourrait donc dire que la textualisation de Sade, si elle est bien comprise, en tant qu'élément de la tâche de « profanation de l'improfanable, c'est la tâche politique de la génération qui vient »¹⁴¹.

Mais même qu'il ne s'agisse pas de « récupérer » l'œuvre de Sade dans sa contemporanéité, quand on regarde Sade du point de vue de l'histoire des idées, on doit aussi envisager qu'il y a un certain sérieux propre à cette approche. Après tout, peu de questions sont plus sérieuses aujourd'hui que celle de la modernité et de l'héritage des Lumières, que ce soit d'un point de vue historiographique ou d'un point de vue philosophique. La caractérisation de la modernité comme projet de rationalisation et émancipation ou comme pratique de domination, la revendication ou le refus de cet héritage, la tentative d'inscription dans ou de réécriture de cette tradition, sont autant de manières d'aborder le passé récent qui constituent, dans la forme même du rapport à l'histoire, un projet politique et philosophique. Les thèmes caractéristiques de la philosophie contemporaine, notamment la post-structurale, tels que les aspects sociaux, politiques et épistémologiques du colonialisme, le genre et la pensée *queer*, etc. sont souvent pensés en termes de critique plus ou moins radicale de la modernité sociale, historique et philosophique. En ce sens, Foucault et Barthes sont loin d'être les seuls à extraire de leur lecture de Sade une complexification de ce débat. Bataille voyait dans Sade l'aboutissement d'une certaine dialectique de la modernité : son écriture est liée aux formes établies de la production philosophique et aux événements politiques qui la conditionnent matériellement, mais elle dépasse cette modernité par une solution à la dualité du roman philosophique. Bien qu'il soit courant de lire Bataille sous un prisme antimoderne, cela n'est ni évident ni simple. Il est vrai que Bataille cherche dans Sade une issue à la modernité et à sa dialectique, mais il la cherche par une voie interne : il s'agit plus

141. « La profanazione dell'improfanabile è il compito politico della generazione che viene ». *ibid.*, p. 106.

de penser le déploiement final des ambiguïtés immanentes à la modernité – la dynamique entre philosophie et littérature, raison et désir, interdit et transgression, que Sade met en œuvre – que sa confrontation à quelque chose qui soit simplement son autre. Ce modèle de lecture, dans ces lignées générales, sera repris par Foucault et par Barthes¹⁴². Si Habermas critique Foucault et, indirectement, Barthes, en leur attribuant précisément cette ambivalence, il ne reconnaît pas qu'elle, en plus d'être un attribut volontairement construit dans leurs philosophies, fait également partie du projet moderne lui-même, qu'il tente de caractériser comme étant principalement – sinon sans équivoque – rationaliste. C'est peut-être Jameson qui, en abordant la question du point de vue de l'art, a pu mieux comprendre cette dynamique : alors qu'au XVIII^e siècle et dans l'art d'avant-garde on attendait de la forme esthétique qu'elle ait une dimension théorique – le roman philosophique et l'art conceptuel, respectivement –, lorsqu'il s'agit de la pensée post-structurale, ce rapport est inversé : c'est la Théorie qui, pour remplir efficacement son objectif théorique, doit également remplir une fonction esthétique. Le passage du roman philosophique du XVIII^e siècle à la philosophie romanesque post-structurale peut être considéré comme un réarrangement des aspects et des valeurs caractéristiques de la modernité, qui se reflètent dans les tensions constitutives de ses formes philosophiques dans les deux périodes. Dans la mesure où la prévalence de la critique et du rationalisme comme objectifs à atteindre par la construction du roman a conduit aux impasses du XX^e siècle, la solution critique ne saurait être l'abandon de la critique, sous peine d'encourir l'objection relevée par Habermas. Il fallait donc inverser les poids de la procédure et placer la conscience morale et intellectuelle comme objectif, dont l'argumentation philosophique est l'un des moyens possibles. Et s'il est raisonnable de penser le post-structuralisme en termes de dialectique entre les éléments constitutifs mêmes du discours philosophique moderne, Sade en est l'un, sinon le principal antécédent, dans la mesure où, plus que tout autre penseur des Lumières, il a su construire dans son texte cette tension entre adhésion et critique, orthodoxie et hétérodoxie.

IV.2.2. Rôle de la lecture post-structurale de Sade dans sa réception culturelle

CETTE conclusion ne réduit cependant pas l'ambivalence de la diffusion de l'œuvre de Sade à l'époque contemporaine. S'il est vrai que Sade n'est plus aussi fréquemment cité et discuté qu'il l'était entre les années 1920 et 1970, il est néanmoins important que lorsqu'il l'est, c'est sans scandale : une chose étrange à imaginer à une époque où les discours moraux se multiplient de tous les côtés du spectre politique. Cela corrobore certainement le diagnostic de Le Brun : la textualisation de Sade à la fin du XX^e siècle a conduit à vider son œuvre et à la possibilité de l'incorporer comme un nom de plus pour une transgression symbolique, feinte et impuissante. Au contraire, le recours à la respectabilité du nom d'un auteur canonique de

142. Cf. p. 294.

la France du XVIII^e siècle permet peut-être de détourner le regard des censeurs, sinon par la légitimité qu'elle puisse avoir à leurs yeux pudibonds, du moins par leur manque d'intérêt et de connaissance. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut considérer que la censure du spectacle *La Bête*, dans lequel Wagner Schwartz se présentait nu, ainsi que les protestations contre une conférence de Judith Butler, se sont produites exactement au même moment et dans la même ville où le groupe Os Satyros montait des adaptations théâtrales de *Les 120 journées de Sodome* et *La Philosophie dans le boudoir*, allant bien au-delà de la nudité, sans aucun problème majeur. En 2017, le même groupe a sorti une adaptation cinématographique de *La Philosophie dans le boudoir*, qui semble être exemplaire d'un autre aspect de la lecture de Sade. Indépendamment de ses mérites esthétiques et de certaines adaptations occasionnelles attendues pour la traduction du texte sous forme scénographique, il existe un détachement significatif par rapport au texte de Sade. *La Philosophie dans le boudoir*, contrairement à *Les 120 Journées de Sodome* ou à la *Justine*, est l'une des œuvres les plus solaires de Sade. Dès le début, l'action se déroule dans un « boudoir délicieux » ; les douleurs d'Eugénie sont brèves et éphémères, tandis que ses plaisirs se prolongent ; à l'exception d'un seul personnage, tous les autres prennent une part active et volontaire aux actes sexuels. Pour accentuer l'effet de transgression, le film fait recours à certains stéréotypes du sadisme, recréant le ton de l'incorporation bataillienne de Sade : les décors nocturnes et urbains, les personnages inhumains, dont le maquillage très blanc leur donne un aspect cadavérique. L'exemple le plus typique de cette nouvelle forme de « non-lecture » de Sade semble être l'importante production hollywoodienne *Quills* :

Dans *Quills* (2000) de Peter Kaufmann, Kate Winslet, *star* hollywoodienne notoire, joue dans un film vaguement basé sur les dernières années de la vie de Sade. La caractérisation même du personnage du Marquis révèle déjà la position du cinéaste et de sa production vis-à-vis de Sade : il est dépeint comme un noble, hautain, aux cheveux blancs soignés, légèrement excentrique, dangereusement séduisant (et interprété par Geoffrey Rush). Une vision sans grand soutien dans la réalité : « Je ne remarquai d'abord en lui qu'une obésité énorme, qui gênait assez ses mouvements pour l'empêcher de déployer un reste de grâce et d'élégance » [...] En fait, le portrait de Sade est fait à travers un montage bien choisi de sa personnalité et de sa vie, de telle sorte qu'il nous amène non seulement à sympathiser avec son désir indomptable, mais à participer à la séduction de sa figure captivante et séduisante. En ce sens, nous sommes placés au cœur de la dynamique sensuelle du film : le gentilhomme aristocrate séduit la jeune Madeleine, initiant la bourgeoise naïve à la liberté sexuelle et morale, et formant avec elle le couple romantique central de l'intrigue. Bien Sade, qui n'a jamais hésité à critiquer durement, dans ses écrits, l'amour romantique¹⁴³.

143. « Em *Contos Proibidos do Marquês de Sade* (2000), de Peter Kaufmann, Kate Winslet, notória *star* hollywoodiana, co-estrela um filme livremente baseado nos últimos anos de vida de Sade. A própria caracterização do personagem do Marquês já revela a postura que o cineasta e sua produção tomam face a Sade : ele é retratado como um senhor nobre, altivo, cabelos brancos bem arrumados, ligeiramente excêntrico, perigosamente sedutor (e interpretado por Geoffrey Rush). Visão sem muito amparo na realidade : 'eu não percebi, a princípio, nele, senão uma obesidade enorme, que prejudicava seus movimentos o suficiente para lhe impedir de empregar um resto de graça e de elegância' [...] De fato, o retrato de Sade é feito através de uma montagem bem selecionada de sua personalidade e vida, de um modo tal que nos leva não apenas a simpatizar com seu desejo indômito, mas participarmos da sedução de sua figura cativante e atraente. Somos postos, nesse sentido, no seio da dinâmica

C'est l'exemple achevé de ce que Foucault appelait la « fausse infamie » : l'infamie de Sade devient ici le titre de sa notoriété, puisqu'elle lui permet d'assimiler le « dedans » et le « dehors » de la société. Sous l'apparence de la transgression – le vieillard fou et criminel qui séduit la jeune femme chaste – se reproduit la morale la plus courante : le couple romantique hétérosexuel et monogame, avec à sa tête un homme plus âgé qui initie sexuellement une jeune femme vierge. En tant qu'« autre » apparent, le faux infâme Sade réaffirme en fait les valeurs sociales dominantes, les légitimant comme s'il fussent transgressives, radicales et surtout incontournables. Ce que Foucault a systématiquement ne pas remarqué c'est que cette fausse infamie, dans le cas de Sade, est le résultat d'un procédé spécifique (qu'il a lui-même mis en œuvre lorsqu'il a fait l'éloge de Sade dans *Histoire de la folie*) qui peut être situé et analysé à la fois au niveau social et au niveau textuel, et qui peut être jugée invalide dans ce dernier niveau : le détachement entre, d'une part, la personne biographique et le symbolisme associé au nom de Sade et, d'autre part, son œuvre. Il est important de souligner qu'il ne s'agit que de quelques exemples, mais ils semblent représentatifs d'une certaine attitude de l'art contemporain à l'égard de Sade. Ils sont représentatifs dans le sens où ils déforment une attitude récurrente dans les lectures analysées tout au long de la thèse : ils passent de la textualisation à la vacuité.

Lorsque l'on observe l'intégration de Sade dans le monde du commerce, c'est encore plus évident. Si Foucault a maintenu sa position radicalement critique à l'égard du capitalisme tout au long de sa carrière intellectuelle, il a également associé Sade à la genèse de cette forme de production. Et cette appréciation s'explique peut-être en partie par le fait que d'autres penseurs post-structuraux, dans leur vision positive de Sade, étaient assez ambivalents quant à la critique du capitalisme. Cette cooptation de l'œuvre de Sade par le marché est en partie due à la canonisation de l'avant-garde. Une fois que les œuvres surréalistes qui ont Sade pour inspiration et pour thème entrent sur le marché de l'art, dans les grands *vernissages* et les expositions glamourieuses, le nom de Sade devient partie intégrante de l'univers hautement mercantilisé et institutionnalisé de l'art. De ce point de vue, l'œuvre de Sade est réadaptée aux stratégies éditoriales qui l'ont légitimée tout au long du XXe siècle. Si une série d'auteurs centraux et hautement commercialisables de la pensée française (faut-il rappeler que *Les Mots et les Choses* fut un véritable *best-seller*) ont été mobilisés et engagés dans l'édition des œuvres de Sade afin de les rendre viables – non pas tant d'un point de vue économique que juridique – aujourd'hui, c'est Sade lui-même qui est coopté en tant que symbole et marque qui ajoute de la valeur aux produits : il les associe à des idées de transgression, de volupté et de sensualité. Le « glamour » de l'univers artistique renvoie à d'autres produits qui gravitent autour du même champ de valeurs : parfums, vins et cognacs, et même bougies parfumées ! Le parfum *Attaquer le soleil*, lancé en 2016 – du même nom que la grande exposition organisée par Annie Le Brun deux ans plus tôt – est annoncé en ligne avec le texte publicitaire suivant :

sensual do filme : o senhor aristocrata seduz a jovem Madeleine, introduzindo a ingênua burguesa à liberdade sexual e moral, e formando com ela o par romântico central da trama. Logo Sade, que, em seus escritos, nunca hesitou em criticar severamente o amor romântico ». Guilherme GRANÉ DINIZ. « Pornografias : Disputas em Torno de Sade ». In : *Cartema* 8 (2020), p. 63-80, p. 67-68.

Sade en rappelant sans cesse du fond de ses prisons qu'il fallait « Attaquer le Soleil » intimait à ses contemporains et à tous les hommes l'ordre d'aller au delà de tous compromis, de dépasser les conformismes et de toujours privilégier la liberté.

Être soi-même, sans souffrir du jugement des autres ; être soi-même tel que l'on veut vivre. . . « Tout le bonheur des hommes est dans l'imagination » nous rappelle Sade !

Sade a été l'homme le plus libre qui fût. Sade est fait de désirs et de passions, de force et de tendresse, de provocation et de sensualité. Son parfum est comme lui : infiniment volcanique.

Sade est comme son parfum, on ne peut l'enfermer, le réduire au silence, le faire disparaître. Il est là, toujours là : inextinguible. Éternelle fragrance qui perdure, comme sa pensée, au-delà des siècles ¹⁴⁴.

« Être soi-même », c'est en effet la leçon sadienne en matière d'esthétique olfactive, surtout dans ses usages licencieux. Mais il l'entend d'une manière très différente de ce que laisse entendre cette publicité : « Braschi, comme Henri IV, m'écrivait le cardinal, veut que chaque chose sente ce qu'elle doit sentir ; il a l'art en horreur, et tient à la nature. Il est donc essentiel de vous abstenir même du bidet ¹⁴⁵ ». Il est vrai que le libertin est pour la volupté olfactive, mais il s'oppose à l'usage des parfums précisément parce qu'il le considère conformiste, sans imagination et sans sel. Chaque chose doit sentir ce qu'elle est, et la personne doit « sentir ce qu'elle sent ». La « liberté » de la propagande et la « liberté » de Sade sont deux choses radicalement différentes. L'absence de sel est également une chose que Sade désapprouverait dans le vin vendu sous son nom :

Il y avait, reprit notre narratrice, plus de six semaines que la Guérin défendait absolument à ma sœur de se laver et qu'elle exigeait d'elle, au contraire, de se tenir dans l'état le plus sale et le plus impur qu'il pût lui être possible, sans que nous devinassions ses motifs, lorsqu'il arriva enfin un vieux paillard bourgeonné qui, d'un air à moitié ivre, demanda grossièrement à madame si la putain était bien sale. “ Oh ! je vous en réponds ”, dit la Guérin. On les assemble, on les enferme, je vole au trou, à peine y suis-je que je vois ma sœur à cheval, nue, sur un grand bidet rempli de vin de champagne, et là, notre homme, armé d'une grosse éponge, la nettoyait, l'inondait, en recueillant avec soin jusqu'aux moindres gouttes qui coulaient de son corps ou de son éponge ¹⁴⁶.

Ces appropriations commerciales de Sade ne peuvent se faire qu'au mépris du texte, vidant ce que Sade lui-même dit du goût et des plaisirs sensibles – que ce soit du point de vue des recommandations spécifiques ou de la logique même de son esthétique – au profit de l'attrait commercial de l'apparence de la transgression. Un attrait commercial qui est donc incompatible avec la logique même de la transgression : on peut vendre un vin à 150 euros ou une bougie à 29 euros alors que sa « fragrance se répand et finit par vous submerger dans une ambiance

144. *Attaquer le Soleil - Marquis de Sade*. 2016. URL : <https://www.etatlibredorange.com/fr/products/attaquer-le-soleil-marquis-de-sade> (visité le 24/11/2023).

145. MARQUIS DE SADE, *Histoire de Juliette*, p. 853.

146. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 129.

sucrée, chaude et puissante¹⁴⁷ », mais il ne fait aucun doute que les autorités compétentes fermeraient immédiatement tout établissement qui tenterait de vendre le vin épicedu Marquis. Entre le « tonneau plein de merde¹⁴⁸ » et les notes de « thé noir à la bergamote¹⁴⁹ » s'interpose la reconnaissance qu'« écrite, la merde ne sent pas¹⁵⁰ ». Et si Bataille a critiqué les surréalistes pour leur lecture trop esthétisée de l'œuvre de Sade, à plus forte raison ne le dirait-il pas aujourd'hui :

— Écoute-moi, Xénie — j'ai commencé à pérorer et j'étais hors de moi sans raison — tu t'es mêlée à l'agitation littéraire, tu as dû lire Sade, tu as dû trouver Sade formidable — comme les autres. Ceux qui admirent Sade sont des escrocs — entends-tu ? — des escrocs. . .

Elle me regarda en silence, elle n'osait rien dire. Je continuai :

— Je m'énerve, je suis enragé, à bout de force, les phrases m'échappent. . . Mais pourquoi ont-ils fait ça avec Sade ?

Je criai presque :

— Est-ce qu'ils avaient mangé de la merde, oui ou non ?¹⁵¹.

IV.3. BILANS ET CONCLUSIONS

CETTE thèse a eu pour objectif de contribuer à trois domaines différents de la recherche philosophique et littéraire. Tout d'abord, et de manière plus générale, à l'étude de l'histoire de la philosophie contemporaine ; plus spécifiquement, à l'intérieur de celle-ci, à l'étude de l'histoire de la formation de la pensée post-structurale française ; et, dans une clé interdisciplinaire, aux études et recherches sur l'œuvre du Marquis de Sade. En guise de conclusion, il convient de rappeler brièvement les thèses spécifiques et les gains qu'on espère avoir obtenus dans chacun de ces domaines.

- a) *Histoire de la pensée post-structurale* : on a vu qu'il n'existe pas de conceptualisation précise et univoque du « post-structuralisme ». En outre, il est possible d'affirmer qu'il est incorrect de considérer le post-structuralisme comme une école ou un projet philosophique organisé collectivement. En effet, les auteurs communément associés à cette forme de pensée n'ont pas cherché à articuler entre eux un projet spécifiquement post-structural, à fonder une école avec des adeptes et une postérité, etc. Au contraire, certains, comme Foucault, rejettent directement leur appartenance à ce groupe. Non pas nécessairement par une répulsion spécifique à l'égard de cette dénomination, mais par une volonté de ne pas appartenir à des traditions, des courants ou des écoles philosophiques. Ce refus exprimé ou sous-entendu par les auteurs post-structuralistes n'est pas une idiosyncrasie, mais une conséquence de leurs propres projets philosophiques. En effet, un élément caractéristique

147. *Maison de Sade – Bougie parfumée Marquis de Sade*. 2012. URL : https://www.maison-de-sade.com/bougie-parfumee-marquis-de-sade_p10.php (visité le 27/11/2023).

148. MARQUIS DE SADE, *Les 120 Journées de Sodome*, p. 206.

149. *Maison de Sade – Bougie parfumée Marquis de Sade*.

150. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 820.

151. Georges BATAILLE. « Le Bleu du Ciel ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. III. Paris : Gallimard, (1957) 1970, p. 428.

du post-structuralisme – dont la formulation a été analysée dans les travaux de Foucault et Barthes, mais qui apparaît également dans ceux d’autres penseurs – est la critique de l’idée même de concept, due (en général) à la reconnaissance de la suppression de la singularité ou de la matérialité des êtres ou des expressions culturelles dans l’acte de les conceptualiser. D’où une sensibilité souvent orientée vers des thèmes et des sujets formellement incompatibles avec le travail conceptuel : le neutre, l’archive, l’épistémè, l’hétérogène (dans le cas de Bataille, qui est l’un des précédents pertinents pour ce type d’enquête). En fait, c’est à partir des convergences de sensibilité, de thème et de forme d’approche que l’on peut identifier ce moment dans l’histoire de la philosophie contemporaine. On espère que la thèse a montré que cette convergence peut également être identifiée en termes d’une attitude similaire à l’égard de l’œuvre de Sade. Certes, Sade n’était pas le seul à regarder le même type d’objet. Mais ces penseurs post-structuraux ont raison de voir en lui un précurseur pertinent : Sade a vu dans le mal, le désir et la violence non seulement des objets dérangeants pour la spéculation intellectuelle, mais aussi des moyens efficaces de critiquer et de sortir des impasses dans lesquelles les valeurs « positives » jetaient son époque. De plus, ils l’ont fait selon une articulation conceptuelle et textuelle homologue à celle qui, en général, caractérise le post-structuralisme depuis ses précurseurs, comme Nietzsche, Bataille et Blanchot : reconnaissant l’impossibilité de travailler conceptuellement sur cette matière « hétérogène », réfractaire à la conceptualisation, ils cherchent à opérationnaliser le travail conceptuel à l’intérieur d’une forme textuelle qui ne refuse pas, mais ne se limite pas à cet usage du discours. Si le roman philosophique est un mode répandu au XVIII^e siècle, Sade est particulièrement pertinent car les fondements de son écriture philosophico-littéraire sont les mêmes que ceux des penseurs post-structuraux. Ce n’est évidemment pas un hasard : en analysant en détail les lectures de Foucault et de Barthes, en cherchant à montrer comment elles s’intègrent dans les mouvements conceptuels plus généraux de leurs œuvres, cette thèse a pu contribuer à la fois à une compréhension plus profonde des textes et des œuvres commentés et à une explication du sens dans lequel la pensée post-structurale a un prédécesseur pertinent chez Sade. D’un point de vue historico-philosophique plus large, cela a des implications pertinentes.

- b) *L’histoire de la philosophie contemporaine* : Comme d’habitude, il n’y a pas de consensus total sur les jalons initiaux et les caractéristiques constitutives de la philosophie contemporaine. Quoiqu’il en soit, certains points de consensus sont qu’elle couvre la période du XX^e siècle et qu’elle se constitue dans une relation tendue avec la philosophie moderne, en particulier celle du XVIII^e siècle. En particulier, la pensée post-structurale, comprise comme l’une des formes caractéristiques – ou même, dans le schéma marxiste de Jameson, la forme même de la philosophie contemporaine – serait nettement anti-moderne. Cependant, cette vision n’est pas compatible – comme on a essayé de le montrer – avec les lectures de Sade développées par Foucault et Barthes, et avec l’héritage sadien qu’ils ont diffusé par le biais de la pensée post-structurale. Les associations constantes entre Kant et

Sade, la reconnaissance du caractère moderne de l'écriture de Sade et la pertinence de son engagement dans les événements de son temps, font partie de la manière dont Foucault et Barthes eux-mêmes s'engagent dans la pensée moderne : non pas précisément dans la clé de la critique, mais dans une tentative de redistribution des poids et de la topologie. Les figures les plus éminentes de la modernité philosophique, au lieu d'être centrales, seraient épidermiques, et Sade, de caché, deviendrait radical. La dualité souvent affirmée entre Sade et Kant va clairement dans ce sens. Avant même tout contenu spécifique qu'elle indique – dans le cas de Foucault, elle ne sera basée que sur des généralités et des allusions, tandis que dans les cas d'Adorno, de Horkheimer et de Lacan, elle sera très controversée – elle symbolise l'unité qui reconnecterait la forme canonique et la forme hétérodoxe de la pensée des Lumières. Ce point historique plus général n'a pas été directement abordé. Non seulement il dépasserait le cadre possible d'une thèse, même longue, mais il nécessiterait un regard si complet qu'il ne serait possible qu'à travers des généralisations excessivement discutables. Néanmoins, dans les termes énoncés au début de l'ouvrage, la question de la Philosophie contemporaine constitue un horizon pertinent dans lequel s'inscrit la thèse : dans la mesure où le rapport entre contemporanéité et Lumières est une question débattue dans l'histoire de la philosophie et, plus généralement, dans l'histoire des idées, et dans la mesure où, comme on l'a vu plus haut, les prises de position sur cette question ne se limitent pas à un débat historiographique technique, mais s'inscrivent elles-mêmes dans des projets philosophiques, politiques, esthétiques, etc, la clarification qu'il existe au moins une ligne de force qui relie sans équivoque le cadre théorique et épistémologique dans lequel s'inscrit la critique radicale de la modernité et la modernité elle-même, même dans ses aspects et ses penseurs les moins orthodoxes, est un gain significatif : elle montre que le débat sur cette question est plus complexe que les visions dichotomiques et les positions simplificatrices ne le laissent entrevoir. Mais, plus simplement encore, l'observation de ces lectures de Sade a permis d'observer la constitution de la canonicité d'un auteur : que Sade soit un auteur central pour la philosophie contemporaine n'était pas évident dans l'histoire de sa réception ; les travaux de Barthes et de Foucault ont fait partie de son « habilitation » en tant que penseur philosophique et littéraire digne d'être lu, tant pour ses apports théoriques que pour son poids historique, même si ce n'est que dans une clé négative.

- c) *Études de l'œuvre du Marquis de Sade* : les études sur l'œuvre du Marquis de Sade, telles que discutées tout au long de la thèse, sont menées de manière interdisciplinaire, la discipline dominante dans laquelle elles se sont déroulées ayant varié tout au long du XX^e siècle. Actuellement, cette étude tend à se concentrer dans les domaines de la philosophie et de la littérature, précisément les deux domaines dans lesquels cette thèse s'inscrit théoriquement et institutionnellement. L'une des préoccupations qui a mobilisé cette thèse est la tentative de comprendre les conditions théoriques et historiques qui ont rendu l'œuvre de Sade lisible tout au long du XX^e siècle. Cette question est sous-tendue

par l'idée qu'une œuvre ne contient pas nécessairement en elle-même tous les éléments qui permettent de la comprendre pleinement, de sorte qu'observer les destinées historiques du texte sadien, dans cette perspective, c'est aussi étudier le texte lui-même. Ce n'est pas un hasard si Foucault et Barthes ont formulé cette idée à partir de leur propre lecture de Sade. Ainsi, éclairer et commenter les lectures que ces auteurs ont faites de Sade conduit non seulement à revenir au texte sadien lui-même, mais aussi à s'interroger sur les échos, les extrapolations, voire les distorsions que la lecture de ce texte a suscités. Et, de fait, on constate que comprendre quels concepts et quelles articulations de la pensée sadienne ont été saillants pour les lecteurs du XX^e siècle ne consiste pas forcément (même si c'est aussi le cas) à identifier les erreurs, les distorsions et les idiosyncrasies de ces lectures, mais aussi à relever les singularités de l'œuvre de Sade. Cette tâche est plus complexe et beaucoup moins évidente qu'il n'y paraît à première vue, comme en témoigne Monzani : le lecteur, dans un premier temps, peut être frappé par l'impact singulier du texte sadien, mais l'analyste y reconnaît inéluctablement les traces de la pensée du XVIII^e siècle. Comme on espère l'avoir montré, cette singularité réside précisément dans le point qui a attiré l'attention et les commentaires des penseurs post-structuraux : la forme de l'écriture. Mais si l'objet central de l'étude a été les écrits des lecteurs et interprètes de l'œuvre de Sade et les significations historico-philosophiques de sa postérité, cela n'a pas dispensé d'analyser et de commenter l'œuvre elle-même, au sens strict du terme. L'une des idées que l'on a cherché à montrer à plusieurs reprises était les homologues entre certaines procédures philosophiques de Foucault et Barthes et Sade, notamment dans la manière de mettre en relation la philosophie et la littérature. Dans ces démonstrations, il a été nécessaire de reconstruire et de commenter des passages de l'œuvre de Sade d'une manière qui, on l'espère, constituera un apport pertinent pour le domaine.

LE Marquis de Sade a lutté pendant une grande partie de sa vie contre une étrange obsession des chiffres. Après avoir été emprisonné pendant des années à la Bastille sans inculpation formelle et sans perspective de libération, il voyait dans les lettres de sa femme d'étranges chiffres cachés qui lui indiquaient la date de sa libération. Ses *120 journées de Sodome* témoignent de cette numérologie du mal par leur importante structuration mathématique. Au centre, le chiffre 4 – les quatre maîtres libertins – qui se décline en quatuors analogues – quatre femmes, quatre prostituées, quatre mois – et en leurs multiples – 120 jours, 8 fouteurs, 16 victimes, 8 de chaque sexe, etc. Que diraient-elles les dates des principales publications de Sade tout au long du XX^e siècle ? 1904, première publication des *120 journées de Sodome* ; 1947-1957, première édition des œuvres complètes ; 1990-1998, édition dans la *Bibliothèque de la Pléiade*. Elles témoignent à tout le moins d'une tripartition presque exacte du siècle : dans le premier tiers, l'édition du psychiatre Dühren, à laquelle succèdent les éditions des intellectuels surréalistes, au premier

rang desquels Apollinaire. C'est cet engagement littéraire qui a suscité l'intérêt de Pauvert et de Lely, respectivement éditeurs des deux premières éditions des œuvres complètes de Sade. Dans les deux cas, les éditions sont soutenues par des intellectuels au cœur de la pensée française. Entre l'édition de Pauvert et la Pléiade de Delon, il y a le travail de Lely et sa mobilisation des intellectuels post-structuralistes. C'est dans cet interstice décisif du dernier tiers du siècle qu'un véritable changement s'opère : en 57, la publication de Sade est interdite ; en 98, elle est célébrée. Et entre 1904 et 2024, 120 ans des *120 journées de Sodome* ; 10 fois les 12 ans que Sade a passé emprisonné à la Bastille. C'est le vrai siècle sadien, non pas parce que Sade domine le siècle, mais parce que tout au long de celui-ci, constamment, la lutte pour le destin de l'œuvre de Sade a été au centre du destin de divers projets théoriques, politiques et philosophiques : du surréalisme à la gauche au Brésil ¹⁵², en passant sans doute par Mai 68 : « "Français, encore un effort. . ." a été trouvé parmi les graffitis qui fleurissaient sur les murs de Mai 1968 ¹⁵³ ». Ce n'est pas le seul passage attribué à Sade mobilisé par le mouvement. On trouve également une inscription sur les murs de la Sorbonne :

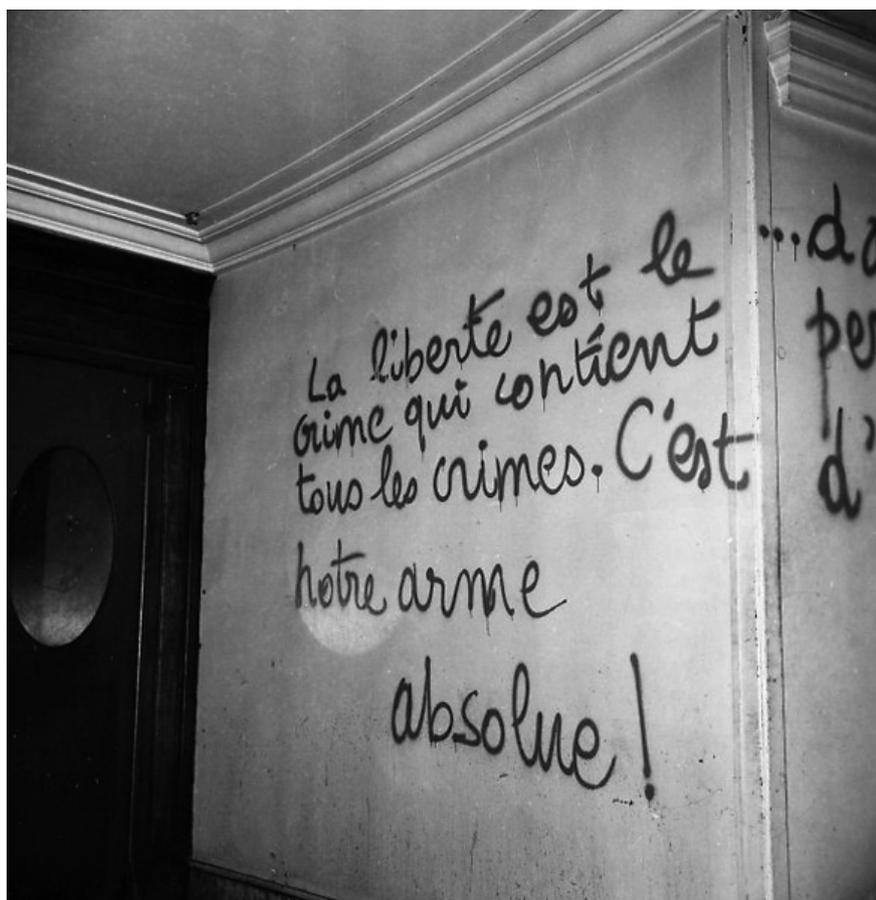


FIGURE 9 – « *La liberté est le crime qui contient tous les crimes; c'est notre arme absolue* » – graffiti à l'intérieur de la Sorbonne (1968)

Il est vrai que Mai 68 était un mouvement plutôt marxiste et maoïste que libertin ou républicain,

152. Vladimir SAFATLE. *Só mais um esforço*. Campinas : Três Estrelas, 2017, p. 11.

153. ABRAMOVICI, *Encre de Sang*, p. 68.

que Foucault et Barthes ont eu une position ambivalente à son égard, que Lacan a même été hostile au mouvement malgré sa sympathie, que Deleuze, comme Sartre, a été du côté des étudiants dès le début. La présence de Sade est la constante à travers ces différentes positions :

Au milieu de toute cette bruyante épopée impériale, on voit passer en flamboyant cette tête foudroyée, cette vaste poitrine sillonnée d'éclairs, l'homme-phallus, profil auguste et cynique, grimace de titan épouvantable et sublime ; on sent circuler dans ce pages maudites comme un frisson d'infini, vibrer sur ces lèvres brûlées comme un souffle d'idéal orageux. Approchez, et vous entendrez palpiter dans cette charogne boueuse et sanglant des artères de l'âme universelle, des veines gonflées de sang divin. Ce cloaque est tout pétri d'azur ; il y a dans ces latrines quelque chose de Dieu. Fermez l'oreille au cliquetis des baïonnettes, au jappement des canons ; détournez l'œil de cette marée mouvante des batailles perdues ou gagnées ; alors vous verrez se détacher sur cette ombre un fantôme immense, éclatant, inexprimable ; vous verrez poindre au-dessus de toute une époque semée d'astres la figure énorme et sinistre du marquis de Sade¹⁵⁴.

Ce qui frappe le plus dans la construction mathématique de *Les 120 Journées de Sodome*, c'est sa limite : les erreurs diverses, les failles, les points où l'excitation conduit les passions à se déployer et à échapper au récit, les personnages qui meurent et reviennent, les renvois à des parties antérieures et successives qui restent sans réponse. L'esprit de Sade ne se laisse pas saisir dans sa systématisme divine ou dans le désir vil, car l'une et l'autre réduisent Sade aux formes caractéristiques du sérieux philosophique et littéraire : structures narratives épurées de tout contenu ; dialectique encore plus abstraite que l'âme universelle ; infamie notoire d'un criminel volontaire exclu de toute positivité. . . Dans le même esprit que cette image de Swinburne – qui est celui de Sade – la citation qui passait pour Sade sur les murs de la Sorbonne en mai 68 était, elle aussi, apocryphe.

154. Algernon Charles SWINBURNE. « Les Abîmes, par Ernest Clouët ». In : *New Writings by Swinburne. or Miscellanea Nova et Curiosa*. Sous la dir. de Cecil LANG. Syracuse : Syracuse University Press, (1862) 1964, p. 101-102.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITS DU MARQUIS DE SADE

- MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Aline et Valcour. ou Le Roman Philosophique*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1793) 1990.
- *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*. In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1782) 1990.
- *Histoire de Juliette. ou les Prospérités du Vice*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. III. Paris : Gallimard, (1797) 1998.
- *Historiettes, Contes et Fabliaux*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1788) 1973.
- *Justine. ou les Malheurs de la Vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1791) 1995.
- *La Nouvelle Justine. ou les Malheurs de la Vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1797) 1995.
- *La Philosophie dans le Boudoir. ou Les Institueurs Immoraux*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Jean DEPRUN. T. III. Paris : Gallimard, (1795) 1998.
- *La Vérité*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1787) 1973.
- *Les 120 Journées de Sodome. ou L'École du Libertinage*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, (1785) 1990.
- *Les Crimes de l'Amour*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XIV. Paris : Tête-de-Feuille, (1799) 1973.
- *Les Infortunes de la vertu*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, (1787) 1995.
- *Lettres*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XII. Paris : Tête-de-Feuille, 1973.

ÉCRITS SUR LE MARQUIS DE SADE

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe. « Au Travers des mailles du filet sadien ». In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. Paris : CNRS/Zulma, 1995.
- *Encre de Sang. Sade Écrivain*. Paris : Classiques Garnier, 2013.
- « Sade et les limites du corps ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1.26 (2015), p. 233-239.
- ADORNO, Theodor et Max HORKHEIMER. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch, (1947) 2006.
- Attaquer le Soleil - Marquis de Sade*. 2016. URL : <https://www.etatlibredorange.com/fr/products/attaquer-le-soleil-marquis-de-sade> (visité le 24/11/2023).
- BATAILLE, Georges. *La Littérature et la Mal*. Paris : Gallimard, (1957) 2010.
- « La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. II. Paris : Gallimard, (1929) 1970.
- BELAVAL, Yvon. Notes et Variantes. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *La Philosophie dans le Boudoir*. Paris : Gallimard, (1976) 2014.
- BERTIN, Claude, éd. *Les Grands Procès de L'Histoire de France. Urbain Grandier – Sade*. T. XVIII. Paris : François Beauval, 1970.
- BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1963.
- BLOCH, Iwan. *Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts*. München : Wilhelm Heyne Verlag, (1900) 1978.
- CASTRO, Clara. « Marquês de Sade : o sensualismo em sua forma máxima ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 2.15 (2009), p. 85-104.
- *Os Libertinos de Sade*. São Paulo : Iluminuras, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris : Éditions de Minuit, 1967.
- DELON, Michel. Introduction. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990, p. IX-LVIII.
- Introduction. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, 1995, p. IX-XIX.
- *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris : Classiques Garnier, (1988) 2023.
- Notes et Variantes. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. II. Paris : Gallimard, 1995.

- DELON, Michel. Notice. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990.
- Notice. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. III. Paris : Gallimard, 1998.
- DEPRUN, Jean. La Philosophie dans le Boudoir – Notes et Variantes. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Jean DEPRUN. T. III. Paris : Gallimard, 1998.
- Sade Philosophe. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres*. Sous la dir. de Michel DELON. T. I. Paris : Gallimard, 1990.
- DWORKIN, Andrea. *Pornography. Men Possessing Women*. New York : Penguin, 1989.
- EDELMAN, Bernanrd. *Sade, le Désir et le Droit*. Paris : L’Herne, 2014.
- GOMES, Livia Cristina. « O Corpo por Fazer. Sade e a Equivocidade Enunciativa nas Três Versões de Justine ». Thèse de doct. São Paulo : Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017. 246 p.
- GRANÉ DINIZ, Guilherme. « Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes. Crítica à Modernidade e Crítica do Direito em Sade ». Mém. de mast. São Paulo : Universidade de São Paulo – Faculdade de Direito, 2018. 298 p.
- *Essas Doces Ações que vós chamais de Crimes. O pensamento jurídico do Marquês de Sade*. São Paulo : Dialética, 2021.
- « Hegel avec Sade ». In : *Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise* 21.3 (2019), p. 62-82.
- « La Littérature philosophique sadienne : aspects historiques ». In : *Giornale Critico di Storia delle Idee. Rivista internazionale di filosofia* (2 2021), p. 167-184.
- « Pornografias : Disputas em Torno de Sade ». In : *Cartema* 8 (2020), p. 63-80.
- « Uma antropologia do crime : comentários do Marquê de Sade sobre os povos da América ». In : *Tabuleiro de Letras* 14.1 (2020), p. 74-90.
- HEINE, Maurice. *Le marquis de Sade*. Paris : Gallimard, 1950.
- JANIN, Jules. *Le marquis de Sade*. Paris : Les marchands de nouveautés, 1834.
- JOLIVET, Vincent. « Accouchements libertins : Sade et la femme enceinte ». In : *Enfanter dans la France d’Ancien Régime*. Sous la dir. de Laetitia DION. Arras : Artois Presses Université, 2017.
- KLOSSOWSKI, Pierre. « Le Philosophe Scélérat ». In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Gilbert LELY. T. XVI. Paris : Tête-de-Feuille, 1973.
- KRAFFT-EBING, Richard von. *Psychopathia Sexualis. Klinisch-Forensische Studie*. Stuttgart : Verlag von Ferdinand Enke, (1886) 1894.
- LACAN, Jacques. « Kant avec Sade ». In : *Écrits*. T. 2. Paris : Seuil, (1962) 1971.
- LACASSAGNE, Alexandre. *Vacher l’éventreur et les crimes sadiques*. Paris : A. Storck, 1899.

- LAUWAERT, Lode. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2019.
- LE BRUN, Annie. *Soudain un Bloc D'Abîme, Sade*. Paris : Gallimard, 1986.
- LELY, Gilbert. *Vie du Marquis de Sade*. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres Complètes*. Org. par Gilbert LELY. T. I. Paris : Tête de Feuilles, (1950) 1973.
- *Vie du Marquis de Sade*. In : MARQUIS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Œuvres Complètes. Vie du Marquis de Sade avec un Examen de ses Ouvrages*. Org. par Gilbert LELY. T. II. Paris : Tête de Feuilles, (1950) 1973.
- Maison de Sade – Bougie parfumée Marquis de Sade*. 2012. URL : <https://www.maison-de-sade.com/bougie-parfumee-marquis-de-sade,p10.php> (visité le 27/11/2023).
- ST-MARTIN, Armelle. *De la médecine chez Sade. Dissequer la vie, narrer la mort*. Paris : Honoré Champion, 2010.
- MARTY, Éric. « Foucault et la folie sadienne. Retour sur une relation énigmatique (Sade à Charenton) ». In : *Fabula / Les colloques* (2015). URL : <https://www.fabula.org/colloques/%20document5874.php> (visité le 24/01/2024).
- *Pourquoi le XX^e Siècle a-t-il Pris Sade en Sérieux ?* Paris : Seuil, 2011.
- MCMORRAN, Will. « Sade, or the Worst of All Possible Worlds ». In : *Comparative Critical Studies* 9.supplement (2012), p. 19-28.
- MENGUE, Philippe. *L'ordre sadien. Loi et narration dans la philosophie de Sade*. Paris : Kimé, 1996.
- MORAES, Eliane Robert. « O “Divino Marquês” dos Surrealistas ». In : *Lições de Sade. Ensaio Sobre a Imaginação Libertina*. São Paulo : Iluminuras, (2006) 2011.
- *Sade. A Felicidade Libertina*. São Paulo : Iluminuras, (1994) 2015.
- OST, François. *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005.
- PAUVERT, Jean-Jacques. *Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure*. Paris : Les belles lettres, 1994.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. « Les corps de Michel Foucault ». In : *Cahiers philosophiques* 3 (2012), p. 72-94.
- PUCHNER, Martin. « Sade's Theatrical Passions ». In : *The Yale Journal of Criticism* 18.1 (2005), p. 111-125.
- SCLIPPA, Norbert. *Philosophie de Sade*. Paris : L'Harmattan, 2021.
- ŽIŽEK, Slavoj. « Kant avec (ou contre) Sade ? » In : *Savoirs et clinique* 1 (2004), p. 89-101.

ÉCRITS DE MICHEL FOUCAULT

- FOUCAULT, Michel. « (Sans titre) ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1964) 2001.
- « Conférences sur Sade. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1970) 2013.
- « Distance, aspect, origine ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Daniel Defert and François Ewald. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001.
- « Enfermement, psychiatrie, prison ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001.
- « Entretien avec Michel Foucault ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1971) 2001.
- *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2015.
- *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1976) 2015.
- « Introduction ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001.
- *L'Archeologie du Savoir*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1969) 2015.
- « L'Eau et la folie ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001.
- « L'Éthique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1984) 2001.
- *L'Ordre du Discours. Leçon Inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1970) 2015.
- « La Folie N'Existe que dans une Société ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1961) 2001.
- *La Folie, L'Absence d'œuvre*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1964) 2015.
- « La pensée du dehors ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1966) 2001.
- « La Scène de la Philosophie ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1978) 2001.

- « La Vérite et les Formes Juridiques ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1974) 2001.
- « La vie des hommes infâmes ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001.
- « Le « non » du père ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001.
- *Le cycle des grenouilles*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2015.
- « Le langage à l’infini ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Daniel Defert and François Ewald. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2001.
- « Le Langage et la folie. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1963) 2013.
- « Le Monde est un Grand Asile ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1973) 2001.
- *Le Vrai Sexe*. In : *Herculine Barbin dite Alexina B*. Sous la dir. de Michel FOUCAULT. Paris : Gallimard, (1980) 2014.
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.
- *Les Mots et les Choses. Une Archeologie des Sciences Humaines*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1967) 2015.
- « Les Rapports de Pouvoir Passent à l’intérieur des Corps ». In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1977) 2001.
- « Littérature et langage. À propos de littérature ». In : *La Grande Étrangère*. Sous la dir. de Philippe ARTIÈRES et al. Paris : EHESS, (1964) 2013.
- *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris : Presses Unviersitaires de France, (1954) 1966.
- « Michel Foucault, “Les Mots et les Choses” ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1966) 2001.
- *Naissance de la Clinique*. In : *Œuvres. Une Archéologie du Regard Médical*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2015.
- « Préface ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1961) 2001.
- *Préface à la Transgression*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1963) 2015.
- « Qu’est-ce qu’un auteur ? » In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1969) 2001.
- « Qu’est-ce que les Lumières ? » In : *Dits et Écrits*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1984) 2001.
- « Radioscopie de Michel Foucault ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1975) 2001.

- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1963) 2015.
- « Sade, Sergent du Sexe ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1975) 2001.
- « Sexualité et Solitude ». In : *Dits et Écrits. 1976 – 1988*. Daniel Defert and François Ewald. T. II. Paris : Gallimard, (1981) 2001.
- « Structuralisme et Poststructuralisme ». In : *Dits et Écrits. 1976 – 1988*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. II. Paris : Gallimard, (1983) 2001.
- *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. In : *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, (1975) 2015.
- « Un si cruel savoir ». In : *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. T. I. Paris : Gallimard, (1962) 2001.
- FOUCAULT, Michel et Arlette FARGE. *Le désordre des familles*. Paris : Gallimard, (1982) 2014.

ÉCRITS DE ROLAND BARTHES

- BARTHES, Roland. « « Dom Juan » ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1954) 2002.
- *Comment vivre ensemble*. Paris : Éditions du Seuil, 2002.
- « De L'Œuvre au texte ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002.
- « Écrivains, intellectuels, professeurs ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002.
- « Entre le plaisir du texte et l'utopie de la pensée ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. V. Paris : Éditions du Seuil, (1978) 2002.
- « Il n'existe aucun discours qui ne soit une Fiction ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1976) 2002.
- « L'Arbre du Crime ». In : *Tel Quel* 28 (1968).
- « La Mort de l'auteur ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1968) 2002.
- *La Préparation du Roman I et II*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- *Le Degré Zero de L'Écriture*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1953) 2002.
- *Le Neutre*. Paris : Éditions du Seuil, 2002.
- *Le Plaisir du Texte*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1972 - 1976*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1972) 2002.

- « Le Retour du poéticien ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1972) 2002.
- *Leçon*. In : *Œuvres complètes. Livres, Textes, Entretien 1977 - 1980*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. V. Paris : Éditions du Seuil, (1978) 2002.
- *Michelet*. In : *Œuvres complètes. Livres, Textes, Entretien 1942-1961*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1954) 2002.
- *Mythologies*. In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1957) 2002.
- « Nouveaux problèmes du réalisme ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. I. Paris : Éditions du Seuil, (1956) 2002.
- *Roland Barthes par Roland Barthes*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1972 - 1976*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1975) 2002.
- *S/Z*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1970) 2002.
- *Sade-Pasolini*. In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1976) 2002.
- *Sade, Fourier, Loyola*. In : *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002.
- « Sur le « Système de la Mode » et l'analyse structurale des récits ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. II. Paris : Éditions du Seuil, (1967) 2002.
- « Vingt mots-clés pour Roland Barthes ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1975) 2002.

ÉCRITS SUR MICHEL FOUCAULT ET ROLAND BARTHES

- ARTIÈRES, Philippe et al. Note des éditeurs. In : FOUCAULT, Michel. *Conférences sur Sade. La Grande Étrangère. À propos de littérature*. Paris : EHESS, 2013.
- Présentation. In : FOUCAULT, Michel. *La Grande Étrangère. À propos de littérature*. Paris : EHESS, 2013.
- BERT, Jean-François. Notice. In : FOUCAULT, Michel. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, 2015.
- BERTHET, Frédéric. « Idées sur le Roman ». In : *Prétexte. Roland Barthes*. Sous la dir. d'Antoine COMPAGNON. Paris : Christian Bourgois, (1978) 2003.
- BRATFISCH, Juliana Gonçalves. « Viver com Sade. A perversão como modelo de escrita em Roland Barthes ». In : *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1.26 (2015), p. 23-36.

- CANGUILHEM, Georges. « The death of man, or exhaustion of the cogito ». In : sous la dir. de Gary GUTTING. Trad. par Catherine PORTER. Cambridge : Cambridge University Press, (1967) 2005, p. 74-94.
- CHARLES, Sébastien. « Foucault lecteur de Sade. De l'infinité du discours à la finitude du plaisir ». In : *Lire Sade*. Sous la dir. de Norbert SCLIPPA. Paris : L'Harmattan, 2004.
- CULLER, Jonathan. « Barthes, theorist ». In : *The Yale Journal of Criticism* 14.2 (2001), p. 439-446.
- DEFERT, Daniel. Chronologie. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. 1954-1975*. Sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD. Gallimard, (1994) 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Éditions de Minuit, 1986.
- FERNÁNDEZ, Josefina. « Foucault : ¿Marido o Amante ? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo ». In : *Estudos Feministas* (2000), p. 127-147.
- GALLOP, Jane. « BS ». In : *Visual Language* IX.4 (1977), p. 364-387.
— *Thinking through the Body*. Columbia : Columbia University Press, 1988.
- GROS, Frédéric. Notice. In : FOUCAULT, Michel. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, 2015.
- GUTTING, Gary. *Foucault. A very short introduction*. Oxford : Oxford University Press, (2005) 2019.
- KNIGHT, Diana. « É necessário escolher : Barthes diante da aposta de Pascal ». In : *Roland Barthes Plural*. Sous la dir. de Marcio Venicio Barbosa ; Claudia Amigo Pino ; Laura Taddei BRANDINI. São Paulo : Humanitas ; FFLCH-USP, 2017, p. 29-43.
- LAUWAERT, Lode. « Roland Barthes, lecteur de Sade. Érotisme, société et modernité ». In : *Les Lettres Romanes* 69.1-2 (2015), p. 223-237.
- MARTY, Éric. Présentation. In : BARTHES, Roland. *Œuvres Complètes*. T. III. Paris : Éditions du Seuil, 2001.
— Présentation. In : BARTHES, Roland. *Œuvres Complètes. 1972-1976*. T. IV : *Œuvres complètes*. Paris : Éditions du Seuil, 2002.
— *Roland Barthes, la littérature et le droit à la mort*. Paris : Éditions du Seuil, 2010.
- MORAES, Eliane Robert. « Dois Pensamentos e um Jardim ». In : *Perversos, Amantes e Outros Trágicos*. São Paulo : Iluminuras, (1995) 2013.
— « Palavra e Desrazão ». In : *Perversos, Amantes e Outros Trágicos*. São Paulo : Iluminuras, (2004) 2013.
- NETO, Joachin Azevedo. « A noção de autor em Barthes, Foucault e Agamben ». In : *Floema. Caderno de Teoria e História Literária* 10 (2014).
- PARRO, Ricardo et Anderson Lima da SILVA. « Michel Foucault na Universidade de São Paulo ». In : *Discurso* 47.2 (déc. 2017), p. 205-223.
- PINO, Claudia Amigo. « Roland Barthes devant le roman : les hésitations autour de « Vita Nova » ». In : *Genesis. Manuscripts-Recherche-Invention* 52 (2021), p. 199-212.

- POTTE-BONEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, L'Inquiétude de L'Histoire*. Paris : Presses Universitaires Françaises, 2004.
- PROVIDELLO, Guilherme Gonzaga Duarte et Silvio YASUI. « A loucura em Foucault : arte e loucura, loucura e desrazão ». In : *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 20.4 (2013), p. 1515-1529.
- ROGER, Philippe. « Traitement de faveur (Barthes lecteur de Sade) ». In : *Nottingham French Studies* 36.1 (1997), p. 34-44.
- RUEFF, Martin. Notes. In : FOUCAULT, Michel. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. II. Paris : Gallimard, 2015.
- SABOT, Philippe. « Écritures transgressives et pensée de la transgression. Sade et Bataille lus par Foucault ». In : *Revue internationale de philosophie* 2 (2020), p. 105-120.
- « Foucault, Sade et les Lumières ». In : *Lumières* 8 (2007), p. 141-155.
- Notice. In : FOUCAULT, Michel. *Œuvres*. Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, 2015.
- SOUTO, Caio Augusto Teixeira. « O Conceito de Literatura em Foucault ». Mém. de mast. São Carlos : Universidade Federal São Carlos, 2012. 153 p.
- VIDAL, Paloma. *Não escrever [com Roland Barthes]*. São Paulo : Tinta da China, 2023.

ÉCRITS D'AUTRES AUTEURS DU XVIII^e ET DU XX^e SIÈCLES

- AGAMBEN, Giorgio. *Che Cos'è il Contemporaneo*. Roma : Nottetempo, 2008.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford university press, (1952) 2005.
- BARON DE MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Lettres Persanes*. Sous la dir. de Laurent VERSINI. Paris : Flammarion, (1721) 2016.
- BATAILLE, Georges. *L'Érotisme*. Paris : Éditions de Minuit, 1957.
- « L'Être indifférencié n'est rien ». In : *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. 3. Paris : Gallimard, (1954) 1970.
- BENTHAM, Jeremy. *Panopticon. or, The inspection-house. Containing the idea of a new principle of construction applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection, etc.* Londres : Thomas Byrne, 1791.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Paris : Gallimard, (1969) 2006.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres : Routledge, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : PUF, 1985.
- GUÉROULT, Martial. « La méthode en histoire de la philosophie ». In : *Philosophiques* 1.1 (1974), p. 7-19.

- HALL, Stuart. « Cultural studies and its theoretical legacies ». In : *Critical dialogues in cultural studies*. 275. Londres : Routledge London, 1996, p. 596-634.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. par Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE. Paris : Gallimard, (1807) 2002.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, (1787) 2003.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Les Psychoses*. T. III. Paris : Seuil, 1981.
- LATOURETTE, Bruno. « A relativistic account of Einstein's relativity ». In : *Social studies of science* 18.1 (1988), p. 3-44.
- « Y at-il une Science après la Guerre Froide ? » In : *Le Monde* 18.1 (1997).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Prose du Monde*. Sous la dir. de Claude LEFORT. Paris : Gallimard, (1969) 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Paris : Garnier frères, (1758) 1889.
- SACOMBE, Jean-François. *Éléments de l'art des accouchements*. Paris, 1790.
- SAFATLE, Vladimir. *Só mais um esforço*. Campinas : Três Estrelas, 2017.
- SAÏD, Edward. *Orientalism. Western Concepts of the Orient*. London : Penguin, (1977) 2003.
- SOKAL, Alan. « What the Social Text Affair does and does not Prove ». In : *Critical Quarterly* 40.2 (1998), p. 3-18.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Translator's Preface. In : DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Maryland : The Johns Hopkins University Press, (1974) 1997.

ÉCRITS D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA LITTÉRATURE

- BELSEY, Catherine. *Poststructuralism. A very short introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- BERLIN, Isaiah. « The Counter-Enlightenment ». In : *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Princeton : Princeton University Press, (1979) 2013.
- CALKIVIK, Asli. « Poststructuralism and Postmodernism in International Relations ». In : *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Sous la dir. de Nukhet SANDAL. Oxford : Oxford University Press, 2017.
- CHERRYHOLMES, Cleo H. « Pragmatism, poststructuralism, and socially useful theorizing ». In : *Curriculum Inquiry* 24.2 (1994), p. 193-213.
- COLE, Mike. « Might it be in the practice that it fails to succeed? A Marxist critique of claims for postmodernism and poststructuralism as forces for social change and social justice ». In : *British Journal of Sociology of Education* 24.4 (2003), p. 487-500.

- CORVEZ, Maurice. *Les Structuralistes*. Paris : Aubier-Montaigne, 1969.
- CUSSET, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : La Découverte, (2003) 2005.
- DOSSE, François. « Le sujet captif : entre existentialisme et structuralisme ». In : *L'Homme et la société* 101 (1991), p. 17-39.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. « Rousseau, o teatro, a festa e Narciso ». In : *Discurso* 17 (1988), p. 13-44.
- GRANÉ DINIZ, Guilherme. *Para Além do Direito. Crítica Nietzscheana à Modernidade Jurídica*. Curitiba : Prismas, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. « Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes< ». In : *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1968.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1985.
- « Moderne und postmoderne Architektur ». In : *ARCH+* 61 (1982), p. 54-59.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, (1962) 2001.
- HOURMANT, François. « " Tel Quel " et ses volte-face politiques (1968-1978) ». In : *Vingtième siècle. Revue d'histoire* (1996), p. 112-128.
- IGALENS, Jean-Christophe. *Casanova. L'écrivain en ses fictions*. Paris : Classiques Garnier, 2013.
- « Une « aversion invincible » pour les lois : aspects de l'ironisation du judiciaire chez Casanova ». In : *Revue Droit & Littérature* 1 (2020), p. 217-226.
- JAMESON, Fredric. « 'End of Art' or 'End of History' ? » In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1998) 2009.
- « Marxism and Postmodernism ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1989) 2009.
- *Postmodernism. or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres : Verso, 1991.
- « Postmodernism and Consumer Society ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. Nova York : Verso, (1988) 2009.
- « The Antinomies of Postmodernity ». In : *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. New York : Verso, (1989) 2009.
- JANDEAUX, Jeanne-Marie. « La révolution face aux « victimes du pouvoir arbitraire » : l'abolition des lettres de cachet et ses conséquences ». In : *Annales historiques de la Révolution française* 368 (2012), p. 33-60.
- LE BRUN, Annie. *Du Trop de Réalité*. Paris : Gallimard, 2000.
- « Du trop de théorie ». In : *La Nouvelle revue française* 582 (2007), p. 1-25.
- LÉON, Jacqueline. « Historiographie du structuralisme généralisé. Etude comparative ». In : *Dossiers d'HEL* 3 (2013), p. 1-23.

- LILTI, Antoine. *L'Héritage des Lumières*. Paris : Points, (2019) 2022.
- MARICONDA, Pablo et Hugh LACEY. « A Águia e os Estorninhos. Galileu e a Autonomia da Ciência ». In : *Tempo social* 13.1 (2001), p. 49-65.
- MARTY, Éric. *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*. Paris : Seuil, 2021.
- MATHIEU-GOUDIER, Anne-Louise. « De l'omniprésence de la soupe dans le repas ordinaire à sa discrétion en art : la soupe, un objet politique ? » In : *Les chantiers de la création. Revue pluridisciplinaire en Lettres, Langues, Arts et Civilisations* 16 (2023).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le Langage Indirect et les Voix du Silence ». In : *Signes*. Paris : Gallimard, (1960) 2014.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas : UNICAMP, 1990.
- NEWMAN, Graeme et Pietro MARONGIU. « Penological reform and the myth of Beccaria ». In : *Criminology* 28.2 (1990), p. 325-346.
- PATRON, Sylvie. « Critique, une revue dont le sérieux fit la fortune ». In : *Textuel* 30 (1996).
- « Critique : la rhétorique des commencements ». In : *La revue des Revues* 17 (1994).
- PETERS, Michael A. « Education, Post-Structuralism and the Politics of Difference ». In : *Policy Futures in Education* 3.4 (2005), p. 436-445.
- PORTA, Mario Ariel González. « ¿Que és “Filosofía Contemporánea” ? (la unidad de la filosofía contemporánea desde el punto de vista de la historia de la filosofía) ». In : *Trans/form/ação : Revista de Filosofia da Unesp* 25.1 (jan. 2002), p. 29-52.
- PROVOST, Mickaëlle. « Articuler l'expérience et le discours : réflexions à partir du poststructuralisme et de la phénoménologie féministe ». In : *GLAD! Revue sur le langage, le genre, les sexualités* 10 (2021).
- RAYMAN, Joshua. « Crossing the Epistemological Divide : Foucault, Barthes, and Neo-Kantianism ». In : *HOPOS : The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 4.2 (2014), p. 217-240.
- SAFATLE, Vladimir. « L'acte au-delà de la loi : Kant avec Sade comme point de torsion de la pensée lacanienne ». In : *Essaim* 2 (2002), p. 73-106.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, (1916) 1969.
- SCHAFFNER, Anna Katharina. *Modernism and Perversion. Sexual Deviance in Sexology and Literature, 1850–1930*. Hampshire : Palgrave Macmillan, 2012.
- SEARLE, John. « Reiterating the differences. A reply to Derrida ». In : *Glyph* 1 (1977), p. 198-208.
- SGARD, Jean. « 1964–2014 : Hier et aujourd'hui, les dix-huitiémistes ». In : *Dix-huitième siècle* 46 (2014) : *Des recherches dix-juitiémistes aujourd'hui*.
- SOKAL, Alan. « A Physicist Experiments with Cultural Studies ». In : *Lingua Franca* 6.4 (1996), p. 62-64.
- SPECTOR, Céline. *Émile. Rousseau et la morale expérimentale*. Paris : Vrin, 2022.
- VERSINI, Laurent. Introduction. In : BARON DE MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Lettres Persanes*. Sous la dir. de Laurent VERSINI. Paris : Flammarion, 2016.

VILLA, Dana R. « Postmodernism and the public sphere ». In : *American Political Science Review* 86.3 (1992), p. 712-721.

WILLIAMS, James. *Understanding Poststructuralism*. Londres : Routledge, (2005) 2014.

AUTRES ÉCRITS PHILOSOPHIQUES ET LITTÉRAIRES

ABRAMOVICI, Jean-Christophe. *Les Hystériques. En attendant Freud*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2022.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. In : *Homo Sacer*. Macerata : Quodlibet, (1995) 2021.

— *Profanazioni*. Milão : Nottetempo, (2005) 2017.

BALZAC, Honoré de. Sarrasine. In : BARTHES, Roland. *Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971*. Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1830) 2002.

BATAILLE, Georges. « Le Bleu du Ciel ». In : *Œuvres complètes*. Sous la dir. de Francis MARMANDE. T. III. Paris : Gallimard, (1957) 1970.

CANGUILHEM, Georges. « Qu'est-ce que la psychologie ? » In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 63.1 (1958), p. 12-25.

CLASTRES, Pierre. « La Société contre l'État ». In : *La Société contre l'État*. Paris : Éditions du Seuil, (1974) 2013.

DONATELLI, Bruna. *Flaubert e Taine. Luoghi e tempi di un dialogo*. Roma : Nuova Arnica, 1998.

DWORKIN, Ronald. « Law as Interpretation ». In : *Critical Inquiry* 9.1 (1982), p. 179-200.

FREUD, Sigmund. *Zur Einführung des Narzißmus*. In : *Gesammelte Werke*. T. 10. London : Imago, (1914) 1946.

GOMEL, Elana. « From Dr. Moreau to Dr. Mengele : The Biological Sublime ». In : *Poetics Today* 21.2 (2000), p. 393-421.

KOLSTAD, Benjamin. « The State of the Stage : Representation from Corneille to Diderot ». In : *Paroles Gelées* 15.2 (1997), p. 129-135.

MISHIMA, Yukio. *Madame de Sade*. Trad. par André Pieyre de MANDIARGUES. Paris : Gallimard, (1979) 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*. In : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Sous la dir. de Giorgio Colli ; Mazzino MONTINARI. T. 2. Berlin : de Gruyter, (1880) 1988.

— *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Sous la dir. de Giorgio Colli ; Mazzino MONTINARI. T. 3. Berlin : de Gruyter, (1881) 1988.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In : *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Sous la dir. de Giorgio Colli ; Mazzino MONTINARI. T. 1. Berlin : de Gruyter, (1873) 1988.
- PASCAL, Blaise. *Œuvres Complètes*. Sous la dir. de Michel Le GUERN. Paris : Gallimard, (1670) 2000.
- PATRON, Sylvie. « Récits non naturels, narratologie non naturelle : apports, problèmes et perspectives ». In : *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique* 181-182 (2019).
- POE, Edgar Allan. « The Philosophy of Composition ». In : *Graham's Magazine* XXVIII.4 (1846), p. 163-167.
- RACINE, Jean. *Britannicus*. In : *Œuvre Complètes*. Sous la dir. de Raymond PICARD. T. I. Paris : Gallimard, (1670) 1950.
- RICARDOU, Jean. *Pour une théorie du Nouveau Roman*. Paris : Tel Quel, (1971) 2009.
- SAINTE-BEUVE, Charles Augustin. « Quelques Vérités sur la Situation en Littérature ». In : *Revue des Deux Mondes* (juill. 1843).
- SWINBURNE, Algernon Charles. « Les Abîmes, par Ernest Clouët ». In : *New Writings by Swinburne. or Miscellanea Nova et Curiosa*. Sous la dir. de Cecil LANG. Syracuse : Syracuse University Press, (1862) 1964.
- TORRES, Ronaldo. « Entrevista com Vladimir Safatle ». In : *Stylus* 32 (2016), p. 253-266.

Table des matières

Remerciements	3
Avertissement	4
I La constitution du post-structuralisme et la réception de Sade : questions sur l’historiographie de la philosophie contemporaine	6
I.1 Post-Structuralisme	10
I.1.1 Post-structuralisme et post-modernité	14
I.1.2 Conceptualisation positive du post-structuralisme	23
I.2 Modernité, Lumières et rationalisme dans la pensée du Marquis de Sade	32
I.3 Premières conclusions : les questions de la thèse	47
I.3.1 Travaux antérieurs sur le thème	48
I.3.2 Problématique et objectifs	55
II Philosophie, Littérature, Folie : historiographies sadiennes chez Foucault	62
II.1 Le Marquis de Sade dans l’histoire des idées foucaaldiennes	80
II.1.1 Points de passage : Le classicisme sadien selon Foucault	80
II.1.1.1 Le rôle négatif de Sade dans <i>l’Histoire de la Folie</i>	83
II.1.1.2 Le rôle négatif de Sade dans <i>Les Mots et les choses</i>	106
II.1.2 Points de fuite : le modernisme sadien selon Foucault	120
II.1.2.1 Le rôle positif de Sade dans <i>l’Histoire de la Folie</i>	121
II.1.2.2 Le rôle positif de Sade dans <i>Les Mots et les choses</i>	133
II.1.3 Conclusions sur le rôle de Sade dans l’archéologie foucauldienne	146
II.2 L’Archéologie : méthode post-structurale, méthode sadienne	149
II.3 Foucault, lecteur de Sade ? Sade dans la généalogie foucauldienne	165
II.3.1 Le cours sur Sade à Buffalo : analyse du commentaire foucauldien	170
II.3.2 La critique à la modernité sadienne dans <i>l’Histoire de la Sexualité</i>	202
III La conscience linguistique du post-structuralisme : Sade chez Barthes	220
III.1 La Lecture barthésienne de Sade	237
III.1.1 <i>Sade, Fourier, Loyola</i> : Thèmes et aspects généraux	238
III.1.2 <i>L’Arbre du Crime/Sade I</i> : Sade et les limites du structuralisme	249
III.1.3 <i>Sade II</i> : le tournant post-structural dans la pensée barthésienne	286
III.2 La linguistique de la neutralité et le langage sadien	320

IV Du roman philosophique à la philosophie romanesque – du Marquis de Sade au post-structuralisme	357
IV.1 Comparaisons : Sade chez Foucault et chez Barthes	366
IV.1.1 Le parcours en deux étapes	367
IV.1.2 Historiographies sadiennes	373
IV.1.3 Sade et la modernité	381
IV.1.4 La matérialité du langage	387
IV.1.5 L'éthique du discours	399
IV.2 Extrapolations : Sade et le post-structuralisme	409
IV.2.1 Héritages académiques de la lecture post-structurale de Sade	410
IV.2.2 Rôle de la lecture post-structurale de Sade dans sa réception culturelle	416
IV.3 Bilans et conclusions	420
Bibliographie	426
Écrits du Marquis de Sade	426
Écrits sur le Marquis de Sade	430
Écrits de Michel Foucault	430
Écrits de Roland Barthes	432
Écrits sur Michel Foucault et Roland Barthes	433
Écrits d'autres auteurs du XVIII ^e et du XX ^e siècles	435
Écrits d'histoire de la philosophie et de la littérature	436
Autres écrits philosophiques et littéraires	439

Table des figures

1	Une page du <i>Glas</i> – Jacques Derrida (1974)	30
2	Pinel, médecin en chef de la Salpêtrière en 1795 – Tony Robert-Fleury (1876)	85
3	Corral de locos – Francisco Goya (1794)	85
4	Tableau descriptif des positivités à l'âge classique – Michel FOUCAULT. <i>Les Mots et les Choses. Une Archeologie des Sciences Humaines</i> . In : <i>Œuvres</i> . Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1967) 2015, p. 1.269	111
5	Tableau descriptif des positivités à l'âge moderne - Michel FOUCAULT. <i>Les Mots et les Choses. Une Archeologie des Sciences Humaines</i> . In : <i>Œuvres</i> . Sous la dir. de Frédéric GROS. T. I. Paris : Gallimard, (1967) 2015, p. 1.270	111
6	Page du vol. XI de la revue « <i>Visual Language</i> » – Jane GALLOP. « BS ». In : <i>Visual Language</i> IX.4 (1977), p. 364-387, p. 369	230

7	Bibliographie de <i>Salò, ou les 120 Journées de Sodome</i> – Pier Paolo Pasolini (1976)	385
8	Réprésentation diagrammatique de la communication – Ferdinand de SAUSSURE. <i>Cours de linguistique générale</i> . Paris : Payot, (1916) 1969, p. 28.	402
9	« La liberté est le crime qui contient tous les crimes ; c’est notre arme absolue » – graffiti à l’intérieur de la Sorbonne (1968)	424

Liste des tableaux

1	Périodisation de l’histoire du XIV ^e au XX ^e siècle, selon Foucault	81
2	Tableau synoptique des rôles de la lecture de Sade dans les travaux archéolo- giques foucauldien	83
3	Les passages entre épistémès, en considérant les œuvres qui les réalisent	156
4	Les passages entre épistémès, en considérant le rôle de la pensée foucauldienne elle-même dans ce dispositif	165
5	Formes d’ordonnement du discours selon Foucault	185
6	Cadre des phases de la pensée barthesienne – Roland BARTHES. <i>Roland Barthes par Roland Barthes</i> . In : <i>Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1972 - 1976</i> . Sous la dir. de Éric MARTY. T. IV. Paris : Éditions du Seuil, (1975) 2002, p. 718-719	239
7	Dimensions de la textualité chez Loyola – Roland BARTHES. <i>Sade, Fourier, Loyola</i> . In : <i>Œuvres Complètes. Livres, Textes, Entretien 1968-1971</i> . Sous la dir. de Éric MARTY. T. III. Paris : Éditions du Seuil, (1971) 2002, p. 738	242

INDEX

- Abramovici, Jean-Christophe, 212, 224, 241, 270, 273, 318, 372, 412, 424
- Adorno, Theodor, 34, 40, 42, 50
- Agamben, Giorgio, 121, 218, 376, 380, 414, 415
- Artières, Philippe, 168, 369
- Austin, John Langshaw, 276, 397
- Balzac, Honoré de, 296, 297
- Baron de Montesquieu, Charles Louis de Secondat, 35
- Barthes, Roland, 26, 58, 223, 224, 227, 231, 235, 239–247, 251–270, 272–293, 296, 299, 300, 302–304, 306–308, 310–317, 319–330, 332–343, 348–350, 355, 364, 373, 376, 377, 385, 386, 388, 396–398, 401, 404, 420, 443
- Bataille, Georges, 46, 50, 51, 53, 54, 140, 353, 358, 420
- Belaval, Yvon, 91
- Belsey, Catherine, 12, 26
- Bentham, Jeremy, 88
- Berlin, Isaiah, 33, 381
- Bert, Jean-François, 65, 66, 123, 152, 371
- Berthet, Frédéric, 343
- Bertin, Claude, 96
- Blanchot, Maurice, 29, 46, 120, 140, 291
- Bloch, Iwan, 7, 130
- Bratfisch, Juliana Gonçalves, 226, 229, 236, 270, 271, 371
- Butler, Judith, 25, 64, 377
- Calkivik, Asli, 14
- Canguilhem, Georges, 122, 124
- Castro, Clara, 391, 407, 408
- Charles, Sébastien, 70, 73–75, 119, 134, 135, 165, 383
- Cherryholmes, Cleo H, 14
- Clastres, Pierre, 124
- Cole, Mike, 14
- Corvez, Maurice, 26
- Culler, Jonathan, 247
- Cusset, François, 11, 12, 23, 366, 403, 410
- Defert, Daniel, 68
- Deleuze, Gilles, 27, 50, 71, 155, 166
- Delon, Michel, 7, 96, 253, 257, 317, 392, 406
- Deprun, Jean, 44, 215, 389
- Dosse, François, 404
- Dworkin, Andrea, 90
- Dworkin, Ronald, 322
- Edelman, Bernanrd, 256
- Farge, Arlette, 93
- Fernández, Josefina, 64
- Fortes, Luiz Roberto Salinas, 102
- Foucault, Michel, 11, 13, 43, 63, 65–71, 80–89, 91, 93, 95, 97, 99, 100, 103, 104, 106–111, 113–119, 121–137, 139, 140, 143–146, 148, 150–153, 156–164, 166, 167, 172–185,

- 188–196, 198–201, 203, 204,
206–208, 363, 368–370, 374, 376,
377, 381, 386, 388, 397, 398, 403,
442
- Freud, Sigmund, 274
- Gallop, Jane, 224, 225, 230–232, 264, 442
- Gomel, Elana, 43
- Gomes, Livia Cristina, 44
- Grané Diniz, Guilherme, 19, 45, 47, 124,
139, 142, 256, 265, 361, 418
- Gros, Frédéric, 69, 71
- Gutting, Gary, 64
- Guérout, Martial, 9
- Habermas, Jürgen, 15–18, 29, 34, 121, 124,
381, 388, 405
- Hall, Stuart, 65
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, 325
- Heine, Maurice, 92
- Horkheimer, Max, 34, 40, 42, 50
- Hourmant, François, 250
- Igalens, Jean-Christophe, 275, 295, 393
- Jameson, Fredric, 13, 20–22, 24, 396
- Jandeaux, Jeanne-Marie, 92
- Janin, Jules, 53
- Jolivet, Vincent, 413
- Kant, Immanuel, 41
- Klossowski, Pierre, 46, 140
- Knight, Diana, 351
- Kolstad, Benjamin, 17
- Krafft-Ebing, Richard von, 53
- Lacan, Jacques, 258, 382
- Lacassagne, Alexandre, 7, 53
- Lacey, Hugh, 33
- Latour, Bruno, 410
- Lauwaert, Lode, 10, 55, 234, 235, 303, 312,
361, 362, 395
- Le Brun, Annie, 54, 202, 225
- Lely, Gilbert, 90, 93, 96–98, 100–102
- Le Brun, Annie, 220, 221, 391, 392
- Lilti, Antoine, 44, 406
- Léon, Jacqueline, 257
- Mariconda, Pablo, 33
- Marongiu, Pietro, 95
- Marquis de Sade,
Donathien-Alphonse-François, 36,
37, 39, 41–43, 45, 46, 59, 91, 93,
94, 99, 100, 103, 116–118, 131,
138, 141, 142, 172, 174–178,
186–190, 194, 198–201, 204, 205,
215, 222, 254–256, 258–265,
267–275, 277, 279, 290–292, 294,
298, 301, 303, 304, 307, 309, 310,
314, 328, 330, 334, 339, 340, 342,
344, 345, 352, 359, 369, 372, 390,
392–394, 406, 407, 414, 419, 420
- Marty, Éric, 8, 48–52, 77, 78, 89, 104, 226,
236, 238, 239, 248, 270, 288, 299,
310, 337, 338, 341, 346, 361, 384,
399, 409
- Mathieu-Goudier, Anne-Louise, 293
- McMorran, Will, 53
- Mengue, Philippe, 42, 262
- Merleau-Ponty, Maurice, 24, 245, 380
- Monzani, Luiz Roberto, 59, 407
- Moraes, Eliane Robert, 7, 130, 134, 152,
254, 410
- Neto, Joachin Azevedo, 398
- Newman, Graeme, 95
- Nietzsche, Friedrich, 29, 31
- Ost, François, 256
- Parro, Ricardo, 217
- Pascal, Blaise, 94
- Patron, Sylvie, 156, 250, 359

- Pauvert, Jean-Jacques, 54, 378
Peters, Michael A., 32
Pino, Claudia Amigo, 350, 353
Poe, Edgar Allan, 282
Porta, Mario Ariel González, 28, 55
Potte-Boneville, Mathieu, 76, 161, 162, 166, 167
Potte-Bonneville, Mathieu, 203
Providello, Guilherme Gonzaga Duarte, 127
Provost, Mickaëlle, 203
Puchner, Martin, 101
Racine, Jean, 17
Rayman, Joshua, 106, 323, 370
Ricardou, Jean, 403
Roger, Philippe, 232, 233, 309, 343, 356, 368
Rousseau, Jean-Jacques, 102
Rueff, Martin, 160
Sabot, Philippe, 68, 70, 75–77, 83, 107, 112, 113, 115, 127, 165, 382
Sacombe, Jean-François, 413
Safatle, Vladimir, 316, 424
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 7
Saussure, Ferdinand de, 24, 25, 242, 280, 402, 443
Saïd, Edward, 65
Schaffner, Anna Katharina, 7
Sclippa, Norbert, 257
Searle, John, 276
Sgard, Jean, 412
Silva, Anderson Lima da, 217
Sokal, Alan, 33, 410
Souto, Caio Augusto Teixeira, 134
Spector, Céline, 35
Spivak, Gayatri Chakravorty, 12
St-Martin, Armelle, 43
Swinburne, Algernon Charles, 425
Torres, Ronaldo, 69, 367
Versini, Laurent, 36
Vidal, Paloma, 231
Villa, Dana R, 14
Williams, James, 12, 22, 27, 28, 31
Yasui, Silvio, 127
Žižek, Slavoj, 358

Sade, mon contemporain : lectures de Sade dans la formation du poststructuralisme

Résumé

L'un des premiers sujets qui retiennent l'attention de tout lecteur de l'œuvre du Marquis de Sade est l'histoire de sa réception. Plus précisément, le fait qu'ayant écrit au XVIIIe siècle, la pensée de Sade n'a reçu un accueil plus significatif que dans la France du XXe siècle. En ce sens, ce travail vise à comprendre certains aspects historico-philosophiques de ce processus de réception de la pensée sadienne. Surtout, comprendre l'interaction entre les conditions qui ont rendu cette réception possible et ce qu'elle a amené sur la scène de la pensée philosophique française de l'époque. Deuxièmement, comment, à partir de ces contributions, se forme une façon de penser philosophique qui est, dans une certaine mesure, un affluent de la pensée sadienne. La thèse à défendre est principalement liée à cette seconde question : il s'agit d'affirmer que cette réception de la pensée de Sade était si peu fortuite et tellement liée aux conditions structurantes du discours philosophique de l'époque qu'elle a eu un poids central dans la formation d'une certaine pensée philosophique caractéristique de la France dans la seconde partie du XXe siècle : le post-structuralisme. En reconnaissant, bien sûr, l'impossibilité de parler de la pensée post-structurelle dans son ensemble, il faudra se concentrer sur ce qui semble être l'un de ses aspects constitutifs – la tentative délibérée de confondre écriture philosophique et littéraire – comme il apparaît dans l'œuvre de deux de ses penseurs principaux : Michel Foucault et Roland Barthes.

Mots-clés : Marquis de Sade (1740-1814) ; Michel Foucault (1926-1984) ; Roland Barthes (1915-1980) ; Poststructuralisme ; Roman philosophique.

Sade, my contemporary: readings of De Sade in the formation of poststructuralism

Summary

One of the first topics that catch the attention of any scholar of the work of the Marquis de Sade is the story of his reception. Specifically, the fact that, having written in the eighteenth century, Sade's thought only received a more significant reception in twentieth-century France. In this sense, this work aims to understand some historical-philosophical aspects of this process of reception of Sadean thought. Especially, to understand the interplay between the conditions that made this reception possible and what it brought to the scene of French philosophical thought at the time. Secondly, how, from these contributions, a philosophical way of thinking is formed that is, to some extent, a tributary of Sadean thought. The thesis to be defended is linked mainly to this second question: it is a matter of affirming that this reception of Sade's thought was so not casual and so much linked to the structuring conditions of the philosophical discourse of the time that it had a central weight in the formation of a certain philosophical thought characteristic of France in the second part of the 20th century: post-structuralism. Recognizing, of course, the impossibility of talking about post-structural thinking as a whole, it will be the case of focusing on what appears to be one of its constitutive aspects – the deliberate attempt to confuse philosophical and literary writing – as it appears on the works of two of its main proponents: Michel Foucault and Roland Barthes.

Keywords : Marquis de Sade (1740--1814); Michel Foucault (1926--1984); Roland Barthes (1915--1980); Post-structuralism; Philosophical romance.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 019 – Littératures françaises et comparée Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Littératures Françaises