

Subversion de la nature : Sade et Rousseau

par Thierry Hentsch

Sade avant Rousseau, au rebours de la chronologie, parce que ce dernier m'intéresse en tant qu'il offre, avant la lettre, une « réponse » au divin marquis. Une réponse, du moins, à ce que le naturalisme sadien comporte de naïf, de vieillot, de figé, en dépit de sa radicale subversion. Subversifs, ils le sont bien sûr l'un et l'autre. Tous deux font tomber les masques, mais de deux points de vue à la fois contigus et diamétralement différents. Ces deux radicalismes s'affrontent et se touchent. Sade, à son tour, peut être lu comme faisant écho au citoyen de Genève, dont il a l'avantage de connaître les écrits. Si je commence par le récit sadien, néanmoins, c'est que son outrance aiguë, à l'inverse de la confession rousseauiste, le tranchant de la raison des Lumières, qu'il contribue plus violemment que personne en son temps à dépouiller de tout idéalisme. Sade, c'est Kant tout nu.

À cette raison que Sade déshabille, Rousseau oppose le sentiment intime, dont s'inspireront les romantiques. Sade, réfractaire à tout romantisme, voire à tout humanisme, est la froide raison faite œuvre : apologie féroce et raisonnée de la nature — d'une certaine conception de la nature. Aux antipodes de l'intimité du Promeneur solitaire, Sade érige la nature comme une force vive à laquelle nul ne saurait résister sans dommage et sans amoindrissement pour lui-même. On dit volontiers de sa pensée qu'elle est abyssale. Mais l'abîme, nous le verrons, est à proprement parler insondable.

Débauche de (la) raison

La Philosophie dans le boudoir réunit deux professionnels de la débauche, Dolmancé et Mme de Saint-Ange, auxquels se joindra par la suite le frère de cette dernière, le Chevalier de Mirvel, grâce à qui s'organise la rencontre. Celle-ci a pour objet principal d'instruire une jeune fille de quinze ans, Eugénie, aux choses essentielles de la vie. Excellents pédagogues, Dolmancé et Saint-Ange donnent un enseignement intensif où la pratique ne cesse de soutenir et de relayer la théorie. Exceptionnellement douée, l'élève franchit très vite la mince barrière de sa pudeur et laisse parler la nature avec une fougue qui comble ses instituteurs d'admiration et de plaisir. Ceux-ci ne font en effet que révéler à Eugénie les dispositions naturelles qui sont les siennes et la libérer des préjugés qui entravent ou retardent leur légitime et complet épanouissement. La leçon, par gradations successives, dépasse les attentes de ses initiateurs : non seulement l'élève se prête goulûment aux exercices lubriques que Dolmancé orchestre de main de maître, mais elle ne tarde guère à les assaisonner de ses propres fantaisies. Devançant les leçons de ses instructeurs, elle exige, en récompense de son ardeur à l'étude, leur complicité active pour infliger à sa pudibonde de mère un châtiment mortel. La cruauté tiendra sa promesse, la pratique sera jusqu'au bout à la hauteur de la théorie. Accourue pour arracher sa fille à la débauche, Mme de Mistival subit devant toute la compagnie la rigueur de sa loi : violée en con et en cul par un valet au vit rongé d'une vérole virulente, elle est solidement cousue en ces deux orifices de manière que le venin lui « calcine les os plus promptement » (*PB*, 283)¹. C'est en vain que le Chevalier,

¹ « *PB* » renvoie à : *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1976, folio/classique, 1995.

adepte d'un libertinage moins cruel, essaie de tempérer auprès d'Eugénie la rhétorique de Dolmancé : la jeune fille est trop bien née pour ne pas écouter dans toute sa vigueur la voix de la nature, que l'implacable philosophie de « l'homme le plus corrompu, le plus dangereux » qui soit (*PB*, 46) n'a pas de peine à faire triompher.

Il importe peu, à cet égard, de savoir de quel côté penchent les sentiments personnels du narrateur ni ce que son imaginaire doit à sa longue réclusion. Seule compte ici la redoutable logique qui emporte la conviction de l'apprentie et couronne son éducation. Cette logique est celle de la nature, actrice principale du récit, dont Dolmancé n'est que le porte-parole et le serviteur conséquent. On objectera qu'il faut renverser les termes : ce serait plutôt la nature que le libertin plierait à son service. Cette objection, pour pertinente qu'elle soit, a le douteux mérite de relativiser d'emblée une pensée qui se présente sans ambiguïté comme absolue. Si la référence à la nature n'est qu'un prétexte au libertinage, le récit sadien perd toute portée philosophique. La philosophie ne serait alors qu'un méchant verni sur l'étalage complaisant de tous les dérèglements sexuels imaginables. Sous la lentille de cet *a priori* réducteur, la lecture de Sade n'offre pas grand intérêt — ou n'offre d'intérêt que « littéraire », à supposer que cette restriction ait un sens. Or la question de savoir quelle peut être (ou ne pas être) la portée philosophique de cette histoire de cul ne se décide qu'à sa lecture. Il faut donc lire Sade, du moins pour commencer, au pied de la lettre. La mise en scène de la luxure et de sa violence doit être prise au sérieux. Faute de quoi il n'y a pas moyen de se demander pourquoi cette leçon de philosophie se tient dans le boudoir.

Autant dire dans le futoir. C'est là, en effet, dans l'acte sexuel sous toutes ses formes, que la nature se révèle le mieux. C'est dans l'orgiaque qu'elle se manifeste le plus puissamment à ses créatures. Non pas tant comme puissance de reproduction, qui n'est que le pendant de son pouvoir de destruction, mais bien comme capacité de jouissance, dont la raison n'a pas de meilleur emploi que de nous persuader d'user sans retenue. La raison nous apprend que la nature n'exige rien de nous et que nous pouvons, dans la mesure de nos forces, tout exiger d'elle. Indifférente au bien et au mal, la nature n'est qu'une source inépuisable d'inspiration, de souffrance et de jouissance. Libre à nous de choisir. Aucune œuvre autant que celle de Sade ne donne à la nature une neutralité aussi redoutable.

La pensée de l'Europe classique aborde la nature de deux façons. Soit en tant qu'ordre, plus ou moins lisible, à déchiffrer et à respecter ; ordre sous-jacent aux concepts de science et de droit naturel, qui implique donc l'existence d'une transcendance, dont la nature serait la manifestation concrète, comme chez Descartes, voire une manière de nommer Dieu, comme chez Spinoza. Soit en tant que désordre (avec ou sans Créateur, voulu ou non par Lui) auquel l'homme est appelé, ne serait-ce que pour sa survie, à mettre des limites ; c'est l'option de Hobbes. Dans les deux cas la nature a un signe, positif ou négatif. Chez Sade, la nature n'a pas de signe, bien qu'elle fasse signe à l'homme en lui enjoignant de jouir. Cette injonction suppose à la nature une certaine vérité, mais celle-ci ne se propose ni comme valeur, ni comme savoir à atteindre ou comme harmonie à comprendre, moins encore comme malédiction à combattre. La nature, dans toutes ses manifestations, est à elle-même sa propre véri-

té : elle est sans autre intention que d'être. Nature, réalité et vérité ne font qu'un. Loin de s'en lamenter, le héros sadien, le libertin, le débauché prend acte de cette indifférence (au plein sens du terme) pour agir à sa guise ; sa sagesse consiste, à l'opposé de ce qu'enseigne Platon, à laisser parler la nature en lui, quelles qu'en puissent être les conséquences pour soi-même et pour autrui. Du moment que les passions et les penchants qui l'habitent ne peuvent venir d'ailleurs que de la nature, ils sont tous légitimes. Toute l'argumentation de Dolmancé est construite sur l'idée qu'il n'y a pas d'autres lois que celles de cette nature sans finalité et sans conscience.

Sauf à supposer dans la nature ou en dehors d'elle une intention générale, l'argumentation paraît imparable. Cette infailibilité repose toutefois sur un postulat passablement présomptueux : que Dolmancé connaît la nature au nom de laquelle il parle. Nul doute en effet qu'il ne connaisse la sienne et qu'il en parle d'autant mieux qu'il lui laisse libre cours. Mais il a beau dire ce que la nature souffle à son oreille et à tous ses sens, ce ne sera jamais que ce qu'il en comprend ou ce qu'il en veut comprendre. À d'autres, la nature peut « parler » autrement. Dolmancé l'admet implicitement : si, pour reprendre ses propres termes, « nous accomplissons les lois de la nature en foutant » (*PB*, 92), le foutre n'est pas nécessairement voué à la reproduction et, loin de craindre de l'en détourner, nous ne devons pas hésiter à « contrarier de cette manière ce que les sots appellent les lois de la nature » (*PB*, 97). Du moment qu'il existe une sotte manière d'envisager ses lois, c'est que la nature a sinon plusieurs voix, du moins plusieurs oreilles. Dolmancé n'en sera jamais qu'un interprète. Mais un interprète que le narrateur n'hésite pas à doter de tout son talent. Si l'on veut lire Sade dans sa force, il

faut admettre que, parmi les personnages de *La Philosophie...*, Dolmanqué est son porte-parole le plus articulé, le plus audacieux.

Quoi de plus logique en effet que de chercher à cueillir tous les plaisirs possibles de la vie ? Au nom de quoi devrait-on réprimer en nous la propension à jouir ? Notre seul devoir ne serait-il pas au contraire d'élever par tous les moyens cette jouissance à son maximum de raffinement et d'intensité aussi souvent que possible, particulièrement dans le domaine qui s'y prête le plus ? Que cette jouissance soit par excellence celle du sexe s'explique aisément : non seulement s'agit-il du registre où la nature concentre le plus de force, manifeste le plus d'ingéniosité mais encore l'activité sexuelle est, de toutes les activités humaines, celle où la douleur est le plus susceptible de nous procurer du plaisir. À cette jonction vertigineuse du jouir et de la souffrance s'ajoute le surplus d'excitation qu'apporte la conscience de briser les tabous les plus sévères : grâce à quoi la sodomie ajoute au coït, le viol ajoute à la sodomie, l'inceste au viol, si bien qu'il n'y a rien de plus jouissif pour un père que d'abuser de son enfant en lui déchirant l'anus.

Paradoxe : le libertin tire un surcroît de jouissance de ce que les sots nomment le mal et dont lui, débauché, récuse l'idée. Cette idée qu'il juge inepte n'en agit pas moins puissamment sur lui, du seul fait qu'elle a cours dans la société. Comme quoi le plaisir que le libertin cultive si savamment ne vient pas seulement de la nature mais aussi de ce qui, dans la société, dans les mœurs, la contrarie. Les lois de la nature sont d'autant plus piquantes à observer qu'elles contredisent la morale et la législation des hommes — c'est l'attrait, bien connu, du fruit défendu. Mais si l'imaginaire lubrique s'échauffe au contact du social, il ne s'épanouit bien

que dans l'isolement du boudoir ou, comme dans *Justine*, comme dans *Les 120 journées de Sodome*, en tout autre lieu hermétiquement clos, repaire, château, couvent, dont rien ne filtre au dehors, où rien ne pénètre sans la volonté des débauchés qui le gouvernent — comme si l'inavouable, même raconté, devait être tenu, à l'instar des grands criminels, au secret le plus total. La luxure est donc inimaginable dans l'état de nature, dans ce que le siècle de Sade appelle le monde sauvage.

La lubricité a beau se réclamer d'une certaine sauvagerie, elle ne peut se passer de la civilisation au sein de laquelle elle éprouve le besoin de se cacher. C'est bien parce que le sauvage est en nous, muselé par notre éducation, que le libertin prend plaisir — ou rage — à le libérer. Comme si la jouissance savait d'instinct qu'elle avait besoin, d'une manière ou d'une autre, de la charge explosive du mal, du tassement — du refoulement — qui en décuple la force. Comme si la liberté sexuelle (ainsi que toute liberté) ne pouvait se rêver dans sa pleine fureur qu'enfermée. Dans le même ordre d'idées, négation et jouissance du mal sont toutes deux inséparablement nécessaires à la délinquance sadienne. Le négateur du crime se délecte de ce qu'il appelle lui-même sa scélérateuse. Loin d'être abolie, la méchanceté est une nécessité ; la cruauté, « vertu et non pas vice ». Mais, quoi qu'en dise Dolmancé, cette cruauté, « énergie de l'homme que la civilisation n'a point encore corrompue » (*PB*, 130), ne saurait être vertueuse du point de vue de la nature, pour qui elle n'est qu'indifférente, mais seulement par opposition à l'ordre social qui la réprime.

Altérité de la civilisation et de ses codes, la nature se construit contre eux, prend appui sur eux pour s'en distancier. Elle est une vue de l'esprit au sens fort : elle

dit quelque chose de vrai sur cette civilisation dont elle se démarque. Elle questionne radicalement l'arbitraire des mœurs et des lois. Même s'il est impossible de s'entendre sur une définition positive de la nature en tant que *réalité* opposée à la civilisation, nous devons admettre avec Sade que le crime, la cruauté, la scélératesse n'existent que pour cette dernière. Que la nature soit ou ne soit pas, le « crime contre nature » est en toute rigueur impossible. Ou la nature existe bel et bien, auquel cas Sade a raison de dire qu'il est absurde « d'imaginer que la nature nous donnât la possibilité d'un crime qui l'outragerait » (*PB*, 232) ; ou la nature est un état fictif (comme l'observe très justement Rousseau), auquel cas les crimes qui l'offensent sont aussi inconsistants qu'elle. Dans un cas comme dans l'autre « l'outrage à la nature » est une invention de la civilisation, qui quoi qu'elle fasse ne peut retourner à un état dont, par définition, elle ne sait rien et que l'existence du lien social, si minimal soit-il, contredit sans appel. L'essentiel ici, chez Sade, est que le lien social se situe en dehors de cette conception de la nature en tant qu'altérité de la civilisation. Exclusion qui enlève à ce lien toute légitimité, voire toute possibilité. Au regard du concept sadien de la nature, il n'y a plus d'éthique autre que celle du plaisir individuel. Le politique y perd tout fondement.

Héros de la raison, le libertin a donc théoriquement le champ libre. Il le rêve. N'étaient la société et ses règles arbitraires, il l'aurait « réellement », c'est-à-dire dans les limites du rapport de forces brut où s'inscriraient ses actes. Et comme il est vrai que, dans l'état de civilisation, la contrainte sociale est souvent effective, il a raison de chercher le plus possible à s'y soustraire (autre motif du secret qui entoure les lieux de débauche et de torture) : peu lui chaut que son rêve puisse

être source de cauchemar pour autrui, pourvu qu'il jouisse dans l'impunité ; la cruauté se justifie amplement des voluptés qu'elle procure à celui qui l'exerce sans égard pour l'objet qui les sert (*PB*, 127). Au reste, l'exercice de la raison suffit à le convaincre de son entière liberté morale. La raison est l'arme décisive du héros sadien.

La raison dont Sade lève le flambeau est celle de son temps, celle des Lumières, celle de Kant (comme l'a bien vu Lacan). On pourrait la définir comme la faculté de bien conduire son jugement telle que l'entend déjà Descartes ; à la différence près, essentielle, que Descartes identifie sa source en Dieu ; la possibilité de bien conduire son jugement tient à ce que la démarche initiale de ce jugement, à partir du doute méthodique, aboutit infailliblement à la conviction que la Vérité (ou Dieu) existe. La raison des Lumières introduit à cet égard une rupture cruciale : elle pense pouvoir se passer du rapport à Dieu, elle affirme même la nécessité de penser la science en dehors de ce rapport. En montrant que les questions métaphysiques demeurent hors de portée de la raison, en affirmant que nous n'avons aucune certitude de jamais saisir le monde tel qu'il est en lui-même et que nous ne pouvons prétendre l'étudier et le comprendre qu'en tant qu'il nous apparaît, c'est-à-dire comme ensemble de phénomènes (par opposition aux choses en soi), Kant évacue la Vérité du champ de la connaissance scientifique.

Sade fait un pas de plus : il évacue la Vérité du champ moral. Son athéisme est conséquent, rigoureux, inflexible. S'il n'y a ni Dieu ni Vérité, il ne reste que la volonté de puissance au service des jouissances privées. Le héros sadien tranche au fil de la raison tout ce qui retient ses pulsions, tout ce qui limite l'expression de ses désirs, jusqu'aux moins avouables, pour vivre

coûte que coûte sa vérité à lui. Du même coup il défait les liens sans lesquels il n'est pas de société qui tienne. L'héroïsme, en l'occurrence, est l'audace qui permet au libertin, envers et contre toutes les conventions sociales, d'assouvir ses passions jusqu'à l'extrême. Devant cette extrémité, Sade ne flanche pas, il avance résolument jusqu'à l'abîme.

Si *La Philosophie dans le boudoir* vous semble encore trop en retrait du gouffre, trop retenue, ouvrez *Les 120 journées de Sodome* : un de ces rares récits réellement susceptibles de rendre malade, et dont on se demande comment il a été possible à un homme, fût-il enfermé comme l'était Sade, d'en conduire *l'écriture*. Rétrospectivement, ce livre, publié pour la première fois en 1904, ébranle la littérature occidentale d'un séisme² comparable à celui dont la Shoah secoue l'histoire. Il n'est possible ni de le quitter ni de le lire d'un bout à l'autre. La gradation de l'atroce y est si savamment orchestrée qu'elle ne laisse pas de place à la lassitude ordinaire que provoque, ailleurs chez Sade, la répétition des compositions lubriques et des supplices qui les accompagnent. L'affaire est trop sordide pour qu'il puisse être question d'ennui, il faudrait plutôt parler d'écœurement — bien que je ne puisse m'empêcher de penser que, contrairement à ce qui se passe à la lecture de *La Philosophie dans le boudoir*, *Les 120 journées...* visent à nous mener, s'il est possible, au-delà du dégoût. J'essaie de dire par-là que si Sade, dans ce catalogue, fait parler la nature, alors cette nature-là n'est plus du tout neutre mais purement atroce. En réalité la nature a simplement disparu : le château de Silling où les bourreaux s'enferment avec leurs victimes, situé en

² Le mot est d'Annie Le Brun dans *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1986, où l'on trouve probablement l'analyse la plus osée des *120 journées de Sodome*.

pleine Forêt Noire, est à ce point isolé, inaccessible, qu'il est à la fois hors société et hors nature. La nature qui l'entoure, en l'espèce une forêt impénétrable, n'est plus qu'une ceinture de silence qui sépare la lubricité du monde.

Cet isolement absolu offre d'ailleurs à cette jouissance une sécurité, une plénitude artificielle, dont l'un des protagonistes ne manque pas de se plaindre :

On servit. Le duc voulut soutenir à souper que si le bonheur consistait dans l'entière satisfaction de tous les plaisirs des sens, il était difficile d'être plus heureux qu'ils l'étaient. « Ce propos-là n'est pas d'un libertin, dit Durcet. Et comment est-il que vous puissiez être heureux, dès que vous pouvez vous satisfaire à 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 ce désir. Or, tout cela se trouve-t-il ici, où je n'ai qu'à souhaiter pour avoir ? Je fais le serment, dit-il, que, depuis que j'y suis, mon foutre n'a pas coulé une seule fois pour les objets qui y sont ; il ne s'est jamais répandu que pour ceux qui n'y sont pas. Et puis d'ailleurs, ajouta le financier, il manque selon moi une chose essentielle à notre bonheur : c'est le plaisir de la comparaison, plaisir qui ne peut naître que du spectacle des malheureux, et nous n'en voyons point ici. C'est de la vue de celui qui ne jouit pas de ce que j'ai et qui souffre, que naît le charme de pouvoir se dire : Je suis donc plus heureux que lui. Partout où les hommes seront égaux et où ces différences-là n'existeront pas, le bonheur n'existera jamais. C'est l'histoire d'un homme qui ne connaît bien le prix de la santé que quand il a été malade. (Pl., 156-157) »³

La satiété dont se plaint Durcet, chez qui l'impuissance et la rareté des décharges, au demeurant « fort péni-

³ « Pl. » renvoie à : Sade, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1, 1990.

bles » (Pl., 32), exacerbent la fureur de jouir, trouve un remède provisoire dans le règlement que se sont donné les quatre débauchés ; lequel interdit sous peine d'amende que les jeunes pucelles et puceaux emmenés au château ne soient déflorés avant, respectivement, les deuxième et troisième mois d'orgie (Pl., 59). De façon générale, on assiste à une gradation minutieuse des sévices infligés aux victimes, parallèle à la gradation des récits que font les quatre « historiennes », maquerelles et putains de profession embauchées pour partager le trésor de leurs expériences, et dont les narrations successives, qui vont des passions de première classe, simplement avilissantes, à celles, meurtrières, de quatrième classe, doivent graduellement porter les imaginations à incandescence. Cette progression, censée introduire au sein de l'abondance une retenue artificielle qui n'empêche pas nos compères de décharger jusqu'à plus foudre, trouve la confirmation de sa nécessité dans l'observation lucide de la première historiennne : « Il est très difficile de comprendre tous les supplices que l'homme invente contre lui-même pour retrouver, dans leur avilissements ou dans leurs douleurs, ces étincelles de plaisirs que l'âge ou la satiété lui ont fait perdre » (Pl., 267).

La remarque touche de plein fouet les quatre débauchés, qui ont tous dépassé la cinquantaine, à l'exception de l'Évêque, que ses 45 ans n'empêchent pas d'être beaucoup moins vigoureux, et donc beaucoup plus économe de sa semence, que son frère aîné, le duc de Blangis, chez qui la puissance et les excès n'ont presque pas de bornes. Mais même là où le physique reste fort, l'imagination se fatigue. D'une manière ou d'une autre, ils sont tous les quatre à ce point usés par la débauche qu'il leur faut se plonger dans les extrémités que leur offre l'invraisemblable dispositif

du château de Silling pour stimuler leur lubricité. Et celle-ci baigne littéralement dans la merde.

L'essentiel de la première partie — la seule à faire l'objet d'un récit élaboré, qui occupe les quatre cinquièmes de l'ensemble (293 pages sur 388), les trois autres parties se présentant sous la forme schématique de résumés à développer — est consacré au stade anal. On ne cesse d'y chier, d'y ingurgiter et réingurgiter par tous les orifices, d'y tartiner, d'y lécher l'or prodigieux de la première enfance. Merveilleux en moins : l'or enfantin n'est que déjection d'adulte, et la coprophagie s'alimente aux culs les plus frais, les plus roses comme aux béances les plus flasques et les plus répugnantes. Dans *Les 120 journées...*, la jouissance nage comme un étron dans l'égout. Même à considérer que la coprophilie, en compagnie surtout de l'objet aimé, ne mérite pas nécessairement mépris ou dégoût, les termes du récit sadien ne cessent d'en souligner la morbidity : c'est bel et bien la saleté, dans la plupart des cas, qui fait bander et décharger le coprophile. L'amour, même au sens le plus physique du terme, est totalement absent du château de Silling. La narration est lubrique, obscène, scatologique, pornographique, mécanique mais jamais érotique. Rien du trouble qu'on éprouve, par exemple, à lire *L'Histoire d'O* de Pauline Réage. Les apprêts, les préliminaires, la sensualité, la caresse, le mystère, le raffinement n'existent pas dans le monde des libertins sillingiens ; personnages primaires, unidimensionnels, pauvres en sentiments et en imagination sous leur vernis d'aristocratie, dont la consistance se réduit pour ainsi dire à la fureur de jouir. Cette jouissance même, jusque dans ses excès, reste toujours d'une platitude sidérante.

Pire encore, elle est *encyclopédique* : aucune pratique ne doit être oubliée, aucun détail négligé ; chaque

« passion » est racontée à sa juste place, selon la gradation prescrite ; et si le récit de l'historienne de service échauffe les humeurs au-delà des bornes souhaitables, ces débordements, comme s'en excuse le narrateur, seront provisoirement passés sous silence : le lecteur est prié d'attendre qu'ils viennent à l'ordre du jour. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que le catalogue des *120 journées...* est clinique et surtout pas incitatif. Si les historiennes excitent néanmoins les maîtres de l'orgie — drogue nécessaire, on l'a vu, à l'exacerbation de leurs désirs flétris — elles n'enflamment guère le lecteur. Bien pire, les effets que cette émulation narrative a sur le comportement lubrique des maîtres, font l'objet d'une description factuelle, expéditive, nettement en-dessous de la verve des historiennes, comme si l'imitation ne pouvait que renvoyer l'écho amoindri du modèle. Non que les actes soient moindres en eux-mêmes mais parce que la combinaison du mimétisme, de la répétition et de la brièveté les dévalue. Cette lourde machine, avec sa précision, ses automatismes, ses courroies de transmission, tue le désir du lecteur plus sûrement que le corps des victimes. Plus les journées s'accumulent, d'ailleurs, plus la verve s'amenuise, y compris chez les historiennes, pour s'éteindre presque entièrement dans l'énumération maussade, nauséabonde, mortelle — au figuré comme au propre — d'un scénario de plus en plus squelettique. Difficile de croire que cet assèchement progressif de la narration, qui se transforme en table des matières et se termine en une simple soustraction (comme l'observe très justement Annie Le Brun), n'accompagne pas délibérément l'horreur croissante de la liste des crimes et des décès.

Sade, prisonnier à la Bastille, achève de recopier la bande des *120 journées...* dans les derniers jours du

mois de novembre 1785 et la dissimule dans un des murs de sa chambre, dont il est brusquement arraché la nuit du 3 au 4 juillet 1789 pour être transféré à Charenton. Sade n'en récupérera jamais le précieux rouleau, qui tombera en d'autres mains. Perte qu'il qualifie lui-même d'irréparable, sans que nous puissions savoir pour autant ce qu'il entendait faire de ce manuscrit. Tout ce qu'on peut dire c'est que le divin marquis a disposé de plus de trois ans pour le retravailler et qu'il n'en a apparemment rien fait. Faute de le vouloir, de le pouvoir ? Mystère... Nous sommes devant un récit à l'état brut, pas plus fini qu'inachevé, puisque tout y est, quoique sous une forme de plus en plus concise, lapidaire. Les intentions du narrateur restent indéchiffrables. Seuls importent le texte et l'atmosphère qui s'en dégage.

Atmosphère irrespirable, glacée. Glaciale indifférence de nos passions, de nos souffrances, de notre être-au-monde, on ne peut plus éloignée du romanesque ordinaire. S'il est vrai que la littérature occidentale tend généralement à prendre pour thèmes les exploits, les échecs, les peines, les joies, les rêves qui font la singularité des héros qu'elle raconte, alors *Les 120 journées...* exposent scrupuleusement la futilité d'un tel souci : l'être humain est tout entier matière à jouir comme on dit du soldat qu'il est chair à canon. Sa singularité n'est qu'anecdotique, elle se fond dans la classification des passions auxquelles elle sert provisoirement d'objet. L'humain est éminemment usable et jetable. Les maîtres eux-mêmes, le duc, l'évêque, le président, le financier, sont de simples cas : pantins de leurs pulsions, non moins dérisoires que leurs victimes, non moins « victimes » qu'elles finalement, ils ont juste ce qu'il faut d'esprit pour se persuader de la liberté de leur servitude — aux antipodes du Dom Juan de Mo-

lière, homme d'honneur, chez qui l'égoïsme libertin n'a pas complètement tué ni l'image du moi ni l'amour du geste gratuit.

Les protagonistes des *120 journées...* ne sont pas davantage des anti-héros, ce sont de purs spécimens, automates réduits à obéir sans cesse à la tyrannie cyclique et croissante de leurs obsessions. Difficile d'imaginer meurtre plus radical de toute joie de vivre. Difficile même de sombrer dans l'abîme : la mise à plat du récit le donne si bien à voir, l'étale si complètement devant nous, qu'elle finit par le dépouiller de tout vertige. Sade peint l'horreur avec l'application et la netteté des images d'Épinal : son gouffre n'a pas de profondeur. L'au-delà du dégoût vers lequel je disais qu'il voulait peut-être nous mener reste finalement invisible, inatteignable. Risquons une dernière image, géométrique : *Les 120 journées...* décrivent, avec l'indice des décharges en ordonnée et la gradation des sévices en abscisse, l'asymptote de l'*abjouissance* ou de l'*abjecssance*, selon qu'on privilégie la jouissance ou l'abjection. Aurait-on là quelque chose comme la fonction de la nature ?

C'est avec cette question à l'esprit que je voudrais revenir à *La Philosophie dans le boudoir*, dont il reste à examiner une curieuse excroissance : le pamphlet politique que Sade juge bon d'y insérer. Insertion étrange et significative. Eugénie, épuisée par une double pénétration qui l'a portée au comble de la volupté, exige un peu de théorie et demande « si les mœurs sont vraiment nécessaires dans un gouvernement ». Dolmancé répond en sortant de sa poche une brochure achetée le matin même au palais de l'Égalité :
Mme de SAINT-ANGE : Voyons. (Elle lit.) Français, encore un effort si vous voulez être républicains. Voilà, sur ma

parole, un singulier titre : il promet ; chevalier, toi qui possèdes un bel organe, lis-nous cela.

DOLMANCÉ : Ou je me trompe, ou cela doit parfaitement répondre à la question d'Eugénie.

EUGÉNIE : Assurément !

Mme de SAINT-ANGE : Sors, Augustin : ceci n'est pas fait pour toi ; mais ne t'éloigne pas ; nous sonnerons dès qu'il faudra que tu reparais.

LE CHEVALIER : Je commence. (PB, 185-186)

Eugénie a compris d'avance et le peuple ne doit pas entendre. Réflexe d'aristocrate ? Ironie ? Difficile à dire. La position, le statut de ce programme politique apparaissent ambigus. Sade écrit à son régisseur provençal, le 5 décembre 1791 : « Que suis-je à présent ? Aristocrate ou démocrate ? Vous me le direz s'il vous plaît, car pour moi je n'en sais rien » (Pl. I, LXXVII). Libéré l'année précédente par l'Assemblée, il participe aux travaux de sa section à la Convention en 93 et se fait incarcérer la même année pour « modérantisme » (peut-être en raison du contenu d'*Aline et Valcourt*, roman philosophique écrit un an avant la Révolution et sous presse au moment de son arrestation en décembre 93). Condamné à mort, il échappe à l'exécution grâce à la chute de Robespierre et se voit libéré en octobre 94, un an avant la parution à Londres de *La Philosophie...*, si bien que *Français, encore un effort...* a probablement été rédigé quelque part entre 94 et 95. L'ironie du titre, aujourd'hui, saute aux yeux. Mme de Saint-Ange le trouve singulier, prometteur. Le texte a le ton de l'urgence, du sérieux. Il débute ainsi :

Je viens offrir de grandes idées : on les écouterà, elles seront réfléchies ; si toutes ne plaisent pas, au moins en restera-t-il quelques-unes ; j'aurai contribué en quelque chose au progrès des lumières, et j'en serai content. Je ne le cache point, c'est avec peine que je vois la lenteur avec laquelle nous tâchons d'arriver au but ; c'est avec inquiétude que je sens que

nous sommes à la veille de le manquer encore une fois. Croit-on que ce but sera atteint quand on nous aura donné des lois ? Qu'on ne l'imagine pas. Que ferions-nous de lois, sans religion ? Il nous faut un culte, et un culte fait pour le caractère d'un républicain, bien éloigné de jamais pouvoir reprendre celui de Rome⁴. Dans un siècle où nous sommes aussi convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole. Or, je demande si l'on peut supposer que celle d'un esclave de Titus, que celle d'un vil histrion de Judée, puisse convenir à une nation libre et guerrière qui vient de se régénérer ? Non, mes compatriotes, non, vous ne le croyez pas. Si, malheureusement pour lui, le Français s'ensevelissait encore dans les ténèbres du christianisme, d'un côté l'orgueil, la tyrannie, le despotisme des prêtres, vices toujours renaissants dans cette horde impure, de l'autre la bassesse, les petites vues, les platitudes des dogmes et des mystères de cette indigne et fabuleuse religion, en émoussant la fierté de l'âme républicaine, l'auraient bientôt ramenée sous le joug que son énergie vient de briser.

O vous qui avez la faux à la main, portez le dernier coup à l'arbre de la superstition ; ne vous contentez pas d'élaguer les branches : déracinez tout à fait une plante dont les effets sont si contagieux ; soyez parfaitement convaincus que votre système de liberté et d'égalité contrarie trop ouvertement les ministres des autels du Christ pour qu'il en soit jamais un seul, ou qui l'adopte de bonne foi ou qui ne cherche pas à l'ébranler, s'il parvient à reprendre quelque empire sur les consciences. [...]

⁴ Il s'agit ici de la Rome du catholicisme, et non de la Rome antique, au culte de laquelle le narrateur préconisera plus loin le retour éventuel.

[...] Français, ne vous arrêtez point : l'Europe entière, une main déjà sur le bandeau qui fascine ses yeux, attend de vous l'effort qui doit l'arracher de son front. Hâtez-vous : ne laissez pas à Rome la sainte, s'agitant en tous sens pour réprimer votre énergie, le temps de se conserver peut-être encore quelques prosélytes. Frappez sans ménagement sa tête altière et frémissante, et qu'avant deux mois l'arbre de la liberté, ombrageant les débris de la chaire de saint Pierre, couvre du poids de ses rameaux victorieux toutes ces méprisables idoles du christianisme, effrontément élevées sur les cendres et des Caton et des Brutus.

Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du sceptre et de l'encensoir. [...]

[...] Puisque nous croyons un culte nécessaire, imitons celui des Romains : les actions, les passions, les héros, voilà quels en étaient les respectables objets. De telles idoles élevaient l'âme, elles l'électrisaient ; elles faisaient plus : elles lui communiquaient les vertus de l'être respecté. L'adorateur de Minerve voulait être prudent. Le courage était dans le cœur de celui qu'on voyait aux pieds de Mars.

[...] Sera-ce dans le théisme pur que nous trouverons plus de motifs de grandeur et d'élévation ? Sera-ce l'adoption d'une chimère qui, donnant à notre âme ce degré d'énergie essentiel aux vertus républicaines, portera l'homme à les chérir ou à les pratiquer ? Ne l'imaginons pas ; on est revenu de ce fantôme, et l'athéisme est à présent le seul système de tous les gens qui savent raisonner. [...]

[...] Ayons de bonnes lois, et nous saurons nous passer de religion. Mais il en faut une au peuple, assure-t-on ; elle l'amuse, elle le contient. A la bonne heure ! Donnez-nous donc, en ce cas, celle qui convient à des hommes libres. Rendez-nous les dieux du paganisme. Nous adorerons volontiers Jupiter, Hercule ou Pallas ; mais nous ne voulons plus du fabuleux auteur d'un univers qui se meut lui-même ; nous ne voulons plus d'un dieu sans étendue et qui pourtant remplit tout de son immensité, d'un dieu tout-

puissant et qui n'exécute jamais ce qu'il désire, d'un être souverainement bon et qui ne fait que des mécontents, d'un être ami de l'ordre et dans le gouvernement duquel tout est en désordre. Non, nous ne voulons plus d'un dieu qui dérange la nature, qui est le père de la confusion, qui meut l'homme au moment où l'homme se livre à des horreurs ; un tel dieu nous fait frémir d'indignation, et nous le reléguons pour jamais dans l'oubli, d'où l'infâme Robespierre a voulu le sortir. (PB, 187-195)

Voilà qui suffit amplement à faire entendre que Sade ne se moque pas. Même l'idée d'un éventuel retour aux dieux romains semble dépourvue d'ironie : du moment que plus personne ne risque de prendre ces divinités au sérieux, leur dérivatif présente une solide garantie de paganisme et d'athéisme. Car seule importe, finalement, l'éducation civique qui, en remplaçant « les sottises déifiques » par « d'excellents principes sociaux », instruira les enfants « de leurs devoirs dans la société ». On leur apprendra que leur bonheur individuel « consiste à rendre les autres aussi fortunés que nous désirons l'être nous-mêmes » de sorte qu'ils « seront honnêtes gens par égoïsme » (PB, 198-199). Étrange retour, dans le temple secret de la lubricité débridée, d'une morale quasi lockienne, voire d'une version affadie de l'impératif kantien ; réapparition d'une préoccupation civique là où l'impératif de la jouissance ne saurait pourtant souffrir le moindre obstacle ni se soucier de quelque réciprocité que ce soit. Lecture faite, Dolmancé précise ne souscrire qu'en partie aux réflexions de la brochure dont la teneur donne par ailleurs, au regard des principes qu'il a lui-même énoncés plus tôt, « l'apparence d'une répétition » — correspondance dont Eugénie, coupante, affirme ne s'être pas aperçue (PB, 253). Du discours libertin pur et dur de Dolmancé — dont nous savons que *Les 120*

jours... exposent la pratique dans sa cohérence la plus extrême — aux exhortations de *Français, encore un effort...*, il y a un décalage évident, important, délibéré.

Ce décalage résulte tout simplement de la réintroduction du social dans une rhétorique qui jusqu'alors l'excluait complètement. En principe, nous l'avons vu, la théorie sadienne de la jouissance, en tant que l'autre n'y figure que comme chair à jouir, efface toute idée de société. Laisser parler la nature c'est faire taire la civilisation. Mais la civilisation, quoi qu'en dise Sade, est à son tour un produit de la nature envisagée dans sa globalité : rien de ce qui est au monde ne saurait se faire en dehors d'elle. Comme par ailleurs l'état de nature, pour l'homme dit civilisé, n'est qu'une construction de l'esprit, l'opposition nature/société, nous le savons, est imaginaire. Bref, la « nature » humaine a de toute évidence poussé les hommes à se regrouper et à mettre en place des institutions, des structures symboliques, dont Sade lui-même semble admettre la nécessité en disant qu'« il faut une religion qui aille aux mœurs ». La généralisation de la théorie sadienne de la jouissance est donc pratiquement impossible, et Sade assez avisé pour ne pas l'ignorer. Mais alors que vise-t-il donc ? *Français, encore un effort...* a justement pour fonction de le faire voir : il vise à l'éradication sans retour de toute idée de transcendance.

Les lois, les règles sociales sont pures conventions et ne doivent rien à quelque principe supérieur que ce soit. Raison pour laquelle il faut en édicter le moins possible. Traitant des devoirs qui lient l'homme avec ses semblables, la brochure dit ceci :

[...] Il ne s'agit pas d'aimer ses semblables comme soi-même, puisque cela est contre toutes les lois de la nature, et que son seul organe doit diriger toutes les actions de notre vie ; il n'est question que d'aimer nos semblables comme des

frères, comme des amis que la nature nous donne, et avec lesquels nous devons vivre d'autant mieux dans un État républicain que la disparition des distances doit nécessairement resserrer les liens.

Que l'humanité, la fraternité, la bienfaisance nous prescrivent d'après cela nos devoirs réciproques, et remplissons-les individuellement avec le simple degré d'énergie que nous a sur ce point donné la nature, sans blâmer et surtout sans punir ceux qui, plus froids ou plus atrabilaires, n'éprouvent pas dans ces liens, néanmoins si touchants, toutes les douceurs que d'autres y rencontrent ; car, on en conviendra, ce serait ici une absurdité palpable que de vouloir prescrire des lois universelles ; ce procédé serait aussi ridicule que celui d'un général d'armée qui voudrait que tous ses soldats fussent vêtus d'un habit fait sur la même mesure ; c'est une injustice effrayante que d'exiger des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales : ce qui va à l'un ne va pas à l'autre.

Je conviens que l'on ne peut pas faire autant de lois qu'il y a d'hommes ; mais les lois peuvent être si douces, en si petit nombre, que tous les hommes, de quelque caractère qu'ils soient, puissent facilement s'y plier. Encore exigerais-je que ce petit nombre de lois fût d'espèce à pouvoir s'adapter facilement à tous les différents caractères ; l'esprit de celui qui les dirigerait serait de frapper plus ou moins en raison de l'individu qu'il faudrait atteindre. Il est démontré qu'il y a telle vertu dont la pratique est impossible à certains hommes, comme il y a tel remède qui ne saurait convenir à tel tempérament. Or, quel sera le comble de votre injustice si vous frappez de la loi celui auquel il est impossible de se plier à la loi ! L'iniquité que vous commettriez en cela ne serait-elle pas égale à celle dont vous vous rendriez coupable si vous vouliez forcer un aveugle à discerner les couleurs ? De ces premiers principes il découle, on le sent, la nécessité de faire des lois douces, et surtout d'anéantir pour jamais l'atrocité de la peine de mort, parce que la loi qui attente à la

vie d'un homme est impraticable, injuste, inadmissible. Ce n'est pas, ainsi que je le dirai tout à l'heure, qu'il n'y ait une infinité de cas où, sans outrager la nature (et c'est ce que je démontrerai), les hommes n'aient reçu de cette mère commune l'entière liberté d'attenter à la vie les uns des autres, mais c'est qu'il est impossible que la loi puisse obtenir le même privilège, parce que la loi, froide par elle-même, ne saurait être accessible aux passions qui peuvent légitimer dans l'homme la cruelle action du meurtre ; l'homme reçoit de la nature les impressions qui peuvent lui faire pardonner cette action, et la loi, au contraire, toujours en opposition à la nature et ne recevant rien d'elle, ne peut être autorisée à se permettre les mêmes écarts : n'ayant pas les mêmes motifs, il est impossible qu'elle ait les mêmes droits. Voilà de ces distinctions savantes et délicates qui échappent à beaucoup de gens, parce que fort peu de gens réfléchissent ; mais elles seront accueillies des gens instruits à qui je les adresse, et elles influenceront, je l'espère, sur le nouveau Code que l'on nous prépare (PB, 208-209).

À travers ce qu'on peut considérer comme une négation (partielle à tout le moins) du libre-arbitre, Sade ébauche ici une étonnante dialectique de la jouissance et de la loi (ou, si l'on préfère, des pulsions et des interdits). La nature, dans des proportions qui varient selon les individus, nous donne à la fois l'égoïsme et la fraternité. Ainsi, la loi est virtuellement dans la nature et la nature doit avoir sa place dans la loi. La vie en commun est une donnée inévitable du genre humain mais les règles qui la régissent, en raison même de leur nécessaire universalité, ne peuvent être qu'injustes devant la diversité des tempéraments et des caractères. Et parce qu'elle n'est jamais qu'un pis-aller, et surtout pas l'émanation d'un principe supérieur, la loi doit être minimale. Il en va de même de sa sanction, du moment que punir n'a aucune espèce de base morale. En d'autres termes, la loi ne se justifie que par la place, la

plus large possible, qu'elle laisse à la jouissance — et à la jouissance aristocratique du plus apte, du plus décidé à jouir. Cette exigence, au regard surtout de nos édifices législatifs modernes, peut sembler naïve. Pourtant l'introduction du principe de jouissance dans le contrat social est peut-être ce que la pensée politique des Lumières a produit de plus révolutionnaire et de plus vivace : c'est ce principe qui ressurgit aujourd'hui en force dans les sociétés occidentales, au détriment du principe de solidarité.

En vertu du contraste qu'elle éclaire, la dialectique sadienne de la jouissance et de la loi fait éclater l'impératif catégorique kantien. Tout en reconnaissant la nécessité d'un tel impératif, Sade dit qu'il n'a d'autre fondement que la liberté de jouir — sans compter que le libertinage, au-delà de ce qu'il procure à l'individu, sert aussi l'État républicain, du moment qu'il contribue puissamment à y nourrir un élan insurrectionnel indispensable à la survie d'un régime détesté des autres puissances (*PB*, 215-216). Et c'est bien parce que cette licence dérange le philosophe de Königsberg que celui-ci s'empresse de réintroduire dans la raison pratique, dans l'agir, la transcendance qu'il évacue de la raison pure, de la science. En balayant Dieu de toute instance, métaphysique, physique et morale, Sade apparaît comme un kantien *conséquent*. Or telle est justement la *conséquence* que la philosophie de la modernité refuse, qu'elle ne veut pas voir, et qui fait de Sade un penseur sulfureux, maudit, qu'on a sorti de l'enfer des bibliothèques en espérant sans doute le confiner au délicieux jardin des supplices littéraires. Peine perdue, Sade est foutrement politique. Probablement plus politique encore qu'il ne l'imagine lui-même.

La spécificité du radicalisme sadien, en effet, ne tient pas seulement à la détermination d'évacuer Dieu et avec lui toute idée de transcendance mais, plus encore, à son anti-humanisme avoué. Examinant la question du meurtre, l'auteur de *Français, encore un effort...* se demande en quoi cet acte pourrait être criminel eu égard aux lois de la nature :

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

Qu'est-ce que l'homme, et quelle différence y a-t-il entre lui et les autres plantes, entre lui et tous les autres animaux de la nature ? Aucune assurément. Fortuitement placé, comme eux, sur ce globe, il est né comme eux ; il se propage, croît et décroît comme eux ; il arrive comme eux à la vieillesse et tombe comme eux dans le néant après le terme que la nature assigne à chaque espèce d'animaux, en raison de la construction de ses organes. (PB, 237-238)

La disparition d'un individu, voire de l'espèce entière, ne fait donc pas broncher la nature. Tuer, enseigne Dolmancé à Eugénie, n'est pas un crime, « la destruction étant une des premières lois de la nature » ; destruction, au reste, plus chimérique que réelle, du moment que la vie est en perpétuelle transformation ; en tuant, le meurtrier « ne fait que varier les formes » et accomplir le cycle naturel (PB, 107-108).

Cette dépréciation de l'homme semble incompatible avec le programme politique de *Français, encore un effort...* : l'homme ainsi minimisé n'est-il pas justement celui que Sade, d'accord sur ce point avec Kant, veut rendre « majeur » ? C'est qu'il ne s'agit pas là d'une majorité à l'eau de rose. Devenir majeur impose à

l'homme un regard sans complaisance sur sa situation dans le monde. L'homme est avec Dieu ou sans dieu. Et s'il est assez grand pour se passer du Père, il doit assumer sa solitude et son insignifiance jusqu'au bout. Les devoirs qu'il a envers ses semblables sont donc purement pratiques, égoïstes ; leur observance, fonction des aptitudes et des penchants naturels de chacun.

La décriminalisation de l'atteinte à l'intégrité d'autrui, dans le programme politique de Sade, va très loin : le meurtre n'est pas seulement un crime inexistant au regard de la nature mais aussi aux yeux de la société, qui pas plus que la première, ne se soucie de la perte, même considérable, de ses membres (*PB*, 242). Sur ce point la brochure que Dolmancé a sortie de sa poche concorde parfaitement avec sa philosophie. La légitimité des pulsions, y compris meurtrières, ne peut toutefois qu'ébranler le pacte social. La jouissance réinvestit à ce point la loi qu'elle risque d'en annuler tous les effets. Sade se garde de le souligner. Mais comme pour bien laisser entendre qu'il prend la prééminence du jouir au sérieux, jusque dans ce qu'elle a de « criminel », il clôt *La Philosophie dans le boudoir*, c'est le cas de le dire, par l'infection et la fermeture des organes de Mme de Mistival (coudre ses lèvres est une manière de fermer définitivement le caquet à la pruderie), pour qu'elle se rappelle que sa fille « est en âge de faire ce qu'elle veut ; qu'elle aime à foutre, qu'elle est née pour foutre » (*PB*, 287).

Revenir ici à ce que la liberté de jouir, chez Sade, a d'extrême, de violent, c'est évidemment questionner son œuvre là où ce qui s'y noue fait le plus mal. Sade ne serait pas très différent ni des libertins ni de la philosophie politique de son temps s'il ne maintenait presque sans faiblir les yeux ouverts sur ce que la jouissance a de destructeur. L'extase est indivisible,

lumière et noirceur, vie et mort y sont inséparables. Des Lumières, Kant ne veut retenir que ce qu'elles éclairent de plaisant, d'innocent, de prometteur. Mais la vérité n'est pas nécessairement belle à voir ni douce à entendre. Sade braque les feux de la raison sur ce que la « majorité » de l'homme a d'insignifiant et de terrifiant : liberté complète, dans un monde sans valeurs, dans un monde qui ne veut rien ni de nous ni pour nous, de chercher le plaisir, l'excitation des sens par tous les moyens. En prétendant nous faire voir « dans quel gouffre d'absurdités l'on se jette quand on abandonne, pour raisonner, les secours du flambeau de la raison ! » (*PB*, 232), Sade nous montre en réalité le précipice où conduit la raison, lorsque cette raison n'est plus qu'une chaîne logique déroulée à partir du principe de plaisir sous le regard indifférent de la nature.

L'abîme de jouissances et de souffrances mêlées auquel Sade nous convie manque pourtant de réalité. Revenir au primat de la libre jouissance implique qu'il faille aussi revenir sur ce que nous avons désigné comme sa platitude : platitude d'une narration descriptive qui rétrécit la jouissance à la répétition monotone, bien qu'exacerbée, de la fouterie. Le héros libertin, chez Sade, est entièrement programmé vers ce bref instant d'éruption. S'il se repose et se restaure, c'est pour pouvoir recommencer, s'il se retient et reporte l'éjaculation, c'est, le moment venu, pour l'aviver, la renforcer. Tout s'organise en fonction de la décharge. Le libertin sadien est à l'amour ce que serait à la stratégie un général qui ne connaîtrait que l'art de tasser la poudre à canon. La nature qu'il invoque sans cesse est à l'avenant : un champ de bataille où la seule jouissance qui compte est de tirer. Ce qui pourrait être vrai, à la rigueur, de ce qu'on appelle pompeusement le théâtre de la guerre (lieu probable d'une succession de

décharges érotiques masquées). Même à s'en tenir à cette métaphore guerrière, toutefois, nul conflit ne se limite à un exercice de tir. La guerre, la nature, l'homme sont, bien sûr, plus complexes.

Il est pourtant dans l'abîme sadien, malgré le déficit de réalité qui frappe sa mise à plat, quelque chose de très réel, et qui, depuis le siècle des Lumières, n'a pas quitté la scène de notre imaginaire : c'est la liberté de jouissance *sous toutes ses formes*. La force du récit sadien, son venin le plus redoutable, c'est d'agir comme révélateur implacable de la vanité du discours politique de la modernité. Du moment que la loi est limitée arbitraire au désir, pis-aller, nécessité regrettable, affront à l'irréductible diversité des individus et des passions qui les animent et qu'elle ne peut donc être qu'injuste, l'idée même de bien commun s'évanouit. Elle se réduit à si peu qu'il n'est même plus possible de lui donner la définition, déjà minimale, qu'elle a chez Hobbes (assurer la vie et l'intégrité physique des personnes). Si la loi n'est plus qu'au service de la jouissance, à prendre cette subordination au sérieux, il n'y a plus de loi possible. Et *a fortiori* plus de projet social. En admettant même que la collectivité légifère de manière à ce que les jouissances individuelles n'empiètent pas trop les unes sur les autres, qu'elle veuille par quelques règles limiter la jungle des plaisirs conflictuels (en interdisant, par exemple, de tuer ou de torturer pour jouir), elle ne ferait par là que déplacer les rapports de force : à la domination physique se substituerait la domination du savoir, de l'argent, de l'intelligence ou toute autre forme de domination symbolique.

À vrai dire, le conditionnel n'est pas de mise : tel est bien, à tant d'égards, le monde d'aujourd'hui, où nous sommes conviés sans relâche à la grand-messe de la

consommation. *Enjoy yourself* est le grand slogan de notre temps. Horrifiions-nous en effet des récits de Sade, ils disent notre monde à nous, où la liberté de jouir, confondue avec l'accumulation financière, n'a pour ainsi dire pas de bornes. Remplacez partout chez Sade le mot *nature* par le mot *économie*, la jouissance sexuelle par l'accumulation de l'avoir, et demandez-vous lequel des deux mondes est le plus atroce : celui où l'on avilit et massacre pour décharger ou celui où l'on avilit et massacre pour accumuler ? À cette accumulation, bien sûr, notre monde ne se réduit pas complètement, pas plus qu'aucun autre monde ne saurait se réduire à l'orgasme. Simplement là où le héros sadien dit : *il n'y a de vrai que le foutre*, nos idoles, nos dirigeants, nous tous clamons aujourd'hui plus fort que jamais : *il n'y a de vrai que le fric*.

De ce qu'elle a quitté les sphères de la transcendance et que nous pouvons la voir se vautrer sous nos yeux, la vérité, chez Sade comme chez nous, n'a rien perdu de son pouvoir absolu. Et de ce qu'elle n'a, croyons-nous, plus rien de chimérique, sa tyrannie n'en est que plus réelle. Sous les mille facettes de la diversité, l'Un domine toujours. Comme Dieu, l'argent est invisible et omniprésent. Il circule partout en distribuant les peines et les plaisirs, sanctionnant l'impiété, récompensant la piété, s'amusant aussi parfois, pour éprouver leur foi, à faire chuter ses plus fidèles adeptes. Sade est moins cruel, mais sa jouissance plus utopique. Son rêve glacial, raisonné, balaie la philosophie politique des Lumières et annonce, sous les atours de la lubricité, notre cauchemar.

La raison intime

L'œuvre sadienne, annonciatrice d'une jouissance qui la dépasse, est aussi l'autobiographie d'un fantasme. L'invocation incessante de la nature renvoie à

l'homme, à l'inavouable en lui. L'homme fait lubricité, la lubricité et rien d'autre, tel est l'axe qui commande, dans l'imaginaire sadien, l'interprétation de la nature : cette interprétation, il faut le rappeler, n'est jamais que fonction de son usage à lui, Sade, et non pas, quoi qu'il dise, conception de la nature en général — globalité, équivalent du monde ou de l'univers, dont personne ne saurait se faire l'interprète ni dire ce qu'elle est. À cette figure froide, extérieure, impérative de la nature sadienne, s'oppose celle, intimiste, de Rousseau, à la genèse de laquelle l'auteur des *Confessions* nous invite en quelque sorte à assister et qui, elle aussi, mais dans un sens très différent, renvoie à l'homme, à la vérité de l'homme laissé à lui-même.

Aucun narrateur autant que Jean-Jacques Rousseau ne s'est proclamé héros, incompris, de sa propre vérité. Récit, héroïsme et vérité fusionnent en lui au plus haut degré. *En lui*, c'est-à-dire dans sa personne, sa vie, comme dans ses écrits. Vie et œuvre sont à ce point entrelacées, chez Rousseau, que la seconde est le commentaire de la première et que la première finit par devenir la conséquence de la seconde. Sans ignorer ce que l'étroitesse de cette interdépendance doit aux circonstances et au délire de persécution qui n'a pas manqué d'en amplifier les effets, je veux m'attacher ici à sa portée philosophique et sociale. Comme Sade, mais d'un angle diamétralement opposé, Rousseau met à nu le projet politique des Lumières à l'aide du révélateur que constitue à ses yeux le sentiment originel de soi. À l'éjaculation sadienne « répond » l'implosion intime : une certitude quasi cartésienne de soi, mais fondée non pas tant sur l'intuition raisonnée que sur le sentiment à l'état pur.

Un bref récit qu'on trouve dans la deuxième lettre à M. de Malesherbes, et que Rousseau dit dans ses *Confes-*

sions ne pas pouvoir reprendre de ce qu'il s'en est déjà délesté dans cette lettre, permet de dater un moment crucial de sa vie, où, sur la route de Vincennes, le privé et le public se rejoignent avec une force qui rendra cette jonction quasi indéfectible :

Après avoir passé 40 ans de ma vie ainsi mécontent de moi-même et des autres je cherchois inutilement à rompre les liens qui me tenoient attaché à cette société que j'estimois si peu, et qui m'enchainoient aux occupations le moins de mon goût par des besoins que j'estimois ceux de la nature, et qui n'étoient que ceux de l'opinion. Tout à coup un heureux hasard vint m'éclairer sur ce que j'avois à faire pour moi-même, et à penser de mes semblables sur lesquels mon cœur étoit sans cesse en contradiction avec mon esprit, et que je me sentois encore porté à aimer avec tant de raisons de les haïr. Je voudrois Monsieur vous pouvoir peindre ce moment qui a fait dans ma vie une si singulière époque et qui me sera toujours présent quand je vivrois éternellement.

J'allois voir Diderot alors prisonnier à Vincennes ; j'avois dans ma poche un Mercure de France que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon [Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les mœurs ?] qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture ; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présenterent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable ; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'opresse, souleve ma poitrine ; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demie heure dans une telle agitation qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes sans avoir senti que j'en repandois. Oh Monsieur si j'avois jamais pu écrire le quart de ce que

j'ai vû et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du systeme social, avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien foiblement epars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un meme tout. (Pl. I, 1135-1136) ⁵

« A l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme » (Pl. I, 351) : les *Confessions* confirment l'importance capitale de la révélation à travers laquelle le narrateur éprouve et comprend tout à la fois la vérité qui, malgré l'étouffement qu'exerce sur elle le poids de la société, n'a cessé de palpiter en lui. Fusion de l'intelligence et des sentiments à la lueur de laquelle s'éclaire une contradiction qui ne l'avait jusqu'alors habité qu'indistinctement : la « secrète opposition entre la constitution de l'homme et celle de nos sociétés » (Pl. I, 828). « L'homme » n'est ici nul autre que Jean-Jacques lui-même ; celui que Rousseau, dans une entreprise sans exemple, comme il l'annonce au début des *Confessions*, veut montrer à ses semblables « dans toute la vérité de la nature » (Pl. I, 5) ; le même qui, dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, affirme reconnaître dans ses propres écrits l'homme qu'il retrouve en lui (Pl. I, 728). Au terme de ce parcours circulaire, le narrateur considère ainsi ses premiers textes, sur les arts et les sciences, sur l'inégalité, sur le contrat social, sur l'éducation, comme, déjà, autobiographiques. Tout

⁵ « Pl. I » renvoie à : Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1959.

de ce qu'il a dit d'important, tout ce qu'il a dit de vrai jaillit de cette source profonde qui n'a jamais cessé de sourdre en lui et qu'il appelle *vérité de la nature* — vérité, à tout le moins, de *sa nature* à lui Jean-Jacques.

Cette certitude intérieure imprègne si fort ses ouvrages politiques et pédagogiques que leur audace, le scandale qu'ils provoquent dans le siècle jettent l'écrivain que Rousseau devient plus ou moins malgré lui dans une controverse éprouvante qui finit par l'atteindre dans son intégrité personnelle ; au point d'ébranler par instants l'idée qu'il se fait de lui-même. L'œuvre proprement autobiographique qu'il écrira plus tard émane du besoin pressant de réparer la faille, de panser la déchirure, ne serait-ce qu'à ses propres yeux. Et pour que l'entreprise réussisse, pour qu'il parvienne à se convaincre lui-même de sa vérité, il se promet de tout dire, de ne rien cacher, il se fait un devoir d'avouer l'inavouable, en escomptant que son courage le soustraira à l'opprobre et au ridicule auxquels l'expose la vérité.

Confessions au sens strict : seul l'aveu des fautes et des faiblesses peut le blanchir, peut restituer en lui, sinon aux yeux du public, cette pureté originelle qui lui permettra de se présenter, son livre à la main, devant le souverain juge et de se justifier devant la postérité :

Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là. (Pl. I, 5)

Nombrilisme démesuré, à la dimension de la blessure dont *cet homme-là* ne s'est jamais remis. Mais surtout : incroyable entreprise de rédemption. Ce qui doit être sauvé, et qui justifie le narrateur de sa démesure, c'est, au-delà de sa personne et de sa vie, le témoignage qu'elles portent de cette vérité première de l'homme, à savoir : sa foncière bonté. Une bonté dont Jean-Jacques a l'inébranlable conviction pour l'avoir très tôt éprouvée au plus profond de lui. L'état de nature, dans les écrits socio-politiques de Rousseau, n'est jamais que l'extension métaphorique de ce sentiment primordial. En tant que réalité historique, dit-il en effet dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cet état « n'a peut-être point existé ». Il nous est impossible à retrouver et très difficile à voir. Cette simple conjecture est néanmoins nécessaire « pour bien juger de nôtre état présent » (Pl. III, 123)⁶. L'état de nature est donc hypothétique, la Loi naturelle introuvable et la dispute philosophique qui les entoure inutile. S'adressant aussitôt après ce constat au genre humain, Rousseau s'exclame pourtant :

O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute ; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai : Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. (Pl. III, 133)

Rousseau ne résiste pas au désir de remonter vers l'état premier dont il vient de reconnaître l'inaccessibilité en invoquant des autorités qu'il a tout juste récusées. Inconséquence augmentée d'une précision qui place ingénument le risque d'erreur là même d'où Rousseau tire ses plus fortes intuitions. Cette

⁶ « Pl. III » renvoie à : Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1964.

mise en garde contre la subjectivité désigne comme source de fausseté l'instance en laquelle Rousseau découvrira plus tard le socle de toute sa pensée. Dans cette restriction d'apparence anodine réside la contradiction majeure et de sa théorie sociale et de sa vie.

C'est dans le paradis campagnard de Bossey, village où baigne une partie de son enfance, et dans les heureuses expériences ultérieures qui en ont ravivé le souvenir que Rousseau, par un retour irréfléchi dont il prendra peu à peu conscience, trouve un levier critique contre la société dont la fréquentation l'opprime. Lorsque cette société se sera de plus en plus violemment retournée contre lui faute d'apprécier l'incalculable don qu'il lui fait, Jean-Jacques se rappellera, comme d'un événement déterminant de son enfance, l'instant qui mit fin à son innocence : la fameuse affaire du peigne de Mlle Lambercier. Celle grâce à laquelle il éprouve ses premiers émois érotiques, sous le coup des fessées qu'elle cessera bientôt de lui donner, l'accuse à tort d'avoir brisé un de ses peignes. Exhortations, menaces, punition, rien n'y fait. L'enfant s'obstine contre les apparences qui l'accusent sans réussir à convaincre de son innocence. De cette épreuve, il sort « en pièces mais triomphant » (Pl. I, 19). Irréparable bris de confiance, au sortir de l'enfance (il a 12 ans), qui marque la fin de l'Eden initial, et l'entrée dans l'ordre inique de la société :

Je sens en écrivant ceci que mon pouls s'élève encore ; ces moments me seront toujours présents quand je vivrois cent mille ans. Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon ame, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma première émotion ; et ce sentiment, relatif à moi dans son origine, a pris une telle consistance en lui-même, et s'est tellement détaché de tout intérêt personnel, que mon cœur

s'enflamme au spectacle ou au récit de toute action injuste, quel qu'en soit l'objet et en quelque lieu qu'elle se commette, comme si l'effet en retomboit sur moi. Quand je lis les cruautés d'un tyran féroce, les subtiles noirceurs d'un fourbe de prêtre, je partirois volontiers pour aller poignarder ces misérables, dussai-je cent fois y périr. [...] Ce mouvement peut m'être naturel, et je crois qu'il l'est ; mais le souvenir profond de la première injustice que j'ai soufferte y fut trop longtems et trop fortement lié, pour ne l'avoir pas beaucoup renforcé.

Là fut le terme de la sérénité de ma vie enfantine. Dès ce moment je cessai de jouir d'un bonheur pur, et je sens aujourd'hui même que le souvenir des charmes de mon enfance s'arrête là. Nos restames encore à Bossey quelques mois. Nous y fumes comme on nous représente le premier homme encore dans le paradis terrestre, mais ayant cessé d'en jouir.
(Pl. I, 20)

Jean-Jacques sera retiré de chez les Lambercier et placé en ville au greffe municipal puis en apprentissage auprès d'un maître tyrannique qui s'acharnera à rendre son travail insupportable. Confiance, innocence, bonheur, justice, nature, tout dans la mémoire du narrateur s'effondre en l'espace de quelques mois. La nature, chez Rousseau, n'est rien d'autre que cette campagne idyllique de laquelle il a été injustement arraché, rien d'autre que cette bonté première dont une erreur judiciaire l'a sevré. Dans sa remémoration tardive, trente ans plus tard, Jean-Jacques revit à sa façon le drame de la *Genèse* : expulsion d'un enchantement primordial à travers laquelle il apprend douloureusement la faute (même inaccomplie), le travail, le social. C'est en vain que le narrateur cherche à distinguer en lui les effets respectifs de sa nature et de l'événement : il ne montre que trop éloquemment à quel point ils sont indissociables ; à quel point aussi l'expérience individuelle marque ses idées politiques. D'autant plus

que cette expérience malheureuse se répète à divers moments de sa vie. L'hostilité croissante dont il est l'objet de la part du monde parisien et du monde des lettres en général à l'époque où il rédige ses *Confessions* le rappelle à cette perte initiale et à cette incompréhension fondatrice. Le sentiment de la nature, chez Rousseau, a donc une genèse spécifique dans sa mémoire, tout comme l'incident qui l'en sépare.

Loin de l'abstraction hypothétique à laquelle renvoie le *Discours sur l'inégalité...*, la nature, telle qu'elle apparaît dans les *Confessions*, est une mère bienfaitrice dont Jean-Jacques a nourri et bercé son jeune âge, faute d'avoir connu celle qui est morte en accouchant de lui. Perte que son père, inconsolable, tente de compenser en reportant son amour sur la ressemblance de celui qui l'a causée. Le deuil interminable auquel le père se livre en cajolant son fils, l'enfant le revit à sa façon lors de l'incident du peigne. « Coupable » de naissance, Jean-Jacques commence par oublier sa culpabilité dans la nature, à Bossey ; jusqu'à ce que ses tuteurs, d'ordinaire justes et bienveillants, le ramènent brutalement à la faute originelle. Le narrateur ne revient pas sur cette tache initiale, la naissance fatale, qui disparaît du récit avec la figure aimante du père. Le péché originel se cristallise sur le peigne dont on lui impute à tort le bris. Il n'existe donc pas tant à ses yeux comme faute que comme pure fatalité révélatrice de la méchanceté du monde, laquelle n'aurait pas manqué de se manifester tôt ou tard.

Le narrateur n'en trouvera pas moins sur sa route d'autres paradis. *Un* autre, à tout le moins, en la personne de Mme de Warens, protectrice, mère, amie, sœur et maîtresse ; suivi, quelques années après cette rencontre décisive, de l'enchantement champêtre des Charmettes, qu'il habite avec elle le temps d'un été :

Ici commence le court bonheur de ma vie ; ici viennent les paisibles mais rapides momens qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu. Momens précieux et si regrettés, ah recommencez pour moi vôtre aimable cours ; coulez plus lentement dans mon souvenir s'il est possible, que vous ne fites reellement dans votre fugitive succession. Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple ; [...] Encore si tout cela consistoit en faits, en actions, en paroles, je pourrois le décrire et le rendre, en quelque façon : mais comment dire ce qui n'étoit ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même. Je me levois avec le soleil et j'étois heureux ; je me promenais et j'étois heureux, je voyois maman [Mme de Warens] et j'étois heureux, je la quittois et j'étois heureux, je parcourois les bois, les coteaux, j'errois dans les vallons, je lisois, j'étois oisif, je travaillois au jardin, je cueillois les fruits, j'aidois au ménage, et le bonheur me suivoit par tout ; il n'étoit dans aucune chose assignable, il étoit tout en moi-même, il ne pouvoit me quitter un seul instant. (Pl. I, 225-226)

Rousseau, bien plus tard, retrouvera dans l'Isle de St Pierre, sur les rives du lac de Biemme, ce pur bonheur d'être qu'il décrit dans la cinquième, et la plus célèbre, de ses promenades solitaires, lorsque, couché dans sa barque, il se laisse aller au gré de l'eau :

De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles con-

noissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme. Il ne seroit pas même bon dans la présente constitution des choses, qu'avidés de ces douces extases ils s'y dégoutassent de la vie active dont leurs besoins toujours renaissants leur prescrivent le devoir. Mais un infortuné qu'on a retranché de la société humaine et qui ne peut plus rien faire ici bas d'utile et de bon pour autrui ni pour soi, peut trouver dans cet état à toutes les félicités humaines des dédomagemens que la fortune et les hommes ne sauroient lui ôter. (Pl. I. 1047)

Rousseau, narrateur par excellence de la sensibilité du *je*, oublie ici les blessures que lui a infligées la société des hommes et s'oublie lui-même dans un sentiment plus vaste. Mieux encore, le rejet qu'il a subi de cette société (et qu'il ne peut s'empêcher de rappeler au passage) devient la condition même de cet abandon. L'individualisme rousseauiste, rien moins que conquérant, est marqué au coin du malheur, du manque, de la défaite. Jean-Jacques s'est brisé contre la forteresse du social et ne retrouve le bonheur perdu que dans la solitude et le silence qui lui permettent de revenir, bercé par les vagues, au bercail originel. S'il se suffit à lui-même, *comme Dieu*, c'est que toute césure (à commencer par celle de la naissance) est alors abolie. Le *je* du narrateur, malgré son ton « romantique », n'a rien ici de l'enflure du romantisme. Il ne prolonge pas non plus l'*ego* cartésien, mais aspire plutôt à sa dissolution. Loin d'être « moderne », ce *je* est, déjà, blessé par la modernité, qu'il fuit. Loin de chercher à se réaliser en s'élevant vers la transcendance, il renonce à toute ambition pour se fondre dans l'immanence.

La réflexion socio-politique de Rousseau prend place entre ces deux moments : entre l'idylle de l'enfance, qui ne cesse vraiment qu'avec la séparation d'avec

« maman » Warens, et l'apaisement du Promeneur solitaire fatigué de ses vains combats. Entre les deux, soit au cours des trois décennies qui séparent les *Charmettes* (1736) de l'*Isle de St-Pierre* (1765), Rousseau se lance et s'épuise à la recherche de la réussite sociale ; quête d'abord couronnée de succès avec la publication de ses *Discours...* puis porteuse de malédiction et de tourments. Ceux-ci ne sont pas simplement le malheur personnel d'un provincial mal léché en butte à la jalousie et à la suffisance des clans parisiens, ils témoignent tragiquement de l'échec d'une pensée politique qui ne vise rien de moins qu'à sauver dans la démocratie et par la démocratie ce sentiment intime que Jean-Jacques croit avoir puisé dans la nature. Préserver l'unicité, l'originalité du moi au sein même de la masse souveraine du peuple, telle est en effet l'étrange proposition du *Contrat social* :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et « reste aussi libre qu'auparavant ? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution ». (Pl. III, 360)

Le point d'interrogation qui clôt cette proposition ne figure pas dans toutes les éditions mais il exprime bien ce qu'elle a d'étonnant. La « solution » proposée est évidemment théorique mais aussi *théoriquement nécessaire* : pas moyen de fonder autrement le consentement de chacun à la volonté générale, même si pratiquement chacun accepte ainsi d'aliéner une part de sa liberté avec « l'aliénation totale [...] de tous ses droits » ; condition acceptable de ce qu'elle « est égale pour tous » et que, de ce fait, « nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (Pl. III, 360-361). La contradiction contenue dans la formule de Rousseau est la contra-

diction de la démocratie même : jusque dans la situation idéale et rarissime qui permettrait à l'ensemble des citoyens de se réunir physiquement au même endroit il serait impossible au peuple assemblé de décider de tout sur une base consensuelle, à moins qu'il ne s'appuie sur une tradition ancestrale très solide qui fasse elle-même consensus, permanence incompatible avec la diversification des activités économiques et la vie urbaine. Dès que cette diversité apparaît, un pouvoir, qu'il soit minoritaire ou majoritaire, s'installe, et le contrat social, au sens démocratique que lui donne Rousseau, ne peut être, dans le meilleur des cas, que celui de la majorité. Pour que l'égalité qu'il présuppose ou préconise protège l'individu de la tyrannie collective il ne suffit pas qu'elle soit juridique. Et l'égalité effective, si tant est que cela signifie quelque chose, ne peut s'établir qu'au détriment de la liberté civile que chacun acquiert en vertu du contrat social (Pl. III, 364).

À vrai dire, Rousseau lui-même ne croit pas en la possibilité d'un contrat social susceptible d'instaurer une démocratie effective : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais » (Pl. III, 404). Il n'en demeure pas moins que du point de vue théorique, encore une fois, l'idée de contrat social est la seule possible — sauf à recourir à une autorité divine. Sa forme et sa mise en œuvre dépendent des circonstances. En quoi il est une traduction policée, codifiée des rapports de force. Or ce sont ces rapports, leur brutalité feutrée et leur duplicité, dont souffre Jean-Jacques. Déchirure qu'il éprouve au contact des autres et qu'il s'agit justement de réparer. La fusion du moi intime dans le consensus collectif est une autre tentative, sociale, politique, pour retrouver le paradis perdu. Et c'est bien parce que, présume-t-il, le souvenir de ce pa-

radis existe chez tous comme il existe en lui, Rousseau, que l'intérêt commun, facteur d'unité, peut prendre au cœur de chacun la place qu'y a préparée la nature. La nature, c'est-à-dire ce sentiment d'appartenance paisible qu'on peut (re)trouver à son contact. Car il existe au moins deux natures chez Rousseau : l'une, végétale, champêtre, dont chacun peut faire l'expérience en s'émerveillant des plantes, des animaux et des paysages ; l'autre, humaine, hostile, qui résulte des rapports inégaux et conflictuels qui s'établissent spontanément entre les hommes si aucun contrat ne vient les régler.

Le *Contrat social* reste inachevé. Rousseau se résout à le publier dans cet état, avertissant ses lecteurs qu'il ne terminera pas l'ouvrage plus étendu sur les *Institutions politiques* dont le présent écrit aurait dû faire partie et qu'il a « entrepris autrefois sans avoir consulté ses forces, et abandonné depuis long-tems » (Pl. III. 349). Au-dessus de ses forces, en effet, du moment que le rêve d'enfance ne trouve aucune correspondance au plan social. C'est là contre, précisément, qu'il vient se briser. Tout en préparant l'édition du *Contrat social*, sorte de mise au net d'une pensée politique inachevée, Rousseau mène à son terme la réflexion pédagogique qu'il développe dans *Émile*, et qu'il livre au public en se défendant bien d'avoir fait un traité sur l'éducation. « Rêveries d'un visionnaire » (*E*, 32)⁷, annonce-t-il. Si le rêve social échoue, si l'on ne peut réformer la collectivité des adultes, peut-être est-il encore possible de rêver à une autre manière d'éduquer les enfants. Une éducation à la vie qui commencerait par l'éveil au sentiment de leur existence, qui favoriserait en eux l'écoute et l'action de la nature sans les laisser démunis devant la société. L'école même de la nature, avec ses

⁷ « *E* » renvoie à : Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

rudesses, avec ses souffrances, tremperait l'enfant dans l'épreuve de la liberté qui lui permettrait d'affronter d'un meilleur cœur les difficultés de la vie sociale. La servitude des institutions viendra bien assez tôt ; en attendant, il convient d'encourager l'enfant à puiser dans son propre fond et à s'aguerrir dans la libre expérience de la vie. Loin d'être mièvre, la nature, chez Rousseau, est à la fois une inspiratrice et une maîtresse exigeante. Elle n'est refuge, nostalgie, que pour celui qui, à l'instar de Jean-Jacques, blessé par ses contemporains, démissionne de la société. Émile est l'enfant que Rousseau aurait voulu être, son éducation, celle qu'il regrette de n'avoir pas reçue. En ce sens, pour Jean-Jacques, la nature — tant dans sa jouissance que dans sa privation, tant dans sa bonté que dans sa sévérité formatrice — reste toujours teintée de regret.

Chez Sade comme chez Rousseau, la nature est une institutrice. Pour le premier elle enseigne la vanité du social, pour le second elle forme à sa résistance. Dans les deux cas les conventions, les institutions sont mises à nu dans une opération où la nature sert de référence et de contraste. Là cesse la convergence. Sade déshabille les coutumes et les lois de manière à ce qu'elles laissent le plus de place possible à la jouissance ; Rousseau les fustige en raison de la corruption qu'engendre leur asservissement tout en reconnaissant leur nécessité. L'un, dénonçant ce qu'elles ont d'arbitraire, veut les réduire au minimum ; l'autre, mécontent du rapport de forces qu'elles déguisent, souhaite les réformer en profondeur. Sade propose de restituer la nature dans une fonction législative que Rousseau juge tout à fait inconcevable. C'est que les natures respectives qu'ils invoquent, au-delà de leur fonction décapante,

sont radicalement différentes, foncièrement antinomiques.

La nature de Sade, quoiqu'indéfinie, est objective, rationnelle, certaine, présente en nous dans toute sa vigueur, voire dans toute sa tyrannie, et il serait malsain de chercher à la contrarier. Il faut la laisser parler, au contraire, et Sade lui-même ne se prive pas de s'exprimer péremptoirement en son nom : il connaît la nature, il sait ce qu'elle veut de nous et nous incite, en acquiesçant à sa loi, à obéir à ce qu'il y a en nous de plus vrai. Tout notre malheur vient de ce que, au nom d'usages chimériques et d'interdits rétrogrades, nous faisons vainement obstacle à cette vérité de la nature. *Celle-ci n'en agit pas moins malgré nous, et le seul résultat de nos efforts à la contrarier est de nous empêcher d'en jouir pleinement.* Subir la nature comme faute ou l'agir comme jouissance, tel est le choix qui nous est imparti. Cette conception de la nature ne serait pas encore aux antipodes de celle de Rousseau si la jouissance qu'elle propose, en s'offrant dans le champ quasi exclusif de la lubricité, n'avait pas le caractère réducteur que nous lui avons vu.

Si pour Rousseau la nature est aussi source de jouissance, celle-ci est en effet d'un tout autre ordre que chez Sade. Chez Rousseau, la nature-en-soi n'existe pas (ou du moins a-t-elle irréversiblement disparu en tant qu'état général), elle n'est qu'une référence hypothétique ou heuristique. Elle intervient en tant qu'absence, en tant que manque. Au reste, elle ne se manifeste à chacun que sous la forme d'un sentiment intermittent, d'un souvenir, d'une nostalgie. Elle procède de l'expérience intime et, à ce titre, elle est marquée de la subjectivité ; mais d'une subjectivité toute personnelle, avec ce qu'elle implique de particulier, de changeant, d'incertain. C'est dire que le sentiment

subjectif que nous pouvons individuellement avoir de cette expérience n'est pas réductible au sujet de la modernité en tant que généralité, bien qu'il puisse en être un des attributs, voire un des effets. Rousseau déconcerte en ce qu'il est à la fois moderne et anti-moderne : son *je* participe négativement de la modernité, il s'inscrit contre le triomphe de cette dernière et occupe de ce fait une place démesurée — proportionnelle à la démesure qu'il combat. Il doit son enflure à la résistance héroïque qu'il oppose aux effets pervers de la civilisation. Un peu comme Hamlet, le héros rousseauiste se nourrit de l'atmosphère dont il voudrait pouvoir se dégager ; à la différence que le pessimisme shakespearien est irrémédiable : Hamlet ne voit pas ce qui pourrait arracher l'homme à sa misère essentielle, tandis que Jean-Jacques s'insurge contre l'arrogance civilisatrice qui éloigne l'homme du sentiment d'authenticité que la société n'a pas totalement étouffé en lui et dont chacun à sa manière, et si fragile soit ce sentiment, peut faire la découverte.

La critique sadienne de la modernité, quant à elle, ne doit rien à une expérience de cet ordre. Cette critique est aussi moderne dans son ton, dans son esprit, dans son intransigeance que ce qu'elle critique. À l'humanisme naïf et arrogant de la modernité, Sade ne fait qu'opposer l'absolutisme de la nature, qui ordonne à la subjectivité de se mettre tout entière au service de la jouissance. De la jouissance, le sujet n'est plus que le pantin obéissant. La nature parle d'une seule voix et sa vérité est indiscutable, à l'instar des contrevérités qu'elle combat. Sade prolonge l'intolérance ecclésiastique qu'il fustige mais annonce aussi les « terribles simplifications » des idéologies modernes. Dont Rousseau, au contraire, pressent les dangers. Les mises en garde du Promeneur solitaire demeurent souvent in-

aperçues ou négligées dans les interprétations de sa pensée *politique* : on y retient surtout l'idée, potentiellement totalitaire, de volonté générale. C'est oublier que la nécessaire fiction du *Contrat social* butte ouvertement contre l'impossibilité de sa mise en œuvre. Le *Contrat social* est un édifice que son architecte a délibérément laissé en ruine. Entre les pierres de ce monument inachevé poussent les plantes sauvages d'une subjectivité irréductible, dont personne ne peut faire l'expérience pour autrui mais en laquelle chacun peut tenter de se réconcilier, au-delà des affaires humaines, avec ce qui nous dépasse.

Rousseau s'enflamme à l'écoute d'une voix intérieure, singulière, irrationnelle. Sade abat la civilisation sous les traits de la raison que cette civilisation même a produite. Il est la caricature obsédante de la raison moderne et du sujet qui la porte. Contre cette même suffisance, Rousseau fait valoir l'indicible.