

Le texte suivant est issu de l'exposé *La mise en scène de l'érotisme – l'érotisme de la mise en scène* présenté à l'atelier *Érotisme et politique* au 3^{ème} Congrès des Francoromanistes allemands / Frankoromanistentag à Aix-la-Chapelle / Aachen (du 25 au 29 septembre 2002). L'atelier a été dirigé par Jacques Dubois et Constanze Baethge. La publication des actes – dont la mise en page a déjà été réalisé – est prévue pour bientôt : Constanze Baethge / Jacques Dubois (dir.) : *Érotisme et politique*. Au moment de la parution des actes, cet article sera retiré de l'Internet. Toute reproduction du texte entier demande l'autorisation de l'auteur ; toute citation selon les usages scientifiques doit être accompagnée d'une référence au colloque et aux actes à paraître.

© Till R. Kuhnle

Référence : <http://tillkuhnle.homepage.t-online.de/Texte.html>

Notice : Quelques argument ainsi que quelques passages de ce texte on été repris dans « Une anthropologie de l'ultime consommateur. Quelques réflexions sur le spinozisme du Marquis de Sade », in: *French Studies in Southern Africa* 37, 2007, 88-107.

Sade et les saint-simoniens : mise en scène de l'érotisme et érotisme de la mise en scène

Till R. Kuhnle

C'est une machine à vapeur introduite dans la morale que toutes ces idées-là (Prosper Enfantin)¹

L'œuvre du marquis de Sade est généralement située aux antipodes de l'humanisme des Lumières. Néanmoins, selon Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, elle reflète mieux qu'aucune autre les *a priori* comme les apories de la philosophie du 18^e siècle : elle témoigne de *la dialectique de la raison*. L'« anthropologie » libertine du marquis constitue le revers de l'innocence naïve attribuée à l'homme par Rousseau, que celui-ci voit menacée par la civilisation. Georges Bataille résume la *weltanschauung* sadienne par la formule : « Le vice est la vérité profonde et le cœur de l'homme ». ² Mais de Sade rejette aussi « l'idée de rendre l'homme meilleur par des lois », car c'est par elles qu'il est « rendu plus fourbe et plus méchant ». ³ Au nom d'un individualisme effréné, il conteste l'idée de la perfectibilité du genre humain et, par conséquent, l'eschatologie laïque d'un Condorcet. La nature humaine est, au contraire, exclusivement vouée à la destruction. Tel est l'essentiel des idées que Sade expose dans *La Philosophie dans le Boudoir* (1795) : « Si l'éternité des êtres est impossible à la nature, leur destruction devient donc une de ses lois, or, si les destructions lui sont tellement utiles qu'elle ne puisse absolument s'en passer, et si elle ne peut parvenir à ses créations sans puiser dans ces masses de destruction que lui prépare la mort, de ce moment l'idée d'anéantissement que nous attachons à la mort ne sera donc plus réelle, il n'y aura plus d'anéantissement constaté ; ce que nous appelons la fin de l'animal qui a vie ne sera plus une fin réelle, mais une simple transmutation dont est la base le mouvement perpétuel, véritable essence de la matière et que tous les philosophes modernes admettent comme une de ses premières lois ; la mort, d'après ces principes irréfutables, n'est donc plus qu'un changement

¹ Prosper Enfantin : « Lettre du 13 janvier 1832 ». Ds : Henry-René D'Allemagne : *Les Saint-Simoniens. 1827-1832*, Paris: Gründ 1930, 236.

² Georges Bataille: *L'Érotisme*, Paris: Minuit (Coll. Arguments) 1957, 205.

³ Donatien-Alphonse-François (marquis) de Sade : *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu, suivie de L'Histoire de Juliette [Histoire de Juliette]*. Ds. : *Œuvres III*, Michel Delon (éd.), Paris : Gallimard (Pléiade) 1998, 839.

de forme, qu'un passage imperceptible d'une existence à une autre, et voilà ce que Pythagore appelait la métempsycose. Ces vérités une fois admises, je me demande si l'on ne pourra jamais avancer que la destruction soit un crime ».⁴

Ce passage fait preuve d'une théodicée radicale qui mène à une subversion de ce qu'on entend par création : la destruction et la mort deviennent les vraies forces créatrices. Il s'agit ici d'une reprise abusive de la célèbre thèse de Spinoza : « toute détermination signifie négation » (*omnis determinatio negatio est*). Spinoza soutient que, dans l'univers, il n'y a qu'une seule substance avec des attributs. Cette substance unique – dont les qualités sont des attributs divins – est éternelle et indivisible. Les modes (*modi*) rendent intelligibles les relations entre les attributs (divins), elles donnent à l'être une « structure » qui porte à l'existence les choses finies par la modification de ces modes. Et chacune de ces modifications présuppose une modification finie sans qu'il y ait pourtant un lien de causalité. En tant que *natura naturans*, la nature est le principe créateur dont les choses émergent. Dans son apparence comme *natura naturata*, elle connaît une infinité de modes finis, de modifications. Distinguer une forme signifie discerner ces modifications finies des modes émanant de Dieu. Or, la substance unique ne devient intelligible que par les modifications qui se révèlent comme existences.⁵ L'idée de la détermination présuppose un changement à la fois d'essence et d'existence, donc une négation. Comme le néant n'est jamais inclus dans la nature, cette idée reste une pure hypothèse. De toute façon, il n'y a pas de création *ex nihilo*.⁶

Chez Sade, la pensée spinoziste prend un nouveau sens.⁷ C'est maintenant la destruction qui apporte les formes à la nature éternelle et indestructible. Et, en associant le panthéisme spinoziste à l'idée de la métempsycose, il évite de considérer – contrairement à un matérialisme simplificateur – la mort comme la négation de la vie : elle est « un changement de forme ». Face à cette nature omnipotente, les libertins sadiens rejettent l'idée de l'immortalité de l'âme telle qu'elle est exposée « dans le plat roman connu sous le nom d'*Écriture sainte* ».⁸ L'apologie sadienne de la destruction renoue, d'une façon pourtant particulière, avec le rejet spinoziste du concept de la création *ex nihilo*. « [...] il faut donc absolument consentir à admettre l'impossibilité où nous sommes d'anéantir les ouvrages de la nature, attendu que la seule chose que nous faisons, en nous livrant à la destruction, n'est que d'opérer une variation dans les formes, mais qui ne peut éteindre la vie, et il devient alors au-dessus des forces humaines de prouver qu'il puisse exister aucun crime dans la prétendue destruction d'une créature, de quelque espèce que vous la supposiez. Conduits plus avant encore par la série de nos conséquences, qui naissent toutes les unes des autres, il faudra convenir enfin que, loin de nuire à la nature, l'action que vous commettez, en variant les formes de ses différents ouvrages, est avantageuse pour elle, puisque vous lui fournissez par cette action la matière première de ses reconstructions, dont le travail lui deviendrait impraticable si vous n'anéantissiez pas ».⁹

Seuls la matière et le mouvement sont infinis : la nature elle-même ne pourra jamais être objet de destruction. Il s'ensuit que, selon Sade, l'homme est au service d'une nature considérée comme une *natura naturans* dont la forme, la *natura naturata*, tend à se traduire en immobilité : c'est donc l'homme qui lui apporte des variations par son activité destructrice. Cela étant, l'acte individuel ne trouve pas son accomplissement dans la réalisation d'un projet, mais dans la dépense et dans l'excès entraînant la jouissance. Il s'agit ici d'une réplique à l'éthique spinoziste : « *Beatitudo non est virtutis proemium ; sed ipsa virtus ; nec eadem*

⁴ Sade: *La Philosophie dans le boudoir*. Ds: *Œuvres III*, op. cit., 144sq.

⁵ Benedictus (Baruch) de Spinoza: *Ethica*. In: *Opera – Werke II*, Konrad Blumenstock (éd), Darmstadt: wbg 1989, 128sqq (Propositio XXVIII). Sade a repris cet argument, en l'attribuant pourtant à Voltaire (*Histoire de Juliette*, op. cit., 881. note).

⁶ Cf. Gilles Deleuze : *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Minuit 1981, 48-52.

⁷ Sade : *Histoire de Juliette*, op. cit., 290.

⁸ Op. cit., 519.

⁹ Sade : *Philosophie dans le boudoir*, op. cit., 145sq.

gaudemus, quia libidines coërcemus ; sed contrà quia eâdem gaudemus, ideò libidines coërcere possumus ». ¹⁰ Sade revendique la première partie de cette *propositio* de Spinoza : la vertu n'est point nécessaire au bonheur. Donc la jouissance est la source inconditionnée du plaisir. Mais, contrairement à l'auteur de l'*Ethica*, il n'en conclut pas que la reconnaissance de ce plaisir entraîne une maîtrise de nos pulsions par la raison pour poser les fondements d'une éthique. Ainsi nous pouvons lire dans l'*Histoire de Juliette* : « le crime n'est autre chose que le moyen dont la nature se sert de nous ». ¹¹ Le crime et le pouvoir se confondent au nom de la grandeur : « très souvent une vertu n'est rien moins qu'une grande action, et plus souvent une grande action n'est qu'un crime ; or, si les grandes actions sont souvent nécessaires, les vertus ne le sont jamais ». ¹²

L'unique fin de toute entreprise humaine digne d'attention est celle de changer la face du monde ! Et cette entreprise trouve son accomplissement dans un acte de destruction par lequel l'individu – et lui seul – s'impose : « Brutus meurtrier de César fait à la fois un crime et une grande action ». ¹³ Il n'y a de grandeur sans plaisir suprême ! Pour Sade, l'utile, le grand et le beau forment le surplus d'une activité exclusivement vouée à la dépense et à la jouissance. Tout progrès de l'humanité est mis au service d'une « œuvre » de destruction dont – telle est la conclusion qui s'impose – la civilisation est à la fois le produit fortuit et l'instrument indispensable. Le faire (la *poiesis*) n'est pas valorisé selon la qualité du produit fini mais selon temps et l'énergie investis : « L'ouvrier n'estime son ouvrage qu'en raison du travail qu'il lui coûte, du temps qu'il emploie à le créer ». ¹⁴ Le travail est donc tout d'abord une série d'actes de dépense effectués par l'inférieur dans la hiérarchie sociale. Mais le « produit » de ce travail ne trouve son accomplissement que par l'action d'un autre : sa destruction par le consommateur. Autrement dit : la *weltanschauung* sadienne est celle d'un consommateur excessif. Du reste, les libertins sadiens appartiennent à un milieu dont les membres sont considérés comme des désœuvrés, des oisifs : aristocrates, rentiers, hommes d'Église.

Et « [...] tout est bon quand il est excessif » s'écrie Juliette, ¹⁵ en s'engageant dans une nouvelle suite de partouzes sado-masochistes et scatologiques. En tant qu'insatiables consommateurs, Juliette et les libertins saisissent toutes les occasions qui se présentent à eux pour éviter que le cours des pléthores sexuelles soit interrompu. Le récit sadien empoigne ses lecteurs non par la cohérence de la fable, mais par un enchaînement vertigineux de débauches, de mises en scène de plus en plus excessives : elles assurent la validité d'une « ontologie » qui se résume dans une conception de l'être identifié au mouvement, un *être sans faille* pourtant consommé aussitôt dans l'acte de la dépense et de la destruction. La faille toujours menaçante est le *post coitum omnium animal triste*, faille voilée par les innombrables répétitions du même acte dans des variations non moins innombrables. La répétition affirme ce que Bataille a appelé la nostalgie de la continuité face à la discontinuité de la reproduction sexuée. Sade, par contre, ne s'intéresse pas à l'acte sexuel comme acte de reproduction : seule la mort assure une continuité par « métempycose ». Il s'ensuit le paradoxe des mises en scène sadiennes : dans la « chorégraphie » acrobatique des orgies, l'accomplissement de l'acte paraît différé dans son accomplissement même. L'arrangement des participants crée le simulacre d'un mécanisme parfait que Horkheimer et Adorno comparent à l'organisation moderne du sport, puisque le bourgeois y retrouve à la fois la répétition et la perpétuation de son existence « pleinement rationalisée ». Reniant l'érotisme, le bourgeois a pour seul recours une organisation parfaite qui voile la discontinuité menaçante. Alors, la comparaison avec le sport, proposée par Horkheimer et Adorno, s'impose : « Les équipes sportives modernes dont les

¹⁰ Benedictus (Baruch) de Spinoza: *Ethica*, op. cit. 554 (Propositio XLII).

¹¹ Sade : *Histoire de Juliette*, op. cit., 839.

¹² Op.cit., 839.

¹³ Op.cit., 840.

¹⁴ Sade: *Philosophie dans le boudoir*, op. cit., 144.

¹⁵ Op.cit., 387.

activités collectives sont réglées avec une telle précision qu'aucun membre n'a pas le moindre doute sur le rôle qu'il doit jouer et qu'un remplaçant est prêt à se substituer à chacun, ont un modèle précis dans les jeux sexuels et collectifs de Juliette, où aucun instant n'est utilisé, aucun orifice corporel n'est négligé, aucune fonction ne reste inactive ».¹⁶ Chez Sade, tout système de règles ou de rituels s'anéantit avec l'accomplissement de la jouissance, donc il est fini. Mais la finitude d'un tel système n'est point en contradiction avec le refoulement de la hantise du *post coitum omnium animal triste*. Celle-ci fait partie intégrante de l'économie de la jouissance. Une fois accomplie, la jouissance a consommé les structures établies à son dessein. Ainsi Sade peut dresser, à l'instar d'un comptable impassible, le bilan meurtrier des *120 Journées de Sodome* – le « produit » est devenu « œuvre » par sa consommation. Et tout est à recommencer.

Un autre discours qui se veut sans faille ontologique est celui de l'église saint-simonienne qui, vers 1830, a radicalisé la pensée de Claude-Henri de Saint-Simon. Leur maître avait voulu dépasser la philosophie analytique et critique des Lumières pour créer une nouvelle société organique qui devait laisser derrière elle les apories de la Révolution tournée en carnage. Sa revendication d'un nouveau christianisme est transformée par ses disciples en doctrine sectaire incorporant maintes idées du romantisme. Leur philosophie est une philosophie de la production qui oppose aux oisifs – c'est-à-dire aux aristocrates et aux rentiers – la classe des producteurs. C'est la vision d'un avenir où régnera « la loi du progrès social », où « la politique ne sera plus un échange de transactions mensongères » et où « le travail sera le fondement de l'état social ».¹⁷

Les saint-simoniens propageaient une religion syncrétiste qui a connu son apogée sous le « père » Prosper Enfantin. Le grand projet de son « église » était l'instauration d'une nouvelle doctrine intégrale de l'homme et de la société. Les idées des saint-simoniens ont été exprimées dans de nombreux manifestes et recueils intitulés *Exposition*, *Profession de foi* ou *Appel* ainsi que dans d'innombrables poèmes et chansons. La mission apostolique des idéologues saint-simoniens devait aboutir à la sortie du « Livre des livres », du *Livre nouveau des saint-simoniens* – mais qui ne verra jamais le jour. Seuls quelques « extraits » ont été publiés, comme *La Ville nouvelle ou le Paris des saint-simoniens* de Charles Duveyrier, le chantre des saint-simoniens.¹⁸ Ce dernier a conçu le Paris futur comme une gigantesque entreprise devant assurer la fusion de la production industrielle, du culte et de l'art.

Saint-Simon lui-même avait déjà attribué un rôle particulier aux beaux-arts dans l'instauration d'un nouveau christianisme : «[...] il faut combiner tous les moyens, toutes les ressources que les beaux-arts peuvent offrir ».¹⁹ Le premier des beaux-arts est l'éloquence du prédicateur. Tous les autres arts, devenus « sociaux », secondent le culte : « Les architectes doivent construire des temples de manière que les prédicateurs, que les poètes et les musiciens, que les peintres et les sculpteurs puissent à volonté faire naître dans l'âme des fidèles des sentiments de la terreur et de l'espérance. Voilà évidemment les bases qui doivent être données au culte, et les moyens qui doivent être employés pour le rendre utile à la société ».²⁰ En 1830, Émile Barrault, adepte inconditionné de l'église saint-simonienne, a repris les idées du maître et lancé un appel *Aux Artistes* : « [...] la poésie, qui jusqu'à nous a

¹⁶ Max Horkheimer/ Théodore W. Adorno : *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. par Éliane Kaufholz, Paris : Gallimard (Coll. Tel) 2000, 98sq [*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Ds. : Theodor W. Adorno : *Gesammelte Schriften* 3, Rolf Tiedemann (éd.), Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw) 1997, 107].

¹⁷ Michel Chevalier : « Éditorial du Globe (25 janvier 1931) ». Henry-René D'Allemagne : *Les Saint-simoniens*, Paris : Gründ 1930, 185.

¹⁸ Sébastien Charléty : *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris : Gonthier (Médiations) 1965, 143.

¹⁹ Claude-Henri de Saint-Simon : « Le nouveau Christianisme [Dialogue] ». Ds. : *Le nouveau Christianisme et les écrits sur la religion*, choisis et présentés par Henri Desroche, Paris : Seuil (Politique) 1969, 169. Cf. aussi : « De l'esthétique comme l'éthique de l'avenir ». Ds. : op. cit., 139sq.

²⁰ Op. cit., 170.

été tour à tour et presque exclusivement le reflet de l'univers physique ou de l'univers moral, sera alors l'expression sublime de ces deux univers, réconciliés [...]. Enfin, la musique, la peinture, la sculpture, seconderont les efforts de l'éloquence et de la poésie dans des temples que l'architecture aura renouvelés sous l'influence d'une inspiration plus complète ».²¹ Pour caractériser cet appel à la fusion des arts, Walter Benjamin a établi un rapport avec l'esthétique wagnérienne et parlé du « Gesamtkunstwerk » saint-simonien – la synthèse des arts pour créer une œuvre d'art totale.²² Nietzsche, citant Wagner, a souligné l'érotisme évident d'une telle fusion des arts : « [...] lernt es, selbst wieder Natur zu werden, und laßt euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln ».²³ Chez Barrault, les arts doivent seconder « l'effort de l'éloquence », une éloquence qui est censée être plus que le transport d'un message. Infantin soutient que « La puissance de faire revivre le passé et celle de concevoir à l'avance l'avenir, constituent les fonctions de l'artiste du dogme et de l'artiste du culte ; tel est leur rôle dans le drame ; l'un raconte, l'autre prophétise et le prêtre manifeste ce qui est, conservant du passé et prenant de l'avenir ce qui doit encore subsister et ce qui peut déjà exister ; c'est lui qui établit l'harmonie entre cette reproduction et cette procréation simultanées [...] ».²⁴ Les saint-simoniens revendiquent alors pour leurs discours la tradition des prophètes.

L'entreprise du *Livre nouveau des saint-simoniens* s'entendait comme une mise à jour de l'Écriture : « La Genèse véritable aura le double caractère du livre de Moïse et de l'apocalypse de Jean ; elle sera historique et prophétique. Elle distinguera ce que le passé aura enfanté et ce que l'avenir doit dévorer et enfanter » (Enfantin/Chevalier).²⁵ Et cette *Genèse* se produit dans d'énormes spasmes confondant les douleurs d'enfantement et l'orgasme : « La terre éjaculait [...] » – « c'était un spasme nerveux » – « c'était les angoisses de l'enfantement » – « Ivre d'amour, elle déchaîna les fleuves » – « Le bien-aimé était venu et la terre eut un soleil de nuit qui toujours haletant la suivit » (Enfantin/Chevalier)²⁶.... Prophétie et érotisme se rejoignent ici dans un discours pathétique qui unit la *Genèse* biblique et la *Cosmogonie* païenne. Et Dieu communique la vision du Paris des saint-simoniens « par la bouche de l'homme qu'il envoie ».²⁷

Pour Maurice Blanchot, l'effet des paroles prophétiques de la Bible repose sur une rhétorique particulière : « [...] si les paroles prophétiques parvenaient jusqu'à nous, ce qu'elles nous feraient sentir, c'est qu'elles ne détiennent ni allégorie ni symbole, mais que par la force concrète d'un mot, elles mettent à nu les choses, nudité qui est comme celle d'un immense visage qu'on voit et qu'on ne voit pas [...] ».²⁸ Le recours saint-simonien à la parole

²¹ Émile Barrault : « Aux Artistes. Du passé et de l'avenir des beaux-arts ». Ds.: [Ouvrage collectif] *Religion saint-simonienne. Deuxième édition*, Bruxelles : Louis Hauman 1831, 61.

²² Walter Benjamin: *Das Passagenwerk* (= *Gesammelte Schriften V.1-V.2.*) , Rolf Tiedemann (éd.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp (st) ⁵1991, 718.

²³ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen 4. Richard Wagner in Bayreuth* (KSA 1), München: dtv /de Gruyter ²1988, 464. Trad.: « [...] apprenez à redevenir vous-mêmes nature et alors laissez-vous métamorphoser avec elle et en elle par l'enchantement de mon amour et de ma flamme » (F. Nietzsche : *Considérations inacutelles III et IV*, Paris : Gallimard (folio essais) 2001, 128). NB: Le jeune Wagner lisait les écrits du « socialisme utopique » . Cf. Udo Bermbach : *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*, Frankfurt a.M.: Fischer (Sozialwissenschaft) 1994, 64.

²⁴ P. Infantin: « Quinzième enseignement du Père Infantin ». In : H.-R. D'Allemagne: *Les Saint-simoniens*, op. cit., 234.

²⁵ Philippe Régner (éd) : *Le Livre nouveau des saint-simoniens. Manuscrits (1832-1833)*, Paris : Du Lérot 1991, 158.

²⁶ Op. cit., 159sq.

²⁷ Charles Duveyrier : *La Ville nouvelle ou le Paris des saint-simoniens*. In : Ph. Régner (éd.) : *Le Livre nouveau des saint-simoniens*, op. cit., 222.

²⁸ Maurice Blanchot : *Le Livre à venir*, Paris : Gallimard (folio/essais) 1986, 117. Pour une analyse approfondie de la « situation » de la parole prophétique cf. Bernadette Malinowski : « *Das Heilige sei mein Wort* ». *Paradigmen prophetischen Sprechens von Klopstock bis Whitman*, Frankfurt a.M.: Königshausen und Neumann (Epistemata) 2002, 21-25.

prophétique a été une réponse à la philosophie analytique des Lumières, à un discours qui, selon eux, s'était avéré incapable de réconcilier l'homme et la nature, la raison et la spiritualité, dans une harmonie universelle. Renouant avec la tradition « prophétique » notamment du romantisme allemand, les saint-simoniens revendiquent une langue nouvelle qui rompt définitivement avec tout discours analytique et critique : « Jusqu'à nous, la langue sacerdotale a été tour à tour *biblique, évangélique*. Elle a été la voix du *monde* ; elle a dit une *genèse*, une *cosmogonie*, une *terre promise* : ou elle a été la voix de l'humanité ; elle a dit une *généalogie*, un *catéchisme*, une *bonne nouvelle*. Elle n'a été, sous aucune de ses formes, l'expression complète de la VIE. Ces deux langues se continueront, plus puissantes que jamais ; l'une sera plus biblique que la Bible, l'autre plus homérique qu'Homère ; l'autre sera plus *évangélique* que l'*Évangile*. Mais ni l'une ni l'autre ne prétendra usurper une suprématie qui ne lui est pas due, et l'abstraction cessera d'être prise pour la réalité. Au-dessus des deux langues spéciales dominera la langue générale, accord de la voix due monde et de la voix de l'humanité, poésie des poésies ; telle sera la langue sacerdotale, religieuse, DIVINE » (Barrault).²⁹

Le discours syncrétiste des saint-simoniens veut conférer à leurs écrits une autorité et une homogénéité qui dépassent celles du discours de la Bible. D'ailleurs, il ne s'agit pas moins d'une réponse à la revendication hugolienne d'une poésie complète résumant l'antithèse du Laid et du Beau dans un drame monumental.³⁰ Finalement, le symbolisme romantique est rejeté, parce qu'il s'avère impuissant par rapport au rationalisme (analytique) de l'allégorie. Les « prophètes » saint-simoniens prétendaient renouer avec le discours de l'*Ancien Testament*, qui fait entendre la Révélation, pour l'accomplir par un nouvel évangile. En effet, la rhétorique dans les discours des prophéties et des psaumes crée une ambiguïté : elle assure en même temps un dévoilement et une dissimulation. Au lieu d'imposer une interprétation allégorique (*allégorèse*), elle incite à une « compréhension simultanée » – *sunekdokhê* en Grec – qui ne permet aucun recul par rapport à l'énoncé fondu dans l'énonciation. Cette rhétorique repose donc sur des rapports d'isomorphismes assurés par des synecdoques sans que celles-ci, en guise de comparaison, soient doublées par d'autres pour former des métaphores dont les allégories sont les élargissements narratifs. Comme « double synecdoque » (Todorov), la métaphore exige un signifiant commun (*tertium comparationis*) et exclut tout rapport pragmatique entre le *substituendum* (signifiant à remplacer par un autre) et *substituens* (nouveau signifiant).³¹ Mais la métaphore fait appel à l'intellect et ainsi à une compréhension qui, en dernière conséquence, s'avère unidimensionnelle. Un vers du *Cantique des Cantiques*, par contre, donne un parfait exemple d'une « compréhension simultanée » qui se refuse à une « réduction » métaphorique : « Mon bien-aimé est pour moi un sachet de myrrhe, il repose entre mes seins » (*Cant.* 1,13). Le sens religieux est différé ici par la connotation érotique à laquelle on ne peut échapper : « le sachet de myrrhe » n'est point une métaphore puisqu'il est bien question de l'amant entre les seins de la femme ; cependant, il a quelques signes distinctifs dudit sachet. Même si la « signification de l'image sera donc analysée dans sa production à partir du verset, et non à partir de la réalité » (Ouaknin),³² cette image s'impose tout d'abord par son érotisme. Comme « compréhension simultanée », la synecdoque est alors le trope engendrant toute ambiguïté érotique d'un discours. Par la

²⁹ Ph. Régner : *Le Livre nouveau des saint-simoniens*, op. cit., 85. Les disciples de Saint-Simon se sont référés aussi à Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (ds. : *Werke VIII. Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, Darmstadt : wbg 1996). « Il viendra certainement, le jour de d'un nouvel *Évangile éternel* » (op. cit., 508 [§ 86], *La Religion daint-simonienne*, op. cit., 316, traduit par le saint-simonien Eugène Rodrigues ; cf. S. Charléty, *Histoire des saint-simoniens*, op. cit., 83).

³⁰ Cf. Paul Bénichou : *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris : Gallimard 1977, 322.

³¹ Tzvetan Todorov : « Synecdoques ». In: *Recherches rhétoriques (= Communications 16)*, Paris : Seuil (Coll. Points/essais) 1994, 45.

³² Marc-Alain Ouaknin : *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris : Seuil (Coll. Points/sagesse) 1994, 310.

« conservation des sèmes essentiels » (Groupe μ),³³ la synecdoque permet de passer directement d'un concept à l'autre, de capter le mouvement dans son analogie avec d'autres mouvements. Son amplification est la métonymie, une double synecdoque dont les deux sens « appartiennent au même ensemble ». ³⁴ Au lieu de continuer les définitions, nous citons ici un exemple bien connu que Freud a proposé : l'acte d'écrire – la main qui trace des lignes sur un bout papier vierge avec une plume « éjaculant » l'encre – qui peut représenter l'acte sexuel.³⁵

Le jeu des synecdoques et des métonymies assure, à l'instar du mythe, la « constance iconique » (Blumenberg : ALL. « ikonische Konstanz »)³⁶ des images érotiques : à commencer par la pornographie pour aboutir au culte religieux ou à l'art « désintéressé ». Au-delà de l'ostentation « porno » du corps, l'arrangement, la mise en scène, peut faire appel à une interprétation allégorique. Mais la « constance iconique » de l'érotisme le renvoie toujours à une scène initiale dont la pornographie fait apparaître la structure : les synecdoques reproduisent les mouvements qui en résultent, comme la main tenant la plume dans l'acte d'écrire analysé par Freud. Barthes a bien démontré l'existence de tropes et de figures dans la rhétorique de l'image ;³⁷ et il en est de même dans la musique. Et celle-ci en tant que pur « mouvement » fait ressortir la structure initiale, c'est-à-dire érotique, dans la fusion des arts qui empêche le dédoublement de ces synecdoques en métaphores. Les rhétoriques restent soumises aux lois respectives des arts, mais elles peuvent orienter le mouvement vers la même direction – comme dans le *Liebes- und Feuerzauber* wagnérien.

L'exemple tiré des écrits de Freud montre que l'érotisme dans les œuvres d'art est dévoilé dans la mesure où il se voile, tout en établissant des correspondances « magiques » ; mais cet exemple démontre aussi que, contrairement à la sexualité, *l'érotisme est tout d'abord une rhétorique*. Barthes a mis en évidence ce côté rhétorique de l'érotisme dans ses analyses du strip-tease : « Comme récit, le strip-tease a la même structure que la Révélation ». ³⁸ Pour reprendre les paroles de Blanchot – d'une façon pourtant libre, sans vouloir identifier *a priori* la prophétie biblique à l'érotisme : cette rhétorique n'est ni allégorie ni symbole. Par contre, Barthes exclut ici la pornographie. À tort, car la pornographie est plus que la représentation du corps dénudé. Comme arrangement ou mise en scène, elle reflète l'inventaire des règles qui sont à l'origine du jeu des synecdoques de l'érotisme. En quelque sorte, la pornographie est la grammaire de tout discours érotique : elle permet de traduire ce coup parfaitement innocent tiré par le chasseur en images lubriques. Et dans le strip-tease comme acte de séduction s'inscrit toujours une rhétorique de la persuasion.

Comme l'a bien démontré la « psychanalyse existentielle » de Sartre, les choix fondamentaux de notre existence s'expriment par l'investissement – ou l'engagement – de l'homme entier dans l'acte sexuel ; mais en traduisant la sexualité en symboles érotiques on tend à aliéner l'homme à lui-même : « Si l'être est une totalité, il n'est pas concevable en effet qu'il puisse exister des rapports élémentaires de symbolisation (fèces=or, pelote à épingles=sein, etc.), qui gardent une signification constante en chaque cas, c'est-à-dire qui demeurent inaltérés lorsqu'on passe d'un ensemble signifiant à un autre ensemble ». ³⁹ Ce

³³ Groupe μ : *Rhétorique générale*, Paris : Seuil (Coll. Points/essais) 1982, 104.

³⁴ T. Todorov: « Synecdoques », op.cit., , 45.

³⁵ Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst*. Ds.: *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt a.M.: Fischer (TB) 1999, 116.

³⁶ « Ikonische Konstanz ist in der Beschreibung von Mythen das eigentümlichste Moment. Die Konstanz seines Kernbestandes läßt den Mythos als erratischen Einschluß noch in Traditionszusammenhängen heterogener Art auftreten » (Hans Blumenberg : *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ⁵1990, 165).

³⁷ « Les rhétoriques varient fatalement par leur substance (ici le son articulé, là l'image, le geste etc.), mais non forcément par leur forme ; il est même probable qu'il existe une seule *forme* rhétorique » (Roland Barthes : « Rhétorique de l'image ». In : *Œuvres complètes I. 1942-1965*, Éric Marti (éd.), Paris : Seuil 1993, 1428. Cf. Umberto Eco : *Einführung in die Semiotik*, München: Fin (UTB), 271.

³⁸ R. Barthes : *Sade. Fourier. Loyola*, Paris: Seuil (Coll. Points) s.d. [1971], 162.

³⁹ Jean-Paul Sartre : *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard (Coll. Tel) s.d. , 633.

« symbolisme » critiqué par Sartre est l'expression d'une fausse ontologie. Dans sa latence et par les synecdoques qu'il engendre, il donne au discours pathétique sa puissance en tant qu'expression d'une certitude ontologique agissant sur les individus. Le pathos fait donc oublier la liberté. Ainsi la rhétorique de l'érotisme fait partie de tout discours pathétique – c'est-à-dire de propagande – qui vise la négation de la liberté de l'autre en lui imposant une « mise en scène ». Le discours pathétique joue sur la dialectique du sadisme et du masochisme pour se transformer *in extremis* en viol – le « degré zéro » de la persuasion « rhétorique ».

Par conséquent, dans le culte des saint-simoniens, la musique et l'architecture peuvent seconder la voix du rhéteur, l'engager dans la voie du pathétique. La synecdoque est aussi l'élément constitutif de leur architecture sacrale : même traduit en allégorie, son symbolisme se porte toujours garant d'une idéologie sans faille en assurant la « compréhension simultanée ». Selon l'imagination des auteurs saint-simoniens, le culte plongera la collectivité dans une grande orgie. Secondées par les arts, les masses devront être portées à cette extase dont émergera la révélation. Le rituel est l'accomplissement d'une communion extatique – à l'instar des cultes archaïques : « Ces murmures confus qui gonflaient les poitrines de tous, expiraient au bord des lèvres sourdement, et retombaient sur les cœurs opprimés, s'échappent en voix libre et sonore par la bouche de la prophétesse, qui semble avoir effleuré d'un mystérieux baiser toutes ces lèvres ardentes et révèle tous leurs désirs vagues » (Barrault).⁴⁰ Les arts sont définitivement dépouillés de leurs identités respectives : ils sont au service de cette médiation entre l'homme et la nature qui trouve son apogée dans la société industrielle. Et cette communion est assurée par une prophétesse !

Au 18^e siècle, une secte kabbalistique, dont la doctrine a été fondée par Sabbataï et développée par Jacob Frank, constate l'absence de la Femme, absence qui, déjà dans la Kabbale traditionnelle, « empêche que n'advienne le Salut » (Haddad).⁴¹ Cette secte kabbalistique prône l'inceste « comme pratique religieuse devant conduire à ce que *La Femme existe* » (Haddad).⁴² Sans doute, le syncrétisme religieux des saint-simoniens a puisé dans la tradition des millénarismes judaïques, d'autant plus que certains de leurs membres entretenaient des rapports avec le milieu maçonnique⁴³ à l'intérieur duquel circulaient des idées kabbalistiques. Saint-Simon lui-même s'est référé au judaïsme : « Le peuple de Dieu, celui qui avait reçu des révélations avant l'apparition de Jésus, celui qui est le plus généralement rependu sur toute la surface du globe, a toujours senti que la doctrine chrétienne, fondée par les Pères de l'Église, était incomplète ; il a toujours proclamé qu'il arriverait une grande époque, à laquelle il a donné le nom de *messianique*, époque où la doctrine religieuse serait présentée avec toute la généralité dont elle est susceptible ; qu'elle réglerait également l'action du pouvoir temporel et celle du pouvoir spirituel, et alors toute l'espèce humaine n'aurait plus qu'une seule religion, qu'une même organisation ». ⁴⁴ Les saint-simoniens, par contre, ont repris des idées de la mystique juive – généralement associée à la kabbale. Avec l'avènement de la femme-messie, Duveyrier annonce une inversion de la morale dans les rapports entre les hommes et les femmes « supérieurs » (sic !) : « En morale se prépare, aussi bien qu'en politique, quelque chose d'inattendu, d'inouï. [...] Dans cette supposition, on verrait sur la terre ce qu'on n'a jamais vu. On verrait des hommes et des femmes unis par un amour sans exemple et sans nom puisqu'il ne connaîtrait ni le refroidissement ni la jalousie ; des hommes et des femmes qui se donneraient à plusieurs sans jamais cesser d'être l'un et l'autre, dont l'amour, au contraire, serait comme un divin banquet

⁴⁰ Ph. Régner (éd) : *Le Livre nouveau des saint-simoniens*, op. cit. 100.

⁴¹ Gérard Haddad: *Les Folies millénaristes. Les biblioclastes*, Paris : Livre de Poche (essais) 2002, 81.

⁴² Op.cit., 82.

⁴³ Cf. Jean-Pierre Laurant : Art. « Saint-simoniens ». Ds. : Éric Saunier : *Encyclopédie de la Franc-maçonnerie*, Paris : Le Livre de poche 2000.

⁴⁴ H. de Saint-Simon: « Le nouveau Christianisme », op. cit., 147.

augmentant de magnificence en raison du nombre et du choix des convives ». ⁴⁵ En réponse au scandale que ces propos ont suscité, Enfantin écrit : « Les idées sur les femmes sont la meilleure manière de faire sentir ce que nous entendons par la loi vivante et je suis content lorsque j'entends dire qu'elles sont l'expression de la promiscuité réglée et de l'adultère régularisé ; c'est comme si on disait que nous avons une loi agraire hiérarchique et que notre distribution des richesses est un vol légitime ». ⁴⁶ Mais finalement, effaré lui-même par ce qu'il a appelé « la machine à vapeur introduite dans la morale », il fait appel à la modération des actes et des propos dans son église : « Ce que je désire, ce que je veux, c'est que nous ne commettions aucun acte qui puisse nous faire accuser légitimement d'immoralité par toute personne réputée raisonnable et éclairée dans le monde ». ⁴⁷

Dans la littérature sur les saint-simoniens, on a analysé le mythe de l'androgynie, mythe cher au 19^e siècle, et le culte gnoséologique de la femme-messie, ⁴⁸ sans pourtant élucider à fond l'impact idéologique de cette synthèse de motifs à la fois religieux et érotiques. Vu le syncrétisme philosophico-religieux des saint-simoniens, une analyse exégétique de la tradition kabbalistique et messianique ne mènerait pas loin : les saint-simoniens ne l'ont pas adoptée dans sa cohérence. Pour cette raison, il faut se référer à la stratégie rhétorique qu'ils emploient dans leurs écrits. Par leur doctrine du nouveau Messie qui sera une femme, ils affirment leur vision d'une reconversion de la production industrielle en culte annonçant l'ère de la rédemption : « C'est là l'espoir des Saint-Simoniens, c'est là toute leur religion ; car ainsi que l'a dit le PERE lui-même, il est l'annonciateur, le *Saint Jean* d'un nouveau Messie, d'un Messie FEMME ».

Et à l'image même de cette femme sera construit le centre du culte de la religion saint-simonienne : « On comprendra comment nous avons dû donner au temple, au monument où la religion doit le plus exalter les espérances humaines, les formes d'une femme ». ⁴⁹ La ville de Paris, unissant l'idée de l'état cité (*polis*) depuis ses origines à la vision de la Jérusalem céleste, est maintenant représentée par une épure anthropomorphe : « Nous avons voulu donner la forme humaine à la première ville, comme sous l'inspiration de notre foi, en l'état de progrès où elle est aujourd'hui ; et la forme mâle, car la société n'a encore qu'une forme mâle. La femme comme être social n'est pas encore sortie des côtes de l'homme [...] ». ⁵⁰

Selon certaines sectes millénaristes, l'avènement de la femme marque l'avènement d'une nouvelle ère. Ces sectes sont avant tout apocalyptiques, c'est-à-dire qu'elles prévoient le changement « ontologique » à l'issue d'une catastrophe. Pour les saint-simoniens, la scène de ce changement fondamental est Paris : « Paris ! ville qui bout tumultueusement, ainsi qu'une chaudière de cendres ; ville semblable à ton peuple ; comme lui, pâle et défigurée ! Tu gis sur les bords de ton fleuve, avec tes noirs monuments et tes milliers de maisons ternes ; comme un amas de roches et de pierres que le temps rassemble au bassin des vallées, et il en sort comme un grondement monotone d'une eau comprimée sous ses pierres, ou d'un feu caché qui va les crever ». Après le cataclysme, Paris-Babylone-Jérusalem sera reconstruit *intra-muros* ; l'apocalypse apparaît ici comme un suprême effort d'urbanisation dont rêve encore mainte administration municipale de nos jours : « Paris !! Paris ! c'est sur les bords de ton fleuve, cependant, et dans ton enceinte que j'imprimerai le cachet de mes nouvelles largesses, et que je scellerai le premier anneau des fiançailles de l'homme et du monde ! ». ⁵¹ Au centre de ce nouveau Paris se trouvera dorénavant un temple qui réunira dans une immense cathédrale les arts et la technologie moderne. Ce lieu de culte sera en même temps

⁴⁵ H.-R. D'Allemagne : *Les Saint-simoniens*, op. cit., 236.

⁴⁶ Op. cit., 237.

⁴⁷ Op. cit., 237.

⁴⁸ Cf. Patrick Troussel : *Mythologie des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris : Klincksieck 1995, 217-226 et 227-244.

⁴⁹ H.-R. D'Allemagne : *Les Saint-simoniens*, op. cit., 306.

⁵⁰ Op. cit., 185.

⁵¹ Charles Duveyrier : *La Ville Nouvelle ou le Paris des saint-simoniens*, op. cit., 222sq.

œuvre d'art et usine. Il mettra en harmonie la nature et la technologie : « MON TEMPLE EST UNE FEMME »⁵² – « Un temple de pile de Volta ».⁵³ C'est la synthèse de toutes les activités humaines.⁵⁴ La société industrielle n'est qu'une mise en scène gigantesque, une œuvre d'art total, un *Gesamtkunstwerk*, dont l'érotisme éminent cache sa nature d'artifice. Par l'évocation de la femme-messie qui sera portée à l'existence, le mécanisme de la production industrielle sera transformé en organisme et célébré dans un culte orgiaque.

La philosophie de l'Histoire esquissée par Saint-Simon et développée par ses disciples sectaires – avant tout par Auguste Comte et sa « loi des trois états » – emprunte maints éléments à la théologie de Joachim de Flore.⁵⁵ Selon les saint-simoniens, le cours de l'histoire est marqué par une alternance d'époques « organiques ou religieuses » et d'époques « critiques ou irréligieuses ». Dans l'avertissement à son appel *Aux Artistes*, Barrault se réfère à cette conception de l'histoire : « La série historique que ce travail embrasse présente deux époques organiques : la première constituée sous l'empire du polythéisme grec, la seconde sous celui du christianisme ; et, à la suite de ces époques organiques, deux époques critiques, dont l'une s'étend depuis l'ère philosophique des Grecs jusqu'à l'avènement du christianisme, et l'autre depuis la fin du quinzième siècle jusqu'à nos jours ».⁵⁶ Les saint-simoniens s'étaient voués à l'accomplissement de la troisième – et dernière – époque organique : ils voyaient l'humanité en marche vers un nouvel Age d'Or. C'est une réinterprétation de la théologie millénariste des « trois ères » : selon Joachim, la troisième ère (en allemand : « das dritte Reich ») est celle du règne du Christ sur terre. Mircea Eliade souligne que les « prophéties » de Joachim ont fort influencé « la naissance et la structure de tous ces mouvements messianiques, surgis au 13^e siècle et se prolongeant, sous des formes plus ou moins sécularisées, jusqu'au 19^e siècle. L'idée centrale de Joachim, l'imminente entrée du monde dans la troisième époque de l'histoire, qui sera l'époque de la liberté, puisqu'elle se réalisera sous le signe du Saint-Esprit, a eu un retentissement considérable. Cette idée contredisait la théologie de l'Histoire acceptée par l'Église depuis Saint-Augustin ».⁵⁷

Mais la Religion saint-simonienne s'entend en même temps comme l'église d'un « nouveau catholicisme ». Tout en reprenant des éléments millénaristes, les adeptes de Saint-Simon se réfèrent aussi à Saint-Augustin – un de ces pères de l'Église critiqués par Saint-Simon – pour qui l'accomplissement du rêve millénaire a commencé avec l'avènement du Christ sur terre. Les saint-simoniens voulaient réconcilier cette tradition catholique avec les « prophéties » de Joachim quand ils déclaraient que leur « Millénium » avait déjà commencé au début du 19^e siècle.⁵⁸

Malgré l'érotisme de leurs prophéties, la vision des saint-simoniens se révèle aussi pudique que les fictions politiques de Thomas More, de Rétif de la Bretonne ou de Mercier, puisque leur culte de la *Femme* va de pair avec celui de l'androgynie, cet être asexué qui est le parfait symbole de la totalité.⁵⁹ L'idée kabbalistique de l'avènement de la *Femme*, par contre,

⁵² Op. cit., 233.

⁵³ M. Chevalier. Ds. : H.-R. D'Allemagne : *Les Saint-simoniens*, op. cit., 308.

⁵⁴ Cf. M. Chevalier : « Le Temple (poème) ». Ds. : Ph. Régner (éd.) : *Le Livre nouveau des saint-simoniens*, op. cit., 240.

⁵⁵ Cf. Eugen Weber : *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, Paris : Fayard 1999, 67 ; Karl Löwith : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart et al. (Kohlhammer) 1967, 190 ; H. Dehm : Art. « Drei-Stadiengesetz » Ds. : Joachim Ritter (éd.) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie 2*, Darmstadt : wbg 1972, 294.

⁵⁶ E. Barrault : *Aux artistes*, op. cit., 6 ; cf. W. Benjamin : *Das Passagenwerk*, op. cit., 739sq.

⁵⁷ Mircea Eliade : *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard (folio essais) 1991, 220sq.

⁵⁸ *Religion saint-simonienne*, op. cit., 235sq. et 285.

⁵⁹ Selon Eliade, le mythe de l'androgynie – notamment dans *Séraphita* de Balzac – est l'expression « peut-être de la dernière et la plus précieuse perfection : aimer réellement et conjointement deux êtres, de sexes opposés ». Mais ce mythe a été perverti au 19^e siècle : « Chez les écrivains décadents, l'androgynie est compris uniquement comme un hermaphrodite dans lequel les deux sexes coexistent anatomiquement et

fait partie de leur réinterprétation pacifique des millénarismes ou messianismes judéo-chrétiens. Avec les sectes millénaristes ou messianiques, les saint-simoniens ont un autre point en commun : l'impulsion « biblioclaste ». Bien entendu, leurs prétentions pacifiques interdisent la destruction des livres anciens, mais cet élément de la tradition millénariste reste inscrit dans leur projet d'un *Livre nouveau* destiné à refonder le langage de l'humanité.

Derrière l'érotisme manifeste dans leur exposition de l'esthétique de l'avenir et du culte des producteurs se cache donc une négation de la sexualité : cet érotisme purement rhétorique diffère la jouissance au nom de l'accomplissement de la société industrielle (la société des producteurs). Selon le psychanalyste Haddad, la suppression du sexe est une des idées fondamentales des mouvements millénaristes du christianisme primitif : « Le groupe humain pris de fièvre messianique, interprète les convulsions de l'Histoire qu'il vit comme une émasculatation, une féminisation d'où naîtra l'humanité nouvelle, débarrassée du fardeau du sexe et de la mort ».⁶⁰

Le discours du saint-simonisme, qui est devenu la doctrine d'une secte religieuse, signifie donc la revalorisation d'un discours théologique que la Révolution a su transformer en instrument de propagande. Sylvain Maréchal avait proclamé *Le jugement dernier des rois* ; et le penseur légitimiste Bonald avait reproché à Condorcet d'avoir réécrit l'*Apocalypse* de Saint-Jean.⁶¹ Par leurs mises en scène érotiques du nouveau culte industriel, les saint-simoniens ont – en sillonnant le *Génie du christianisme* romantique – dépassé les Lumières vers un retour à la religion.

Sade a souligné le caractère éminemment « religieux » ou « théologique » du jacobinisme en écrivant dans une note de son *Histoire de Juliette* : « Il est inouï que les Jacobins de la Révolution française aient voulu culbuter les autels d'un Dieu qui parlait absolument leur langage. Ce qu'il y a de plus extraordinaire encore, c'est que ceux qui détestent et veulent détruire les Jacobins le fassent au nom d'un Dieu qui parle comme les Jacobins. Si ce n'est pas là le nec plus ultra des extravagances humaines, je demande instantanément qu'on me dise où il est ».⁶² Et dans une autre note, il est question des livres maudits par les pères de l'Église, des livres comme l'*Apocalypse* de Saint-Jean, le texte-clé des mouvements millénaristes du christianisme.⁶³ Il est évident que la pratique textuelle de Sade doit être considérée comme une inversion de tout discours théologique ou religieux. Mais cette inversion opère notamment par le dépouillement d'un tel discours de son érotisme rhétorique au profit d'une désublimation totale : la mise en scène d'un érotisme vécu dans la jouissance – la mise en scène d'une vision « hérétique ».⁶⁴

Dans la *Préface à Aline et Valcour ou le roman philosophique*, Sade se vante pourtant d'avoir annoncé la Révolution,⁶⁵ cet événement qui est à l'origine du millénarisme moderne, étant donné qu'elle est considérée comme la promesse de l'imminence d'une société nouvelle et égalitaire. Et les idées que Sade expose dans *La Philosophie dans le Boudoir* et dans

physiologiquement. Il s'agit, non pas d'une plénitude due à la fusion des sexes, mais d'une surabondance des possibilités érotiques » (M. Eliade : *Méphisphélès et l'androgynie*, Paris : Gallimard 1962, 142 et 144). Cf. M. Eliade : *Aspects du mythe*, op. cit., 215sq.

⁶⁰ G. Haddad : *Les Folies millénaristes*, op. cit., 95.

⁶¹ Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald : « Observations sur un ouvrage posthume de Condorcet, intitulé : Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain ». Ds. : *Œuvres II*, Paris 1854, 317-351, 317sq.

⁶² Sade : *Histoire de Juliette*, op. cit., 854 note.

⁶³ Op. cit., 517n.

⁶⁴ P. Klossowski souligne les affinités du marquis avec les grands hérésiarques de la gnose : « les scènes érotiques elles-mêmes se distinguent du genre littéraire courant à son époque par la haine du corps et l'impatience que suscitent en ses héros les patients et patientes sur lesquels ils s'acharnent, et par ce culte frénétique de l'orgasme qui fut chez certaines sectes manichéennes une forme du culte de la lumière originelle » (Sade, *mon prochain*, Seuil 1968, 141). Cf. Béatrice Didier : « Sade théologien ». Ds. : Michel Camus / Philippe Roger (éd.) : *Sade. Écrire la crise* (Colloque de Cerisy), Paris : Belfond 1983, 219-240, 226.

⁶⁵ Sade : *Aline et Valcour ou le roman philosophique*. Ds. : *Œuvres I*, Michel Delon (éd.), Paris : Gallimard (Pléiade) 1990, 388.

d'autres écrits évoquent aussi celles de certains courants du millénarisme judéo-chrétien. Comme l'illuminé Jakob Franke, il justifie l'amour libre et l'inceste – mais maintenant avec des arguments philosophiques. Voici le résumé de Horkheimer et d'Adorno : « Sade démystifie aussi l'exogamie qui est la base de la civilisation. Selon lui, il n'y a pas de fondements rationnels à la condamnation de l'inceste [...] Les liens de l'hymen doivent être détruits pour des raisons sociales, la connaissance du père doit être absolument interdite aux enfants qui sont uniquement des enfants de la patrie ». ⁶⁶ La « République » sadienne est sans pitié : sans gêne, les débauchés violent des enfants. De plus, elle rejette une communauté fondée sur l'interdit du meurtre, étant donné que la destruction est imposée par la loi implacable de la nature. Les « utopies » sadiennes – comme dans les *120 journées de Sodome* – ne connaissent pas de sphère privée : les rituels auxquels sont soumises toutes les débauches se passent toujours sur une scène, devant un public formé par un cercle exclusif. Et pourtant, ces orgies ont lieu derrière des murs où règne une organisation stricte qui rappelle notamment celle des « utopies » développées par les fictions politiques. C'est Roland Barthes qui l'a souligné : « L'utopie sadienne [...] se mesure beaucoup moins aux déclarations théoriques qu'à l'organisation de la vie quotidienne, car la marque de l'utopie, c'est le quotidien ; ou encore : tout ce qui est quotidien est utopique ; horaires, programmes de nourriture, projets de vêtement, installations mobilières, préceptes de conversation ou de communication, tout cela est dans Sade : la cité sadienne ne tient pas seulement par ses 'plaisirs', mais aussi par ses besoins : il est donc possible d'esquisser une ethnographie de la ville sadienne ». ⁶⁷

Cette « utopie » va cependant à l'encontre du credo du « libéralisme » anarchisant exposé dans *l'Histoire de Juliette* : « Ce n'est jamais dans l'anarchie que les tyrans naissent, vous ne les voyez s'élever à l'ombre des lois ou s'autoriser d'elles. Le règne des lois est donc vicieux ; il est donc inférieur à celui de l'anarchie : [...] ». ⁶⁸ Mais Sade ne récuse point l'oppression comme telle : « Que m'importe d'être opprimé, si j'ai le droit de le rendre ; j'aime mieux d'être opprimé par mon voisin, que je puis opprimer à mon tour, que de l'être par la loi, contre laquelle je n'ai nulle puissance ». ⁶⁹ Il prône la liberté de l'individu qui aspire à son bonheur – rien que son « bonheur » à lui : la jouissance par le foutre ! Il s'ensuit une relation économique entre le bonheur et le malheur par laquelle est justifié le crime commis par l'individu : « donc le crime n'est pas un fléau de la terre, puisque rendant malheureuse la moitié des individus qui l'habitent, il rend heureuse l'autre moitié [...] ». ⁷⁰ Comme nous l'avons démontré, c'est une reprise cynique d'une idée fondamentale de *l'Ethica* de Spinoza.

L'argument « économique » contribue à élucider le rôle des « utopies » dans l'univers sadien : rien n'empêche les individus de se réunir afin d'assouvir leur « bonheur » dans la débauche – comme l'économie libérale permet aux individus de fonder des usines afin d'accroître leurs richesses, des richesses vouées à la consommation. D'une certaine manière, les « utopies » sadiennes sont organisées comme une manufacture ; elles ne servent point de modèle pour la société dans son ensemble. De plus, l'organisation des usines sadiennes ne s'avère point érotique. C'est un quotidien infernal qui règne sur tous les lieux de « production » ! Mais aucun surplus n'en sortira, sinon des « produits » trouvant leur accomplissement dans la consommation. Les « usines » sadiennes ne connaissent qu'une fin : la jouissance des maîtres. ⁷¹ Consommées dans la jouissance et ainsi vouées à la disparition, ⁷²

⁶⁶ M. Horkheimer / Th. W. Adorno : *La Dialectique de la raison*, op. cit., 125 [138].

⁶⁷ R. Barthes : *Sade. Fourier. Loyola.*, op. cit., 23.

⁶⁸ Sade : *Histoire de Juliette*, op. cit., 838.

⁶⁹ Op. cit., 837.

⁷⁰ Op. cit., 839.

⁷¹ Cf. op. cit., 552n et 287n, ainsi que son rejet de l'idée d'une « utopie » organisée par des lois, op. cit., 335n. D'une certaine manière il anticipe sur la critique nietzschéenne de la pitié formulée (cf. aussi la lecture sadienne de *l'Art poétique* d'Aristote, op. cit., 336n ; P. Klossowski : *Les derniers travaux de Gulliver*, op. cit., 49). Simone de Beauvoir souligne la position « aristocratique » du marquis : « Malgré tout son pessimisme, il est

elles peuvent être considérées comme le contraire de cette usine-temple des saint-simoniens qui, par son érotisme, renie le mécanique pour se proposer comme l'accomplissement d'une société nouvelle : la société des producteurs dévoués qui paraissent ignorer la consommation au-delà du nécessaire. Le culte des saint-simoniens repose sur l'idée d'un progrès qui est devenu universel ; il est le noyau d'une nouvelle *organisation* sociale : usine et société sont identiques. Cette société, qui est devenue méga-usine, ne connaît aucune faille tant que tous ses éléments – ses « ressources humaines » – s'avèrent utiles. Les maîtres sadiens, par contre, se situent hors de toute organisation sociale : ils sont – la terminologie nietzschéenne s'impose ! – des hommes supérieurs qui définissent le progrès exclusivement par rapport à leur amour-propre et leur jouissance : « sans les lois et les religions, on n'imagine pas le degré de gloire et de grandeur seraient aujourd'hui les connaissances humaines ; il est inouï comme ces indignes freins en ont retardé les progrès ». ⁷³ Sans le dire explicitement, Sade oppose la « civilisation » – réduite à un instrument au service des supérieurs – à la « culture » dont les œuvres sont situées au-delà de la distinction entre utile et inutile : « qui doute, comme le dit Helvétius, que les passions ne soient, dans le moral, ce qui est le mouvement dans le physique. Ce n'est qu'aux passions fortes que sont dues l'invention et les merveilles des arts ; elles doivent être regardées, poursuit le même auteur, comme le germe productif de l'esprit, et le ressort puissant des grandes actions ». ⁷⁴ Il en résulte la réfutation de toute pensée utopique qui poursuit – qui désire – un *telos* ou *eschaton* au profit de la liberté du désir. Cette liberté constitue le véritable enjeu révolutionnaire du marquis, comme l'a démontré Jacques Lacan : « Sade [...] reprend Saint-Just là où il le faut. Que le bonheur soit devenu un facteur de la politique est une proposition impropre. Il l'a toujours été et ramènera le sceptre et l'encensoir qui s'en accommodent fort bien. C'est la liberté de désirer qui est un facteur nouveau, non pas d'inspirer une révolution, c'est toujours pour un désir qu'on lutte et qu'on meurt, mais de ce que cette révolution veuille que sa lutte soit pour la liberté du désir ». ⁷⁵ Vivre son désir, c'est déjà la révolution. Mais cela demande le dépouillement de l'érotisme de toute articulation symbolique de la séduction et la libération des forces investies pour la sublimation et le refoulement. La révolution sadienne demande la mise à nu de ce que Baudillard a appelé l'« extraordinaire psychodrame théorique » développé par la psychanalyse, « cette mise en scène de la psyché, ce scénario du sexe comme une instance, une réalité indépassable (comme d'autres ont hypostasié la production) » – cette mise en scène générée par une énergie psychique qui est « hallucinée comme substance sexuelle, et qui va se métaphoriser, se métonymiser selon les diverses instances topiques, économiques, etc. ». ⁷⁶

Les mises en scène dans les orgies sadiennes court-circuitent les rapports des synecdoques de l'érotisme en s'avérant purement mécaniques, car « l'érotique est dans les signes, jamais dans le désir » (Baudrillard). ⁷⁷ Autrement dit : Sade remplace la rhétorique par la mécanique. Le recours à l'hyperbole – au sens purement rhétorique du terme – paraît rare dans le style sobre du marquis. Mais ses romans comme tels sont des hyperboles du vice, hyperboles toujours sous-jacentes dans les statistiques comme celles que l'on trouve à la fin **des 120 journées de Sodome**, ou dans les explications scientifiques : « Dès qu'un être quelconque opposait à ses désirs la plus légère entrave, le poison s'employait aussitôt. Des

socialement du côté des privilèges et il n'a pas compris que l'iniquité sociale atteint l'individu jusque dans ses possibilités éthiques ; la révolte même est un luxe nécessitant de la culture, des loisirs, un recul devant les besoins de l'existence ; si les héros de Sade la paient de leur vie, du moins est-ce après qu'elle eut donné à cette vie un sens valable ; tandis que pour la majorité des hommes, elle coïnciderait avec un suicide imbécile » (*Faut-il brûler Sade ?*, Gallimard (idées) 1972, 80).

⁷² Cf. P. Klossowski: *Les derniers travaux de Gulliver*, op. cit., 41.

⁷³ Sade: *Histoire de Juliette*, op. cit., 836.

⁷⁴ Op. cit., 836.

⁷⁵ Jacques Lacan : *Écrits*, Seuil (Le champ freudien) 1966, 785.

⁷⁶ Jean Baudrillard : *De la Séduction*, Denoël (folio/essais) 1989, 63 sq.

⁷⁷ J. Baudrillard : *La Société de consommation*, Denoël (folio/essais) 1989, 209.

meurtres nécessaires, il passa bientôt aux meurtres de volupté : il conçut ce malheureux écart qui nous fait trouver des plaisirs dans les maux d'autrui ; il sentit qu'une commotion violente imprimée sur un adversaire quelconque rapportait à la masse de nos nerfs une vibration dont l'effet, irritant les esprits animaux qui coulent dans la concavité de ces nerfs, les oblige à presser les nerfs érecteurs, et à produire d'après cet ébranlement ce qu'on appelle une sensation lubrique ».⁷⁸

Le lien entre la violence et l'érotisme est donc dépourvu de tout rapprochement rhétorique dans les sens d'une métaphore devenue allégorie ou du pathétique « érotique » d'un discours persuasif : le lien est établi uniquement par les mécanismes du corps. Sade se moque de toute littérature didactique, des « allégories dont il est possible de s'amuser un instant ».⁷⁹ Mais les discours des personnages sadiens cherchent aussi à persuader : leur argumentation recourt à l'*exemplum* qu'est tout épisode libertin.⁸⁰ C'est l'argumentation de quelqu'un qui paraît sûr de lui-même ! Le langage sadien est pauvre en métaphores, ou s'il y en a, elles sont faciles à déchiffrer et font partie de cette terminologie qui rend le style sadien si monotone. Et pourtant, certaines de ces métaphores sont révélatrices : des termes comme « autel » pour désigner le sexe de la femme renversent finalement le rapport des synecdoques constituant l'érotisme des lieux sacraux comme lieux de « communion ». Les « consommateurs » sadiens peuvent se passer du pathétique d'un discours persuasif. Dans une certaine mesure, le style sadien est l'anticipation de la « volonté du grand style » et du culte de la nudité que Nietzsche associera à l'homme supérieur : « In psychologischer Hinsicht habe ich zwei Sinne : einmal : den Sinn für das *Nackte* / sodann : den Willen zum *großen Stil* (wenig Hauptsätze, diese im strengsten Zusammenhang ; kein esprit ; keine Rhetorik) ».⁸¹

La stratégie narrative et rhétorique du marquis est celle d'une désublimation conséquente. Les « arrangements » dans le « récit le plus impur qui ait jamais été fait depuis que le monde existe »,⁸² *Les 120 journées de Sodome*, par exemple, ne visent que l'accomplissement d'une seule fin : la souffrance et le foutre dépourvus de toute « compréhension simultanée ». Ils n'ont aucune valeur rhétorique – bref : ils sont la négation même de l'érotisme. Les dispositifs mécaniques de cette « usine » organisent d'innombrables partouzes, mais les mouvements opérant sur leurs mises en scène ne s'inscrivent point dans le discours idéologique des dialogues. Le politique proprement dit y est dépouillé de tout érotisme ! Le domaine du politique reste la domination. Seule la qualité de cette domination organisée et exercée distingue les régimes : « soft » ou « mineure » dans les démocraties bourgeoises, mais « devenue adulte » sous le fascisme. C'est ainsi que Horkheimer et Adorno lisent les romans du marquis : « Les vices privés, chez Sade [...], sont l'historiographie anticipée des vertus publiques de l'ère totalitaire ».⁸³ Mais l'écriture sadienne s'épuise avec les orgies, elle est consommée. Par conséquent, la volonté d'une ontologie sans faille se perd dans la fausse totalité des instants créés par le jeu de l'énoncé et de l'énonciation. Tout en lui accordant d'être un « fondateur de langue », Barthes écrit sur de Sade (ainsi que sur Fourier et sur Loyola) : « La langue, champ du signifiant, met en scène les rapports d'insistance, non de

⁷⁸ Sade: *Les Cent Vingt Journées de Sodome*. Ds. : *Œuvres I*, op. cit., 23.

⁷⁹ Cf. Sade: *Histoire de Juliette*, op. cit., 518.

⁸⁰ Cf. Jean-Marc Kehrès: *Sade et la rhétorique de l'exemplarité*, Honoré Champion 2001, 13-22.

⁸¹ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887* (KSA 12), München: dtv/de Gruyter ²1988, 303. Trad.: « Au point de vue psychologique, j'ai deux sens: d'abord : le sens de *la nudité* / puis : la volonté du *grand style* (quelques propositions principales, et celles-ci unies dans la suite la plus rigoureuse) ; pas d'esprit ; pas de rhétorique) ».

⁸² Sade: *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, op. cit., 69.

⁸³ M. Horkheimer / Th. W. Adorno: *La Dialectique de la raison*, op. cit. 127 [139sq].

constance : congé est donné au centre, au poids, au sens ». ⁸⁴ L'écriture sadienne cherche son complément idéologique. ⁸⁵

Tout en imposant, sous l'enseigne de l'hygiène raciale, une pudeur cynique, les mises en scène des *Parteitagen* nazis ne témoignent pas moins de l'omniprésence de l'érotisme en tant que rhétorique : l'acte sexuel est toujours sous-jacent quand le « mouvement » affirme sa mouvance. Par cet érotisme, les mises en scène nazies se distinguent du discours sadien et sillonnent l'entreprise du culte saint-simonien : « l'esthétisation de la politique », pour reprendre la célèbre formule de Benjamin. Cette « esthétisation » opère sur un érotisme rhétorique différant l'acte sexuel. Mais pour l'humanité, il en résulte le revers dialectique que Benjamin a si bien démontré : « Son aliénation d'elle-même par elle-même a atteint ce degré qui lui fait vivre sa propre destruction comme une sensation esthétique de tout premier ordre ». ⁸⁶ La jouissance différée ne connaît pas d'autre issue que la destruction. Et c'est Charles Fourier qui a fait apparaître l'enjeu idéologique et rhétorique des visions apocalyptiques : « [...] il [le peuple] veut un culte qui le jette dans l'enthousiasme, afin d'écarter cette fâcheuse raison, qui viendrait le désespérer en l'éclairant sur l'étendue de ses misères sociales et domestiques ». ⁸⁷ Fourier, dont l'œuvre est souvent comparée à celle de Sade, a proposé une sorte de troisième voie en prônant l'amour libre, mais ni sous la perspective d'un égoïsme déchaîné ni sous celle d'une eschatologie radicale. L'acheminement vers l'harmonie universelle devait passer par des groupes modèles, une certaine franc-maçonnerie qui conduirait à la liberté amoureuse « qui serait bientôt étendue du corps maçonnique à la civilisation ». ⁸⁸ La franc-maçonnerie, à son tour, lui servait apparemment comme modèle pour ses phalanstères, les unités « communautaires » qui devaient être les nouveaux fondements de la société. Dans la vision de Fourier, le politique trouve son accomplissement dans un érotisme qui se transforme en « eudémonisme radical » ⁸⁹ pour mettre en harmonie la sexualité et le plaisir. Mais une telle harmonie présuppose que le concept de civilisation – ainsi que le concept d'homme – soit repensé. Dans une certaine mesure, Fourier se situe au-delà de la philosophie des Lumières – au prix de se perdre dans un utopisme fantaisiste contournant le vrai problème de la liberté.

L'analyse des écrits du marquis ainsi que de ceux des saint-simoniens – tous deux sous l'emprise des apories des Lumières et de la Révolution – met en évidence la dialectique de la liberté telle qu'elle est démontrée par Jean-François Lyotard : « [...] si c'est la liberté qui dit la loi, que peut dire la loi, sinon : sois libre ? La liberté est pur commencement. Elle ignore ce qui fut avant son acte, et donc aussi les traces laissées par ses actes précédents ». ⁹⁰ Nous avons bien vu, comment de Sade fait primer la liberté individuelle sur la loi. Pour les saint-simoniens, par contre, la vraie liberté n'est possible que dans la soumission au culte. En dernière conséquence, le saint-simonisme rejoint la vision sadienne dans la négation de la liberté, car les deux « philosophies » renient le rapport dialectique entre la production et la consommation. Il y a ici deux idées de progrès qui sont inconciliables, inconciliables parce

⁸⁴ R. Barthes : *Sade – Fourier – Loyola*, op. cit., 11.

⁸⁵ Et c'était le marquis lui-même qui a démontré la naissance d'un discours idéologique : « Toutes les religions s'accordent à nous exalter la sagesse et la puissance intime de la divinité, mais dès qu'elles nous exposent sa conduite, nous n'y trouvons qu'imprudence, que faiblesse et que folie » (*La Philosophie dans le boudoir*, op. cit. 116. note).

⁸⁶ W. Benjamin : « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée ». Ds. : *Gesammelte Schriften I.2.*, R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser (éd.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp (st) 1991, 738.

⁸⁷ Charles Fourier : *Théorie des quatre mouvements* suivi de *Le nouveau monde amoureux*, Les presses du réel, 1998, 310. Cependant, le discours eschatologique et millénariste n'était pas étranger aux phalanstériens (cf. Art. « Millénaire » Ds : Pierre Larousse : *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris 1863-1876).

⁸⁸ Op. cit., 311.

⁸⁹ R. Barthes : *Sade. Fourier. Loyola*, op. cit., 86.

⁹⁰ Jean-François Lyotard : *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris : Galilée (Coll. Débats) 1988, 181.

qu'elles n'ont pas la vraie liberté de l'individu comme point de départ et parce qu'elles présupposent, chacune à sa manière, l'aliénation. Tant que toute dialectique reste court-circuitée, il ne peut avoir une « 'fin de l'Histoire' en matière de sexualité »⁹¹, car la sexualité comme expression « authentique » de l'individu soulève toujours la question de la liberté et de ses limites pour faire appel à l'éthique. Toute « eschatologie » s'exprimant en images érotiques s'avère forcément ou bien castratrice,⁹² ou bien destructrice.

Revenons encore une fois à la pornographie : l'accouplement des corps complètement dénudés, les vits dans les orifices de la femme, ne sont que des mises en scène. Aucune liberté n'entre en jeu que celle du metteur en scène : une liberté quasi transcendantale qui impose aux acteurs les rôles qu'ils assument. En tant qu'« archétype » de la rhétorique de l'érotisme, la pornographie reflète en même temps le principe de tout discours idéologique : elle fait appel à la répétition pour voiler le néant. La mise en scène « porno » diffère et – tout en le différant – affirme le *post coitum omnium animal triste*.

© Till R. Kuhnle

Référence : <http://tillkuhnle.homepage.t-online.de/Texte.html>

⁹¹ Jean-Claude Guillebaud : *La Tyrannie du plaisir*, Paris : Seuil (Points) 1999, 17.

⁹² *Le Nouveau Monde amoureux* de Fourier n'est pas moins censé surpasser l'égoïsme dans l'amour par « l'angélicat » ou l'« angélisme » (Ch. Fourier : *La Théorie des quatre mouvements*, op. cit. 444sq ; cf. Klossowski : *Les derniers travaux de Gulliver*, op. cit., 70).