

Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes

Marquês de Sade: um materialista às últimas consequências

Marquis de Sade: a materialist to the ultimate consequences

Francisco Verardi Bocca

Docteur en philosophie et Professeur Titulaire du Programme de Master et Doctorat en Philosophie de l'Université Pontificale Catholique du Paraná, Brésil

E.mail: francisco.bocca@pucpr.br

À Luiz Roberto Monzani

Resumé: Présentation des approches théoriques qui permettent de repenser sous un nouveau jour l'extrême singularité de l'oeuvre sadienne qui nous défie. Consideration que l'oeuvre littéraire-philosophique du Marquis de Sade (1740-1814) a été essentiellement soutenue par des thèses conçues par J. O. de La Mettrie (1709-1751) et E. Condillac (1715-1780). Plus encore, que Sade produit une sorte de mélange des deux matérialistes du XVIII^e siècle, desquelles, comme nous le verrons, il diffère aussi. Que Sade illustre, particulièrement à travers de l'orgie, la pleine réalisation de leurs thèses, ce qui les conduit à un matérialisme plus que radical, en effet, à des conséquences ultimes. Pour le démontrer, je réfléchis aux notions suivantes : Nature ; Nature humaine ; Matière ; Raison ; Plaisir ; Pédagogie –comme education libertine ; et enfin, sur le concept d'Entropie. C'est-à-dire, une situation de chaos, de désordre maximal, une situation d'écoulement. Elle reconnaît la tendance universelle de tous les systèmes de passer d'un état d'ordre à un état de désordre croissant qui conduit dans un second temps à l'impossibilité même de garder une certaine forme de vie. Bien, toutes réunies ici pour justifier le concept, que j'ose construire, d'« Orgie ». Utilisant lettre majuscule pour le distinguer. Enfin, cette aventure a pour but de souligner les influences de Sade, ainsi que l'originalité de son oeuvre et sa contribution à l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine.

Mots-clés : Siècle XVIII ; Matérialisme ; Sade ; Orgie ; Entropie.

Resumo: Apresentação das abordagens teóricas que permitem repensar em uma nova ótica a singularidade extrema da obra de Sade que nos desafia. Consideração de que a obra literária e filosófica do Marquês de Sade (1740-1814) foi apoiado principalmente pelas teses materialistas de J. O. de La Mettrie (1709-1751) e E. Condillac (1715-1780). Sade produz uma espécie de mistura de ambos os materialistas do século XVIII, que, como veremos, deles difere igualmente. Sade ilustra, especialmente por meio da orgia, a plena realização de suas teses, professando um materialismo mais que radical que, de fato, as últimas consequências. Para demonstrar isso,

refletirei sobre os seguintes conceitos: Natureza; Natureza humana; Matéria; Razão; Prazer; Educação libertina e, finalmente, o conceito de Entropia, entendida como uma situação de caos, de desordem máxima, de escoamento de fluxo energético. Ela reconhece a tendência universal de todos os sistemas físicos de se conduzirem a um estado de desordem crescente, resultando na incapacidade de manter qualquer forma de vida. Bem, todos estes conceitos estão aqui reunidos para justificar o de "Orgia", distinguido com letra maiúscula. Finalmente, esta aventura se destina a destacar as influências de Sade e a originalidade de sua obra, bem como sua contribuição para a história da filosofia moderna e contemporânea.

Palavras-chave: Século XVIII; Materialismo; Sade; Orgia; Entropia.

Abstract: Presentation of the theoretical approaches that allow rethinking in a new light the extreme uniqueness of Sade's work that challenges us. Consideration that the literary and philosophical work of the Marquis de Sade (1740-1814) was mainly supported by the materialistic theses by J.O. La Mettrie (1709-1751) and E. Condillac (1715-1780). Sade produces a kind of mixture of both materialists from the eighteenth century, which, as we shall see, also differs from theirs. Sade shows, especially through the orgy, the full realization of his theses, professing a more than radical materialism, in fact, to the ultimate consequences. To demonstrate this, I will reflect on the following concepts: Nature, Human nature, Matter, Reason, Pleasure, Libertine Education and, finally, the concept of Entropy, understood as a situation of chaos, of maximum disorder, of flow of energy flow. It recognizes the universal tendency of all physical systems to lead to a state of increasing disorder, resulting in the inability to maintain any form of life. Well, all these concepts are gathered here to justify the "Orgy", distinguished by the upper-case letter. Finally, this adventure intends to highlight the influences of Sade and the originality of his work, as well as his contribution to the history of modern and contemporary philosophy.

Keywords: Eighteenth century; Materialism; Sade; Orgy; Entropy.

1. Présentation

Il s'agit ici d'un texte essayiste qui fait partie d'une recherche plus vaste que j'ai appelé *De l'Etat à l'Orgie*, objet d'une future publication. Bien, je pense que est possible des approches théoriques qui permettent de repenser ou d'éclairer, je crois, sous un nouveau jour l'extrême singularité de l'oeuvre sadienne qui nous défie. Quant à moi, je considère que l'oeuvre littéraire-philosophique du Marquis de Sade (1740-1814) a été essentiellement soutenu par des thèses conçus par J. O. de La Mettrie (1709-1751) et E. Condillac (1715-1780). Plus encore, que Sade produit une sorte de mélange des

deux matérialistes du XVIII^e siècle, desquelles, comme nous le verrons, il diffère aussi. Que Sade illustre, particulièrement à travers de l'orgie, la pleine réalisation de leurs thèses, ce qui les conduit à un matérialisme plus que radical, et ainsi, en effet, à des « conséquences ultimes ».

Pour le démontrer, je réfléchis aux notions suivantes : Nature ; nature humaine ; matière ; raison ; plaisir -comme irritation organique ; pédagogie –comme education libertine ; et enfin, sur le concept d'entropie. Toutes réunies ici pour justifier le concept, que j'ose construire, d'« Orgie ». Utilisant lettre majuscule pour le distinguer. Enfin, cette aventure a pour but de souligner les influences de Sade, ainsi que l'originalité de son œuvre et sa contribution à l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine.

Afin de réfléchir aux hypothèses philosophiques de l'Orgie, je commence par exposer la notion de « Nature » et de « nature humaine » chez La Mettrie. Je considère que La Mettrie a maintenu, soutenu par Epicure, une représentation atomistique de la Nature. Selon Lenoble (1969), l'atome est un *principe* (je comprends au mode kantien) qui donne l'intelligibilité à tous les phénomènes observables. C'est un concept cher à la révolution mécaniste de la modernité, inspiré par la physique d'Epicure, qui conçoit l'atome comme un invariant permettant de comprendre mécaniquement les différents états de corps. Leur physique aussi conçoit le monde comme une machine.

De son côté, l'atomisme classique, rénové par Pierre Gassendi au XVII^e siècle, a déjà annoncé deux choses : le monde sans âme (au moins comme une deuxième substance) et l'homme comme un « être d'exception ». L'atomisme déjà conçu l'homme comme les autres produits de la Nature, car ils sont faits de la même substance, c'est-à-dire, il y a une continuité entre les différents êtres de la Nature. De plus, comme nous le verrons, tous les êtres sont, en principe, également dotés d'activité et de sensibilité.

Afin de renforcer ce point de vue, je cite *L'homme-machine* (1748/2004), livre dans lequel La Mettrie déclare que « telle est l'uniformité de la Nature qu'on commence à sentir, et l'analogie du règne animal et végétal, de l'homme à la plante » (Mettrie, 1748/2004, p. 81). Au point de dire que, « des animaux à l'homme, la transition n'est pas violente, les vrais philosophes en conviendront » (Mettrie, 1748/2004, p. 55). L'analogie renvoie à un fondement homogène partagé par tous les êtres corporels. Pour en rendre compte, il illustre sa thèse en postulant la présence d'une substance matérielle

identique dans tous les règnes de la Nature. Il dit : « l'homme n'est pas pétri d'un limon plus précieux ; la Nature n'a employé qu'une seule et même pâte, dont elle a seulement varié les levains » (Mettrie, 1748/2004, p. 63).

Cette thèse sert, parmi d'autres, à mon avis, à expliquer les notions d'*indifférence* et d'*apathie* chez Sade. Chère au matérialisme de l'époque, elle est présente à plusieurs reprises dans l'œuvre de Sade, notamment dans sa conception de l'homme comme une machine sensible, équivalente du point de vue de sa matière première et de sa sensibilité aux autres êtres de la Nature, soit disant composés de la même substance et soumis aux mêmes lois de génération, de comportement et de destruction. De même, dans *La philosophie dans le boudoir* (1795), Sade considère l'homme au même niveau que toutes les autres productions de la Nature : il se demande ainsi, « 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 certitude. Fortuitement placé comme eux, sur ce globe, il est né comme eux » (1795, p. 297).

Quelques années auparavant, dans *La nouvelle Justine* (1788), concernant le deuxième discours du traité *De l'immortalité de l'âme*, il avait déjà refusé toute distinction entre les êtres. Il considérait comme artificielle et arbitraire, par exemple, la distinction entre l'homme et la tortue ou entre le cheval et la mouche. Il soutenu, tout en dissipant l'influence de La Mettrie, qu'il y a entre tous ces animaux une échelle graduelle de diversité, de telle manière que chaque être vivant occupe une place favorable. L'examen minutieux des espèces doit nous montrer que l'essence est la même partout et que les différences et diversités ne relèvent que de la présentation de chaque être. En ce sens, s'il y a vraiment une distinction entre les espèces, elle est seulement due à la manière dont la matière première s'organise, c'est-à-dire que les façons et les qualités des êtres vivants ne sont que le résultat de leurs organisations. Il est vrai que le premier mérite de l'homme est son organisation.

Justement en raison de ce point de vue partagé avec La Mettrie, je pense que, chez Sade, les notions telles que « nature humaine », « matière » et « sensibilité » s'articulent sur un plan d'équivalence et de complémentarité. Ce résultat a permis de comprendre que la sensation est le premier *mobile* de la matière organisée, et surtout, de l'homme. Sade a bien compris et utilisé cette condition humaine.

A ce propos, Maria das Graças de Souza, dans *Natureza e ilustração* (2002) dit que selon le matérialisme français, « La production de toutes les formes d'êtres, des minéraux à l'homme, en passant par l'âme et l'esprit, peut s'expliquer par l'activité

propre de la matière, que Diderot a dénommé sensibilité universelle. »¹ (Souza, 2002, p. 47, traduction de l'auteur). L'ancien matérialisme a considéré l'activité et la sensibilité comme principes de vie et de mouvement, comme des propriétés de la matière, ainsi comme l'extension, la forme, la figure et la divisibilité. À partir de cela, dans le *Traité de l'âme* (1745), La Mettrie considère qu'il existe une conception erronée, cultivée par certains philosophes, selon laquelle « la matière est par elle-même un principe passif, elle n'a qu'une force d'inertie » (Mettrie, 1745/2004, p. 86). Ils postulent alors l'existence d'un autre moteur et principe actif qui opère à l'intérieur des organismes, qui a reçu le nom d'« âme ».

Descartes réduit l'essence de la matière à l'extension simple, dénuée de forme (une étendue métaphysique qui n'offre rien de sensible). Cela permet d'obtenir d'un agent à l'autre des formes différentes et ainsi d'acquérir la force motrice et la faculté de sentir. Cela signifie que « la substance des corps envisagée sans forme n'avait aucune activité, mais qu'elle était *toute en puissance* » (Mettrie, 1745/2004, p. 91). Cette substance appelée « matière » ou « principe passif des corps » par les philosophes modernes, exige une deuxième substance ou un autre principe pour la déplacer et la rendre sensible.

Divergeant, La Mettrie s'allie aux philosophes qui considèrent l'étendue, la force motrice et la sensibilité comme les propriétés essentielles de la matière : « la puissance d'acquérir la force motrice et la faculté de sentir a été de tout temps considérée, de même que l'étendue, comme une propriété essentielle de la matière » (Mettrie, 1745/2004, p. 86). Il nie l'existence d'un être subsistant, qui n'est ni créé ni destructible, c'est-à-dire, « un être qui par conséquent doit exister par lui-même » (Mettrie, 1745/2004, p. 87). Ce refus est soutenu par la thèse épicurienne selon laquelle « rien ne se fait de rien » (Mettrie, 1745/2004, p. 87). Étudiant les propriétés qui se manifestent clairement dans les corps, La Mettrie conclut qu'« il est assez évident que la matière contient cette force motrice² qui l'anime et qui est la cause immédiate de toutes

¹ “A produção de todas as formas de seres, desde os minerais até o homem, incluindo a mente, pode ser explicada pela atividade própria da matéria, que Diderot denomina sensibilidade universal”.

² Dans *As origens da ciência moderna*, Butterfield indique l'importance de ce qu'il appelle « le problème du mouvement », dont il présente l'évolution d'Aristote à Galilée. Aristote explique que les organismes ont tendance à atteindre leur place naturelle au centre de l'univers. Il a conçu les organismes dotés d'une tendance à recevoir certains mouvements et effectuer certaines routes. Le mouvement d'un corps dépend du contact et de l'action d'un moteur qui l'entraîne, et se maintient grâce à une poussée produite par l'air. Celle-ci tient place de moteur, comme une influence extérieure. À son tour, la théorie moderne de l'inertie partait de la doctrine de l'*impetus* développée par Nicolas Oresme, membre de l'école parisienne du XIVe siècle. Le mouvement se produit pour l'*impetus* que les corps prennent et que reste à l'intérieur. Ce qui

les lois du mouvement » (Mettrie, 1745/2004, p. 92). Ainsi, l'atome est le principe qui se meut par lui-même.

Lange dit que :

Même où le mouvement n'est point aperçu, il existe cependant comme possibilité; ainsi, comme possibilité (en puissance, dit de la Mettrie), la matière contient en elle toutes les formes. Il n'y a pas le moindre motif pour admettre un agent en dehors du monde matériel. (Lange, 1910, p. 372)

Il démontre ensuite que la faculté de sentir appartient également à la matière. C'est le point de départ pour expliquer les facultés intellectuelles, la sensation et la vie morale des hommes par les atomes et par le vide³. En effet, il reconnaît ne pas savoir si la matière a en elle-même la faculté de sentir, ou si elle ne l'acquiert que dans la forme des organismes ; mais, même dans ce cas, la sensation et le mouvement doivent appartenir à la matière.

A mon avis, cette considération d'une homogénéisation substantiel a aussi contribué à l'établissement du principe de continuité des êtres de la Nature et de leurs constitutions sensibles. De cette façon, l'homme peut être conçu, du point de vue matérialiste-sensuel-mécanique comme le résultat d'un jeu de forces qui a lieu dans leurs corps et dans l'environnement et qui cause sa complexité.

Ainsi, je souligne les thèses et les arguments de Sade, tout en reconnaissant l'influence et sa stricte observance de ce champ conceptuel de la philosophie matérialiste française du XVIII^e siècle. Mais, en effet, sa contribution à celle-ci a consisté à l'approfondir, c'est-à-dire à en radicaliser le concept mécanique de Nature en tant qu'ensemble de corps en mouvement, dont l'illustration peut être reconnue dans l'orgie, constituée par des êtres qui sont avant tout considérés comme des corps ou des objets atomisés, poussés par le principe de plaisir déclenché par la sensibilité.

représente une étape importante pour le refus de l'activité comme une ingérence externe sur une matière inerte.

³ Rappelons qu'Empédocle avait considéré l'intelligence comme une qualité interne des éléments et que pour Démocrite, elle est seulement « un phénomène résultant de propriétés mathématiques de certains atomes, en rapport avec d'autres » (Lange, 1910, p. 30).

Du fait de l'importance des références aux concepts hérités de la philosophie atomiste ancienne et, je ajoute, du stoïcisme, je pense qu'il est raisonnable de porter notre attention sur eux, et notamment parce que cette vision du monde a permis, selon Lenoble, sa réédition sous forme de mécanicisme e matérialisme moderne. Je m'arrêterai sur quelques notions de la réflexion d'Epicure (341-270 av. JC.) et de Sénèque (04-65), ce qui me permettra de démontrer leur influence dans la formulation du matérialisme français du XVIIIe siècle, et leur importance dans la réflexion de La Mettrie⁴, et notamment dans son projet de réduction moniste de la nature humaine à la condition matérielle, sensible et de la morale que ce projet implique. J'espère ainsi améliorer sa compréhension, surtout quant à la manière dont il aborde les notions de sensibilité, de sensation, de statut du plaisir et, particulièrement, des notions de vice et de vertu. Ces notions sont également fondamentales dans notre interprétation de la pensée et de l'œuvre de Sade.

En dépit des divergences théoriques connues entre Epicure et Sénèque, les deux conçoivent le bonheur comme le résultat d'une vie en conformité avec ce qu'ils appellent la « Nature ». A Epicure, l'identité ou la conformité avec elle est régie par la quête du plaisir et la fuite de la douleur. En ce sens, le savant est celui qui est capable de discerner entre plaisir et douleur, mais aussi, entre bons et mauvais plaisirs, ce qui implique de les sélectionner et de les graduer, toujours en envisageant le bonheur comme une finalité. Pour lui, telle la Nature, l'homme est également un ensemble de particules élémentaires (les atomes) : tout plaisir est le résultat du mouvement de ces particules, avant tout corporelles. Thèse qui résonne incontestablement chez La Mettrie. Cependant, toujours chez Epicure, le savant reconnaît et recommande le plaisir dérivé de tout ce qui ne s'approche pas de l'agitation désordonnée, mais au contraire du repos, y compris le manque de perturbation et de douleur, états atteints à travers l'autocontrôle. Il ne s'agit donc pas d'une simple fuite de la douleur et moins encore de la quête frénétique du plaisir, comme pourrait laisser penser un hédonisme vulgaire, la vie heureuse est avant tout le résultat d'une gestion appropriée des sensations.

Par conséquent, à travers la connaissance de la sensation et de sa qualité, elle devient à condition du fondement de la vérité et du bien. Et puisque l'univers est composé de corps et d'espace, dit Epicure, « la sensation témoigne dans tous les cas que les corps existent et, en nous résignant à elle, nous devons argumenter à l'aide de la

⁴ La Mettrie a dédié à la première *Système d'Épicure* et à la deuxième *Anti-Sénèque, ou discours sur le bonheur*.

raison sur ce qui n'est pas évident pour nos sens »⁵ (Epicure, 1985, p. 15, traduction de l'auteur). De cette façon, toujours ancré dans les produits de la sensibilité, « nous appelons plaisir le début et la fin de la vie heureuse. En effet, nous savons que c'est le premier bien, le bien inné, que de lui découle tout choix ou refus et que nous accédons à lui en valorisant tout bien comme critère de l'effet qu'il produit en nous »⁶ (Epicure, 1985, p. 17, traduction de l'auteur).

Ainsi Epicure établit un rapport entre connaissance et vérité (rapport plus tard refusé par La Mettrie) à partir d'une perspective sensualiste et d'une certaine forme d'hédonisme dans laquelle les sens jouent un rôle pour capturer, de manière fiable, l'être propre des objets du monde. En considérant que la raison est capable de traiter les données de la sensibilité, il a donné à celle-ci un rôle fondamental dans l'obtention de la vérité, du bien et du bonheur. Ainsi, une réflexion sera vraie et un homme heureux s'il est soutenu par l'évidence immédiate des sensations. L'homme, reconnu comme un être sensible qui souffre et réagit ou répond aux stimulations, doit alors envisager le bonheur dans la jouissance des sensations agréables et des objets appropriés. Sur ce point, à la différence de Sénèque, Epicure met l'accent sur plaisir et le fait coïncider avec la propre finalité de la vie vécue sans transcendance, dans la finitude et dans la multiplication des sensations.

Cependant, même pour Epicure, n'importe quelle sensation ne mérite pas d'être expérimentée, car, le plaisir c'est :

Le premier bien est inné, et c'est à ce motif que nous ne choisirons pas n'importe quel plaisir ; avant, nous mettons de côté beaucoup de plaisirs quand, à cause de leurs effets, nous souffrons de plus grands regrets ; et nous préférons également beaucoup de douleurs aux plaisirs quand, après avoir supporté longtemps ces douleurs, nous jouissons de plaisirs encore plus grands. Par conséquent, chacun des plaisirs possède par nature un bien propre, mais il ne faut pas choisir chacun d'entre eux ; de la même façon, chaque douleur est un mal, mais il ne faut toujours chercher à les éviter. Il convient alors de valoriser toutes ces choses selon la mesure et le critère des bénéfiques

⁵ “a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos”.

⁶ “chamamos ao prazer princípio e fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda a escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem como critério do efeito que nos produz”.

et des préjudices, parce que, selon les occasions, le bien peut produire le mal et, en échange, le mal, le bien.⁷ (Epicure, 1985, p. 17, traduction de l'auteur)

Comme nous l'avons observé auparavant, en tenant compte de la diversité qualitative qui existe en toute sensation, une gestion rationnelle est recommandée. Elle permet ainsi de réaliser un type élevé et heureux d'existence, une vie tranquille et sans perturbation. Comme il le dit ensuite « aux plaisirs des intempérants ou aux plaisirs produits par la sensualité, comme quelques ignorants le croient [...], mais au plaisir d'être libre des souffrances du corps et des perturbations de l'âme »⁸ (Epicure, 1985, p. 17, traduction de l'auteur).

Il continue à caractériser le plaisir : « l'absence de perturbation et de douleur sont des plaisirs stables; à son tour, la jouissance et la joie sont des plaisirs de mouvement, par leur vivacité »⁹ (Epicure, 1985, p. 17, traduction de l'auteur). Ainsi, nous comprenons ses notions d'*ataraxie* et d'*aponie* comme les effets d'une réduction des tensions qui produit le bien au repos et révèle la joie comme la vérité de la sensation. A force de vivre avec sagesse, le plaisir se convertit en un dispositif de conservation de la vie, qui exclut la jouissance des sensations provenant d'appétits désordonnés, de richesses et de luxures. Il s'agit de modérer ses affections et de disposer de l'esprit et du corps, de respecter « aux limites imposés par la nature »¹⁰ (Epicure, 1985, p. 17, traduction de l'auteur), conclut-il.

Plus tard, en soupçonnant les pièges du plaisir, Sénèque refuse la possibilité de jouissance de n'importe quel ordre de plaisir et propose sa substitution par la vertu, évidemment distincte de la prudence épicurienne. Il faut ainsi remarquer le pas en avant effectué par La Mettrie par rapport à Epicure, ainsi que son opposition à Sénèque. Mais poursuivons.

⁷ “o primeiro e inato bem, é igualmente por esse motivo que não escolheremos qualquer prazer; antes, pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores pesares; e igualmente preferimos muitas dores aos prazeres quando, depois de longamente haveremos suportado as dores, gozamos de prazeres maiores. Por conseguinte, cada um dos prazeres possui por natureza um bem próprio, mas não deve-se escolher cada um deles; do mesmo modo, cada dor é um mal, mas nem sempre se deve evitá-las. Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos, pois que, segundo as ocasiões, o bem nos produz o mal e, em troca, o mal, o bem”.

⁸ “aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade, como crêem certos ignorantes [...] mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo e de perturbações da alma”.

⁹ “a ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis; por seu turno, o gozo e a alegria são prazeres de movimento, pela sua vivacidade”.

¹⁰ “nos limites impostos pela natureza”.

Sénèque, stoïcien romain, recommande que les actions humaines soient conformes à une rationalité qui régit la volonté libre des inclinations et la relation active entre déterminisme cosmique et liberté humaine. De sorte qu'un savant heureux et vertueux est celui qui soutient sa volonté dans la raison et refuse ainsi toute détermination de la sensibilité et de ses inclinations, tous les plaisirs qui puissent le rendre esclave. Ainsi, le bonheur résulte d'une orientation de la vie qui identifie pour les exclure les appels sensibles, afin d'éloigner et de sauvegarder l'homme des inclinations et des plaisirs qui lui sont associés. Il faut se rappeler que le plaisir résulte de flux d'excitation qui irritent les sens, fragilisent et corrompent la volonté : c'est une mécanique de la sensibilité que l'homme vertueux doit savoir éviter. Ainsi, en rapprochant l'homme de la Nature, la vie et le bonheur sont conservés loin de la jouissance des plaisirs.

L'association entre Nature et être humain se mesure à partir d'une donnée fondamentale : la faculté ou l'instinct (congénital) de conservation présent en tous. Sénèque l'a défini dans *La vie heureuse* comme un type de discernement spontané qui indique à l'homme ce que lui est utile et convenable, donc approprié à sa conservation.

Les êtres vivants ont, dès leur naissance, la possibilité de distinguer ce qui est conforme à leur nature de ce qui ne l'est pas; c'est pourquoi nous pouvons dire que vivre en accord avec sa nature et avec la nature c'est la même chose, et ainsi que la formule attribuée à Zenão "vivre d'une manière harmonieuse" et celle de Cleanto "vivre selon la nature" sont rigoureusement des synonymes.¹¹ (Sénèque, 2006, p. 76, traduction de l'auteur)

Ce qui a été suggéré comme dispositif de discernement des objets utiles à la santé et l'aversion aux nocifs présuppose que les sensations de plaisir et de déplaisir n'opèrent pas comme des critères absolus de la vérité. Ainsi, en divergeant d'Epicure, le vrai plaisir ne serait pas immédiat dans la sensation comme sa qualité, avant et à la limite de sa possibilité, il résulterait plutôt comme conséquence d'un acte réfléchissant :

¹¹ "Os seres vivos têm, desde seu nascimento, a possibilidade de distinguir o que é conforme à sua natureza daquilo que se lhe opõe; por isso podemos dizer que viver de acordo com a sua natureza e viver de acordo com a natureza é a mesma coisa, de tal modo que a fórmula atribuída a Zenão "viver de uma forma harmoniosa", e a de Cleanto "viver de acordo com a natureza" são rigorosamente sinônimas".

c'est un plaisir issu d'une attitude vertueuse, réfléchissante et jamais organique ou relative aux corps.

Sur ce chemin ascétique, Sénèque a indiqué dans la même œuvre que la liberté et le bonheur ne seront atteints que lorsque les expériences humaines seront hors de l'opposition entre le plaisir et la douleur, étant donné que tout ce qui se laisse guider par le plaisir est également touché par le déplaisir. Dans une telle perspective, la souffrance ne peut être comprise que comme un problème de stratégie de vie, un faux jugement qui permet le dérèglement de la volonté et la perte de la conduite rationnelle de la vie.

Devant la possibilité constante de ce risque, Sénèque recommande la réflexion et la vertu comme des dispositifs de résistance aux inclinations et au plaisir immédiat. Non par hasard, en 1748, La Mettrie lui consacre un livre d'accusation et de réfutation intitulé *Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur*. En adoptant le matérialisme comme fondement de sa philosophie, il attribue au plaisir et à la sensibilité (orientée par la raison) la fonction de diriger sa vie. Ce qui montre les limites précises de l'influence reçue par La Mettrie des thèses de Sénèque, et explique le destin qu'il leur a attribué.

Suite à cette histoire de la philosophie ancienne, je reprends la présentation de la pensée du matérialisme français du XVIII^e siècle en commençant par l'articulation classique entre raison et sensibilité.

Pour ce faire, je fais d'abord appel à Condillac. Dans le *Traité des sensations* (1754), ce que nous appelons raison n'est pas qu'une agglomération des sensations, un produit de la sensibilité. Cette thèse a été illustrée, comme on le sait, par la *statue de marbre et l'odeur de la rose*. Comme il pensait, la raison, une fois établi, s'éloigne, se souligne et agit de manière autonome par rapport à la sensibilité, en s'éduquant, c'est-à-dire en s'élevant et finalement jugeant des sensations, car elles sont, dit-il, en soi-mêmes, agréables ou désagréables. Condillac proportionne ainsi une forme de dépassement de la condition sensible. Bien, à son tour, Sade utilise la même génétique de la raison, mais en dégage des effets tout à fait différents de ceux de Condillac, en donnant à la raison une fonction inverse, voire contraire. La raison reste alors soumise et dépendante de la sensibilité.

À son tour, Condillac, tel que La Mettrie, conçoit le dépassement d'une vie immergée dans le flux mécanique des sensations, c'est-à-dire, le progrès de la raison, de

la culture et de la morale. En un mot, par l'exercice de la raison, l'homme s'éloigne et dépasse sa propre condition initiale d'immersion dans un monde mécanique déterminé, dans la mesure où il comprend et surmonte sa condition sensible. Lorsque la raison agit en tant qu'agent régulateur de la sensibilité, elle commence à gérer et à régler les désirs, la vie passionnelle de l'homme, davantage sophistiquée, tout en sachant que la vie passionnelle primitive n'est plus considérée comme une finalité. Ainsi, c'est à partir de cette auto-compréhension et de cette autogestion que l'homme a la possibilité de vivre le présent en vue de l'avenir. De vivre en société. Enfin, il vit en communauté, établit un engagement, devient moral, surmonte son isolement, il inspecte l'avenir, en surmontant les conflits d'intérêts, l'homme assure sa sécurité et sa liberté par opposition à l'ordre déterministe de la Nature. Ce qui correspond aux caractéristiques des Lumières françaises.

Influencé, dans une certaine mesure, par le matérialisme empirique de Condillac, Sade a soutenu son matérialisme en niant toute forme de théisme et de croyance par rapport à l'immortalité de l'âme en refusant le dualisme substantiel et l'innéisme des idées, ce qui implique le refus de la distinction substantiel entre le corps et l'âme, en soutenant le point de vue que toute idée découle de la sensibilité, et en abrogeant ainsi le privilège de l'âme comme siège de la pensée. Il soutient, dans *La nouvelle Justine*, dans le premier discours de *De l'immortalité de l'âme*, un empirisme et un matérialisme philosophiques, selon lesquels les idées, en tant qu'objets de la pensée, sont issues des objets extérieurs dans la mesure où ils pressentent nos sens et qu'ils modifient nos cerveaux, ainsi ils dérivent de substances également matérielles qui nous influencent de l'extérieur.

Il conçoit aussi le corps humain comme une machine sensible dotée de conscience momentanée de l'impression reçue, de son registre et de son souvenir, au-delà de la conscience du « moi ». Par conséquent, il s'agit d'une conscience qui est constituée et qui opère selon des stimulations sensibles et sa mémoire. C'est en fonction des stimulations et des mouvements imprimés dans nos cerveaux, que nous pensons, que nous désirons et que nous agissons. A travers ces arguments, il a refusé la distinction entre corps et âme, en même temps qu'il a soumis le corps et la pensée aux mêmes lois qui régissent l'ensemble des êtres de la Nature. Jusqu'ici Sade partage la conception de Condillac, mais ensuite il en diverge. Sade fait valoir que toute faculté rationnelle, considérée comme fondée sur la sensibilité, doit rester associée à elle, plus encore, qu'elle doit être à son service.

Ainsi, il a redéfini le rôle de la raison, plus particulièrement de l'imagination, par rapport à la sensibilité et à ses inclinations. Il postule une profonde alliance et coopération entre elles. Dans *La nouvelle Justine*, il considère que :

L'émotion de la volupté n'est autre, sur notre âme, qu'une espèce de vibration produite au moyen des secousses que l'imagination, enflammée par le souvenir d'un objet lubrique, fait éprouver à nos sens, ou au moyen de la présence de cet objet, ou mieux encore par l'irritation qui ressent cet objet dans le genre que nous émeut le plus fortement. (Sade, 1788/1978, p. 360)

Il définit la volupté comme l'état le plus élevé, il dit, « de bonheur physique où puisse arriver l'homme » (Sade, 1788/1978, p. 361), produit par une intensification des sensations selon l'intervention de l'imagination. De ce point de vue, il considère l'homme comme un être sensible orienté par la passion la plus primitive de toutes, le plaisir. Passion comprise comme primitive au sens chronologique de toute expérience. Bien, dans ce même livre, il s'interroge :

Quel est l'objet de l'homme qui jouit ? N'est-il pas de donner à ses sens toute irritation dont ils sont susceptibles, afin d'arriver à mieux et plus chaudement à la dernière crise ? Crise précieuse qui caractérise la jouissance de bonne ou de mauvaise, en raison du plus ou moins d'activité dont s'est trouvée cette crise ? (Sade, 1788/1978 p. 358)

Ce point de vue a reçu une attention particulière dans *La philosophie dans le boudoir*, composée de sept dialogues et d'un pamphlet politique ; le sous-titre, *Les instituteurs immoraux*, indique la proposition pédagogique qui vise à clarifier l'importance du service des inclinations. Cette intention est visible dans la dédicace aux voluptueux, aux lubriques, aux fornicateurs qui désirent le bonheur par l'exploitation démesurée du plaisir. Pour cela, il suffit de respecter les lois de la sensibilité et de la Nature.

Dans cette œuvre de formation, les thèses matérialistes-sensualistes sont présentées par le personnage Saint-Ange, qui dit, « aujourd'hui, ce n'est plus ni la complaisance ni le caprice, c'est le goût seul qui me détermine... » (Sade, 1795, p. 8). Ce qu'ensuite son frère, Chevalier, interroge ironiquement, « l'homme est-il le maître

de ses goûts ? » (Sade, 1795, p. 10). Saint-Ange, qui confère un statut naturel à la sensibilité, répond plus tard que « la continence est une vertu impossible, dont la nature, violée dans ses droits, nous punit aussitôt par mille malheurs » (Sade, 1795, p. 71). De cette manière, toute limitation contraire aux lois de la Nature¹² mérite le mépris, comme l'affirme également le précepteur Dolmancé. Il dit : « Livrez-vous, Eugénie ; abandonnez tous vos sens au plaisir ; qu'il soit le seul dieu de votre existence ; c'est à lui seul qu'une jeune fille doit tout sacrifier, et rien à ses yeux ne doit être aussi sacré que le plaisir » (Sade, 1795, p. 39). Ainsi, faire face aux besoins des inclinations, en tant qu'elles sont naturelles, correspond à désobéir à leurs lois et ainsi, à leur résister, à les outrager.

Rappelons-nous que dans *Les 120 journées de Sodome* (1785), Sade avait déjà établi une articulation entre Nature et soumission à ses lois. Le Duc de Blangis oriente les participants de l'orgie :

Je dois donc vous recommander de l'exactitude, de la soumission et une abnégation totale de vous-même pour n'écouter que nos désirs : qu'ils fassent vos uniques lois, volez au-devant d'eux, prévenez-les et faites-les naître. Non pas que vous ayez beaucoup à gagner à cette conduite, mais seulement parce que vous auriez beaucoup à perdre en ne l'observant pas. (Sade, 1785, p. 44).

Cette thèse est également postulée dans *La Nouvelle Justine* chez Dubois :

Est-il une seule de nos sensations qui ne vienne d'elle, un seul de nos désirs qui ne soit son ouvrage ? Est-il donc raisonnable de dire qu'elle nous laisserait ou nous donnerait des penchants pour une chose qui lui nuirait, ou qui lui serait inutile. Si donc les vices lui servent, pourquoi voudrions-nous y résister. (Sade, 1788/1978, p. 796)

¹² Sur cette question, dans *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), le personnage qui est sur le point de mourir se défend, au fur et à mesure qu'il est appelé au repentir par le prêtre, en utilisant des arguments de la philosophie matérialiste qu'il professe. Il invoque la condition « créée par la nature avec des goûts très vifs, avec des passions très fortes ; uniquement placée dans ce monde pour m'y livrer et pour les satisfaire, et ces effets de ma création n'étant que des nécessités relatives aux premières vues de la nature » (Sade, 1782, p. 01). En refusant la demande du prêtre, il admet s'être repenti d'avoir fait un usage limité de ses facultés au service de ses inclinations : « je lui ai quelquefois résisté, je m'en repens » (Sade, 1782, p. 01).

Evidemment il n'incombe pas à l'homme de résister à la voix de la Nature, mais d'honorer ses préceptes. Sade a toujours refusé le rapport classique de la vertu raisonnable et du vice sans raison. La raison, également produit de la Nature, a reçu la fonction de maître d'œuvres de l'inclination, celle-ci guide et régit nos vies. La sensibilité et la raison sont ainsi au service de la promotion du bonheur libertin.

La Baronne de Dubois avoue à Justine que « mes vices alors n'outrageant que le vicieux, déterminent à eux d'autres vices que les dédommagent, et nous nous trouvons tous les deux contents » (Sade, 1788/1978, p. 795). Tel que le vice, le mal et le crime se manifestent spontanément et nécessairement entre les hommes et d'eux découle le bonheur libertin. Elle poursuit : « la vibration devient générale ; c'est une multitude de chocs et de lésions mutuelles, où chacun, regagnant aussitôt ce qu'il vient de perdre, se retrouve sans cesse dans une position heureuse » (Sade, 1788/1978, p. 795).

Soutenu par ce principe, Sade n'a pas admis le fonctionnement d'une faculté rationnelle, qu'il s'agisse de son aspect cognitif, morale ou esthétique, qui n'a pas pour but de reconnaître et de répondre aux exigences de la sensibilité. En tant que matérialiste radical, Sade a donné à la sensibilité et spécialement au plaisir qui en résulte, la possibilité d'être juste ce qu'il est, à savoir une tension éphémère. Cette sensibilité port en elle la réalisation d'une fonction, à savoir, celle de permettre l'écoulement total de l'excitation. De cette manière, s'il existe, pour Sade, une loi qui justifie l'action de la raison, c'est celle qui ordonne la réponse rapide et sans limite à toute inclination sensible. Toutes les facultés intellectuelles doivent être organisées ensemble, car selon lui, la raison n'a été créée qu'à cet effet, c'est ce qui justifie son existence.

Ici réside une contribution surprenante de Sade à la compréhension de la nature humaine, à savoir : la sensibilité indique, par son inclination, sa maxime. Ainsi il ôte à la raison toute possibilité d'autocratie, contrairement à ce qui existe un peu chez La Mettrie¹³ et Condillac, et de manière exacerbée chez Kant. Par conséquent, la raison, en tant que produit de cette sensibilité, oriente la satisfaction de toute inclination dans toute son intensité, et pratique même le mal quand il représente le bien de la sensibilité. C'est ainsi le concept équivalent au « mal radical » de Kant, c'est-à-dire quand la sensibilité guide la vie de l'homme.

¹³ Comme le dit Markovits « l'organisation n'étant pas de la plus excellente fabrique, peut se modifier par l'éducation et prendre dans cette source les propriétés qu'elle n'a pas en soi. Éducation et organisation se composent donc dans la machine humaine. L'éducation humaine pourra même se déplacer sur l'existence animale [...] le vivant produit ses signes et ses normes » (Markovits, 2006, p. 84).

Ainsi, la sensation et le plaisir privé, l'indifférence morale, l'apathie, l'absence de compassion et le mal sont liés au sein d'une éthique libertine entraînée par le plaisir issu du jeu aveugle des corps qui n'échappent pas aux lois de la Nature. Cela entre dans une perspective générale qui conçoit la Nature, comme le dit Margaret C. Jacob dans *O mundo materialista da pornografia* (1999) d'une part comme « une entité fermée en soi-même »¹⁴ (Jacob, 1999, p. 189, traduction de l'auteur), sans échelle d'importance entre les êtres, et d'autre part, comme¹⁵ (Jacob, 1999, p. 189, traduction de l'auteur). La première notion sera reprise plus tard. Quant à la deuxième, tout le mal issu de ce point de vue ne peut pas être assimilé à un acte criminel. Ainsi, le vrai homme-machine a pour fonction de jouir, de profiter, toujours dans l'instant présent, du fait d'un engagement envers lui-même. Cet engagement ne nécessite pas de liens avec d'autres hommes, sauf pour faciliter et favoriser la réalisation du plaisir. Pour le libertin, l'homme est toujours un objet et jamais le sujet (il est toujours considéré comme quelque chose d'étranger à la Nature), une source pour augmenter son propre plaisir. Pour Sade, la raison ne peut limiter la sensibilité, seulement la promouvoir.

Pour obtenir du plaisir, Sade a proposé alternativement l'abri de sa société intitulé *Société des amis du crime*, dont le statut a été publié dans *Histoire de Juliette* (1797). À l'intérieur et sous sa protection, le libertin a l'occasion de répondre à ses inclinations, à la fois à l'aide d'un nouveau *statut juridique* qui régit l'orgie, en tant qu'occupation de l'espace suffisant pour exercer des pratiques soutenues par une raison purgée des préjugés et donc apte à exercer ses fonctions d'origine. À propos, Sade a déclaré dans *La philosophie dans le boudoir*, que son intention n'est rien d'autre qu'offrir au public des opportunités, ainsi que des idées des Lumières. Tout d'abord, il promeut la raison éclairée, dans la mesure où elle est redirigée, grâce à une éducation libertine, vers l'exercice légitime de ses fonctions et ses objectifs : répondre aux inclinations sans restrictions. Tel un stoïcien, il reconnaît que la vie doit être vécue en accord avec la Nature.

Soumis à sa nature, l'homme lucide et éclairé se sert d'une raison purgée de la morale et retrouve ainsi ses fonctions naturelles. L'éthique libertine promeut le désir qui est en accord avec la Nature. L'homme est capable d'entendre la voix de sa propre nature, de pratiquer tous les actes criminels qu'elle demande. Chaque homme instruit

¹⁴ «uma entidade fechada em si mesma».

¹⁵ «transparente e moralmente neutra».

serait en mesure de reconnaître que s'il existe un crime, ce serait celui de résister aux penchants que la Nature nous inspire.

Comme vu, Sade identifie le plaisir avec irritation organique. Elle a été soulignée dans la modernité par Albrecht von Haller et son disciple La Mettrie entre autres, avec une connotation scientifique. Ce concept, successeur de la physiologie des *esprits animaux*, affirme l'existence dans chaque corps de fibres et d'organes à travers lesquels se déplacent, par vibration, les stimuli qui produisent les sensations. Ainsi, la notion d'irritation identifie clairement, contrairement à Sénèque et à Epicure, plaisir et mouvement. C'est probablement ce que justifie toutes sortes de coups, *raclées* et brutalité vécus dans l'orgie, par exemple, dans le château de Silling ou dans le couvent de Sainte-Marie-des-Bois etc.. Je pense que c'est le concept fondamental, la condition de possibilité, de la conception par Sade du plaisir comme étant explosif, convulsif, épuisant et éphémère. Ce concept soutient sa conception du bonheur comme étant privé et fini.

Sa notion de plaisir consiste en une jouissance obtenue directement à partir de l'excitation ou l'irritation des organes, une véritable mécanique du plaisir. À ce stade, l'expérience épuisant du plaisir, c'est-à-dire la principale fonction des corps, se concentre en particulier sur l'intensification et la multiplication de l'excitation. Le plaisir ne doit pas être vécu dans l'imagination, par exemple, comme mémoire, mais dans les corps. Par conséquent, au niveau organique, toute sensation de plaisir est déjà justifiée, peu importe la cause ou la source ; peu importe ses effets ou ses conséquences.

Ainsi, la *pédagogie de la débauche*, elle est constitué d'une éducation éclairant c'est-à-dire, d'un discours libérateur, d'architecture et du mobilier appropriés (le bourdoir et lottomane). Elle consiste à récupérer les conditions suffisantes et appropriées pour l'exercice des inclinations particulières de chaque corps et, par conséquent, elle doit lutter contre toute action visant à les bloquer ou à les surmonter (on peut ici faire référence à *Justine*). Ainsi, quand Sade proclame et salue, à sa manière, le rôle de l'imagination, il s'éloigne de La Mettrie qui pense la *volupté* et le bonheur comme une

conséquence du raffinage ou du polissage du plaisir, en créant ainsi un sorte d'économie ou de gestion du plaisir et du tempérament par la médiation de l'imagination. Sans se rendre au déterminisme de la Nature, La Mettrie, dans *L'art de jouir* (1751), il se préoccupe de l'éducation d'un sujet à l'exercice de ce qu'il a appelé l'art, comme compétence et élégance de jouir. Comme dit Markovits, « la sensualité est sublimée en divine jouissance [...] A la nature déchue, s'oppose le "bien-être" » (2006, p. 87). Ici nous avons la véritable sophistication du désir et du plaisir. Cependant, pour Sade, la promotion du bonheur libertin, c'est la multiplication et l'accumulation de sensations organiques agréables ou désagréables (on peut ici faire référence à *Juliette*). Aussi, le blasphème, l'outrage, le scandale, la débauche, entre autres procédures irrévérencieuses, visent à libérer la capacité imaginative (particulièrement restrictive), en faisant écho à la critique des remords de La Mettrie. Ici, il y a un lien entre l'imagination et la Nature qui se traduit par la possibilité de mettre l'imagination au service de l'obtention du plaisir libertin.

Pour cela, nous devons tenir compte du fait que l'imagination n'est pas, en soi, cause principale des sensations (parce qu'elles sont organiques), mais, selon l'usage, elle peut agir en faveur ou en opposition avec elles. Ainsi, il est contre la possibilité que l'imagination puisse promouvoir les vertus (comme le sentiment de compassion, de remords ou même d'amour). Ainsi, théoriquement et pratiquement Sade s'éloigne de La Mettrie. À mon avis, Sade a refusé toute suture, reconstruction et correction de la condition naturelle humaine qui est autoréférentielle et égoïste, car il l'identifie, comme Hobbes, de manière intrinsèque à la nature humaine. Ce que j'appelle alors *la découverte d'une condition humaine toujours refusé autrement pour des philosophes modernes*, a donné l'occasion de faire du plaisir et du désir des agents dangereux, et en ce sens, il apporte la cible d'écoulement total.

Par conséquent, Sade a proclamé la non-durabilité de l'existence humaine, qui fera l'objet d'une extinction délibérée. Sade prend ses distances vis-à-vis de Condillac et de La Mettrie, en ce qu'il ne recule pas devant les effets de la révélation (moderne) de l'homme comme machine sensible, convulsive, singulière et fini, c'est-à-dire l'homme comme un être d'exception. Sade reconnaît sa conclusion logique, il supporte les conséquences les plus néfastes de la pensée moderne sans proposer, comme ses prédécesseurs et contemporains, des moyens alternatifs (cf. les idées innées de Descartes, l'Etat de Hobbes, la raison transcendantale de Kant, entre autres).

Selon cette perspective, dans le projet pédagogique de Sade (mis en œuvre dans l'orgie qui fonctionne par combinaison, comme nous le voyons dans *Les 120 journées de Sodome*), les activités recherchent l'élimination des remords et la restauration ou l'amélioration, c'est-à-dire, l'intensification illimitée du plaisir et l'attention des inclinations naturelles de l'homme, jusqu'à la mort. Selon son biographe Donald Thomas, dans *Marquês de Sade, o filósofo libertino* (1992) : « le pouvoir auto-destructeur de la race humaine est le pouvoir suprême, selon Sade, et l'extinction des espèces est inévitable et ne doit pas être déplorée »¹⁶ (Thomas, 1992, p. 273, traduction de l'auteur).

En ce sens, il soutient la thèse selon laquelle le crime et la destruction sont la logique qui régit la Nature, l'ensemble du monde matériel, y compris l'humanité. Sade comprend l'homme comme une forme fortuite créée par la Nature. Pour cette raison, la notion de crime et, il ajoute, la *contradiction*¹⁷ propre de la Nature (que Diderot ne reconnaît pas chez les hommes) indiquent la dynamique du monde matériel. Suivant ce raisonnement, je comprends que l'organisation exprimée en orgie cherche à donner la possibilité de réaliser l'intérêt naturel, une variation incessante de formes de vie où chaque participant est toujours considéré comme utile en tant que ressource de l'entreprise : la consommation collective mutuelle. L'orgie représente ainsi la vie en harmonie avec la Nature, par conséquent, l'apprentissage et l'exercice d'une philosophie. Cet aspect de sa pensée expose le refus de tout intérêt sympathique qui soutiendrait la vie, par exemple, l'amour une passion véhémente décriée par Sade (aussi comme le pain, signe de travail et solidarité). Ainsi, chaque participant de l'orgie fournit aux autres des doses de carburant, toujours pour leurs plus grands plaisirs, comme une excitation croissante, une agitation des fibres, tissus et organes du corps. Rappelons-nous que l'imagination joue un rôle important dans l'augmentation excessive de la tension. En bref, la mort est la cohérence philosophique du libertin. Sur ce point, dans *Desejo e prazer na idade moderna* (1995), L. R. Monzani affirme qu'il y a, « Chez Sade, dès le début jusqu'à la fin de son œuvre, une thèse régulatrice : celle que le plaisir

¹⁶ “o poder auto-destrutivo da raça humana é o poder supremo, na opinião de Sade, e a extinção da espécie é inevitável e não deve ser lamentada”.

¹⁷ Il est vrai, comme Markovits l'explique de La Mettrie, « les conflits et les situations conflictuelles produisent les conditions de leur résolution » (Markovits, 2006, p. 83).

n'a aucune autre orientation téléologique que la consommation de soi-même »¹⁸ (Monzani, 1995, p. 81, traduction de l'auteur). Ainsi, pour Sade, comme dit Thomas, « l'histoire n'est pas un progrès mais une accumulation inutile »¹⁹ (Thomas, 1992, p. 273, traduction de l'auteur).

Il y a quelque chose de curieux dans la pensée de Sade quand il s'agit de la Nature dans son ensemble, telle que la plus extrême indifférence à la préservation de la vie, telle que la notion de plaisir comme sensation causée par l'éveil progressif et excessif des sens, conçus dans un mouvement progressif qui tend à son extinction. Pour renforcer, il décrit également dans *Les 120 journées de Sodome* l'isolement géographique du château, la démolition des ponts d'accès et le clôturage des dépendances du château qui servent de scénario à l'orgie, conçu comme une entité fermée sur elle-même. Comme a dit Barthes (1971), Sade, en utilisant une écriture insistante et répétitive, ferme des libertins dans les lieux inviolables, séparé du monde par un abîme. Barthes utilise encore la notion de *valence* pour montrer la formation du groupe fermé en soi, comme une « figure totale », selon l'objectif de promouvoir l'intégralité et stabilité du système. Ainsi, je comprends l'orgie, surtout, comme une métaphore d'une institution politique, ce qui suggère une autre manière d'aborder sa pensée.

Ces aspects m'incitent à identifier l'Orgie comme l'embryon d'une autre vision du monde, qui peut être comprise à partir de la deuxième loi de la thermodynamique, qui s'établit tout au long de la première moitié du XIX^e siècle, dans les années qui ont suivi la mort de Sade en 1814. Cela implique une compréhension de la Nature comme étant autodestructrice, c'est-à-dire, épuisable à travers la notion d'entropie, qui, en subordonnant l'atome, contemple l'idée d'énergie, deuxième *idée de la raison* telle que définie par Kant. Du fait de son importance, je fais une brève référence à elle, afin d'extraire de nouvelles implications de la compréhension de la pensée de Sade.

Ce concept, créé en 1850 par R. J. E. Clausius (1822-1888), est développé par, entre autres, Maxwell et Boltzmann qui, depuis le début du XIX^e siècle, conçoivent l'idée que chaque système physique évolue toujours et spontanément vers des situations

¹⁸ “em Sade, desde o início até o fim de sua obra, uma tese reguladora: a de que o prazer não tem outra orientação teleológica que a consumação de si mesmo”.

¹⁹ “a história não é progresso mas uma acumulação inútil”.

d'entropie maximale, pour un maximum de chaos, pour un désordre maximal. Elle reconnaît la tendance universelle de tous les systèmes de passer d'un état d'ordre à un état de désordre croissant qui conduit dans un second temps à l'impossibilité même de garder une certaine forme de vie. (Ce concept a probablement influencé Freud dans sa formulation de la *pulsion de mort*, du *retour à l'inorganique* et du *malaise croissant dans la civilisation*). Elle correspondait, à l'époque, à une naissant vision du monde, ce qui contredit le matérialisme mécaniste quand il met l'accent sur la conservation de la Nature et de la vie ; contrairement, bien entendu, à la première loi de la thermodynamique qui consacre le principe de conservation de l'énergie. C'est bien l'énergie qui est à la base de toute la conception moderne du progrès, car elle offre la possibilité d'un échange illimité entre les systèmes, qu'elle peut être reformulée en continu et, peut-être, en considérant le progrès comme une fin.

Toutefois, la première loi de la thermodynamique, qui annonce l'univers comme un système subsistant, a finalement été contredite par la deuxième loi qui considère l'univers comme étant fermé, irréversible et achevé. Cette deuxième loi vise à limiter et à corriger la première : (Au contraire, la deuxième loi) elle déclare que l'énergie de l'univers est soumise à la dégradation en raison d'une augmentation continue de désordre, qui grandit au fur et à mesure que sa circulation s'affaiblit. Ainsi, elle est responsable de l'écoulement irréversible du temps, de l'énergie et de la matière. Si, la valeur d'entropie correspond de plus en plus à l'agitation, à l'excitation, nous pouvons admettre, par analogie, que l'orgie comme un système de cette nature, et du fait de l'isolement géographique du château, comme une entité fermée sur elle-même.

À ce propos, Prigogine, dans *A nova aliança* (1984) dit, « pour tout système isolé, l'avenir est la direction dans laquelle l'entropie augmente »²⁰ (Prigogine, 1984, p. 96, traduction de l'auteur). Si réduire l'entropie revient à maintenir la vie, l'Orgie vise exactement le contraire : l'excitation croissante et donc l'épuisement de la vie. Elle favorise l'augmentation de l'entropie, la tendance à l'épuisement, coupant les voies de communication, le flux vers l'extérieur. À ce sujet, rappelons-nous qu'elle est alimentée par une cuisine qui sert de centre de ravitaillement à l'énergie et qui ne peut pas être réapprovisionné. Je pense également que le désordre, l'augmentation de l'excitation, produit un chaos progressif qui provoque l'implosion, car ils n'y a plus de contact, et il n'est pas possible d'établir des flux et des échanges avec les autres systèmes.

²⁰ “para todo o sistema isolado, o futuro é a direção na qual a entropia aumenta”.

L'Orgie est finalement une sorte d'Etat qui, contrairement au *Léviathan*, donne des limites insurmontables et empêche ainsi l'échange de désordre. Elle condamne à mort son intérieur, par refroidissement. En ce sens, le château est quelque chose qui vise la fin. Le coût de l'Orgie est l'épuisement, la dégradation de ses ressources énergétiques, car elle les brûle comme un four. Par conséquent, à mon avis, elle anticipe la notion de nature entropique, offrant ainsi une nouvelle clé de lecture et de compréhension de la Nature, de l'homme et de son destin sur la Terre : je pense que l'entropie est la vérité du matérialisme. Ce qui fait de l'extrême singularité de l'oeuvre sadienne précieux pour la philosophie moderne et contemporaine.

Pour finir, je reconnais qu'il y a encore d'autres thèses matérialistes, comme par exemple l'opposition entre liberté et déterminisme, qui doivent être prises en considération pour soutenir le positionnement de Sade dans ce courant de pensée de manière précise.

Bibliographie

Barthes, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense.

Barthes, R. (2003). A metáfora do olho. Dans G. Bataille, *História do olho*. São Paulo: Cosac Naify.

Butterfield, H. (1992). *As origens da ciência moderna*. Lisboa: Edições Setenta.

Condilac, E. B. (1947-1950). *Traté des sensations*. Dans E. B. Condilac, *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: PUF.

Epicuro. (1985). *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural.

Jacob, F. (1979). *L'évolution sans projet*. Dans F. Chapeville, *Le darwinisme aujourd'hui*. Paris: Éditions du Seuil.

Jacob, C. (1999). O mundo materialista da pornografia. Dans L. Hunt, *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra.

Lange, F-A. (1910). *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (t. I). Paris : Schleicher Frères.

Lenoble, R. (1969). *Histoire de l'idée de nature*. Paris : Edition Albin Michel.

Lenoble, R. (1990). *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições Setenta. (Ouvrage original publié en 1969).

Lucrécio. (1985). *Da natureza*. São Paulo: Abril Cultural.

Marilhat, C. (1997). *Un matérialisme radical*. Paris: PUF.

Mettrie, J. O. (2004). L'homme machine. Dans J. O. Mettrie, *OEuvres philosophiques*. Paris: Coda. (Ouvrage original publié en 1748).

Mettrie, J. O. (2004). Traité de l'âme. Dans J. O. Mettrie, *OEuvres philosophiques*. Paris: Coda. (Ouvrage original publié en 1745).

Markovits, F. (2006). La Mettrie et le thème de l'histoire naturelle de l'homme. Dans S. Audidière, J-C. Bourdin, J-M. Lardic, F. Markovits, & Y. C. Zarka. *Matérialistes français du XVIII siècle : La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: PUF.

Monzani, L. R. (1995). *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp.

Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *A nova aliança*. Brasília: UnB.

Sade, M. (1782). *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Bibliothèque Virtuelle. Numérisation rtf: Thierry SELVA

Sade, M. (1785) *Les 120 journées de Sodome*, Diffusion Libre. Numérisation: J. Franval.

Sade, M. (1795) *La Philosophie dans le boudoir*. La bibliothèque électronique du Québec. (Collection Libertinage; Vol. 6: version 1.0)

Sade, M. (1978) *La nouvelle Justine (ou les malheurs de la vertu)* (t. I e II). Paris: Union générale d'éditions. (Ouvrage original publié en 1788)

Sêneca. (2006). *A vida feliz*. São Paulo: Escala.

Souza, M. G. (2002). *Natureza e Ilustração – sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Unesp.

Thomas, D. (1992). *Marquês de Sade, o filósofo libertino*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.