

Le "Dialogue entre un prêtre et un moribond" du Marquis de Sade : parodie et corruption de l'athéisme

Autor(en): **Schorderet, Alain**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas**

Band (Jahr): **51 (2006)**

PDF erstellt am: **01.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-269888>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE DIALOGUE ENTRE UN PRÊTRE ET UN MORIBOND DU MARQUIS DE SADE : PARODIE ET CORRUPTION DE L'ATHÉISME

1. Introduction

Le Dialogue entre un prêtre et un moribond du marquis de Sade est-il un manifeste athée ? Nous montrerons ici combien son aspect littéraire et sa nature parodique nous éloignent d'une telle interprétation. Loin de vouloir détacher ce texte de l'œuvre sadienne pour en faire un document purement historique et intellectuel, il s'agit ici de le réintégrer dans la cohérence de l'univers sadien : avec des procédés essentiellement littéraires, le texte sert d'abord à corrompre. Ce que maints historiens, philosophes et critiques oublient quand ils font de Sade un philosophe, c'est que partout dans l'œuvre du marquis le raisonnement est soumis à l'objectif de la corruption¹. Voici comment le narrateur implicite du dialogue scelle finalement l'échec du prêtre et l'apothéose du moribond :

¹ Béatrice Didier, « Sade théologien », in Michel Camus, Philippe Roger (éds.), *Sade. Ecrire la crise. Actes du colloque de Cerisy 19-29 juin 1981*, Paris, Belfond, 1983, pp. 219-239, p. 236 : « Les signifiants romanesques au sens large (vocabulaire, argumentation, épisodes, schémas de récits) sont largement tributaires de la tradition théologique. D'autre part Sade se sert de la controverse théologique pour se distinguer non seulement - c'est trop évident - de la tradition chrétienne de l'Eglise mais aussi du déisme des Lumières. La théologie de Sade permet de voir avec quel art et quelle rapidité il utilise des arguments tantôt dans le sens de la philosophie, tantôt contre elle ». Nous nous inscrivons ici dans la tradition de Pierre Naville, « Sade et la philosophie », in *Œuvres complètes du marquis de Sade*, t. 11, Paris, Editions tête de feuilles, 1973, pp. 11-23, p. 12 : « [...] les analyses philosophiques et scientifiques de Sade [...] sont plutôt sommaires. Le scrupule savant dans le raisonnement n'est évidemment pas son fort. Les données scientifiques dont il fait état, toujours les mêmes, sont simplifiées à l'extrême ».

Le moribond sonna, les femmes entrèrent, et le prédicant devint dans leurs bras un homme corrompu par la nature, pour n'avoir pas su expliquer ce que c'était que la nature corrompue (11)².

La notion de corruption, qui donne le ton au texte, n'est pas consacrée en philosophie. En outre, dans cette phrase finale, elle ne sert qu'à construire un calembour autour de « la nature corrompue » et de la corruption « par la nature ». Dans ce contexte, il faut rappeler que le marquis de Bièvre, dans son article « kalembour » (sic) de l'*Encyclopédie*, soulignait déjà « l'antipathie qui existe entre la philosophie » et le calembour³. La pointe d'humour par laquelle Sade achève son dialogue doit donc affaiblir la valeur philosophique du texte. Bien plus, le jeu de mots équivaut aussi à une reconnaissance du terme moral et religieux de la « corruption », terme finalement retourné contre lui-même. C'est l'univers religieux lui-même qui doit être d'abord reconnu afin d'être, dans un second temps, subverti. Notre propos sera donc de montrer que le prêtre, anti-modèle du moribond dans le dialogue de Sade, se transforme finalement en modèle, pour mieux corrompre. La subversion ne s'effectue plus par le moyen du discours philosophique.

Bien plus, ce que le texte peut présenter de raisonné et de raisonnable avant le jeu de mots final, est aussi lisible comme auto-parodie par rétrolecture. Le rire final n'est pas compatible avec un traitement sérieux de l'athéisme. Sade est un écrivain d'autant plus grand qu'il ne fournit jamais le point de vue isolé d'un discours spécialisé, comme la théologie, la philosophie, la physique ou la morale ; ainsi le terme de « corruption » est-il décliné dans le *Dialogue* simultanément dans tous ses sens : sur l'isotopie morale décrivant un état humain dévalorisé, sur l'isotopie physique ou biologique décrivant un être animé décrépiti, ainsi que comme action

² Les chiffres entre parenthèses renvoient à la page de l'édition du *Dialogue* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » ; Sade, *Œuvres I*, éd. par Michel Delon, Paris, Gallimard, 1990. Tous les italiques dans les citations sont de nous.

³ Marquis de Bièvre (François-Georges Maréchal), « KALEMBOUR », *Supplément à l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, t. III, vol. 20, Stuttgart, Frommann, 1967 (Amsterdam, Rey, 1777), p. 680s.

décrivant de manière métatextuelle et autoréférentielle l'activité littéraire elle-même. Sade exploite dans une visée littéraire l'homonymie entre le vocabulaire théologique et celui de la philosophie de la nature ainsi que de la morale. Dans cette harmonisation de discours discordants, l'un ne pourra être compris que comme parodie de l'autre. C'est pourquoi l'intertextualité (ou plus précisément : l'hypertextualité)⁴ sadienne pourra aussi être définie comme une manière de corruption du texte ou discours d'origine par sa reprise parodique.

2. Thèmes et procédés du dialogue

Nous allons commencer par donner au lecteur une idée du texte dont il s'agit. Tout d'abord, on peut y reconnaître, en effet, une liste raisonnée d'arguments athées traditionnels. Même si notre propos, c'est d'aller contre cette lecture comme document de l'athéisme, nous en rendons rapidement compte.

⁴ Dans l'acception ample de Michel Riffaterre, l'intertextualité dépend d'un rapprochement selon la perception subjective du lecteur. Voir Gérard Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil, 1982, p. 8s. Selon Genette, l'hypertextualité est un cas plus restreint d'intertextualité : on peut supposer, voire prouver par l'analyse d'affinités thématiques et structurelles une relation consciente et voulue par Sade avec son hypotexte (ou discours d'origine, quand il s'agit en général de théologie ou de philosophie, etc.) : en effet, les critiques sadiens, jusqu'à présent, se sont contentés de trouver surtout des *intertextes* au *Dialogue*, c'est-à-dire des textes que Sade ne pouvait pas connaître (Diderot et la *Lettre sur les aveugles*, voir note 15, ou le *Supplément au voyage de Bougainville*, note 22), qu'il ne connaissait probablement pas (comme Bayle, note 5) ou ne connaissait qu'avec une certaine probabilité (Boureau-Deslandes, note 9). Ici, notre hypothèse est plus forte, car nous postulons un rapport *hypertextuel* probable avec Guymond de La Touche et Baculard d'Arnaud (note 12), très probable avec la Bible (note 14), le baron d'Holbach (voir notes 7 et 15) et le *Traité des trois imposteurs* (note 7) et enfin un lien certain avec Voltaire (note 27). En outre, nous définissons comme parodique au sens large le rapport aux hypotextes, surtout dans les cas de La Touche, Arnaud, la Bible et Voltaire. Se reporter aux notes citées et en général au chapitre 12 pour une discussion de l'inter- et hypertextualité du *Dialogue*.

Au centre du dialogue, on peut clairement dégager une démonstration en trois points de l'athéisme archétypal. Le premier point peut être comparé à l'argument traditionnel du matérialisme et utilise des arguments physiques et métaphysiques. Du point de vue de la physique, l'athée se demandera comment la nature peut admettre un créateur, une cause en dehors de la matière : il est tout à fait possible de faire l'économie d'un premier moteur dans la mécanique de la nature. L'argument métaphysique souligne la question du mal face à la prétendue toute-puissance de Dieu : Dieu a-t-il permis le mal, est-il simplement impuissant ? La réponse la plus simple, pour l'athée, c'est que le mal prouve l'inexistence de Dieu.

La deuxième étape du réquisitoire athée se sert d'arguments liés à l'histoire des sociétés et à la politique. D'une part, il est probable que les « preuves » de la religion ont été fournies par des personnes intéressées. Aussi n'est-il plus possible de les vérifier, vu la grande distance temporelle qui nous en sépare. D'autre part, le fait qu'il existe une grande variété de religions souvent contradictoires, est une nouvelle preuve pour l'athée de la relativité des cultes, voire de l'inexistence de Dieu.

Le troisième et dernier point évoqué dans le dialogue soulève finalement un problème moral : le moribond souligne que morale et religion sont deux domaines séparés, qu'il peut exister une morale sans Dieu. On a l'impression que le moribond parvient à se prémunir contre l'immoralité qu'on reproche traditionnellement aux athées⁵.

⁵ Tradition qui se maintient jusqu'à nos jours, par exemple dans les publications de l'église catholique, voir Dario Composta, « Degenerazione della morale atea », *Divinitas*, 40, 1997, pp. 218-230. Les réflexions indispensables de Bayle, tout aussi éloignées de la mauvaise foi de Composta que de celle de Sade, sont le texte fondateur de la morale athée, voir les chapitres « Si une société d'athées se ferait des lois de bienséance et d'honneur », « Que l'opinion de la mortalité de l'âme n'empêche pas qu'on ne souhaite d'immortaliser son nom », « Exemples qui montrent, que les athées ne se sont pas distingués par l'impureté des mœurs », « Que les gens voluptueux ne s'amuse guère à dogmatiser contre la religion », « Quelle est la raison pourquoi on se représente les athées extraordinairement méchants », « Si l'on peut avoir une idée d'honnêteté sans croire qu'il y ait un Dieu », in Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, Paris, Desjonquères, 2004.

Vu que nous plaçons le dialogue sous le signe de la corruption, une des tâches de l'interprétation qui suit consistera à dévoiler l'hypocrisie de la morale que le moribond propose à la place de la religion.

D'une manière schématique, on peut dire qu'il y a, dans l'enchaînement des thèmes, une progression qui part des problèmes physiques et métaphysiques en passant par ceux de l'histoire, de la politique et de la société pour (en) finir avec la morale. Chacune des trois étapes que nous avons identifiées mobilise des oppositions binaires : d'abord, le moribond oppose la notion de Dieu au concept de la nature, ensuite, il souligne l'universalité des lois naturelles, à opposer à la relativité des valeurs sociales et religieuses, et enfin, dans la partie hypocrite qui s'occupe de morale, il fait comme s'il n'y avait pas d'opposition entre la notion de bien et la valeur du plaisir.

La progression thématique est cohérente avec un changement progressif de l'équilibre dans la communication : le statut pragmatique des énoncés du prêtre passe de l'injonction (« profitez de ces remords », 3) au refus de communiquer (« il me paraît peu nécessaire de vous parler de religion », 7) pour finir par ne communiquer plus que de manière allusive : lorsque le moribond lui demandera une réponse désintéressée (« Prends garde à ta réponse », 7), le prêtre reste implicite : « Peut-elle être douteuse ? » (7).

Les thèmes et les problématiques sont, dans ce mouvement général, dépouillés de leur substance pour être simplifiés, jusqu'à ce que la "simplicité" (de l'athéisme, des règles morales, etc.) soit à son tour devenue le thème et le critère prédominant dans l'argumentation. C'est notamment l'idée de "simplicité", proche de celle de "négation", qui prépare la notion finale de corruption dans le calembour.

L'accusation d'immoralisme est celle que Freud lui-même place dans la bouche du contradicteur qu'il s'imagine dans le chapitre VII de *l'Avenir d'une illusion* (1927), texte en partie dialogué contenant le programme fondateur de l'athéisme psychanalytique.

3. Principes de communication entre le prêtre et le moribond

Si le texte n'apporte rien de nouveau au niveau des arguments philosophiques, l'essentiel de ce qu'il signifie se trouve dans la manière dont les deux protagonistes les échangent.

Dans plusieurs interventions qui rythment le texte, les locuteurs revendiquent une identité, et reconnaissent ou refusent celle de leur interlocuteur. Ces actes successifs de reconnaissance ou de refus équivalent à une confirmation ou redéfinition du pacte de communication entre les partenaires. Chaque nouveau contrat réoriente la communication : le locuteur pourra se présenter en débiteur ou en créancier du partenaire. Par une question, un impératif ou un acte de langage indirect, il pourra imposer comme à un débiteur le devoir de s'expliquer, ou, plus généreux, il pourra collaborer en lui laissant la liberté de reprendre le fil de la discussion, comme à un créancier qui demande son dû quand il veut.

Cette distinction n'est pas à confondre avec une autre : dans les deux cas, la transaction pourra s'effectuer sous un régime abstrait ou sous un régime affectif. Le régime abstrait est déterminé par la logique : les meilleurs arguments, établis *more geometrico*, prennent le dessus, indépendamment de l'identité et de la situation du locuteur. Dans l'échange affectif, par contre, les arguments se choisissent en fonction de la subjectivité du locuteur, et sont à l'image du lien affectif entre les personnes qui communiquent. Nous verrons par la suite que l'échange affectif est bien plus déterminant que le régime abstrait, ce qui est déjà en contradiction avec une démonstration philosophique de l'athéisme : les deux opposants ne cessent de se parler comme entre père et enfant ou comme entre amis.

Malgré ce rapport affectif, le lien reste asymétrique. Ce rapport inégal et chaleureux subit une inversion : contre un prêtre qui détient tous les pouvoirs au début, le moribond se transforme en « maître » absolu et minimise le rôle de l'interlocuteur de façon complémentaire⁶.

⁶ Nous suivons Paul Watzlawick et al., *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1979, qui distingue entre communication analogique, déterminée par la relation affective entre les participants, et digitale, qui ne concerne que le contenu

Ce n'est pas avant la toute dernière partie du dialogue que l'accent est posé sur le partage et l'équilibre, que le lien affectif s'inscrit dans l'égalité. Il y aura une symétrie entre la faiblesse physique et la force spirituelle du moribond d'une part, et la faiblesse spirituelle et la force physique du prêtre de l'autre : le moribond, par la force de son esprit, gagne le prêtre à son système physique et matérialiste. Mais vu que le moribond se verra très vite privé des plaisirs physiques par la caducité de son corps, c'est le prêtre qui les récoltera en descendant du monde de l'esprit qui était le sien. Voici le sens de l'offre du moribond :

[...] ma fin approche, six femmes plus belles que le jour sont dans ce cabinet voisin, je les réservais pour ce moment-ci ; prends-en ta part, tâche d'oublier sur leurs seins, à mon exemple, tous les vains sophismes de la superstition, et toutes les imbéciles erreurs de l'hypocrisie.
(11)

4. De l'autorité à la médiation

Avant de revenir à cette fin, à l'instant du trépas dans la débauche, nous décrivons une première mutation dans la communication entre les protagonistes, l'abandon d'un système autoritaire de type paternaliste : au début du texte, nous avons un prêtre en position de créancier. Il exige une communication précise de la part de l'interlocuteur : un repentir (« ne vous repentez-vous point, mon enfant ? », 3). La question exige bien sûr une réponse affirmative de la part de celui que menace une mort imminente. En appelant le moribond « mon enfant », le prêtre se constitue en autorité, en père dont l'enfant serait redevable.

Dans sa deuxième intervention, il enchaîne par des impératifs tout en relativisant le rapport asymétrique, car il se soumet lui-même à une autorité commune dont il ne serait plus que le médiateur (« par la médiation du très saint sacrement de la pénitence », 3).

propositionnel du message. La deuxième distinction que nous reprenons ici est celle entre relation symétrique et relation complémentaire ou asymétrique.

Dès le début, le moribond réplique en opérant une transformation du contrat de communication. Alors que sa position d'enfant présupposerait une réponse docile, la relation est égalisée au moment où le moribond décline le prêtre en le qualifiant simplement d' « ami ». Aucun des deux interlocuteurs ne semble rechercher de rapport polémique. C'est aussi ce qui motive le prêtre à relativiser sa position, en se faisant simple médiateur.

Le moribond rejette d'office cette identité : le prêtre s'écrie surpris « Eh quoi ! » (3), en prenant acte que le moribond ne lui rend pas le vousoiement.

Mais il ne suffit pas au moribond de mettre en question la supériorité du prêtre. Par « une inspiration bien plus divine » (4), le moribond s'élève à son niveau : il s'érige à son tour en médiateur, à pied d'égalité avec le prêtre, comme si les deux étaient les envoyés du même maître. La thématique du maître sera exploitée plus loin dans le dialogue : « pourquoi veux tu [...] chercher un maître ? » (5), demande le moribond. Quand plus tard, celui-ci s'interroge pourquoi Dieu lui propose des choix dont il ne le « laisse pas le maître » (10), le prêtre répond, de manière assez ironique pour nous : « Vous l'êtes ».

Dans la foulée, le moribond lui demande de l'estime, fondement de toute amitié. L'interaction se réalise comme échange en dehors du régime abstrait. Le moribond demande un service au prêtre, en ami. Le prêtre de son côté réagit également de manière affective : dans les « malheureux penchants » (4) qu'il attribue à l'ami, il semble lui offrir sa compassion, sa pitié.

5. Le double renoncement du prêtre

Comme on vient de le voir, le lien affectif de type non hiérarchique se maintient. On peut même observer que l'affection du prêtre va croissant, que sa compassion pour le moribond est de plus en plus exaspérée. Il le qualifie de « Malheureux ! » (5), et compare son statut à celui d'un « aveugle » (5). Le prêtre en vient à renoncer à la communication (« je n'ai plus rien à te dire », 5). Mais comme le remarque Watzlawick, le refus de communiquer constitue encore un acte communicatif. Ce serait une méprise de croire que le dialogue

est arrivé à son terme. L'identité de l'aveugle n'est pas sûre pour le moribond : « Lequel de nous deux est aveugle ? » (5). La relation entre les deux n'est donc pas clarifiée. Le prêtre poursuit avec une question non motivée, hors propos, abrogeant son propre refus de communiquer : « Vous ne croyez donc point en Dieu ? » (5). Cette question conclusive (« donc ») se trouve entre deux interventions où le prêtre formule sa résignation : « je n'ai plus rien à te dire » (5) et « il me paraît peu nécessaire de vous parler de religion » (7). Si le dialogue continue, comme on le verra, cela tient moins au contenu des propos qu'aux sentiments qu'ils véhiculent.

Vu que pour le prêtre il n'est pas possible de compatir davantage encore, il a recours au moyen le plus fort, en offrant de l'amour au moribond : « c'est t'aimer autant que moi que de te conseiller ce que je crois » (7).

Au tout début du texte, le prêtre était en mesure d'exiger un certain type de communication (en vertu de son statut social) : ici, au centre du dialogue, on a déjà un rapport inversé : le moribond est créateur, c'est lui qui exige à travers une série d'impératifs : par exemple quand il lance un défi à son interlocuteur (« je te défie », 5), c'est comme s'il lui demandait de faire mieux dans le cadre d'une compétition. Ensuite, il lui offre une transaction, mais à la condition que le prêtre en fournisse le premier terme (« prouve-moi l'inertie de la matière, et je t'accorderai le Créateur », 5).

Le prêtre est encore traité d'égal à égal. Les « maximes, extrêmement douces et tolérantes » (9) dont le moribond se réclame expliquent ce traitement. Provisoirement du moins, il n'affirme pas ici que croire en Dieu est le fait d'imbéciles. Pour l'instant, l'attitude du croyant n'est inconcevable que pour le moribond, qui ne généralise pas son incrédulité. C'est une tournure insidieuse et typiquement sadienne de la tolérance que de la présenter comme un sous-produit de l'égoïsme. Sade nous dit ici que si je suis plus égoïste encore que je ne suis athée, l'autre est libre de croire en Dieu, au sens où l'autre, pour moi, qui suis égoïste, n'existe pas plus que Dieu.

Le moribond fournit même une théorie selon laquelle le prêtre ne serait pas aveugle et que son Dieu ne serait qu'une « machine [...]

fabriquée pour servir [ses] passions » (6)⁷. Partant de ce constat, il doit subodorer chez son « ami » quelque chose de mal intentionné, non pas une infraction au contrat selon le régime abstrait, mais une transgression de l'échange affectif entre amis : mauvaise foi ou malveillance.

C'est pourquoi le moribond pense devoir « de la haine au lieu de la reconnaissance » (6) au prêtre. Au début, le moribond n'exigeait que de l'estime (« estime-moi assez », 4). Maintenant, l'enjeu est plus important : celui de l'amitié avec le prêtre. En cas de déception, on passerait du mépris à la haine.

Quand le moribond invoque son « âme faible » (6), il ne s'agit plus de la faiblesse métaphysique de l'enfant devant Dieu le père ou devant le révérend père son représentant, mais d'une faiblesse toute humaine : le mourant tente de convertir l'interlocuteur en adjuvant. Prendre des airs de supérieur face à un faible, ce serait une infraction au respect, et une nouvelle raison de haine pour le moribond.

6. Ça prêche un peu trop là-dedans ?

« Ça prêche un peu trop là-dedans » : avec cette phrase, Jacques Lacan, qui défendait ferme l'image d'un Sade philosophe, témoignait

⁷ Topos de l'antycléricalisme au XVIII^e siècle, exploité avec insistance par exemple par le baron d'Holbach dans sa *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, Londres/Amsterdam [éditeur inconnu], 1768 (1767), p. 76 : « Dieu. mot synonyme de prêtres ; ou, si l'on veut, c'est le factotum des théologiens, le premier agent du clergé ; le chargé d'affaires, le pourvoyeur, l'intendant de l'armée divine. La parole de Dieu c'est la parole des prêtres ; la gloire de Dieu c'est la morgue des prêtres ; la volonté de Dieu c'est la volonté des prêtres. Offenser Dieu c'est offenser les prêtres. » Ou encore à partir de 1768 le *Traité des trois imposteurs* : Winfried Schröder (éd.), *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs*, Hamburg, Meiner, 1994, II, § 11, p. 40 et III, §§ 5s., p. 50. Sade possédait les deux ouvrages, selon Hans-Ulrich Seifert, *Sade : Leser und Autor. Quellenstudien, Kommentare und Interpretationen zu Romanen und Romantheorie von D.A.F de Sade*, Frankfurt a. Main, Lang, 1983, pp. 234 et 273 et Alice M. Laborde, *La Bibliothèque du marquis de Sade au château de La Coste (en 1776)*, Genève, Slatkine, 1991, p. 122.

de son antipathie pour les écrits du marquis⁸. Appliquée à notre prêtre, la phrase est fautive, car après avoir renoncé à la communication explicite, il est réduit à n'évoquer que par allusions le catholicisme ou le Christ. Il est vrai par contre que le moribond, loin de faire de la philosophie, prêche beaucoup.

Comme s'il était son confesseur, le moribond impose une double condition au prêtre : il lui demande d'être sincère et de renoncer à l'égoïsme. C'est placer l'interlocuteur devant un choix de valeurs qui n'en est pas un. Car le renoncement à l'égoïsme fait partie de l'univers chrétien même, et définit ainsi le prêtre dans son identité. Mais si le prêtre plaiderait ouvertement et sincèrement en faveur du christianisme, il apparaîtrait forcément comme égoïste aux yeux du moribond. « Prends garde à ta réponse ! » (7). La réponse du prêtre, réduite aux allusions, a la forme d'une question rhétorique vide : « Peut-elle être douteuse ? » (7). Il n'ose même plus dire le nom du Christ, il l'appellera désormais « l'un des quatre » (9) : non plus rédempteur par excellence, mais un des quatre « imposteurs » – Jésus, Mahomet, Moïse, Confucius – cités par le moribond.

Les interventions du prêtre sont plus rares et plus brèves, exclamatives et désespérées. La position du moribond est de moins en moins faible. Un moyen de s'en sortir pour le prêtre, c'est de lui offrir plus que de l'amitié, c'est de lui offrir de l'amour : « c'est t'aimer autant que moi » (7). Dans sa proposition, il y a d'ailleurs le seul moment où le prêtre, par désespoir, lui offre le tu. Cependant, l'amour est inacceptable pour le moribond, car l'égoïsme du prêtre n'est plus une supposition, mais un fait avéré, par son incapacité à sortir de l'univers chrétien.

Mais aussi, il semble suggérer que dans une relation d'amitié (il persiste à l'appeler ami), il devrait y avoir reconnaissance réciproque de l'égoïsme de l'autre. Cette vue semble fonder une partie des idées de notre moribond sur les relations intersubjectives, à la fin du dialogue. Nous y reviendrons plus loin : rappelons la théorie du dieu

⁸ Jacques Lacan, « Kant avec Sade », *Ecrits II*, Paris, Seuil, 1999, pp. 243-269, p. 265. Notre interprétation anti-philosophique du *Dialogue* implique que le rapprochement lacanien entre le philosophe Kant et Sade est difficile à maintenir.

érigé pour servir les passions égoïstes. Si le prêtre utilisait Dieu pour son propre bien, ce serait une action compréhensible pour le moribond. Mais l'égoïsme du prêtre ne doit s'arrêter que devant le seul égoïsme du moribond. Il y a une espèce d'éthique de l'amitié, où chaque ami serait tenu d'encourager l'égoïsme de l'autre envers autrui. Ce genre d'égoïsme, paradoxal car solidaire dans un domaine précis, rappelle le genre de solidarité à l'intérieur des associations de criminels dans les romans de Sade, comme par exemple la « Société des amis du crime » dans *Juliette*.

La dominance croissante du moribond s'accompagne d'une autre transformation. Le moribond attaque son interlocuteur : « tu prêches » (8), il l'appelle « prédicant » (9), terme qui réapparaît à la fin (11). Il semble que le prêtre n'est plus un partenaire ni au niveau de la communication selon le régime abstrait ni selon le régime de l'échange affectif, c'est une marionnette dont une instance supérieure tient les fils. Cette instance supérieure est énonciative et, on le verra par la suite, il y a des arguments qui permettent de l'identifier avec le rôle du moribond.

7. Les quatre épreuves du moribond

En ce qui concerne l'évolution du moribond, on constate qu'il est le héros de quatre épreuves :

1. Dans le reproche de prêcher il y a une ironie, car il vient de la part d'un moribond qui lui-même ne fait que pérorer, alors que le prêtre est réduit à de courtes allusions. Le moribond est le héros d'une épreuve rhétorique.
2. Le dialogue au chevet d'un mourant est un genre littéraire connu. La variante la plus brève est connue sous l'appellation des « dernières paroles » : elle met par définition les personnages dans une situation d'épreuve⁹. Et puisque l'épreuve est la

⁹ Voir par exemple André-François Boureau-Deslandes, *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Paris, Champion, 2000. Michel Delon, in Sade, *Œuvres I*, p. 1113, suit Seifert, *op. cit.*, p. 131, dans un rapprochement

dernière, elle permet de dégager la dernière vérité sur le caractère d'un personnage. C'est ce que la théorie actancielle développée par A.J. Greimas à la suite de Vladimir Propp appelle une épreuve glorifiante¹⁰. Il fallait donc que le dernier thème authentique du dialogue, à part le calembour et sa morale hypocrite, fût celui de la mort et de ce qui vient après. Bien sûr, ce thème prolonge la réflexion sur la nature et la religion, mais il constitue un enjeu bien plus personnel pour le protagoniste. La décrépitude du moribond attire l'attention sur le fait qu'il y a en effet une épreuve, non seulement au niveau mimétique (du dialogue et de la rhétorique) mais aussi au niveau diégétique (du passage de la vie à la mort).

L'analyse actancielle de Greimas enseigne que toute épreuve explicite implique une sanction, même si elle n'est pas formulée comme telle, et inversement que toute sanction explicite présuppose une épreuve. En effet, les deux dernières épreuves sont sanctionnées par deux interventions du prêtre, à un niveau supérieur de lecture où se situe l'ironie de l'énonciateur :

3. Le prêtre prononce l'alexandrin suivant : « O dieux, vous l'entendez et vous ne tonnez pas ! » Michel Delon, l'éditeur de Sade dans la Pléiade, note que l'origine de la citation est inconnue¹¹. Nous avons trouvé une origine probable dans l'acte

entre le *Dialogue* et ces *Réflexions*. Pourtant, Sade n'en a pas copié la forme anecdotique, et Seifert, *op. cit.*, et Laborde, *op. cit.*, ne constatent pas la présence du texte des *Réflexions* dans les fonds de livres de Sade. Il est donc d'autant plus étonnant que personne n'ait signalé le lien avec Voltaire (voire le chapitre 12 ci-en bas). Personne ne fait en outre le rapprochement avec *L'Art de se tranquilliser dans tous les événements de la vie*, traduction de l'*Ars semper gaudendi*, par Alphonse-Antoine de Sarasa, « Anleitung zum vergnügten und gelassenen Sterben » selon Seifert, *op. cit.*, p. 267.

¹⁰ Voir les entrées « épreuve » et « sanction » dans Algirdas J. Greimas, Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993, pp. 131 et 320.

¹¹ Sade, *Œuvres* I, pp. 7 et 1120, note 4.

V, scène 6, d'*Iphigénie en Tauride*¹², « tragédie, représentée pour la première fois par les comédiens français ordinaires du Roi, le 4 juin 1757 par M. Guymond de La Touche », comme le dit son sous-titre. Le vers est le suivant : « Ô cieux ! Vous l'entendez, et vous ne tonnez pas ? » La phrase appartient sans doute à un topos. Mais l'ironie consiste à utiliser le théâtre, art suspect aux yeux des prêtres, parce qu'il fait concurrence à l'église, et à mettre des vers païens dans la bouche d'un gardien du catholicisme. Le dieu impuissant et incapable de punir est une confirmation ironique, l'épreuve glorifiante du moribond devant un destinataire métaphysique pourtant nié.

4. Enfin, quand le moribond parle de la toute-puissance divine, il se voit devant un choix moral dont selon lui Dieu lui-même ne le « laisse pas le maître » (10). Il veut dire que tout, le bien, le mal, est prédéterminé par Dieu. Que le moribond lui-même ait mis le prêtre devant un tel choix – en lui offrant des femmes pour le débaucher –, et que le prêtre se soit tout à coup débauché, comme si le choix n'avait jamais existé, tout cela sera significatif pour la suite de notre interprétation : car le moribond s'érige en véritable Dieu ou maître de la nature. Dans son avant-dernière intervention, le prêtre lui confirme son statut de maître : « Vous l'êtes ! » (10). Même si, à un premier niveau de lecture,

¹² P. 286 du document électronique consulté en juillet 2005 sur Gallica (<http://gallica.bnf.fr/textes.htm>). Il y a un deuxième rapprochement à faire, mais on ne sait pas si le texte ou la représentation sont antérieurs au texte de Sade, l'édition reproduite par Gallica date de 1803, où l'on trouve dans l'acte II, scène 2, p. 39, le vers suivant : « Ô ciel ! Tu peux m'entendre, et tu ne tonnes pas ! ». Il s'agit d'*Euphémie ou le triomphe de la religion* de François-Thomas-Marie de Baculard d'Arnaud, auteur né en 1718. Le drame, suivi de *Mémoires d'Euphémie, lettres de l'auteur à l'occasion du drame précédent* se trouve également sur Gallica. Sade possédait une édition des *Oeuvres* d'Arnaud. Dans l'inventaire de sa bibliothèque, *Euphémie* est même explicitement nommée, dans le tome II de l'édition en question, selon l'indication donnée par Alain Mothu, « La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste » in Maurice Lever (éd.), *Papiers de famille. Le marquis de Sade et les siens (1761-1815)*, Paris, Fayard, 1995, pp. 593-712, p. 668.

le prêtre veut contredire son interlocuteur, cette sanction est un développement de la sanction précédente. Le moribond n'est pas seulement maître du choix, au sens figuré, mais maître tout court, au sens propre : après un moribond impossible à punir pour le destinataire métaphysique, voilà un moribond lui-même en position de destinataire, de manipulateur suprême du prêtre.

8. La relation équivoque entre le prêtre et le moribond

Nous venons de voir que la relation entre le prêtre et le moribond est complexe. Nous avons constaté qu'au début, la communication cherchait à établir une symétrie dans le régime de l'échange affectif, et il semble que l'interaction se termine dans l'asymétrie totale. Nous allons démontrer que cela n'est qu'une apparence, qu'il y a une relation partout et toujours équivoque entre les deux interlocuteurs.

Quand on lit le texte du point de vue de l'athée, on ne pourra que s'amuser de la marionnette qu'est le prêtre. Du point de vue opposé, celui de la religion, le texte ne sera qu'un grossier blasphème.

Toutefois, pour que le moribond se fasse héros, il faut qu'il y ait épreuve et pour que l'épreuve soit réelle, il faut également que sa mort soit bien réelle, non seulement celle du corps, mais aussi celle de l'âme, comme le disent les athées. Il faut que le moribond lui-même se persuade et persuade son interlocuteur que la mort n'est pas le passage à un autre type de vie, et pour ce faire, il a besoin d'un prêtre, d'opinion forcément contraire. On pourrait dire que sans le prêtre, il n'y aurait pas de démonstration de l'athéisme. Le prêtre ne s'éclipse pas, même s'il est abaissé. Les deux personnages se confondent à la fin. Nous l'avons dit, le véritable prédicant, c'est le moribond. Il a besoin lui-même du statut de l'autre pour se faire l'athée qu'il veut être. C'est ce que nous allons démontrer plus en détail.

Il y a une première équivalence par le fait que le moribond utilise très exactement le langage du prêtre. C'est également pourquoi la communication reste tout au long du débat contractuelle au nom de l'amitié et de la générosité. Les ironies ne relèvent que de l'énonciateur.

- Au début, le moribond fait sien le langage du repentir, ce qui en effet satisfait pendant un moment le prêtre : « Oui, mon ami, je me repens » (4). Mais le moribond précise ensuite qu'il ne regrette pas d'avoir été trop vicieux, au contraire : il regrette de ne l'avoir pas été assez. Cette entrée en jeu démontre dès le début la compatibilité du langage religieux, non seulement avec celui de la vertu, mais encore avec celui du vice. Sade, au contraire du prêtre, sait qu'on peut tout aussi bien se repentir d'avoir fait le mal qu'on peut regretter de ne l'avoir pas fait, c'est-à-dire d'avoir perdu une belle occasion. Dans le contexte de la stratégie de l'énonciateur, dont relève aussi le calembour final, cela démontre que la religion et son langage ressortissent au paraître : le langage de la religion peut être retourné contre elle-même.
- Le moribond reproche au prêtre son hypocrisie. La religion est, pour lui, un pur problème de sincérité et de langage, même si c'est un langage dont il a besoin. D'ailleurs, l'énonciateur utilise l'hypocrisie, et l'œuvre de Sade regorge d'hypocrisies représentées ou recommandées sans cesse¹³. Nous démontrerons à la fin de notre analyse où se cache le mensonge.
- Plus loin, c'est bien le moribond qui introduit le thème de la toute-puissance. Il fait de la nature un objet métaphysique voire religieux, quand il parle d'« inspiration bien plus divine » (4). Les nombreuses occurrences du mot « maître » (6 en tout aux pp. 4, 5 et 10) confèrent au texte une cohérence autour du thème de la toute-puissance.
- Une autre figure dont le moribond se réclame au même titre que le prêtre, c'est la simplicité. Ses facultés « criminelles », il les présente comme facultés « toutes *simples* » (3 s.). Le prêtre avance

¹³ Ainsi, dans la préface à *Aline et Valcour*, un éditeur fictif assure que la peinture du vice ne se fait que dans le but de défendre la vertu : *Œuvres* I, p. 388. Dans la *Philosophie dans le boudoir*, voir l'éloge du mensonge par Dolmancé : *Œuvres* II, p. 61. Dans son *Idée sur les romans*, Sade, parlant en son propre nom, nie avoir écrit *Justine*, se déclarant incapable de produire un écrit si immoral : *Les Crimes de l'amour*, éd. par Michel Delon, Paris, Gallimard (« Folio »), 1987, p. 51. Pour l'hypocrisie des deux premières versions de *Justine*, voir notre note 17.

que Dieu « conserve tout par un *simple* effet de sa toute-puissance » (4). Et le moribond voit dans les prophéties l'effet « de la plus *simple* politique » (8). C'est par pure hypocrisie qu'il accuse le prêtre de « multiplier les causes », d'« embrouiller » (4), d'« édifier », d'« inventer », d'« ajouter » (5). Pour le mourant, qui a une idée simple de la religion, il ne s'agit pas d'être simple par rapport à un interlocuteur compliqué, mais d'être encore plus simple que la simplicité du prêtre.

- Il ne faut pas confondre simplicité et intelligibilité. Les miracles par exemple, dans la tradition religieuse, sont par définition incompréhensibles. Ce droit à l'incompréhension et à l'inintelligibilité, le moribond le revendique pour son propre discours anti-religieux. Dès le début, le moribond impose au prêtre un contrat réciproque d'incompréhension : « Je ne t'entends pas plus que tu m'as compris » (3). Il n'y a rien de polémique dans cette phrase. Le moribond veut être d'accord avec le prêtre qu'ils ne sont pas d'accord, voilà un préliminaire nécessaire à la démonstration qui suivra. Entre deux athées qui se comprennent, il n'est plus besoin de preuves. Si la question rhétorique du prêtre (« Qui peut comprendre les vues immenses et infinies de Dieu ? », 4) semble nier l'intelligibilité, le moribond semble la réclamer : « Entre la compréhension et la foi, il doit exister des rapports immédiats » (5). Mais il prend tout de suite la direction opposée et rejoint le prêtre dans une même incompréhension. Il croit le soleil sans le comprendre : « c'est une opération de physique aussi simple que celle de l'électricité, mais qu'il ne nous est pas permis de comprendre » (6).
- D'une manière complémentaire, le prêtre utilise aussi le langage du moribond. C'est lui qui, dans son premier renoncement, introduit la thématique de l'aveuglement (strictement liée à celle de l'intelligibilité). La figure de l'aveuglement peut faire penser à un langage biblique¹⁴. Mais c'est bien sûr aussi une image chère aux

¹⁴ C'est le sermon sur la montagne dans *Matthieu* 7,3-5 : « Pourquoi vois-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et n'aperçois-tu pas la poutre qui est dans ton œil ? Ou comment peux-tu dire à ton frère : Laisse-moi ôter une paille de ton

Lumières¹⁵. Le moribond de son côté tient certes le discours des Lumières, mais il le fait ici dans une veine biblique. Avec Jésus, il semble dire au prêtre : ne jugez pas, pour ne pas être jugés (*Mt* 7,1). Dans ce passage de la Bible, l'accusation d'hypocrisie, chère au moribond, sort bien aussi de la bouche de Jésus. Sous un désaccord apparent, on peut donc établir une équivalence de fond entre les discours des deux interlocuteurs.

Si nous avons démontré un double renoncement communicatif du prêtre, nous sommes maintenant en mesure d'affirmer que le refus de communiquer se trouve de manière implicite aussi chez le moribond. Il ne veut en aucun moment convaincre le prêtre ni être intelligible. Il veut le corrompre. Cela cadre bien avec la théorie de l'égoïsme et de l'hypocrisie qu'il reproche au prêtre, mais qui est aussi sa pratique. Le contrat amical, à la base d'une communication où aucun des deux interlocuteurs ne peut ni ne doit comprendre l'autre, se transforme en relation où le moribond pense que chacun devrait reconnaître l'égoïsme et l'hypocrisie de l'autre pour initier une relation de corruption réciproque.

œil, toi qui as une poutre dans le tien ? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et alors tu verras comment ôter la paille de l'œil de ton frère ». La Bible est un des textes les plus cités par Sade, selon Seifert, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵ Par exemple dans la *Lettre sur les aveugles* (1749) de Diderot - que Sade rappelle sans la connaître au début de sa *Pensée*, comme le dit Lawrence W. Lynch, *The Marquis de Sade*, Boston, Twayne, 1984, p. 24. Le rapprochement entre le *Dialogue* de Sade et la *Lettre* de Diderot est aussi fait par Delon (Sade, *Oeuvres* I, p. 1114), qui cache un lien plus étroit, hypertextuel plutôt qu'intertextuel, entre Sade et Voltaire (voir notre chapitre 12). Le baron d'Holbach, contrairement à Diderot, a valeur de source ; voir d'Holbach, *op. cit.*, p. 200 : « yeux. organes très-inutiles à tout bon chrétien, qui doit fermer les yeux pour marcher plus sûrement dans la voye du salut ; ou même les arracher quand le clergé le scandalise ».

9. Les figures de la nature dans le dialogue

Nous allons maintenant, en reprenant le motif de l'aveuglement, nous intéresser aux figures de la nature dans ce texte. Si pour le prêtre l'aveugle se définit par rapport à l'ignorance de Dieu, le moribond est en effet revenu au sens propre du terme en le définissant comme manque de lumière, et cette lumière est conçue comme un objet de la nature. Dans deux interventions, le moribond approche la lumière du feu :

- « Je crois le soleil parce que je le vois, je le conçois comme le centre de réunion de toute matière inflammable [...]. C'est une opération de physique peut-être aussi simple que l'électricité » (5-6).
- « la poudre s'enflamme quand on y met le feu » (6).

Dans le vers cité par le prêtre (« Ô dieux, vous l'entendez et vous ne tonnez pas ! », 7), c'est l'image de la foudre qui est sous-entendue. L'énonciateur, qui manipule le prêtre en lui attribuant la citation, nous présente un dieu qui n'envoie pas ses foudres, incapable de faire la lumière, contrairement à la nature, maîtresse du feu comme un autre dieu¹⁶.

Si nous prenons en compte les autres figures de la nature, on constate une tendance à la dévalorisation : la poudre explose, la foudre détruit, la guêpe « vient darder son aiguillon » (10). L'image de « la gelée dans l'hiver » (8) est associée à une autre idée, positive comme les fleurs, mais au niveau politique : elle équivaut à un « règne heureux sous un roi juste », « effet de la combinaison de la plus simple politique » (8). La figure valorisée positivement comme

¹⁶ Rappelons la fin des *Infortunes de la vertu* et de *Justine ou les Malheurs de la vertu* : lorsque la protagoniste vertueuse s'approche de la fenêtre, ayant été recueillie par sa sœur Juliette, qui, elle, est vicieuse en même temps qu'heureuse, Justine sera tuée par un coup de foudre qui la transperce. Preuve ultime fournie par un destinataire métaphysique que la vertu est toujours malheureuse, contrairement à ce que dit le narrateur à la fin : *Œuvres* II, pp. 119 et 388.

le « règne heureux » est associée, de manière significative, à la figure dévalorisante de la « gelée ».

Seul le soleil semble faire exception au principe destructeur : « centre de réunion de toute la matière inflammable de la nature », le moribond assure que sa « marche périodique » lui plaît (5). Ceci appelle plusieurs remarques : du point de vue de la science moderne, le moribond ne comprend en effet pas le soleil. Bien plus, il faut dire qu'il y croit comme le prêtre croit en Dieu, de manière "aveugle". Non par hasard, le monde héliocentrique du moribond se réclame d'un principe et centre unique comme jadis dans la vision géocentrique de l'église. Son univers, son idée de nature sont limités à notre système solaire. Ainsi, le moribond ne veut ou ne peut croire en l'existence d'autres centres et systèmes solaires tout comme l'église ne voulait pas croire en Copernic et Galilée.

Il faut aussi souligner que le moribond valorise le soleil dans le contexte d'une réflexion sur l'histoire humaine. Le temps cyclique du soleil oppose sa régularité, son universalité, aux actions irrégulières des hommes dans leurs cultures toutes relatives. L'histoire cyclique est libre, par exemple, des coupures et des progrès, des prophéties, miracles, rédemptions, etc., de l'histoire du salut. Il y a donc ici un argument naturaliste qui relativise davantage la religion, déjà mise à mal, apparemment, par la prise de conscience de la pluralité des cultes et des cultures dans le discours du moribond (7-9).

Finalement, le moribond se sert aussi d'une figure abstraite de la nature comme argument moral qui renvoie dos à dos le vice et la vertu :

Il n'y a pas une seule vertu qui ne soit nécessaire à la nature et réversiblement, pas un seul crime dont elle n'ait besoin, et c'est dans le parfait équilibre qu'elle maintient des uns et des autres (10).

L'argumentation fait appel à la physique, à une science présentée ici comme quantitative, comme le démontre l'image de la balance en équilibre. L'utilisation implicite de l'image de la balance reprend l'idée du Dernier Jugement, cher au discours religieux, ou celui de la Justice, cher au discours des Lumières. Mais c'est une balance, pour l'instant, incapable de pencher d'un côté ou de l'autre. La figure de

la nature ici a le statut d'un destinateur comme Dieu, mais ce n'est qu'un destinateur de négation, un destinateur impuissant.

L'image abstraite de la nature, dans le cycle du soleil comme principe de plaisir esthétique, ou de la nature en équilibre, n'est cependant pas celle que le moribond privilégie, pour nier tout principe contraire à la corruption : il n'y a aucun principe d'ordre, d'équilibre et de régularité. Il y a un contraste entre le monde ordonnancé de la physique sans Dieu et celui de la foudre, de l'électricité incompréhensible, du feu et du soleil, principes d'inflammabilité. Dans ce deuxième monde où l'ordre n'est pas perceptible, mais le principe de destruction sous-entendu, il existe la possibilité d'un maître. La place de Dieu étant vacante - car Dieu est impuissant à lancer la foudre -, c'est le moribond destructeur qui est appelé à prendre sa place. Il est naturel pour lui de vouloir mettre le feu à la poudre, d'agir avec la nécessité de la nature en commettant un crime nécessaire, de s'identifier au soleil, détenteur de la lumière pour les aveugles.

Mais ce n'est pas encore une fois pour éclairer les aveugles, c'est pour brûler. Vu que la nature est corrompue, comme le dit le calembour à la fin du Dialogue, et vu que le moribond, par l'identification avec la figure suprême dominant cette nature, le soleil, est présenté comme son maître, son Dieu, le moribond se trouve dans un rapport métonymique, de cause à effet, avec cette nature déchue : le moribond devient lui-même le corrupteur suprême¹⁷.

¹⁷ Sade, dans son *Idée sur les romans*, compare la nature à un volcan : la nature ne fait pas que créer, mais détruit aussi. Idée liée ici encore à celle du feu : voir *Les Crimes de l'amour*, op. cit., p. 47. Autant dire que dans ce manifeste littéraire, Sade se réclame d'une littérature qui détruit en dehors de toute morale, d'une formidable entreprise de corruption. Maurice Heine, dans son introduction au *Dialogue*, souligne ce changement de la notion de nature dans l'athéisme, entre le baron d'Holbach et Sade ; voir Sade, *Œuvres complètes VIII*, Paris, Pauvert, 1966, pp. 15s. : « [...] s'il [sc. Sade] invoque encore la nature comme une personnalité, ce n'est plus l'aimable déesse philanthrope du *Système de la nature* qui encore ne trouvait pas grâce devant Voltaire, c'est la divinité catastrophique qui hante le cratère de l'Etna ».

10. La rhétorique comme épreuve glorifiante de négation

La destruction, c'est-à-dire la négation, est au cœur du projet de notre corrupteur. Quel contraste avec la concession à la morale à la fin du texte !

Le *Dialogue* de Sade nous raconte la transformation réussie du prêtre en un être corrompu. Rappelons que le prêtre cède pour « ne pas avoir su expliquer » (11). L'enjeu n'est donc nullement philosophique, mais rhétorique. Il ne s'agit pas de découvrir une vérité mais de faire appel aux passions pour amener à une action, ici : à la débauche.

Certains points dont nous avons parlé dans notre analyse peuvent éclairer le texte de manière autoréférentielle pour le lecteur critique : par exemple en ce qui concerne la fonction de la simplicité. Les deux personnages ne cessent de simplifier. En même temps, la phrase qui contient en apparence la morale du texte est ouvertement et outrageusement simpliste. C'est ce qu'on voit aussi devant l'impératif moral de la fin, par la juxtaposition de mots comme « toute » et « seul » :

[...] *toute* la morale humaine est renfermée dans ce *seul* mot : “rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même” et ne leur jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir (11).

C'est exactement cette règle d'or, développement de la parole du Christ (*Mt* 22,39), dont le moribond met en valeur la simplicité. Mais il ne dit rien sur sa validité. D'ailleurs, dans l'*Histoire de Juliette*, Sade fait réfuter exactement la même règle par la libertine Delbène¹⁸. Peut-être le moribond proclame ici une règle qu'il ne comprend pas lui-même, puisqu'elle dépasse ses vues sur l'égoïsme des humains. Comme nous l'avons déjà suggéré, rien ne prouve que, pour le moribond, il existe quelque chose comme les « autres ».

¹⁸ C'est une diatribe contre toute réciprocité morale, voir Sade, *Œuvres* III, éd. par Jean Deprun et Michel Delon, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1998, p. 225.

L'hypocrisie est non seulement une thématique, mais une seconde nature du texte.

Essayons de comprendre maintenant comment, par l'étape de la simplicité, nous arrivons à la négation. Le simple est générateur de l'un, de l'unique et de l'universel. L'un étant plus simple à nier que le pluriel, nous voyons que l'unicité de la religion et de ses principes représentée par le prêtre est un préalable à leur négation :

- D'abord, s'il y avait un créateur d'une part et une créature d'autre part, ce serait compliqué à expliquer. Le dialogue élimine donc Dieu, et ne garde que la nature : « Ne cherche que ses lois pour *unique* cause » (6), affirme le moribond. Et ses « *uniques* remords » (3) ne se rapportent qu'à la nature.
- Ensuite, il y a un grand nombre de religions, ce qui est compliqué. Le dialogue les élimine toutes et ne garde que l'universalité de la nature.
- Puis, le bon sens nous dit qu'il existe un grand nombre de plaisirs. Dans ce texte, il n'y en a plus qu'un : « ne renonce pas au plaisir d'être heureux [...]. Voilà la *seule* façon que la nature t'offre » (11). Ce plaisir sera identifié à la volupté¹⁹. D'ailleurs, le moribond s'identifie à la nature et son plaisir au sien : « [...] elle est, mon ami, cette âme, ce qu'il a *plu* à la nature qu'elle soit, c'est-à-dire le résultat des organes qu'elle s'est *plu* de me former [...] ; et comme elle a un égal besoin de vices et de vertus, quand il lui a *plu* de me porter aux premiers, elle m'en a inspiré les désirs [...] » (6)²⁰.
- Enfin, nous avons vu qu'il n'y a qu'un seul principe qui meut les humains : l'égoïsme. Ailleurs, pour le moribond, il n'y a qu'un seul argument intellectuel : l'utilité (« je n'ai besoin d'aucun autre raisonnement que celui qui me fournit la certitude de son inutilité », 7). En partant de cet argument, il est facile d'affirmer qu'il

¹⁹ Dans cette vue réductrice du plaisir, notre texte se situe à un tournant historique. Voir à ce propos Peter Cryle, *La Crise du plaisir. 1740-1830*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2003. Tous les italiques sont de notre main.

²⁰ C'est nous qui soulignons.

n'y a plus qu'un seul ego dans le monde. L'existence du moribond comme sujet métaphysique et agent de négation s'oppose à la morale simpliste énoncée à la fin. Mais cette espèce de loi du talion positive, vu qu'elle est présentée comme unique loi, serait aussi facile à nier. Autrement dit : il ne faut jamais permettre à un libertin de dire que toute la morale humaine ne dépend que d'une phrase !

Alexandre Kojève avait raison de reconnaître dans l'athéisme un monothéisme : c'est selon ce principe que, dans le dialogue de Sade, le moribond devient prêtre²¹. Une fois qu'on a reconnu qu'il n'y a que l'un et l'universel, on peut nier le tout comme le fait notre négateur métaphysique, le moribond :

[...] dès que ton dieu n'est bon à rien, il est parfaitement inutile ; qu'il y a grande apparence que ce qui est inutile est nul et que tout ce qui est nul est néant (7).

Cette phrase, dénuée de logique, toute tautologique, n'est belle que pour sa rhétorique. Le moribond est la contrepartie au niveau rhétorique de l'action incendiaire de la nature. L'épreuve du moribond, qui résume toutes les autres épreuves, est de type rhétorique : pour reprendre une expression du texte, utilisée à propos de la nature, on peut dire que c'est lui qui met le feu « à la poudre », tout comme c'est lui qui « enflamme » (6) le prêtre.

²¹ Alexandre Kojève, *L'Athéisme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 79 : « [...] l'athéisme est toujours aussi un 'monothéisme', car si par exemple (au sein du polythéisme) il nie la multiplicité des dieux - en les niant, en niant que les dieux soient des quelques choses, il nie toutes leurs qualités, et en conséquence toute différence entre eux. Et pas uniquement entre les dieux. Car quoi que l'homme nie, dans la négation, tout ce qui est nié fusionne et se dissout dans la noirceur homogène du néant. »

11. Supplément sur l'athéisme, l'hypocrisie et la morale

Le reproche historique qu'on adresse à l'athéisme, c'est de conduire au désordre et à l'immoralité. L'énonciateur y répare en ajoutant quelques phrases à son texte qui thématisent l'ordre social et la morale. Toutefois, ce supplément est hypocrite :

- Tout d'abord, en disant qu' « il n'y a pas une seule vertu qui ne soit nécessaire à la nature et réversiblement, pas un seul crime dont elle n'ait besoin », le moribond ne fait qu'un exercice de rhétorique, pas de morale. La phrase vaut bien plus par la beauté de l'antithèse que pour son contenu moral. En outre, le besoin est quelque chose de plus que la nécessité. La nécessité est un terme abstrait et objectif dans l'ordre de la logique ou de la physique, le besoin est un terme concret et subjectif constituant la nature en personnification et principe d'égoïsme. Aucun besoin n'est nécessaire.
- Le moribond souligne que dès que le crime est « commis, il faut savoir prendre son parti, et ne pas se livrer au stérile remords ; son effet est vain, puisqu'il n'a pas pu nous en préserver, *nul*, puisqu'il ne le répare pas » (10-11). Autant dire que le crime est nul, et puisqu'il est nul, il s'inscrit bien plus dans le système négateur du texte que la vertu. En proposant un principe non pas abstrait, mais concret et subjectif de négation, le texte prend indirectement parti pour le crime.
- De plus, en affirmant que « la raison toute seule doit nous avertir que de nuire à nos semblables ne peut jamais nous rendre heureux » (11), le moribond introduit la raison, un critère totalement absent dans le reste du texte, dominé par la simplicité, l'incompréhension, l'égoïsme et la volupté.
- L'égoïsme que le moribond décèle chez les humains est de l'ordre du constat. Mais la maxime de ne « jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir » (11) est un impératif. Le texte

n'explique nulle part comment on pourrait accorder ce constat ontique avec ce principe déontique²².

- Quand un athée libertin de type sadien invoque Dieu, enfin, c'est en général pour l'insulter ou par hypocrisie. Mais l'invocation de Dieu peut aussi être un marqueur d'hypocrisie, adressé comme un clin d'œil au lecteur averti, alors qu'il constitue une protection contre les gardiens de la morale et la censure. Ainsi, dans la phrase « à Dieu ne plaise que je veuille par là encourager au crime » (11), il faut comprendre tout le contraire en se rappelant que le moribond en personne vient de déclarer que Dieu est inutile et nul.

L'athéisme est-il donc dangereux, c'est-à-dire hypocrite et criminel ? - Nous avons démontré à quelle source ce type d'athéisme se nourrit ici, dans la relation équivoque avec le prêtre, ce représentant d'un ordre subjectif, métaphysique et transcendant. Dans la mesure où dans le texte de Sade, il ne s'agit pas d'athéisme, mais d'une religion de corruption qui ressemble par traits au monothéisme établi, l'athéisme "sérieux" n'est pas concerné.

²² Le texte souffre ici donc de cette confusion que Diderot lui-même dénonçait (« sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en ont pas », comme le dit le sous-titre du *Supplément au voyage de Bougainville*). Michel Delon fait également un rapprochement entre le *Dialogue* et le *Supplément* de Diderot (Sade, *Œuvres* I, p. 1116) : mais vu que Sade ne connaissait pas ce texte, il s'agit d'un rapprochement intertextuel, et non pas d'un hypotexte (voir notre note 4 et le chapitre 12). Le débat autour d'une séparation entre morale et nature ou, au contraire, autour d'une morale de la nature, était dans l'air du temps : Diderot n'exclut pas le lien entre les deux, vu qu'il n'exclut qu'une partie des actions physiques (« certaines actions ») de la considération morale : le contemporain David Hume penchait pour une séparation des domaines dans son *Treatise on Human Understanding*, New York, Oxford University Press, 1992 [1742], livre III, première partie, section I (« Moral Distinctions not Derived from Reason »).

12. Intertextes, hypotextes et leur parodie

Le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot a souvent été comparé avec le *Dialogue* de Sade. Le texte de Diderot, comme le dirait Gérard Genette, constitue une « continuation infidèle » d'un hypotexte allographe²³. Quand Sade ajoute un impératif moral comme "supplément" étranger à son propre texte, il fait, en termes genettiens, la suite infidèle d'un hypotexte autographe²⁴. Il faut préciser que Diderot passe du récit diégétique de Bougainville au genre mimétique du dialogue dans le *Supplément*, tout comme dans notre texte, il y a un passage du dialogue mimétique au récit diégétique dans les dernières phrases. Si Diderot trahissait Bougainville dans son *Supplément*, l'énonciateur du dialogue sadien, dans le supplément final, trahit doublement ce qui précède : d'abord par une chute dans l'hypocrisie moralisante, ensuite par une chute dans le jeu de mots antiphilosophique.

Genette aussi effectue un rapprochement entre le dialogue de Diderot et celui de Sade en passant par Giraudoux :

Au lieu de simplement subir, comme chez Diderot, une réfutation polémique, la morale occidentale est aussi, plus subtilement, prise à son propre piège et subvertie par une interprétation enthousiaste et fautive. Première apparition (pour nous) du procédé cher à l'hypertexte giralducien, qui consiste à retrouver l'aboutissement du texte modèle au terme d'un détour dont on attendrait logiquement (naïvement) une issue contraire. En termes sadiens, c'est ici pour avoir trop bien su « expliquer ce qu'est la nature pervertie » que le missionnaire occasionnel se retrouve « perverti par la nature »²⁵.

Sous le mot d'ordre de « la morale occidentale [...] prise à son propre piège », Genette nous livre la bonne interprétation pour la

²³ Gérard Genette, *op. cit.*, pp. 277ss., caractérise le genre de supplément comme suit : « le post-scriptum est ici tout disposé à suppléer, c'est-à-dire à remplacer, et donc à effacer ce qu'il complète ».

²⁴ *Ibid.*, p. 222 : la « suite » n'est que la variante autographe de la « continuation ».

²⁵ *Ibid.*, pp. 280s.

règle d'or rassurante qui conclut notre *Dialogue* avant le calembour. Mais le principe de la corruption dans le calembour, au niveau du contenu et au niveau de la forme rhétorique, est encore plus "simple" que la règle d'or énoncée, et obéit ainsi mieux à la poétique implicite du texte, telle que nous venons de la dégager au chapitre 8. On peut maintenant passer du rapprochement intertextuel libre avec Diderot aux liens hypertextuels plus étroits, et plus probables philologiquement, essentiels en outre pour démontrer la nature parodique du texte sadien.

Dans la mesure où la règle d'or ne remplacera jamais le principe de plaisir, elle ne remplacera pas non plus la théologie à quatre sous du prêtre, qui n'est à son tour qu'un avatar de l'athéisme ou matérialisme à quatre sous du moribond (ou vice versa). Le génie de Sade ne s'épuise pas comme chantre de l'athéisme ou du matérialisme, mais consiste dans l'intuition bien plus choquante de l'indifférence, voire équivalence potentielle entre les systèmes. Le clou consiste, pour Sade, dans le fait de parodier le christianisme comme moule d'un athéisme criminel, et au besoin, d'auto-parodier son athéisme comme espèce de sous-produit du monothéisme. Pour définir notre emploi du terme de parodie²⁶, on peut dire que le texte sadien peut-être lu comme révélation de la possibilité de transposition d'un discours en un autre, sur le régime tantôt ironique, tantôt satirique ou polémique, tantôt humoristique, voire sérieux. Genette insiste combien, dans sa théorie des relations « hypertextuelles », les transitions entre ces « régimes » sont floues. En termes genettiens, donc, le *Dialogue* est un « hypertexte » complexe à valeur parodique générale, au sens large et moderne du mot parodie ; il englobe différents « hypotextes », qui en font tantôt une « parodie » au sens étroit et ancien, tantôt un « travestissement », tantôt une « transposition ». La « transformation » de l'hypotexte est opérée de différentes manières, décrites par Genette, mais elle advient aussi par une mise en parallèle et un entrelacement avec d'autres hypotextes. On pourrait parler d'un effet parodique obtenu par le collage ou le bricolage. On

²⁶ Se rapporter au « Tableau général des pratiques hypertextuelles » pour toute la terminologie employée ici, *ibid.*, p. 45.

comprend mieux alors que Sade fasse flèche de tout bois : les intertextes bibliques et littéraires que nous avons invoqués, comme par exemple les scènes du *Deux ex machina* dans les pièces de Baculard d'Arnauld ou de La Touche, ont la même importance que les sources matérialistes plus sérieuses, car à vocation philosophique, d'un baron d'Holbach ou du *Traité des trois imposteurs*. C'est dans la mesure où la Bible et le théâtre de basse catégorie ne pourront être invoqués que comme arguments parodiques, que l'athéisme sadien finit par être ni moins ni plus que la parodie d'une forme de théisme. Comme toute parodie n'abolit pas son intertexte, l'athéisme de Sade ne nie pas le théisme, mais le travaille et le transforme de l'intérieur.

Finissons par signaler un hypotexte qu'aucun critique n'a jusqu'à présent invoqué : le chapitre XVI du *Traité sur la tolérance* de Voltaire, qui sous le titre de « Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien », narre les dernières minutes d'un croyant fidèle harcelé par un « barbare » qui lui demande le désaveu écrit de ses convictions religieuses²⁷. Voltaire arrive à invertir les rôles entre le mourant et le prêtre barbare, car le premier finit par dire au dernier : « je vais prier Dieu qu'il vous touche et qu'il vous convertisse. » Or, Sade parodie²⁸ aussi le modèle de Voltaire : car si chez Voltaire, le « barbare » n'est pas converti, le moribond de Sade convertit bien le prêtre. Le *Dialogue* du marquis ne pourra pas prétendre au même sérieux que le *Traité sur la tolérance*. Et la parodie de Sade consiste justement, contre Voltaire qui maintient l'opposition entre mourant et « barbare », à fusionner les deux interlocuteurs en un seul être, au-delà de toutes les oppositions apparentes, et surtout, comme nous allons le montrer pour terminer cette analyse, au-delà de l'opposition entre vie et mort.

²⁷ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, éd. par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1989, pp. 113-115. Laborde, *op. cit.*, p. 45, recense le *Traité* dans son édition de 1763 parmi les nombreux volumes de Voltaire que contenait la bibliothèque de Sade en 1776. Il s'agit donc certainement d'un hypotexte, voire d'une source d'inspiration directe.

²⁸ Il s'agit cette fois d'une parodie selon le régime sérieux, c'est-à-dire d'une transposition avec « transvalorisation ». Voir pour ce terme Genette, *op. cit.*, p. 483.

13. La mort glorifiante

L'épreuve de la mort et de la rhétorique se confondent. La tendance d'affirmer ou nier catégoriquement est donnée dès le départ. Le texte nie et affirme donc de manière définitive. Et le définitif ne sera garanti que par un discours coïncidant avec l'instant de la mort.

L'épreuve, pour le personnage, consiste à vouloir sa propre mort en prenant une parole destructrice et la fonction de la nature destructrice, dans un moment de volupté, seule façon « de doubler [l']existence ou de l'étendre » (11). Philosopher, c'est apprendre à mourir, selon Montaigne. Mais avec Sade, pour que l'épreuve soit réelle, il faut que la mort ne soit pas un passage à un autre type de vie, mais au vrai néant. Connais-toi toi-même, voilà le mot d'ordre de Socrate selon l'oracle de Delphes, ce qui signifie : saches que tu es un humain, un mortel, non pas un dieu. Face à cette épreuve, le moribond dit au prêtre comme à soi-même : « ...sois homme, sois humain » (11).

Mais par un retour, le moribond devient prêtre et parle d' « étendre » (11) la vie. Il n'est pas philosophe dans le sens de Montaigne. Et négligeant la devise socratique, il veut être Dieu. Grâce à sa rhétorique négatrice, il détruit par la parole comme le ferait un être ou une nature transcendants. Si sa rhétorique sert à corrompre le prêtre, celui-ci continuera la corruption et prolongera pour ainsi dire la vie du moribond. Hypocrisie finale ou retour d'une illusion refoulée, espérance inavouée d'une vie après la mort.

Alain SCHORDERET
Université de Zurich