

DÉPENSE PRODUCTIVE ET DÉPENSE IMPRODUCTIVE DANS L'ŒUVRE DE SADE

Stéphane Pujol¹

Pour Maria das Graças de Souza

Résumé: Le refus sadien des limites ne peut être pensé que dans son rapport à la loi. Celle-ci se décline chez Sade de deux manières très distinctes: la loi de la nature et la loi morale. Aux yeux du Marquis, seule la nature a force de loi, mais c'est en quelque sorte une loi autonome échappant aux individus qui peuvent l'exécuter aussi bien activement que passivement: une loi sans norme, purement physique ou mécanique et basée sur un équilibre des forces. La loi morale au contraire n'existe que pour être bafouée, car c'est de sa négation que le libertin tire une bonne partie de son plaisir. A partir de cette double expérience de la loi, nous voudrions étudier le fonctionnement de l'érotique sadienne, et plus précisément les liens qu'elle semble établir entre discours philosophique et discours économique.

Mots-clés: XVIIIe siècle ; Sade ; loi ; nature ; dépense.

Introduction

Le refus sadien des *limites* ne peut être pensé que dans son rapport à la *loi*. Celle-ci se décline chez Sade de deux manières très distinctes: la loi de la nature et la loi morale. Aux yeux du Marquis, seule la nature a force de loi, mais c'est en quelque sorte une loi autonome échappant aux individus, qui peuvent l'exécuter aussi bien activement que passivement: une loi sans norme, purement physique ou mécanique et basée sur un équilibre des forces. La loi morale, quant à elle, n'existe que pour être bafouée, car c'est de sa négation que le libertin tire une bonne partie de son plaisir.

A partir de cette double expérience de la loi, on comprend mieux la négation radicale, chez Sade, de tout principe éthique. Il me semble que l'on peut encore en chercher l'origine dans la rencontre d'une philosophie matérialiste et d'une économie « naturelle ».

Mon analyse s'inscrira notamment dans la perspective ouverte par Georges Bataille à partir des notions de *perte* et de *dépense improductive* qui prennent place en marge des activités de production et de conservation caractérisant les opérations économiques. La machine érotique de Sade a pu être interprétée à la fois comme calcul et comme gaspillage, comme sacrifice utile et inutile, comme dépense finalisée et gratuite.

Entrent ainsi en concurrence deux dynamiques qui entretiennent tous deux un rapport étroit avec l'économie: celui de la *nature*, caractérisé par un souci d'équilibre, une dialectique des forces, un jeu de création et de destruction réciproques, une consommation généralisée;

¹ Université de Paris Ouest Nanterre et Collège International de Philosophie.

celui de la *morale*, qui prend chez Sade une résolution très singulière : alors que la morale sociale se construit sur un principe de réciprocité et de symétrie, la lecture « économique » que Sade fait des rapports sociaux tire ceux-ci du côté d'un égoïsme radical, d'une dissymétrie de principe, d'un assujettissement à la loi du plus fort. La violence et la cruauté sadienne se réclament d'une interprétation matérialiste du monde, et d'une anthropologie dépassant l'horizon de l'humain pour se fonder sur une loi de nature qui se révèle être elle-même une économie : économie naturelle ou « animale », selon le vocabulaire des médecins encyclopédistes que Sade reprend à son compte pour la réinterpréter au gré de son système libertin.

Mon propos est donc de montrer d'une part, comment cette autre logique économique, nullement assimilable aux échanges marchands, règle à la fois l'ordre de la nature et les rapports que les individus entretiennent entre eux ; d'autre part, comment elle permet à Sade de défaire les bases de la réflexion morale que les Lumières se sont patiemment chargées d'édifier.

I. La notion de dépense improductive

En 1957, Georges Bataille publiait un ouvrage intitulé *La littérature et la mal*, où Sade apparaissait aux côtés de Baudelaire, Blake, Proust ou Kafka. Cependant, c'est dans un autre ouvrage où le nom de Sade n'apparaît jamais, que Bataille livre à mon sens les analyses les plus originales qui concernent indirectement l'anthropologie sadienne. Je précise que ce n'est pas la première fois qu'on l'applique à Sade la notion de « dépense improductive » proposée par Bataille. Klossowski, dans *Sade mon prochain*, et surtout Marcel Hénaff dans *Sade. L'invention du corps libertin*, ont proposé de relire le divin marquis à la lumière de cette intuition. J'expliquerai plus loin les raisons pour lesquelles, tout en prenant acte de la grande qualité de ces travaux, nous entendons proposer autre chose, en tirant comme le fait précisément Bataille - mais de manière extensive et authentiquement anthropologique - la notion de dépense improductive du côté de la nature et du côté de la morale.

a) Bataille, lecteur de Mauss.

En 1949 paraissait *La part maudite*, un essai de Georges Bataille consacré à la notion de « dépense », largement inspiré de la théorie du « potlatch » présentée par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don* comme une forme archaïque de l'échange. Dans cet ouvrage, Bataille commençait par souligner « l'insuffisance du principe de l'utilité classique² », en invitant à réfléchir sur le paradoxe d'une société qui, tout en considérant que « tout effort particulier doit être réductible [...] aux nécessités fondamentales de la production et de la conservation »,

² Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Les éditions de Minuit, [1949], 2011, p. 21

peut aussi avoir « *intérêt* à des pertes considérables ³ ». Il relevait ainsi « le caractère secondaire de la production et de l'acquisition par rapport à la dépense » et le fait que celle-ci « apparaît de la façon la plus claire dans les institutions économiques primitives ⁴ ». Je cite Bataille :

L'économie classique a imaginé que l'échange primitif se produisait sous la forme de troc : elle n'avait, en effet, aucune raison de supposer qu'un moyen d'acquisition comme l'échange ait pu avoir comme origine, non le besoin d'acquérir qu'il satisfait aujourd'hui, mais le besoin contraire de la destruction et de la perte⁵

Bataille insistait encore sur la notion d'excès et sur l'aptitude de l'homme « à consommer, intensément, luxueusement, l'excédent d'énergie ⁶ ». Parce que, comme il l'écrit, « le soleil donne sans jamais recevoir ⁷ », l'énergie et l'excès sont au cœur du vivant, ils sont envisagés non seulement comme une loi des sociétés humaines mais comme un phénomène cosmique. On verra dans quelle mesure ces analyses concernent la représentation que Sade lui-même se fait de la nature, de son *énergie* (terme éminemment sadien) à la fois productrice et destructrice⁸. Au rang de ce qu'il qualifiait donc de « dépenses improductives », Bataille rangeait le luxe, les deuils, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de sa finalité génitale ⁹). C'est ce mouvement de « dépense inconditionnelle » qu'il qualifiait très significativement de «

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 27

⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁸ Voir Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.

⁹ George Bataille, *La part maudite*, éd. citée, p. 22-23. Il faudrait encore montrer, comment Sade relativise le risque qu'entraîne la perte de la semence en tant que dépense *non finalisée*. « La perte de la semence », explique Cœur de fer à Justine, « destinée à propager l'espèce humaine [...] est le seul crime qui puisse exister. Dans ce cas, si cette semence est mise en nous aux seules fins de la propagation, je vous l'accorde, l'en détourner est une offense. Mais s'il est démontré qu'en plaçant cette semence dans nos reins, il s'en faille de beaucoup que la nature ait eu pour but de l'employer toute à la propagation, qu'importe, en ce cas, Thérèse, qu'elle se perde dans un lieu ou dans un autre ? L'homme qui la détourne alors ne fait pas plus de mal que la nature, qui ne l'emploie point. Or, ces pertes de la nature qu'il ne tient qu'à nous d'imiter, n'ont-elles pas lieu dans tout plein de cas ? La possibilité de les faire d'abord est une première preuve qu'elles ne l'offensent point. Il serait contre toutes les lois de l'équité et de la profonde sagesse, que nous lui reconnaissons dans tout, de permettre ce qui l'offenserait ; secondement, ces pertes sont cent et cent millions de fois par jour exécutées par elle-même ; les pollutions nocturnes, l'inutilité de la semence dans le temps des grossesses de la femme, ne sont-elles pas des pertes autorisées par ses lois, et qui nous prouvent que, fort peu sensible à ce qui peut résulter de cette liqueur où nous avons la folie d'attacher tant de prix, elle nous en permet la perte avec la même indifférence qu'elle y procède chaque jour » (*La Nouvelle Justine*, chap. III, éd. établie par Michel Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1995, chap. III, p. 443 [toutes nos citations de Sade seront tirées de cette édition]; nous soulignons).

principe de la perte¹⁰ ». De même, à partir des analyses de Mauss sur le *potlatch*, cette forme ritualisée de dépense sur le mode du don et du contre-don qui caractérise les sociétés dites archaïques¹¹, Bataille mettait en avant certaines dépenses fonctionnelles des classes riches dans les sociétés développées, et « le fait que la perte ostentatoire reste universellement liée à la richesse comme sa fonction dernière¹² ».

b) Economie marchande ou économie libidinale ?

Le livre de Marcel Hénaff, *Sade, l'invention du corps libertin*¹³, ne méconnaît rien de ces analyses, et l'auteur est sans doute l'un des premiers à leur avoir rendu un brillant hommage. Il montre qu'il y a en effet chez Sade une économie du corps, et la façon dont le libertin sadien a le souci de maîtrise de ce qu'il peut donner et recevoir de douleur ou de plaisir, et de ce qu'il peut dépenser en termes de foutre principalement. Marcel Hénaff revient ainsi sur la notion de *dépense* proposée par Bataille. Dans un chapitre intitulé significativement « Le foutre, la merde », il montre que s'il y a effectivement chez Sade une dépense du corps, dépense stérile, à unique fin de jouissance, le libertin porte en même temps une attention extrême à ne pas gaspiller son foutre. Selon Hénaff, les relations charnelles entre les individus s'établissent comme des échanges : l'inceste est ainsi qualifié « échange immédiat », la sodomie d'« échange stérile », la masturbation d'« échange nié »¹⁴. Mais ces échanges s'inscrivent en dehors de toute perspective productiviste : « le libertin fait de son corps une fantastique machine à consumer, à dépenser dans l'indifférence absolue au gaspillage que cela implique, dans le refus systématique de tout ce qui pourrait s'apparenter à une quelconque logique de la productivité [...] »¹⁵.

L'économie sadienne apparaît ainsi comme une anti-économie, ou une économie complexe dont la nature est autant marchande que libidinale¹⁶. Pour Marcel Hénaff, il n'y a pas, chez Sade

¹⁰ George Bataille, *La part mandite*, éd. citée, p. 24.

¹¹ Dépense que Bataille, après Mauss, qualifié d'« agonistique » ; il n'y a cependant pas lieu ici de revenir sur la richesse et la complexité des analyses de Mauss, ni sur l'interprétation qu'en fait Georges Bataille.

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris, PUF, 1978.

¹⁴ *Ibid.*, respectivement p. 258, 263, 264

¹⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁶ On peut rappeler que la notion d'« économie libidinale », avant d'être relayée par Lyotard dans un livre fameux qui nous apparaît néanmoins comme difficilement interprétable (*L'Economie libidinale*, Paris, éditions de Minuit, 1974), le terme a été proposé par Freud, dans un sens très particulier qui pourrait bien s'avérer contreproductif pour comprendre le fonctionnement de la *libido* sadienne. Pour Freud en effet, l'économie libidinale désigne l'énergie produite par une économie des investissements sexuels constituée par leur déssexualisation. Il s'agissait de montrer comment toute société repose sur une économie transformant la satisfaction des passions, par essence asociales, en acte social. Voir notamment les analyses contenues dans *Malaise dans la civilisation* (1929, trad. française, 1934), où Freud commente non sans humeur le *Candide* de Voltaire).

un mode de production, mais il y a une stratégie de détournement de la production qui détermine toute une contre-société ; ce détournement a sa rigueur, sa logique, et on pourrait par dérision (ou complicité) le désigner comme mode d'improduction libertin, le reconnaissant en outre et ainsi pour ce qu'il est : un produit de fiction¹⁷.

Marcel Hénaff ne conteste donc pas les liens que ce modèle peut entretenir avec les formes de production authentiquement économique du XVIII^e siècle. Il les appréhende, à mon sens avec raison, sur un mode parodique ou contrapuntique qui lui permet de retrouver dans ce qu'il qualifie de « mode d'improduction libertin », une « épure du mode de production qui se développe et s'impose dans l'Europe de la fin du XVIII^e siècle : celui de l'industrie capitaliste naissante », mais « surdéterminé par des formes d'organisation et d'exploitation économiques antérieures, comme le mode de production féodal et sa variante liée à l'institution monacale ». Marcel Hénaff conclut ses analyses en affirmant que « l'hypothèse économique qui gouverne le libertinage sadien (c'est-à-dire celle que le texte met en scène et en question) se présente donc comme une sorte de raccourci généalogique de l'histoire présente et passée des rapports du désir au pouvoir économique et à ses conditions d'exercice dans des pratiques institutionnelles déterminées ¹⁸».

D'autres auteurs ont souligné la nature économique du libertinage sadien. Pierre Klossowski a caractérisé le corps libertin comme « monnaie vivante »¹⁹ Il a montré comment ce qu'on appelle communément « le sadisme » relève d'un calcul, puisqu'il s'attache au rapport qui lie la douleur éprouvée par la victime vertueuse et le plaisir ressenti par le criminel libertin. Dans un livre fondateur pour les études sadienne, Philippe Roger s'intéressait à son tour à l'économie du libertinage sadien²⁰. A propos des *Infortunes de la vertu*, il écrit que « la loi de fonctionnement du récit renvoie à l'économie ²¹ » : Justine demande, Justine reçoit, Justine donne, « sur le thème de l'offre et de la demande dans l'économie de marché ²² ». Il voit dans le développement des *Infortunes* la succession de trois situations économiques : la rente (du corps de Justine), la domesticité, l'esclavage. Mais éclairante que soit cette analyse, le modèle n'est pas généralisable ; il est même assez rare. Pour une raison à mon sens assez simple : ce qui domine chez Sade, c'est soit l'association libre, soit l'appropriation violente comparable, en effet, à l'esclavage.

D'autres auteurs enfin ont mis en évidence la logique comptable à l'oeuvre chez Sade, et notamment la place importante qu'occupe l'argent. Les cahiers de dépenses et recettes des *Cent vingt journées* sont à ce titre assez édifiants. Ils relèvent de ce que Michel Delon appelle

¹⁷ Marcel Hénaff, *op. cit.*, p. 166.

¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹ *La Monnaie vivante*, Paris, Joëlle Losfeld, coll. Récits témoignages, 1994.

²⁰ *Sade. La philosophie dans le pressoir*, Paris, Grasset, 1976.

²¹ *Ibid.*, p. 178

²² *Ibid.*, p. 179

« l'arithmétique sadienne »²³. Pour ce dernier, « le chiffre est érigé en négation de l'humain, dès qu'il est un argument pour faire primer l'idéologie sur la vie ou l'économie sur la morale. Tel n'est pas le moindre mérite de Sade, dans ses fantasmes, qui nous semblent les plus fous, de nous parler précisément de notre monde d'aujourd'hui, celui des rapports comptables, de l'optimisation des coûts, de réduction du personnel, de maximisation des profits »²⁴.

II. L'économie naturelle

Je voudrais maintenant considérer une autre face de l'économie sadienne qui n'est pas sans lien avec la pensée scientifique de l'époque et qui permet, à mon sens, de penser autrement le rapport que Sade entretient avec le droit et avec la morale.

a) L'équilibre des forces et la dépense, ou la bonne gestion de l'univers.

Sade souligne de manière quasi obsessionnelle la présence, dans la nature, comme dans la société (mais les individus sadiens se réclament davantage de l'une que de l'autre) des « lois d'équilibre ». La figure de la balance, qui apparaît également à de nombreuses reprises, rappelle évidemment celle de la justice. Mais cette justice n'est pas celle des lois positives ; elle est celle de la nature elle-même. C'est ce qu'affirme le narrateur de la nouvelle intitulée *Eugénie de Franval* dans *Les Crimes de l'amour* : « il semble que la main du ciel ait voulu, dans chaque individu, comme dans ses plus sublimes opérations, nous faire voir que les lois de l'équilibre sont les premières lois de l'univers, celles qui règlent à la fois tout ce qui arrive, tout ce qui végètent, tout ce qui respire²⁵ ».

Ces lois relèvent ainsi d'une architectonique plus large que celle sur lesquelles reposent les conventions humaines. Elles permettent notamment à Sade de justifier le vol comme un rétablissement de *l'équilibre* qui, comme Dorval l'affirme dans *l'Histoire de Juliette* « en morale comme en physique, est la première des lois de la nature²⁶ ». De la même façon, pour le personnage de Bressac dans *La Nouvelle Justine*, « il faut que l'équilibre se conserve²⁷ ». Dans ce même roman, le personnage de Clément explique un peu plus loin à Justine que la nature repose sur « une action et une réaction perpétuelles, une foule de vices et de vertus, un parfait équilibre, en un mot, résultant de l'égalité du bien et du mal sur la terre ; équilibre essentiel au maintien des astres, à la végétation, et sans lequel tout serait à l'instant détruit²⁸ ». Le crime est ainsi dans l'ordre des choses. Il participe de l'économie générale de l'univers : « si le crime est léger, en différant moins de la vertu, il établira plus lentement l'équilibre indispensable à la

²³ Michel Delon, « Arithmétique sadienne » in *Savoirs et invention romanesque*, sous la direction de Adrien Paschoud et Alexandre Wenger, Paris, Hermann, 2014, p. 99-109.

²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵ *Les Crimes de l'amour*, Paris, Gallimard, éd. Folio, établie par Michel Delon, 1987, p. 293-294.

²⁶ *Juliette ou les prospérités du vice*, Première partie, éd. de la Pléiade, tome II, 1998, p. 283.

²⁷ *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, chap. V, éd. citée, p. 505-506.

²⁸ *Ibid.*, chap. X, p. 682.

nature ; mais plus il est capital, plus il égalise les poids, plus il balance l'empire de la vertu, qui détruirait tout sans cela ²⁹».

Cet équilibre se trouve dans la « seule opposition » des forces comme l'explique Sarmiento à Sainville dans *Aline et Valcour*. Autrement dit, il faut une somme égale de maux et de biens pour maintenir « l'ordre général ³⁰ ». C'est dire que les lois d'équilibre sont elles-mêmes régies selon un principe de compensation. Ainsi, comme l'explique Dolmancé dans *La philosophie dans le boudoir*, les injustices sont « essentielles aux lois de la nature ». Et la nature ne peut vouloir le bien « qu'en compensation du mal qui sert à ses lois ³¹ ».

Mais ce qu'il importe de comprendre relativement à l'équilibre, et dès lors on saisira mieux pourquoi le système de Sade n'est ni une politique ni une économie au sens où en l'entend traditionnellement, c'est qu'il ne se place pas du point de vue des lois humaines, du point de vue de la justice, mais du point de vue *des lois de la nature*. S'il y a une politique, c'est une politique ou une économie « naturelle ». C'est très clair dans ce passage tiré de *l'Histoire de Juliette* :

Car, pour que l'équilibre soit dans la nature, *il ne faut pas que ce soient les hommes qui l'établissent* ; le leur dérange celui de la nature : ce qui nous paraît le contraire à nos yeux est justement ce qui l'établit aux siens, et cela par la raison que, de ce défaut d'équilibre, selon nous, résultent les crimes par lesquels l'ordre s'établit chez elle. Les forts s'emparent de tout : voilà le défaut d'équilibre, eu égard à l'homme. Les faibles se défendent et pillent le fort : voilà des crimes qui établissent l'équilibre nécessaire à la nature³².

L'équilibre pour Sade ne veut pas dire la justice. Si le vol est légitimé en tant que *restitution* dans le système économique, il n'entre pas pour autant dans une réflexion de nature politique sur la justice et l'injustice des rapports sociaux. L'essentiel pour Sade est évidemment de pouvoir expliquer le crime - et donc aussi le vol.

De manière inattendue, la vertu tant décriée par le libertin apparaît aussi essentielle au mouvement de la nature que peut l'être le crime : non pas pour des raisons éthiques, mais au nom d'un principe mécanique. Au jeu des forces naturelles correspond, dans le discours libertin, le souci d'un équilibre des pertes et des profits.

La nature génère ainsi sa propre économie. Le terme est fréquemment employé par Sade. Dans *Justine*, le comte de Bressac explique ainsi à Thérèse que « la nature ne laisse pas dans nos mains la possibilité des crimes qui troubleraient son économie ³³ ». Et dans *Juliette*, la religieuse Delbène, également abbesse du couvent où Justine et Juliette ont passé leur enfance,

²⁹ *Ibid.*, p. 683.

³⁰ *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, lettre XXXV, éd. citée, tome I, 1990, p. 578.

³¹ *La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux*, édition procurée par Yvon Belaval. éd. Gallimard, Folio, 1976, p. 69.

³² *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Première partie, éd. citée, p. 284.

³³ *La nouvelle Justine*, chap. V, p. 501.

explique à cette dernière que « tout est arrangé par la nature pour être dans l'état où nous le voyons ». Ainsi,

les malheureux que le hasard nous offre, ou que font nos passions, sont dans les plans de la nature comme les astres dont elle nous éclaire, et l'on fait un mal aussi sûr en troublant *cette sage économie*, qu'on en pourrait faire à troubler le cours du soleil, si ce crime était en notre puissance³⁴.

L'idée selon laquelle il existe une économie de la nature est dans l'air du temps. Dans son *Oeconomia Naturae* de 1749, le savant suédois Linné envisageait encore celle-ci selon une perspective physico-théologique qui suppose un ordre naturel pensé en termes d'harmonie, d'équilibre et d'échanges³⁵.

Cette conception va peu à peu entrer en concurrence avec les recherches conduites par les vitalistes dans les sciences du vivant sur ce qu'ils appellent, après Buffon, « l'économie animale ». Celle-ci peut être définie comme l'analyse des relations entre les organes d'un corps et ses fonctions. On peut notamment signaler l'*Essai physique sur l'économie animale* de François Quesnay, publié pour la première fois en 1736. Il n'est pas indifférent de rappeler que Quesnay est à la fois économiste et médecin. Ce sont justement les médecins issus de l'école de Montpellier, tels Ménuret de Chambaud, Henri Fouquet, ou Théophile Bordeu, qui vont proposer toute une série de représentations de l'économie animale, dans les articles qu'ils rédigent pour l'*Encyclopédie*³⁶. Ménuret de Chambaud, auteur de l'article OECONOMIE ANIMALE, classé en « Médecine », explique que cette notion est également opératoire dans le champ de la morale :

La connaissance exacte de l'économie animale répand aussi un très grand jour sur le physique des actions morales : les idées lumineuses que fournit l'ingénieux système que nous exposerons plus bas, pour expliquer la manière d'agir, et les effets des passions sur le corps humain, donnent de fortes raisons de présumer que c'est au défaut de ces connaissances qu'on doit attribuer l'inexactitude et l'inutilité de tous les ouvrages qu'il y a sur cette partie, et l'extrême difficulté d'appliquer fructueusement les principes qu'on y établit : *peut-être est-il vrai que pour être bon moraliste, il faut être excellent médecin*³⁷.

³⁴ *Histoire de Juliette*, Première partie, p. 269.

³⁵ Elle apparaît néanmoins beaucoup plus tôt. Si on la trouve présente chez Leibniz, le terme semble être emprunté de la *Oeconomia animalis* de Charleton de 1659. Sur ce sujet, voir Justin E. H. Smith ; *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton University Press, 2001.

³⁶ Notion si importante dans l'*Encyclopédie* qu'elle constitue même une marque de domaine propre pour certains articles (ainsi par exemple l'article SEMENCE, ou encore les articles GRAISSE, GROSSESSE, ou HUMEUR qui relèvent du double désignant « Economie animale, Médecine ») et qu'on la trouve dans près de 300 articles.

³⁷ *Enc.*, tome XI, 1758, p. 360; nous soulignons.

Diderot, comme on le sait, se souviendra de cette définition³⁸.

Il n'est pas exclu que Sade, qui lit beaucoup et qui connaît bien la littérature médicale de son temps³⁹, ait intégré la notion d'économie animale dans sa conception du corps libertin. L'article de Ménuret de Chambaud permet encore de comprendre certaines fonctions premières du corps, telles les sécrétions, excrétiions, et autres liqueurs séminales, sur le mode de la dépense et de la perte. A ce qu'il reconnaît comme les trois classes des fonctions du corps humain, il ajoute

celles qui sont particulières à chaque sexe, et qui ne sont pas plus essentielles à la *vie*, dont la privation même n'est quelquefois pas contraire à la *santé* : dans cette classe sont comprises l'excrétion de la semence, la génération, l'évacuation menstruelle, la grossesse, l'accouchement, *etc.*⁴⁰

De même, dans l'article HUMEUR (« Economie animale, Médecine »), l'auteur explique que « les humeurs excrémentielles sont celles qui étant fournies à la masse du sang, ou ne sont pas susceptibles d'acquérir des qualités qui les rendent utiles à l'économie animale, ou qui ayant eu ces bonnes qualités, les ont ensuite perdues par leur disposition naturelle ou acquise, à dégénérer, à devenir nuisibles, si elles étaient plus longtemps retenues dans le corps animal »⁴¹. Et la *semence*, dans l'article du même nom classé « *dans l'économie animale* », est définie comme une « humeur épaisse, blanche et visqueuse, dont la sécrétion se fait dans les testicules »⁴².

b) La critique de l'anthropocentrisme traditionnel.

L'économie sadienne et sa représentation mécanique des rapports de force (au sens large que l'on peut donner à cette expression, aussi bien sur le plan social que naturel), ne peut se comprendre sans prendre en compte son anthropologie et sa conception du rapport de l'homme à la nature et au cosmos. Or cette économie, autant que l'anthropologie qui la soutient ou l'accompagne, est clairement cosmocentrée. L'énergie, le jeu dialectique des forces, les mouvements de création/destruction concernent l'ensemble du monde vivant et plus

³⁸ Dans *Jacques le fataliste*, le Maître explique ainsi à Jacques : « J'ai remarqué une chose assez singulière; c'est qu'il n'y a guère de maxime de morale dont on ne fit un aphorisme de médecine, et réciproquement peu d'aphorismes de médecine dont on ne fit une maxime de morale », in *Contes et romans*, sous la direction de Michel Delon, Paris, éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 866. Sur le rapport de Diderot à Ménuret de Chambaud, voir Colas Duflo, « Diderot et Ménuret de Chambaud », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numéro 34, 2003.

³⁹ Sur ce sujet, voir notamment, Armelle Saint-Martin, *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2010.

⁴⁰ *Enc.*, tome XI, 1758, p. 362a.

⁴¹ *Enc.*, tome VIII, 1758, p. 351a.

⁴² *Enc.*, tome XIV, 1758, p. 939a.

seulement les hommes entre eux. Sade dégage ainsi l'homme de toute responsabilité, c'est-à-dire de toute moralité, dans les échanges entre les êtres vivants. D'où sa critique permanente, sur un ton que l'on pourrait croire emprunté à Voltaire mais qui le dépasse par sa force et sa radicalité, de toute forme d'anthropocentrisme. Pour Sade, comme pour Voltaire, l'homme est un ciron dans l'univers. Dans *La Nouvelle Justine*, la critique de l'anthropocentrisme permettait au comte de Bressac de justifier le crime. Il dénonçait ainsi une « vaine créature » qui, « s'imaginant être la plus sublime du globe, se croyant la plus essentielle, partit de ce faux principe pour assurer que l'action qui la détruirait ne pouvait qu'être infâme [...] »⁴³.

Les rapports de force qui meuvent les hommes et qui les déterminent doivent être replacés à l'aune d'une économie naturelle qui lui donnent son juste « prix » :

Quand on m'aura convaincu de la sublimité de notre espèce, quand on m'aura démontré qu'elle est tellement importante à la nature, que nécessairement ses lois s'irritent de cette transmutation, je pourrai croire alors que le meurtre est un crime ; mais quand l'étude la plus réfléchie m'aura prouvé que tout ce qui végète sur ce globe, le plus imparfait des ouvrages de la nature, est d'un égal prix à ses yeux, je n'admettrai jamais que le changement d'un de ces êtres en mille autres puisse en rien déranger ses vues⁴⁴.

Dans le calcul des gains et des pertes, cette économie est indifférente à la valeur intrinsèque des créatures. La nature ne calcule pas parce que rien ne lui *coûte* :

Je demande de quel prix peuvent être à la nature des individus qui ne lui coûtent ni la moindre peine ni le moindre soin. L'ouvrier n'estime son ouvrage qu'en raison du travail qu'il lui coûte, du temps qu'il emploie à le créer. Or, l'homme coûte-t-il à la nature ? Et, en supposant qu'il lui coûte, lui coûte-t-il plus qu'un singe ou qu'un éléphant ?⁴⁵

Cette question du prix sera prolongée dans l'œuvre de Sade par une discussion sur la valeur. De la même manière que Sade interroge le *coût* des opérations de la nature, le *prix* des individus que celle-ci sacrifie à sa conservation, il mettra en cause la *valeur* propre que l'on accorde à certaines vertus de convention, telle que la virginité, mais aussi plus fondamentalement à des vertus morales telle que la bienfaisance, laquelle constitue comme on le sait l'une des pierres de touche de la morale des Lumières.

⁴³ *La Nouvelle Justine...*, chap. V, éd. citée, p. 501.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 500-501.

⁴⁵ *La philosophie dans le boudoir*, Cinquième dialogue, éd. citée, p. 144.

III. De l'éthique de la destruction à la destruction de l'éthique

a) Le principe de dédommagement

On trouve dans l'œuvre de Sade, de nombreuses réflexions sur le vol. De la même manière que dans la nature, prévalent les lois de l'équilibre, dans la société, le vol est compris selon un mouvement pendulaire plus global où un vol répond à un autre vol sans que jamais ceux-ci ne puissent être *in fine* qualifiés de crime :

N'ayons donc jamais de scrupules de ce que nous pourrions dérober au faible, car ce n'est pas nous qui faisons le crime, c'est la défense ou la vengeance du faible qui le caractérise : en volant le pauvre, en dépouillant l'orphelin, en usurpant l'héritage de la veuve, l'homme ne fait qu'user des droits qu'il a reçus de la nature. Le crime consisterait à n'en pas profiter : l'indigent, qu'elle offre à nos coups, est la proie qu'elle livre au vautour. Si le fort a l'air de troubler l'ordre en volant celui qui est au-dessous de lui, le faible le *rétablit* en volant ses supérieurs, et tous les deux servent la nature⁴⁶.

Le vol est en réalité une *restitution*. Comme l'explique le texte de *Justine*, il « rétablit » un ordre alors même qu'il semble le troubler. Mais l'analyse du vol permet également de comprendre pourquoi chez Sade, dès qu'il est question de l'ordre politique, l'équilibre est toujours impossible à tenir. Ainsi, même dans les projets d'utopie politique de Zamé dans le roman d'*Aline et Valcour*, l'équilibre social résulte d'un arrangement inégal. Le « dédommagement » présuppose une première injustice et accompagne généralement un arrangement inique. La solution à l'oppression que propose le sage Zamé paraît à tout le moins ironique et met à mal les lectures de cette partie du roman comme une simple « utopie ». Zamé imagine une première hypothèse, avant de proposer une généralisation abstraite et conceptuelle de son système :

Admettons un instant un État composé de quatre mille sujets, plus ou moins; il ne s'agit que d'un exemple : nommons-en la moitié les blancs, l'autre moitié les noirs; supposons à présent que les blancs placent injustement leur félicité dans une sorte d'oppression imposée aux noirs. Que fera le législateur ordinaire? Il punira les blancs, afin de délivrer les noirs de l'oppression qu'ils endurent et vous le verrez revenir de cette opération, se croyant plus grand

⁴⁶ *Histoire de Juliette*, Première partie, éd. citée, p. 284-285.

qu'un Lycurgue. Il n'aura pourtant fait qu'une sottise: qu'importe au bien général que ce soient les noirs plutôt que les blancs qui soient heureux?⁴⁷

La solution que propose Zamé - et on appréciera la justesse de ce pseudo rétablissement de l'équilibre – se fait sur le mode du *dédommagement* : il faut que le législateur,

approfondisse d'abord l'espèce d'oppression dont les blancs font leur félicité; et si, dans cette oppression qu'ils se plaisent à exercer, il n'y a pas, ainsi que cela arrive souvent, beaucoup de choses qui ne tiennent qu'à l'opinion, afin, si cela est, de conserver aux blancs, le plus que faire se pourra, de la chose qui les rend heureux; ensuite il fera comprendre aux noirs tout ce qu'il aura observé de chimérique dans l'oppression dont ils se plaignent; puis il conviendra avec eux de l'espèce de *dédommagement* qui pourrait leur rendre une partie du bonheur que leur enlève l'oppression des blancs, afin de conserver l'équilibre, puisque l'union ne peut avoir lieu; de là, il soumettra les blancs au dédommagement demandé par les noirs et ne permettra dorénavant aux premiers cette oppression sur les seconds, qu'en l'acquittant par le dédommagement demandé; voilà, dès lors, les quatre mille sujets heureux, puisque les blancs le sont par l'oppression où ils réduisent les noirs et que ceux-là le deviennent par le dédommagement accordé à leur oppression⁴⁸.

Venons-en maintenant au principe général : toute injustice impose un *dédommagement*. Et tout crime peut être racheté. Il y a bien ici une économie de la justice, mais précisément, la justice ne devrait être qu'affaire d'économie, au sens comptable, et non au sens moral ou symbolique. Ainsi aux yeux de Sade, ou plutôt aux yeux de Zamé, l'argent ou tout autre arrangement comparable devrait suffire à l'affaire sans que les juges n'aient à prononcer une sanction supplémentaire :

Mais, continuons le tableau des injustices de vos lois : un homme, je le suppose, en maltraite un autre, puis convient avec le lésé d'un dédommagement; voilà l'égalité : l'un a les coups, l'autre à de moins l'argent qu'il a donné pour avoir appliqué les coups, les choses sont égales ; chacun doit être content; cependant tout n'est pas fini : on n'intente pas moins un procès à l'agresseur, et quoiqu'il n'ait plus aucune espèce de tort, qu'il ait satisfait au seul qu'il ait eu et qu'il ait satisfait au gré de l'offensé, on ne l'en poursuit pas moins sur le scandaleux et vain prétexte d'une réparation à la justice⁴⁹.

⁴⁷ *Aline et Valcour...*, Lettre XXXV, éd. citée, p. 671-672.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 672.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 673.

Or la sanction de la justice est une sanction symbolique, une sanction morale, qui ne relève pas seulement d'un calcul et d'une compensation numéraire mais quelque chose de plus dans l'ordre du droit, qui est la privation de liberté. La justification de ce discours est qu'il vaut mieux « corriger que punir »⁵⁰, mais cette « correction » relève d'une pure logique comptable qui ne tient pas compte de la réparation morale et de ce qu'on pourrait appeler d'une ontologie de la dette qui irait bien au-delà de la dimension marchande qui est proposée ici.

De la même manière on voit comment chez Sade, le commerce des corps et la tyrannie que le libertin impose à sa victime sont également pensés sur le mode de la perte et du dédommagement. Le libertin propose apparemment un contrat, achat ou rachat, fixation du prix et de la valeur d'échange, mais qui n'exclut pas la violence. Il détourne en réalité la logique du contrat. Qu'il y ait accord désaccord entre les contractants, mais tous les cas, de gré ou de force, l'échange *doit* avoir lieu :

Eh ! quel mal fais-je, je vous prie, quelle offense commets-je, en disant à une belle créature, quand je la rencontre : Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable ? [...] Si je n'ai rien de ce qu'il lui faut pour lui plaire, que l'intérêt tienne lieu du plaisir, et qu'alors, pour un dédommagement convenu, elle m'accorde sur-le-champ la jouissance de son corps, et qu'il me soit permis d'employer la force et tous les mauvais traitements qu'elle entraîne, si, en la satisfaisant comme je peux, ou de ma bourse, ou de mon corps, elle ose ne pas me donner à l'instant ce que je suis en droit d'exiger. Elle seule offense la nature, en refusant ce qui peut obliger son prochain : je ne l'outrage point, moi, en proposant d'acheter d'elle ce qui m'en convient, et de payer ce qu'elle me cède au prix qu'elle peut désirer⁵¹.

Ce principe du dédommagement était déjà théorisé dans *La philosophie dans le boudoir*. Il s'agit toujours, comme le dit le texte lu par le chevalier, de « rétablir la balance ». Ainsi quiconque veut jouir d'une femme pourra la forcer à s'exécuter, au titre de la prostitution généralisée telle que la postule le pamphlet révolutionnaire : « ces femmes que nous venons d'asservir si cruellement, nous devons incontestablement *les dédommager* »⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, p. 674.

⁵¹ *Histoire de Juliette*, Première partie, p. 237.

⁵² *La philosophie dans le boudoir*, éd. citée, p. 134-135 ; nous soulignons

c) Le refus du don

La dépense, telle que Georges Bataille la comprend est étroitement associée à la théorie de Mauss sur le don et le contre don⁵³. Pourtant, la dépense sadienne ne relève pas du don comme dépense somptuaire et comme forme archaïque de l'échange, telle que Mauss l'avait analysé, parce qu'à mon sens elle ne donne rien. Elle est moins une forme de donation que de prédation. La dépense sadienne est égoïste. C'est une dépense gratuite qui ne relève pas du don, mais de son contraire.

Elle relève encore moins du don chrétien en tant que geste généreux et désintéressé. On peut même affirmer sans prendre trop de risque qu'il existe chez Sade un refus systématique du don charitable, qu'il soit laïque ou chrétien et que celui-ci est amplement argumenté.

Ce refus participe d'un mouvement de déconstruction critique des principales valeurs des Lumières et d'un souci de mettre à jour ce que Sade considère comme les véritables motivations de l'action altruiste. Il s'exprime très clairement dans l'*Histoire de Juliette* :

[...] ce qui achèvera plus encore de détériorer à mes yeux le sentiment de la vertu, c'est que non seulement il n'est pas un premier mouvement, naturel, mais il n'est même, par sa définition, qu'un mouvement vil et intéressé, qui semble dire : *'Je te donne pour que tu me rendes'*. D'où vous voyez que le vice est tellement inhérent en nous, et qu'il est si constamment la première loi de la nature, que la plus belle de toutes les vertus, analysée, ne se trouvant plus qu'égoïste, devient elle-même un vice⁵⁴.

Sade renverse ainsi la bonne conscience morale en retrouvant les arguments cyniques d'un Mandeville ou d'un La Rochefoucauld pour critiquer l'idée d'une vertu absolument désintéressée. Lorsqu'il attaque successivement et systématiquement les vertus de *bienfaisance* et de *reconnaissance*, c'est tout l'édifice moral des Lumières qui est renversé. Le cinquième dialogue de *La philosophie dans le boudoir* va théoriser le système de l'égoïsme, contre l'idée même de bienfaisance. Dolmancé reprend, pour les développer, les analyses déjà proposées dans le troisième dialogue :

ce n'est jamais que pour soi qu'il faut aimer les gens ; les aimer pour eux-mêmes n'est qu'une duperie ; jamais il n'est dans la nature d'inspirer aux hommes d'autres mouvements, d'autres sentiments que ceux qui doivent leur être bons à quelque chose ; rien n'est égoïste comme la nature ; soyons-le donc aussi, si nous voulons accomplir ses lois. Quant à la reconnaissance, Eugénie, c'est le

⁵³ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige Grands textes », 2007 [première édition 1925].

⁵⁴ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 306-307; nous soulignons.

plus faible de tous les liens sans doute. Est-ce donc pour nous que les hommes nous obligent ? N'en croyons rien, ma chère ; c'est par ostentation, par orgueil. N'est-il donc pas humiliant dès lors de devenir ainsi le jouet de l'amour-propre des autres ? Ne l'est-il pas encore davantage d'être obligé ? *Rien de plus à charge qu'un bienfait reçu. Point de milieu : il faut le rendre ou en être avili.* Les âmes fières se font mal au poids du bienfait : il pèse sur elles avec tant de violence que le seul sentiment qu'elles exhalent est de la haine pour le bienfaiteur⁵⁵.

Ainsi conçue, la reconnaissance n'apparaît plus que comme une *rétribution* de l'amour-propre. Le bienfaiteur n'est le plus souvent qu'un homme qui s'aime soi-même et qui jouit du propre contentement de soi :

il est absurde de dire qu'il y ait une vertu désintéressée, dont l'objet soit de faire le bien sans motif ; cette vertu est une chimère. Soyez assurée que l'homme ne pratique la vertu *que pour le bien qu'il compte en retirer*, ou la reconnaissance qu'il en attend⁵⁶.

Le système du don vertueux est ainsi révoqué au profit d'une philosophie égoïste : c'est celle des principes de Butua expliqués par Sarmiento. On ne doit pas autoriser la femme à jouir dans l'acte sexuel, car la *dépense* ici se fait *aux dépens* du plaisir masculin :

Demande à Ben Mâacoro pourquoi il punit si sévèrement les femmes qui s'avisent de partager sa jouissance ; il te répondra [...] que celui qui veut jouir complètement, doit tout attirer à lui ; que ce que la femme distrait de la somme des voluptés, est toujours *aux dépens de celle de l'homme* ; que *l'objet*, dans ces moments-là, *n'est pas de donner, mais de recevoir* [...]⁵⁷.

La dépense sexuelle est ici symptomatique d'une représentation particulière des rapports humains. On voit alors clairement la différence entre l'échange tel que Sade se le représente et le don : il y a toujours, chez lui, le souci d'une contrepartie : on n'a rien sans rien. On ne donne rien gratuitement.

⁵⁵ *La philosophie dans le boudoir*, Cinquième dialogue, éd. citée, p. 101-102 ; nous soulignons.

⁵⁶ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 307 ; nous soulignons.

⁵⁷ *Aline et Valcour...*, lettre XXXV, éd. citée, p. 576 ; nous soulignons.

Conclusion

L'économie de Sade ne produit pas de richesse ; elle n'est ni productiviste, ni consumériste⁵⁸. Au nom de l'isolisme, conception proprement sadienne des rapports sociaux, Sade récuse catégoriquement la thèse de la sociabilité. Ce lien que d'aucuns, chez les philosophes des Lumières, considèrent comme naturel, il le qualifie de « lien chimérique » :

Un de nos plus grands préjugés sur les matières dont il s'agit naît de l'espèce de lien que nous supposons gratuitement entre un autre homme et nous, lien chimérique...⁵⁹.

A rebours de la tradition humaniste du *commerce* des cœurs et des esprits, les rapports entre les hommes, tels que Sade se les représentent, pourrait bien promouvoir une nouvelle forme d'échange où l'autre est objet plutôt que sujet, moyen plutôt que fin, instrument de jouissance, marchandise, monnaie vivante pour reprendre l'expression de Klossowski. Ce « commerce de l'humain » est apparu aux yeux des observateurs comme étant fondé sur le modèle des lois qui règlent les échanges économiques. Georges Bataille nous a permis de comprendre le sens profond de cette économie : il s'agirait, en réalité, de consumer plus que de consommer, de dépenser en pure perte, mais aussi, comme le pointait Marcel Hénaff, d'épargner et de ne rien épargner à la fois, ce qui n'est pas le moindre paradoxe de l'économie libidinale sadienne.

Contre *le désir de la loi* qui permet à la communauté d'exister, l'érotique sadienne défendrait alors *la loi du désir* qui suppose contradictoirement que l'autre résiste pour être soumis, qu'il existe comme objet sans jamais cesser complètement d'exister comme sujet. Car c'est évidemment dans la limite que l'autre oppose à son propre désir que le libertin parvient réellement à jouir de la transgression des limites.

Mais la *dépense* ne cesse jamais d'être comprise comme un risque, fût-il mal entendu. Je terminerai ainsi en citant ce passage suggestif de l'*Histoire de Juliette*:

Plus [l'homme] aura d'esprit, mieux il raffinera tous ses mouvements. Une chaîne le retiendra néanmoins encore : *il craindra, ou l'extrême dépense de ses plaisirs, ou les lois* ; mettez-le à l'abri de ces folles terreurs par beaucoup d'or ou d'autorité, le voilà lancé dans la carrière du crime, parce que l'impunité le rassure, et qu'on va à tout, quand on joint à l'esprit de tout concevoir, les moyens de tout entreprendre⁶⁰.

⁵⁸ Toutes choses égales, ces termes sont évidemment anachroniques quand on les applique à l'économie du XVIII^e siècle.

⁵⁹ *Histoire de Juliette...*, Première partie, p. 335. On note l'emploi de l'adverbe *gratuitement*, qui fait doublement sens ici.

⁶⁰ *Histoire de Juliette...*, Cinquième partie, O.C., VIII, p. 355.

Sade révèle ainsi sous une lumière crue ce que les philosophes et les écrivains du XVIIIème siècle avaient pressenti, soit le lien capital entre luxe, raffinement et perversion.

PRODUCTIVE AND UNPRODUCTIVE EXPENSE IN SADE

Abstract: Sade's refusal of *limits* can only be thought of in terms of its relation to the *law*. The latter is declined in the marquis's works in two different ways: the law of nature and the moral law. For him, only nature has the power of law, but, to a certain extent, it is an autonomous law which escapes individuals who can execute it actively or passively: a law without norms, purely physical or mechanical, based on a balance of powers. Moral law, on the contrary, only exists to be despised, since it is from its denial that the libertine takes most part of the pleasure. From this double experience of the law, we would like to study the functioning of Sade's erotica through the relationships it establishes between philosophical discourse and economical discourse.

Keywords: Eighteenth-century – Sade – law – nature – expense.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BATAILLE, Georges. *La part maudite*, Paris : Les éditions de Minuit, [1949], 2011.

CHARLETON, Walter (Gualtero). *Oeconomia Animalis, Novis in Medicina Hypothesibus Superstructa, & Mechanice explicata*, London: 1659.

DELON, Michel. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris : PUF, 1988.

_____. « Arithmétique sadienne » in *Savoirs et invention romanesque*, sous la direction de Adrien Paschoud et Alexandre Wenger, Paris : Hermann, 2014, p. 99-109.

DIDEROT, Denis. *Jacques le fataliste*, in *Contes et romans*, sous la direction de Michel Delon, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

DUFLO, Colas. « Diderot et Ménuret de Chambaud », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numéro 34, 2003.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris : 1751.

FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation* [1929, trad. française, 1934], Paris : PUF. Bibliothèque de psychanalyse, 1992.

HENAFF, Marcel. *Sade. L'invention du corps libertin*, Paris : PUF, 1978.

KLOSSOWSKI, Pierre. *La Monnaie vivante*, Paris : Joëlle Losfeld, coll. Récits témoignages, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *L'Économie libidinale*, Paris : Editions de Minuit, 1974.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2007 [première édition 1925].

ROGER, Philippe. *Sade. La philosophie dans le pressoir*, Paris : Grasset, 1976.

SADE, Marquis de. *La Nouvelle Justine*, in *Œuvres*, éd. établie par Michel Delon, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1995.

_____. *Juliette ou les prospérités du vice*, in *Œuvres*, Paris: Gallimard, éd. de la Pléiade, tome II, 1998.

_____. *Aline et Valcour ou le roman philosophique*, in *Œuvres*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1990.

_____. *La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux, édition procurée par Yvon Belaval*, Paris: Gallimard, Folio, 1976.

_____. *Les Crimes de l'amour*, Paris : Gallimard, éd. Folio, établie par Michel Delon, 1987.

SAINT-MARTIN, Armelle. *De la médecine chez Sade. Disséquer la vie, narrer la mort*, Paris : Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2010.

SMITH, Justin E. H. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton: Princeton University Press, 2001.