

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CONCEPTION DE LA NATURE ET DE LA MORALE
CHEZ M. DE SADE ET SPINOZA**



THESE DE MASTER RECHERCHE

Hakan İlker ÇETİNKAYA

**Directeur de Recherche : Maître de Conférence Associé Z. Gaye ÇANKAYA
EKSEN**

NOVEMBRE 2023

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CONCEPTION DE LA NATURE ET DE LA MORALE
CHEZ M. DE SADE ET SPINOZA**



THESE DE MASTER RECHERCHE

Hakan İlker ÇETİNKAYA

**Directeur de Recherche : Maître de Conférence Associé Z. Gaye ÇANKAYA
EKSEN**

NOVEMBRE 2023

REMERCIEMENT

Je voudrais remercier ma famille et mes copains d'avoir cru en moi et de m'avoir soutenue.



TABLE DE MATIÈRE

REMERCIEMENT	ii
TABLE DE MATIÈRE	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	x
ÖZET	xv
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : PORTÉE DU THÈME DE SPINOZA - SADE	6
1. DE LA METTRIE, SPINOZA ET SADE	6
2. SADE EST-IL UN SPINOZISTE ?	25
3. LES DEUX VUES : SPINOZA ET SADE	39
3.1. NATURE	39
3.1.1. L'IMMANENCE	40
3.1.2. L'ÉGALITÉ	53
DEUXIÈME PARTIE : SADE LECTURE DE SPINOZA	67
1. LES DEUX VOIES : SPINOZA ET SADE	67
1.1. MORALE	67
1.1.1. CORPS – ESPRIT	67
1.1.2. BIEN – MAL	81
1.1.3. ÉGOÏSME	97
CONCLUSION	102
BIBLIOGRAPHIE	114

RÉSUMÉ

Cette recherche envisage de faire une étude intertextuelle sur la conception de la nature et de la moralité chez Marquis de Sade et Spinoza. Dans ce contexte, on examine les possibles influences de la philosophie de Spinoza sur Sade. La question principale de notre étude est la suivante : Sade est-il parvenu au nihilisme moral à travers une certaine lecture de la philosophie de Spinoza ? Cette question sera abordée d'une manière détaillée à compter des conceptions de la nature et de la moralité des deux philosophes et les discours philosophiques de Sade à partir de sa référence explicite à Spinoza seront examinés.

Dans le premier chapitre de la première partie, les deux philosophes sont analysés à travers la médiation de la lecture de Julien Offray de La Mettrie, parce qu'il est un philosophe dont la relation avec les deux penseurs peut être clairement établie, notamment dans le domaine du matérialisme. De La Mettrie. Les affinités possibles entre les deux philosophes sont identifiées à travers les doctrines matérialistes. Dans ce contexte, les conceptions de la substance, de l'égalité, de la nécessité, du bien et du mal sont analysées.

De La Mettrie aborde la substance avec l'idée de l' « *homme machine* ». Il prend la matière comme substance unique et explique l'âme par des organes et des structures neuronales. De même, l'idée d'une substance seule se retrouve chez Spinoza et Sade. Cependant, Spinoza diffère de De La Mettrie sur la méthode. Spinoza utilise la méthode géométrique, tandis que De La Mettrie a choisi la méthode de l'observation. Sade, quant à lui, affirme que l'âme et le corps ne peuvent se séparer et qu'il n'y a qu'une seule substance.

De La Mettrie, à propos de la question de l'égalité, affirme que les animaux sentent comme les humains. Il explique que les animaux fonctionnent de manière automatique et mécanique comme les humains. Il justifie la différence entre les deux par le fait qu'ils comportent des structures mécaniques différentes. En d'autres termes, il les considère comme des formes de matière différentes. En ce sens, il est possible de dire que De La Mettrie n'établit pas de structure hiérarchique entre les êtres vivants. Par conséquent, il y a une certaine l'idée d'égalité dans sa philosophie.

Chez Spinoza, il est possible de dire que les êtres sont égaux en ce sens qu'ils sont soumis à la même loi nécessaire de la nature. Alors que chez De La Mettrie il y a une différence en termes de complexité et de formation de la matière, chez Spinoza il y a une différence en termes de perfection. Selon lui, les êtres se distinguent les uns des autres par la complexité et la perfection qu'ils possèdent. Chez Sade, en revanche, la différence entre les êtres provient de la présentation. Ainsi, chez les trois philosophes, il est possible de déterminer l'égalité des êtres en termes d'être.

De La Mettrie, qui a proposé une philosophie mécanique avec l'« homme machine », explique les mouvements humains par le mécanisme. Ainsi, en termes d'organisation des organes, il y a de la nécessité dans les mouvements de l'automate humain. D'ailleurs, De La Mettrie affirme que Spinoza a une idée similaire de l'automate et du principe de nécessité. La nécessité peut apparaître dans les liens de causalité de Spinoza. Toutefois, il s'agit d'une nécessité différente de celle qui découle de l'organisation des organes. Sade, quant à lui, explique les actions humaines par des fluides nerveux, des causes matérielles et physiques. Par conséquent, il affirme qu'il y a une nécessité dans les actions humaines. Il semble qu'il n'y ait pas de la conception classique de la volonté chez De La Mettrie, Spinoza et Sade. L'idée de nécessité chez Sade se rapproche de celle de De La Mettrie en ce qui concerne l'explication des actions par les fluides nerveux. En ce qui concerne l'explication des actions en termes de causes matérielles et physiques, il se rapproche de Spinoza.

Parallèlement à sa critique de la religion traditionnelle, De La Mettrie associe les concepts du bien et du mal à des principes moraux. Il affirme que ces principes dépendent des lois déterminées par les humains. Ainsi, il défend l'idée que les concepts du bien et du mal n'ont pas de sens en soi. De même, Sade affirme que le bien et le mal changent en raison de facteurs différents. Spinoza, quant à lui, considère ces concepts à travers la rencontre des singularités. Il y a le concept du bien et du mal en rapport avec l'augmentation ou la diminution de la puissance d'agir causée par ces rencontres. Ainsi, il est possible de dire qu'il n'y a rien de bien ou de mal en soi chez De La Mettrie, Spinoza et Sade.

Dans le deuxième chapitre de notre étude, la référence explicite de Sade à Spinoza dans son roman *Histoire de Juliette* est analysée. Il s'agit ici d'identifier le contexte dans lequel la référence est faite. Dans cette référence, Sade, mentionnant également Vanini et d'Holbach, affirme que les principes des philosophes devraient être adoptés. Dans ce chapitre, les principes de Sade sont analysés.

Il analyse les sentiments de honte, de conscience et de remords, en mentionnant l'influence limitative de la religion traditionnelle sur les actions. Selon lui, ces sentiments se façonnent sous l'influence de la culture, de la géographie et de l'éducation.

Chez Sade, le remords apparaît dans les actes humains s'ils ne sont pas conformes aux lois écrites et orales de la région dans laquelle ils vivent. Cependant, le regret ne provient pas de l'action elle-même. Même si une action se définit comme un « crime », aucune action dans la nature ne constitue un crime. C'est pourquoi les lois et les religions constituent la base du sentiment de remords et empêchent les gens de poursuivre leurs plaisirs. À cet égard, Sade considère la religion comme un obstacle aux actions libertines et affirme que la religion doit disparaître. C'est à ce point que Sade se réfère à Spinoza.

Dans le troisième chapitre, les philosophies de Sade et de Spinoza sont examinées et les affinités possibles entre les deux sont analysées. Cette analyse s'inscrit dans le cadre de leurs conceptions de la nature. Les problèmes de l'immanence et de l'égalité dans le cadre de leur conception de la nature sont discutés.

La conception de la nature de Sade est fortement similaire à celle du « *Deus sive Natura* ». À cet égard, il existe une similitude entre les deux philosophes en ce qui concerne la nature en tant que cause de soi. Tous deux défendent l'idée d'une nature qui n'a pas besoin d'une cause extérieure pour exister. Chez Spinoza, Dieu, seule substance, est la cause immanente et prochaine de tout ce qui existe. Chez Sade, l'immanence existe en tant que production de la nature et de la matière. En ce sens, chez les deux philosophes, il n'y a pas de distance entre « Dieu ou la nature » et les choses existant. Les choses existantes proviennent de la production de Dieu ou de la nature.

Parallèlement à la discussion sur l'immanence, la question de l'égalité est abordée. Le problème de l'égalité des existants est analysé. Il en résulte que chez les deux philosophes, les êtres sont égaux en termes d'être. Chez Spinoza, il y a une différence entre les êtres en termes de complexité et de degrés de perfection. Chez Sade, cette différence est liée à l'organisation des organes. Il semble qu'il y a un fondement à l'action libertine en affirmant que le meurtre des humains et des animaux n'a pas d'équivalent dans la nature.

Dans le premier chapitre de la deuxième partie, les affinités possibles entre Spinoza et Sade sont analysées dans le cadre de la morale. Dans cette étude sur la morale, les doctrines des deux philosophes sur la question du corps et de l'esprit sont analysées. Spinoza considère le corps et l'esprit en relation avec les attributs de l'Étendue et de la Pensée de la seule substance Dieu. Il explique le corps par l'attribut de l'étendue et l'esprit par l'attribut de la pensée. Comme les attributs ne se limitent pas l'un l'autre, le corps ne limite pas l'esprit et l'esprit ne limite pas le corps. L'affection qui se produit dans le corps produit une idée dans l'esprit, il y a toujours les idées de

telles ou telles affections du corps. Chez Sade, de la même façon, le corps et l'âme n'existent pas comme deux substances distinctes. Le corps et l'âme sont en équilibre. Le mouvement qui se produit dans le corps trouve sa correspondance dans l'âme. Il existe donc une similitude entre les deux philosophes dans le cadre du corps et de l'esprit. Sade affirme que le plaisir et la douleur se forment par des chocs entre atomes. Le plaisir et la douleur se produisant de la même manière, ils peuvent se confondre. Ce qui explique que le libertin ressent à la fois de la douleur et du plaisir dans ses actes.

Dans le cadre de la conception de la morale, la question du bien et du mal est analysée dans la section suivante. Les deux philosophes excluent les concepts du bien et du mal en soi. À cet égard, il n'y a ni bien ni mal dans la nature en soi. Chez Spinoza, la conception du bien et du mal se fonde sur les rencontres et les affections. Cependant, cette conception ne dépend pas du relativisme. Parallèlement, Spinoza critique le Dieu imaginé par les humains en s'attaquant à la conception théologique de Dieu. Sade affirme qu'il ne peut y avoir du bien et du mal dans la nature ; ces concepts changent en fonction de la géographie, de la culture et de l'époque. En conséquence, il affirme qu'il n'y a pas d'action vertu. De plus, il montre qu'aucune action n'est bien ou mal face à la nature. En conséquence, il détruit le principe moral. Ainsi, aucun acte libertin ne peut se définir comme un crime.

Dans la dernière section, l'idée de *conatus* est étudiée dans le cadre de l'analyse de l'égoïsme. Le *conatus* est lié à la *Générosité* qui est une partie de la « *force d'Ame* ». La *Générosité* est le désir de s'efforcer d'aider et de se lier d'amitié avec les humains. En ce sens, la *Générosité* vise le bénéfice d'autrui. À cet égard, il n'y a pas d'égoïsme chez Spinoza. En revanche, pour Sade, c'est ne pas penser à autrui en poursuivant ses plaisirs. Selon lui, l'égoïsme vient de la nature. Penser au bénéfice d'autrui est lié à la morale. Or, dans l'univers sadien, les libertins ne considèrent pas le bénéfice d'autrui dans leurs actes ; ils agissent de manière égoïste.

À travers ces chapitres, on analyse les influences possibles de Spinoza chez Sade. Grâce à cette analyse, on examine les affinités entre les deux philosophes à

travers les conceptions et les notions. Ainsi, à travers notre étude, on discute des possibilités de la philosophie de Spinoza dans les discours de Sade.



ABSTRACT

This study aims to investigate the concept of nature and morality in Marquis de Sade and Spinoza. In this context, we examine the possible influences of Spinoza's philosophy on Sade. The main question of our study is: Did Sade arrive at morality nihilism through a certain reading Spinoza's philosophy? This question will be approached on the basis of the two philosophers' conceptions of nature and morality, and Sade's philosophical discourses, based on his explicit reference to Spinoza, will be examined.

In the first chapter of part one, the two philosophers are analyzed through the mediation of Julien Offray de la Mettrie's lecture, because he is a philosopher whose relation to the two philosophers could be clearly established, particularly in the field of materialism. Possible affinities between the two philosophers are identified through materialist doctrines. In this context, conceptions of substance, equality, necessity, good and evil are analyzed.

De La Mettrie approaches substance with the idea of the "*l'homme machine*". He takes matter as a unique substance and explains the soul in terms of organs and neuronal structures. Similarly, the idea of a sole substance is found in Spinoza and Sade. However, Spinoza differs from De La Mettrie in method. Spinoza utilizes the geometrical method, whereas De La Mettrie chose the observational method. Sade, for his part, asserts that soul and body cannot be separated, and that there is only one substance.

De La Mettrie, on the question of equality, affirms that animals feel like humans. He explains that animal's function automatically and mechanically like humans. He justifies the difference between the two by the fact that they have different mechanical structures. In other words, he sees them as different forms of matter. In this sense, it could be said that De La Mettrie does not establish a hierarchical structure between living beings. As a result, there is a certain idea of equality in his philosophy.

For Spinoza, it is possible to say that beings are equal in the sense that they are submitted to the same necessary law of nature. Whereas De La Mettrie differentiates in terms of the formation of matter, for Spinoza there is a difference in terms of complexity and perfection. In his view, beings are distinguished from one another by complexity and perfection they have. For Sade, on the other hand, the difference between beings lies in their presentation. Thus, for De La Mettrie, Spinoza and Sade, it is possible to determine the equality of beings in terms of being.

De La Mettrie, who proposed a mechanical philosophy with the "homme machine", explains human movements in terms of mechanism. Thus, in terms of organ organization, there is necessity in the movements of the human automaton. Indeed, De La Mettrie affirms that Spinoza has a similar idea of automaton and the principle of necessity. Necessity might appear in Spinoza's causal links. However, it is a different kind of necessity from that which arises from the organization of organs. Sade, for his part, explains human actions in terms of nervous fluids, material and physical causes. Consequently, he affirms that there is a necessity for human actions. There seems to be no classical conception of volition in any of the three philosophers. Sade's idea of necessity is similar to De La Mettrie's in terms of the explanation of actions by nervous fluids. As for the explanation of actions in terms of material and physical causes, he is closer to Spinoza.

In parallel with his critique of traditional religion, De La Mettrie associated the concepts of good and evil with morality principles. He affirms that these principles depend on laws determined by human beings. Thus, he defends the idea that the

concepts of good and evil have no meaning in themselves. Similarly, Sade affirms that good and evil change as a result of different factors. Spinoza, on the other hand, considers these concepts through the encounter of singularities. There is the concept of good and evil in relation to the increase or decrease in the power to act caused by these encounters. In this way, it is possible to say that there is nothing inherently good or evil in De La Mettrie, Spinoza and Sade.

In the second chapter of our study, Sade's explicit reference to Spinoza in his novel *Histoire de Juliette* is analyzed. The aim here is to identify the context in which the reference is made. In this reference, Sade, also mentioning Vanini and d'Holbach, affirms that the principles of all three philosophers should be adopted. In this chapter, Sade's principles are analyzed.

He analyzes the feelings of shame, conscience and remorse, mentioning the limiting influence of traditional religion on actions. According to him, these feelings are shaped by the influence of culture, geography and education.

For Sade, remorse appears in human actions if they do not conform to the written and oral laws of the region in which they live. However, remorse does not arise from the action itself. Even if an action is defined as a "crime", no action in nature constitutes a crime. That's why laws and religions provide the basis for the feeling of remorse and prevent people from pursuing their pleasures. In this respect, Sade sees religion as an obstacle to libertine actions and affirms that religion must disappear. It is at this point that Sade refers to Spinoza.

In the third chapter, the philosophies of Sade and Spinoza are examined, and possible affinities between the two are analyzed. This analysis is framed by their conceptions of nature. The problems of immanence and equality within their conception of nature are discussed.

Sade's conception of nature is very similar to that of "*Deus sive Natura*". In this respect, there is a similarity between the two philosophers with regard to nature as a self-cause. Both defend the idea of a nature that needs no external cause to exist. For Spinoza, God, the only substance, is the immanent and proximate cause of all that exists. For Sade, immanence exists as a production of nature and matter. In this sense, for both philosophers, there is no distance between "God or nature" and existing things. Existing things come from the production of God or nature.

Alongside the discussion of immanence, the question of equality is addressed. The problem of the equality of existences is analyzed. The result is that, for both philosophers, beings are equal in terms of being. For Spinoza, there is a difference between beings in terms of complexity and degrees of perfection. For Sade, this difference is related to the organization of organs. There seems to be a basis for libertine action in affirming that the killing of humans and animals has no equivalent in nature.

In the first chapter of part two, the possible affinities between Spinoza and Sade are analyzed in the context of morality. In this study of morality, the doctrines of the two philosophers on the question of body and mind are analyzed. Spinoza considers body and mind in relation to the attributes of Extent and Thought of the one substance God. He explains the body in terms of the attribute of extent, and the mind in terms of the attribute of thought. As the attributes do not limit each other, the body does not limit the mind and the mind does not limit the body. The affection that occurs in the body produces an idea in the mind, there are always ideas of such and such affections of the body. For Sade, in the same way, body and soul do not exist as two distinct substances. Body and soul are in equilibrium. Movement in the body is matched by movement in the soul. There is therefore a similarity between the two philosophers within the context of body and mind. Sade affirms that the pleasure and pain form by shocks between atoms. Pleasure and pain occur in the same way, so they could merge. This explains why the libertine feels both pain and pleasure in his acts.

In the context of the conception of morality, the question of good and evil is analyzed in the following section. Both philosophers exclude the concepts of good and evil per se. In this sense, there is no good or evil in nature per se. For Spinoza, the conception of good and evil is based on encounters and affections. However, this concept does not depend on relativism. Meanwhile, Spinoza criticizes the God imagined by humans by attacking the theological conception of God. Sade affirms that there cannot be good and evil in nature; these concepts change according to geography, culture and epoch. Consequently, he affirms that there is no such thing as virtuous action. Furthermore, he shows that no action is good or evil in the face of nature. Consequently, he destroys the moral principle. Thus, no libertine act can be defined as a crime.

In the last section, the idea of *conatus* is studied in the context of the analysis of egoism. Conatus is related to *Générosité*, which is part of the "*force d'Ame*". *Générosité* is the desire to strive to help and make friends with humans. In this sense, *Générosité* aims to benefit others. For Spinoza, there is no such thing as egoism. For Sade, by contrast, it means not thinking of others while pursuing one's own pleasures. In his opinion, egoism comes from nature. To think for the benefit of others is related to morality. In the Sadian world, however, libertines do not consider the benefit of others in their actions; they act egoistically.

These chapters analyze the possible influences of Spinoza on Sade. Through this analysis, we analyze the affinities between the two philosophers in terms of concepts and notions. Thus, through our study, we discuss the possibilities of Spinoza's philosophy in Sade's discourses.

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, Marquis de Sade ve Spinoza’da doğa ve ahlak anlayışının metinlerarası bir incelemesini ortaya koymaktır. Bu kapsamda Sade’in Spinoza felsefesinden etkilenme ihtimallerini inceliyoruz. Çalışmamızın ana sorusu, Sade, Spinoza felsefesinin belirli bir okuması aracılığıyla ahlaki nihilizme varmış mıdır? Bu soruyu iki filozofun doğa ve ahlak anlayışları temelinde ayrıntılı olarak ele alınacak ve Sade’in Spinoza’ya yaptığı doğrudan referanstan yola çıkarak felsefi söylemleri incelenecektir.

İlk kısmın birinci bölümünde, iki filozof Julien Offray de la Mettrie'nin okuması aracılığıyla analiz edilmektedir, çünkü o, iki filozofla özellikle materyalizm alanında ilişkisi açıkça kurulabilecek bir filozoftur. İki filozof arasındaki muhtemel yakınlıklar materyalist öğretiler aracılığıyla tespit edilmektedir. Bu kapsamda De La Mettrie’nin, Spinoza’nın ve Sade’in töz, eşitlik, zorunluluk ve iyi - kötü anlayışları incelenmektedir.

De La Mettrie “*l’homme machine*” anlayışla tözü ele almaktadır. O, tek töz maddeyi ele alarak ruhu, organlarla ve sinirsel yapılarla açıklamaktadır. Benzer şekilde tek töz fikri Spinoza’da ve Sade’da bulunmaktadır. Ancak Spinoza, yöntem bakımından De La Mettrie’den farklılaşmaktadır. Spinoza, geometrik yöntemi benimsemektedir; De La Mettrie ise gözlemi kullanmaktadır. Sade ise ruh ve bedenin ayrı olamayacağını belirterek tek bir tözün olduğu savunmaktadır.

De La Mettrie, eşitlik meselesi kapsamında hayvanların da insanlar gibi duyumsayabileceğini belirtmektedir. Hayvanları da insanlar gibi otomat ve mekanik

bir işleyişle açıklamaktadır. İkisi arasındaki farkı ise farklı mekanik yapılarına sahip olmalarıyla açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle maddenin farklı biçimleri olarak ele almaktadır. Bu anlamda De La Mettrie'nin canlılar arasında hiyerarşik bir yapı kurmadığı söylenebilir. Buna istinaden onun felsefesinde belirli bir eşitlik düşüncesi bulunmaktadır.

Spinoza'da var olanların aynı zorunlu doğa yasasına tabi olmaları bakımından eşit olduğu söylenebilir. De La Mettrie'de maddenin farklı biçimlenmeleri bakımından farklılık bulunurken Spinoza'da karmaşıklık ve yetkinlik bakımından bir farklılık bulunmaktadır. Ona göre var olanlar, sahip oldukları karmaşıklık ve yetkinlik bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Sade'da ise varlıklar arasındaki farklılık sunumlardan kaynaklanmaktadır. Öyleyse De La Mettrie'de, Spinoza'da ve Sade'da var olanların var olmaları bakımından eşitliği tespit edilebilir.

“*L'homme machine*” ile mekanik bir felsefe ortaya koyan De La Mettrie, insan hareketlerini de mekanizmle açıklamaktadır. Bu doğrultuda organların örgütlenmesi bakımından otomat insanın hareketlerinde zorunluluk bulunmaktadır. Dahası, De La Mettrie, Spinoza'da da benzer otomat fikrinin ve zorunluluk ilkesinin olduğunu belirtmektedir. Zorunluluk, Spinoza'da nedensellik ağı içerisinde ortaya çıkabilir. Ancak bu, organların örgütlenmesinden kaynaklanan zorunluluktan farklıdır. Sade ise, insan eylemlerini sinir sıvılarıyla, maddi ve fiziksel nedenlerle açıklamaktadır. Bunun neticesinde insan eylemlerinde bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Öyle görünüyor ki bahsi geçen filozofların öğretilerinde klasik anlamda özgür irade bulunmamaktadır. Sade'da zorunluluk fikri, eylemlerin sinir sıvılarıyla açıklanması bakımından De La Mettrie'ye yakınlaşmaktadır. Eylemlerin maddi ve fiziksel nedenlerle açıklanması bakımından ise Spinoza'ya yakınlaşmaktadır.

Geleneksel din eleştirisiyle birlikte De La Mettrie, iyi ve kötü kavramlarını ahlaki ilkelerle bağdaştırmaktadır. Bu ilkelerin insanların belirlediği kanunlara bağlı olduğunu belirtmektedir. Böylece o, kendi başına iyi ve kötü kavramlarının anlam taşımadığını savunmaktadır. Benzer şekilde Sade, iyi ve kötünün farklı koşullara göre

değiştiğini belirtmektedir. Spinoza ise bu kavramları, tekilliklerin karşılaşmalarıyla ele almaktadır. Bu karşılaşmaların yol açtığı eylem gücündeki artış veya azalışa bağlı olan iyi – kötü kavramı bulunmaktadır. Böylece De La Mettrie’de, Spinoza’da ve Sade’da kendinde iyi ve kendinde kötü şeyin olmadığı söylenebilir.

İkinci bölümde Sade’ın *Histoire de Juliette* romanında Spinoza’ya yaptığı doğrudan referans ele alınmaktadır. Bu kapsamda referansın yapıldığı bağlam tespit edilir. Vanini’yi ve d’Holbach’ı da anarak yaptığı bu referansta Sade, üç filozofun ilkelerinin benimsenmesini belirtmektedir. Bu bölümde, Sade’ın öğretileri incelenmektedir.

O, geleneksel dinin eylemler üzerindeki kısıtlayıcı etkisinden bahsederek utanç, vicdan ve pişmanlık duygularını incelemektedir. Ona göre kültürün, coğrafyanın ve eğitimin etkisiyle bu duygular şekillenmektedir. İnsan eylemlerinde, insanın yaşadığı bölgedeki yazılı ve sözlü yasalarına uymadığı takdirde pişmanlık ortaya çıkmaktadır.

Sade’da pişmanlık, eylemin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Bir eylem “suç” olarak tanımlansa dahi doğada herhangi bir eylem suç teşkil etmemektedir. Bu nedenle kanunlar ve dinler pişmanlık duygusunun temelini oluşturmaktadır ve insanı zevkleri peşinden gitmesini engellemektedir. Bu açıdan Sade dini, liberten eylemlerinin önünde engel olarak görmektedir ve dinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada Sade, Spinoza’ya referans vermektedir.

Üçüncü bölümde Sade ve Spinoza felsefeleri incelenerek ikisi arasında muhtemel yakınlıklar analiz edilmektedir. Bu analiz doğa anlayışları kapsamında yapılmaktadır. Doğa anlayışları kapsamında içkinlik ve eşitlik meseleleri ele alınmaktadır.

Sade'in doğa anlayışı “*Deus sive Natura*” anlayışına son derece benzemektedir. Bu doğrultuda iki filozof arasında doğanın kendi kendisinin sebebi olması bakımından yakınlık bulunmaktadır. İkisinde de var olması için dışsal bir nedene ihtiyacı olmayan bir doğa fikri bulunmaktadır. Spinoza'da tek töz Tanrı, var olan her şeyin içkin ve yakın nedenidir. Sade'da ise içkinlik, doğanın ve maddenin üretimi olarak bulunmaktadır. Bu anlamda, iki filozofta da “Tanrı veya doğa” ile var olanlar arasında mesafe yoktur. Var olan şeyler, Tanrı veya doğanın üretimiyle meydana gelmektedir.

İçkinlik meselesine paralel olarak eşitlik ele alınmaktadır. Var olanların var olmaları bakımından eşitlik sorunu incelenmektedir. Bu doğrultuda, iki filozofta da var olanların var olmaları bakımından eşit olduğu tespit edilmektedir. Spinoza'da varlıklar arasında karmaşıklık ve yetkinlik dereceleri açısından fark bulunmaktadır. Sade'da ise bu fark, organların düzenlenişinden kaynaklanmaktadır. Öyle görünüyor ki Sade'da, insanın ve hayvanın öldürülmesinin doğada bir karşılığı olmadığını belirtilerek libertin eylemleri için zemin oluşturulmaktadır.

İkinci kısmın birinci bölümünde Spinoza ve Sade arasındaki muhtemel yakınlıklar ahlak anlayışları kapsamında incelenmektedir. Ahlak anlayışı üzerine yapılan incelemede öncelikle iki filozofun beden – ruh meselesine dair öğretileri analiz edilmektedir. Spinoza tek töz Tanrı'nın Uzam ve Düşünce sıfatlarıyla ilintili olarak beden ve ruhu ele almaktadır. Bedeni uzam sıfatıyla, ruhu ise düşünce sıfatıyla açıklamaktadır. Sıfatlar birbirini sınırlamadığı gibi, beden ruhu, ruh ise bedeni sınırlamamaktadır. Bedende meydana gelen duygulanım, ruhta bir fikir oluşturmaktadır, her zaman bedende şu ya da bu şekilde meydana gelen duygulanıma dair fikirler bulunmaktadır. Sade'da da benzer şekilde beden ve ruh ayrı iki töz olarak bulunmamaktadır. Beden ve ruh uyum içerisindedir. Bedende meydana gelen hareket, ruhta karşılık bulmaktadır. Buna istinaden iki filozof arasında beden ve ruh meselesi bağlamında yakınlık tespit edilmektedir. Sade, zevk ve acının atomlar arasındaki şoklarla oluştuğunu belirtmektedir. Zevk ve acının aynı şekilde meydana gelmesi sebebiyle ikisi birbirine karışabilmektedir. Bu da libertinin eylemlerinde hem acı hem de zevk hissetmesini açıklamaktadır.

Bir sonraki bölümde ahlak anlayışı çerçevesinde iyi – kötü meselesi incelenmektedir. İki filozof da kendinde iyi ve kendinde kötü kavramlarını reddetmektedir. Bu açıdan doğanın kendisinde iyi ve kötü bulunmamaktadır. Spinoza’da karşılaşmalara ve duygulanışlara bağlı iyi – kötü anlayışı bulunmaktadır. Ancak bu anlayış göreceliliğe bağlı kalmamaktadır. Paralel olarak Spinoza, teolojik Tanrı anlayışını ele alarak insanların tasvir ettiği Tanrı’yı eleştirmektedir. Sade, doğada iyi – kötünün olamayacağını; bu kavramların coğrafyaya, kültüre ve zaman göre değişiklik gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre erdemli eylem olmadığını ifade etmektedir. Dahası, hiçbir eylemin doğa karşısında iyi veya kötü olmadığını ortaya koymaktadır. Buna istinaden, o ahlaki ilkeleri yok etmektedir. Böylece herhangi bir libetin eylem suç olarak tanımlanamamaktadır.

Son bölümde egoizm üzerine yapılan analizde, *conatus* fikri incelenmektedir. Conatus, “*force d’Ame*” bölümlerinden *Générosité* bölümüyle ilintilidir. Générosité, bir arzu olarak insanlara yardım etme ve onlarla dost olma çabasıdır. Bu anlamda Générosité, başkasının faydasını gözetmektedir. Bu açıdan Spinoza’da bencillik bulunmamaktadır. Sade’da ise insan, kendi zevklerinin peşinden koşarken başkasını düşünmemektir. Ona göre bencillik, doğadan gelmektedir. Başkasının faydasını düşünmek, ahlaki ilkelerle ilintilidir. Ancak Sadian evrende libetinler, eylemlerinde başkasının faydasını düşünmemektedir; eylemlerini bencilce gerçekleştirmektedir.

Bu bölümlerle çalışmamızda Sade’da olası Spinoza etkilerini analiz etmekteyiz. Bu analiz ile iki filozof arasındaki yakınlıkları anlayışlar ve kavramlar üzerinden incelemekteyiz. Böylece çalışmamız boyunca Sade’ın söylemlerinde Spinoza felsefesine yer verme ihtimallerini tartışmaktayız.

INTRODUCTION

Dans les écrits du Marquis de Sade, le libertin est une personne qui n'agit pas en fonction de la société. Il brise les tabous, ne reconnaît pas la loi, renverse le système de valeurs. Durand dans *Histoire de Juliette*¹ définit le libertinage comme le mépris de tous les préjugés, la rupture de tous les freins et la destruction des cultes².

Il est possible de faire une analyse de la libération sexuelle en considérant tous les actes sexuels des personnages de Sade. Il est également possible d'affirmer qu'il est la figure principale de la constitution de la théorie queer. Dans une perspective opposée, une analyse du sadisme avec une analyse démonisante peut également être faite.

Sade montre des actes qui peuvent être définis comme immoraux dans ses œuvres, il semble soutenir ces actes à l'aide de principes philosophiques. L'analyse de la manière dont il fonde ces principes et dont il les applique dans ses écrits nous permettra de l'aborder d'un point de vue philosophique, au-delà du simple fait d'être un écrivain érotique. Parce que Sade se comporte comme un philosophe, défendant ses thèses sur le vice et la vertu, le bien et le mal, la métaphysique et l'athéisme³.

Le but de cette étude est de faire une lecture de Sade en tant que penseur avec des arguments philosophiques plutôt qu'en tant qu'écrivain uniquement érotique. Il s'agit de dépasser la lecture négative d'un auteur à qui l'on a attribué divers qualificatifs négatifs et de ses écrits. Ainsi, cette étude vise à rendre ses arguments philosophiques

¹ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998

² Ibid., p.1191

³ Onfray, Michel, **La Passion de la Méchanceté**, Autrement, Paris, 2014, Introduction, p.8-9

discutables dans un cadre philosophique. Dans ce sens, la question principale de notre étude est de savoir si Sade est influencé par la philosophie de Spinoza et la porte jusqu'à un nihilisme moral.

Dans le cadre de cette question, nous analyserons les conceptions de la nature et de la morale des deux philosophes. Nous partirons de la seule référence faite à Spinoza⁴ dans les textes restants⁵ de Sade. Ce processus nous permettrons de révéler la manière dont il utilise les principes de Spinoza. Enfin, nous discuterons de la possibilité d'une affinité entre les deux philosophes, comme l'ont souligné Klossowski⁶ et Deleuze⁷. Nous analyserons la possibilité de Spinoza à permettre différentes lectures à travers l'« hérétique » Sade.

De même que d'autres philosophes des Lumières du XVIIIe siècle (*Diderot*, *Rousseau*), Sade applique sa philosophie à travers ses livres et les personnages de ses livres⁸. Les discours philosophiques de Sade sont accessibles à travers les actes et les discours des libertins de ses romans. Parfois à travers les défaites vécues par les fidèles (*Justine*⁹) et parfois à travers l'implication directe dans la vie des libertins (*Juliette*¹⁰).

Pour étudier en détail, l'*Éthique* de Spinoza et l'*Histoire de Juliette et Justine ou Malheurs de la Vertu* du Marquis de Sade constitueront la base de notre étude. À partir de ces ouvrages, nous analyserons la conception de la nature et de la morale des deux philosophes. Parallèlement à ces bases, nous nous référerons parfois à *Lettres sur mal* et *Traité théologico-politique* de Spinoza et à *La philosophie dans le boudoir* de Sade, afin d'approfondir notre étude.

⁴ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.195

⁵ Parce que plusieurs de ses manuscrits ont été brûlés. (Ost, François. « **Chapitre III. Une vie à contre-loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 97-126

⁶ Klossowski, P., **Sade mon prochain**, Editions du Seuil, 1967, p.120, 22ème annotation

⁷ « *In Sade we discover a surprising affinity with Spinoza – a naturalistic and mechanistic approach imbued with the mathematical spirit.* » (Deleuze, G., **Masochism**, Zone Books, 1991, p.19,20)

⁸ Desbiens, J., **Les conditions d'impossibilité de la société sadienne**, (Thèse), 2021, p.17

⁹ Sade, M. d., **Justine ou les malheurs de la vertu**, Gallimard, 1995

¹⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998

Notre analyse comportera deux parties principales. Dans le premier chapitre de la première partie, nous discuterons de la possibilité d'une perspective matérialiste chez Sade et Spinoza en analysant les discours des deux philosophes à travers Julien Offray de La Mettrie et son matérialisme. Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la seule référence de Sade faite à Spinoza. Nous analyserons dans quel cadre et à travers quels discours il fait cette référence. Dans le troisième chapitre, nous discuterons de la possibilité d'une similitude entre les deux philosophes en détaillant notre étude. Nous mènerons cette discussion dans deux parties, la nature et l'éthique. Tandis que nous examinerons les notions d'immanence et d'égalité dans le cadre de la compréhension de la nature, nous analyserons les concepts du corps et de l'esprit, du bien et du mal, et de l'égoïsme dans le cadre de la compréhension du moral.

Dans le premier chapitre de la première partie, nous discuterons des doctrines de Spinoza et de Sade d'un point de vue matérialiste à travers De La Mettrie. Dans ce contexte, nous analyserons le concept de « l'homme machine » de De La Mettrie. Ainsi, nous analyserons la manière dont les philosophes considèrent les questions de la substance, de l'égalité, de la nécessité, du bien et du mal.

En abordant le problème de la substance, nous analyserons premièrement la conception dualiste de la substance de Descartes. Afin d'analyser la critique de De La Mettrie à l'égard de Descartes et de sa conception d'une substance unique, il est important de mentionner la conception dualiste de la substance chez Descartes. Après une mention de la conception de la substance de Descartes, nous analyserons la conception de la substance unique de De La Mettrie, de Spinoza et de Sade. Nous discuterons ensuite de l'égalité des choses existantes devant la nature. Ensuite, nous analyserons la nécessité dans les actions humaines en nous basant sur le mécanisme de De La Mettrie. Parallèlement à cette nécessité, nous discuterons de la question du bien et du mal. Nous examinerons la possibilité qu'il existe des concepts du bien et du mal en soi. Dans le cadre de cette discussion, nous analyserons les discours de La Mettrie, de Spinoza et de Sade sur la religion traditionnelle.

Dans le deuxième chapitre, nous analyserons la référence de Sade à Spinoza. Dans cette référence, qui est faite à Vanini et d'Holbach ainsi qu'à Spinoza, nous analyserons le discours sur la nécessité de se nourrir des idées des penseurs. Afin de déterminer le cadre dans lequel cette référence est faite d'un point de vue, nous analyserons les discours philosophiques qui précèdent la référence. À travers cette analyse, nous révélerons également le point de vue de Sade sur la pudeur, la conscience et les remords. Nous discuterons de la possibilité de rendre la référence à Spinoza en termes d'athéisme.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons les philosophies de Spinoza sur Sade à travers leurs conceptions de la nature. Nous analyserons les idées d'immanence et d'égalité dans le cadre de leur conception de la nature. En ce qui concerne la notion d'immanence, nous nous pencherons sur la conception de la substance chez Spinoza. Ce faisant, nous montrerons également ce qu'il comprend de la nature avec sa conception du « *Deus sive Natura* ». Tout en examinant la façon dont Sade considère la nature en tant que seule substance, nous étudierons également la manière dont il formule sa critique de la religion traditionnelle par le biais de la nature. Nous discuterons de l'immanence chez Sade, avec l'idée que tout est une représentation de la nature.

Après la question de l'immanence, nous analyserons la situation des choses existantes devant Dieu ou la nature. Dans ce contexte, nous analyserons l'idée d'« affirmation » chez Spinoza. De même, nous discuterons de la notion d'égalité en analysant les déclarations de Sade selon lesquelles l'humain n'est pas différent des autres existences.

Dans le premier chapitre de la deuxième partie, nous examinerons la conception de la morale des deux philosophes, en analysant les questions du corps et de l'âme, du bien et du mal, et de l'égoïsme. Premièrement, nous aborderons le sujet du débat corps-esprit en parallèle avec les conceptions de la substance des deux philosophes. À ce stade, nous examinerons les attributs de l'étendue et de la pensée de Dieu, la seule

substance pour Spinoza. Parallèlement à ces attributs, nous étudierons les définitions de l'esprit et du corps et examinerons la relation entre les deux. Chez Sade, nous analyserons l'harmonie entre l'âme et le corps. Nous verrons comment cette harmonie se réalise dans les actes libertins.

Nous examinerons les concepts du bien et du mal dans le cadre de la morale et de la critique de la religion. Nous présenterons une critique des concepts du bien et du mal en soi. Nous analyserons comment deux philosophes élaborent une conception du bien et du mal plutôt que du bien et du mal en soi.

Sur l'égoïsme, nous examinerons la possibilité que les humains soient égoïstes dans les philosophies de Spinoza et de Sade. Pour ce faisant, nous partirons de l'idée de « *conatus* » de Spinoza. Nous aborderons le *conatus* par le biais de la « *Générosité* » et de la « *Fermeté* », parties de la « *Force d'Ame* ». Dès lors, en analysant ce que signifie la Générosité, nous examinerons la possibilité de l'égoïsme chez Spinoza. Dans Sade, nous étudierons l'égoïsme des libertins qui écoutent la voix égoïste de la nature. Lorsque nous analyserons la façon dont l'idée de l'« *autrui* » est liée aux actions du libertin, nous montrerons que le point d'appui de l'égoïsme se trouve dans la nature.

Avec ces chapitres, nous discuterons des possibilités d'influence de Sade sur Spinoza tout en recherchant une réponse à la question principale de notre étude. Parallèlement, nous analyserons comment Sade intègre la philosophie de Spinoza dans sa propre philosophie et comment il la rend utilisable. Nous essaierons ainsi d'identifier les similitudes possibles entre les deux philosophes.

Bref, l'objectif ultime de cette thèse est de proposer une certaine manière de lire Sade avec Spinoza. En même temps, l'un des objectifs de cette étude est d'examiner la possibilité de différentes lectures dans le cadre de la capacité de la philosophie de Spinoza avec Sade.

PREMIÈRE PARTIE : PORTÉE DU THÈME DE SPINOZA – SADE

1. DE LA METTRIE, SPINOZA ET SADE

L'une des figures les plus importantes de la pensée matérialiste française, De La Mettrie était à la fois médecin et philosophe. Lors de la formulation de ses discours matérialistes, de la Mettrie fait largement appel à sa médecine et en montre les effets dans son concept de « *l'homme machine* ». Pour établir ce concept, il utilise ses connaissances en matière d'anatomie et de physiologie comparées et, parallèlement, des observations biologiques¹¹.

De La Mettrie a vécu entre 1709 et 1751. Dans ce cas, il a vécu historiquement après Spinoza (1632-1677) et est mort une dizaine d'années après la naissance de Sade (1740-1814). Bien qu'il ait été impliqué dans les discussions sur la substance du XVIIe siècle, il a influencé les philosophes qui sont venus après lui avec ses doctrines matérialistes. Notre objectif dans ce chapitre n'est pas d'expliquer l'histoire ou le développement du matérialisme. Notre objectif est d'examiner s'il est possible de considérer les doctrines de Spinoza et de Sade dans une perspective matérialiste, en se basant sur les idées de De La Mettrie. En effet, Sade, lorsqu'il a exposé sa philosophie, a adopté des doctrines matérialistes et a critiqué la compréhension théologique de Dieu. Il a parfois appuyé ses idées sur celles de De La Mettrie lorsqu'il a présenté ses théories sur l'immoralité. C'est pourquoi nous analyserons les similitudes possibles entre Spinoza et Sade principalement à travers le matérialisme. Ainsi, nous tenterons de construire un lien entre les deux philosophes par le biais De La Mettrie.

¹¹ Altınörs, S. Atakan, « *Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı* », Kilikya Felsefe Dergisi, (2),(2020), p.31

Il n'y a qu'une seule référence explicite¹² et directe à Spinoza dans les textes restants¹³ du Marquis de Sade. À partir de cette référence, avant d'analyser les influences possibles de Spinoza, nous discuterons de De La Mettrie, de Spinoza et de Sade à travers le matérialisme. Dans cette perspective, à partir de la critique du dualisme cartésien par De La Mettrie et de l'idée d'une substance seule, nous analyserons comment la substance seule est placée dans la philosophie des deux autres philosophes. Parallèlement, nous examinerons la conception de la nature et la possibilité d'une égalité des êtres dans la nature. Puis, à travers l'analyse de leur conception de la nécessité, nous montrerons ce que signifie les concepts du bien et du mal.

Préalablement à l'analyse du concept de « l'homme machine » de De La Mettrie et de sa philosophie, il est nécessaire d'examiner brièvement la philosophie de Descartes. Il est possible de dire que Descartes a méthodiquement construit sa philosophie par le doute. Le doute est l'acte le plus fondamental de la raison. Par ce doute, la raison manifeste sa propre existence. En d'autres termes, elle réalise son existence en tant que pensée : « *Je pense, donc je suis* »¹⁴. Il y a donc un « je » qui manifeste sa propre existence. Il s'agit là d'un « je » qui pense. La manifestation de sa propre existence se fait par le doute, qui est l'acte de la raison. Ainsi, les suppositions des sceptiques n'ébranlent pas cette idée¹⁵.

La phrase « *je pense* » indique également une existence matérielle. Ainsi, le fait d'être dans un corps est matériel. À ce stade, le sujet conçoit également la matière lorsqu'il pense. Il y a donc ici deux réalités différentes. Il y a deux réalités opposées, matérielle et spirituelle :

¹² « Nourris-toi sans cesse des grands principes de Spinoza, de Vanini, de l'auteur du Système de la nature, nous les étudierons, nous les analyserons ensemble, je t'ai promis de profondes discussions sur ce sujet, je te tiendrai parole, nous nous remplirons toutes deux de l'esprit de ces sages principes. » (Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.195)

¹³ Parce que plusieurs de ses manuscrits ont été brûlés. (Ost, François. « Chapitre III. Une vie à contre-loi », **Sade et la loi**. Odile Jacob, 2005, pp. 97-126

¹⁴ Descartes, René, « Quatrième partie, Preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine ou fondements de la métaphysique », **Discours de la méthode**, Flammarion, 2016

¹⁵ Idem.

« Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »¹⁶

Ainsi, le corps, qui est non pensant et étendue, est distinct de l'âme pensante. Il est possible de considérer qu'il y a deux substances distinctes. Il existe deux réalités distinctes, immatérielle et matérielle. Cependant, le sujet pensant conçoit également la matière étendue. Ainsi, dans la philosophie de Descartes, il existe deux substances différentes.

Comment De La Mettrie appréhende-t-il la substance ? Il affirme tout d'abord que l'homme est une machine. Par la suite, il considère l'esprit, qui se situe d'un côté du dualisme, comme notre capacité à sentir et à penser assurée par le cerveau et les systèmes nerveux, qui sont des organes matériels biologiques¹⁷. Il évite de considérer l'assigner les facultés de pensée et de sensation à cette spiritualité. Il attribue ces facultés au corps et aux organes, à la matière.

De La Mettrie refuse le dualisme cartésien et défend l'idée d'une substance unique¹⁸. Cette substance est la matière. Même si Spinoza aussi défend une substance seule plutôt qu'une conception dualiste, peut-on dire que cette substance est la « matière » ? Non, et c'est là l'une des différences essentielles avec De La Mettrie. À la lumière de ses études et observations médico-biologiques, De La Mettrie refuse le

¹⁶ Descartes, René, « Méditation sixième, De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme », **Méditations métaphysiques**, Flammarion, 2009, p.115-116

¹⁷ Altınörs, S. Atakan, « **Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı** », *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2),(2020), p.34

¹⁸ La Mettrie, Julien Offray de, « **Abrégé des Systèmes** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p.260

dualisme cartésien ainsi que le rejet de l'esprit et considère la matière comme la seule substance. Il montre ainsi sa conception de l'homme machine : « Concluons donc hardiment que l'homme est une machine ; et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée. »¹⁹. Ainsi, il montre que l'humain a une construction mécanique avec ses organes et son système nerveux, et que la matière, seule substance de l'univers, existe sous différentes manières. Il poursuit : « Ce n'est point ici une hypothèse élevée à force de demandes et de suppositions : ce n'est point l'ouvrage du préjugé, ni même de ma raison seule ; j'eusse dédaigné un guide que je crois si peu sûr, si mes sens portant, pour ainsi dire, le flambeau, ne m'eus suivi, en s'éclairant. L'expérience m'a donc parlé pour ainsi que je les ai jointes ensemble. »²⁰. Il accède à la conception de l'homme machine par le biais des sens et de l'expérience. Ce concept est exempt de préjugés et n'est pas une hypothèse.

Parallèlement à ces idées, il pense que la sensation est une propriété des organes et il suggère que les animaux peuvent aussi sentir. Ensuite, en ce qui concerne le langage utilisé dans l'expression des émotions, De La Mettrie affirme que les gémissements, les cris, les soupirs peuvent également être observés chez les animaux, ce qui prouve qu'ils peuvent également sentir²¹.

Ainsi, à partir de son expérience et de ses sens, De La Mettrie affirme que la matière est la seule substance de l'univers. Il affirme que cette matière est présente sous différentes manières dans l'univers. Il est donc possible d'affirmer que De La Mettrie traite la matière comme une substance unique et qu'il a une conception moniste. Est-il possible de retrouver cette conception moniste du philosophe chez d'autres philosophes ?

Chez Spinoza, la substance est ce qui est en soi et ce qui est conçoit par soi²². La substance n'a pas besoin d'autre chose que de soi pour exister. Parallèlement, la

¹⁹ La Mettrie, Julien Offray de, **L'homme-machine**, Numilog, 2001, p.132

²⁰ Ibid., p.132-133

²¹ Altınörs, S. Atakan, « **Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı** », *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2),(2020), p.34

²² Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, I, Definition III.

substance est « le concept qui n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former »²³. Ainsi, Dieu, la substance, n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour sa conception, il n'est conçu que par soi. Il ne peut pas y avoir d'autre substance que Dieu et qui ne peuvent se concevoir²⁴. Cette substance, Dieu, est définie comme suit :

« Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »²⁵

Dieu est donc absolument infini et consiste en un nombre infini d'attributs. Si nous allons plus loin, tout ce qui existe est en Dieu, la seule substance, sans laquelle rien ne pourrait ni être ni se concevoir²⁶.

Selon Spinoza, il n'y a donc qu'une seule substance, Dieu. Sa similitude avec De La Mettrie est la conception d'une substance seule qui découle du rejet du dualisme cartésien. Il existe cependant une différence de méthode entre les deux philosophes. Alors que Spinoza utilise la géométrie, De La Mettrie choisit la méthode de l'observation²⁷. Bien qu'ils arrivent tous deux au même point, ils suivent des chemins différents. De La Mettrie critique Spinoza en affirmant qu'il n'y a pas de partie pensée dans l'univers :

« Spinoza définit les sens conséquemment à ses principes : des mouvements de l'âme, cette partie pensante de l'univers, produits par ceux des corps, qui sont des parties étendues de l'univers. Définition évidemment fausse, puisqu'il est prouvé cent

²³ Ibid., I, Definition III.

²⁴ Ibid., I, Proposition XIV.

²⁵ Ibid., I, Definition VI.

²⁶ Ibid., I, Proposition XV.

²⁷ Comte-Sponville, A., **La Mettrie : un « Spinoza moderne » ?**, Dans : A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme (et retour): Vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres*, 2015 (pp. 217-234). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, p.224

& cent fois, (1.) que la pensée n'est qu'une modification accidentelle du principe sensitif, qui par conséquent ne fait point partie pensante de l'univers »²⁸.

Critiquant Spinoza, il affirme que nos sens et nos idées dépendent de nos organes, qu'ils changent avec le remplacement de nos organes et que les choses extérieures ne sont pas représentées dans l'âme²⁹. Ainsi, bien qu'il y ait un point commun entre les deux philosophes du point de vue de la conception d'une substance unique, leurs conclusions diffèrent lorsque l'on prend en considération leurs approches philosophiques, en particulier la méthode qu'ils utilisent. Toutefois, leur méthode n'est pas la seule différence. Ils diffèrent également dans la définition de ce qu'est la substance et dans la manière dont ils abordent la substance.

Les discours du Marquis de Sade se retrouvent dans ses romans, ses caractères libertins et ses dialogues entre libertins. A l'exception du texte *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* au milieu de *La philosophie dans le boudoir*, dans lequel Sade s'adresse directement aux Français.

Sade, tout en refusant le dualisme cartésien, critique également l'idée de l'immortalité de l'âme défendue par la théologique. Selon lui, les humains pensent que l'âme est distincte du corps et, de plus, ils croient que cette âme est exempte de la mort :

« Ils se persuadent pourtant que cette âme inconnue est exempte de mort ; mais en supposant même l'existence de cette âme, dites-moi, je vous prie, si l'on peut s'empêcher de reconnaître qu'elle dépend totalement du corps, et qu'elle subit conjointement avec lui toutes les vicissitudes qu'il éprouve lui-même ; et cependant on porte l'absurdité jusqu'à croire qu'elle n'a, par sa nature, rien d'analogue à lui ; on veut qu'elle puisse agir et sentir sans le secours de ce corps (...) »³⁰.

²⁸ La Mettrie, Julien Offray de, « **Abrégé des Systèmes** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p.260

²⁹ Ibid., p.261

³⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.218

Ainsi, il apparaît clairement que l'âme ne peut être considérée comme séparée du corps, et que le corps ne peut être senti séparément. Comment l'âme peut-elle penser, sentir et souffrir sans le corps ? Au contraire, l'âme existe de manière totalement dépendante du corps, changeant avec les changements du corps. Penser, désirer et agir se réalisent selon les principes de fonctionnement qui existent dans l'humain et dans son corps. D'où l'idée que l'âme ne pourrait pas avoir d'existence séparée du corps, et qu'elle ne pourrait pas non plus être immortelle.

Similairement à De La Mettrie, Sade affirme également que la différence entre les animaux et les humains est due à des différences d'organes³¹. Selon lui, il n'y a pas de différence entre les animaux et les êtres humains. Ils ne diffèrent que par les différences d'organes et de structures mécaniques. Cette approche matérialiste, ainsi que le refus du dualisme cartésien, rapprochent Sade de De La Mettrie.

Selon Spinoza, il est clair que Dieu est la seule substance, qu'il a un nombre infini d'attributs et que tout ce qui existe est en Dieu. Dans le roman *Histoire de Juliette* de Sade, le personnage de Durand, exprime des affirmations qui peuvent être rapprochées de la conception du « *Deus sive natura* » que l'on trouve chez Spinoza, comme suit :

« (...) le prétendu Dieu des hommes n'est que l'assemblage de tous les êtres, de toutes les propriétés, de toutes les puissances ; il est la cause immanente et non distincte de tous les effets de la nature ; c'est parce qu'on s'est abusé sur les qualités de cet être chimérique, c'est parce qu'on l'a cru tour à tour bon, méchant, jaloux, vindicatif, qu'on a supposé de là qu'il devait punir ou récompenser ; mais Dieu n'est que la nature, et tout égal à la nature (...) »³²

³¹ Ibid., p.665

³² Idem.

Par la voix de Durand, Sade critique l'attribution à Dieu, un être imaginaire, de toutes les caractéristiques humaines : bon, mauvais, jalousie, colère, vengeance, rancune et bien d'autres encore. Puisqu'avec ces caractéristiques, les législateurs, les bourreaux et les gouvernants peuvent contrôler le comportement et les actes des humains, et ils peuvent contrôler les personnes et les peuples en utilisant les concepts de punition et de récompense. De ce point de vue, Durand affirme que Dieu est égal à la nature. Cela peut être identifié à un point spinozien. Similairement à Deus sive natura, il affirme que Dieu n'est que nature. En d'autres termes, le Dieu théologique, auquel on donne des attributs humains, est en fait la nature elle-même.

Selon la conception de la nature de De La Mettrie, il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, qui existe sous différentes formes³³. Malgré cette variété, il affirme qu'il existe une unité de substance dans la nature³⁴. Il apparaît ainsi clairement que, bien qu'il existe différentes structures organisationnelles, différentes existences organisées, elles appartiennent toutes à une seule et même substance. Selon lui, la nature a fait exister les choses à l'aide d'une seule et même pâte³⁵. C'est avec cette seule substance que les choses sont apparues.

La nature forme tous les êtres à partir d'une seule et même substance, il est possible d'affirmer que toutes les choses existantes sont égales en termes d'existence. Il affirme également, en attribuant la sensibilité à la matière, qu'il n'y a pas de différences entre les humains et les animaux. Cependant, cela n'ignore pas l'inégalité structurelle et formelle des êtres dans la nature. Le point à atteindre est l'unité et l'homogénéité de la nature et de tous les individus qui en sont des parties organiques³⁶. La pierre, l'épée, l'animal, l'être humain, la table sont égaux en termes d'être, au sens où ils existent ; chacun existe dans sa propre perfection, et en ce sens

³³ Comte-Sponville, André, « **Ni hasard, ni Dieu** » la nature selon la Mettrie », (Ed. Olivier Bloch), Philosophies de la Nature, Editions de la Sorbonne, Paris, 2000, p.37-49

³⁴ Idem.

³⁵ Bocca, Francisco Verardi, « **Le Marquis de Sade : un matérialisme aux conséquences ultimes** », Vol.16 No.1 (2014) p.58

³⁶ Boscherini, Emilia Giancotti, « **La Question du Matérialisme Chez Spinoza** », Vol. 31, No. 119/120 (1/2), 1977, p. 188

l'existence est dite dans le même sens pour l'existence de la pierre et l'existence de l'humain³⁷.

Les existants ne sont pas égaux en termes de perfection³⁸. La perfection de chacun est différente de celle de l'autre. La perfection et la complexion de tel ou tel être humain n'est pas égale à celle de la pierre dans la rue. Chez Spinoza, les êtres et les choses se différencient par le degré de perfection qu'ils ont. Alors que dans De La Mettrie il y a une différence d'organisation, chez Spinoza il y a une différence entre les degrés de perfection. Cependant, une similitude est possible dans l'idée d'égalité par rapport à l'ontologie antihiérarchique des choses singulières.

Selon Sade, tous les êtres ont un degré d'existence égal face à la nature. Les plantes, les animaux et les humains n'ont aucune supériorité d'existence les uns par rapport aux autres. Tous existent et disparaissent dans la nature. Il affirme qu'une substance est la même partout, et que les différences et les diversités ne proviennent que des différentes présentations des êtres³⁹. Ainsi, il existe une distinction entre les êtres en ce sens qu'elle résulte des différences dans la composition de la matière et de la diversité de leurs formes d'organisation⁴⁰.

Lorsque nous revenons à la compréhension de la nature par De La Mettrie, nous pouvons voir qu'il décrit la nature d'une manière mécanique. En conséquence, la nature mécanique trouve son explication dans les lois du mouvement, et non dans des lois extérieures.

« Comme, posées certaines lois physiques, il n'était pas possible que la mer n'eût son flux et son reflux, de même certaines lois du mouvement ayant existé, elles ont formé des yeux qui ont vu, des oreilles qui ont entendu, des nerfs qui ont senti, une

³⁷ Deleuze, G., **Spinoza üzerine onbir ders**, Kabalcı, 2008, p.140

³⁸ Ibid., p.141

³⁹ Bocca, Francisco Verardi, « **Le Marquis de Sade : un matérialisme aux conséquences ultimes** », Vol.16 No.1 (2014) p.58

⁴⁰ Idem.

langue tantôt capable et tantôt incapable de parler, suivant son organisation ; enfin elles ont fabriqué le viscère de la pensée. La nature a fait, dans la machine de l'homme, une autre machine qui s'est trouvée propre à retenir les idées et à en faire de nouvelles, comme dans la femme, cette matrice, qui d'une goutte de liqueur fait un enfant. Ayant fait, sans voir, des yeux qui voient, elle a fait, sans penser, une machine qui pense. »⁴¹.

De La Mettrie affirme que la nature est une machine avec une organisation. En d'autres termes, il affirme que la nature pourra être expliquée non pas par des lois métaphysiques, mais par les lois du mouvement, par la nature à partir de la nature. Cette organisation mécanique se retrouve également chez les humains avec le concept de l'homme machine. Il existe une l'homme machine dont les organes et le cerveau sont organisés de différentes manières. En justifiant et en complétant l'explication de Descartes sur les animaux en tant que machines⁴², il explique que les êtres humains ne sont pas très différents d'eux, qu'ils sont eux aussi des machines⁴³. En parallèle, elle affirme que le corps humain monte ses propres ressorts⁴⁴. Grâce à ces ressorts, tous les mouvements et actions de l'humain sont réalisés. Il dépeint l'humain comme un mécanisme, dont les ressorts se différencient par leur disposition. Bien entendu, cette description est directement liée à son idée qu'une seule substance dans l'univers est façonnée de différentes manières.

Dans la conception mécaniste de la nature de De La Mettrie, est-il possible de considérer la volonté des humains dont les ressorts sont organisés différemment ? Apparemment, ce n'est pas possible. Dans sa philosophie, il y a une nécessité dans les actes des humains qui sont des machines dans la nature des machines. Selon lui, « C'est en vain qu'on se récrie sur l'empire de la volonté. Pour un ordre qu'elle donne, elle subit cent fois le joug. »⁴⁵.

⁴¹ La Mettrie, Julien Offray de, **Système d'Epicure**, Feedbooks, 1750, XXVII.

⁴² Comte-Sponville, André, « « **Ni hasard, ni Dieu** » **la nature selon la Mettrie** », (Ed. Olivier Bloch), *Philosophies de la Nature*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2000, p.37-49

⁴³ La Mettrie, Julien Offray de, **L'homme-machine**, Numilog, 2001, p.120-121

⁴⁴ Ibid., p.35

⁴⁵ Ibid., p.104-105

Considérant l'humain constitué par la nature selon les règles du mouvement, il ne peut aller au-delà de ce qu'il peut faire en tant qu'automate après l'organisation de ses organes et la disposition de ses ressorts. Ainsi, en définissant l'humain comme un automate, une machine, il exclut la métaphysique en s'en tenant à la nature.

De La Mettrie écrit comme la suivante à propos de Spinoza en rapport avec le fatalisme :

« Suivant Spinoza encore, l'homme est un véritable automate, une machine assujettie à la plus constante nécessité, entraînée par un impétueux fatalisme, comme un vaisseau par le courant des eaux. L'auteur de l'homme machine semble avoir fait son livre exprès pour défendre cette triste vérité. »⁴⁶

Selon lui, Spinoza a l'idée que l'homme est un automate. Il justifie cette idée en argumentant qu'il y a de la nécessité et du fatalisme chez Spinoza. Ulus Baker, de son côté, affirme que chez Spinoza, l'homme est un automate spirituel⁴⁷. Cependant, cette idée est différente de l'idée de l'homme machine De La Mettrie. Si nous poursuivons avec Baker, Spinoza soutient qu'il y a une automatisation, autrement dit, un fonctionnement de l'esprit⁴⁸. De plus, Baker affirme qu'il existe chez Spinoza une idée selon laquelle les motifs dirigent les humains⁴⁹.

Dans la continuité de Deleuze, il déclare que les idées s'affirment en nous⁵⁰. Selon Deleuze, les idées avec des degrés de perfection se poursuivent les unes les autres⁵¹. Que faut-il en comprendre ? Lorsque nous retrouvons quelqu'un que nous n'aimons pas en marchant sur la route, l'idée de cette personne éveille une idée qui affectera ma puissance dans le sens d'une diminution. Plus tard, lorsque nous verrons

⁴⁶ La Mettrie, Julien Offray de, « **Abrégé des Systèmes** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p.263

⁴⁷ Baker, Ulus, **Sanat ve Arzu**, İletişim Yayınları, 2015, 19 Mart 1998 Tarihli Ders

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Deleuze, G., **Spinoza üzerine onbir ders**, Kabalcı, 2008, p.14-15

⁵¹ Idem.

notre meilleur ami, la retrouver avec cette personne apportera une idée qui augmentera notre puissance. La première retrouver qui me rend triste diminue ma puissance et, par conséquent, ma puissance d'agir, tandis que l'idée de mon ami dans la deuxième retrouver qui me remonte le moral augmente ma puissance et ma puissance d'agir. Ainsi, en tant qu'automates spirituels, nous avons toujours des idées qui se poursuivent, et avec ces idées, notre puissance d'agir est dans un constant état d'augmentation et de diminution ; c'est ce que l'on a appelé l'*affectus*⁵².

Dans l'homme machine de De La Mettrie, toutes les actions sont le résultat de ressorts plus ou moins puissants. Par conséquent, il apparaît que l'homme automate est soumis à un déterminisme. De même, il y a nécessité chez Spinoza. Lorsque l'humain est considéré comme un automate spirituel, comme l'affirment Deleuze et Baker, les retrouvés déterminent l'augmentation ou la diminution de la puissance à agir selon qu'elles causent de la joie ou de la tristesse. Par conséquent, il est possible d'affirmer que les retrouvés affectent la puissance d'agir. Cependant, il est possible de dire que Spinoza n'aborde pas le concept de liberté au sens traditionnel du terme, à savoir que l'humain a une volonté. En effet, Spinoza sépare la volonté et la liberté au sens traditionnel et tente de dissocier ces deux notions⁵³. La liberté est la conscience et la connaissance des raisons pour lesquelles l'humain agit de telle ou telle manière⁵⁴.

Le point sur lequel De La Mettrie et Spinoza diffèrent est que chez Spinoza, il est possible de reconnaître les causes, d'agir en conséquence et, en fin de compte, d'être libre. Bien que la matière et les lois du mouvement jouent un rôle dans la machine humaine, ces lois du mouvement et de la matière sont inconnues⁵⁵. Par conséquent, le philosophe laisse ce problème du matérialisme sans réponse.

Lorsque nous abordons la question de la liberté chez Sade, nous devons souligner qu'il décrit une nature mécaniste. Il considère que l'humain est composé d'éléments

⁵² Ibid., p.18

⁵³ Deleuze, G., **Spinoza Pratik Felsefe**, Norgunk, 2021, p.107

⁵⁴ Baker, Ulus, **Sanat ve Arzu**, İletişim Yayınları, 2015, 19 Mart 1998 Tarihli Ders

⁵⁵ « La nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière » La Mettrie, Julien Offray de, **L'homme-machine**, Numilog, 2001, p.115

matériels, en accord avec les principes du matérialisme⁵⁶. Que dire alors des actions humaines ? Selon lui, les actions humaines dépendent des fluides nerveux⁵⁷. Parallèlement, l'organisation des organes de différentes manières ouvre la voie à la définition de l'humain en tant qu'automate. C'est pourquoi nous avons des causes matérielles et physiques. Ces causes proviennent de l'organisation et des causes extérieurs. Ainsi, il est déterminé que l'humain est en fait un système, une machine, et que ses idées sont liées à des causes matérielles et physiques. Il est possible d'affirmer que la nature agit également en tant que machine au sein de ce système, de même que l'humain, qui est composé des éléments. Il n'y a pas de volonté au sens traditionnel du terme dans les actions de cet humain qui agit comme une machine. Les motifs dépendant de causes matérielles et physiques issues de l'organisation et des causes extérieurs, il est impossible de parler de volonté humaine. Bien qu'il essaie de lutter contre différents motifs, l'humain est soumis à la nécessité. Les mouvements et les actes de l'humain se réalisent par nécessité et il ne semble pas possible qu'il en soit autrement.

Par conséquent la trace De La Mettrie se retrouve dans l'organisation des organes et du fluide nerveux. De même, la relation des actes avec les objets extérieurs, les causes matérielles et physiques peuvent être considérées dans la perspective de Spinoziste.

Si les actions sont accomplies par nécessité, alors dans l'univers sadien, il est absurde que les libertins éprouvent des remords pour leurs actes. Parallèlement, le crime⁵⁸, défini comme la violation de ce qu'on appelle la loi, est déterminé par les législateurs, les régisseurs et les bourreaux. Selon Sade, le crime défini par ces lois arbitraires change en raison de l'histoire, de la géographie et de bien d'autres facteurs⁵⁹. Il n'y a pas d'action qui soit définie comme un crime de la même manière partout et à tout moment. Il est donc impossible de parler de crime dans la nature elle-même. Car la nature permettrait-elle à des humains de faire des actes qui leur portent atteinte⁶⁰ ?

⁵⁶ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.1049

⁵⁷ Ibid., p.786-787

⁵⁸ Ibid., p.330

⁵⁹ Ibid., p.347

⁶⁰ Idem.

Permettrait-elle à des humains d'essayer de le faire ? Les libertins ne reconnaissent donc pas ce qu'on appelle un crime. En outre, il est inutile de se condamner pour ces actes, c'est-à-dire de les regretter, puisqu'ils se réalisent par nécessité. À ce stade, Sade soutient les doctrines de l'« immoralité » pour souligner l'absence de volonté dans les actions. L'humain ne fait que se soumettre à la nature. La nature dirige la vie et les actions de l'humain.

C'est à ce point que les idées de Sade sur la question du bien et du mal prennent forme. Le crime n'ayant pas de sens, l'immoralité des actes libertins est fondée. Parallèlement, il s'éloigne des conceptions morales de la théologique. La conception du bien et du mal des doctrines religieuses ne se retrouve pas dans sa philosophie. Car Sade, qui écoute la voix de la nature, affirme que le bien et le mal n'existent pas dans la nature⁶¹. Par conséquent, les actions vertueuses ou mauvaises des humains n'ont aucun sens pour la nature.

Lorsque nous revenons à De La Mettrie, il apparaît clairement que la morale n'est pas le fait de la nature, de la philosophie et de la raison, puisqu'elle trouve sa source dans les lois et les bourreaux⁶². Il discute donc du fondement et de la réalité de la morale et fait dépendre la morale de la nature en la détachant de la tradition. Ce naturalisme apporte avec lui le relativisme et révèle que toute la morale dépend des hommes dans la société ; la nature nous oriente vers le plaisir, indifférente au bien et au mal⁶³. Il soutient donc qu'il n'y a pas de normes morales dans la nature et que l'homme doit poursuivre le plaisir, qui est indépendant du bien et du mal.

Ce faisant, De La Mettrie s'oppose essentiellement à ce que la religion emprisonne les humains dans la souffrance ou la culpabilité⁶⁴. De la même manière que chez Sade, il y a l'idée que la religion fait souffrir les hommes en interférant avec

⁶¹ Sade, M. d., **Justine ou les malheurs de la vertu**, Gallimard, 1995, p.131

⁶² La Mettrie, Julien Offray de, « **Discours Préliminaire** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p. 5

⁶³ Comte-Sponville, André, « **« Ni hasard, ni Dieu » la nature selon la Mettrie** », (Ed. Olivier Bloch), *Philosophies de la Nature*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2000, p.37-49

⁶⁴ Idem.

leurs actes par des récompenses, des punitions et des dogmes. De La Mettrie veut surmonter cela et affirme que la moralité est relative. Ensuite, comme chez Sade, il souligne le plaisir et le désir, et affirme que les humains devraient les poursuivre dans la nature.

Avec la conception mécanique de De La Mettrie, il est possible de dire que cela est similaire à l'immoralité. Cette approche rappelle l'immoralité. En effet, du fait de l'organisation de la l'homme machine, il est inutile de juger ses actes à l'aune des dogmes religieux et des règles morales. Car l'homme est déjà dépourvu de volonté. Ainsi, il apparaît que le sentiment de remords est également absurde dans sa philosophie. L'homme n'a rien à regretter, rien à souffrir, puisqu'il est un l'homme machine, et de plus, les normes morales, le bien et le mal, tels que prônés par les dogmes religieux, n'existent pas dans la nature.

Les philosophes tels que De La Mettrie, représentant du matérialisme, défendent d'une part la matérialité de l'univers et tentent d'autre part de donner à l'univers une dimension morale ; cependant, Sade se libère complètement de la morale⁶⁵. Bien qu'il y ait une doctrine de l'immoralité à un point similaire à Sade, il n'y a pas de libertins dans la philosophie De La Mettrie. Il est loin du radicalisme de l'univers de Sade⁶⁶. Il présente plutôt une doctrine théorique de l'immoralité. Il n'est pas possible d'en percevoir les extrêmes pratiques, comme chez Sade. Il ne trouve pas correct que les dogmes et les lois religieuses s'immiscent directement dans les actions humaines en reprenant la philosophie à leur compte. Cependant, il affirme que la philosophie et la morale, loin de se détruire l'une l'autre, peuvent agir ensemble et ainsi protéger la sécurité du peuple⁶⁷. Pourquoi toutes les actions ne sont-elles pas permises, comme le conclut Sade ? Parce que les machines sont « des machines aussi à plaindre que mal réglées, entraînées vers le mal, comme les bons vers le bien »⁶⁸. Ainsi, l'organisation

⁶⁵ Sclipa, Norbert., **Philosophie de Sade**, Editions L'Harmattan, 2021, p. 47

⁶⁶ Comte-Sponville, André, « « **Ni hasard, ni Dieu** » la nature selon la Mettrie », (Ed. Olivier Bloch), *Philosophies de la Nature*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2000, p.37-49

⁶⁷ La Mettrie, Julien Offray de, « **Discours Préliminaire** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p.12

⁶⁸ La Mettrie, Julien Offray de, « **Anti-Sénèque, ou Discours sur le Bonheur** », *Œuvres philosophiques de La Mettrie*, Berlin etc., Charles Tutot, 1796, p.175

de toutes les choses sont également présents ici, et l'on retrouve l'idée d'une machine organisée de manière bien ou mal. De même, il affirme que l'homme n'a pas de sentiment de haine, comme il n'a pas de sentiment de remords, et qu'il ne poursuivrait pas ses semblables, se prenant pour une machine ou un animal⁶⁹.

Lorsqu'on lui explique, dans *Système d'Épicure*, pourquoi il s'intéresse aux hommes, De La Mettrie répond : « C'est que je les crois sérieusement des machines. Dans l'hypothèse contraire, j'en connais peu dont la société fût estimable. Le matérialisme est l'antidote de la misanthropie »⁷⁰. Ainsi, en plus de faire entrer l'idée de l'homme machine dans une doctrine de l'immoralité, il adapte cette idée à l'absence de conflit et d'harmonie entre les hommes et même entre les êtres vivants. Mais quel est le défaut de l'homme machine mal organiser et quelles sont ses répercussions pratiques chez les êtres humains qui éviteraient de se faire du mal les uns aux autres ?

Spinoza critique les valeurs des despotes, des tyrans et de la religion, ainsi que l'ordre établi par eux, et s'oppose à tous les concepts donnés de la vie morale⁷¹. Spinoza a une conception éthique parallèle au principe d'immanence. Il est possible d'affirmer qu'il n'existe pas de morale cohérente avec les doctrines théologiques. Parallèlement, il est loin de la compréhension de Dieu imaginé avec des attributs humains que la théologie présente. Selon lui, les gens, en raison de leur inconscience, croient que tout ce qui arrive est de leur fait. Par conséquent, ils adorent Dieu en suivant des superstitions. De même, les gens pensent que ce qui leur est utile est bien ; ils déterminent donc les concepts du Bien et du Mal lorsqu'ils expliquent la nature des choses⁷². À cause des attributs humains qu'ils attribuent à Dieu, les choses qui sont liées à la santé et au culte de Dieu sont définies comme Bien et le contraire comme Mal⁷³.

⁶⁹ Comte-Sponville, A. **La Mettrie : un « Spinoza moderne » ?**. Dans : , A. Comte-Sponville, *Du tragique au matérialisme (et retour): Vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres*, 2015 (pp. 217-234). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France, p.232

⁷⁰ La Mettrie, Julien Offray de, *Système d'Épicure*, Feedbooks, 1750, XLVI.

⁷¹ Misrahi, Robert, « **L'athéisme et la liberté chez Spinoza** », *Reveu Internationale de Philosophie*, 31(119/120 (1/2)),1977, p.224

⁷² Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, Appendice I

⁷³ Idem.

Qu'est-ce que le bien et le mal selon Spinoza ? Il explique le bien et le mal par les affections :

« Par bien j'entends ici tout genre de Joie, et de plus tout ce qui y contribue, et surtout ce qui donne satisfaction au regret, quel qu'il soit. Et par mal tout genre de Tristesse, et surtout ce qui déçoit le regret. »⁷⁴

Par conséquent, le bien est toute forme de joie et les choses qui contribuent à cette joie. Le mal, en revanche, est constitué de toutes formes de tristesse et déçoit le regret. Les rencontres au sein des liens de causalité produisent de l'affect dans le corps. Le résultat de cet affect est la joie et la tristesse. Qu'est-ce que la joie et la tristesse ? La joie est une augmentation de la puissance d'agir, tandis que la tristesse est une diminution de la puissance d'agir⁷⁵.

Par conséquent, les concepts du bien et du mal dépendent de l'augmentation et de la diminution de la puissance d'agir. Au lieu des concepts du bien et du mal en soi, les rencontres qui sont bien pour la singularité, augmentent la puissance d'agir et produisent de la joie sont bien ; au contraire, les choses qui diminuent la puissance d'agir et produisent de la tristesse sont mal. Spinoza s'oppose à tout ce qui porte la tristesse, à tout ce qui diminue la puissance d'agir, en affirmant que cela sert le despotisme et l'oppression ; le regret, la culpabilité, la pensée de la mort, l'espoir et la confiance, qui indiquent l'impuissance, sont condamnés⁷⁶.

De La Mettrie évite les problèmes du matérialisme en affirmant que la matière et les lois du mouvement ne peuvent être connues⁷⁷. Il tente plutôt de décrire un fonctionnement, un ordre et d'en montrer les effets. Plutôt que de connaître les

⁷⁴ Ibid., III, Proposition XXXIX. Scolie

⁷⁵ Deleuze, G., **Spinoza Philosophie pratique**, Les Editions de Minuit, 2003, p.70-71

⁷⁶ Ibid., p.76

⁷⁷ « La nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière » La Mettrie, Julien Offray de, **L'homme-machine**, Numilog, 2001, p.115

mécanismes et les causes, il s'attache à en montrer les effets⁷⁸. Dans ce cas, il suit les philosophes et la philosophie plutôt que les scientifiques et les physiciens. Car il demande au matérialisme de refuser la religion et la spiritualité en général, plutôt que d'expliquer les choses en détail⁷⁹. Il dépasse donc les valeurs et la morale que la théologie.

Ainsi, nous pouvons résumer les principes de ces philosophes. Dans le cadre de la conception d'une substance seule, De La Mettrie affirme qu'il existe différents types d'organisation de la substance. Cette différence est constituée par l'organisation différente des organes et des systèmes nerveux. Chez Spinoza, la seule substance est Dieu ou la Nature, et cette substance seule a un nombre infini d'attributs. Tout ce qui existe apparaît comme des modes des attributs de cette substance. Sade, quant à lui, affirme que l'âme ne peut être considérée séparément du corps. D'une manière qui rappelle *deus sive natura*, Dieu est égal à la nature. Selon le principe d'égalité, que nous analysons à partir de cette conception d'une substance seule, l'égalité des choses existantes semble possible chez De La Mettrie. Il n'y a que des différences structurelles entre les existants. Pour Spinoza, il est possible de considérer l'égalité dans le cadre où tous les êtres sont soumis à la même loi divine nécessaire. Cependant, il existe des différences selon leur degré de perfection. Selon Sade, il n'y a de différence que dans la présentation des existences.

Lorsque nous analysons leur conception de la nature, De La Mettrie a une nature mécaniste. La nature agit comme une machine. L'idée machine se retrouve également chez l'homme avec le concept de l'homme machine. Il y a une nécessité qui apparaît en tant que résultat de l'organisation. Bien que De La Mettrie affirme que Spinoza a l'idée de l'homme automate, il est difficile d'observer un humain fonctionnant selon les formes d'organisation du corps. Cependant, si l'on considère les liens de causalité, des retrouver et des affects, la nécessité peut être évoquée. La puissance d'agir est déterminé par les rencontres et les affects. Bien que Sade ait des traces de l'idée de l'automate comme résultat de diverses formes d'organisation humaine, il y a une

⁷⁸ Comte-Sponville, André, « **Ni hasard, ni Dieu** » **la nature selon la Mettrie** », (Ed. Olivier Bloch), *Philosophies de la Nature*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2000, p.37-49

⁷⁹ Idem.

nécessité qui découle de causes physiques et de choses extérieures. Chez lui, elle pourrait s'exprimer en tant que nécessité découlant des causes.

En ce qui concerne les principes moraux, Sade affirme que le crime est créé par les lois et les autorités et qu'il n'a pas d'équivalent dans la nature. Parallèlement, il critique les doctrines morales traditionnelles et affirme que le bien et le mal n'ont pas de sens dans la nature. De la même manière, De La Mettrie affirme que ce que l'on désigne sous le nom de morale est créé par les lois et les gouvernements et que la morale n'a pas sa place dans la nature. Il déclare que la nature est indépendante du bien et du mal. Cependant, alors que Sade légitime toutes les actes et les met en pratique par le biais des libertins, la pensée de De La Mettrie n'en arrive pas là. Il est possible de dire que son discours se situe sur un plan théorique. Chez Spinoza, il est possible d'observer une rupture avec les conceptions morales traditionnelles. Il affirme que les concepts du bien et du mal n'existent pas dans la nature, et que ces concepts sont l'expression de l'augmentation et de la diminution de la puissance d'agir.

Ainsi, à travers l'analyse des discours de Spinoza et de Sade à la lumière De La Mettrie et du matérialisme, nous avons tenté de mettre en évidence de possibles rapprochements. Dans ce cadre, nous avons ouvert la discussion sur de possibles similitudes à travers des analyses basées sur certains concepts et nous avons examiné les effets possibles des discours les uns par rapport aux autres.

2. SADE EST-IL UN SPINOZISTE ?

« (...) ta candeur et ta naïveté me prouvent que tu as grand besoin d'un guide dans la carrière épineuse de la vie, et c'est moi qui t'en servirai. »⁸⁰

« Nourris-toi sans cesse des grands principes de Spinoza, de Vanini, de l'auteur du Système de la nature, nous les étudierons, nous les analyserons ensemble, je t'ai promis de profondes discussions sur ce sujet, je te tiendrai parole, nous nous remplirons toutes deux de l'esprit de ces sages principes. »⁸¹

Cette citation du roman *Histoire de Juliette*⁸² est la seule référence explicite à Spinoza dans les textes du Marquis de Sade qui nous sont parvenus⁸³. À compter de cette référence explicite, la possibilité que Sade s'inspire des grands principes de Spinoza dans les doctrines qu'il met en avant dans ses romans sera discutée et les influences de sa philosophie seront tracées. À partir de cette référence, nous retrouverons l'influence de la philosophie de Spinoza en discutant de la possibilité que Sade s'inspire des grands principes de Spinoza. Cependant, avant de suivre ces traces, il sera utile d'examiner la référence de Sade afin d'analyser les liens possibles avec les principes de Spinoza.

⁸⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.187

⁸¹ Ibid., p.195

⁸² Le livre a été publié aux Pays-Bas en 1797 sans le nom de l'auteur. Cependant, selon les études de Pascal Rant-Madoux, les informations relatives à la publication inscrites sur la couverture du livre ne sont pas correctes et la publication a eu lieu en France en 1799. (Delmas, M.-L., « « **Images Obliques** », un biais pour une histoire des illustrations de Sade, *Image & Narrative* », 17(1), 2016, 29-42, p.30, 3ème annotation)

⁸³ Parce que plusieurs de ses manuscrits ont été brûlés. (Ost, François. « **Chapitre III. Une vie à contre-loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 97-126

Cette référence à Spinoza se retrouve dans le dialogue entre Juliette et Madame Delbène dans la première partie du roman. Dans ce dialogue, Mme Delbène présente à Juliette les principes de Sade. Pour comprendre la référence à Spinoza, il faut donc identifier les doctrines de Sade et leur contexte dans le dialogue entre les deux personnages.

Juliette et Justine, qui apparaissent dans les romans de Sade, sont deux sœurs aux caractères opposés. Alors que Justine est un personnage religieux qui ne renonce pas à être vertueux, Juliette est quelqu'un qui a passé donc sa vie dans le plaisir et le libertinage. Bien que les deux personnages adoptent des manières de vivre différentes dans les écrits de Sade, les personnes qu'ils rencontrent sont des libertins. Justine étant un personnage attaché à la morale chrétienne et cherchant toujours à être vertueux, elle pense trouver cet attachement et cette vertu chez les libertins qu'elle rencontre. Or, au contraire, elle est exposée à plusieurs catastrophes de la vertu. Juliette, quant à elle, une vie de libertinage, tente de prouver au lecteur que les principes de Sade apportent le bonheur. Dans *l'Histoire de Juliette*, il apparaît que Juliette rejoint les libertins par l'intermédiaire d'autres personnages libertins, notamment Mme Delbène, et de leurs leçons.

Juliette rencontre l'abbesse Mme Delbène à Panthemont, le couvent où elle a été amenée pour sa formation. L'abbesse, âgée d'une trentaine d'années, est une libertine qui a été enfermée au couvent dans son enfance et qui passe son temps à partager ses désirs avec ses amies libertins et les autres filles du couvent. Dès sa rencontre avec Juliette, elle ne peut réfréner sa passion pour son physique et son corps. En conséquence, il l'encourage à lui ressembler et transmet à Juliette les principes du libertinage, c'est-à-dire les principes de Sade. L'abbesse encourage Juliette à adopter les principes de Sade et l'invite à une vie de libertinage.

Il convient de noter que le personnage de Mme Delbène est une abbessse libertine qui a grandi dans un couvent. Il semble que le Marquis de Sade montre les traces de

sa critique contre la conception traditionnelle de la religion, plus particulièrement contre le christianisme, en créant des religieux libertins dans ses romans⁸⁴.

Parallèlement à cette critique, Juliette reçoit de Mme Delbène les leçons d'une vie de libertinage et il lui est conseillé de laisser derrière elle des émotions telles que la pudeur, les remords et les consciences. Ces doctrines nous amènent à la référence à Spinoza.

Sade, par la voix de l'abbesse, fait remarquer que, tout en menant une vie de plaisir et de volupté, il faut se libérer de la pudeur, car la pudeur est une chimère⁸⁵. Cette chimère provient des formes culturelles, des habitudes et de l'éducation ; de plus, ce que la nature offre à l'humain ne peut être découvert par la pudeur⁸⁶. Selon Sade, l'essentiel est d'expérimenter ce que la nature offre à l'humain, autrement dit ses propres plaisirs, indépendants de l'opinion d'autrui. Alors que l'opinion des autres changes selon les culturels, les lieux géographiques et les époques, seul le bonheur de chacun compte. C'est pourquoi les opinions bonne ou mauvaise des autres, qui sont déterminés par les facteurs ci-dessus, ne peuvent avoir aucun effet sur le bonheur d'une personne qui n'éprouve pas de pudeur⁸⁷. La personne qui n'éprouve pas de pudeur trouve son bonheur non pas dans les opinions d'autrui, mais dans ses propres plaisirs.

Lorsque quelqu'un agit, il faut laisser derrière soi le sentiment de pudeur, ainsi que le sentiment de conscience, afin d'éliminer son influence sur les actes que l'on accomplit. La conscience est définie comme le sentiment qui apparaît lorsqu'une personne accomplit des actes qu'elle considère comme interdits :

⁸⁴ Dans un court chapitre intitulé « *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* » de son livre « *La Philosophie dans le boudoir* », Sade critique la religion et les habitudes existantes. Il pose la question suivante à la religion chrétienne : « *Mais que trouvons-nous au contraire dans les vains dieux du christianisme, que vous offrez, je le demande, cette imbécile religion ?* » Il note ensuite en bas de page : « *(...) les chrétiens paraissent n'avoir formé leur religion que du mélange de vices qu'ils ont rencontré partout.* » Les religieux libertins des romans de Mme Delbène et de Sade semblent prouver cette immoralité du christianisme en se livrant au libertinage. (Sade, M. d., **La Philosophie dans le boudoir**, Gallimard, 1998, p.114)

⁸⁵ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.182

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Ibid., p.186

« On appelle conscience, ma chère Juliette, cette espèce de voix intérieure qui s'élève en nous à l'infraction d'une chose défendue, de quelque nature qu'elle puisse être, définition bien simple, et qui fait voir du premier coup d'œil que cette conscience n'est l'ouvrage que préjugé reçu par l'éducation (...) »⁸⁸

La conscience, comme la pudeur, résulte des culturels, des habitudes et de l'éducation. C'est en raison des préjugés enseignés que le sentiment de conscience d'une personne se manifeste lorsqu'elle commet un acte interdit. Après avoir commis cet acte interdit sous l'influence des préjugés, le remords se manifeste :

« (...) tellement que tout ce qu'on interdit à l'enfant, lui cause des remords, dès qu'il l'enfreint, et qu'il conserve ses remords jusqu'à ce que le préjugé vaincu, lui ait démontré qu'il n'y avait aucun mal réel dans la chose défendue. »⁸⁹

Par conséquent, le remords survient à la suite des interdits. Ce remords est constitué de préjugés, et tant que ces préjugés ne sont pas surmontés, la chose interdite est considérée comme mal. Comment Spinoza définit-il donc le regret ?

« Le remords de conscience est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre toute Espérance. »⁹⁰

Le remords, par opposition à l'espérance, est une tristesse liée à un fait passé. Il accompagne l'idée d'une chose passée. Parallèlement, le remords s'oppose au Contentement⁹¹. En termes sadiens, le remords est un obstacle aux actions qui apportent du plaisir. Car lorsque cette action est faite, à cause des préjugés, les remords apparaissent. Ainsi, en tant que tristesse, le regret empêche les actions libertines. À ce stade, Sade affirme que l'action ou la chose en soi n'est pas mal. Le remords ne survient pas parce que l'acte ou la chose est mal, mais parce qu'il est interdit. La loi, la

⁸⁸ Ibid., p.189

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Définition des affects, XVII.

⁹¹ Ibid., III, Proposition XVIII. Scolie II.

géographie et l'éducation sont les principaux facteurs qui conduiront au remords en imposant des interdictions. Le regret est le résultat de préjugés, de lois et de coutumes produits par la crainte de la punition⁹². Pour cette raison, il ne dépend pas du crime ou du type de crime.

Le genre de crime peut déterminer le degré de remords qui sera éprouvé. En d'autres termes, la force du remords peut différer selon le genre de crime ou de délit. Cette différence est directement liée à la loi, car c'est la loi qui détermine la force de la punition⁹³. Cependant, selon Sade, le remords doit être supprimé quel que soit le type de crime et la différence de degré de punition. Avec l'idée que tous les actes criminels sont égaux, le remords doit être remis en cause quelle que soit sa force⁹⁴.

Comment la pudeur, qui est chez Sade une chimère et un obstacle à ce que la nature offre aux humains, se retrouve-t-elle chez Spinoza ? La honte accompagne la tristesse et est « l'idée d'une action dont nous imaginons que d'autres la blâment »⁹⁵. C'est donc la tristesse causée par une action. En même temps, la honte est constituée par l'idée d'une cause extérieure⁹⁶. La pudeur que mentionne Sade est, chez Spinoza, « crainte ou peur de la honte »⁹⁷. Chez Sade, c'est la crainte de la honte qui empêche l'humain d'agir. Toutefois, la pudeur change selon les espaces géographiques et les cultures. Il faut alors dépasser cette chimère et poursuivre le plaisir.

Toute règle déterminée par la pensée d'autrui change en raison d'un grand ensemble de facteurs. Ainsi, face à ces variations, l'humain ne doit penser qu'à son bonheur et à son plaisir. À ce stade, il y a un égoïsme chez Sade. Les libertins ne poursuivent que leur plaisir. Comment parler alors de pitié à autrui ? Chez Spinoza, « la Pitié est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous

⁹² Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.189

⁹³ Ibid., p.190

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Définition des affects, XXXI.

⁹⁶ Ibid., III, Proposition XXX., Scolie

⁹⁷ Ibid., III, Définition des affects, XXXI., Explication

imaginons semblable à nous »⁹⁸. C'est donc la tristesse qui accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que l'on imagine semblable à soi. Chez Sade, il y a exclusion de la pitié. La pitié pour autrui se fonde sur l'égoïsme ; il n'y a aucun bénéfice à aider l'infortuné placé par la nature⁹⁹.

Par conséquent, par rapport à la pitié, les libertins excluent les affections associées aux autres. L'aide aux autres et les faveurs ne sont pas chez eux. De ce fait, la bienveillance, définie par Spinoza comme « le désir de faire du bien à qui nous pitié »¹⁰⁰, est également exclue. Ce désir, qui est en rapport à la pitié, n'est pas inclus dans les actions du libertin parce qu'il se dirige vers l'autre.

Sade exclu le regret, qui est l'un des obstacles à l'action, par ses principes sur la nature. Si bien que l'humain, qui se croit libre dans ses actes, regrette de ne pas agir différemment de l'action qu'il a faite. Cependant, Sade souligne que le système de la liberté est une chimère et affirme que les actions de l'homme sont poussées par une force plus forte que lui¹⁰¹. Ainsi, il ne faut pas regretter ses actes, puisqu'on ne peut pas agir autrement que par telle ou telle façon d'agir. De plus, selon Sade, tout dans le monde est utile et la guerre, la maladie ou la famine qui détruisent les humains est nécessaire à la nature¹⁰². Si même les catastrophes les plus grandes sont considérées comme nécessaires face à la nature¹⁰³, les actions humaines n'ont pas de conséquences négatives devant la nature et, par conséquent, tout regret n'a pas de sens.

Sade continue à décliner son analyse du remords avec ses doctrines sur la nature. Le plus important de ces principes est que les effets moraux et les causes physiques

⁹⁸ Ibid., III, Définition des affects, XVIII.

⁹⁹ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.427

¹⁰⁰ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Définition des affects, XXXV.

¹⁰¹ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.190

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Le fait que même les faits que l'on peut définir comme catastrophiques pour les humains ne sont qu'une nécessité face à la nature peut conduire à l'idée qu'il n'y a pas de négation dans la nature. Chez Spinoza, du fait de l'immanence du Dieu, absolu infini, dans tout ce qui existe, cela peut permettre de penser ensemble l'idée que rien ne disparaît même s'il y a composition et décomposition dans les singularités et que Dieu ou la nature est une affirmation absolue.

sont en relation les uns avec les autres et que les causes physiques ont un rôle déterminant dans les effets moraux¹⁰⁴. Ainsi, certaines parties de notre corps et les fluides nerveux de notre corps sont agressés par la nature des atomes que nous respirons, par le type ou la quantité de particules azotées dans notre alimentation¹⁰⁵. Ainsi, les choses extérieures ont un effet sur notre corps. Ces causes physiques affectent les influences morales. En d'autres termes, les aliments mangés, l'air respiré et les mille autres causes externes qui affectent les humains déterminent les effets moraux : Ces causes externes déterminent si un humain est coupable ou vertueux, et parfois même s'il est à la fois coupable et vertueux le même jour¹⁰⁶.

Sade utilise l'exemple du tambour pour montrer l'affect des causes externes sur l'agir morale. Le son est produit par les chocs qui se produisent lorsque le tambour est frappé. Le son est la conséquence d'une cause extérieure. Le rédacteur en chef Michel Delon rapproche cet exemple des exemples donnés par les philosophes matérialistes des Lumières. Dans ces exemples donnés par le choc, De La Mettrie traite l'homme comme les fibres du cerveau à « une corde de violon ou une touche de clavecin », tandis que d'Holbach présente l'homme comme « une harpe sensible qui rend des sons d'elle-même »¹⁰⁷. Avec l'exemple du tambour, Sade affirme que les causes extérieures ont un effet sur l'humain. Par exemple, l'air inspiré, selon la disposition des organes, a un affect sur le fluide nerval¹⁰⁸. De plus, Sade affirme que par les sens et les organes, l'homme ressent la souffrance, éprouve le plaisir et reçoit des idées¹⁰⁹. L'homme ressent le plaisir et la souffrance à travers les chocs entre les atomes et les particules électriques¹¹⁰. La production de ces chocs peut être considérés comme des causes externes, comme dans l'exemple du tambour. Il est possible d'affirmer qu'en conséquence de l'affect des causes externes sur les organes, actes sont également déterminés. Il semble que Sade tente d'expliquer les effets moraux des causes extérieures, autrement dit la vertu ou le vice de l'acte, par les chocs et l'affect des choses

¹⁰⁴ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.191

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Ibid., p.1417, 2. annotation pour p.190

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Ibid., p.218

¹¹⁰ Ibid., p.482

sur les organes. Dans une perspective matérialiste, ce que l'on appelle la morale est un affect de causes physiques externes.

Si l'on rapproche cette idée de celle selon laquelle les actes sont conduits par une force plus puissante que soi, l'insignifiance du remords est à soulignée. Car si les causes extérieures et physiques affectent le corps et déterminent ainsi les effets moraux, ces causes extérieures et physiques affectent les actes. Dans cette relation de cause à conséquence, il n'y a pas d'équivalent au fait de regretter ses actes.

Par ces arguments, libertin fait des vices une partie de la vie en excluant le remords de ses actes. De plus, Sade affirme que le remords disparaît complètement lorsque les actes vices deviennent une habitude à force d'être répétés¹¹¹. Grâce à ce libertinage habituel, l'absurdité de toutes les convenances et valeurs qui limitent les actes est révélée, et Sade dit ceci à propos de cette habitude par l'intermédiaire de Mme Delbène :

« Si tu veux, dis-je, y trouver le même bonheur que moi, tâche de t'en faire, avec le temps, une si douce habitude, qu'il te devienne comme impossible de pouvoir exister sans le commettre ; et que toutes les convenances humaines te paraissent si ridicules, que ton âme flexible, et malgré cela nerveuse, se trouve imperceptiblement accoutumée à se faire des vices de toutes les vertus humaines et des vertus de tous les crimes : alors un nouvel univers semblera se créer à tes regards (...) »¹¹²

Cette habitude permet à l'humain de trouver le bonheur, de se libérer des traditions, des préjugés, de tout ce qui empêche le libertinage. Ainsi, l'humain brise toutes les chaînes et arrive à l'état suprême de la perversité. Les portes d'une vie pleine de libertinage sont ouvertes.

¹¹¹ Ibid., p.193

¹¹² Ibid., p.193-194

Néanmoins, Sade affirme qu'il faut rester fort face à la morale humaine et au remords, et souligne qu'en une seule faiblesse, au premier moment de perte de résistance, on perdra les plaisirs et le libertinage que l'on a obtenus. Quelques lignes avant la référence à Spinoza, il mentionne qu'il faut être particulièrement prudent en matière de religion et avertit qu'il faut éviter la religion¹¹³. En effet, selon lui, la religion est comme « l'hydre dont on coupe la tête et qui renaît »¹¹⁴, qui réapparaît à chaque fois si elle n'est pas complètement détruite. Si la religion n'est pas complètement détruite, ses principes germent et émergent. Avec ces principes, la religion met en danger les plaisirs. Dans le chapitre *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* au milieu de *La Philosophie dans le boudoir*, Sade répète sa mise en garde contre la religion :

« O, vous qui avez la faux à la main, portez le dernier coup à l'arbre de la superstition, ne vous contentez pas d'élaguer les branches, déracinez tout à fait une plante dont les effets sont si contagieux ; soyez parfaitement convaincus que votre système de liberté et d'égalité contrarie trop ouvertement les ministres des autels du Christ, pour qu'il n'en soit jamais un seul (...). »¹¹⁵

Sade, qui voit dans la religion un grand danger face à l'action libertin, affirme dans ce court texte adressé aux Français que la religion doit être supprimée de telle sorte qu'elle ne puisse plus jamais exprimer son autorité. Les discours et les prêches de la religion traditionnelle et la conception traditionnelle de Dieu ont un effet limitatif sur les actes de l'humanité. Mais l'existence de cette idée de Dieu est une ombre qui se dissipe au moindre effort de l'esprit¹¹⁶.

Il faut mépriser l'hydre, et toutes les chimères que la religion apporte avec elle. C'est précisément sur ce point que Sade soutient qu'il faut se nourrir des grands principes de Spinoza, de Vanini, de l'auteur du *Système de la nature*, et qu'il bénéficiera de l'esprit de ces sages principes¹¹⁷.

¹¹³ Ibid., p.194

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Sade, M. d., **Philosophie dans le boudoir**, Gallimard, 1998, p.111

¹¹⁶ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.195

¹¹⁷ Idem.

Pour analyser cette référence de Sade, il est utile de partir de la note en bas de page de l'éditeur Michel Delon. En prenant Vanini comme premier de ces trois noms, l'éditeur note que le personnage de Desroches dans *La Nouvelle Justine* de Sade se décrit comme « athée comme Vanini »¹¹⁸. Bien qu'il ne soit pas explicitement indiqué dans *Histoire de Juliette* que les principes athées de Vanini doivent être utilisés, dans *La Nouvelle Justine*, l'athéisme de Vanini semble avoir inspiré Sade.

Vanini, de son véritable nom Lucilio, utilisait le titre de Jules-César lorsqu'il écrivait ses œuvres¹¹⁹. Il est possible de dire que Vanini, qui a été considéré comme athée en raison de ses idées, s'intéressait aussi bien à la physique et à la biologie qu'à la philosophie.

Lorsque les idées de Vanini sont analysées par Sade dans le cadre de l'athéisme, il est possible de déterminer que l'idée de Dieu n'a pas sa place dans sa compréhension de la nature. En effet, selon lui, le mouvement des cieux ne dépend pas de Dieu ; ce mouvement s'explique par le principe du mateur intrinsèque¹²⁰. À cet égard, il est possible de dire qu'il a proposé une doctrine qui s'oppose à la conception que la religion traditionnelle a de Dieu et de son principe de création et de mouvement.

Parallèlement à son refus d'expliquer l'univers par un Dieu en mouvement, Vanini semble également critiquer la religion traditionnelle. Il pense que les religions éveillent la crainte et le respect et qu'elles imposent leur pouvoir sur la société tout¹²¹. Ce point de vue peut être considéré comme parallèle à la critique de la religion par Sade. Il est possible de penser que la religion diffuse ses dogmes et ses idées fausses dans la société par le biais de diverses lois. Il est possible d'affirmer que la religion domine les peuples par la crainte qu'elle suscite. Ainsi, Sade fait référence à la

¹¹⁸ Ibid., p.1392

¹¹⁹ Cousin, V. (1843). « VANINI. SES ÉCRITS, SA VIE ET SA MORT », *Revue Des Deux Mondes* (1829-1971), 4(5), 673–728, p.682.

¹²⁰ Didier Foucault. « Aspects du matérialisme de Giulio Cesare Vanini (1585-1619) », Société des Italianistes de l'Enseignement Supérieur. *La philosophie italienne - colloque de la Société des Italianistes de l'Enseignement Supérieur*, Les publications du LURPI, pp.143-155, 2001, p.5

¹²¹ Ibid., p.7

conception anti-Dieu et à la critique de la religion de Vanini lorsqu'il critique la religion et ses principes. En accord avec cette référence, il est possible de révéler qu'il critique l'effet limitatif de la religion et de ses lois sur les actions.

L'auteur réel du *Système de la nature*, publié sous le nom de J.-B. Mirabaud, n'était peut-être pas connu de Sade, selon la note éditoriale¹²². En effet, l'auteur du livre, publié en 1770 sous le pseudonyme de J.-B. Mirabaud, n'est autre que d'Holbach. Cependant, Sade a donné sa référence non pas en mentionnant l'auteur, mais en mentionnant le titre du livre.

Dans son *Système de la nature*, D'Holbach analyse la nature, la théologie, l'athéisme, la morale et bien d'autres sujets. Pour comprendre la référence qui lui est faite, un court examen peut être effectué à compter de la définition de l'athée dans l'ouvrage.

Dans son ouvrage, D'Holbach définit l'athée comme un « Véritable ami du genre humain »¹²³. Il explique en outre que l'athée « détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison »¹²⁴. Par conséquent, un athée est défini comme quelqu'un qui essaie de détruire la religion et les chimères qu'elle amène avec elle, et de garder les humains à l'écart de celles-ci. Dans une formulation plus basique, il peut être défini comme une personne qui nie l'existence de Dieu¹²⁵. En conclusion, d'Holbach affirme que la religion traditionnelle et son Dieu doivent être luttés. De plus, il souligne l'importance de la nature, de l'expérience et de la raison. Si l'on considère les critiques de Sade à l'égard de la religion et de ses chimères, il apparaît qu'il se réfère aux principes de d'Holbach afin de tirer profit de ces critiques. En d'autres termes, le fondement du discours de Mme Delbène à l'égard de Juliette, à savoir qu'elle devrait se défaire complètement de la religion et de ses chimères, est renforcé par d'Holbach.

¹²² Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.1392

¹²³ Holbach, P. H. T., Baron d', **Système de la nature**, 1770, p.515

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Turgeon-Solis, M., **Entre déisme et athéisme : L'incroyance du baron d'Holbach à travers Le Christianisme dévoilé et le Système de la Nature**, 2012, p.111

En ce qui concerne Spinoza, Paul Vernière, dans *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, affirme, selon une note de bas de page de l'éditeur Michel Delon¹²⁶, qu'au XVIII^e siècle, Spinoza était un « athée déguisé »¹²⁷. Parallèlement, Vernière souligne que dès le dernier tiers du 17^e siècle, Spinoza est le symbole de la résistance aux préjugés religieux et, plus encore, d'une forme de morale athée¹²⁸.

En ouvrant un peu plus la perspective, la référence la référence explicite de Sade à Spinoza peut être analysée à travers Klossowski. Le meurtrier pense qu'il « détruit » par l'acte de tuer. Parfois, le remords survient à cause de cette pensée de destruction. Cependant, l'anéantissement est complètement nul et impossible à réussir¹²⁹. Car face à la nature, cet acte de l'homme n'a pas d'équivalent. Même si l'humain a l'idée d'avoir détruit, même s'il éprouve du remords, il n'a pas réussi. D'ailleurs, il lui est impossible de réussir. Face à la nature, cet acte du meurtrier n'a pas de manifestation. Klossowski considère qu'il serait intéressant de suivre la leçon « athée » de Spinoza dans sa conception d'une nature originelle éternelle, existe indépendamment des créatures, en particulier de l'humain¹³⁰. Ainsi, il montre la « leçon athée » de Spinoza en citant l'*Éthique* et le *Court Traité* :

« Que l'on rapproche des développements de Sade sur la Nature, quelques-unes des propositions de Spinoza : Dieu, ou la Nature, « *n'existant pour aucune fin, n'agit donc aussi pour aucune, et comme son existence, son action aussi n'a ni principe, ni fin. Ce qu'on appelle cause finale n'est d'ailleurs rien que l'appétit humain en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose.* (Éthique, N, préface, trad. Ch. Appuhn.) « ... *toutes les causes finales ne sont rien que les fictions des hommes...* » (Ibid. I. app.) « *Dieu ne donne pas aux hommes des lois pour les récompenser quand ils les accomplissent et les punir quand ils les transgressent : les règles que Dieu a établies dans la Nature et suivant lesquelles toutes choses naissent et durent. Si nous voulions les appeler lois – sont de telle sorte qu'elles ne peuvent*

¹²⁶ Sade, M. d., *Histoire de Juliette*, Gallimard, 1998, p.1392, 1. annotation pour p.195

¹²⁷ Ibid., p.1392

¹²⁸ Malinowski-Charles Sylviane., *Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade*, Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.405

¹²⁹ Sade, M. d., *Histoire de Juliette*, Gallimard, 1998, p.873

¹³⁰ Klossowski, P., *Sade mon prochain*, Editions du Seuil, 1967, p.120, 22ème annotation

jamais être transgressées ; ainsi, que le plus faible doit céder au plus fort, que nulle cause ne peut produire plus qu'elle ne contient en elle, etc. » (Court traité, II, chap. XXIV, 4-6, trad. Ch. Appuhn.) »¹³¹

À la suite de ce rapprochement entre les deux philosophes, la nature, n'existe pas pour une fin, n'agit pas pour une fin, n'a pas de principe et de fin d'action. Parallèlement, pour les deux, les règles de la nature ne peuvent pas être transgressées. Les humains n'ont pas non plus d'influence sur ces règles. De même, Dieu (ou la nature) n'est ni récompensant ni punissant.

Par conséquent, Sade présente ses principes sur l'insignifiance de la pudeur, de la conscience et des remords qui accompagnent les actes. Tout en parlant des effets négatifs de ces émotions sur les actions, il explique aussi pourquoi elles apparaissent. À tel point qu'il souligne le rôle de la géographie, des lois et de la religion, prouve qu'il s'agit de simples idées fausses et affirme qu'il faut supprimer leur effet décisif sur les actions. Si Sade critique la religion traditionnelle dans ces discours, il présente également son point de vue sur la philosophie naturelle. Il défend principalement par l'effet de nombreuses causes externes sur les actes et l'idée que tout ce qui existe dans le monde est utile.

Face à ces doctrines de Sade, la religion représente pour lui un grave danger. Car, comme l'hydre, elle réapparaît si on ne la supprime pas complètement. C'est abriter un danger qui peut conduire à la perte des plaisirs. Affirmant que la religion doit être complètement détruite, Sade invite à se nourrir des pensées de Vanini, d'Holbach et de Spinoza. Il affirme qu'il faut utiliser leurs sages pensées.

La perspective de la philosophie naturelle dans l'analyse de Spinoza par Klossowski permet d'affirmer une similitude naturaliste entre Sade et Spinoza, comme

¹³¹ Idem.

l'affirme également Deleuze¹³². En outre, le fait que Sade utilise les principes de Spinoza dans sa philosophie en général peut être considéré comme un point de référence.



¹³² « *In Sade we discover a surprising affinity with Spinoza – a naturalistic and mechanistic approach imbued with the mathematical spirit.* » (Deleuze, G., **Masochism**, Zone Books, 1991, p.19,20)

3. LES DEUX VUES : SPINOZA ET SADE

3.1. Nature

Les arguments philosophiques de Marquis de Sade sont accessibles à travers les caractères de ses romans. Outre l'érotisme, ses doctrines y trouvent une large place. Dans ses œuvres, les problèmes philosophiques sont discutés au moyen des actes voluptueux de personnages libertins. Ses œuvres ne contiennent pas d'amples descriptions de paysages ou de portraits ; Sade est hâte et voudrait aller au plus vite à l'essentiel de ses sujets¹³³.

Spinoza explique la seule substance par les termes « Dieu, autrement dit la Nature » dans la Préface de l'*Éthique* IV. Dans ce sens, Spinoza définit la substance comme Dieu ou la Nature. Selon lui, la substance est nécessairement un Étant éternel et infini ; elle n'agit pas en vue d'une fin¹³⁴. De même, Dieu ou la Nature existe comme cause de soi¹³⁵. Il est donc possible de dire que la nature n'a pas besoin d'une cause autre que soi pour exister, mais qu'elle est cause de soi. La nature, qui est éternelle et infinie, effet elle-même. Tout ce qui existe est donc le résultat de ce propre effet, de sa production. Selon Sade, la nature n'est pas le résultat d'une création. La nature existe comme sa propre cause¹³⁶. Selon lui, la nature est dynamique, en mouvement. Elle est donc toujours en état de production. La nature, qui n'a pas besoin d'une cause extérieure motrice, existe comme son propre moteur, c'est-à-dire comme sa propre cause.

¹³³ Ost, François. « **Chapitre VI. Une écriture sans merci** », *Sade et la loi*, Odile Jacob, 2005, pp. 207-229.

¹³⁴ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV, Préface

¹³⁵ Ibid., I, I. Définition

¹³⁶ Sade, M. d., *La Nouvelle Justine*, Gallimard, 1998, p.491. Cite par : Sandrine Israel-Jost, « **Libertins et nature chez Sade** », *Le Portique* [Online], 34 | 2014, document 3, p.1

Les arguments philosophiques de l'impétueuse Sade, qui poursuit le désir, seront analysés à partir de sa référence à Spinoza¹³⁷. Cette analyse permettra de détecter la possibilité d'une influence de la philosophie de Spinoza. Ainsi, il sera possible d'analyser dans quelle mesure il a intégré la philosophie de Spinoza dans sa propre philosophie et à quels points il l'a appliquée pour se façonner sa philosophie. Les conceptions de la nature des deux philosophes seront examinées en détail ci-dessous, et les similitudes et différences seront identifiées. À cette occasion, les notions d'immanence et d'égalité dans le cadre des conceptions de la nature seront abordées.



¹³⁷ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.195

3.1.1. L'immanence

Pour analyser la notion d'immanence chez Spinoza, il convient d'examiner ce qu'est Dieu et comment il le définit. La définition III de l'*Éthique* I :

« Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former. »¹³⁸

Cette définition permet d'affirmer que Dieu, qui est une substance, n'a besoin de rien d'autre pour exister, mais qu'il existe en soi. Dieu, qui n'a besoin de rien d'autre que d'en soi, peut être conçu par soi et n'a pas besoin du concept de quoi que ce soit d'autre pour former son concept. En d'autres termes, Dieu est la seule substance dont la seule base d'existence est soi-même.

La définition VI de l'*Éthique* I, il rédige comme la suivante à propos de Dieu :

« Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »¹³⁹

La définition montre que Spinoza exprime Dieu comme un étant absolument infini. Il explique dans la définition IV du même livre ce qu'est un attribut :

« Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence. »¹⁴⁰

¹³⁸ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, I, Définition III.

¹³⁹ Ibid., I, Définition VI.

¹⁴⁰ Ibid., I, Définition IV.

D'après Spinoza, Dieu, substance absolument infinie, possède un nombre infini d'attributs. Chacun de ces attributs infiniment nombreux exprime l'essence de Dieu d'une façon éternelle et infinie. Parallèlement, les attributs sont également infinis.

Dieu est défini en tant que substance seule contenant un nombre infini d'attributs. Chacun des attributs est équivalent en termes de pouvoir pour exprimer Dieu. En d'autres termes, les attributs expriment Dieu avec le même degré d'intensité. Depuis ce point de vue, il est possible de dire qu'il n'y a pas de hiérarchie ontologique entre les attributs. En raison de l'absence de hiérarchie ontologique, un attribut n'a pas de priorité ou de rang par rapport à un autre attribut.

Tout ce qui existe n'est que variations et modes des attributs de cette substance seule¹⁴¹. En conséquence, il est possible d'affirmer que les modes sont les affections des attributs de Dieu. Il a déjà été indiqué que Dieu n'a besoin d'aucun concept d'autre chose que le concept en soi. À l'inverse, les modes qui sont des affections des attributs de Dieu, ont besoin d'autre chose pour concevoir¹⁴². Les choses singulières ne pourraient être conçues par eux-mêmes. Parallèlement à cela, il est dit que les modes sont liés des attributs¹⁴³. Il est donc possible de conclure que le rapport des modes à la substance est une affection.

Pour la philosophie de Spinoza, la substance est aussi cause de soi :

« Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante. »¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibid., I, Définition V.

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Ibid., I, Proposition XXIII.

¹⁴⁴ Ibid., I, Définition I.

Dieu existe par en soi, étant la cause de soi. La cause de soi est également définie comme la puissance de Dieu (*potentia Dei*)¹⁴⁵. Dieu est ainsi considéré comme une puissance qui existe par en soi et de production. En d'autres termes, il est possible de l'exprimer par cause en soi et effet de soi. Parallèlement, Spinoza écrit dans la préface de l'*Éthique* IV, « De la servitude humaine » :

« Nous avons en effet montré, dans l'Appendice de la Première Partie, que la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Étant éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle il existe. »¹⁴⁶

Dieu se produit éternellement lui-même sans être extérieur à lui-même. Tout ce qui existe est l'effet de cette autoproduction. Par conséquent, l'existence des modes est l'effet de cette production. En d'autres termes, les modes ne pouvaient exister sans la substance¹⁴⁷. Tout ce qui existe est conçu par Dieu, la seule substance. Ainsi, il est permis d'affirmer qu'il n'y a pas de distance entre Dieu, qui est considéré comme une cause de soi et une puissance de production, et les choses qui existent.

« Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive. »¹⁴⁸

Par cette citation, Spinoza déclare que Dieu n'est pas distinct des choses qui existent, mais qu'il est la cause immanente des choses qui existent. Ainsi, les choses qui existent sont soumises à Dieu, qui est la cause immanente. Les modes ne peuvent être conçus sans lui ; ils peuvent exister avec sa puissance de production. Si on prend en compte EIP16cor et le fait que tout provient de Dieu, il est possible de conclure que Dieu est à la fois la cause efficiente et la cause immanente de tout¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Lærke, M. (2009), « **Immanence et extériorité absolue : Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza** », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134, 169-190., p.187

¹⁴⁶ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV, Préface

¹⁴⁷ Ibid., I, Proposition XV.

¹⁴⁸ Ibid., I, Proposition XVIII.

¹⁴⁹ Martin, Christopher P. (2015). « **Immanence and Causation in Spinoza**. In Andre Santos Campos (ed.) », *Spinoza: Basic Concepts*. Exeter, UK : pp. 14-24., p.2

L'immanence de Dieu dans les choses existantes pourrait être considérée ensemble avec le fait qu'il soit une « cause prochaine ». En considérant que l'existence des modes est le résultat de l'autoproduction de Dieu, il est possible de dire que Dieu est la « cause prochaine » des modes, et non leur « cause éloignée ». A tel point qu'il ne pourrait être appelé « cause éloignée » des choses immédiatement produites par lui ; « car, par « cause éloignée », nous entendons une cause qui l'est de telle sorte qu'elle n'est aucunement liée de façon indissoluble à son effet. Or, toutes choses existantes en Dieu dépendent de Dieu de telle sorte qu'elles ne peuvent ni exister ni être conçues sans lui »¹⁵⁰.

Spinoza affirme dans son « *Traité de la réforme de l'entendement* » que la cause prochaine de Dieu est la suivante :

« Touchant le premier point, il est comme nous l'avons déjà dit, requis pour notre fin qu'une chose soit conçue ou bien par sa seule essence ou par sa cause prochaine : à savoir, si une chose existe en soi ou, comme on dit communément, est cause de soi, elle devra alors être connue par sa seule essence ; si, au contraire, une chose n'existe pas en soi mais requiert une cause pour exister, alors elle doit être connue par sa cause prochaine ; car en réalité connaître l'effet n'est pas autre chose qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause. »¹⁵¹

Par conséquent, Dieu, qui est cause en soi, est conçu par sa seule essence. Mais les choses qui ont besoin d'une cause pour exister sont connues par leur cause prochaine. Les modes, qui ont besoin de Dieu pour exister, sont connus par Dieu, la « cause prochaine ». En outre, les modes dépendent de Dieu parce qu'ils sont le résultat de l'autoproduction de Dieu, et en ce sens, Dieu n'est pas la « cause éloignée » des choses.

¹⁵⁰ Daudin, H. (1952). **Sur Quelques Points de la Philosophie de Spinoza**. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57(3), 313–324, p.321 Cite par : Spinoza, B., *Éthique*, I, Proposition XVIII.

¹⁵¹ Spinoza, B., **Traité de la réforme de l'entendement**, trad. Charles Appuhn, Œuvres de Spinoza, Garnier Frères, 1907, I (p. 207-278).

À partir de cette idée, il montre qu'il n'y a pas de distance entre Dieu et les modes. L'existence des modes par rapport à la cause de soi de Dieu n'est pas causée par une cause extérieure. C'est précisément parce que Dieu est la cause immanente qu'il est la cause de l'existence de toutes les choses singulières. En tant que cause immanente de toutes choses, Dieu ne sort pas de soi pour produire un effet¹⁵². Toutes les choses singulières proviennent de lui, elles ne sont pas conçues sans lui. En d'autres termes, Dieu est présent dans toutes les choses singulières, qu'il est possible de considérer comme un effet. En ce terme, le principe de la cause de soi est que Dieu est la cause de soi-même dans le même sens que Dieu est la cause de toutes choses¹⁵³.

Deleuze écrit sur la définition de la cause immanente comme la suivante :

« Ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle. L'effet ne reste pas moins dans la cause que la cause ne reste en elle-même. De ce point de vue, jamais la distinction d'essence entre la cause et l'effet ne sera interprétée comme une dégradation. Du point de vue de l'immanence, la distinction d'essence n'exclut pas, mais implique une égalité d'être : c'est le même être qui reste en soi dans la cause, mais aussi dans lequel l'effet reste comme dans autre chose. »¹⁵⁴

Tout ce qui existe est en Dieu. En ce sens, lorsque tout ce qui existe est considéré comme un effet, il est permis de dire que l'effet est en Dieu. De ce point de vue, Dieu n'est pas la « cause éloignée » des modes, mais la « cause prochaine » des modes parce que les modes sont le résultat de la production de Dieu, parce qu'ils dépendent de Dieu et parce qu'ils sont conçus par l'intermédiaire de Dieu. Ainsi, il est possible de conclure que Dieu n'est pas à distance des choses existantes, mais qu'il est immanent en celles-ci.

¹⁵² Rızk, Hadi., **Spinoza'yı Anlamak**, trad. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, p.58

¹⁵³ Ibid., p.59

¹⁵⁴ Deleuze, G., **Spinoza et le problème de l'expression**, Les Editions de Minuit, 2013 (édition électronique), p.181

En analysant la façon dont la notion d'immanence se trouve chez le Marquis de Sade, il est utile de remarquer qu'il se situe dans une position anti-religieuse. C'est pourquoi il faut analyser Sade en tenant compte de l'affirmation de Spinoza « *Deus sive natura* »¹⁵⁵ dans la préface du quatrième livre de l'*Éthique* peut permettre de faire des déductions significatives tout en éclairant sa philosophie. Puisque le « *Deus sive natura* » de Spinoza n'apparaît chez Sade que comme une nature. En effet, comme le souligne Bataille, son athéisme remet en cause Dieu et le substitue par une nature en perpétuel mouvement¹⁵⁶.

Durand, l'un des personnages de l'*Histoire de Juliette* de Sade, s'exprime ainsi sur l'idée de Dieu ou de la Nature :

« Encore une fois, c'est méconnaître la nature que de lui supposer un auteur; c'est s'aveugler sur tous les effets de cette première puissance, que d'en admettre une qui la dirige, et vous ne verrez jamais que des sots ou des fripons admettre ou croire à l'existence d'un Dieu ; le prétendu Dieu des hommes n'est que l'assemblage de tous les êtres, de toutes les propriétés, de toutes les puissances ; il est la cause immanente et non distincte de tous les effets de la nature ; c'est parce qu'on s'est abusé sur les qualités de cet être chimérique, c'est parce qu'on l'a cru tour à tour bon, méchant, jaloux, vindicatif, qu'on a supposé de là qu'il devait punir ou récompenser ; mais Dieu n'est que la nature, et tout égal à la nature (...) »¹⁵⁷

Sade s'oppose à la conception théologique de Dieu et critique cette idée. Il concentre ses critiques sur les qualités humaines accordées à Dieu. Il s'oppose à l'attribution de qualités humaines à Dieu, comme s'il s'agissait d'un être humain, et à la constitution d'une conception anthropomorphique de Dieu. Il critique également l'idée que la nature est dirigée par une force extérieure. Selon lui, les humains se trompent sur ce qu'est Dieu, « l'être chimérique » ; Dieu n'est rien d'autre que la nature elle-même. De plus, la nature est la cause immanente de tout ce qui existe. Au lieu de

¹⁵⁵ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV, Préface

¹⁵⁶ « (...) son athéisme défie Dieu et jouit du sacrilège. Il substitue généralement à Dieu la Nature à l'état de mouvement perpétuel. » Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, 1957, p.83

¹⁵⁷ Sade, M. d., *Histoire de Juliette*, Gallimard, 1998, p.665

la conception théologique de Dieu, la nature est considérée comme la cause immanente de toute chose. La conception de Spinoza « Dieu ou la nature » apparaît dans une formulation différente chez Sade : seulement la nature. Tout ce qui existe est immanent à la nature. En d'autres termes, la nature est la cause immanente de tout ce qui existe. Il est par conséquent possible de dire que cette nature est une nature absolue qui est la cause de tout. Sade définit ainsi la nature :

« On nous dit gravement qu'il n'y a point d'effet sans cause ; on nous répète à tout moment que le monde ne s'est pas fait lui-même ; mais l'univers est une cause, il n'est point un effet, il n'est point un ouvrage ; il n'a point été créé, il a toujours été ce que nous le voyons ; son existence est nécessaire ; il est sa cause lui-même. La nature, dont l'essence est visiblement d'agir et de produire, pour remplir ses fonctions, comme elle le fait sous nos yeux, n'a pas besoin d'un moteur invisible, bien plus inconnu qu'elle-même : la matière se meut par sa propre énergie, par une suite de son hétérogénéité ; la diversité des mouvements ou des façons d'agir constitue seule la diversité des matières (...) »¹⁵⁸

Cette définition permet à Sade de faire de nombreuses remarques sur la nature. Il affirme que l'univers, autrement dit la nature, n'est pas créé, mais qu'il est une cause. Ensuite, il affirme que l'existence de la nature contient une nécessité et qu'elle est sa propre cause. Dans cette citation, dans laquelle se retrouve une compréhension dynamique de la nature, Sade montre que la nature n'a pas besoin d'une autre cause qu'elle-même pour s'agir et produire. En effet, le mouvement et la production sont l'essence de la nature. Elle existe donc en tant que cause à elle-même, sans cause extérieure.

Le fait qu'une telle nature, toujours en mouvement, n'ait pas besoin d'une cause extérieure signifie qu'elle n'a pas besoin d'être « contrôlée » par chose d'autre. En particulier, l'expression « *n'a pas besoin d'un moteur invisible, bien plus inconnu* »

¹⁵⁸ Sade, M. d., **La Nouvelle Justine**, Gallimard, 1998, p.491. Cite par : Sandrine Israel-Jost, « **Libertins et nature chez Sade** », *Le Portique* [Online], 34 | 2014, document 3, p.1

qu'elle-même » peut être comprise à la fois en tant que critique de la compréhension traditionnelle de Dieu et comme signifiant que la nature est sa cause elle-même.

Chez Sade, la nature, qui se meut avec sa propre énergie, s'associe au matérialisme. La matière est par essence en mouvement perpétuel, et le Dieu théologique n'est rien d'autre que la matière¹⁵⁹. Cette substance, qui ne cesse de s'agir, continue de se produire avec des modifications variables. Parallèlement à l'idée de production perpétuelle, Sade exclut l'idée de « destruction » tout en révélant la continuité de la matière avec ses différentes modifications. À tel point que la mort, surtout la mort au sens théologique, n'est rien d'autre que le changement de la matière et la modification de la chose en chose de différent de ce qu'elle est :

« O Juliette ? ne perdez jamais de vue qu'il n'y a point de destruction réelle ; que la mort elle-même n'en est point une, qu'elle n'est physiquement et philosophiquement vue, qu'une différente modification de la matière, dans laquelle le principe actif, ou si l'on veut, le principe du mouvement ne cesse jamais d'agir, quoique d'une manière moins apparente. »¹⁶⁰

En raison du changement de la matière qui prend différentes formes, il est impossible d'affirmer qu'il y a une destruction réelle dans la nature. Compte tenu de la critique de l'idée théologique de Dieu par Sade, dans ses discours sur la nature, il n'y a pas de facteur extérieur pour faire mouvoir la nature et des concepts tels que la destruction et la mort n'ont pas lieu d'être. Il n'y a que les changements de la nature, donc la matière, qui est constamment en mouvement et en production. Il « accorde ainsi pratique et théorie en illustrant comment la nature est toujours dans son être dans tous les moments de l'être, comme aussi comment « la dissolution sert à la nature » »¹⁶¹. Tout en rejetant l'idée de destruction, Sade compare le changement de la matière aux flots de la mer :

¹⁵⁹ « (...) votre Dieu n'est qu'une modification de la matière perpétuellement en action par son essence : cette action que vous croyez pouvoir en séparer, cette énergie de la matière, voilà votre Dieu. » Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.224

¹⁶⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.876

¹⁶¹ Sclipa, Norbert., **Philosophie de Sade**, Editions L'Harmattan, 2021, p. 199

« Rien ne naît, rien ne périt essentiellement ; tout n'est qu'action et réaction de la matière ; ce sont les flots de la mer qui s'élèvent et s'abaissent à tout instant, sans qu'il y ait ni perte ni augmentation dans la masse de ses eaux (...) »¹⁶²

Cette approche permet de mettre en évidence une perspective générale sur la définition du concept d'immanence dans la philosophie de Sade. Selon ce point de vue, la nature est sa propre cause. Il existe nécessairement. Il est possible de parler le dynamisme comme une nature qui agit et produit en permanence. Cette nature dynamique n'a pas besoin d'une cause extérieure pour se mouvoir et produire. Le mouvement et la production proviennent de l'essence de la nature. Cette nature, associée à la matière, est la cause immanente de tout ce qui existe.

Michel Delon, qui a compilé le livre *Histoire de Juliette*, note en bas de page les mots de Sade « (...) *le prétendu Dieu des hommes n'est que l'assemblage de tous les êtres, de toutes les propriétés, de toutes les puissances (...)* » et précise qu'il s'agit là d'une thèse de Spinoza :

« C'est la thèse de Spinoza : « [...] cet Être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. » ».¹⁶³

Dès de cette note en bas de la page, il est possible d'analyser dans quelle mesure il a été influencé par la façon dont Spinoza conçoit l'immanence, quelles sont les similitudes entre les deux et quels discours philosophiques Sade a utilisé ces similitudes pour les façonner. À cet égard, il convient tout d'abord de souligner que la notion de « *Deus sive Natura* » chez Spinoza est utilisée par Sade de la manière la proche possible. En effet, Sade affirme que Dieu n'est rien d'autre que la nature. Dans le prolongement de cette affinité, il est possible de constater que Sade tient un discours similaire à celui de Spinoza en ce qui concerne la nature qui est cause de soi. Chez Sade, la nature, qui est sa propre cause, est essentiellement soumise à la nécessité.

¹⁶² Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.877

¹⁶³ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, *Œuvre* Gallimard, 1998, p.1295, 2. annotation. Cite par : Spinoza, B., **Éthique**, IV. Partie, Préface, *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, p. 488

Dans ce contexte, elle ne cesse de se mouvoir et de produire. De même, chez Spinoza, Dieu, qui est cause de soi, produit toujours. Ainsi, l'idée d'une substance sans extériorité se retrouve chez les deux philosophes. En effet, dans les doctrines des deux philosophes, il y a une conception de la substance qui n'a pas besoin d'une cause extérieure pour exister.

Le fait que Dieu ou la nature n'aient pas besoin d'une cause extérieure à eux-mêmes pour exister révèle qu'ils ne sont pas le produit d'une création. En d'autres termes, les deux philosophes ont l'idée qu'il n'y a pas d'autre cause motrice au mouvement. C'est la raison pour laquelle la thèse théologique de la création est absente dans ces deux conceptions de la nature.

Cette nature est « la cause première et absolue de tout »¹⁶⁴. Tout existe en vertu des lois naturelles absolues et rien de supérieur ne peut diriger ces lois en fonction d'un plan prédéterminé¹⁶⁵. De ce point de vue, il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas de puissance supérieure à la nature elle-même. La nature, qui n'a pas besoin d'une puissance extérieure, produit en tant que cause en soi et est la cause première de toute chose. En ce sens, pour les deux philosophes, la nature est l'instance ultime¹⁶⁶. Tout est donc soumis aux lois de cette instance ultime.

Les changements dans les choses soumises aux lois de la nature et la diversité de ces choses ne perturbent pas l'unité de la nature. En termes spinozistes, les attributs et les modes ne compromettent en rien l'unité substantielle du tout¹⁶⁷. Spinoza écrit :

« La nature tout entière est un seul Individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier. »¹⁶⁸

¹⁶⁴ Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade**. Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.407

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Ibid., 408

¹⁶⁸ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Lemme VII., Scolie.

Par conséquent, alors que les parties de la nature varient à l'infini, l'unité de la nature reste inchangée. Norbert Scilippa, à compter de la définition de Spinoza ci-dessus, se rapproche de la compréhension de la nature par Sade. En effet, Sade considère la nature tout entière comme une être physique immanent au-delà de la moralité¹⁶⁹. Dans ce sens, il établit un parallèle entre les conceptions des deux philosophes. Il est possible d'affirmer que la morale est variable face à la nature tout entière. Tout autant que la culture, la morale est un concept qui s'acquiert par le « communs »¹⁷⁰. Par ailleurs, pour les deux philosophes, la morale et la culture sont des parties d'un tout. Ces parties peuvent toujours changer, mais ces modifications ne changent pas l'unité de la nature. Une fois de plus, il est donc souligné que l'absolu est la nature.

L'idée de Spinoza selon laquelle Dieu est la cause immanente de tout ce qui existe se retrouve dans les principes de Sade, mais il définit tout ce qui existe comme la production et les différentes modifications de la nature et de la matière. De ce point de vue, il est possible de dire que Sade se situe dans une position plus matérialiste. Chez Spinoza, en lien avec l'éternité de Dieu, il est possible de dire que les choses singulières, qui sont le produit de affections des attributs, ne sont pas complètement détruites même si elles sont décomposées¹⁷¹. L'immanence de Dieu existe toujours dans le cas où des choses singulières sont composées - décomposées. Cette idée pourrait également être supportée par le fait que si les parties de la nature entière changent, la nature entière, en revanche, ne change pas. Dans le livre « *Spinoza Philosophie pratique* », Deleuze cite¹⁷² le passage suivant du scolie de la proposition XXXIX de l'*Éthique* IV :

« (...) la mort survient au Corps, c'est ainsi que j'entends, quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. »¹⁷³

¹⁶⁹ Scilippa, Norbert., **Philosophie de Sade**, Editions L'Harmattan, 2021, p. 49

¹⁷⁰ Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade**. Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.408

¹⁷¹ Charlton, W. (1981). **Spinoza's Monism**. *The Philosophical Review*, 90(4), 503-529., p.521

¹⁷² Deleuze, G., **Spinoza Philosophie pratique**, Les Editions de Minuit, 2003, p.47

¹⁷³ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV. Proposition XXXIX., Scolie

Dans ce cas, il semblerait que les parties deviennent compositeur / décomposeur en entrant en relation avec d'autres. En ce sens, il est possible de considérer que les parties entrent en rapport de différentes façons plutôt que de détruire des parties complètement. La mort pourrait donc être définie comme les différentes manières dont les parties qui composent la chose singulière entrent en relation.

Les principes de Sade sur la nature et sa description de la nature comme cause immanente semblent être proches de Spinoza. De même, si l'on considère l'immanence, il est possible de dire que les deux philosophes ont en commun de penser que tout ce qui existe ne puisse pas être conçu séparément de Dieu ou de la nature.

Si l'on considère que Sade a été influencé par l'immanence de Spinoza, comment l'a-t-il utilisé dans sa philosophie ? Quelles sont les idées qu'il a justifiées par la philosophie de Spinoza ? En abordant ces questions, il ne faut pas oublier que Sade a mené une guerre contre l'idée de Dieu de théologie traditionnelle. Selon lui, la religion est une chose à détruire complètement. En fait, si elle n'est pas complètement éliminée, elle réapparaîtra à chaque fois, car la religion est « semblable à l'hydre dont les têtes renaissent à mesure qu'on les coupe »¹⁷⁴. Dans ce sens, il est possible de dire qu'il a construit ses principes pour effacer les traces de la théologie de Dieu. Il s'écarte d'une idée de la puissance extérieure, selon laquelle tout ce qui existe naît de la création. L'idée que la nature agit par nécessité et est sa cause elle-même pourrait constituer une base importante dans sa guerre contre la religion. De plus, l'idée de la nature comme cause immanente de tout ce qui existe est séparée de la pensée de Dieu créateur. Influencée par le matérialisme, Sade son approche est à l'opposé de la théologie en exprimant tout ce qui existe comme des mouvements et des mouvements de la matière.

Ainsi, le principe d'immanence dans la philosophie de Spinoza est porté à un point différent chez Sade, bien qu'il montre de nombreuses similitudes. L'immanence chez Spinoza pourrait avoir constitué une base pour les doctrines que Sade a défendu

¹⁷⁴ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.194-195

contre la théologie. En fait, avec ces influences possibles, Sade produit un discours antireligieux radical et construit sa philosophie.



3.1.2. L'égalité

Tout en analysant les influences possibles de Spinoza sur Sade, nous examinerons le concept d'égalité après l'immanence dans le cadre de la philosophie de la nature. À cet égard, nous examinerons l'approche de deux penseurs sur la question de l'égalité des êtres. En partant de la notion d'affirmation chez Spinoza, nous analyserons comment l'égalité se retrouve chez lui. Ensuite, nous analyserons Sade et ses écrits pour montrer comment le concept d'égalité est utilisé. Enfin, nous mettrons les similitudes et les différences entre les deux philosophes et discuterons de la possibilité que Sade ait été influencé par Spinoza en ce qui concerne l'égalité.

En analysant le principe d'immanence dans le contexte de la philosophie naturaliste, il est apparu que « Dieu ou la nature », que les deux philosophes considèrent comme existant et agissant par nécessité, est la cause immanente de tout ce qui existe. Il en résulte l'idée que tout ce qui existe est le résultat de la production de Dieu ou de la nature. À la suite de ces conclusions, il est possible de dire que la notion d'égalité est à analyser en parallèle avec l'immanence. En effet, le fait que Dieu ou la nature soit immanent à ce qui existe, et que ce qui existe soit soumis à la même loi de la nature, pose la question de l'égalité.

Avant discuter de l'égalité des choses singulières chez Spinoza, il sera nécessaire d'examiner que sa philosophie est une philosophie de l'affirmation. Dans la démonstration de la proposition IV de l'*Éthique* III, Spinoza écrit comme la suivante :

« (...) en effet la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de cette chose, mais ne la nie pas ; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, mais ne la supprime pas. Et donc, aussi longtemps que nous ne prêtons attention qu'à la chose

elle-même, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions trouver en elle rien qui puisse la détruire. »¹⁷⁵

C'est ainsi, il est possible de dire qu'il y a une affirmation dans la définition de toutes les choses singulières. En d'autres termes, les choses singulières ont un pouvoir d'affirmation. Dans la philosophie de Spinoza, les choses singulières affectent toujours les unes les autres dans la causalité. Ces affects ont également le pouvoir de détruire l'un l'autre. Cependant, lorsque l'on exclut les causes extérieures et que l'on analyse les singularités par elle-même, il n'y a rien qui la supprime, il n'y a qu'une affirmation de l'existence. Ainsi, la chose singulière affirme son existence à travers toutes ses parties tant qu'elle existe¹⁷⁶. Il est possible de dire que cette « affirmation » porte la continuation de son existence. Par conséquent, dans les liens de causalité, lorsque les choses qui ont le pouvoir d'éliminer et d'empêcher la chose singulière d'exister sont retirées, seul le pouvoir d'exister apparaît en elle¹⁷⁷. Par cette affirmation, elle donne une idée de ce qui fait de cette chose ce qu'elle est. Car la définition de cette chose affirme son essence.

Pour définir une chose singulière, il faut s'intéresser à son affirmation. En d'autres termes, il faut prendre en considération ce qui lui est propre. De fait, l'on regarde ainsi ce que cette chose peut faire. Car il est possible de dire qu'il n'y a pas de négation chez Spinoza, autrement dit qu'il n'y a pas de négation dans la nature même des choses. Lorsqu'on examine une chose, il ne faut pas la définir à partir de ce qu'elle a de défauts et de ce qu'elle ne peut pas faire. Elle se définit à partir de ce qu'elle peut faire et de ce dont elle est capable dans le cadre d'une affirmation. Parallèlement, la négation exprime une comparaison. Il y a négation lorsqu'une chose singulière est niée par ce dont elle n'est pas capable par rapport à une autre chose singulière. Cependant, il n'y a pas de comparaison¹⁷⁸ des singularités dans sa philosophie ; il y a l'idée de

¹⁷⁵ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Proposition IV., Démonstration

¹⁷⁶ Deleuze, G., *Spinoza Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 2003, p.124

¹⁷⁷ Çankaya Eksen, Z. G., *Spinoza'da İnsan İnsan Yapan Şey Üzerine*. Cogito, n°99, 2020, pp.105-129., p.107

¹⁷⁸ Deleuze, G., *Spinoza Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 2003, p.125

définir les choses singulières en regardant leur propre nature. La définition des choses singulières n'est donc prise en compte qu'en fonction de ce dont elles sont capables.

En parallèle, dans la philosophie de Spinoza, les attributs contiennent de l'affirmation. En ce sens, Deleuze écrit que les attributs sont les formes positives et les forces affirmatives :

« C'est pourquoi tous les attributs réellement distincts, précisément en vertu de leur distinction sans opposition, s'affirment à la fois d'une seule et même substance dont ils expriment et l'essence et l'existence (I, 10, sc. 1 et 19). Les attributs sont à la fois les formes positives de l'essence de la substance et les forces affirmatives de son existence. »¹⁷⁹

Ainsi, il est possible de déterminer que les attributs exprimant Dieu sont également une affirmation. Il n'y a pas d'opposition ou de comparaison entre les attributs et ils sont affirmés dans le sens où ils expriment Dieu, la seule substance.

Nous avons déjà souligné que, chez Spinoza, les attributs du Dieu absolu et infini sont infiniment nombreux. Ces attributs expriment l'essence du Dieu de manière infinie. Les attributs expriment Dieu avec la même force. En ce sens, il y a une équivalence. Les deux attributs de Dieu, les attributs de l'étendue et de la pensée, peuvent être connus. Il n'y a pas de différence entre le pouvoir d'expression de l'attribut de l'étendue et le pouvoir d'expression de l'attribut de la pensée. Comme ces deux, tous les attributs de Dieu sont égaux à cet égard. Dieu peut être pris de la même manière avec l'attribut de l'étendue et l'attribut de la pensée. Par conséquent, chacun des attributs a le même pouvoir d'exprimer Dieu. Chaque attribut inclut Dieu. À cet égard, il est possible d'affirmer qu'il n'y a pas de hiérarchie ontologique entre les attributs chez Spinoza. Il n'y a pas de priorité et de postériorité, de supériorité et d'infériorité.

¹⁷⁹ Ibid., p.123

Par conséquent, il est possible de déterminer que les attributs sont égaux en termes d'expression de Dieu¹⁸⁰. A ce point d'égalité, tous les attributs sont force affirmative.

Dans la compréhension de la nature par Spinoza, il a déjà expliqué que l'immanence et l'égalité sont des notions liées l'une à l'autre. L'égalité apparaît liée à la cause immanente de Dieu, substance absolue et infinie, de tout ce qui existe, des modes. Deleuze affirme que l'immanence exige le principe d'une égalité de l'être, se référant à Dieu comme cause prochaine des choses :

« L'immanence implique pour son compte une pure ontologie, une théorie de l'Être où l'Un n'est que la propriété de la substance et de ce qui est. Et encore, l'immanence à l'état pur exige le principe d'une égalité de l'être ou la position d'un Être-égal : non seulement l'être est égal en soi, mais l'être apparaît également présent dans tous les êtres. Et la Cause, également proche partout : il n'y a pas de cause éloignée. Les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie, ne sont pas plus ou moins éloignés de l'Un, mais chacun dépend directement de Dieu, participant à l'égalité de l'être, recevant immédiatement tout ce qu'il peut en recevoir d'après l'aptitude de son essence, indépendamment de toute proximité et de tout éloignement »¹⁸¹

La cause immanente de Dieu est également possible pour tout ce qui existe. Sans proximité ni éloignement, sans catégorisation, il existe selon la capacité de son essence. La cause immanente est donc liée à l'égalité. Tous les êtres existent en rapport avec Dieu. En d'autres termes, tout ce qui existe est soumis à la même loi divine nécessaire. Cette subordination implique l'égalité de tout ce qui existe.

¹⁸⁰ « (...) tout attribut est égal aux autres (...) » Deleuze, G., **Spinoza et le problème de l'expression**, Les Editions de Minuit, 2013 (édition électronique), p.194

¹⁸¹ Deleuze, G., **Spinoza et le problème de l'expression**, Les Editions de Minuit, 2013 (édition électronique), p.182

L'idée d'affirmation, qui est liée à l'égalité, est également liée à l'immanence. Ainsi, tout est donc une affirmation de l'immanence¹⁸². Ainsi, il est possible de dire que les modes qui sont des affirmations dans leur existence, qui contiennent des affirmations par définition, sont liés à Dieu, la substance absolue et infinie, qui est la cause immanente de tout ce qui existe. À tel point que cette idée d'affirmation pourrait être rendue par l'égalité de tous les existants en ce sens qu'ils sont soumis à la même loi de la nature. Parallèlement, les singularités ont une immanence égale aux capacités de leurs essences.

En examinant la signification d'égalité chez Sade, il faut souligner que, comme l'immanence, le principe d'égalité doit être associé à la critique de la théologie. Nous avons examiné son rejet de l'idée d'un Dieu créateur et son exclusion d'une force motrice extérieure. Par la suite, nous avons indiqué que la nature est la cause immanente de tout ce qui existe en substituant la nature à Dieu. Dans *Histoire de Juliette*, il aborde également la notion d'égalité par rapport à l'immanence :

« (...) mais Dieu n'est que la nature, et tout égal à la nature ; tous les êtres qu'elle produit sont indifférents à ses yeux, puisqu'ils ne lui coûtent pas plus à créer l'un que l'autre, et qu'il n'y a pas plus de mal à détruire un bœuf qu'un homme. »¹⁸³

Par cette citation, il souligne que Dieu est en fait la nature et que tout ce qui existe est égal devant la nature. De même que la nature a fait exister l'homme et est la cause de son existence, elle est aussi la cause de l'existence du bœuf. Cela signifie qu'il n'y a pas de différence ontologique entre l'existence de l'humain et l'existence du bœuf. Une autre remarque est à faire sur ce point. L'égalité des êtres existants devant la nature pourrait signifier qu'il n'y a pas de distinction entre l'espèce et le genre. Il est possible de dire qu'il n'y a pas de distinction entre l'existence d'un animal et celle d'un homme chez Sade. Il, qui élimine cette distinction, pense qu'il n'y a pas de sens à ce que les humains se considèrent comme supérieurs aux autres choses qui existent :

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.665

« Celui qui boit, mange, se perpétue comme les bêtes, qui n'a pour tout bienfait qu'un instinct un peu plus raffiné, pourrait prétendre à un sort si différent, que celui de ces mêmes bêtes ; cela peut-il s'admettre une minute ? Mais l'homme, dit-on, est arrivé à la sublime connaissance de son Dieu ; par cela seul, il annonce être digne de l'immortalité qu'il se suppose. (...) Ah ! Si le malheureux a quelque avantage sur les animaux, combien ceux-ci n'en ont-ils pas à leur tour sur lui ? »¹⁸⁴

En considérant les avantages des humains, qui mangent et boivent comme les animaux, la comparaison avec les animaux est un point de vue suprématiste unilatéral. Critiquant cette situation, Sade affirme que même si les humains ont des avantages sur les animaux, les animaux ont aussi des avantages sur les humains. Il critique alors les humains qui pensent avoir un destin différent de celui des animaux. Ce destin différent est la sublime connaissance de son Dieu et de l'immortalité. Il semble que Sade méprise ces chimères. Bien entendu, parallèlement à cela, il ne manque pas de critiquer la théologie en abordant la question de l'égalité entre humains et animaux. De plus, il affirme qu'ils ne peuvent même pas expliquer la nature des supériorités qu'ils pensent que les humains possèdent :

« (...) est-il rien de plus extraordinaire en effet que la supériorité que les hommes s'arrogent sur les autres animaux ? Dès qu'on leur demande ce qui fonde cette supériorité. " Notre âme ", répondent-ils imbécilement ; les prie-t-on d'expliquer ce qu'ils entendent par ce mot, âme : oh, pour lors, vous les voyez balbutier, se contredire ; " c'est une substance inconnue ", disent-ils, c'est une force secrète distinguée de leur corps ; c'est un esprit dont ils n'ont nulle idée (...) »¹⁸⁵

Les humains pensent qu'ils sont supérieurs aux animaux dans le sens où ils ont une âme. Cependant, Sade semble leur reprocher de ne pas avoir une idée complète de ce qu'est une âme. Ainsi, Sade montre le ridicule des humains qui ne peuvent pas encore expliquer ce qu'est l'âme, qui exprime la supériorité, et qui se considèrent

¹⁸⁴ Ibid., p.524

¹⁸⁵ Ibid., p.217

comme supérieurs aux animaux. Critiquant les croyances théologiques et abordant la question de l'égalité, Sade déclare qu'il n'y a pas de différence entre tous les êtres vivants, y compris les plantes :

« Qu'est-ce que l'homme, et quelle différence y a-t-il entre lui et les autres plantes, entre lui et tous les autres animaux de la nature ? Aucune assurément. Fortuitement placé, comme elles, sur ce globe, il est né comme elles, il se propage, croît et décroît comme elles, il arrive comme elles à la vieillesse, et tombe comme elles dans le néant, après le terme que la nature assigne à chaque espèce d'animaux, en raison de la constriction de ses organes. »¹⁸⁶

Par conséquent, les humains, tout comme les autres êtres vivants, naissent, grandissent et tombent dans le néant. Ainsi, le principe d'égalité en termes d'absence de supériorité d'un être vivant sur un autre se retrouve dans sa philosophie. L'égalité de tous les êtres vivants devant la nature renverse également la fausse idée de la supériorité de l'humaine sur les autres. Parallèlement à cette idée fausse, Sade critique également les croyances théologiques et montre la méconnaissance des humains. Cette méconnaissance est liée au fait de ne pas connaître ce qu'est « l'âme », qui est considérée comme supérieure. De la même façon, Sade affirme que la théorie de l'immortalité n'a pas d'équivalent devant la nature.

Ainsi, il semble possible d'établir certains points communs entre les deux philosophes dans le cadre de l'égalité. Il est possible de dire que les deux philosophes ont l'idée que toutes les choses existantes sont égales en ce sens qu'elles sont soumises aux mêmes lois de la nature. De la même manière, il est possible de déterminer qu'il n'y a pas de distinction de genre ou d'espèce entre les choses qui existent selon la loi de la nature. En ce sens, il n'y a pas d'idée d'ordre hiérarchique chez les deux philosophes. Mais n'y a-t-il pas de différence entre les « choses » chez Spinoza et chez Sade ? De plus, si l'on affirme que Sade a été influencé par les idées de Spinoza sur l'égalité, comment l'a-t-il intégré dans sa philosophie ?

¹⁸⁶ Sade, M. d., **Philosophie dans le boudoir**, Gallimard, 1998, p.143-144

En ce qui concerne l'idée d'affirmation chez Spinoza, il a été mentionné que chaque singularité existe au sein des liens de causalité. Les singularités s'efforcent de rester en existence contre les choses qui pourraient menacer leur existence au sein des liens de causalité. En même temps, elles existent dans les variantes singulières des attributs de Dieu en limitant et en affectant les unes les autres¹⁸⁷. Par conséquent, les singularités affectent et sont affectées au sein des liens de causalité. Cet affect apparaît à la suite de rencontres entre les corps. Ces rencontres sont des rencontres qui « augmentent la puissance d'agir » s'il s'agit de « rencontres qui soutiennent la puissance d'exister » de la singularité ; et qui « diminuent la puissance d'agir » s'il s'agit de rencontres qui « diminuent la puissance d'exister »¹⁸⁸. Ces rencontres sont liées à la transition des singularités vers un état plus perfection ou un état moins perfection :

« Car il faut avant tout remarquer que, quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme contre une autre. Car un cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte : mais c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle se comprend par l'intermédiaire de sa nature, que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée. »¹⁸⁹

Il est possible de dire que la singularité s'efforce d'accroître les affectes qui augmenteront sa puissance d'agir au sein des liens de causalité et lui permettront de devenir plus grande perfection qu'elle ne l'est.

Les singularités existent dans les liens de causalité à la fois comme pouvoir d'affirmer leur existence et comme pouvoir de s'opposer aux choses qui peuvent menacer leur existence. Dans ces liens de causalité, l'augmentation ou la diminution du degré de perfection est liée à l'augmentation ou à la diminution de la puissance d'agir du corps à la suite de rencontres.

¹⁸⁷ Çankaya Eksen, Z. G., *Spinoza'da İnsan İnsan Yapan Şey Üzerine*. Cogito, n°99, 2020, pp.105-129., p. 108

¹⁸⁸ Ibid., p. 110

¹⁸⁹ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV. Préface

En analysant ce qui différencie les humains des autres parmi les choses existantes, c'est l'augmentation et la diminution de perfection ; et les rencontres du corps qui doivent être examinées. Dans cette perspective, il est nécessaire d'examiner le concept d'individu et la structure composée du corps humain. Spinoza utilise le concept d'individu pour exprimer le corps, qui est le mode de l'attribut d'entendue de Dieu. Il considère le concept d'individu comme l'existence d'une unité caractéristique en formant un composé d'une multiplicité des éléments qui se rassemblent à un rapport commun de mouvement - repos¹⁹⁰. En conséquence, il est possible de dire que l'existence continue de l'individu dans cette multiplicité des éléments est liée à la préservation de ce rapport entre le mouvement et le repos. C'est d'ailleurs ce rapport qui constitue la structure caractéristique. Dans les liens de causalité, les rencontres avec d'autres choses singulières et les affects sur le corps peuvent faire changer les parties de l'« unité ». Cependant, l'individu continue d'exister tant que les changements qui se produisent dans les parties ne changent pas le rapport mouvement - repos qui exprime la structure caractéristique de l'unité. À ce stade, le conatus pourrait se définir comme l'effort pour persévérer dans l'être de la singularité, autrement dit, comme l'effort pour persévérer dans ce rapport.

En considérant ces rencontres et leurs affects sur le corps, il est nécessaire d'analyser ce qu'est le corps humain. Spinoza explique le corps humain dans la section des postulats de l'*Éthique* II. Selon celui-ci, « Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse), dont chacun est très composé »¹⁹¹. Il précise que ces individus qui composent le corps humain sont des fluides, des mous et des durs¹⁹². Il affirme que le corps humain et les individus qui le composent, sont affectés par les corps extérieurs de multiples manières¹⁹³. À la fin des postulats, il précise que le corps humain est capable de déplacer et d'organiser les corps extérieurs de nombreuses manières¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Çankaya Eksen, Z. G., *Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine*. Cogito, n°99, 2020, pp.105-129., p. 113

¹⁹¹ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Postulat I.

¹⁹² Ibid., II, Postulat II.

¹⁹³ Ibid., II, Postulat III.

¹⁹⁴ Ibid., II, Postulat VI.

À partir des postulats, tout en définissant ce qu'est le corps humain, il est également révélé ce qui le diffère des autres corps. Dans ce sens, il est possible de déclarer que le corps humain est complexe et composé, et qu'il est constitué de nombreux individus. Parallèlement à cette complexité et à cette composition, il est possible de dire que le corps humain est capable d'affecter les autres et d'être affecté par eux. Dans la mesure où la composition du corps augmente ; l'augmentation de la variété d'affecter et d'être affecté s'accompagne d'une augmentation du degré de perfection¹⁹⁵. Par conséquent, ce qui caractérise les êtres humains par rapport aux autres choses existantes pourrait être déterminé à ce point. Le corps humain se différencie des autres choses existantes dans la mesure de sa complexité, de la variété de ses affects et ; par conséquent, de son degré de perfection.

Deleuze écrit comme la suivante à propos de cette variété d'affecter - d'être affecté :

« Or, au procédé de définition par genre et différence spécifique, Spinoza oppose un tout autre procédé lié aux notions communes : définir les êtres par leur *pouvoir d'être affecté*, par les affections dont ils sont capables, les excitations auxquelles ils réagissent, celles auxquelles ils restent indifférents, celles qui excèdent leur pouvoir et les rendent malades ou les font mourir. »¹⁹⁶

Les choses sont donc définies par leur pouvoir d'être affectées plutôt que par la distinction entre le genre et l'espèce. Les choses existantes se distinguent en ce qu'elles sont affectées selon leurs capacités. Cette différence révèle également la différence de leurs degrés de perfection. Car l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'affecter et d'être affecté exprime également l'augmentation ou la diminution du degré de perfection.

¹⁹⁵ Çankaya Eksen, Z. G., *Spinoza'da İnsan İnsan Yapan Şey Üzerine*. Cogito, n°99, 2020, pp.105-129., p.117

¹⁹⁶ Deleuze, G., *Spinoza Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 2003, p.65

Dans la variété des affects, les affects qui se produisent directement lors des rencontres avec le corps peuvent appeler la perception ; et la constitution d'idées adéquates dans l'esprit grâce à ces affects peuvent appeler l'entendement¹⁹⁷. La variété d'affecter et d'être affecté dans la mesure de la composition du corps humain exprime également sa capacité de perception. Cette capacité de perception montre la capacité d'entendement ; autrement dit la capacité de constitution d'idées adéquates dans l'esprit. Les perceptions constituées à la suite des affects sur le corps sont le matériau nécessaire à la constitution d'idées adéquates dans l'esprit. En d'autres termes, les perceptions sont les matériaux de la conception de la relation de causalité. C'est ainsi que les idées adéquates se constituent.

Il devient alors clair en quoi l'humain diffère des autres choses qui sont soumises aux mêmes lois naturelles. Dans la mesure où un être humain est un corps composé son capacité à la perception ; la variété des affects¹⁹⁸ ; est la chose la plus évidente qui sépare un être humain d'un autre être existant.

En revenant à Sade, il y a l'idée qu'il y a des différences au travers de l'organisation des organes, ainsi que l'idée que tous les êtres sont égaux devant la nature :

« J'en suis revenue à me convaincre que l'âme de l'homme, absolument semblable à celle de tous les animaux, mais autrement modifiée dans lui à cause de la différence de ses organes, n'est autre chose qu'une portion de ce fluide éthéré, de cette matière infiniment subtile, dont la source est dans le soleil. »¹⁹⁹

Dans cette citation, dont il est possible de dire qu'elle s'inscrit dans une approche matérialiste, il est dit que la différence entre les animaux et les hommes est due à leur organisation mécanique. En d'autres termes, les différences proviennent de

¹⁹⁷ Çankaya Eksen, Z. G., *Spinoza'da İnsan İnsan Yapan Şey Üzerine*. Cogito, n°99, 2020, pp.105-129., p.117

¹⁹⁸ Ibid., p.124

¹⁹⁹ Sade, M. d., *Histoire de Juliette*, Gallimard, 1998, p.665

l'organisation différente des organes. Les fluides et les matières présentes dans le corps permettent également de faire la différence entre les choses qui existent.

Cependant, Sade affirme que tous les humains sont égaux en ce sens qu'ils sont soumis aux lois de la nature. Mais cette égalité n'est pas mentionnée face à des lois artificielles et variables. Ainsi, selon lui, il ne s'agit jamais pour Sade de postuler l'égalité juridique des êtres²⁰⁰. Parce que dans le cadre de lois artificielles, il existe un pouvoir sur lequel l'un a la possibilité d'exercer une pression et d'exploiter l'autre. A ce stade, il y a un faible - fort face aux lois artificielles. Au début, le fils du prince et l'enfant des bas-fonds sont sur un pied d'égalité, mais à ce moment-là, les meilleurs ont le droit d'exploiter les plus faibles²⁰¹.

En analysant le concept d'égalité, les deux philosophes pourraient comparer leurs conceptions par l'intermédiaire de Sylviane Malinowski-Charles. Il a déjà été dit que pour les deux, toutes les choses sont égales en ce sens qu'elles sont soumises aux mêmes lois naturelles. Cependant, chez Spinoza, le corps humain est plus grand et plus diversifié, ce qui permet à l'humain de parvenir à la raison²⁰². Malinowski-Charles affirme que, quoique Sade reconnaisse une supériorité aux êtres humains en termes de capacité de connaissance, il ne s'agit pas d'une supériorité aussi prépondérante que celle de Spinoza ; dès lors, les êtres humains ne devraient pas croire qu'ils sont absolument supérieurs²⁰³. Sade critique d'ailleurs cette illusion de la supériorité humaine et les « avantages » que les humains estiment avoir sur les autres êtres.

En conséquence, nous pouvons examiner la possibilité que Sade ait été influencé par Spinoza et la manière dont cela se reflète dans sa philosophie. Il est possible d'affirmer que Sade a élaboré une conception de l'égalité sans hiérarchie sous l'influence de Spinoza. Parallèlement, Sade a probablement été influencé par l'idée que

²⁰⁰ Ost, François. « **Chapitre V. Le corps à corps avec la loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 155-205.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade**. Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.411

²⁰³ Idem.

les choses existantes sont égales dans le sens où elles sont soumises aux lois de la nature. Cependant, il continue à construire sa doctrine de l'immoralité en s'éloignant de Spinoza avec l'idée que la différence entre les existences est organisée par les organes.

« Si les rapprochements sont tellement exacts, qu'il devienne absolument impossible à l'œil examinateur du philosophe d'apercevoir aucune dissemblance, il y aura donc alors tout autant de mal à tuer un animal qu'un homme, ou tout aussi peu à l'un qu'à l'autre, et dans les préjugés de notre orgueil se trouvera seulement la distance, mais rien n'est malheureusement absurde comme les préjugés de l'orgueil ; pressons néanmoins la question. Vous ne pouvez disconvenir qu'il ne soit égal de détruire un homme ou une bête (...) »²⁰⁴

En exposant ses doctrines sur l'immoralité, il semble tirer parti de l'égalité. A tel point qu'il affirme qu'il n'y a pas de différence entre la mort d'un humain et la mort d'un animal. À cet égard, de même qu'un animal est tué pour être mangé ou qu'un loup tue un agneau, il en est de même pour l'humain. En effet, il n'y a pas de différence entre la mort d'un humain et la mort d'un agneau devant la nature. De même que les existences sont égales devant la nature, leur mort est la même devant la nature. Leur mort ne signifie rien pour la nature. De ce point de vue, il est possible de déterminer que Sade utilise l'égalité comme base pour ses actions sadiques. Il est possible qu'il ait adapté le principe d'égalité de Spinoza à sa philosophie à un point donné et qu'il l'ait ensuite porté à l'extrême pour en faire le fondement d'actions libertines.

²⁰⁴ Sade, M. d., **Philosophie dans le boudoir**, Gallimard, 1998, p.144

DEUXIÈME PARTIE : SADE LECTURE DE SPINOZA

1. LES DEUX VOIES : SPINOZA ET SADE

1.1. Morale

1.1.1. Corps - Esprit

La première étape de l'analyse des conceptions morales des deux philosophes sera la problématique du corps et de l'âme. Nous analyserons donc ce que le corps et l'âme évoquent chez Spinoza et chez Sade. Ensuite, tout en examinant la possibilité que Sade est influencé par Spinoza, nous discuterons de sa critique de la théologie. Dans ce cadre, nous analyserons ses discours contre l'immortalité de l'âme et nous discuterons de l'approche de Spinoza sur l'immortalité. En examinant comment Sade pouvait utiliser la philosophie de Spinoza dans ses doctrines, en parallèle, nous évoquerons les affects du corps et de l'âme.

Chez Spinoza, il est affirmé que Dieu, substance absolue et infinie, a un nombre infini d'attributs. Tel que souligné dans les chapitres précédents, selon Spinoza, Dieu, qui est une substance absolue et infinie, possède un nombre infini d'attributs. De plus, chacun de ces attributs en nombre infini exprime Dieu avec la même force. À cet égard, il est possible de dire qu'il n'y a pas de hiérarchie ontologique entre les attributs. Les attributs peuvent être considérés comme des moyens d'exprimer Dieu de différentes manières. En considérant les attributs de l'étendue et de la pensée, la façon dont l'attribut de l'étendue exprime Dieu et la façon dont l'attribut de la pensée exprime Dieu ont la même force mais des manières différentes de s'exprimer.

Quant à Dieu comme absolument infini et indivisible, Spinoza écrit dans la démonstration de la Proposition XIV de l'*Éthique* I :

« Comme Dieu est l'étant absolument infini, dont nul attribut exprimant l'essence de substance ne peut être nié (*par la Défin.* 6), et qu'il existe nécessairement (*par la Prop.* 11), s'il y avait quelque substance à part Dieu, elle devrait s'expliquer par quelque attribut de Dieu, et ainsi il existerait deux substances de même attribut, ce qui (*par la Prop.* 5) est absurde ; et par suite il ne peut y avoir de substance hormis Dieu, et par conséquent il ne peut pas s'en concevoir non plus. »²⁰⁵

Ainsi, il ne pourrait y avoir d'autre substance que Dieu, qui est la seule substance, et qui ne pourrait être conçu. Pour cette raison, il n'y a pas de multiplicité de substances dans sa philosophie, il n'y a qu'une seule substance. Spinoza oppose ainsi le dualisme cartésien, qui nécessite un point de rencontre entre des substances différentes, au monisme²⁰⁶.

Dieu, cette substance seule, a un nombre infini d'attributs. Parmi ces attributs infinis, l'étendue et la pensée sont liées au corps et à l'esprit. À tel point que dans l'*Éthique*, il explique le corps est comme suit :

« Par corps, j'entends une manière qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de Dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue ; voir le *Coroll. Prop.* 25. p. 1. »²⁰⁷

Le corps est une chose espace définie par l'attribut de l'espace de Dieu. À cet égard, le corps apparaît avec la détermination de l'attribut d'espace de Dieu. En d'autres termes, le corps est considéré comme une chose espace. En ce qui concerne l'esprit, il écrit dans la proposition XIII comme la suivante :

²⁰⁵ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, I, Proposition XIV., Démonstration

²⁰⁶ Cristofolini, P. (1996). Spinoza. *Chemins dans l'éthique*. Presses Universitaires de France

²⁰⁷ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Définition I.

« L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, et rien d'autre. »²⁰⁸

L'esprit est donc constitué par l'idée du corps qui affecte et est affecté. Il possède les rencontres du corps, qui est la détermination de l'attribut de l'espace, c'est-à-dire les idées d'affecter et d'être affecté. En ce sens, il existe une relation dans laquelle les idées représentent ces affections ; à travers cette relation, il est possible de parler d'une correspondance entre les affections du corps et les idées de l'esprit²⁰⁹. Pour Spinoza, l'humain composé de l'esprit et du corps n'est pas un être double composé de deux êtres distincts ; l'esprit et le corps doivent se considérer comme une unité unique²¹⁰. En ce sens, l'esprit et le corps ne sont pas deux êtres différents ; ils réfèrent à une seule chose, qui est abordée sous les attributs Étendue et Pensée. Le fait que le corps est le mode de l'attribut d'Étendue et que l'esprit est le mode de l'attribut de Pensée signifie que l'esprit et le corps expriment la « chose » sur des registres différents. Même s'ils expriment sur des registres différents, ils expriment la même chose²¹¹. Ainsi, il est possible de parler d'une « égalité ». L'égalité est utilisée chez Spinoza pour exprimer que la puissance de penser de Dieu va de pair avec sa puissance d'agir de Dieu²¹². Spinoza affirme en effet, le corollaire de la proposition VII de l'*Éthique* II, que la puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir²¹³.

Après cet examen du corps et de l'esprit, Spinoza explique ce qu'est un être humain dans le scolie de la proposition XIII. Selon cette proposition, l'humain est constitué d'un corps et d'un esprit²¹⁴. Compte tenu de la relation entre le corps et l'esprit, il est possible de dire qu'il y a unité du corps et de l'esprit dans l'humain. Par conséquent, les affections du corps humain constituent une idée dans l'esprit. En

²⁰⁸ Ibid., II, Proposition XIII.

²⁰⁹ Deleuze, G., *Spinoza Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 2003, p.93

²¹⁰ Jaquet, Chantal., *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*, trad. Tatiana Reznichenko, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, p.9

²¹¹ Ibid., p.16

²¹² Ibid., p.17

²¹³ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Proposition VII., Corollaire

²¹⁴ Ibid., II, Proposition XIII., Scolie

d'autres termes, l'idée de tout ce qui se passe dans le corps humain se retrouve dans l'esprit humaine.

Il est possible de déclarer que les attributs de l'étendue et de la pensée, qui expriment Dieu, s'expriment en termes de deux attributs différents lorsqu'on parle du mode. Par conséquent, le corps est considéré comme un mode sous l'attribut de l'espace, et l'esprit est considérée comme un mode sous l'attribut de la pensée. Ces modes sous des attributs différents ne se limitent pas l'un l'autre. En d'autres termes, le corps ne peut pas être limité par les idées et les idées ne peuvent pas être limitées par les corps. Pour le corps, il faut parler d'autres corps et de affections, et pour l'esprit, il faut parler d'idées et des idées d'affections²¹⁵.

Cependant, ce que Spinoza dit sur le corps et l'esprit n'est pas propre aux humains. Il exprime que les corps et leurs affections sont l'idée de l'esprit pour toutes les choses existantes. La différence de l'humain est due au fait que son corps est composite et compliqué par rapport à plusieurs choses existantes²¹⁶. C'est pourquoi le corps humain est plus affecté et affecté que les choses moins composites. En d'autres termes, les humains se différencient des autres choses par le fait qu'ils sont composites et qu'ils sont riches en affectations. La différence entre les degrés de puissance mentionnée précédemment peut également être retrouvée ici. Le fait que les humains soient plus capables en raison de leur nature composite signifie qu'ils sont plus aptes à affecter et à être affectés.

Spinoza ne fait pas de distinction entre les genres et les espèces. L'absence de cette distinction ne permet pas non plus une définition générale de l'essence des choses existantes. Avec l'idée d'affirmation, il y a l'idée de s'intéresser à ce que chose peut faire, à ce dont il est capable. En examinant les modes, les choses elles-mêmes sont analysées. Il en va de même pour l'humain. Rien n'est indiqué sur ce qu'est l'essence humaine. Spinoza ne parle pas d'un sujet général : Il n'utilise pas l'expression « je

²¹⁵ Rızık, Hadi., **Spinoza'yı Anlamak**, trad. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, p.125

²¹⁶ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Postulat I.

pense », mais « l'homme pense »²¹⁷. Il dit que l'humain est analysé à travers son l'esprit, qui est le mode de l'attribut de la pensée. Dans ce cadre, il est possible d'affirmer que en évitant de donner définition générale du sujet, Spinoza évite de donner une définition générale et abstraite qui exprime l'essence de l'être humain. Ainsi, la philosophie de Spinoza n'est pas une philosophie cartésienne du sujet²¹⁸.

Ainsi, le corps est le mode de l'attribut de l'étendue et l'esprit le mode de l'attribut de la pensée. L'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain est le corps. En d'autres termes, l'esprit humain est constitué par l'idée d'un corps qui affecte et est affecté. Les affections qui se passent dans le corps constituent une idée dans l'esprit. En ce sens, par exemple, l'affect qui se manifeste dans le corps d'une personne qui approche sa main d'une bougie allumée est une idée dans son esprit. Dans ce sens, il est possible de parler de l'unité du corps et de l'esprit, car les affects dans le corps constituent à une idée dans l'esprit. Parallèlement, le fait que les humains soient plus composés que les autres modes signifie qu'ils ont plus de grand pouvoir d'affecter et d'être affectés. Il y a donc une différence en termes de degré de puissance par rapport à d'autres.

En analysant la notion de corps et d'esprit dans les doctrines de Sade, il est possible d'observer que des discours contre les dogmes de la religion traditionnelle ont été prononcés. Comme on l'a souligné dans les chapitres précédents, ses critiques de la compréhension de Dieu par la religion traditionnelle se retrouvent dans ses discours philosophiques. À cet égard, dans ses doctrines sur l'unité du corps et de l'âme, il critique également l'idée de l'immortalité de l'âme, qui est l'une des promesses religieuses. Outre l'idée de l'immortalité de l'âme, il a également mis en évidence sur le ridicule de la croyance en Dieu. Il semble que Sade ait voulu détruire la religion et ses doctrines en créant un univers immoral. Il est possible d'affirmer qu'il a construit les principes de l'immoralité en critiquant la religion et en essayant de la détruire. Ou bien encore qu'il ait essayé de supprimer la religion pour toujours en répandant son immoralité et en établissant un univers sadien. Dans *Histoire de Juliette*, Sade critique ceux qui prétendent que l'homme est supérieur à l'animal parce qu'il a une âme²¹⁹ :

²¹⁷ Ibid., II, Axiome II.

²¹⁸ Delassus, É. (2014). **Vivre et penser son corps**. *Sociétés*, 125, 117-126.

²¹⁹ Sade utilise le terme « âme » au lieu de « esprit ».

« Dès qu'on leur demande ce qui fonde cette supériorité. “ Notre âme”, répondent-ils imbécilement ; les prie-t-on d'expliquer ce qu'ils entendent par ce mot, âme : oh, pour lors, vous les voyez balbutier, se contredire ; “ c'est une substance inconnue”, disent-ils, c'est une force secrète distinguée de leur corps ; c'est un esprit dont ils n'ont nulle idée (...) »²²⁰

Sade critique le fait que les hommes n'ont pas une idée véritable de l'âme, qu'ils considèrent comme supérieure aux animaux. Au sens théologique du terme, les humains considèrent l'âme comme une chose distincte du corps. Cela implique également une supériorité sur les autres choses existantes. Tout en critiquant la méconnaissance de l'âme et le fait qu'il s'agisse d'une force secrète, il s'oppose également à ce que l'âme soit traitée comme une substance distincte du corps :

« A cela, je ne réponds qu'une chose ; si l'âme est une substance essentiellement différente du corps, et qui ne peut avoir aucune relation avec lui, leur union est une chose impossible ; d'ailleurs, cette âme étant d'une essence différente du corps, devrait nécessairement agir d'une façon différente de lui ; cependant, nous voyons que les mouvements éprouvés par les corps se font sentir à cette âme prétendue, et que ces deux substances diverses par leur essence agissent toujours de concert ; vous nous direz encore que cette harmonie est un mystère, et moi je vous répondrai que je ne vois pas mon âme, que je ne connais et ne sens que mon corps ; que c'est le corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre, qui jouit, et que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme et de son organisation. »²²¹

Ainsi, Sade affirme qu'il ne peut y avoir deux substances, le corps et l'âme. Si l'âme existait en tant que substance, il serait impossible d'avoir une relation avec le corps. Parce que si l'âme avait une essence distincte, elle devrait nécessairement s'agir séparément du corps. Mais les mouvements du corps sont sentis par l'âme. En ce sens, les mouvements qui se produisent dans le corps ont une correspondance dans l'âme.

²²⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.217

²²¹ Ibid., p.217-218

Ainsi, Sade défend l'unité du corps et de l'âme en affirmant que le corps et l'âme se meuvent en accord.

Selon lui, c'est par les sens et les organes matériels du corps que l'homme sent, a des pensées, jouit et souffre²²². Néanmoins, les hommes préfèrent croire que l'âme est séparée du corps et qu'elle est immortelle. Selon Sade, l'âme ne saurait exister en sentant, en percevant et en souffrant sans le corps et les sens. Autrement dit, il est impossible que l'âme existe sans le corps ; et que le corps existe sans l'âme²²³.

Comment définit-il l'âme alors qu'il critique la méconnaissance qu'en ont les humains ? Il semble que Sade la définit d'un point de vue matérialiste : L'âme, comme le corps, est une chose qui a des parties, parce qu'elle croît, baisse, augmente ou diminue ; dans ce sens, l'âme est une matière, comme tout ce qui a des parties²²⁴. L'approche matérialiste de l'âme chez Sade permet de tirer une autre conclusion. Cette conclusion est également liée à sa critique de la théologie. Il écarte l'âme de la définition d'une force secrète et inconnue. Parallèlement, il défend l'unité de l'âme et du corps et ne considère pas l'âme comme une substance distincte du corps. Par conséquent, il est possible de conclure que Sade est absolument contre l'immortalité de l'âme. En affirmant que les sensations qui se produisent dans le corps ont une correspondance dans l'âme, il défend l'idée que l'âme ne peut pas être immortelle. Il détruit ainsi l'idée de l'immortalité de l'âme, qui est une question théologique, d'une manière qui ne sera plus jamais évoquée.

Comment Spinoza aborde-t-il l'idée de l'immortalité ? Lorsque nous examinons la question de l'immortalité, il convient de prendre en compte sa différence avec la notion d'éternité. En ce qui concerne l'éternité, Spinoza écrit : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit en même temps que le Corps ; mais il en reste quelque chose, qui est éternel »²²⁵. De plus, dans la proposition XXI de l'*Éthique* V, il refuse la

²²² Ibid., p.218

²²³ Ibid., p.224

²²⁴ Idem.

²²⁵ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, V, Proposition XXIII.

notion d'immortalité et la permanence de la mémoire et de l'imagination de l'individu²²⁶. Parallèlement à ce refus, il fait dépendre la mémoire et l'imagination de la durée du corps. Robert Misrahi souligne que ce qui est perdu et qui dépend de la connaissance du premier genre, c'est la fonction morale exprimée par l'immortalité dans le christianisme²²⁷. À tel point que les doctrines chrétiennes parlent d'un système de récompense et de punition auquel l'humain devrait faire face après sa mort. Ces récompenses et ces punitions dépendent du comportement moral dans cette vie. Cependant, ces sanctions présupposent la permanence de la personnalité et de la mémoire, ce qui est contraire à la notion spinoziste d'éternité²²⁸. En effet, comme le montre la proposition XXI., l'esprit humain ne peut imaginer et se rappeler des choses passées que pendant la durée du corps²²⁹. Spinoza, dans sa lettre XLIII à Jacob Osten, où il répond aux critiques de Lambert de Velthuysen²³⁰, affirme comme la suivante :

« Mais je crois voir dans quel bournier cet homme est enfoncé. Il ne trouve rien qui lui plaise dans la vertu elle-même et la connaissance, et il aimerait mieux vivre en s'abandonnant à ses passions, n'était qu'il craint le châtement. »²³¹

Ce châtement est précisément lié à l'immortalité. À tel point que la récompense et la punition auxquelles les humains seront confrontés après leur mort dépendent de leur comportement moral. En ce sens, comme l'affirme Spinoza, si la personne qui façonne ses actions conformément aux doctrines théologiques ne craint pas le châtement, il n'y aurait pas d'aspect ou de fonction morale dans ses actions.

Le concept spinoziste d'éternité, en revanche, est distinct de la question de l'immortalité et de la durée. Dans ce sens, l'éternité est liée à la rationalité et à la

²²⁶ Misrahi, Robert, « **Spinoza Face Au Christianisme.** » *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 167, no. 2, 1977 : 233–68, p. 248

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem.

²²⁹ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, V, Proposition XXI.

²³⁰ Misrahi, Robert, « **Spinoza Face Au Christianisme.** » *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 167, no. 2, 1977 : 233–68, p. 251

²³¹ Spinoza, *Œuvres de Spinoza, IV, Traité politique, Lettres*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1966.

compréhension intellectuelle²³². Par conséquent, plus l'esprit a une connaissance du deuxième et du troisième genre ; moins il pâtit de mauvais affects et moins il craint la mort²³³. Le concept d'éternité est lié à l'entendement, il est différent de la mémoire et de l'imagination. Parallèlement, l'entendement réduit la crainte de la mort. À ce stade, l'éternité se situe à un point différent de l'immortalité et de sa fonction morale. L'éternité et, par rapport à cela, l'entendement, réduit la crainte de la mort.

À la suite de cet examen de la question de l'immortalité, il est possible d'identifier quelques points communs dans les notions de corps et d'esprit des deux philosophes. En particulier, le rejet de l'existence de deux substances différentes peut être exprimé comme un point similaire pour les deux philosophes. Parallèlement, l'unité du corps et de l'esprit dans la philosophie de Spinoza se retrouve chez Sade aussi. L'idée que l'âme ne peut être séparée du corps et qu'elle est en harmonie avec lui est le point où Sade se rapproche le plus de Spinoza. Parallèlement, les deux philosophes montrent une approche similaire de la doctrine chrétienne sur l'immortalité. Bien que les arguments qu'ils opposent à l'immortalité diffèrent, il est possible d'affirmer qu'ils la refusent en tant que doctrine théologique. Sylviane Malinowski-Charles souligne qu'à la condamnation commune de l'idée de l'immortalité, les deux philosophes ajoutent la critique de la supériorité supposée de la nature humaine²³⁴. En ce sens, la question de l'immortalité, peut être considérée sous l'angle du fait que tous les êtres sont soumis aux mêmes lois naturelles. Par conséquent, comme mentionné dans la partie sur l'égalité, les êtres humains n'ont aucune supériorité sur les autres choses dans la mesure où tout ce qui existe est soumis aux mêmes lois naturelles.

À partir de ces similarités, il est possible de penser que Sade a adapté le discours de Spinoza à sa propre philosophie et qu'il s'est inspiré de la base fondamentale. Cependant, il est possible d'affirmer qu'il l'a ensuite déplacé vers un autre point pour l'univers sadien et les actions libertines. Sade a élaboré ses discours sur l'unité du corps et de l'âme dans le cadre de la critique de la religion traditionnelle, ce qui constitue l'un

²³² Misrahi, Robert, « **Spinoza Face Au Christianisme.** » *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger* 167, no. 2, 1977 : 233–68, p. 249

²³³ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, V, Proposition XXXVIII.

²³⁴ Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade.** Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.411

de ses principaux objectifs. Il a fait des discours non seulement sur les principes religieux, mais aussi sur l'immoralité des actes de libertinage. De plus, ses discours philosophiques soutiennent ces actions libertines.

Dans la doctrine de Sade, que l'on peut considérer d'un point de vue matérialiste, l'âme est définie comme une matière parce qu'elle est composée de parties. Dans la pensée de l'unité du corps et de l'âme, Sade définit l'âme comme la matière en termes de parties. Il affirme que les effets et les mouvements qui se produisent dans le corps ont une correspondance dans l'âme. Dès lors, comment se produisent le sentiment, la pensée et le plaisir ? Sade explique l'état de plaisir par les atomes :

« (...) toute la magie des plaisirs de la lubricité, doit se bien convaincre que ce n'est qu'en recevant ou produisant sur le système nerval le plus grand ébranlement possible, qu'il réussira à se procurer une ivresse telle qu'il la lui faut pour bien jouir; car le plaisir n'est que le choc des atomes voluptueux, ou émanés d'objets voluptueux, embrasant les particules électriques qui circulent dans la concavité de nos nerfs ; il faut donc, pour que le plaisir soit complet, que le choc soit le plus violent possible (...) »²³⁵

Le plaisir est produit par le choc d'atomes voluptueux ou par le choc de particules électriques dans les nerfs. Plus ces chocs sont violents, plus le plaisir est complet. Il semble que les libertins s'efforcent d'atteindre ce plaisir le plus fort dans leurs actes. Comment la douleur est-elle définie dans une perspective sadienne ? La douleur est l'absence de connexion entre les objets extérieurs et les molécules organiques qui composent l'être humain ; contrairement au processus du plaisir, les atomes des objets extérieurs ne s'accrochent pas aux atomes des fluides nerveux²³⁶. Ce qui est remarquable, en revanche, c'est que dans le processus de la douleur et du plaisir, il y a nécessairement une certaine commotion sur le fluide nerval²³⁷. La douleur, comme le plaisir, est donc produite par des effets et des chocs similaires dans le fluide nerval. D'un point de vue sadien, le fait que le plaisir et la douleur apparaissent de

²³⁵ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.482

²³⁶ Ibid., p.412

²³⁷ Idem.

manière similaire pourrait signifier pour les libertins que ces deux sensations sont confondues l'une avec l'autre. Cela pourrait expliquer l'immoralité des actes libertins.

Comme l'a souligné Brice Koumba, les libertins agissent pour d'atteindre le plaisir à travers leur corps, ils pensent aux manières de satisfaire leurs actions²³⁸. En même temps, l'idée de « le connaître dans tous ses possibles afin de mieux l'utiliser »²³⁹ est majoritaire chez les libertins. L'idée de reconnaître le corps et de découvrir ses limites pour obtenir du plaisir se retrouve chez Sade. En identifiant et en connaissant les limites de la douleur et du plaisir, les libertins peuvent réaliser leurs actions de manière plus variée. Spéculativement, alors que Spinoza dit qu'on ne peut savoir de quoi le corps est fait²⁴⁰, Sade aurait-il pu tenter d'atteindre cette connaissance du corps à travers les vices et le libertinage ?

Chez Sade, le plaisir apparaît aussi à la suite que les libertins ont commis des crimes. Ils se prennent du plaisir à commettre des actions qui sont définies comme des crimes par les autorités et les gouvernements²⁴¹. Le plaisir résultant de la violation des lois artificielles a un effet sur l'âme aussi bien que sur le corps. Ces effets sur l'âme affectent également l'imagination et conduisent l'esprit à des actes de dépravation. Le corps et l'âme participent donc aux actes de libertinage ; et le plaisir découle de ces actes.

Dans la philosophie de Spinoza, l'affect, qui se produit dans le corps et l'esprit, peut se définir à travers les trois termes suivants : *hilaritas*, *titillatio* et *libido*. À ce stade, il convient de rappeler les notions de singularité et d'« affect » mentionnées dans les sections précédentes. Pour rappel, les singularités existent au sein des liens de

²³⁸ Koumba, B. (2015). « **La représentation du corps chez Sade : visée encyclopédique et régénérescence du corps** ». Dans : Hélène Cussac éd., *Les discours du corps au XVIIIe siècle : Littérature, philosophie, histoire, science* (pp. 29-40). Paris : Hermann.

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Proposition II., Scolie

²⁴¹ « Le crime que vous venez de commettre, vous est-il d'une indifférence assez grande pour l'employer même dans vos plaisirs ?

R : Il les augmente, il les électrise ; je l'ai toujours regardé comme l'âme des voluptés libidineuses ; ses effets sur l'imagination sont énormes, et la lubricité n'est rien, si la dépravation de l'esprit n'allume ses flambeaux. », Sade, M. d., *Histoire de Juliette*, Gallimard, 1998, p.959

causalité et s'y affectent les unes les autres. En d'autres termes, les singularités affectent les autres et sont affectées par les autres. Cet effet résulte de la rencontre des corps. La rencontre de singularités qui s'affectent les unes les autres au sein des liens de causalité a pour effet d'augmenter ou de diminuer la puissance d'agir. Dans ce cas, nous parlons de rencontres qui « augmentent la puissance d'agir » et de rencontres qui « diminuent la puissance d'agir ». En parallèle, ces rencontres sont également liées au changement de la singularité vers un degré de perfection grande ou moindre.

L'idée de tout ce qui croît ou réduit la puissance d'agir dans le corps à la suite des rencontres a aussi un affect dans la puissance de penser dans l'esprit²⁴². Par cette affection, l'esprit peut devenir passif et passer à la perfection, tantôt grande, tantôt moindre ; c'est ce qui explique les passions : les affects de Joie et de Tristesse²⁴³. Par conséquent, lorsque l'esprit, qui est passif, devient plus perfection, la passion de Joie apparaît, et lorsqu'il devient moins perfection, c'est la passion de Tristesse qui apparaît. Par rapport au corps et à l'esprit, Spinoza définit l'affect de Joie comme titillatio (chatouillement) ou hilaritas (allégresse) ; et l'affect de Tristesse comme douleur ou mélancolie²⁴⁴. Il en résulte la signification de hilaritas et de titillatio. Ils sont appelés en relation avec l'affect de Joie.

Quelle est la différence entre les deux ? Alors que titillatio signifie que l'une des parties de la personne est affectée plus que l'autre ; hilaritas signifie que toutes les parties sont affectées de manière égale²⁴⁵. Ainsi, alors que la titillatio exprime le contentement et la joie d'une certaine partie du corps, l'hilaritas exprime une joie qui recouvre l'ensemble du corps. En ce sens, dans le cadre de la relation partie - tout, la titillatio recouvre une ou plusieurs parties du corps. L'hilaritas, en revanche, est l'affection qui se manifeste dans toutes les parties du corps. Une autre différence entre les deux est que l'hilaritas ne peut être excessive, elle est toujours bonne²⁴⁶ ; alors que la titillatio peut être excessif et mauvais²⁴⁷. La raison pour laquelle l'hilaritas n'est pas

²⁴² Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Proposition XI.

²⁴³ Ibid., III, Proposition XI., Scolie

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Ibid., IV, Proposition XLII., Démonstration

²⁴⁷ Ibid., IV, Proposition XLIII., Démonstration

excessive est qu'elle garde entre elles le même rapport de mouvement et de repos ; par rapport à la puissance d'agir du corps, augmentée ou aidée de telle sorte²⁴⁸. L'excessif de la titillatio s'explique par le fait qu'une ou plusieurs parties du corps sont plus affectées que d'autres. Ainsi, la puissance de cet affect pourrait dépasser les autres actions du corps ; elle y adhère ; elle empêche ainsi le corps d'être apte à d'autres affects²⁴⁹. Cela pourrait causer une affection mauvaise. Car sa présence dans certaines parties du corps pourrait conduire à un excès. Et cet excessif pourrait fermer le corps à d'autres affections. Ainsi, l'hilaritas ne peut pas être mauvaise et est une expérience absolument positive. La titillatio, en revanche, peut être mauvaise et ne peut être définie comme absolument positive.

La libido (Lubricité) fait partie des nombreuses espèces d'affects. Parmi ces espèces d'affects, Spinoza cite, outre la libido ; la Gourmandise, l'Ivrognerie, l'Avarice et l'Ambition. Ces affects « qui ne sont rien que des notions de l'Amour ou bien du Désir qui expliquent la nature de l'un et l'autre affect à travers les objets auxquels ils se rapportent »²⁵⁰. Ainsi, la libido, qui est l'affect du désir, s'explique à travers l'objet auquel elle est en rapport. En d'autres termes, elle est considérée comme dépendante de son objet. Or, la libido est le désir immodéré de la fornication²⁵¹. De ce point de vue, elle exprime un excès. D'ailleurs, Spinoza affirme que la libido est une espèce de délire même si elle n'est pas considérée comme une maladie²⁵².

Ainsi, le plaisir sexuel du degré de la libido (lubricité) est une expérience négative dans la philosophie de Spinoza en ce sens où elle exprime l'excès. Parallèlement, compte tenu de son rapport à l'objet, elle se produit dans certaines parties du corps. Cependant, contrairement à la titillatio, elle est excessive sans aucune possibilité. Si la hilaritas est considérée comme une « expérience positive absolue », la libido peut être considérée comme une « expérience négative absolue ». Ainsi, bien

²⁴⁸ Ibid., IV, Proposition XLII., Démonstration

²⁴⁹ Ibid., IV, Proposition XLIII., Démonstration

²⁵⁰ Ibid., III, Proposition LVI., Scolie

²⁵¹ Idem.

²⁵² Ibid., IV, Proposition XLIV., Scolie

que Spinoza admette la sensualité, il exclut catégoriquement la sexualité ; plus important encore, il exclut les excès²⁵³.

Par conséquent, comment aborder Sade à ce stade ? Il semble que les actions dans l'univers sadien soient dominées par le désir immodéré avec la libido. En ce sens, il y a un excessif. Parallèlement, en termes spinozistes, les actions du libertin peuvent se considérer comme un univers d'« expérience négative absolue » dépendant de l'objet du désir. L'univers sadien est donc un univers d'actions immorales, doté d'un désir immodéré, sans finalité.



²⁵³ Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade**. Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.414

1.1.2. Bien – Mal

Lorsqu'il s'agit des actions, il est possible de dire que l'un des points les plus importants dans le cadre de la philosophie morale est la question du bien et du mal. Des questions telles que la signification du bien et du mal, la manière dont ils se forment et l'effet qu'ils ont sur les actions sont au centre de ce débat. Dans le cadre de l'examen de la problématique du bien et du mal dans cette section, nous examinerons tout d'abord la critique des deux philosophes à l'égard de la compréhension théologique. Ensuite, nous discuterons de la place du bien et du mal dans leurs philosophies. Enfin, nous tenterons de montrer les effets de la question du bien et du mal sur les actions des libertins.

Au cours de notre examen de l'immortalité, nous avons montré que les doctrines chrétiennes imposent une fonction morale aux actions par le moyen de la récompense et de la punition. En ce sens, nous pouvons dire que ces doctrines ont une incidence sur les sociétés et les gens. À tel point que les gens agissent avec la conviction que les actions qu'ils entreprennent dans la vie entraîneront des conséquences par la suite. Dans cette perspective, Spinoza affirme que les gens se représentent Dieu comme un roi et un législateur²⁵⁴. Ainsi, les gens pensent qu'ils seront récompensés et punis pour leurs actions. Ce Dieu de la théologie est alors traité comme « il est accablé d'ennui par les actes des méchants, et charmé par les œuvres des gens de bien »²⁵⁵. Toutefois, Spinoza critique ce Dieu en affirmant qu'il est imaginé comme un homme parfait²⁵⁶. Dès lors, dans une discussion philosophique, il est impossible de dire de Dieu qu'il possède des attributs humains. Les attributs humains tels que le dégoût, l'agréable et le contentement ne peuvent pas appartenir à Dieu. Par conséquent, il ne semble pas possible que Dieu, comme un roi, récompense les actions

²⁵⁴ Spinoza, B., **Lettres sur le mal**, trad É. Saisset et J.-G. Prat, L'Herne, 2011, Lettre XVII.

²⁵⁵ Ibid., (Opera Posthuma : XXXVI ; C.A. : XXIII)

²⁵⁶ Idem.

qui lui plaisent et punisse celles qui le dégoûtent. Tous ces discours sont produits par la théologie et n'ont pas leur place dans une discussion philosophique. Par rapport à l'image de la doctrine chrétienne, Spinoza empêche d'imaginer Dieu sous les traits d'un père ou d'un roi et dans ses fonctions en dés-anthropomorphisant Dieu²⁵⁷.

Cette compréhension théologique s'accompagne de la crainte. Face à Dieu, qu'ils présentent comme un roi et un législateur, les gens agissent par la crainte d'une punition. Cette crainte est à l'origine de leur culte. Parallèlement, la crainte conduit à l'émergence de la superstition ; par crainte et par superstition, les gens prient Dieu et se sacrifient pour lui. Spinoza donne l'exemple d'Alexandre au sein du *Traité théologico-politique*. Quand il était aux portes de Suse et qu'il craignait d'être vaincu, il suivait les superstitions et convoquait les devins²⁵⁸. La superstition a donc une influence sur les actions et est alimentée par la crainte.

Les gens pensent que Dieu, auquel ils donnent des attributs humains, est la cause de tout ce qui se passe dans leur vie et ils pratiquent leur culte selon des superstitions. En effet, pour apaiser la colère de Dieu, ils prient et sacrifient en son honneur. A l'inverse, ne pas apaiser la colère de Dieu par des offrandes et des sacrifices est un crime pour ceux dont la foi est empreinte de superstition²⁵⁹. Parallèlement au discours théologique, quelle est la position de la loi dans la philosophie de Spinoza ? Il définit la loi comme suit dans le *Traité théologico-politique* :

« Le nom de loi, pris d'une manière absolue, signifie cette règle, suivant laquelle chaque individu, ou tous, ou un certain nombre d'une même espèce, agissent d'après une seule et même manière précise et déterminée. »²⁶⁰

Une loi est le fait que les individus s'agissent selon une règle précise et déterminée. Les actes des individus sont conformes à la loi. En ce sens, il y a deux lois

²⁵⁷ Citton, Yves, *L'envers de la liberté*, Éditions Amsterdam, 2006, Paris, p. 62

²⁵⁸ Spinoza, B., *Traité théologico-politique*, trad. J.-G. Prat, Allia, 2015, Préface de Spinoza

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Ibid., Chapitre IV. De la loi divine

: La loi qui dépend de la nécessité de la Nature et la loi qui dépend du bon plaisir des hommes. La loi qui dépend de la nécessité de la Nature découle nécessairement de la nature ou de la définition de la chose²⁶¹. La loi qui dépend du bon plaisir des hommes est la loi que les humains font eux-mêmes, appelée droit²⁶². Ces lois sont celles qui régissent la vie des gens, qui sont faites pour certaines raisons, qu'ils font pour eux-mêmes ou pour d'autres.

Afin d'analyser ces lois, examinons d'abord la loi divine. Selon Spinoza, la meilleure partie de la personne est l'entendement ; par suite, la première chose que la personne doit faire lorsqu'elle souhaite rechercher ce qui est utile pour elle est de perfectionner son entendement²⁶³. Parallèlement, la connaissance et la certitude qui éliminent le doute dépendent de la connaissance de Dieu²⁶⁴. Parce que Dieu est la cause de toutes choses : la cause prochaine et immanente de toutes choses. La connaissance découle donc de la connaissance de Dieu. Le doute résulte ainsi de l'absence d'une idée claire et distincte²⁶⁵ sur Dieu. Ainsi, étant considéré que Dieu est la cause de tout ce qui existe, ce qui est utile à l'humain est possible par la connaissance de Dieu. Tout ce qui existe est « enveloppent et expriment le concept de Dieu, sous le rapport de son essence et de sa perfection »²⁶⁶ ; par conséquent, à mesure que l'humain a connaissance des choses qui existent, sa connaissance de Dieu augmente et son entendement se perfectionne. Dès lors, si l'humain a la connaissance des choses existantes, il a aussi la connaissance de Dieu.

L'amour de Dieu, selon Spinoza, « est le suprême félicité de l'homme, sa béatitude, sa fin dernière, le but de toutes les actions humaines »²⁶⁷. Il ne tire pas sa source de la crainte, de la récompense et de la punition. Cet amour ne découle pas non plus de l'amour de chose d'autre. Il vient seulement de la connaissance de Dieu, du fait de savoir que la connaissance et l'amour de Dieu sont le souverain²⁶⁸. À ce stade, la

²⁶¹ Idem.

²⁶² Idem.

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem.

²⁶⁸ Idem.

différence avec la théologie est évidente. Cette loi universelle²⁶⁹, commune à tous les humains, ne contient pas de système de punition, ni de crainte ou de superstition.

La loi humaine régit la vie, déterminée par une ou plusieurs personnes. Selon Spinoza, les législateurs, pour contraindre toute personne, se donnent un résultat différent de celui qui résulte nécessairement de la nature des lois²⁷⁰. Ainsi, la loi sert à contraindre les personnes en se convertissant en un ordre dans lequel les personnes qui n'obéissent pas à la loi sont punies et menacées. Les lois déterminées par les législateurs expriment donc une contrainte pour les autres.

Lorsque nous revenons à la conception théologique de Dieu après cet examen de la loi, Spinoza affirme que si Dieu est appelé souverain, législateur, juste, miséricordieux, c'est à cause de la faiblesse d'intelligence²⁷¹. Ces attributs humains attribués à Dieu ne peuvent pas être l'objet d'une discussion philosophique. Parallèlement, les gens pensent que tout ce qui arrive est de leur fait. C'est pourquoi, suivant les superstitions, ils se tournent vers Dieu pour apaiser sa colère, l'adorer ou le sacrifier pour ce qui leur arrive.

Dans l'*Éthique* I, appendice, Spinoza critique les valeurs que les humains se forment à travers l'idée de Dieu, à laquelle ils croient en raison de leur inconscience :

« Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui a lieu a lieu à cause d'eux, les hommes ne purent que tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vint qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses, à savoir le *Bien*, le *Mal*, l'*Ordre*, la *Confusion*, le *Chaud*, le *Froid*, la *Beauté* et la *Laideur* (...) »²⁷²

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, Appendice I.

Les gens qui pensent que tout ce qui arrive est pour eux pensent aussi que ce qui leur est utile est le meilleur. Ils expliquent la nature des choses en formulant précisément ce que sont les concepts. Ces gens, qui attribuent à Dieu des attributs humains, qui pensent que Dieu est content ou dégoûté de ce que l'on fait, définissent aussi les concepts du bien et du mal. En conséquence, tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu est défini comme Bien, et tout ce qui est à l'opposé est défini comme Mal²⁷³.

À partir de la nomination de Dieu par les humains comme législateur ou gouvernant, nous pouvons expliquer la nourriture du fruit de l'arbre par Adam en termes spinoziens. Selon lui, Dieu a montré à Adam le mal qui résulterait de la nourriture du fruit, mais pas la nécessité de la suite de ce mal²⁷⁴. Adam a alors perçu cette révélation comme la loi d'un législateur, comme une loi arbitrairement déterminée, dont le résultat est le bien ou le mal. En d'autres termes, il ne l'a pas perçue comme par la nécessité et par la nature de l'action accomplie²⁷⁵. Il ne s'est pas rendu compte du mal que ce fruit produirait en lui, de la déformation des rapports caractéristiques de son corps. C'est pourquoi, dans son inconscience, il a perçu Dieu comme un législateur.

Qu'est-ce que le bien et le mal selon Spinoza ? Dans l'*Éthique* III, il en fait la définition suivante :

« Par bien j'entends ici tout genre de Joie, et de plus tout ce qui y contribue, et surtout ce qui donne satisfaction au regret, quel qu'il soit. Et par mal tout genre de Tristesse, et surtout ce qui déçoit le regret. »²⁷⁶

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Spinoza, B., **Traité théologico-politique**, trad. J.-G. Prat, Allia, 2015, Chapitre IV. De la loi divine

²⁷⁵ Idem.

²⁷⁶ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Proposition XXXIX., Scolie

Par conséquent, ce qui conduit à la joie est bien et ce qui conduit à la tristesse est mal. Cela s'explique par les affections qui apparaissent à la suite de rencontres dans les liens de causalité.

Par exemple, pour une personne, manger des œufs est source de joie parce qu'elle pense qu'elle mange des aliments sains et que les œufs sont bien pour elle. En revanche, pour une personne allergique aux œufs, manger des œufs est source de tristesse car cela provoque des réactions dans le corps, et les œufs sont mal pour cette personne. Par conséquent, il est possible de dire qu'il n'y a rien de bien ou de mal en soi. Ce n'est qu'à travers les affections que l'on peut parler de bien ou de mal. Spinoza affirme également que chose qui est désiré est appelé bien²⁷⁷. Autrement dit, une chose n'est pas désirée parce qu'elle est bien en soi (car rien n'est bien ou mal en soi). Elle est définie comme bien parce qu'elle est désirée.

L'idée que rien n'est bien en soi peut également conduire à la conclusion qu'il ne peut y avoir du Bien et du Mal en majuscules. En d'autres termes, il n'est pas possible de parler de bien en soi comme d'une valeur. En ce sens, elle diffère des définitions humaines du bien et du mal mentionnées dans les appendices d'*Éthique* I. Le bien et le mal n'existent pas sous la manière dont la religion traditionnelle les traite. La conclusion du naturalisme de Spinoza est donc que rien n'est bien ou mal, et qu'en outre, rien n'est normatif, si on le considère en soi et sans rapport avec quoi que ce soit d'autre²⁷⁸.

Que faut-il donc comprendre de la joie et de la tristesse ? La joie est définie comme une augmentation de la puissance d'agir et la tristesse comme une diminution de la puissance d'agir²⁷⁹. Cette augmentation de la puissance d'agir est liée à des causes extérieures. La variabilité de la puissance d'agir s'explique par la rencontre. Cette rencontre entre les corps produit un affect. En d'autres termes, les rencontres

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ Nadler, S., « Acte et motivation dans la philosophie morale de Spinoza », *Philonsorbonne*, 9 | 2015, 149-168

²⁷⁹ Deleuze, G., *Spinoza Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 2003, p.70-71

produisent un effet sur le corps. De ce point de vue, les bien rencontres augmentent la puissance d'agir avec le sentiment de joie. A l'inverse, le mal rencontres diminuent la puissance d'agir avec un sentiment de tristesse.

La rencontre peut être considérée avec l'idée de décider si chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile, en fonction de l'affect²⁸⁰. Les rencontres bonnes et utiles augmentent la puissance d'agir, tandis que les rencontres mauvaises et inutiles la diminuent. Ces rencontres entraînent une augmentation ou une diminution du pouvoir d'affecter et d'être affecté.

À la suite de ces analyses, nous pouvons examiner le fait qu'Adam a mangé des fruits. Pour commencer, nous examinons l'explication que Spinoza donne de la perfection. Selon sa lettre à Bylenbergh, lorsque tout ce qui existe est pris par lui-même, et non par rapport aux autres, chaque chose renferme une perfection dans les limites de son essence²⁸¹. En d'autres termes, lorsqu'une chose est prise par elle-même, il y a une perfection. En l'absence de comparaison avec d'autres choses, il n'y a pas d'imperfection dans la détermination d'Adam à manger le fruit. Parallèlement, Spinoza affirme dans l'*Éthique* que la perfection et la réalité sont la même chose²⁸². La détermination d'Adam est donc l'expression d'une réalité. Puisque le péché, selon Spinoza, implique une imperfection, il ne pourrait se trouver dans rien qui soit la réalité²⁸³; c'est le cas de la détermination d'Adam. Sa situation est exprimée par un changement dans le rapport caractéristique de son corps. De même, sa détermination s'explique par le mal qu'il produit en lui, puisqu'il est moins perfection. Ainsi donc :

« Ceci fait clairement comprendre comment l'appétit d'Adam pour les choses terrestres n'était un mal qu'au regard de notre intelligence et non point au regard de celle de Dieu. »²⁸⁴

²⁸⁰ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, III, Proposition XXXIX., Scolie

²⁸¹ Spinoza, B., *Lettres sur le mal*, trad É. Saisset et J.-G. Prat, L'Herne, 2011, Lettre XVII.

²⁸² « Par réalité et perfection, j'entends la même chose. » Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, II, Explication VI.

²⁸³ Spinoza, B., *Lettres sur le mal*, trad É. Saisset et J.-G. Prat, L'Herne, 2011, Lettre XVII.

²⁸⁴ Ibid., Lettre XVIII.

Il n'est pas dit que la détermination d'Adam est mal pour Dieu. Elle n'est mal que selon notre intelligence. Parallèlement, l'action d'Adam est mal parce qu'elle est mal pour lui, parce qu'elle déforme le rapport caractéristique de son corps.

Par ailleurs, Spinoza s'intéresse à ce qui est bien ou mal pour la nature propre de l'humain. En d'autres termes, il ne traite pas la question du bien et du mal seulement au regard du désir de chose. Par exemple, une personne désire boire de la bière, et la bière est bien pour elle parce qu'elle la désire. Cette bonne chose est accompagnée de joie. Cependant, après la deuxième bière, lorsque l'estomac de la personne est dérangé, cette bière n'est en fait pas bonne pour elle. La bière a affecté négativement son *conatus* et diminué sa puissance d'agir. Dans ce cas, il est possible de dire que cette personne n'a agi qu'en fonction de ses désirs et qu'elle ne savait pas que la bière aurait un mauvais affect sur sa nature. Toutefois, si elle avait cette connaissance, si elle savait ce qui serait bien ou mal pour elle (son corps et son esprit) grâce à la raison, la situation serait différente. Spinoza l'explique comme suit :

« (...) et comme en outre ce que nous jugeons, sous la dictée de la raison, être bien ou mal, est nécessairement bien ou mal. »²⁸⁵

Dans ce cas, il est possible d'affirmer que Spinoza apporte une conception du bien et du mal qui trouve son fondement dans la raison, la connaissance, l'utile ou l'inutile de la nature de la chose, le bien et le mal, plutôt qu'une conception du bien et du mal fondée sur le désir.

Il faut aussi souligner ici l'idée de *conatus* chez Spinoza. En effet, les rencontres au sein des liens de causalité s'expliquent par l'affection, et cette affection est liée au *conatus*. Spinoza définit le *conatus* comme « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »²⁸⁶. Chaque chose qui existe, alors, s'efforce de persévérer dans son être. En d'autres termes, le *conatus* est l'effort pour préserver son

²⁸⁵ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV, Proposition XXXV., Démonstration

²⁸⁶ Ibid., III, Proposition VI.

existence contre ce qui pourrait l'éliminer dans les liens de causalité. À ce stade, nous pouvons faire un pas de plus et considérer le conatus avec l'idée d'affirmation.

Selon Spinoza, la définition de chaque chose singulière affirme l'essence de cette chose :

« (...) en effet la définition d'une chose quelconque affirme l'essence de cette chose, mais ne la nie pas ; autrement dit, elle pose l'essence de la chose, mais ne la supprime pas. Et donc, aussi longtemps que nous ne prêtons attention qu'à la chose elle-même, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions trouver en elle rien qui puisse la détruire. »²⁸⁷

Par conséquent, il n'y a d'affirmation que dans la chose elle-même, et non avec des causes extérieures. En d'autres termes, il n'y a rien dans la chose elle-même qui puisse menacer son existence, qui puisse la détruire. Il n'y a que l'affirmation. Il n'y a donc pas de négation dans la chose elle-même. À ce stade, il est possible de dire que le conatus est le pouvoir de continuer à exister dans les liens de causalité, face aux affections, face aux causes extérieures qui causeraient la destruction de la chose.

Que faut-il comprendre par le fait de continuer à exister ? Spinoza traite alors du rapport entre le mouvement et le repos :

« Si les parties composant un Individu en arrivent à être plus grandes ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le rapport de mouvement et de repos qu'elles avaient auparavant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme. »²⁸⁸

²⁸⁷ Ibid., III, Proposition IV., Démonstration.

²⁸⁸ Ibid., II, Lemme V.

Ainsi, il est possible de dire que tant que le rapport de mouvement et de repos est préservé entre les parties des composants, la chose ne disparaît pas, mais préserve sa nature. À ce stade, le conatus est défini comme la préservation du rapport entre le mouvement et le repos. En d'autres termes, il peut se définir comme le pouvoir de préserver la nature qui fait d'une chose ce qu'elle est. En même temps, le conatus est la préservation de la nature de la chose, de son rapport mouvement - repos dans les affections au sein des liens de causalité.

Par conséquent, chez Spinoza, le bien et le mal sont considérés avec les choses singulières elles-mêmes. De ce point de vue, il est possible de dire qu'il n'y a pas du Bien et du Mal dans la nature. Ces notions sont à considérer en fonction des structures caractéristiques des choses singulières.

Les idées du Marquis de Sade sur les notions du bien et du mal s'accompagnent d'une critique de la religion traditionnelle. Il critique la conception théologique de Dieu et de la vie après la mort ; il s'oppose à ce que les actions soient conçues en fonction de cette conception. Selon lui, les personnes qui agissent selon les doctrines de la religion traditionnelle craignent les punitions d'une autre vie²⁸⁹. Par conséquent, leurs actions sont accompagnées de crainte parce qu'elles pensent qu'elles seront punies. Parallèlement, les personnes qui vivent avec des interdictions dues aux doctrines religieuses pensent également que leurs actions seront récompensées. En d'autres termes, il pense qu'il aura le bonheur dans une autre vie. Cependant, Sade affirme que l'on n'a aucune idée de ce bonheur imaginaire ; il soutient que le bonheur dans ce monde est beaucoup plus important²⁹⁰.

Tout comme il critique l'immortalité, il condamne à l'inconscience les personnes qui croient aux doctrines religieuses sur une autre vie. À tel point que ces doctrines religieuses ne peuvent raisonnablement prouver à l'esprit²⁹¹. À la base de ces doctrines, comme le souligne également Spinoza, il y a la crainte. Par crainte de la

²⁸⁹ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.524

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Ibid., p.528

punition, les gens façonnent leurs actions à travers une multitude d'interdictions. Par ailleurs, ces craintes ne sont pas innées ; elles sont le résultat de l'éducation ; elles ne sont pas les mêmes dans tous les pays et chez tous les humains²⁹².

Parallèlement à un changement des craintes selon les pays, la notion du bien et du mal change également selon les régions géographiques, les époques et les situations. Sade affirme que la vertu et la bien ne sont pas éternelles. Par conséquent, la conception du bien et du mal n'est pas possible en soi :

« Il n'y a que ce qui est constant qui soit réellement bon ; ce qui change perpétuellement ne saurait prétendre au caractère de bonté, voilà pourquoi l'on a mis l'immutabilité au rang des perfections de l'Éternel ; mais la vertu est absolument privée de ce caractère : il n'est pas deux peuples sur la surface du globe qui soient vertueux de la même manière ; donc la vertu n'a rien de réel, rien de bon intrinsèquement, et ne mérite en rien notre culte »²⁹³

En affirmant qu'il n'y a pas plus d'un peuple sur terre qui soit également vertueux, Sade soutient que rien ne peut être vertueux. Parallèlement, il affirme qu'il ne peut y avoir rien qui soit bien en soi. Il n'y a donc pas de Bien en majuscules chez Sade. Il est donc également dépourvu de sens d'adorer et de faire le culte de ce « bien » variable. Ainsi, si dans une région un acte vertueux exprime l'adoration de Dieu, dans une autre région ce même acte pourrait être un mal, et donc éloigné de l'adoration de Dieu. Il est absurde de pratiquer des actes qui sont des vices dans un endroit, et tout en évitant des actes qui sont des crimes (mais parfaits) dans un autre endroit²⁹⁴. Sade explique que la définition de la vertu change selon les géographies en donnant un exemple en Grèce. Ainsi, en Grèce, le vol est considéré comme un acte honorable ; on pense que cet acte prouve le courage et la compétence²⁹⁵. Dans une telle situation, il semble impossible de parler de ce qui est éternel et bien en soi.

²⁹² Idem.

²⁹³ Sade, M. d., **Justine ou les Malheurs de la vertu**, Gallimard, 1998, p.211

²⁹⁴ Ibid., p.348

²⁹⁵ Ibid., p.150

Selon lui, les concepts du bien et du mal n'ont pas de sens devant la nature. En effet, la nature ne s'intéresse pas aux valeurs humaines et aux concepts de morale qui changent en fonction de la géographie et de l'époque. Ainsi, en essayant de se débarrasser des normes morales imposées par le christianisme, il prépare le chemin pour des actes libertins. Parce que face à la nature, au plan général, il n'y a pas d'équivalent pour l'humain d'être bon ou méchant²⁹⁶, la nature s'en désintéresse.

À cet égard, la seule loi que Sade écoute et suit est la loi de la nature. Sa seule loi est le désir inscrit par la nature ; en ce sens, la nature est la seule législatrice²⁹⁷. Sade ne tient pas compte des lois et des règles établies par les humains. Car la vertu et le bien que ces lois mettent en avant varient déjà selon les climats. Plus l'homme est prétendu meilleur par ces conventions et ces lois, plus il est fourbe²⁹⁸. Ce qui importe pour Sade, c'est la loi de la nature, qui lui dit de poursuivre le désir. Dans le cas spécifique de son ouvrage pour les Français, Sade affirme que rien ne changera tant que les préjugés de la morale d'inspiration chrétienne perdureront²⁹⁹. Parallèlement à la variabilité de la vertu et du bien, Sade souligne que les lois changent selon les régions géographiques et les époques. Ainsi, les lois, qui apparaissent sous l'influence de la théologie, limitent les actions humaines et les restreignent par des règles faites de préjugés.

Ainsi les principes immoraux de Sade peuvent être considérés conjointement avec sa conception de la nature dans le cadre du naturalisme. Il affirme que les concepts du bien et du mal, de vertu et de vice n'ont pas d'équivalent devant la nature. De plus, Sade fonde les actes libertins sur la nature et ses lois. Pour cette raison, il semble insensé de soumettre les actes libertins à un système de jugement de valeur dans la nature où il n'y a pas de morale. Blanchot écrit à ce sujet comme la suivante :

²⁹⁶ Ibid., p.131-132

²⁹⁷ Ost, François. « **Chapitre V. Le corps à corps avec la loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 155-205.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Ibid., pp. 127-153.

« Cette nature, c'est d'abord pour lui la vie universelle et, pendant des centaines de pages, toute sa philosophie consiste à répéter que les instincts immoraux sont bons, puisque ce sont des faits naturels et que la première et la dernière instance, c'est la nature. Autrement dit, pas de morale, c'est le règne du fait. »³⁰⁰

Pour Sade, la nature est synonyme de vie universelle. Par conséquent, les actions immorales proviennent de la nature et sont des phénomènes naturels. Il n'y a pas de morale dans la nature. Ainsi, pour Sade, la seule norme fournie par la nature est l'absence de normes³⁰¹. Il tire de la nature la force des principes de l'immoralité. Il ne pourrait donc y avoir de meilleure loi que les lois de la nature, car ce qui appartient à la nature ne pourrait être réprimé³⁰². Ce qui est important dans la loi de la nature, c'est que l'on se satisfait soi-même et que l'on ne rejette pas ses passions³⁰³.

Le droit provenant de la nature est indéniable. Toutes les actions humaines, qui peuvent être considérées comme un produit de la nature, viennent de la nature. Selon Sade, comment s'y opposer si la nature suggère à l'humain de poursuivre ses plaisirs ? C'est pourquoi le point d'appui des actions libertines apparaît comme les lois de la nature. Sade exprime ainsi l'impossibilité d'étouffer la voix de la nature en affirmant que ces actes, déterminés par la morale chrétienne et les législateurs et qu'ils qualifient d'« immoraux », viennent de la nature³⁰⁴.

Puisque les humains agissent avec les sentiments qui proviennent de cette nature, est-il possible de lui faire du mal ? En d'autres termes, la nature peut-elle permettre à l'humain de faire chose qui lui nuise ? Dans ce cas, toutes les actes et les sentiments de l'humain proviennent de la nature elle-même. Selon Sade, la morale qui change en fonction de l'histoire et de la géographie n'a pas d'équivalent dans la nature.

³⁰⁰ Blanchot, M., **Lautréamont et Sade**, Paris, Les Editions de Minuit, 2000, p.40

³⁰¹ Desbiens, J., **Les conditions d'impossibilité de la société sadienne**, (Thèse), 2021, p.40

³⁰² Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.837

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Sade, M. d., **Justine ou les Malheurs de la vertu**, Gallimard, 1998, p.347

Parallèlement, Sade affirme que la nature est dynamique et en mouvement³⁰⁵. Il est possible d'affirmer que cette nature dynamique produit toujours et est en mouvement. Dans cette nature, la mort ne peut être mentionnée. Car selon Sade, la mort dans la nature en mouvement n'est rien d'autre qu'une modification différente de la matière³⁰⁶. En conséquence, il est possible de dire que les choses dans la nature existent en tant que formes différentes de la matière. Une chose ne meurt pas complètement, elle continue d'exister dans la nature sous d'autres formes. Dans le cadre de cette conception, la mort est nécessaire pour que la nature conserve sa dynamique et son action. En d'autres termes, la mort assure le mouvement de la nature. Cependant, la vertu n'est pas utile à la nature parce qu'elle signifie préservation et non mouvement³⁰⁷. En ce sens, il est possible de dire que les actes vertueux ne contribuent pas à la mobilité de la nature. Par conséquent, la compréhension de la moralité et de la vertu offerte aux peuples par les doctrines religieuses traditionnelles ne contribue pas à la mobilité de la nature. Il semble que Sade ne montre pas seulement l'absence de sens et l'inutilité des principes moraux en fondant les actions libertines sur la nature, mais qu'il affirme également que ces principes ne sont pas utiles à la nature. En ce sens, si le meurtre est la base des lois régénératrices de la nature, la personne qui sert le mieux la nature est le meurtrier³⁰⁸.

Que signifie alors le crime pour Sade dans le cadre de cette conception où il n'y a ni bien ni mal et où les valeurs morales n'ont pas de sens ? Un crime est tout ce qui est contraire à ce que les gens appellent la loi, tout ce qui est une contravention formelle de quelque forme que ce soit³⁰⁹. Le crime est donc déterminé par les décisions arbitraires des législateurs.

Tout comme la vertu et le vice varient selon les États et les époques, il en va de même pour le crime. Par conséquent, ce que l'on appelle le crime n'a pas d'équivalent dans la conception de la nature de Sade. Puisqu'il accepte seulement la loi de la nature, il nie la définition de la loi humaine, qui est le crime. En nier la possibilité

³⁰⁵ Ibid., p.364

³⁰⁶ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.876

³⁰⁷ Desbiens, J., **Les conditions d'impossibilité de la société sadienne**, (Thèse), 2021, p.25

³⁰⁸ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.450-451

³⁰⁹ Ibid., p.330

du crime, il nie la morale, Dieu et les valeurs humaines³¹⁰. Il montre ainsi que les lois et les valeurs morales n'ont pas de sens. Il tente de justifier les actes libertins les plus extrêmes par la nature. Il pervertit ainsi les valeurs de la religion traditionnelle et porte son anti-moralité à son extrême.

Lorsque l'on analyse les doctrines des deux philosophes sur le bien et le mal, des similitudes apparaissent dans leurs critiques de la conception théologique de Dieu et de l'effet de la crainte, de la superstition et des préjugés sur les actions. Les deux tiennent un discours philosophique similaire sur le fait que les croyances sont basées sur l'inconscience et que les actions sont influencées par la conception du système de récompense et de punition. Parallèlement, pour eux deux, il n'existe pas de concepts du Bien et du Mal dans la nature. Les valeurs morales présentées par la religion traditionnelle ne semblent pas possibles à ce stade.

Si l'on examine la possibilité que Sade ait été influencé par la philosophie de Spinoza, il est possible de dire qu'il a été inspiré par le point de départ de ses principes sur le bien et le mal. En d'autres termes, Sade a pu être influencé par Spinoza dans sa critique de la religion traditionnelle et dans sa conception normative du bien et du mal. Spinoza, cependant, tente d'établir une structure éthique indépendante des fondements illusoire que la morale traditionnelle croyait trouver dans l'imaginaire religieux³¹¹. Sade, quant à lui, porte à l'extrême son opposition à la morale. Dans cette possibilité d'influence, le naturalisme devient un point d'appui pour Sade et il construit ses doctrines de l'immoralité. Car, semble-t-il, le point qu'il atteint est la destruction des valeurs morales. Il y a des objectifs tels que la destruction de toutes les valeurs en poursuivant les passions données par la nature, et en prouvant l'inutilité de la vertu face à la nature.

³¹⁰ Blanchot, M., **Lautréamont et Sade**, Paris, Les Editions de Minuit, 2000, p.41

³¹¹ Citton, Yves, **L'envers de la liberté**, Éditions Amsterdam, 2006, Paris, p. 302

1.1.3. Égoïsme

L'égoïsme désigne le fait d'agir uniquement pour soi, d'être indifférent à l'autre et de ne penser qu'à son propre intérêt. D'après Blaise Pascal, l'égoïsme pourrait être défini comme le fait d'agir toujours par intérêt personnel, avec ou sans conscient³¹².

Pour discuter de la possibilité de l'égoïsme chez Spinoza, nous analyserons l'idée de conatus, en nous référant à l'Éthique III. Par la suite, nous examinerons comment l'égoïsme est situé chez Sade dans le cadre de ses cours sur l'immoralité et des actes immoraux de ses libertins. Parallèlement, nous analyserons comment Sade fonde l'égoïsme sur la nature.

Spinoza rattache les actions qui suivent les affects à la « *Force d'Ame* ». Celle-ci se compose de deux parties : Fermeté et Générosité. Il l'explique dans *Éthique* de la façon suivante :

« Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend, je les rapporte à la Force d'Ame, que je divise en Fermeté et en Générosité. Car par *Fermeté* j'entends le *Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison*. Et par *Générosité*, j'entends le *Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider tous les autres hommes, et de se les lier d'amitié*. Et donc, les actions qui visent seulement l'utilité de l'agent, je les rapporte à la Fermeté, et celles qui visent également l'utilité d'autrui, à la Générosité. Donc la Frugalité, la Sobriété, la Présence d'Esprit dans le danger, etc., sont des espèces de la Fermeté ; et la Modestie, la Clémence, etc., des espèces de la Générosité. »³¹³

³¹² Santerre-Crête, R., **Spinoza et le Problème de la Générosité**, 2011, (Texte de conférence), p.2

³¹³ Spinoza, B., **Éthique**, trad. Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, 1999, III, Proposition LIX., Scolie

Selon Spinoza, la Fermeté est considérée comme une partie de l'individu qui est tournée vers soi, vers conserver son être et pour son propre bénéfice. La générosité, en revanche, est exprimée en tant que partie qui comprend les affects tournés vers autrui et pour le bénéfice d'autrui. Ainsi, la générosité est un principe qui consiste à penser à autrui. En même temps, ce principe pourrait être défini comme la possibilité de communiquer et de se mettre en relation avec d'autres personnes. La Fermeté concerne donc l'individu, tandis que la Générosité concerne l'autre.

Comment considérer le conatus à ce stade ? Dans la philosophie de Spinoza, le conatus se présente comme un efforce de la chose pour persévérer à exister³¹⁴. Parallèlement, il s'oppose à tout ce qui pourrait supprimer son existence³¹⁵. En ce sens, il est possible de dire que le conatus essaie de rencontrer des choses qui augmentent le pouvoir d'agir à travers le pouvoir de conserver l'existence. Parallèlement, le conatus évite les choses qui peuvent être dangereuses pour la nature de la chose. En ce sens, le conatus peut être considéré comme lié à la nature de la chose en soi. Il est possible de le définir comme un effort directement lié à soi, à sa propre existence. L'individu se tourne vers les choses qui vont augmenter sa puissance d'agir, réveiller joie et, de plus, être utiles pour lui. Au contraire, il évite ce qui va diminuer sa puissance d'agir, provoquer de la tristesse et lui être inutiles.

Lorsque le conatus, en tant qu'effort pour préserver l'existence, est associé à la générosité, il est possible d'affirmer que l'individu a l'amour de soi et qu'en ce sens, la lutte pour préserver l'existence n'a pas d'aspect égoïste³¹⁶. Car la générosité est incluse dans Spinoza comme la partie où il y a des effets pour le bénéfice d'autrui. En ce sens, il est possible de l'exprimer comme la combinaison de l'intérêt pour autrui et de l'intérêt pour soi³¹⁷. Dans cette combinaison, l'amour de soi n'exclut pas l'autre dans la philosophie de Spinoza, il rend possible la relation avec l'autre. À ce sujet, Spinoza écrit comme la suivante :

³¹⁴ Ibid., III, Proposition VI.

³¹⁵ Ibid., III, Proposition VI., Démonstration.

³¹⁶ Guillaume, F. (2023). « **De la construction de l'objet d'amour chez Spinoza : Une voie de salut** ». *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza* (ISSN 1981-7509), 5(9), 25–39, p.33

³¹⁷ Santerre-Crête, R., **Spinoza et le Problème de la Générosité**, 2011, (Texte de conférence), p.11

« C'est quand chaque homme recherche au plus haut point ce qui lui est utile que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. »³¹⁸

Les humains sont utiles les uns aux autres lorsqu'ils recherchent ce qui est utile pour les leurs. En ce sens, il est possible de dire qu'il existe une approche éthique qui existe avec les autres, établit une relation et propose un rapport de solidarité plutôt que des singularités fermées.

Comme dans ses autres doctrines, les discours de Sade sur le concept d'égoïsme peuvent également être considérés comme une critique de la religion traditionnelle. A tel point qu'il n'y a pas de morale et de valeurs dans sa conception de la nature. La morale, qui change selon les régions géographiques et les époques, n'a pas d'équivalent dans la nature. Les libertins ne semblent pas non plus se soucier d'une quelconque valeur morale puisqu'ils fondent leurs actes sur la nature. Parallèlement, l'évaluation du crime et le refus des valeurs par Sade peuvent conduire à la conclusion que la culture morale de ses principes est antinaturelle³¹⁹.

Les libertins suivent le désir en écoutant la loi de la nature³²⁰. Ce désir accompagne toutes leurs actions. Ils commettent tous les vices pour leur plaisir, ils réalisent tous les crimes pour eux-mêmes. Il y a donc dans l'univers sadien l'absence totale de prise en considération d'autrui, d'où l'isolisme, l'individualisme radical³²¹. Les actions libertines sont réalisées seulement dans l'intérêt du sujet lui-même. Le bénéfice ou l'intérêt d'autrui n'est pas pris en compte. Seul le plaisir du libertin compte, même s'il est acquis par la souffrance d'autrui³²².

³¹⁸ Spinoza, B., *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Editions du Seuil, 1999, IV, Proposition XXXV., Corollaire II. Cite par : Guillaume, F. (2023). De la construction de l'objet d'amour chez Spinoza : Une voie de salut. *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza* (ISSN 1981-7509), 5(9), 25-39, p.38

³¹⁹ Bilate, D., « **Sade et la valorisation de l'indifférence : le paradoxe de la tolérance libertine** », *Philonsorbonne*, 15 | 2021, 191-202, p.196

³²⁰ Ost, François. « **Chapitre V. Le corps à corps avec la loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 155-205.

³²¹ Ost, François. « **Introduction. À l'ombre de la loi** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 7-23.

³²² Ost, François. « **Chapitre IV. La Philosophie dans le boudoir** », *Sade et la loi*. Odile Jacob, 2005, pp. 123-153.

Sade affirme que l'égoïsme impliqué dans les actes immoraux vient de la nature. Il affirme que la voix de la nature est égoïste et que les personnes devraient écouter cette voix :

« Ah ! croyons-le, croyons-le, Eugénie, la nature, notre mère à tous, ne nous parle jamais que de nous, rien n'est égoïste comme sa voix, et ce que nous y reconnaissons de plus clair est l'immuable et saint conseil qu'elle nous donne de nous délecter, n'importe aux dépens de qui. »³²³

La loi de la nature affirme donc que l'humain ne doit prendre du plaisir qu'en pensant à son propre plaisir, sans penser à quelqu'un d'autre. En d'autres termes, pour que l'humain prenne du plaisir, il doit adopter l'égoïsme prévu par la loi de la nature. Le libertin agit donc en poursuivant ses propres intérêts et en ne pensant pas aux autres. Pour appuyer cette doctrine, Sade donne également des exemples tirés d'autres êtres de la nature. Ainsi, les animaux et les plantes sont tout aussi égoïstes que les humains ; ils ne connaissent pas la pitié, les devoirs sociaux, l'amour du prochain ; tout cela est révélé par les lois humaines³²⁴. Les humains, comme les autres êtres vivants, doivent donc épouser un isolement. Parce qu'il fonde les conditions de possibilités du bonheur sur l'individualité³²⁵.

Sade affirme, à travers un exemple donné dans *Histoire de Juliette*, que la personne qui donne de son argent à une personne souffrante, le fait en réalité pour elle-même³²⁶. Dans cet exemple, dans lequel on peut identifier un aspect nietzschéen, il y a de l'égoïsme dans les actes de la personne. En aidant un homme qui souffre, sa souffrance n'est pas importante. Cette aide est faite pour être vue et appréciée, c'est-à-dire pour satisfaire son orgueil. Dans ce cas, chez Sade, il n'est pas possible de penser à quelqu'un d'autre, de chercher son intérêt.

³²³ Sade, M. d., **Philosophie dans le boudoir**, Gallimard, 1998, p.68

³²⁴ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.984

³²⁵ Desbiens, J., **Les conditions d'impossibilité de la société sadienne**, (Thèse), 2021, p.40

³²⁶ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.360

Dans le cadre du concept d'égoïsme, la pensée de Spinoza peut être exprimée comme « l'amour de soi »³²⁷ et celle de Sade comme « l'amour de propre ». Il est possible de considérer que l'amour de soi chez Spinoza s'inscrit dans la conception de l'éthique dans une relation avec autrui, à compter de d'un partenariat. Chez Sade, en revanche, on trouve l'idée de « l'amour de propre », qui s'oppose radicalement aux valeurs morales et ne poursuit que ses propres plaisirs. Pour cette raison, on peut dire qu'il existe dans un univers fermé aux relations avec les autres. Le libertin n'a pas besoin de l'amour et de l'aide des autres, pas plus qu'il n'aime ou n'aide lui-même les autres.

Si, pour l'un comme pour l'autre, il y a d'abord un égocentrisme irréductible, Sade présente une situation de guerre d'une brutalité chaotique ; Spinoza construit les égoïsmes qui peuvent « former des dispositifs d'interaction moins mutilants, plus universellement émancipateurs »³²⁸. Sade, en adoptant une doctrine où son propre plaisir est prioritaire, rend impossible la communion avec l'autre. Les libertins ne poursuivent que leur plaisir, quel que soit le degré de souffrance d'autrui. Spinoza, en revanche, propose des formes d'organisation ; il tente de rendre « capables de diminuer la part globale des souffrances dans l'expérience humaine et d'augmenter celle de l'intelligence rationnelle »³²⁹.

Sade n'inclut pas la Générosité et ses espèces dans sa philosophie. Il ne considère que les espèces relatives à son existence et à son plaisir, qui serviront de base aux actions libertines. Car, selon lui, le bénéfice d'autrui n'est pas dans la nature, il est lié aux règles déterminées par les humains. En ce sens, Sade exclut la possibilité d'une communauté dans la conception de sa philosophie de l'immoralité.

³²⁷ Guillaume, F. (2023). « **De la construction de l'objet d'amour chez Spinoza : Une voie de salut** ». *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza* (ISSN 1981-7509), 5(9), 25–39, p.33

³²⁸ Citton, Yves, **L'envers de la liberté**, Éditions Amsterdam, 2006, Paris, p.312

³²⁹ Idem.

CONCLUSION

Dans cette étude, nous avons focalisé sur la relation entre Spinoza et Sade et leur compréhension de la nature et de la moralité. Puisque la question sur laquelle nous nous basons est celle de la moralité, nous avons placé l'*Éthique* de Spinoza au centre de cette étude. Sur cette base, nous avons analysé la compréhension de la nature et de la moralité de Spinoza à travers certains concepts. À la suite de cette analyse, nous l'avons comparée à la philosophie de Sade révélée à travers ses œuvres. Pour analyser les discours de Sade sur la nature et la morale, nous nous sommes basés sur *Justine ou Malheurs de la Vertu* et *Histoire de Juliette*. Nous avons cherché à analyser la philosophie de Sade à travers les personnages libertins de ces écrits.

Comme Sade révèle sa philosophie à travers des œuvres littéraires, il semble loin d'avoir élaboré un écrit purement philosophique. Notamment après que les libertins ont ouvert la discussion sur les problèmes de la nature et de la morale, Sade fonde ses actes sur une base philosophique et les exécute fréquemment tout au long du roman. À ce stade, nous pouvons affirmer que les principes de Sade ne sont pas directement accessibles par le recours à un écrit théorique.

D'ailleurs, la question principale que nous posons dans cette étude est la suivante : Sade est-il arrivé au nihilisme moral par la philosophie de Spinoza ? En d'autres termes, Sade a-t-il été le pionnier du nihilisme moral à travers la philosophie de Spinoza ? Pour répondre à cette question, nous avons fondé notre recherche sur les principes de Sade dans ses romans et sur les principes de Spinoza dans l'*Éthique*. Dans ce contexte, nous avons examiné la possibilité d'établir des affinités entre les deux philosophes. La réponse à laquelle nous sommes parvenus à la suite de notre étude sur cette question principale est que Sade n'a pas apporté la philosophie de Spinoza au

nihilisme moral, mais qu'il a été influencé par la philosophie de Spinoza lors de la construction de sa philosophie.

Dans le premier chapitre de la première partie, nous avons examiné la relation entre Spinoza et Sade à travers leurs conceptions de la nature et de la morale en analysant, à travers De La Mettrie, les similitudes possibles entre les deux philosophes par le biais des doctrines matérialistes. Pour ce faire, nous avons examiné les questions de la substance, de l'égalité, de la nécessité, du bien et du mal.

De La Mettrie, avec sa conception de « *l'homme machine* », n'attribue pas à l'âme une substance séparée du corps ; il explique l'âme par des organes. Dans ce sens, il considère l'âme comme la faculté de sentir et de penser fournie par le cerveau et les systèmes nerveux. En considérant l'âme comme une matière au même sens que le corps, il rejette la possibilité de deux substances séparées. L'âme, qui a la faculté de sentir et de penser, peut être expliquée par le cerveau et les systèmes nerveux. De La Mettrie, qui propose une construction mécanique de l'homme, affirme que la matière existe sous différentes formes dans l'univers. Même si Spinoza et De La Mettrie ont en commun de considérer Dieu comme la seule substance de leur philosophie, ils diffèrent par la méthode qu'ils utilisent. Spinoza utilise la géométrie dans son *Éthique*, alors que De La Mettrie se base sur l'observation. En outre, Spinoza se différencie en expliquant l'esprit et le corps dans le cadre des attributs de Dieu que sont la Pensée et l'Étendue. Sade, de son côté, affirme que l'âme ne peut être considérée séparément de corps, et qu'il n'y a donc pas deux substances, tout en critiquant les discours religieux et en s'opposant à l'idée de l'immortalité de l'âme. Il existe donc une similitude entre De La Mettrie, Spinoza et Sade pour ce qui est de l'idée d'une substance seule.

De La Mettrie considère les facultés de penser et de sentir, qui sont attribuées à l'âme, comme une propriété des organes, et affirme que les animaux peuvent sentir comme les humains. La différence entre les humains et les animaux consiste donc en des structures mécaniques et en un façonnement différent de la matière. En ce sens, une égalité est possible entre les êtres vivants, qui sont des produits de la même

matière, en ce sens qu'elle n'est pas hiérarchique. Il est possible de considérer que les choses qui existent chez Spinoza sont égales au sens où elles sont soumises à la même loi nécessaire. Cependant, les degrés de puissance des singularités sont différents les uns des autres. Chez Sade, tous les êtres sont égaux dans la nature et n'ont aucune supériorité en termes d'existence. Les différences entre les existences ne sont dues qu'à des différences de présentation. À ce stade, l'égalité des êtres semble possible à un stade fondamental chez les philosophes. Cependant, alors que De La Mettrie et Sade sont proches du matérialisme, ce matérialisme n'est pas aussi clair chez Spinoza.

Chez De La Mettrie, les actions sont réalisées par nécessité car les êtres humains sont des automates. Dans son *Abrégé des Systèmes*, De La Mettrie soutient que Spinoza a l'idée d'automates basée sur l'idée de la nécessité. Chez Spinoza, même s'il existe une nécessité en rapport avec les liens de causalité, cette nécessité n'est pas en rapport avec l'organisation des organes. Cependant, il est similaire dans le sens que les êtres humains n'ont pas de volonté au sens traditionnel du terme. Cette similitude se retrouve chez Sade. Les actes de l'humain dépendent d'une nécessité en raison de leur rapport avec les fluides nerveux, les causes matérielles et physiques. Sur ce point, si des traces De La Mettrie sont observées au travers de la disposition des organes et des fluides nerveux, la dépendance à l'égard des causes matérielles et physiques pourrait faire penser à la philosophie de Spinoza.

Il est possible d'identifier les affinités entre De La Mettrie, Spinoza et Sade à travers les concepts du bien et du mal. En ce sens, De La Mettrie, parallèlement aux concepts du bien et du mal, affirme que les principes moraux ne sont pas transcendants mais dépendent de lois. Ainsi, les notions du bien et du mal n'ont pas dans la nature. Chez Sade, en outre, avec sa critique de la religion traditionnelle, l'idée qu'il n'y a pas de notions du bien et du mal dans la nature en soi, se retrouve. De plus, il affirme que les principes moraux définis par ces notions varient en fonction de l'histoire et de la géographie. Pour Spinoza, les concepts du bien et du mal n'existent pas en soi. Il y a une conception du bien et du mal qui dépend des affects qui apparaissent à la suite des rencontres. Parallèlement, l'augmentation et la diminution du puissance d'agir se rapportent à la conception du bien et du mal. Sade, en revanche, rejette radicalement

les principes moraux, légitime toutes les actions possibles et adopte l'idée d'immoralité. Parallèlement, Sade refuse les principes de la morale et embrasse l'immoralité des actions libertines. Bien que De La Mettrie défende une rupture avec les principes moraux traditionnels, l'immoralité de Sade ne trouve pas sa place chez lui. Il existe une idée d'harmonie entre les êtres vivants et la structure mécanique. Par conséquent, ils évitent de se faire du mal. De La Mettrie soutient qu'il n'y a pas de normes morales, qu'il faut poursuivre le plaisir et qu'il ne semble pas possible que l'un fasse du mal à l'autre en raison d'une organisation mécanique. Sade, quant à lui, considère toutes les actions comme légitimes en rejetant les principes moraux et adopte la suppression de la morale dans la poursuite du plaisir.

Dans ce chapitre, avant d'analyser les affinités entre Spinoza et Sade, nous avons focalisé sur les points communs possibles dans la perspective matérialiste à travers La Mettrie. Dans ce sens, nous avons observé que les philosophes ont construit leurs philosophies de manière différente, même si nous avons pu identifier des affinités dans des points principaux. Notamment, nous avons retrouvé chez De La Mettrie, Spinoza et Sade des points communs en termes de compréhension moniste et de similitude des existences à un certain degré. Parallèlement, nous avons révélé qu'ils ont des similarités pour ce qui est de l'absence de volonté au sens classique du terme dans les actions humaines et de l'absence du bien et du mal en soi. Par conséquence, nous avons montré l'importance de la possibilité de penser Spinoza et Sade ensemble dans une perspective matérialiste à travers De La Mettrie.

Dans le deuxième chapitre, nous avons retrouvé les références la référence explicites de Sade à Spinoza dans *Histoire de Juliette*. Nous avons examiné les doctrines de Sade dans le contexte de sa référence. Nous avons analysé la possibilité d'un Spinoza athée par rapport à la possibilité que la référence est liée à l'athéisme. Parce qu'avant la référence de Sade à Spinoza, Vanini et d'Holbach, nous avons déterminé que la critique de la théologie par Sade et ses discours sur la nécessité de la destruction de la religion peuvent se rapporter à l'athéisme. Parallèlement à cette détermination, nous avons examiné la possibilité de l'athéisme en examinant brièvement les doctrines de Vanini et d'Holbach. Ensuite, sur la note de bas de page

de Michel Delon à la référence de Sade ; et sur la brève analyse de Klossowski de la façon athée de Spinoza par rapport à la conception de la nature de Sade, nous avons identifié que la référence de Sade à Spinoza pouvait se rapporter à l'athéisme.

Après que Juliette, le personnage du roman *Histoire de Juliette*, a rencontré une religieuse, cette dernière applique les leçons de Sade lorsqu'elle prêche une vie de libertinage. Alors que les actes du libertin sont conseillés pour être faits avec plaisir, sans sentiment de culpabilité, le point atteint sera l'athéisme. Jusqu'à ce point, Sade analyse les concepts de pudeur et de remords, constitués par les principes moraux de la religion traditionnelle, et affirme qu'ils n'ont aucun effet sur la nature et qu'ils sont donc sans signification.

Sade construit son discours à travers Juliette, qui rencontre une religieuse libertine, tout en essayant de démontrer l'insignifiance des choses qui empêchent les actes libertins de Sade. Il semble qu'à travers Juliette, Sade révèle les principes qu'il convient d'adopter tout en posant les bases d'une vie libertinage. Après avoir démontré l'insignifiance de la pudeur et du remords, Sade arrive à l'athéisme en se référant à Spinoza, Vanini et d'Holbach, et indique qu'il utilisera les philosophies de ces trois philosophes pour façonner ses propres doctrines.

Selon lui, la pudeur est constituée de chimères provenant des cultures, de l'éducation et des coutumes. En effet, la pudeur, qui est causée par des variables telles que la géographie, l'histoire et la culture, provient des formes de la pensée d'autrui. Chez Spinoza, la pudeur est crainte ou peur de la honte. C'est cette crainte qui fait obstacle à l'action de Sadien. Or, selon Sade, la pudeur n'a pas d'équivalent dans la nature car elle est déterminée par des lois. De plus, elle est un obstacle à la recherche du plaisir.

Continuer à réaliser ces actes interdits avec des structures morales établies conduit à des remords. Chez lui, le sens des remords ne découle pas de l'action. Car

l'action en soi n'est ni bien ni mal. Les remords ne découlent que du crime. Chez Spinoza, le remords est la tristesse qui accompagne l'idée du passé. Le remords cause une diminution de la puissance d'agir parce qu'il est la tristesse. De même, chez Sade, le remords est un obstacle à l'action. Pour les deux philosophes, le remords est donc un empêchement à la puissance d'agir, à l'action. Chez Sade, il ne faut donc pas avoir de remords pour ses actions. Car ce n'est qu'ainsi qu'il poursuit ses plaisirs. En même temps, il n'y a rien dans la nature qui pourrait être un crime, rien qui pourrait être inutile à la nature. Par conséquent, le remords n'a pas de sens.

Parallèlement, Sade montre l'influence des causes extérieures sur les actions. Les causes extérieures et physiques influencent les organes. Cet effet est aussi le déterminant des actions humaines. À ce stade, l'effet des causes externes sur les actions exprime une approche de Spinoza. Parce que les singularités affectent les unes les autres dans un lien de causalité : En raison des rencontres, les singularités affectent et sont affectées. Le résultat de ces rencontres extérieures est de faire apparaître un effet. En ce sens, Sade a une approche similaire en ce qui concerne les singularités qui sont affectées et limitées par des causes externes.

La religion est un autre obstacle aux actions libertines. La religion doit disparaître, tout comme la suppression des sentiments tels que le remords et la pudeur. Car la religion est le principal obstacle à l'action. Si la religion n'est pas complètement supprimée, elle réapparaît. Après cette critique de la théologie, Sade affirme qu'il faut appliquer les principes de ces sages de Spinoza, Vanini et d'Holbach. Sade prêche l'athéisme à travers sa critique de la théologie. En ce sens, sa référence à ces trois philosophes est à rapprocher de la critique de la théologie et de l'athéisme. Ainsi, selon Vanini, les religions suscitent la crainte et le respect. De plus, dans sa conception de la nature, le mouvement des cieux n'est pas expliqué par Dieu, mais par le moteur intrinsèque. D'Holbach, quant à lui, a une approche contre la théologie en affirmant qu'un athée sauve les humains de la religion et des chimères religieuses. Selon Michel Delon, Spinoza est décrit par Paul Vernière comme un athée déguisé³³⁰. Vernière

³³⁰ Sade, M. d., **Histoire de Juliette**, Gallimard, 1998, p.1392, 1. annotation pour p.195

affirme également que Spinoza symbolise une forme de morale athée³³¹. Klossowski, quant à lui, tout en établissant une similarité entre Sade et Spinoza, se réfère à la conception de la nature de Spinoza et mentionne sa leçon athée³³². Il est donc possible que Sade se réfère à ces philosophes en raison de leur écart par rapport aux doctrines théologiques classiques et parce qu'ils ont proposé des doctrines que l'on peut définir comme « athéisme ».

Dans ce chapitre, nous avons suivi la référence à Spinoza. Nous avons souligné que cette seule référence est importante pour identifier les affinités entre les deux philosophes dans le chapitre suivant. En parallèle, nous avons montré ce que les affections telles que la pudeur et le remords signifient chez les deux.

Dans le troisième chapitre, nous avons analysé les affinités qui pourraient être établies entre Spinoza et Sade sur des concepts de principe. En effectuant cette analyse du point de vue de leurs conceptions de la nature, nous les avons traitées sous deux sections. Ainsi, nous avons examiné les concepts d'immanence et d'égalité à la recherche de possibles similitudes dans leurs concepts de la nature.

En discutant la possibilité que Sade ait été influencé par la philosophie de Spinoza et qu'il l'ait incluse dans ses propres discours, nous avons d'abord abordé la notion d'immanence en termes de compréhension de la nature. Dans ce contexte, nous avons analysé la définition de Dieu dans *l'Éthique*. De la même manière, nous avons analysé la conception de la nature chez Sade, telle qu'elle se révèle à travers ses personnages dans *Histoire de Juliette* et *La Nouvelle Justine*. Dans *Histoire de Juliette* de Sade, la conception de Spinoza du « *Deus sive Natura* » est utilisée de façon très proche. Sade critique les doctrines de la religion traditionnelle, aussi, il affirme que Dieu n'est rien d'autre que la nature. La similitude entre les deux philosophes en ce qui concerne leur compréhension de la nature peut être établie à partir de l'idée que la nature est sa cause propre. Cette nature, qui est soumise à la nécessité, apparaît dans

³³¹ Malinowski-Charles Sylviane. **Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade**. Dix-huitième Siècle, n°37, 2005. Politiques et cultures des Lumières. pp. 405-417., p.405

³³² Klossowski, P., **Sade mon prochain**, Editions du Seuil, 1967, p.120, 22ème annotation

un processus de production continu. En raison de l'idée qu'il n'y a pas besoin d'une cause autre qu'elle-même pour exister, nous avons identifié une conception de la substance sans extériorité pour les deux philosophes. En ce sens, il y a un discours qui est loin de l'idée de création telle qu'elle est représentée par la religion traditionnelle. En effet, l'idée de la nature, qui n'a pas besoin d'une cause autre qu'elle-même pour se mouvoir et exister, est présente chez les deux philosophes.

Chez Spinoza, la cause immanente de tout ce qui existe est la substance seule Dieu. En ce sens, il est possible de dire qu'il n'y a pas de distance entre Dieu et ce qui existe. Tout ce qui existe provient de Dieu. En d'autres termes, tout ce qui existe découle du pouvoir de production de Dieu. Dieu est la cause des choses en même temps que la cause immanente des choses. Chez Sade, en revanche, l'idée d'immanence est considérée comme la production de la nature et de la matière. De plus, chez les deux philosophes, on retrouve l'idée que tout ce qui existe ne pouvait être considéré comme indépendant de Dieu et de la nature. À travers ces similitudes que nous avons identifiées, nous avons discuté de la manière dont Sade a pu se nourrir de la philosophie de Spinoza. Nous avons montré que la conception de l'immanence chez Sade arrive à un point athée. À tel point que nous avons analysé qu'il a développé une conception de la nature indépendante de l'idée d'un Dieu créateur. Ainsi, nous avons montré que son naturalisme a atteint l'athéisme en même temps que sa critique de la théologie.

Après avoir déterminé que Dieu ou la nature est la cause immanente de tout ce qui existe, nous avons analysé comment se situe l'idée d'égalité chez les deux philosophes. Dans ce cadre, nous avons discuté de la position ontologique des choses par rapport à leur être. Dans cette perspective, nous avons examiné le statut des choses existantes devant la nature. En parallèle, nous avons analysé ce qui distingue les êtres vivants chez les deux philosophes.

Spinoza exprime la différence entre les modes en termes de puissances. Parallèlement, les humains se distinguent des autres êtres vivants par la complexité de

leur corps et par la richesse concernant les diverses manières d'affecter et d'être affecté. Sade, quant à lui, affirme que la différence entre les êtres est causée par la manière dont les organes sont organisés selon un principe matérialiste. Dans une perspective naturaliste, cette égalité entre les êtres fait apparaître l'insignifiance du crime. À tel point qu'il n'y a pas de différence entre la mort d'un humain et un animal. En ce sens, l'égalité est le fondement du libertinage.

En analysant les possibilités d'influence de Sade sur Spinoza dans le cadre de sa compréhension de la nature, nous pouvons dire comme la suivante sur les principes de Sade : Pour lui, la critique de la religion ne doit pas être considérée indépendamment de ses idées sur la nature. En expliquant tout par la nature dans une perspective naturaliste, il vise à supprimer tous les discours religieux qui pourraient limiter ces actions, tout en expliquant les actions libertines par la nature.

Le premier chapitre de la deuxième partie est l'examen des conceptions de la moralité chez les deux philosophes. Nous avons focussé sur façonner cet examen sur trois concepts. Tout d'abord, nous avons analysé les points de vue des deux philosophes sur les conceptions du corps et de l'esprit. Nous avons concentré sur révéler les conceptions du corps et de l'esprit à compter de la conception d'une substance seule que nous avons analysée dans les chapitres précédents.

Lorsque le corps et l'esprit sont considérés chez Spinoza, il est possible de déterminer que le corps est un mode de l'attribut de l'étendue et que l'esprit est un mode de l'attribut de la pensée. Le corps et l'esprit ne sont pas deux substances distinctes. Le corps et l'esprit s'expliquent par les attributs de Dieu que sont l'étendue et la pensée. Comme ces attributs ne se limitent pas l'un l'autre, le corps ne peut pas limiter l'esprit et l'esprit ne peut pas limiter le corps. La relation entre le corps et l'esprit se forme lorsque l'affection qui se produit dans le corps crée une idée dans l'esprit.

Chez Sade, il n'y a pas deux substances distinctes. L'existence de deux substances distinctes empêche la relation entre le corps et l'âme. Cependant, le corps et l'âme sont en harmonie. Parallèlement, l'idée de l'immortalité n'a pas non plus de sens. En effet, l'âme ne peut pas exister séparément du corps, elle ne peut pas sentir et ressentir séparément. De même, Spinoza critique l'immortalité au sens théologique. L'immortalité est associée à la crainte de la punition. Les gens façonnent leurs actions en conséquence. Cependant, l'immortalité n'est pas possible parce que la mémoire et l'imagination de l'individu ne sont pas permanentes.

Ainsi, nous avons démontré que le corps et l'esprit sont impossibles à distinguer chez les deux philosophes. Nous avons mis en avant leurs idées sur l'idée de l'immortalité mentionnée par les doctrines théologiques. Nous avons montré que Sade explique les actions du libertin en affirmant que le sentiment de plaisir et de douleur se produit de la même manière que les chocs et les particules électriques. Ainsi, nous avons identifié la similarité de Sade avec Spinoza jusqu'à un certain point. Cependant, nous avons affirmé que Sade fonde les actes du libertin. À ce stade, nous avons montré ce que signifie le plaisir sexuel chez Spinoza.

Dans la deuxième section, nous avons analysé ce que les concepts du bien et du mal signifient pour les deux philosophes. Il est possible de dire que cette analyse est un point important pour déterminer les doctrines des deux philosophes en termes de moralité.

Simultanément à son point de vue sur l'immortalité, Spinoza affirme que les gens se décrivent Dieu comme un législateur ou un roi. Par cette image, ils attribuent à Dieu des attributs humains. Ils pensent également que leurs actions seront récompensées et punies. Cette image conduit à la crainte et la crainte conduit à la superstition. Mais un tel Dieu appartient au champ de la théologie et non à la philosophie. Par cette image, les gens pensent que ce qui est bien pour eux est le meilleur. Par ailleurs, en attribuant des attributs humains à Dieu, ils déterminent les concepts du bien et du mal, pensant que Dieu sera content ou dégoûté.

Chez Spinoza, le bien et le mal dépendent des rencontres et des affections. Ce qui conduit à la joie est bien, et ce qui conduit à la tristesse est mal. Cette joie et cette tristesse causent l'augmentation et la diminution de la puissance d'agir. Cela signifie qu'en raison de l'affecte et du fait d'être affecté, les bien rencontres augmentent la puissance d'agir avec le sentiment de joie, tandis que le mal rencontres diminuent la puissance d'agir avec le sentiment de tristesse. Cependant, les concepts du bien et du mal ne restent pas ainsi à un point relatif. À ce stade, en relation avec le conatus et la connaissance, la conception du bien et du mal se développe selon qu'il est utile ou inutile à la nature humaine.

Chez Sade, la conception du bien et du mal change en raison de facteurs tels que la géographie et l'histoire. Ainsi, une action de vertu peut être un crime dans une autre géographie. Il n'y a donc pas d'action vertueuse en soi. Parallèlement, il critique les jugements de valeur moraux de la religion traditionnelle. En ce sens, les actions libertines sont impossibles à identifier comme bien ou mal. Car ces actions n'ont pas de sens devant la nature.

Lorsque nous considérons la possibilité que Sade ait été influencé par Spinoza, nous pourrions dire qu'il a inclus cette influence dans ses principes pour expliquer son immoralité. Le facteur qui rend notre étude difficile est la détermination de l'affinité entre Spinoza et Sade : Sade semble éviter de donner une définition directe. Il semble difficile d'identifier un système théorique chez lui. C'est pourquoi, alors que Spinoza a l'idée du conatus, que nous accédons à partir des concepts du bien et du mal, chez Sade nous ne pourrions accéder qu'aux discours qu'il produit pour légitimer l'immoralité.

Dans la troisième section, nous avons analysé l'égoïsme. Dans le chapitre précédent, nous avons examiné si l'idée de conatus chez Spinoza contient ou non de l'égoïsme. Parallèlement à l'idée de conatus chez Spinoza, nous avons analysé les parties Fermeté et Générosité de la « Force d'âme ». Nous avons constaté que la Générosité est une partie de la philosophie de Spinoza qui prend en compte le bénéfice

d'autrui. Nous avons montré par la Fermeté et la Générosité que la proposition principale de Spinoza n'est pas fondée sur l'égoïsme.

La partie Générosité de la Force d'Ame permet de bénéficier à l'autre. En ce sens, elle n'exclut pas l'autre, elle permet la communication avec l'autre. Chez Sade, au contraire, l'humain poursuit ses plaisirs. Il écoute la voix égoïste de la nature ; il ne considère pas le bénéfice d'autrui. Par conséquent, alors que Spinoza a l'amour de soi, Sade a l'amour de propre.

Dans cette section, nous avons concentré sur montrer la différence entre les deux philosophes en analysant l'égoïsme. Dans ce contexte, nous avons montré la dimension égoïste de l'immoralité de Sade tout en révélant que Spinoza permet la communication avec l'autre.

Dans le cadre de notre étude, nous avons examiné la question de savoir si Sade a accédé au nihilisme moral par le biais de la philosophie de Spinoza. Par conséquent, nous avons analysé les affinités qui pourraient être constatées entre les deux philosophes. Nous avons d'abord analysé De La Mettrie et le matérialisme, puis nous avons analysé la référence de Sade à Spinoza, et enfin nous avons examiné les affinités possibles avec les concepts de base par le biais de leur compréhension de la nature et de la moralité. En conséquence, nous sommes parvenus à la conclusion que Sade n'a pas porté la philosophie de Spinoza au nihilisme moral, mais qu'il a été influencé par la philosophie de Spinoza lors de la construction de sa philosophie. Nous pouvons affirmer que le point atteint par Sade est une perversité dans laquelle tous les principes et toutes les valeurs sont détruits. Nous pourrions dire que notre objectif en pensant à Sade à travers Spinoza est de « prendre au sérieux » les idées philosophiques de Sade dans ses études philosophiques. À ce stade, nous avons montré que Sade ne doit pas être considéré uniquement comme un érotisme, mais qu'il a produit des discours philosophiques. Parallèlement, nous avons focussé sur montrer les possibilités de penser la philosophie de Spinoza en même temps qu'un philosophe contraire.

BIBLIOGRAPHIE

- Altınörs, S. A. (2020). Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 24-36.
- Baker, U. (2015). *Sanat ve Arzu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bataille, G. (1957). *La littérature et le mal*. Gallimard.
- Bilate, D. (2011). Sade et la valorisation de l'indifférence: le paradoxe de la tolérance libertine. *Philonsorbonne*, 191-202.
- Blanchot, M. (1998). *Lautéamont et Sade*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Bocca, F. V. (2014). Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes. *Revista Natureza Humana - Filosofia e Psicanálise*, 55-78.
- Boscherini, E. G. (1977). La Question du Matérialisme Chez Spinoza. *Revue Internationale de Philosophie*, 174-197.
- Charlton, W. (1981). Spinoza's Monism. *The Philosophical Review*, 503-529.
- Citton, Y. (2006). *L'envers de la liberté*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Comte-Sponville. (2015). La Mettrie: Un 'Spinoza Moderne' ? *Presses Universitaires de France*, 217-234.
- Comte-Sponville, A. (200). « Ni hasard, ni Dieu » la nature selon la Mettrie. Dans O. Bloch, *Philosophies de la Nature* (pp. 37-49). Paris: Editions de la Sorbonne.
- Cristofolini, P. (1996). *Spinoza. Chemins dans l'éthique*. Presses Universitaires de France.
- Daudin, H. (s.d.). Sur Quelques Points de la Philosophie de Spinoza. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 313-324.
- Delassus, É. (s.d.). Vivre et penser son corps. Dans *Sociétés* (pp. 117-126).
- Deleuze, G. (1991). *Masochism*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (2003). *Spinoza Philosophie pratique*. Les Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza et problème de l'expression*. Les Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (2021). *Spinoza Pratik Felsefe*. İstanbul: Norgunk.
- Delmas, M.-L. (2016). « Images Obliques », un biais pour une histoire des illustrations de Sade. *Image & Narrative*, 29-32.
- Deprun, J. (1976). La Mettrie et l'immoralisme sadien. 745-750.
- Desbiens, J. (2021). Les conditions d'impossibilité de la société sadienne.
- Descartes, R. (2009). *Méditations métaphysiques*. Flammarion.
- Descartes, R. (2016). *Discours de la méthode*. Flammarion.
- Eksen, Z. G. (2020). Spinoza'da İnsanı İnsan Yapan Şey Üzerine. *Cogito*, 105-129.
- Guillaume, F. (2011). De la construction de l'objet d'amour chez Spinoza: Une voie de salut. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, 25-39.
- Holbach, P. H. (1770). *Système de la nature*.
- Israel-Jost, S. (2014). Libertins et nature chez Sade. *Le Portique*.
- Jaquet, C. (2018). *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Klossowski, P. (1967). *Sade mon prochain*. Editions du Seuil.

- Koumba, B. (2015). La représentation du corps chez Sade : visée encyclopédique et régénérescence du corps. Dans *Les discours du corps au XVIIIe siècle* (pp. 29-40). Paris: Hermann.
- Lærke, M. (2009). Immanence et extériorité absolue : Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza. Dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (pp. 169-190).
- Malinowski-Charles, S. (2005). Nature, désir, plaisir : une lecture spinoziste de Sade. *Politique et cultures des Lumières*, 405-417.
- Martin, C. P. (2015). Immanence and Causation in Spinoza. Dans A. S. Campos, *Spinoza: Basic Concepts* (pp. 14-24).
- Mettrie, J. O. (1750). *Système d'Epicure*. Feedboks.
- Mettrie, J. O. (1796). *Œuvres philosophiques de La Mettrie*. Berlin: Charles Tutot.
- Mettrie, J. O. (2001). *L'homme machine*. Numilog.
- Misrahi, R. (1977). Spinoza Face Au Christianisme. *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, 233-268.
- Nadler, S. (2015). Acte et motivation dans la philosophie morale de Spinoza. *Philonsorbonne*, 149-168.
- Onfray, M. (2014). *La Passion de la Méchanceté*. Paris: Autrement.
- Ost, F. (2005). *Sade et la loi*. Odile Jacob.
- Rizk, H. (2019). *Spinoza'yı Anlamak*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sade, M. d. (1995). *Justine ou Les Malheurs de la Vertu*. Gallimard.
- Sade, M. d. (1998). *Histoire de Juliette*. Gallimard.
- Sade, M. d. (1998). *La Nouvelle Justine*. Gallimard.
- Sade, M. d. (1998). *La philosophie dans le boudoir*. Gallimard.
- Santerre-Crête, R. (2011). Spinoza et le Problème de la Générosité.
- Sclippa, N. (2021). *Philosophie de Sade*. Editions L'Harmattan.
- Spinoza, B. (1907). *Traité de la réforme de l'entendement*. Garnier Frères.
- Spinoza, B. (1966). *Traité politique, Lettres*. Paris: Flammarion.
- Spinoza, B. (1999). *Éthique*. (B. Pautrat, Trad.) Editions du Seuil.
- Spinoza, B. (2011). *Lettres sur le mal*. L'Herne.
- Spinoza, B. (2015). *Traité théologico-politique*. Allia.
- Turgeon-Solis, M. (2012). Entre déisme et athéisme. *Université de Sherbrooke*.
- Vandermarlière, S. (2018). Sade ou Les Limites du Langage: Entre Athéisme et Persistance du Sacré.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Hakan İlker ÇETİNKAYA
Tez Başlığı : La conception de la nature et de la morale chez M. de
Sade et Spinoza
Savunma Tarihi : 30 / 11 / 2023
Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Dr. Öğr. Üyesi Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN

Doç. Dr. Eylem CANASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Orhan AYGÜN

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü