



**HAL**  
open science

# Quand s'abat la discipline : la forme de vie à travers les rapports de domination Sade, Sacher-Masoch, Réage

Corentin Bramard

► **To cite this version:**

Corentin Bramard. Quand s'abat la discipline : la forme de vie à travers les rapports de domination Sade, Sacher-Masoch, Réage. Philosophie. 2016. dumas-01450861

**HAL Id: dumas-01450861**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01450861>**

Submitted on 31 Jan 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne

UFR de Philosophie

## *Quand s'abat la discipline*

*La forme de vie à travers les rapports de domination  
Sade, Sacher-Masoch, Réage*



Corentin BRAMARD

Mémoire de Master 2

Sous la direction de Philippe Büttgen

2015/2016





Université Paris I – Panthéon-Sorbonne

UFR de Philosophie

## *Quand s'abat la discipline*

*La forme de vie à travers les rapports de domination  
Sade, Sacher-Masoch, Réage*

Corentin BRAMARD

Mémoire de Master 2

Sous la direction de Philippe Büttgen

2015/2016

# Introduction

---

« Êtres faibles et enchaînés, uniquement destinés à nos plaisirs, vous ne vous êtes pas flattés, j'espère, que cet empire aussi ridicule qu'absolu que l'on vous laisse dans le monde vous serait accordé dans ces lieux. Mille fois plus soumises que ne le seraient des esclaves, vous ne devez vous attendre qu'à l'humiliation, et l'obéissance doit être la seule vertu dont je vous conseille de faire usage : c'est la seule qui convienne à l'état où vous êtes. (...) Vous êtes soustraites à vos amis, à vos parents, vous êtes déjà mortes au monde et ce n'est plus que pour nos plaisirs que vous respirez<sup>1</sup>. »

Voilà en quels termes le duc de Blangis s'adresse aux femmes enfermées dans ce château de Suisse qui accueillera les extrémités des quatre complices au cours des *120 journées*. Le lecteur averti ne peut manquer d'y déceler des éléments de la vie monastique et pour peu qu'on omette les mentions des plaisirs, on pourrait croire qu'il s'agit du discours, certes dur, qu'un maître adresse aux novices tout juste admis dans la communauté. Il pourrait ne s'agir que d'un parti-pris littéraire de la part de Sade qui, pour mieux blasphémer, se plaît à s'approcher de l'idéal d'une vie de piété. Le procédé n'est pas rare : Rabelais pouvait ainsi décrire l'abbaye de Thélème sur le modèle et selon les codes des communautés régulières. Mais cette décision de Sade est lourde de sens et excède ce seul ouvrage pour bien des raisons.

D'abord, on trouve ce jeu avec la référence monastique dans divers textes voisins de celui de Sade, plus ou moins assumé, plus ou moins exploré. Dans *Histoire d'O* de Pauline Réage<sup>2</sup> (pseudonyme de Dominique Aury) figure la mention d'une règle communautaire qui prescrit notamment le silence, ainsi qu'une

---

<sup>1</sup> SADE, *Les 120 journées de Sodome*, pp.70-71.

<sup>2</sup> Pauline REAGE, *Histoire d'O*, pp. 37, 39, 56, 57, 59.

cellule individuelle. Chez Sacher-Masoch, la référence est parfois plus explicite. Ainsi dans *La Pénitente*, où une jeune femme repentie porte littéralement sa croix sur les routes et recherche l'humiliation : « Je suis prête, répondit l'étrangère, laissant glisser son lourd vêtement (...), flagelle-moi<sup>3</sup>. » Ou encore dans *La Pêcheuse d'âmes*, où Dragomira sévit pour le compte d'une secte et est amenée à se recueillir et s'humilier : « Elle se jeta à genoux devant l'autel et s'étendit ensuite sur les dalles du sol, les bras allongés en croix, le visage contre terre<sup>4</sup>. » De même qu'il ne s'agit ici que de la description d'un acte de piété, hors contexte, tous les exemples que l'on a cités pourraient passer pour avoir été tirés de récits sur la forme de vie monastique, peut-être malmenée. C'est bien ces contextes divers qui font la différence, ou plutôt la défont : il y aurait des passages entre le monachisme et ces récits du vice, des éléments qui résistent au gouffre moral et historique qui existe entre eux, entre une forme élaborée sur de longs siècles, avec en vue un corpus de valeurs chrétiennes, et celles qu'on trouve chez Sade ou Sacher-Masoch pour les plus connus mais aussi pratiquées hors de la fiction et qu'on pourrait, de prime-abord, placer sous l'exigence du plaisir. Que signifie cette proximité entre des phénomènes que tout semble opposer ? Qu'est-ce qui, au juste, se retrouve lorsqu'on passe des uns aux autres ?

Notre mémoire de l'an passé portait sur la forme de vie monastique, s'attachant à ce qu'elle avait de singulier, « singularité qui repose en particulier sur l'articulation qu'elle propose entre normes et vie, règle et comportements, valeurs et individu, et qui permet de considérer, comme le fait Giorgio Agamben, que l'on peut désigner une seule et même chose – et au-delà, que l'on ne peut la désigner que

---

<sup>3</sup> SACHER-MASOCH, *Fouets et fourrures*, p. 84.

<sup>4</sup> SACHER-MASOCH, *Œuvres maîtresses*, p. 278.

de cette manière – par la formule « *actus vitamque ac regulam*<sup>5</sup> », les actes, la vie et la règle. » C’est toujours cette articulation qui nous occupe, articulation qui s’opérait par un *ars*, des techniques et des pratiques pour donner sa forme à la vie du moine. Les éléments mêmes que l’on trouve détournés, réemployés pour s’appliquer à d’autres corps, en d’autres lieux, à d’autres fins. Cela ne doit pas manquer de nous mettre la puce à l’oreille : les rapports de domination – nous désignons par-là les situations sadiques, masochiques, leurs variations et ce qui les entoure – semblent aussi un champ privilégié pour l’enquête ayant pour objet la vie morale qui, parce qu’elle est vie, évalue et se confronte à des valeurs. Mais la forme-de-vie, comme identification la plus complète de la vie et de sa forme, n’était-elle pas une réponse satisfaisante à cette enquête ? C’est justement ce sur quoi il faut revenir. Sans l’interroger suffisamment, nous avons traité de la forme de vie monastique comme un révélateur des processus à l’œuvre dans l’activité de ce que nous appelions vie morale, mais ce faisant nous n’avons fait qu’assimiler les deux : en l’absence d’une tierce position, d’un autre terme avec lequel faire jouer les concepts, il apparaissait que la vie morale recouvrait la forme-de-vie, qu’elles avaient une même extension. Ce n’était pas notre conclusion : seulement l’image produite au terme de notre travail. Il était donc nécessaire que le travail suivant approfondisse la question : forme-de-vie et vie morale ne sont-elles que deux appellations d’une même chose, auquel cas la seconde est inutile et redondante ? Ou bien ces concepts sont-ils deux réponses différentes à un ou plusieurs problèmes ? La forme-de-vie serait par exemple une simple modalité de la vie morale, peut-être son expression la plus parfaite, ou bien au contraire excéderait-

---

<sup>5</sup> Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 89.

elle celle-ci. Nous ne pouvons encore trancher et il est douteux qu'on y parvienne au terme de ce mémoire : il s'agit de progresser, non d'aboutir.

Tenir la distinction ou l'abolir ne sont que des conséquences de cette progression d'un travail qui n'a pas été suscité par cette question, c'est pourquoi il faut se demander ce que l'on veut accomplir par ces concepts : Nous voulons saisir le mouvement de la vie en ce qu'elle est toujours production et évaluation ; en un mot, volonté de puissance. Dans cette mesure, il est impensable de procéder par généralités et de faire jouer entre elles, comme on ferait en scolastique, des catégories ontologiques. Il faut aller y voir de plus près et c'est un choix stratégique que de prendre des contextes qui semblent particulièrement propices à cet examen, où l'articulation dont nous parlions plus tôt est plus évidente. Dire cela, c'est convoquer plusieurs références. Nietzsche, évidemment, dont nous rappelions l'an dernier déjà qu'il écrivait : « J'appelle « morale » un système de jugements de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être<sup>6</sup>. » Canguilhem, qui en est proche lorsqu'il assigne à tout vivant une capacité normative. Wittgenstein, aussi, dont Stanley Cavell condense ainsi ce qu'il entend par la forme-de-vie :

*« Le fait que dans l'ensemble nous parvenons [à user des mots dans divers contextes] est affaire du cheminement partagé de nos intérêts et de nos sentiments, de nos modes de réaction, de notre sens de l'humour, de ce qui est important ou adéquat, de ce qui est scandaleux, de ce qui est pareil à autre chose, de ce qu'est un reproche ou un pardon, de ce qui fait d'une énonciation une assertion, un appel, ou une explication – tout le tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle « formes de vie ». <sup>7</sup> »*

Foucault, enfin, dans l'importance qu'il donne au corps, aux conduites, aux subjectivations et Giorgio Agamben, comme on l'aura compris. Il serait illusoire de

---

<sup>6</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, I 240, Gallimard, trad. Geneviève Bianquis.

<sup>7</sup> Stanley CAVELL, *Must we mean what we say ?*, p. 52.



prétendre que tous s'accordent sans peine ou qu'ils parlent tous de la même chose. Chacun s'approprie un objet, comme il se doit, par son discours et le fait exister dans son discours. C'est par ce rapport à un objet, la vie, que nous les réunissons, plus que par leurs postures respectives. Cet objet appelle des perspectives, c'est ainsi qu'on peut le saisir dans sa diversité et son dynamisme et c'est ainsi que nous prétendons le faire. Savoir ce qui forme les particules en suspens dans une flaque d'eau trouble ne la rend pas plus limpide, mais que le temps ou la lumière se modifient, que les particules se déposent et son aspect changera. C'est ce que nous voulons : comprendre la vie comme un trouble, une agitation, la cerner ou la circonscrire sans la purifier ou la décomposer en éléments séparés, mais toujours en situation, en contexte aux durées et lieux variables. Ne pas démêler la proportion, le rôle précis de chaque élément dans l'ensemble mais les voir à l'œuvre et les comprendre dans leur intrication. Cela n'a guère de sens tant qu'on ne le rapporte pas à des cas précis. Qu'on considère, par exemple, que l'hétéronomie et la domination, comme relation asymétrique de pouvoir, se mêlent à l'autonomie, à la détermination d'un sujet par lui-même, et qu'on ne peut faire semblant de s'adresser à leurs formes pures, hors cas limites ou points critiques (comme peut l'être le moment de la mise à mort).

L'objet est double : les rapports de domination sadiques et masochiques, compris largement et sans référence au fonds psychologique et psychanalytique, et à travers eux la vie dans plusieurs de ses développements particuliers. Les premiers servent en quelque sorte de lentille grossissante, comme la vie monastique avant eux, pour mieux scruter la seconde. Nous ne nous intéressons pas aux seules relations de pouvoir qui s'exerceraient entre sujets, mais aux situations qui les

accueillent et se construisent autour. Il faut donc les présenter succinctement, préciser leur statut avant d'en donner les sources.

On l'a dit, il existe des ponts entre formes monastiques et formes de domination, en particulier en matière de discipline et de contrainte, de clôture, d'humilité et de place donnée au corps, peu importe qu'on veuille le dompter ou laisser libre cours à ses forces. Une communauté de pratiques qui accompagnent des processus singuliers de subjectivations, à défaut d'une communauté de valeurs au sens courant. C'est ce qui nous a conduit à ce champ privilégié d'observation. Cependant il n'a rien d'uniforme, moins encore que le phénomène monastique qui s'étend pourtant sur des siècles et diffère d'un ordre voire d'un monastère à l'autre. Mais ce dernier a eu ses « théoriciens » et ses grandes figures qui ont œuvré à le diffuser et à l'asseoir, Jean Cassien et Saint-Benoît parmi les plus importants, et l'on pouvait se référer à des textes normatifs associés à des chroniques et des récits de la vie telle qu'on la menait. Il en va autrement de notre nouvel objet, même dans sa désignation contemporaine comme BDSM (*bondage, discipline, dominance, submission, sadism, masochism*, l'acronyme fonctionnant par couple de lettres) ou simplement sadomasochisme. D'abord pensé selon un regard pathologique, ces formes dont il serait difficile de faire l'histoire traversent les arts et les représentations, plus ou moins discrètes, du *Salò* de Pasolini aux nombreuses occurrences chez Buñuel, de l'*Âge d'or* au *Fantôme de la liberté*, *La voie lactée* ou bien sûr *Belle de jour*, en passant par la poésie, les travaux médicaux, les romans érotiques du XIXe siècle, les registres de police ou la chanson *S&M* de Rihanna. Il est de ce fait hors de question d'aborder tout cela, d'autant que toutes ces incarnations ne sont pas également intéressantes.

## Matière

Il avait fallu nous adresser à une figure idéale de moine en lissant autant que possible les disparités pour nous concentrer sur les invariants de cette forme, ce qui était rendu possible par le caractère normatif des règles et la diffusion de la règle bénédictine en particulier. En l'absence d'un équivalent en matière de sadomasochisme et pour préserver la diversité foisonnante de ces formes, nous privilégierions cette fois des textes sans doute déterminants mais avant tout retenus parce qu'ils présentent des situations riches et complexes qui font intervenir toute l'étendue des rapports qui nous intéressent. Nous avons déjà nommé les trois auteurs qui nous fournissent l'essentiel de notre matière : Sade et les *120 journées de Sodome*, Pauline Réage et *Histoire d'O*, Sacher-Masoch et la *Vénus à la fourrure*, mais aussi ses nouvelles et romans, en particulier *La pêcheuse d'âmes*. Il n'est pas nécessaire de les présenter, mais il est utile de préciser ce que nous y trouvons. Les *120 journées* privilégient le point de vue sadique et offrent un récit double, métarécit et récits, des quatre mois passés dans le château d'une part, et de six-cents passions ou perversions d'autre part. Les deux nous fournissent des éléments mais seul le premier présente une forme cohérente et qui s'étend dans la durée, attachée à une communauté. En outre, le texte a été rédigé en prison, sous le coup du pouvoir, et on peut déjà y voir une forme de résistance ou de production sous la domination, un débordement. Il nous permettra avant tout d'interroger les pouvoirs qui s'exercent entre groupes dominant et dominé mais aussi entre membres d'un même groupe, ainsi que leur cadre spatial et temporel, sans oublier la présence de la règle. On ne peut dire de la même façon que les textes de Sacher-Masoch privilégient un point de vue masochiste, car il semble bien moins

homogène que le point de vue sadique qui parcourt les *120 journées*. On doit pouvoir trouver du sadisme chez lui, dans un sens détourné, mais on y trouve surtout une richesse de situations qui évoluent parfois rapidement et font s'échanger les rôles du ou de la dominatrice et des dominés comme on change de costume. C'est sans doute ici qu'on trouvera le plus de nuances et les revirements les plus subtils, ici qu'on saisira davantage le dynamisme propre à la lutte. L'accent y est mis sur les rapports entre deux individus, rarement plus nombreux, deux pôles mobiles de sorte qu'on ne peut se contenter de parler d'un bourreau et d'une victime qui ne seraient que bourreau et victime. Il serait bien sûr erroné de croire que l'on peut assimiler le pôle dominant au sadique et le pôle dominé au masochiste. A son tour, *Histoire d'O* (et la suite, *Retour à Roissy*, qui poursuit tout à fait et présente davantage la communauté) offre une sorte de position intermédiaire entre Sade et Sacher-Masoch : le récit se fait davantage par les yeux de la victime mais dans un contexte où le sadisme est pour ainsi dire dominant, où non seulement les valeurs (si l'on peut en dégager qui ne soit pas simplement relatives à la conception naturaliste de Sade) mais encore les dispositifs et les lignes de force sont sadiques. Nous parlions cependant d'une situation intermédiaire et le masochisme y est présent. De plus, rien ne nous contraint à tout lire selon cette dichotomie et il ne faut pas se fermer aux formes singulières qui y surgissent. Ce serait aussi dommageable que de vouloir que tout dans Sade ou dans Sacher-Masoch se conforme au sadisme ou au masochisme. La référence monastique vient clore ce corpus, comme un terme de comparaison avec lequel faire jouer les formes de la domination, une forme face à des formes, si on l'accepte comme une forme de vie à la cohérence importante avec laquelle on peut mesurer la proximité ou l'écart. Nous mentionnerons à l'occasion les pratiques consensuelles contemporaines du

BDSM lorsqu'elles nous permettent d'apporter une précision ou un éclairage supplémentaires, mais s'il eût été possible de se concentrer sur celles-ci, ce n'était pas le cas pour nous. Un tel travail s'approche en effet de la sociologie et de l'anthropologie et demande non seulement des méthodes et des savoirs dont nous ne disposons pas, mais sert en outre un but différent.

### **Méthode, une généalogie sans histoire**

Nous arrivons à ce point devant un dilemme : nous rencontrons des problèmes théoriques soulevés tant par les écarts de compréhension de la forme-de-vie que par l'utilisation de concepts formés en d'autres occasions et s'appuyant sur d'autres phénomènes historiques, problèmes qui se traduisent en questions de méthode. Or, ils ont directement trait à la tension entre une forme-de-vie unifiée et un exercice plus chaotique, ils en dépendent. Si nous faisons de la résolution de cette tension notre objectif, ils ne pourront être réglés qu'à la fin, au moment donc où cela n'importera plus. Nous les aurions alors ignorés sans véritablement prendre au sérieux les difficultés qu'ils amènent. Mais si nous décidons au contraire de trancher en amont, nous aboutissons à un mouvement circulaire où les conclusions ne pourraient selon toute vraisemblance que confirmer le postulat, en raison même de ce postulat. Il ne s'agirait donc plus de trancher. Cependant, il en va de la façon même dont nous allons constituer et examiner notre objet et il serait sans doute plus malhonnête de faire comme si de rien n'était. La solution semble être de déplacer le questionnement, ce que le caractère subsidiaire du problème nous autorise : s'il s'agit en définitive de saisir la vie dans son exercice trouble, comme nous l'avons dit, nous pouvons résoudre la dichotomie en amont et ainsi franchir une étape vers autre chose, au lieu de la résoudre deux fois, au début et à la fin.

Que signifie, concrètement, tout cela ? Le comprendre demande d'énoncer les problèmes en soulignant leur origine. Cette dernière relève de notre méthode : nous aurons majoritairement recours à des outils foucauldien, à un œil généalogique et critique qui s'attache aux pratiques et aux techniques (discipline, règle...), aux pouvoirs et aux corps (séances, postures...), aux discours et aux subjectivations. C'est ce que nous avons fait à propos de la forme monastique sans que cela pose de réelles difficultés dans la mesure où Foucault lui-même l'avait entamé (en particulier dans le cours de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*) et où nous nous en servions en outre conjointement avec les efforts d'Agamben pour penser la forme-de-vie monastique, conciliant les deux. Mais la situation est ici différente : nous nous écartons d'une certaine façon des terres que Foucault a effectivement parcourues dans leur détail (et le cinquième tome prévu de l'*Histoire de la sexualité* sur les pervers aurait été utile mais insuffisant) et nous prétendons discuter Agamben. Or les concepts compris comme outils d'appréhension, tentatives de circonscription et d'interprétation qui font exister les objets qu'ils énoncent ou travaillent dépendent étroitement de la façon dont le philosophe qui en est l'auteur les fait émerger. Nous parlions plus haut de réunir des auteurs par leur objet plutôt que par leur posture respective, mais c'est ici la difficulté : la posture de Foucault n'est pas celle d'Agamben ni la nôtre, et leurs concepts dépendent, en même temps qu'ils la constituent, de la relation entre posture et objet. On ne peut simplement les extraire sans scrupule et ils fonctionnent plus ou moins étroitement ensemble, dans l'économie générale d'une pensée. L'approche généalogique de Foucault fait que ses conclusions s'enracinent toujours dans des situations historiques précises, quand bien même il peut adopter au besoin un parcours transversal sur plusieurs

périodes. Agamben opère à un niveau de détail semblable mais dans le cadre plus large d'une réflexion de théorie politique.

Nous avons cependant besoin de leurs outils et ils doivent donc être interrogés et transposés à notre sphère propre. Par exemple, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que la domination prenne des sens légèrement différents (et ce même au sein de la pensée d'un auteur) selon la situation, l'époque, la forme de vie à laquelle on la rapporte. La difficulté apparaît clairement à propos du pouvoir comme relation, en un sens large donc. Chez Foucault en particulier cela renvoie à une puissance d'être et d'agir, mais aussi d'agir *sur* et donc de déterminer des comportements, des conduites, des pensées, des actes<sup>8</sup>. La domination se comprendrait avant tout, pour nous, comme la capacité à déterminer les actions des autres, restreindre les actions possibles etc. Cela semble bien fonctionner avec la façon dont Agamben définit la forme-de-vie :

*« Avec le terme forme-de-vie nous entendons, au contraire, une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie dont il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue. Une vie qui ne peut être séparée de sa forme est une vie pour laquelle, dans sa manière de vivre, il en va de la vie même. Que signifie cette expression ? Elle définit une vie – la vie humaine – dans laquelle les modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances<sup>9</sup>. »*

La domination serait ainsi le pouvoir sur une forme-de-vie. C'est sans doute vrai, mais insuffisant pour comprendre celle-ci : elle se forme sous les coups, mais aussi dans la résistance et par réaction. Il ne suffit pas de considérer les actions, mais aussi les comportements irréfléchis, les réactions à des *stimuli* (peur,

---

<sup>8</sup> Michel FOUCAULT, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », cité par Paul PATTON, « Le sujet de pouvoir chez Foucault » in *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n°1, 1992, pp. 91-102.

<sup>9</sup> Giorgio AGAMBEN, « Forme de vie », § 1 et 2, in *Multitudes*, 1993 ; en ligne : <http://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>

protection, révolte), le corps dans sa matérialité (blessure, marques, vie végétative, douleurs), la mort qui peut être ou non action mais aussi les paroles (qui peuvent aisément être comprises comme actes) ou les cris. Il faut ainsi faire place à une puissance (au sens de volonté de puissance) conjointement avec un pouvoir sur, mais surtout prendre en compte que les rapports de domination produisent des effets qui excèdent le contrôle sur les actions. Foucault précise :

*« Quand je dis « le pouvoir », il ne s'agit absolument pas de repérer une instance ou une espèce de puissance qui serait là, occulte ou visible – peu importe –, et qui diffuserait son rayonnement nocif à travers le corps social ou qui étendrait d'une façon fatale son réseau. Il ne s'agit pas pour le pouvoir, ou pour quelque chose qui serait « le pouvoir », de jeter un grand filet de plus en plus serré qui étranglerait et la société, et les individus. Ce n'est absolument pas de cela qu'il s'agit. Le pouvoir, c'est des relations. Le pouvoir, ce n'est pas une chose. C'est une relation entre deux individus, et une relation qui est telle, que l'un peut conduire la conduite d'un autre ou déterminer la conduite d'un autre – la déterminer volontairement en fonction d'un certain nombre d'objectifs qui sont les siens. Autrement dit, quand on regarde ce qu'est le pouvoir, c'est l'exercice de quelque chose qu'on peut appeler le gouvernement, au sens très large. On peut gouverner une société, on peut gouverner un groupe, on peut gouverner une communauté, on peut gouverner une famille, on peut gouverner quelqu'un. Et quand je dis gouverner quelqu'un, c'est simplement au sens où l'on peut déterminer sa conduite en fonction de stratégies en utilisant un certain nombre de tactiques. Donc, si vous voulez, c'est la gouvernementalité au sens large, entendue comme ensemble des relations de pouvoir et techniques qui permettent à ces relations de pouvoir de s'exercer, c'est cela que j'ai essayé d'étudier<sup>10</sup>. »*

Cette question est abordée par Paul Patton à propos du « sujet de pouvoir » foucauldien et de la possibilité de penser une résistance de celui-ci à la domination. Il veut répondre à la critique adressée à Foucault selon laquelle celui-ci ne fournit aucun critère normatif permettant de juger, approuver ou invalider des pouvoirs en raison même de la façon dont il conçoit pouvoir et sujet, sur un mode antihumaniste et constructiviste<sup>11</sup>. Dans ce cadre, il fait jouer la conception foucauldienne de

---

<sup>10</sup> Michel Foucault, « « Une histoire de la manière dont les choses font problème » », *Cultures & Conflits* [En ligne], URL : <http://conflits.revues.org/18897> ; p. 103.

<sup>11</sup> Paul PATTON, *op.cit.*



l'homme et de la domination avec celle de C.B. Macpherson qui présente lui-aussi une conception « lâche » de l'homme quand bien même il défend le recours à des « capacités essentiellement humaines » pour juger de la « qualité démocratique » d'une société, la société démocratique étant celle qui favorise le développement par chacun de ces capacités. Macpherson présente par cet aspect une conception davantage normative que celle de Foucault mais se garde, d'après Patton, d'essentialiser véritablement l'homme en conservant un caractère historique, ouvert et susceptible d'évolution, à cet ensemble « indéterminé et non hiérarchisé de capacités humaines<sup>12</sup> ». Pour Patton, la conception de Foucault des hommes comme « corps dotés (diversement) de capacités d'action » est aussi ouverte que celle de Macpherson mais dénuée de « moralisme », moralisme qui prend notamment les traits de l'exigence d'une autonomie du sujet. Cela n'empêche en rien Foucault de fournir des outils pour distinguer les formes de pouvoir qui entravent ou permettent le développement de capacités pour un usage autonome et il accorde une place importante à la pensée de l'autonomie au sein de son projet philosophique critique, comme en témoigne *Qu'est-ce que les Lumières ?* Nous voulons nous placer sous cet amoralisme afin de défendre la moralité de la vie, c'est-à-dire ne pas juger les comportements sadiques ou masochistes de l'extérieur mais observer de l'intérieur en quoi ils portent valeurs et évaluations. On se doute en outre que les rapports de domination s'accompagnent de subjectivations bien différentes de celles qui font par exemple intervenir une technique de soi (en particulier le souci de soi antique) mais il ne faut pas croire qu'ils excluent toute forme de détermination de soi par soi, quoiqu'elle passe généralement par une médiation. Patton s'exprime ainsi :

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 98.

La mince conception de Foucault « *de l'être humain en tant que sujet de pouvoir ne [lui] fournit que le minimum théorique requis pour décrire les capacités de sujets corporels dans leur situation particulière. Ces capacités résultent des techniques de formation appliquées aux corps de ces sujets ainsi que des relations sociales au sein desquelles ils vivent et agissent*<sup>13</sup>. » L'autonomie est antagoniste de la domination et il faut donc attendre des résistances de la part des sujets de pouvoir, nous y reviendrons.

Cet amoralisme est nécessaire au changement d'échelles qu'il nous faudra opérer pour examiner ces rapports sadomasochistes, mais il doit s'accompagner d'une autre précision. Les analyses de Foucault sont d'abord politiques, sociales dans la mesure où elles portent sur des moments et des processus historiques déterminés mais en tant qu'ils prennent place dans une société et permettent en outre d'en dire quelque chose. C'est ce que dit Foucault dans un entretien de 1981 à propos de ses travaux sur la folie :

*« Plutôt que de faire la description un peu intériorisée de l'expérience vécue, est-ce qu'il ne faut pas, est-ce qu'on ne peut pas faire l'analyse d'un certain nombre d'expériences collectives et sociales<sup>14</sup> ? » et « à travers l'analyse d'expériences historiques, collectives, sociales, liées à des contextes historiques précis –, comment est-ce qu'on peut faire l'histoire d'un savoir, l'histoire de l'émergence d'une connaissance, et comment des objets nouveaux peuvent arriver dans le domaine de la connaissance, peuvent se présenter comme objets à connaître ? »*

Foucault inclut ceci dans une vision plus générale de son travail :

*« Ce qui me paraît intéressant, c'est de prendre, de choisir comme domaines des points qui semblent particulièrement fragiles ou sensibles dans l'actualité. C'est-à-dire que je ne concevrais guère une histoire, si vous voulez, qui soit proprement spéculative et dont le champ ne soit pas déterminé par quelque chose qui se passe actuellement. (...) Le jeu, c'est d'essayer de détecter, parmi les choses dont on n'a pas encore parlé, quelles sont celles qui actuellement présentent, montrent, donnent quelques indices plus ou moins diffus de fragilité dans notre système de pensée, dans notre mode de réflexion, dans notre pratique<sup>15</sup>. »*

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>14</sup> Michel Foucault, « « Une histoire de la manière dont les choses font problème » », *Cultures & Conflits*, *op.cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

*« Je dirais que je fais l'histoire des problématisations, c'est-à-dire l'histoire de la manière dont les choses font problème. Comment et pourquoi et sur quel mode particulier la folie a-t-elle fait problème dans le monde moderne ? Et pourquoi est-ce que c'est devenu un problème important<sup>16</sup> ? »*

Nous ne reprenons pas à notre compte ce projet d'histoire des problématisations et de la même façon que nous écartons les jugements moraux que peut porter la société sur les pratiques qui nous occupent dans la mesure où ils ne seraient pas éclairants quant à l'activité de la vie (cela peut arriver, il est nécessaire de convoquer la morale chrétienne pour faire valoir la jouissance sadienne de l'immoralité), nous pouvons négliger jusqu'à un certain point la façon dont elle s'en est emparée. Cela signifie notamment que nous n'aborderons pas ces pratiques du point de vue pathologique. Il faut en outre considérer que cela tient à leur contexte, historique ou fictif qui n'est certes pas pur mais néanmoins singulier, et le caractère fictif mais néanmoins vraisemblable de nos sources littéraires est peut-être une façon de résoudre ce problème du rapport à la société englobante. De même que nous avons pu traiter ainsi la forme de vie monastique, en particulier en raison de sa clôture et de son originalité, nous pouvons considérer que ces formes sont abstraites dans ces œuvres et s'offrent comme des microcosmes. Des conditions météorologiques, géographiques et géologiques combinées à la contingence permettent l'émergence d'espèces animales ou végétales endémiques ou celle d'un milieu naturel unique, compris comme agencement complexe d'éléments qui se retrouvent peut-être ailleurs dans une autre configuration. La forme de vie, comme production du vivant, est toujours unique, d'autant qu'elle n'existe vraiment que dans l'actualité, dans les comportements et discours effectivement réalisés. Il faut pour cela la distinguer des techniques qui visent à la mettre en œuvre et songer

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

qu'en vertu d'un principe d'identité ontologique, deux moines vivant selon la même règle, dans le même monastère, en même temps (pour prendre le cas qui présente la plus grande coïncidence entre forme et vie) tendent à une même forme mais lui donnent deux incarnations différentes ; leur vie individuelle est la matière informée. D'ailleurs, nous n'interrogeons pas simplement des moines, des bourreaux ou des victimes mais des subjectivations et des sujets qui existent avant et pour certains après leur participation à ces formes de vie. Paul Patton exprime bien cette difficulté rapportée au concept de Macpherson de « pouvoir d'extraction », c'est-à-dire la capacité pour certains d'user des capacités des autres :

*« Comme le laisse voir l'analyse de la discipline dans Surveiller et punir, des modes spécifiques d'exploitation ou de pouvoir d'extraction peuvent exiger, dans les faits, des modes déterminés de subjectivation. »*

Toute subjectivité n'émerge cependant pas forcément d'une exploitation.

*« Une fois créées, ces formes de subjectivité, ou du moins les formes de savoir, de relations sociales, de dispositifs juridiques et administratifs qui les soutiennent peuvent elles-mêmes constituer des modalités plus ou moins figées de pouvoir sur des individus. »*

Il y a là une sorte de sédimentation à rapprocher de la moralité des mœurs dont parle Nietzsche et qui peut permettre de commencer à concevoir qu'un individu puisse être le théâtre d'une succession, voire d'une superposition de formes de vie. De même que les rapports de domination sont pour nous un accès privilégié aux mouvements de la forme de vie, certains sujets semblent davantage susceptibles de s'y voir intégrés et de les entretenir. Ainsi chez Sade, où quatre hommes au long parcours libertin et criminel (ce qui suscite justement l'apparition des rapports dans le cadre de ces quatre mois) mettent en place un véritable protocole pour sélectionner leurs victimes parmi un large choix, par des examens successifs et des délibérations : outre la beauté, « il s'agissait de savoir qui d'entre

[les filles] feraient mieux une chose qu'on leur ferait souvent faire<sup>17</sup> ». On voit que la forme, dans la répétition qu'elle suppose, pèse déjà sur le choix de celles et ceux qui s'y plieront. Chez Sacher-Masoch, il en va davantage de la construction romanesque mais aussi du tempérament des sujets dont la relation est bien souvent -mais non systématiquement- suscitée par le sentiment amoureux et la séduction. Dans *Histoire d'O*, les deux cas se confondent, puisque O aime René et René aime O, mais qu'elle répond aussi à certains critères qui la font admettre dans la communauté et utiliser par d'autres que René.

Résumons un peu tout cela. Nous sommes face à une difficulté qui a trait à la tension entre des concepts -outils d'investigation- et le champ d'investigation, tension exacerbée par le fait qu'il existe une proximité qui tire à la confusion entre le concept de la forme-de-vie et son objet, la vie qui prend forme, confusion que nous voulons lever en répondant à la question subsidiaire de l'unité de cette forme. Nous avons fait sentir cette difficulté à travers le cas de la domination qui nous a permis d'une part de montrer comment nous comptons nous réapproprier les outils foucauldien et d'autre part comment nous comptons aborder notre objet -les rapports de domination- dans sa diversité. A présent il nous reste à clore la question subsidiaire. Toutes ses composantes convergent dans le problème du biopouvoir qui voit discuter Giorgio Agamben et Michel Foucault et qui a été traité par Katia Genel<sup>18</sup>.

Les analyses de Foucault comme celles d'Agamben s'inscrivent dans une perspective historique et sociale. D'après Katia Genel, « [Ils] répondent à deux

---

<sup>17</sup> SADE, *Les 120 journées*, p. 49.

<sup>18</sup> Katia GENEL, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, consulté le 06 avril 2016. URL : <http://methodos.revues.org/131>

interrogations différentes : pour Foucault il s'agit de savoir comment le pouvoir s'exerce dans ses technologies concrètes, hétérogènes aux mécanismes juridiques du pouvoir souverain, tandis qu'Agamben s'inscrit dans une recherche de la logique substantielle du pouvoir, celle de l'exception de la vie<sup>19</sup>. » Foucault fait une histoire sociale du pouvoir à travers ses variations et aboutit ainsi à des changements de régime, faisant jouer ici le pouvoir souverain et le biopouvoir. Agamben a une perspective plus large, en un sens, non d'un point de vue historique mais théorique, puisqu'il réfléchit aux notions mêmes de pouvoir et de souveraineté. Plus proches de Foucault, nous sommes pourtant en-deçà de leurs positions respectives puisque nous considérons des formes partielles qui concernent des individus ou des groupes restreints dont l'inscription dans la société est lâche ou peu éclairante, mais que nous pouvons qualifier de sociétés en un sens plus étroit et minimal.

Si le biopouvoir vient s'adjoindre au pouvoir souverain et le remplacer dans une certaine mesure, c'est qu'il apparaît nécessaire de prendre en charge sur un mode positif un nouvel objet : la vie. « Le pouvoir, pour prendre en charge la vie, a besoin de nouveaux procédés, de nouvelles technologies qui agissent en-deçà du pouvoir de la souveraineté<sup>20</sup>. » Pour Agamben au contraire, à travers la vie nue et le pouvoir sur la vie, il en va d'un caractère primordial de la souveraineté : « L'histoire du pouvoir est celle de l'affirmation croissante de la biopolitique, et de l'extension de la décision sur la vie nue. [...] La vie nue, qui constituait le fondement caché de la souveraineté, devient la « forme de vie dominante » et le point d'ancrage direct du pouvoir<sup>21</sup>. »

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 25.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 7.

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 28.

On assiste ici à un glissement, du biopouvoir à la biopolitique. Si Foucault associe les deux, il ne faut pas simplement les assimiler. Ainsi dès l'ouverture de *Sécurité, territoire, population* il désigne par biopouvoir : « l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont repris en compte le fait biologique que l'être humain constitue une espèce humaine<sup>22</sup> » et en fait donc le relais et l'exercice de la biopolitique. La biopolitique a davantage pour objet l'espèce et la population que la vie, quand bien même cela passe par des techniques et mécanismes qui portent sur le corps et l'individu. Il appartient au biopouvoir de porter sur la vie et ce léger écart nous fait dire que nous voulons mobiliser le biopouvoir sous certaines modalités, indépendamment des systèmes historiques qui l'ont vu se développer et l'emploient (Foucault) ou des considérations théoriques d'Agamben, c'est-à-dire un biopouvoir qui ne ressortisse pas d'une biopolitique.

Se défaire de l'horizon politique ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas d'utilité politique à ces réflexions. Nous avons déjà parlé du projet critique foucauldien, mais ce travail peut aussi montrer un intérêt dans le cadre du problème soulevé par Agamben de la politisation de la vie, de l'identification croissante de l'espace de la *zoé* à la *polis* : observer des fonctionnements du biopouvoir en d'autres contextes permet d'élargir notre compréhension du biopouvoir politique. Dans l'analyse d'Agamben,

---

<sup>22</sup> Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 3.

*« ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la zoé dans la polis, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un objet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique ; le fait décisif est plutôt que, parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé en marge de l'organisation politique, finit par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, bios et zoé, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible<sup>23</sup>. »*

Nous travaillons aussi une sorte d'indifférenciation mais qui n'a pas trait, pour nous, au devenir de la souveraineté mais à l'exercice même de la vie. Pour Agamben, l'indifférenciation renvoie à la crise de la modernité politique à laquelle la démocratie comme le totalitarisme sont des réponses. « Cette crise, qui permet de concevoir la modernité politique, est rendue possible par un double processus de « politisation de la vie », qui consiste en l'inscription croissante de la vie dans l'ordre politique, et ce faisant en son exposition de plus en plus radicale au pouvoir » écrit Katia Genel. C'est justement ce rapport entre vie et pouvoir qui nous intéresse dans la mesure où il est constitutif des relations de domination, et davantage que la « politisation de la vie » comme processus historique nous préférons interroger l'identification immédiate entre la vie et sa forme en tant qu'elle la produit par son développement même de vivant, aux côtés d'un biopouvoir qui s'exerce en deçà de la politique. Il en va de quelque chose comme d'une forme-de-vie-nue plutôt que d'une vie nue à proprement parler, au sens où il n'y a pas besoin de recourir à son intégration ou à son assimilation par un dispositif *politique* (dans le cadre d'une crise de la souveraineté) pour lui assigner une valeur (quand bien même contradictoire, si on la considère exclue) et la faire objet de pouvoirs, entre autres, ce que nous désignons par le fait de lui donner une forme. Katia Genel résume ainsi :

---

<sup>23</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer I*, p. 17.



*« De l'analyse du totalitarisme résulte la mise en évidence d'une qualification politique de la vie, et plus largement d'une logique d'assignation des seuils qui discrimine dans la vie biologique elle-même, « forme sécularisée de la vie nue », des valeurs de vie, des frontières au-delà desquelles la vie cesse d'être politiquement pertinente. Ce sont des processus biopolitiques et thanatopolitiques. Cette logique s'étend selon Agamben à tout l'espace politique, qui est alors figuré par le camp<sup>24</sup>. »*

Si nous pensons que la distinction qu'emploie Agamben –et d'autres avant lui– entre *zoé* et *bios* est utile, Laurent Dubreuil, qui en rappelle le succès, conteste qu'il s'agisse d'une hypothèse linguistique valide dès lors qu'on la fait remonter à la langue « des Grecs », dans une unité fantasmée de cette langue<sup>25</sup>. Cela fragilise le caractère historique de ce parcours de la souveraineté qui les conduit à s'identifier. Mais notre position tient d'un mouvement inverse puisque plutôt que de critiquer la distinction par son origine, nous pensons que la vie morale est présente à même la vie nue à condition de s'affranchir des implications politiques de ce concept. A bien y regarder, la thèse d'Agamben repose elle-aussi sur une telle conception, ce qui permet à Katia Genel de rapprocher « vie biologique » et « forme de la vie nue », mais toujours en vue d'une inscription politique de celle-ci :

*« Ainsi, la modernité est placée sous la matrice du camp pour sanctionner l'impossibilité pour l'homme de distinguer désormais entre sa vie d'être vivant et son existence de sujet politique. Cette indistinction, caractéristique de l'état d'exception, gouverne aussi bien l'analyse de la démocratie que la spécificité du nazisme comme totalitarisme, et place la vie biologique au centre du pouvoir<sup>26</sup>. »*

Elle poursuit :

*« ...en cherchant à soustraire Auschwitz à l'indicibilité, et à proposer une explication biopolitique de la modernité politique, Agamben est conduit à l'impossibilité de penser la pluralité et la spécificité des modes de pouvoir. Par cette méthode d'assimilation entre pouvoir souverain, pouvoir des SS et pouvoir médical, et par l'usage du camp comme figure générale, et en ce sens imprécise dégageant la structure commune d'événements et de réalités*

---

<sup>24</sup> Katia GENEL, *op.cit.*, § 40.

<sup>25</sup> Laurent DUBREUIL, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », *Labyrinthe* [En ligne], URL : <http://labyrinthe.revues.org/1033>

<sup>26</sup> Katia GENEL, *op.cit.*, § 45.

*disparates (camp de concentration, d'extermination, d'internement, zone d'attente des aéroports, camps de réfugiés), ces événements ne sont plus suffisamment analysés de manière locale. Le transfert de l'analyse du camp à une figuration de l'espace politique fait apparaître un paradigme réducteur. L'espace politique, normé par le camp, est réduit à être un mode spécifique d'exercice du pouvoir : la décision souveraine sur la valeur de la vie lorsque celle-ci devient le lieu de l'ordre politique, dans l'état d'exception devenu la règle<sup>27</sup>. »*

C'est l'embûche que nous voulions notamment éviter en nous démarquant de toute référence à l'évolution de la société et des formes politiques dans leur généralité. Elle nous renseigne cependant sur notre propre démarche. A l'inverse d'Agamben qui semble abstraire le « camp » de ses formes historiques actuelles pour le traiter comme paradigme, nous traitons nos sources comme libérées de leur inscription politique et sociale, non pour en faire un paradigme mais bien pour les traiter comme incarnations parmi d'autres des mécanismes et mouvements qui nous intéressent, dans leur diversité.

*« Le camp ne naît pas du droit ordinaire, ni même du droit carcéral ; son apparition dans le cas du camp nazi est liée à une mesure de police. (...) Il n'a pas été « institué » en référence à l'ordre juridique, mais il « est là », il a été prolongé de fait. En ce sens, le camp est proche d'un état d'exception, mais qui serait devenu la règle : c'est un état d'exception devenu permanent. On constate qu'Agamben formule un type d'interrogation spécifique à l'égard du camp. Il interroge sa structure, et c'est ce qui lui permet d'émanciper le camp de son origine historique pour en faire un paradigme<sup>28</sup>. »*

On peut formuler le même constat à l'égard de la communauté des 120 journées ou, dans une moindre mesure puisque l'intensité est bien différente sauf exception, des textes de Sacher-Masoch ou de Pauline Réage : un ordre parallèle qui ne trouve pas son fondement dans le droit mais s'étend à tous les aspects de la vie de ceux qu'il intègre. Il n'a rien de paradigmatique et plutôt que de l'aborder

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 46.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 6.

d'un point de vue juridique (quoique nous pourrions nous y aventurer concernant le motif du contrat en particulier), nous le faisons en termes de pratiques, techniques, subjectivations, actes.

D'un point de vue surplombant comme celui que se donne Agamben, considérant l'ensemble de l'humanité, il est peut-être juste de voir dans le camp cette assimilation totale de la *zoé* par le politique. Mais à l'échelle d'un petit groupe qui se trouverait dans le camp, des prisonniers qui entre eux développeraient des usages, qu'il s'agisse de tenter de s'entraider dans leurs tâches, de partager des histoires au moment du coucher ou de fabriquer de petits objets avec ce que l'on trouve par exemple, il en va sans doute autrement. Il faut y voir une imbrication de formes qui excède la simple succession temporelle à l'échelle de la vie d'un sujet. Les pouvoirs qui s'exercent sur un sujet sont divers et ne peuvent tous être rapportés à un régime unifié, particulièrement dans le cas du sadomasochisme et lorsqu'ils se font aussi à partir du sujet et entre dominés eux-mêmes ou dominants eux-mêmes, quoique ces derniers cas puissent figurer parmi les effets ou tactiques de ces pouvoirs.

Il serait vain de voir en chacune de nos matières (Sade, Réage, Masoch) le récit, la réalisation d'une forme de vie singulière. Il y a des passages plus ou moins marqués, elles s'entrecoupent. Dans la singularité des situations particulières, il y a des modes du masochisme, du sadisme, d'autres qui échappent à leur caractérisation ou leur font prendre un tour particulier. Il s'agit d'abord de partir des pratiques, du particulier, non pour aller à l'universel mais pour demeurer dans le particulier quoiqu'exposé dans sa diversité, embrassé dans un regard étendu mais toujours partiel. Impossible, donc, de traiter une forme après l'autre ou une œuvre après

l'autre. On peut, sans doute, hiérarchiser les pratiques et les pouvoirs, mais d'après quel critère ? Nous ne disposons pas, à l'instar de Foucault, d'une échelle normative à même de nous y aider et il semblerait oiseux de prétendre distinguer ce qui participe plus ou moins à la constitution d'une forme de vie ou, pire encore, au déploiement de la vie dans sa forme. En outre, on ne peut se cantonner à une analyse en termes de pouvoir ; on peut se mettre derrière l'acception foucauldienne, mais il s'agira toujours de l'expression d'une volonté de puissance qui excédera les pouvoirs (comme action sur des actions, conduite de conduites etc.) par ses effets et sa confrontation à d'autres volontés. C'est en ce sens que nous voulons traiter d'une forme de vie qui ne soit pas monolithique : la production d'une forme de vie en tant qu'exercice de la vie qui prend forme et est informée, par la superposition et la succession, pour un sujet, de formes de vie prises en ce sens plus unitaire. Parler de vie morale doit permettre d'éviter cette confusion terminologique.

Qu'on considère, outre l'impureté des formes à l'échelle des œuvres, celle des actes et des vies individuelles : une séance de flagellation peut être l'exercice d'un pouvoir sans résistance aucune mais si l'on se rapporte au temps long de la relation entre bourreau et victime, on trouvera aisément des moments de résistance, d'affrontement entre pouvoir et contre-pouvoir, ou de domination pure. A cela il faut ajouter qu'une domination comme pouvoir hétéronome peut être aussi bien vécue comme gratifiante ou plaisante que comme violence haïssable, qu'il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle provienne en partie du sujet qui la subit et que les deux peuvent intervenir simultanément. O en est une riche illustration. Pour Foucault, la domination tient d'abord d'un *état*, qui se produit quand :

*« un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire d'un des deux adversaires) lorsqu'au jeu des réactions*

*antagonistes viennent se substituer des mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres », de sorte que « les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de laisser les différents partenaires adopter une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées<sup>29</sup>. »*

Cela n'exclut donc pas toute forme de résistance mais, peut-être, toute résistance significative capable de renverser la balance du pouvoir ou de se dresser en un pouvoir équivalent. C'est assez pour nous permettre de dire qu'il y a davantage à la victime que la simple matière informée par le bourreau, quand bien même elle demeure victime. Chez Sacher-Masoch en outre, dans de nombreux cas et avant tout dans la *Vénus*, il semble que le jeu, la circulation des pouvoirs, l'affrontement persistent et que les relations demeurent mobiles, qu'il y a assujettissements successifs et libérations quand bien même ceux-ci se nouent dans des situations qui peuvent parfois être interprétées comme celles d'une domination asymétrique franche.

Si on admet que le monachisme est un cas exemplaire d'une adéquation forte de la vie avec sa forme et ainsi constitutive d'une forme-de-vie unifiée, on se dirige à présent vers un espace chaotique et en lutte. En son sein, il semble que le motif de la résistance au pouvoir, comme affrontement ouvert ou sous une forme larvée dans le cas de la domination, soit déterminant. Il faut dire qu'on le retrouve aussi dans la forme monastique, résistance du corps ou résistance du sujet. Il est avant tout déterminant si on considère la visée stratégique des travaux de Foucault, visée que beaucoup de ses commentateurs ou héritiers reprennent à leur compte dans leurs travaux. On a vu avec Paul Patton que c'était d'une certaine façon par déception quant à la portée normative de ses analyses que certains critiquaient Foucault alors

---

<sup>29</sup> Michel FOUCAULT, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », cité par Paul PATTON, « Le sujet de pouvoir chez Foucault », *op.cit.*, pp. 94-95.

qu'ils voulaient en faire un usage contre certains régimes de pouvoir<sup>30</sup>. Patton s'employait justement à défendre sa force critique par l'élaboration du sujet de pouvoir dont la liberté entre en lutte avec les formes de domination, sans pour autant entamer la posture descriptiviste qui ne condamne pas celles-ci *a priori* ni n'encourage les formes de résistance mais tend d'abord à les constater et à les réfléchir, les mettant dès lors à disposition de ceux qui voudraient en faire un usage politique.

Le biopouvoir semble poser la question de la résistance avec une intensité particulière : lorsque le pouvoir s'empare de la vie dans son caractère biologique et vital, il devient difficile de la concevoir comme socle même de la résistance. Selon Arnault Skornicki, dans *Empire*, Antonio Negri et Michael Hardt cherchent à « déceler un élément d'extériorité au biopouvoir au cœur même de la vie » de sorte que ce soit le biopouvoir qui « donne à la vie les armes nécessaires à son émancipation » et « révèle de l'extérieur le dynamisme productif immanent des puissances vitales en procédant à leur exploitation et leur détournement<sup>31</sup>. » Evidemment, cela pose la question de la puissance de cette vie mais aussi de son existence, voire de son ontologie. Elle s'est d'une certaine manière posée à Foucault, elle se pose aussi à nous. S'il a conçu un enracinement de la résistance dans la vie en disant qu'elle était à un certain point « retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler<sup>32</sup> », une dimension nouvelle s'affirme avec les subjectivations. Katia Genel, rejoignant Paul Patton, écrit :

---

<sup>30</sup> Paul PATTON, *op.cit.*, p. 91.

<sup>31</sup> Arnault SKORNICKI, « Le « Biopouvoir » : détournement des puissances vitales ou invention de la vie ? », *Labyrinthe* n°22 [En ligne], URL : <http://labyrinthe.revues.org/1034>

<sup>32</sup> Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 191.

*« La résolution foucaldienne ne pose donc pas la question du sujet politique, mais celle de la constitution du sujet à partir des relations de pouvoir et de la possibilité de se libérer de ces relations : l'analyse de la gouvernementalité, comme conduite des conduites ou action sur les actions, aménage la possibilité de la liberté du sujet<sup>33</sup>. »*

La réponse aux objections d'un fonds ontologique de la vie ou, précisément, du corps, qui échapperait à l'historicité est rappelée par Arnault Skornicki comme par Arianna Sforzini et se trouve dès *La volonté de savoir* :

*« Que le pouvoir produise le sexe plutôt qu'il ne le réprime, cela présuppose moins la réalité du sexe comme point d'appui du pouvoir que l'occultation de la réalité des corps vivants et de la sexualité par ce « point imaginaire » qu'est le sexe<sup>34</sup>. »*

Pour Arianna Sforzini qui attribuait notamment l'objection à Judith Butler,

*« Il n'est pas faux de dire que Foucault oscille entre un constructivisme radical des corps et la supposition d'une immanence rétive, résistante. La généalogie foucaldienne pourrait sembler parfois faire appel et donner des points d'appui à un vitalisme implicite, créateur des corps. On peut préférer cependant la prudence. Ne pas vouloir gommer la matérialité des corps n'implique pas forcément l'acceptation d'une ontologie complète<sup>35</sup>. »*

Elle conclut :

*« Cette capacité [du corps] de résister peut difficilement être extraite des jeux historiques et immanents du pouvoir pour donner lieu à une ontologie de la vie. Il n'existe pas de résistance (...) essentielle<sup>36</sup>. »*

Cela nous concerne au premier chef dans la mesure où nous ferons nécessairement face à des tensions et des résistances qui s'exerceront à partir d'un corps lui-même soumis à la domination d'autrui et, au-delà, de dispositifs. On le voit, il faut nous référer en permanence à la diversité des pratiques, des situations et des relations de pouvoir pour éviter de considérer qu'il existe une forme d'altérité irréductible entre le pouvoir qui s'exerce et celui qui y résiste.

---

<sup>33</sup> Katia GENEL, *op.cit.*, p. 15.

<sup>34</sup> Arnault SKORNICKI, *op.cit.*, p. 56.

<sup>35</sup> Ariana SFORZINI, *Michel Foucault, Une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 75. « Essentielle » est souligné par l'auteur.

Agamben semble adopter la posture inverse lorsqu'il cherche à comprendre ou fonder la résistance, en contexte politique, puisqu'il va jusqu'à penser la vie nue

*« comme une indétermination positive, qui permet d'opposer une puissance aux scissions du pouvoir : "Dans l'état d'exception devenu la règle, la vie de l'homo sacer se renverse en une existence sur laquelle le pouvoir souverain ne semble plus avoir aucune prise." (...) "Il conviendrait plutôt de faire du corps biopolitique même, de la vie nue elle-même, le lieu où se constitue et s'instaure une forme de vie entièrement transposée dans la vie nue, un bios qui ne soit que sa zoé."<sup>37</sup> »*

Il s'agirait ainsi d'opposer à l'identification entre les espaces politiques du *bios* et de la *zoé* une autre identification, celle de la vie nue et d'une forme de vie. Cette réponse d'Agamben provient directement de sa conception historique de la théorie politique et de l'évolution de la souveraineté. Cela limite donc nécessairement la portée de ses conclusions, ce que souligne Katia Genel faisant écho à ce que nous disions lorsque nous voulions nous écarter de la tentation de concevoir un paradigme, à l'instar du camp : « La vie nue nous renseigne sur des mécanismes politiques précis, qui ne sauraient figurer le tout de l'espace politique. On peut émettre un doute sur la validité de cette notion pour analyser divers phénomènes<sup>38</sup>. » Elle insiste en outre sur le caractère ambivalent de la vie nue ainsi présentée, qui oscille entre « production du pouvoir » et « fait originaire à retrouver ».

*« C'est la raison pour laquelle la politique est pensée en termes métaphysiques et la tâche de penser la résistance aux mécanismes du pouvoir revient en définitive à l'éthique. La vie définie par Agamben dans la relation d'exception, prise par le pouvoir souverain, apparaît comme bien plus féconde dans le cadre du dispositif critique, et comme un élément essentiel pour définir la structure du pouvoir qui s'ancre en elle. »*

---

<sup>37</sup> Katia GENEL, *op.cit.*, p. 16, citant *Homo Sacer, I*, respectivement pp.166 et 202.

<sup>38</sup> Katia GENEL, *op.cit.*, p. 17.



Nous ne pouvons souscrire à cette réponse dans la mesure où elle s'accompagne d'une conception unificatrice de la forme de vie qui rendrait la vie indissoluble et cohérente dans son ensemble, là où nous avons fait la distinction entre la vie actuelle qui s'informe et est informée et ces formes-de-vie unitaires qui sont en définitive des tentatives d'appréhension de celle-ci. Cela témoigne en fait du problème plus général des modalités qui autoriseraient à parler d'identification entre vie et forme : même dans le cas du monachisme, il s'agit avant tout d'une tension vers cette forme idéale et quand bien même elle aboutirait, tout le cheminement qui y aura conduit ne ferait pas proprement partie de celle-ci. Hors, d'une part, rares sont les parfaits, d'autre part le cheminement et les efforts mais aussi les écarts font partie de cette forme de vie actuelle, celle qui n'existe que dans les actes, pensées, mouvements du corps, pratiques effectives. Si l'on est rigoureux, il est impossible de traiter la forme de vie sans y inclure cette temporalité d'une modification de l'individu et, conjointement, du sujet. Agamben en est conscient et c'est simplement dans son usage « métaphysique » que nous le contestons. Ainsi, « la puissance de la vie, pour résister au ban opéré par la souveraineté, doit opposer une cohésion à toute scission : il faut faire de sa vie une forme de vie, ce qui semble rejoindre l'analyse de Foucault dans l'idée d'une pratique de soi qui donnerait forme à la vie<sup>39</sup>. » C'est ce pont que nous avons emprunté pour passer de l'un à l'autre et trouver à problématiser la vie morale comme exercice d'une vie qui s'informe sans référence nécessaire à une forme-de-vie constituée (à des savoirs et à des techniques) de la part du sujet, quoique cette référence soit possible, mais produisant de ce fait sa forme, donc forme de vie, dans quelque chose qui inclut

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 15.

mais excède la subjectivation. Cela permet en outre d'intégrer la succession ou la superposition de formes (que seraient la domination, le biopouvoir, la souveraineté...) pour un même individu.

Si la réponse foucauldienne au problème du vitalisme a été abordée, nous n'avons pas vraiment éclairci notre propre position sur ce point. Mais nous avons mentionné la référence à Nietzsche plus tôt et cela nous laisse peu de latitude –non que nous voulions en prendre. Il nous semble que la résistance, pour traiter le cas qui avait soulevé ce problème, se rapporte à l'affrontement de volontés de puissance : il n'y aurait pas de différence fondamentale entre résistance et pouvoir dominant, l'un serait simplement en position de faiblesse, l'autre de supériorité. Dès lors, rendre problématique le fait de rechercher dans la vie le point de résistance à un pouvoir sur la vie n'a guère de sens puisque on ne peut vraiment la chercher ailleurs. Bien sûr, cette construction n'est pas absurde dans la mesure où il est question du biopouvoir et de la biopolitique dans leurs déterminations historiques, mais il faut le souligner à partir du moment où nous avons décidé de nous abstraire de celles-ci. Pour revenir sur la proposition foucauldienne quant à la forme de vie, une dernière remarque permet d'achever la présentation de notre position. Arnault Skornicki concluait son article sur l'*Empire* d'Antonio Negri et Michael Hardt ainsi : « Si la vie n'est pas pure invention, peut-être la critique radicale que Foucault fait des discours de libération doit-elle être lue sous le signe d'un *vitalisme alternatif* dont il esquisse la figure sous les traits d'une esthétique de l'existence, celle-ci étant moins à libérer, qu'à inventer. » La libération serait une forme comme une autre prise par la lutte entre puissances. Par cette mention d'une esthétique de l'existence,

qui évoque bien l'éthopoiétique des Anciens, Skornicki fait aussi référence à la lecture que Deleuze fait à l'occasion de la parution de « son » *Foucault* :

*« Quand Foucault en arrive au thème ultime de la « subjectivation », celle-ci consiste essentiellement dans l'invention de nouvelles possibilités de vie, comme dit Nietzsche, dans la constitution de véritables styles de vie : cette fois un vitalisme sur fond d'esthétique. »* Après la dimension du pouvoir et celle du savoir, celle de la subjectivation : *Un rapport de la force avec soi (tandis que le pouvoir était rapport de la force avec d'autres forces), il s'agit d'un « pli » de la force. Suivant la manière de plier la ligne de forces, il s'agit de la constitution de modes d'existence, ou l'invention de possibilités de vie qui concernent aussi bien la mort, nos rapports avec la mort : non pas l'existence comme sujet, mais comme œuvre d'art<sup>40</sup>. »*

Bien sûr, ces dimensions s'imbriquent sans cesse et Deleuze présentait la subjectivation comme la réponse tant pratique de l'homme que conceptuelle de Foucault aux pouvoirs, comme ligne de fuite, tranchant, lui, en faveur d'un vitalisme nietzschéen. Ce rapport de la force avec elle-même, constitutif d'un sujet, ne saurait donc être que rarement pur : il sera presque toujours en partie médiat, ayant recours à une extériorité de façon plus ou moins maîtrisée. En outre, il sera pénétré, détourné, orienté par le pouvoir et le savoir, par d'autres forces. On peut défendre que lorsque le moine se fait serviteur de Dieu, il entame une subjectivation où sont évacuées grand nombre de forces extérieures (la retraite du siècle en serait un signe évident), mais ne fait que se placer sous un régime de pouvoir qui demande le silence de sa volonté, d'une certaine façon l'abolissement de son sujet, et lui retire toute autonomie. L'ermite en serait peut-être la variation véritablement autonome, qui dans les formes les plus radicales s'écarte tant du siècle que des injonctions de son corps ou des soucis matériels sans pour autant se faire conduire. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire qu'il appartient à la volonté de puissance victorieuse de se

---

<sup>40</sup> Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 2009, pp. 125 et 127, et presque à l'identique pp. 131, 134 et 135. Il ne faut pas négliger la dimension d'*ars* dans cet art.

déterminer mais aussi de s'exercer sur les autres, à la vaincue d'être informée, distinguant ainsi autonomie et hétéronomie. Le cas du monachisme mériterait un examen plus approfondi de ce point de vue, mais cela n'est plus notre sujet. Il suffit de dire que, quand bien même la volonté se retournerait contre elle-même, il peut néanmoins s'agir de l'exercice d'une force sur elle-même, médiat ou non. Evidemment, tant pour les moines que pour ce qui nous occupe à présent, tout est question d'échelles : le jeu des forces se fait après tout sentir au sein des corps comme des sociétés. Il faut aussi pouvoir rendre compte de l'exercice hétéronome (médiat) d'une force sur elle-même.

## **Seuil**

Nous sommes partis du projet d'étudier, sous d'autres modalités, l'articulation entre valeurs et vie et avons pour cela jugé les rapports de domination sadiques, masochiques et affiliés particulièrement propices. Nous avons présenté notre objet, la vie dans son exercice, vie trouble, suivi de nos sources. Pour y parvenir, nous avons emprunté un chemin qui nous a conduit des monastères aux châteaux de Sade, des moines aux victimes et à leurs bourreaux et la tension entre l'actualité diverse, chaotique et la forme-de-vie unifiée s'est faite plus évidente. Elle s'est traduite en question de méthode, d'une part dans ce problème de l'attachement aux pratiques, discours, actes et corps, d'autre part dans celui d'employer des outils élaborés en d'autres contextes. Le concept de biopouvoir, que nous avons voulu mobiliser détaché de la biopolitique, ramassait ces deux dimensions et permettait d'envisager une réponse. A travers la question de la résistance nous avons pu aborder celle du vitalisme, qui a trait à ce que nous entendions par *vie*, et au-delà celle de l'unité de la forme de vie que l'on visait.

Il résulte de cette trajectoire que c'est comme le jeu de forces qui prennent majoritairement l'apparence de pouvoirs que nous interrogerons la vie trouble, rapporté à une tension double et sans doute irréductible : d'une part entre forces et, pour certaines, avec elles-mêmes, et d'autre part entre la cohérence d'une existence et le chaos de sa production. Si l'on veut ainsi tenter de saisir le mouvement de la vie morale, ce sont toutes ces dimensions qu'il nous faut traverser, pour comprendre comment leur moindre élément peut être l'affirmation d'une valeur ou son effet, qu'il soit dispersé parmi d'autres ou ramassé avec eux sous un regard englobant, comme c'est le cas d'une forme de vie qui serait œuvre. A cette fin nous prôtons le parcours, celui du changement d'échelle, de perspective, au sein du divers.

Qu'on nous pardonne ce développement aux allures de sentier détourné, mais il était nécessaire tant pour la constitution de notre objet que pour entrevoir la forme que prendra son examen. En effet, il demeure une difficulté. Quel ordre adopter pour tenter de saisir cette multitude ? On l'a dit, il n'est guère possible de voir chez Sade, Réage ou Sacher-Masoch trois formes distinctes et cohérentes que l'on pourrait traiter successivement. Il existe trop de recoupements pour éviter les redites et la portée du regard s'en trouverait trop réduite. Peu souhaitable, à l'inverse, de suivre une approche strictement comparatiste et de se cantonner à des thèmes ou des lignes que l'on retrouve, avec des divergences et des similitudes plus ou moins grandes, chez chacun. Nous serions trop tributaires de notre corpus et risquerions de passer sous silence trop d'éléments inclassables, mais aussi de réduire leur singularité à leur écart, à la distinction entre eux. Nous avons abondamment parlé du pouvoir, des pouvoirs, mais il n'y aurait pas de sens non plus à tout ordonner selon ses modalités : quel pouvoir s'exerce, comment, sur qui, par qui, à quelle fin.

Il devra apparaître en filigrane partout où il s'exerce. Pourtant, il nous faut bien débiter quelque part si l'on veut approcher notre objet, plus encore le dompter. Nous pourrions prétendre nous adresser à une forme de vie cohérente à l'instar de la forme monastique, malgré les réserves que nous avons formulées. Il s'agirait alors de mesurer jusqu'où tient l'hypothèse et quels en sont les écarts et les failles. Ce serait structurer chaque section selon un modèle d'exposition et de critique ou de démolition : ce qui se plie au modèle, ce qui le met en échec. Mais il faudrait voir qu'on atteigne ainsi une nouvelle forme, plus fidèle à la diversité qu'elle est censée nous rendre visible. La condition serait de considérer que ce qui fait échec est tout autant partie de celle-ci et n'est que le résultat de la vie à l'œuvre. Mais il y a quelque chose de trop artificiel dans l'entreprise de confronter une forme supposée à sa matière pour mieux l'ajuster, la retailler, d'autant plus quand on a déjà souligné ce fossé. Rien n'exige de tirer de cette matière une forme cohérente si elle n'a pas été réfléchie et mise en œuvre par ceux dont la vie est en jeu. Rien n'interdit cependant de recourir à ce modèle, de l'utiliser partiellement en sachant qu'il est, pris dans son ensemble, inadéquat.

C'est pourquoi nous tenterons de tracer des lignes de force au long desquelles circuler afin d'embrasser ces rapports ou situations de domination dans leur ensemble tout en nous efforçant de faire jouer lorsque nécessaire un terme critique (mise en échec, débordement ou référence monastique comme outil de comparaison) et d'être sensible au contrepoint du pouvoir, de la vie et de son déploiement comme forme. Nous mettrons ainsi l'accent sur trois aspects : d'abord les pouvoirs et les puissances *à l'œuvre*, ou la vie dans sa matérialité et son actualité, puis les structures, les subjectivations considérées comme effets de cette actualité,

soit la forme de vie dans sa formalité, qui oscille entre spontanéité et art. Le troisième aspect traverse les deux autres puisqu'il s'agit de la lutte, de la domination et de la soumission, soit du jeu des volontés de puissance. Ainsi, nous entamerons notre parcours à l'entrée du château, au commencement de ces relations dont l'issue souvent funeste s'annonce déjà, pour nous enfoncer au plus près des maîtres et des esclaves, jusque dans leur chair, leurs cris et leur être. De là nous serons mieux à même d'appréhender les rapports qu'ils exercent entre eux et quels *ethos* ils se donnent ou se voient imposer, quels sujets ils deviennent.

# Sur les terres du pouvoir

---

A l'écart et dans le secret, c'est là une contrainte presque constante qui pèse sur tous ceux qui se prêtent aux pratiques que nous allons décrire, contrainte qui, faute d'être suivie avec assez de soin, a mené Sade en prison. Il s'agit, comme pour un moine, du premier pas : se mettre à l'abri du monde. Si le moine juge celui-ci trop vil, c'est l'inverse pour le sadique ou le masochiste. Certains diraient que c'est le monde qui se met à l'abri d'eux. Bien sûr, le secret peut être plus ou moins dérobé, plus ou moins partagé. Les bordels ne sont pas, selon les époques, les lieux les moins fréquentés ni ceux où l'on passe le plus inaperçu, ce sont cependant ceux où l'on est sûr de trouver ce que l'on cherche si l'on sait demeurer raisonnable. En témoignent la fameuse *Liste de tous les prêtres trouvés en flagrant délit chez les filles publiques de Paris*, éditée en 1790 et dressée par les services de police, qui mentionne par exemple un prêtre trouvé rue Basse fouetté « pour sa plus grande satisfaction<sup>41</sup> », ou un autre se travestissant en femme. Il est ainsi davantage question de prudence ou de confort dans ses œuvres plutôt que de l'exigence spirituelle d'une retraite. Celle des moines connaît plusieurs modalités : dortoir, cellule ou, pour les chartreux, petite habitation. La retraite sadomasochiste est bien plus diverse, soumise seulement aux souhaits de ses usagers. Elle peut ainsi être plus ou moins hermétique, dans l'espace ou le temps, à mesure des scènes qui y ont cours et accueillir une microsociété aux règles établies ou les ébats et turpitudes d'un seul couple. Il s'agit bien souvent de ce que Michel Foucault a qualifié

---

<sup>41</sup> Gallica, [En ligne], <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58006712> pp. 22 et 46.



d'hétérotopie dans une conférence du 21 décembre 1966<sup>42</sup> : lieux absolument autres, contre-espaces. Il en énonce six caractéristiques générales, qui ne se retrouvent pas forcément systématiquement. Ainsi *toute société accueille des hétérotopies* ; une hétérotopie peut *changer de fonction* dans l'histoire, *venir à l'existence puis cesser d'exister* ; en général, une hétérotopie *juxtapose des espaces autrement incompatibles* ; elle est dotée d'un *système d'ouverture et de fermeture* plus ou moins complexe ; une hétérotopie connaît souvent un « *découpage singulier du temps*<sup>43</sup> » ; enfin, Foucault parle des hétérotopies comme *espaces d'illusion ou au contraire, de perfection*. Il cite à ce moment la maison close, « hétérotopie assez subtile ou habile pour vouloir dissiper la réalité avec la seule force des illusions<sup>44</sup>. » Le monastère était un exemple éclatant d'hétérotopie de la perfection, celles qui nous concernent tiennent davantage de l'« hétérotopie de déviation<sup>45</sup> ». Foucault en donne pour exemples la prison, la clinique psychiatrique mais dit ce faisant qu'elles sont ménagées « par la société, dans ses marges ». Les nôtres sont peut-être permises ou tolérées pour certaines, mais sollicitent plutôt l'aspect contestataire de ces lieux : ils sont arrachés à la société, plus ou moins malgré elle, dissimulés.

## **La clôture et le cachot**

Sade en donne la forme la plus forte, la plus implacable ou la plus sûre, selon de quel côté on se place, avec le château des *120 journées*. Il s'emploie à le décrire

---

<sup>42</sup> Michel FOUCAULT, *Les Hétérotopies - Le Corps Utopique*, Paris, Lignes, 2009, ou encore pour la version d'une conférence de 1967, « Des espaces autres », *Dits et écrits*, vol. II, 1976-1988, Gallimard, texte n° 360.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 26.

comme un véritable « temple destiné à [de luxurieux sacrifices]<sup>46</sup> » et amplement fourni en vivres, mobilier et bien sûr, sujets. Il est mis dans un « état et d'embellissement et de solitude encore plus parfaite », le motif du retrait étant redoublé. Qu'on remarque la difficulté de l'atteindre et les nombreuses occurrences de passages ou d'obstacles : il faut se rendre à Bâle et passer le Rhin, puis quitter les voitures, s'enfoncer avec peine dans la Forêt-Noire « par une route difficile, tortueuse et impraticable sans guide », avant d'arriver à un hameau et sur les terres de Durcet, dont les habitants reçoivent la consigne « de ne laisser parvenir qui que ce fût au château par-delà [le] premier novembre. » Nous voyons la première borne temporelle. Il faut encore faire la dangereuse ascension d'une montagne (durant laquelle six hommes périssent déjà) puis franchir un immense gouffre par un pont qu'ils font ensuite *détruire*. Dès lors, ils sont absolument coupés du monde et nul ne peut les joindre. Sade procède ensuite à la description du château et de ses environs, entouré de rochers, d'un mur, d'un fossé, puis de son intérieur. Il écrit lui-même qu'on « avait choisi une retraite écartée et solitaire, comme si le silence, l'éloignement et la tranquillité étaient les véhicules puissants du libertinage, et comme si tout ce qui imprime, par ces qualités-là, une terreur religieuse aux sens dût évidemment prêter à la luxure un attrait de plus. » Il faut noter l'inscription de l'hétérotopie même au service du libertin, d'emblée intégrée à ses projets et à son plaisir, mais aussi qu'à n'en pas douter, la terreur est bien présente du côté de ses victimes. Par-dessus tout cela, il est jugé opportun de *murer* l'endroit, « sans laisser la plus petite issue, soit à l'ennemi, soit au déserteur ».

---

<sup>46</sup> SADE, *Les 120 journées*, p. 57. La description prend place des pages 57 à 63, où l'on trouvera toutes les citations à venir.

Relevons les points essentiels de l'organisation intérieure. Son exposition par Sade révèle, outre la richesse, la division réfléchie d'un espace où chaque pièce jusqu'au mobilier trouve sa fonction. Certaines sont très communes : salle à manger, salon, chambres des maîtres ou des « fouteurs ». D'autres sont directement issues des exigences des libertins qui ont tout fait préparer d'avance. Ainsi les dortoirs des jeunes filles et garçons surveillés par deux des quatre vieilles dans une chambre prévue, les cuisines qui accueillent six cellules pour les cuisinières et leurs aides (spatialement cantonnées à leur fonction, mises à l'écart, en principe, du reste du groupe). Mais le plus intéressant demeure ces salles aménagées pour leur projet précis : le cabinet d'assemblée, doté de garde-robes et communiquant avec un boudoir, et le cachot dissimulé sous la chapelle. Le premier est décrit comme le « champ de bataille » principal et conçu en ce sens. Puisque les scènes principales de débauche tournent autour des récits des historiennes, celles-ci prennent place sur un trône, faisant face au public disposé en demi-cercle à la façon d'un théâtre, dans des niches et avec une hiérarchie entre libertins, enfants, vieilles, épouses, fouteurs et historiennes. Garde-robes et boudoir sont destinés à gagner un peu d'intimité une fois échauffé par les récits, quoi qu'on ne s'en donne pas toujours la peine, ils sont donc aménagés en conséquence. Les niches permettent à chacun des quatre maîtres d'être entouré de ceux sur lesquels il a le pouvoir ce jour-là, quoi qu'on puisse échanger. Surtout, de chaque côté du trône se trouve une colonne destinée « à contenir le sujet que quelque faute aurait mis dans le cas d'une correction » et garnie des instruments pour l'appliquer. Sade note qu'elles servent par leur seule présence à « garder une subordination essentielle » dans ce genre de parties. Quant à la chapelle, elle n'est présente que parce qu'elle faisait partie du château et que c'est l'occasion pour les libertins de blasphémer davantage, trop heureux sans doute de

pouvoir la faire dissimuler le lieu de leurs pires sévices. Elle a été réaménagée de façon à servir de toilettes. Le cachot est une hétérotopie dans l'hétérotopie, plus isolée encore et réservée à un usage particulier :

*« Une fatale pierre se levait artistement sous le marchepied de l'autel du petit temple chrétien que nous avons désigné dans la galerie ; on y trouvait un escalier en vis, très étroit et très escarpé, lequel, par trois-cents marches, descendait aux entrailles de la terre dans une espèce de cachot vouté, fermé par trois portes de fer et dans lequel se trouvait tout ce que l'art le plus cruel et la barbarie la plus raffinée peuvent inventer de plus atroces, tant pour effrayer les sens que pour procéder à des horreurs. Et là, que de tranquillité ! Jusqu'à quel point ne devait pas être rassuré le scélérat que le crime y conduisait avec une victime ! Il était chez lui, il était hors de France, dans un pays sûr, au fond d'une forêt inhabitable, dans un réduit de cette forêt que, par les mesures prises, les seuls oiseaux du ciel pouvaient aborder, et il y était dans le fond des entrailles de la terre<sup>47</sup>. »*

Tout est là, servi par les hyperboles sadiennes : tant l'isolement que ses fins, la superposition moqueuse de la chapelle (réduite à un « petit temple ») et du cachot du vice soulignée par la rupture entre ciel et terre, la subordination du lieu à sa fonction de servir l'art cruel, jusqu'à l'image saisissante des entrailles que nous savons ne pas appartenir à la terre seule.

Le caprice et l'accord des libertins suffisent à rendre compte d'un « système d'ouverture » qui s'ajoute à celui du château et l'hétérochronie –outre la perception sans doute déformée du temps une fois qu'on s'enferme là– se transfère de même, entre scansion de la journée et bornes des quatre mois. Le système d'ouverture et de fermeture du château en général est d'abord formé par tout ce dispositif d'isolement : éloignement, gardiens, murs ; il est véritablement double puisqu'il empêche d'entrer et de sortir. La fermeture pèse donc sur ceux qui ont le « droit » de participer à l'hétérotopie, en particulier sur les victimes. C'est le rôle de la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 62.

fonction d'ouverture de sélectionner qui peut y prendre part et elle se révèle extrêmement rigoureuse et coercitive dans notre cas. Un cinéma a, si l'on veut, un système à deux temps : l'entrée est d'abord libre mais l'accès aux salles, lorsque contrôlé, dépend de l'achat. Le cimetière (démocratique) est libre d'accès pour les vivants mais il faut être mort pour y prendre sa résidence.

Ici, il faut distinguer les groupes pour qui des règles différentes s'appliquent. Les quatre libertins sont libres et décident entre eux de cette aventure. Les quatre historiennes sont simplement recrutées, de même que les cuisinières et les quatre vieilles servantes selon des critères précis. Les quatre épouses sont aussi filles des libertins et n'ont guère le choix. Toutes ces personnes, à l'exception des cuisinières et leurs aides en principe, participeront aux plaisirs et cela est pris en compte dans leur choix, mais ce n'est pas la seule considération. Il en va autrement des seize jeunes personnes et des huit fouteurs. Tous sont amenés par des gens dont c'est le métier. Les fouteurs, cinquante au départ, sont payés et renvoyés chez eux s'ils ne sont pas choisis. Des cinquante, huit sont choisis pour la forme et les dimensions de leur membre. Concernant les seize cependant, ils sont véritablement enlevés à leur famille, entre douze et quinze ans, au couvent ou ailleurs et on paye fort cher les appareilleurs pour cela. Il s'agit donc moins d'une ouverture que d'un arrachage, d'un assujettissement. Les quatre amis procèdent ensuite à de longs examens, amplement détaillés<sup>48</sup>, avant de voter et d'avoir beaucoup de mal à sélectionner huit sujets seulement dans chaque groupe. Ils ne se privent pas d'user de ceux qui sont renvoyés. Outre les critères de beauté, d'innocence et de vertu, nous avons déjà mentionné le dernier moyen de les départager : l'aptitude à faire une chose qu'on

---

<sup>48</sup> Tout cela figure des pages 42 à 57.

leur ferait souvent faire. Nous pouvons donc définir ce système d'inclusion (plus que d'ouverture) comme le choix tout puissant de la part des libertins d'auxiliaires et de sujets d'emblée prévus pour leur service et leur plaisir et ainsi qualifiés d'objets (p.42 et 45) ou d'accessoires (p.45).

On voit bien quelle forme hyperbolique de l'hétérotopie convoque Sade : un lieu absolument autre qui, considéré de l'extérieur, serait presque utopique. Celui de la retraite sûre qui permet aux bourreaux d'exercer leur empire et nul autre sur des sujets amenés de force et choisis avec le même soin que le riche mobilier, aidés de quelques-uns qui, quoique recrutés, n'en sont pas plus libres pour autant. On compte parmi les outils de leur règne l'espace et le temps. Il n'y a aucune forme de rite symbolique d'entrée puisqu'il s'agit pour les maîtres d'établir un espace de plaisir d'un commun accord, et qu'on ne se soucie guère des sujets. Leurs corps sont pris, transportés, enfermés.

Abordons à présent les hétérotopies plus lâches ou partielles en raison de leur extension ou de leur durée. La question principale est celle de la force de l'ordre dont elles sont le lieu. Si l'ordre sadique des *120 journées* est à la mesure de la radicalité de l'hétérotopie, l'inverse est-il vrai lorsqu'elle est plus ouverte ? Sert-elle des fonctions différentes ?

## **Interstices**

Le modèle intermédiaire se trouve dans *Histoire d'O* où figurent plusieurs formes d'hétérotopies de domination. Si le roman débute sur le mouvement même de l'entrée dans une communauté comme en quittant le siècle, nous ne disposons pas véritablement de son contexte : on ignore tout échange préalable entre O et

René. Notons dès maintenant les points de passage ou les sas. Dès la première phrase (si l'on prend la première version), il est dit : « Son amant emmène un jour O se promener dans un quartier où ils ne vont jamais<sup>49</sup> », premier motif d'un lieu étranger à ceux que l'on connaît, où O est emmenée par quelqu'un d'autre. Il faut ensuite faire un trajet en voiture, au cours duquel elle est préparée, plus ou moins long d'une version à l'autre (p.26 et 27). Dans un cas on arrive à un petit hôtel « entre cour et jardin », qui n'a semble-t-il rien de particulier, dans l'autre il est désigné comme « le château ». Soit elle a pour consigne de descendre et de se présenter et, si « [elle] n'entrait pas tout de suite, on viendrait [la] chercher, si [elle] n'obéissait pas, on [la] ferait obéir ». Soit elle a les yeux bandés et on lui fait « monter quelques marches, puis franchir une ou deux portes toujours à l'aveugle » avant de patienter seule pour un temps indéfini mais qui lui paraît fort long, dans une pièce noire. Quoiqu'il en soit, on relève aisément l'accumulation d'étapes et de sas, dont la pièce noire est la forme la plus évidente, avec le trajet qui correspond à un déplacement dans l'espace, puisque O se trouve dans un lieu utopique, qu'elle ne peut d'abord véritablement identifier, et éprouve l'hétérochronie (« On la laissait une demi-heure, ou une heure, ou deux, je ne sais pas, mais c'était un siècle<sup>50</sup>. »)

En raison de la situation d'énonciation (un narrateur qui semble suivre O) l'effet produit est bien différent de chez Sade : on se concentre ici sur l'entrée vécue du sujet et c'est à travers son expérience qu'est présentée l'hétérotopie. Le système d'ouverture, de ce point de vue, s'apparente à l'offrande mais dans un sens proche de l'oblat ou du moine lui-même : ils s'offrent ou sont offerts à la communauté, de leur seule volonté ou non. O pourrait, selon toute vraisemblance, partir, à condition

---

<sup>49</sup> Pauline REAGE, *Histoire d'O*, p. 25.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.27.

de rompre avec René. Mais dans la mesure où elle ratifie cette condition, où elle fournit un accord minimal (qui pourrait bien s'être imposé ou extorqué, mais ça n'est pas ici le cas) elle n'est pas maîtresse des modalités. Elle est ainsi offerte par René (« Tu es seulement la fille que je fournis<sup>51</sup>. ») et est, à partir de là, au pouvoir d'autrui. Il en va de même du novice (quoiqu'il passe en outre par des épreuves) qui est placé sous la coupe d'un maître ou des anciens<sup>52</sup> et, comme on lui apprend au plus tôt la règle, elle est tout de suite énoncée à O<sup>53</sup>. Mentionnons enfin qu'elle est d'abord préparée dans la voiture (ses vêtements ôtés ou ajustés au besoin) et qu'elle est ensuite lavée, vêtue et maquillée, munie d'anneaux et d'un collier, examinée puis fouettée. Il y a là l'équivalent de la prise d'habit monastique, qui s'exprime ici par un bain (rupture symbolique ou renaissance), l'apprêt pour les maîtres et la tenue proprement dite, les marques de la soumission et enfin la flagellation qui vient véritablement sceller sa nouvelle situation. On peut considérer qu'elle est ainsi éprouvée. Comme dans les *120 journées*, comme les habitations ou les palais, aussi, de Sacher-Masoch, le lieu est confortable pour les dominants, accueille des pièces aux diverses fonctions, salle de bain et de coiffure, boudoir garni de miroirs, salons, pièces préparées pour les sévices... Comme il se doit, O demeure dans une cellule<sup>54</sup>.

Il semble jusqu'ici qu'on ait affaire à une clôture certes moins radicale que dans les *120 journées* mais néanmoins marquée et très proche de la clôture monastique. Il faut pourtant se garder de ne la considérer que sous cet angle et élargir le regard. Si les monastères prévoient, malgré tout, l'exclusion ou le

---

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, p. 131 ou *Règle de Saint-Benoît*, chapitre 71.

<sup>53</sup> *Histoire d'O*, p. 37.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 28-31, 35.



renoncement du novice ou du moine<sup>55</sup>, nécessairement mal vus, ils conçoivent leur espace comme celui de la réalisation d'une forme-de-vie et quiconque veut l'accomplir doit y vivre (hors anachorèse, qui demeure problématique). O, elle, ne demeure pas à vie dans ce château et non seulement son séjour est temporaire, mais le développement de sa forme de vie se poursuivra à l'écart, soit hors de toute communauté, soit dans une autre et elle pourra revenir à Roissy mais considérée différemment de lors de son premier passage. Il y a donc une porosité prévue, maîtrisée par ces communautés, qui demandent la circulation de leurs membres. Nous verrons plus tard en quoi ces hétérotopies, qui s'étendent parfois au-delà d'un lieu, sont constitutives de la subjectivation d'O et des autres, contentons-nous pour le moment de les explorer. L'autre clôture est celle de la maison d'Anne-Marie, à Sannois, d'apparence anodine mais agréable, simplement gardée par un chien. Les modalités sont bien différentes de Roissy puisque seule Anne-Marie, à l'image d'une abbesse, dirige cette communauté de femmes<sup>56</sup>, décrite comme « un gynécée, soigneusement caché par les hauts murs du parc et les volets fermés sur une ruelle poussiéreuse<sup>57</sup>. » Elle vise davantage une préparation des femmes à l'intention de ceux qui les amènent, à l'image d'Yvonne qui est tatouée et porte des anneaux, pour qu'O soit « rendue à Sir Stephen plus ouvertement et plus profondément esclave qu'elle ne l'imaginait possible<sup>58</sup> ». La vie y est assez douce, lâchement réglée : les activités sont libres, les repas fixes, des rites se répètent, comme le choix par Anne-Marie d'avec qui elle passe la nuit mais surtout, toujours à trois heures, sous un hêtre, le choix au moyen de jetons de laquelle des filles resterait exposée et serait

---

<sup>55</sup> Voir les chapitres 23 et suivants de la règle bénédictine à propos de l'excommunication, ainsi que le chapitre 59 sur les oblats.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 162.

ou non fouettée<sup>59</sup>, selon sa chance. Cela va de pair avec la seule pièce qui trahisse véritablement la nature du lieu : la « salle de musique », appelée ainsi parce qu'il s'y trouve pick-up et disques. Elle est dotée d'une isolation sonore et d'une estrade, accueillant deux colonnes où attacher la victime, plusieurs heures durant, « jambes ouvertes et relevées, exposée (...) face au jardin ». Ce séjour est cependant lui-aussi pensé comme transitoire, puisque une fois les anneaux posés et la marque appliquée, elle est emmenée par Sir Stephen<sup>60</sup>. Hormis cela, O se partage entre son travail de photographe de mode, son appartement (dont René et Sir Stephen ont la clé), celui de René ou, à la fin si l'on exclue *Retour à Roissy*, dans une villa sur la côte. Ces lieux ne reçoivent pas leurs déterminations des rapports de domination.

Porosité des lieux que traverse O, pour O, donc, mais aussi pour ceux qu'elle y rencontre et dont elle ne prend véritablement conscience que dans *Retour à Roissy*, suite funeste d'*Histoire d'O* ainsi présentée par Pauline Réage : « Les pages que voici sont une suite à l'*Histoire d'O*. Elles en proposent délibérément la dégradation, et ne pourront jamais y être intégrées. » Cela ne change rien pour nous, certainement pas l'intérêt que nous pouvons y trouver. Ainsi O est de nouveau confiée à Roissy, cette fois par Sir Stephen, et passe de l'autre côté : « Tu avais été amenée par ton amant pour son propre compte. (...) Maintenant c'est différent. Sir Stephen t'a remise à la communauté<sup>61</sup> » lui dit Anne-Marie. Elle sera payée, on lui parle de clients : il faut désormais voir Roissy comme une maison close, certes singulière, luxueuse et bien réglée. Il faut donc supposer qu'elle constitue une hétérotopie toute différente pour les clients, avec des systèmes d'ouverture, des

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 243.

représentations, *etc.* Elle se divise ainsi en plusieurs espaces dont l'accès est restreint et qui sont décrits en détail. « Il y avait à Roissy trois grilles », l'une d'elle défend l'accès de « la grande clôture » ouverte aux « affiliés ou membres du club » qui comprend de confortables salles mais aussi le réfectoire des filles, une pièce pour les valets, les chambres des filles amenées par leurs amants et leurs propres chambres s'ils y résidaient. Il nous faut citer la description de l'ensemble dans son intégralité :

*« A l'intérieur de la clôture, les filles ne pouvaient circuler qu'accompagnées ; elles étaient absolument astreintes au silence, même entre elles, et aux yeux baissés ; elles avaient toujours les seins nus et le plus souvent la jupe relevée (...) On en disposait comme on voulait. Quelque usage qu'on en fit, quoi qu'on en exigeât, il n'en coûtait pas plus cher. On pouvait venir trois fois par an ou trois fois par semaine, rester une heure ou quinze jours, faire seulement mettre nue une fille ou la fouetter jusqu'au sang, la cotisation annuelle était la même. (...) La deuxième grille séparait de cette partie centrale du bâtiment une aile que l'on appelait la petite clôture. C'était dans son prolongement que se situaient les communs où habitait Anne-Marie. A la petite clôture logeaient les filles de la communauté proprement dite, dans des chambres doubles. (...) Les portes de chambre ne fermaient pas à clé, et les membres du club pouvaient y entrer n'importe quand dans la nuit, que les filles passaient enchaînées. Mais à part cette mise à la chaîne, il n'y avait aucune règle astreignante. Enfin, de l'autre côté de la troisième grille (...) se trouvait la partie libre et quasi publique de Roissy : un restaurant, un bar, de petits salons au rez-de-chaussée, et aux étages, des chambres. (...) N'importe qui, ou à peu près, pouvait souscrire une « carte provisoire », valable deux fois, et fort chère. Elle donnait simplement le droit (...) de consommer au bar, de déjeuner ou de dîner, de prendre une chambre et d'y faire monter une fille, chaque chose étant payable à part<sup>62</sup>. »*

Les tenues des filles changent selon qu'elles servent au bar, au restaurant, l'argent gagné est réparti entre la fille et la communauté, qu'O appartienne à Sir Stephen et soit marquée la fait payer plus cher, tout se tarifie. Le confort, le standing, la proximité de Paris alliée à la tranquillité et à la discrétion faisaient de Roissy une maison prisée, « officiellement ignorée, officieusement tolérée ». On en

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 253-255

revient à l'hétérotopie plus classique de la maison close, donc, et on conçoit comme ces espaces qui se côtoient et parfois s'entremêlent supposent et suscitent des expériences différentes de la part de tous les groupes qu'ils abritent. La porosité est à la fois diachronique et synchronique et n'empêche pas en ce sens que toute une partie du lieu soit pour un temps ou pour toujours inaccessible ou masquée.

Mentionnons enfin rapidement les cas qui se trouvent chez Sacher-Masoch : il y a de nombreux châteaux, palais, hôtels particuliers qui s'accompagnent généralement de domesticité et se doublent parfois d'une pièce plus particulièrement dédiée aux sévices ou aux ébats, sorte de tanière ou de chambre de torture. Certains ressemblent de près au modèle sadien, comme le château d'Okozyn<sup>63</sup>, dans *La pêcheuse d'âmes*, qui accueille une vaste salle dédiée aux cérémonies et sacrifices, ou le manoir de Myschkow et ses cachots dissimulés<sup>64</sup>. C'est aussi le palais d'un tsar, ou d'un sultan et son harem. Plus que tout, ce sont les châteaux des avatars de la comtesse Báthory qu'on dit se baigner dans le sang pour conserver sa jeunesse, dans une salle abritant un bassin de marbre, dans *Eau de jouvence*<sup>65</sup> ou dans la *Hyène de la Puszta*<sup>66</sup> où l'on retrouve d'ailleurs l'escalier en vis qui conduit au cachot. Il faut y voir ou le théâtre du jeu entre ceux qui tentent d'asseoir leur emprise et ceux qui tentent de s'y soustraire ou s'y laissent prendre, ou les terres où règne la dominatrice, ou la tanière où est attirée la proie. On trouvera ainsi souvent l'indice d'une domination sans défaut ou en péril. Qu'on considère la scène des moments d'affrontement masqué entre Zenobia et Sergius, dans *Une*

---

<sup>63</sup> SACHER-MASOCH, *Œuvres maîtresses*, p. 526.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 523.

<sup>65</sup> SACHER-MASOCH, *La tsarine noire et autres contes*, p. 139.

<sup>66</sup> SACHER-MASOCH, *La dame blanche et autres nouvelles*, p. 133.

*paire de pantoufles*, où l'homme lucide quant au danger parvient à se soustraire à l'emprise de la femme et à en faire son amie :

*« Il était sous le coup d'une agréable émotion ; mais il ne tarda pas à reconnaître que l'attrait irrésistible de cette femme avait, en effet, quelque chose de dangereux. Il vit le piège, quoique le soleil dardât sur elle ses rayons lumineux, et il fut circonspect. »*

Plus loin :

*« Tout, dans cette délicieuse chambre, semblait être comme submergé dans le sang ; le soleil couchant la rougissait de ses rayons. Les murs étaient couverts de tapisserie rouge, le damas cramoisi des fenêtres paraissait embrasé ; la lumière qui perçait à travers les rideaux répandait la même teinte sur les fleurs magiques à l'entrée de la pièce, sur les tapis, sur les ottomanes et sur les petites chaises. Sur une de celles-ci était étendue une kazabaïka, jaquette de velours pourpre garnie de fourrure. Au milieu de la chambre étaient jetées çà et là deux petites pantoufles en velours rouge qui semblaient le provoquer. Sergius entra doucement dans ce temple de la beauté. La portière se referma doucement derrière lui, ondulante comme l'eau, dans le sillage d'une naïade attirant sa proie<sup>67</sup>. »*

Plus qu'un simple procédé littéraire, l'omniprésence de la couleur traduit le rapport du sujet au lieu dans lequel il pénètre, sachant tout à fait chez quel genre de femme il est. Cela tient à la fois de la mise en scène, de la préparation de la part de celle-ci, et de la force de sa proie qui pourrait au contraire de Sergius ne voir que le temple de la volupté.

Concluons avec la *Vénus*, qui comprend un peu tout cela. Tout débute dans une station thermale, isolée, où l'ennui prend Séverin. Le cadre est du romantisme : montagnes, lacs, statues, petit temple reproduit. Il ne s'agit que de donner une toile propice le temps que se nouent les relations entre Wanda et lui. Lorsque l'esclavage apparaît, elle a d'abord l'idée de partir à Constantinople, puis préfère l'Italie. Le voyage, d'abord en calèche mais surtout en train, constitue une forme d'hétérotopie à lui seul et à coup sûr un moment transitoire, puisque Séverin y est véritablement

---

<sup>67</sup> SACHER-MASOCH, *Fouets et fourrures*, pp. 42 et 44.

traité en domestique, rebaptisé Grégoire. Puis vient l'hôtel à Florence, étape supplémentaire, et la ville même où il a l'occasion d'errer. Jusqu'ici le va-et-vient de la tendresse à la domination et du plaisir à la crainte et aux remords persistait, dans une alternance presque rigoureuse, mais en trouvant à louer une villa un peu à l'écart, l'équivalent du château, véritable domaine de la Vénus, vient le moment du contrat à proprement parler, qui s'accompagne d'une déclaration de suicide, tous deux recopiés par Séverin, et de la dépossession de son argent et de ses papiers : il est véritablement au pouvoir de Wanda, accompagnée de ses deux servantes, et le jeu devient bien plus cruel, il n'est plus domestique mais esclave.

Ce qui se dégage de l'ensemble de ces variations hétérotopiques, c'est la correspondance entre la force de l'ordre parallèle à celui de la société qui cherche à se dissimuler pour diverses raisons et la clôture, l'isolement et l'assujettissement du lieu à ses fonctions. Mais il faut relever la porosité de nombreuses situations qui permet parfois le débordement de l'hétérotopie et donc de son ordre, de son dispositif de pratiques et de représentations, au-delà de son lieu, l'articulation des groupes dominants, dominés, extérieurs, clients, *etc.* ou encore accompagne le va-et-vient de la lutte de séduction et de domination.

La tenue est un des outils de ce débordement, elle est aussi une constante des communautés en question et joue de même un rôle déterminant dans la lutte que nous venons de mentionner. Approchons-nous donc d'un peu plus près pour l'examiner.

# Uniformes et costumes

---

Les rôles de la tenue en contexte sadique et masochique, ainsi que ses motifs d'adoption ou d'imposition, sont nombreux et dépendent largement de la distinction entre maître et esclave –quoique le costume puisse y échapper, dans le cas d'un jeu de rôle. La toilette remise à O lors de son retour à Roissy est d'abord présentée comme le signe de l'appartenance à un groupe : « C'est l'uniforme de la communauté, dit Anne-Marie. Tu n'as jamais eu à le connaître parce que tu avais été amenée par ton amant pour son propre compte. Tu ne faisais pas partie de la communauté<sup>68</sup>. » Il rappelle à O les « condamnées des prisons de femmes, ou [les] servantes des couvents<sup>69</sup> » si ce n'est qu'à y regarder de près on voit quelles contraintes d'usage il sert. La prise de l'habit monastique est bien la reconnaissance de l'entrée dans la communauté, mais nous savons qu'il excède cela puisqu'il est articulé, dans son détail, à deux choses : l'usage et la valeur. C'est tout l'objet du premier livre des *Institutions cénobitiques* de Cassien, qui dit que le vêtement doit être humble et pratique, adapté à la région, mais qu'à ses éléments (ceinture, capuche...) est attachée une symbolique de sorte qu'il « signifie leur genre de vie ». Toutes ces dimensions sont présentes dans notre cas, à des degrés divers, et nous pouvons ainsi comprendre en quoi les tenues des maîtres ou des esclaves répondent à en même temps qu'elles sont la mise en œuvre de leur genre de vie.

---

<sup>68</sup> *Histoire d'O*, p. 243.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 242.

## L'appartenance et son signe

Au niveau le plus général, c'est la fonction de démarcation d'un groupe que nous avons d'abord soulignée. Elle est exemplaire dans *Histoire d'O* où elle revient à plusieurs reprises. Nous avons vu l'uniforme de la communauté mais il n'y a pas besoin d'attendre *Retour à Roissy* pour le constater : O est d'abord dépouillée de ses vêtements (comme le novice) et ce sont des bracelets et un collier, comme outils de servitude, qu'on lui passe en premier. Pauline Réage accorde un soin particulier aux descriptions des vêtements qui servent l'évocation de la sensualité et on trouve de nombreuses tenues, mais peu lorsqu'il s'agit de distinguer les groupes. Aussi, après sa première épreuve, O se voit apporter « de quoi l'habiller pendant son séjour, et de quoi la faire reconnaître auprès de ceux qui avaient été les hôtes du château avant qu'elle ne vînt ou qui le seraient quand elle en serait partie<sup>70</sup> ». De fait, son genre seul suffit comme signe de ce qu'elle est, dans cette enceinte, pour les hommes et la tenue et ce signe seulement évoqué viennent redoubler cela, affirment la correspondance.

Il en va de même des hommes et il faut ici distinguer maîtres et valets. Les premiers sont vêtus « d'une longue robe violette (...) qui s'ouvre à partir de la taille [en marchant], (...) de chausse collantes qui recouvrent les jambes et les cuisses, mais laissent libre le sexe », portent un fouet, à l'occasion des gants et une sorte de cagoule<sup>71</sup>. Les seconds sont « comme [des] valets d'opérette : une chemise à jabot de dentelle (...), un gilet noir recouvert d'un spencer rouge. (...) Des culottes noires, des bas blancs et des escarpins vernis. » Quelques-uns, « des bas noirs, une chemise

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 29.



souple de soie rouge<sup>72</sup> ». Le ridicule de ces tenues est compensé par le fouet qui, on le sait, n'est pas un accessoire de décor. Nous reviendrons plus tard sur celles d'O et de ses compagnes puisqu'elles posent de manière plus pressante la question de l'*habitus* et que nous n'en sommes qu'au signe de démarcation. Mentionnons cependant la bague (et plus tard, les tatouages, marques au fer rouge et anneaux de fer) qui a cette fonction précise de témoigner de la soumission d'O à l'extérieur de la clôture. Nous avons cité plus haut qu'elle permettait « de la faire reconnaître » (et il doit bien être question de la bague, quoique René la lui fasse choisir plus tard dans le récit<sup>73</sup>, puisqu'O ne garde absolument rien d'autre de son premier séjour au château) et c'est ce qui arrive lorsque René la présente à Sir Stephen : « Il sourit : il avait vu la bague<sup>74</sup>. » La bague n'est pas la tenue qui n'est pas l'uniforme : dans le monde, O est libre de s'habiller comme elle le veut si elle respecte les consignes de René, mais passe généralement inaperçue, la tenue remplit sa fonction utilitaire mais non celle de révéler l'appartenance à un groupe, c'est le rôle de la bague ; « Vous porterez un anneau de fer à l'annulaire, qui vous fera reconnaître : vous aurez appris à ce moment-là à obéir à ceux qui porteront ce même signe – eux sauront à le voir que vous êtes constamment nue sous votre jupe, si correct et banal que soit votre vêtement, et que c'est pour eux. » Elle ne sert pas d'autre fonction, puisque les hommes la portent eux-mêmes, pour indiquer leur appartenance et leur pouvoir. Elle n'assigne pas à elle seule une place hiérarchique mais s'articule au genre de celui qui la porte pour cela.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 84.

Appartenance peut et doit s'entendre en deux sens : celui de l'inclusion à la communauté et celui de la possession par les maîtres. Le collier et les bracelets, au sein de la clôture, en témoignent : elle est aux mains des hommes, en leur pouvoir et à leur service, ce qui se manifeste puissamment à propos du corps. Ainsi les seins « exhaussés par le corset pour nous appartenir<sup>75</sup> ». Cet aspect est plus marqué encore dans Sade, de même que la dimension théâtrale. On peut considérer que les costumes exagérés portés au château dans *Histoire d'O* relèvent de cette dimension mais elle est ici plus assumée. Il faut d'abord préciser que pour la plus grande partie de la journée les enfants et les épouses sont nus : c'est précisé au moment des services du déjeuner (petit-déjeuner, onze heures), du dîner (déjeuner, donc, à trois heures), du café<sup>76</sup>, le souper se faisant toujours sans femmes à l'exception des vieilles pour le service. Celles-ci de même que les fouteurs sont en général costumées : ainsi pour le dîner elles sont en magiciennes et eux, puisqu'ils dînent avec les maîtres, seront « le plus ajustés et le plus parés qu'il se pourra<sup>77</sup> ». Il faut supposer qu'au souper, les costumes des orgies qui se font juste avant sont conservés. C'est bien pendant celles-ci que la tenue prend son importance en tant que telle –puisque la nudité est aussi une tenue, quoique absente. Ainsi les épouses seront toujours nues, les fouteurs « en gilet et caleçon de taffetas couleur de rose », les historiennes « en courtisanes élégantes », « et les petits garçons et les petites filles (...) seront toujours différemment et élégamment costumés, un quatrain à l'asiatique, un à l'espagnole, un autre à la turque, un quatrième à la grecque, et le

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>76</sup> *Les 120 journées*, pp. 63-67.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 65.

lendemain autre chose », quant aux vieilles elles seront en « sœurs grises, en religieuses, en fées, en magiciennes, et quelques fois en veuves. »

L'appartenance au groupe des enfants, des épouses, des vieilles *etc.* est seulement confirmée par le vêtement puisqu'elle est aisément constatée sans cela, et qu'il n'est pas question de marquer l'appartenance à une communauté dont le nombre est fixe, qui ne se mélange pas au reste de la société mais est emmurée. Sade ne mentionne malheureusement pas ou presque d'usage de ces costumes lorsqu'il raconte les orgies et il faut les replacer dans le contexte du projet des libertins et de leur sensibilité : ils veulent s'échauffer l'imagination par les récits et ces costumes doivent servir de support ou d'agrément et non à asseoir ou montrer un pouvoir qui est omniprésent, trop implacable pour qu'il ait besoin d'y recourir. S'ils redoublent la discrimination entre sujets, ils reposent néanmoins dessus et la confortent. Cependant, Sade fait un pas de plus concernant la possession. Les amis décident ainsi de faire porter aux enfants, à tout moment, « un ruban à leurs cheveux qui indiquât à qui ils appartenaient » et comme cela se rapporte au pucelage, puisque hormis cela ils appartiennent tous aux quatre, chaque maître adopte deux couleurs et un enfant se voit ainsi appartenir à deux maîtres<sup>78</sup>, portant deux rubans de couleurs différentes. Il s'agit alors de distinguer qui a des droits sur qui et de mettre en œuvre un pouvoir ordonné, un ordre à part entière qui se manifeste comme on pourrait marquer du bétail, quoique moins douloureusement. On rejoint ainsi O ou ses compagnes qui sont marquées ou tatouées aux initiales de leur propriétaire (en l'occurrence Sir Stephen), à la différence qu'ici, c'est une partie du corps et un usage qu'on se partage, quand le reste est en commun.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 131.

La tenue est donc d'abord le signe extérieur de l'appartenance à un groupe ou à un maître mais, de même que le moine demeure moine malgré sa nudité, elle vient redoubler cette appartenance qui se définit en-deçà, selon un partage majoritairement sexiste chez Sade ou dans *Histoire d'O*. Le costume présentait un emploi différent de la tenue, plus léger, d'excitation ou d'agrément, mais il peut recouper cet usage de l'appartenance ou de la manifestation extérieure d'un *ethos*, comme c'est le cas du moine. On pourrait ainsi dans une certaine mesure changer d'*ethos* en changeant de costume, accompagner l'un par l'autre ou au contraire, ne changer que par sa tenue.

### **Costumes et *personae***

Qu'on en juge d'abord par les descriptions emportées que fait Sacher-Masoch de ses nombreux personnages dominants, qui s'arrête bien sûr sur leur corps, leur allure, leur visage mais laisse une place importante au vêtement, souvent secondaire face à la nature puissante de ces êtres mais qui lui sert à énoncer des types. Ainsi, dans *Lola*, la femme cruelle aux yeux de sphinx :

*« C'est la femme au corps de tigresse, adorée de l'homme, qu'elle le tourmente ou l'humilie. Que revêtue de la robe antique, elle partage la couche d'Holopherne, que sous la cuirasse étincelante, elle assiste au supplice de son séducteur, ou que parée du manteau d'hermine de la Sultane, elle fasse précipiter son amant dans les flots du Bosphore, cette femme reste toujours elle-même<sup>79</sup>. »*

Ici la dominatrice ne varie pas selon sa tenue mais la cuirasse comme le manteau d'hermine sont symboles de puissance et manifestent cette nature constante et impérieuse. Le costume peut au contraire suivre les feintes, pièges et

---

<sup>79</sup> SACHER-MASOCH, *Fouets et fourrure*, p. 25.

manœuvres comme c'est le cas dans Dragomira : d'abord vêtue d'une « robe grise et plate de nonne<sup>80</sup> », froide et distante, elle est ensuite « richement parée comme une jeune sultane » et Zésim remarque que « ce luxe [lui] semble en contradiction avec le masque de sainte [qu'elle] porte ».

*« -Je te montre mon vrai visage, répliqua Dragomira avec un douloureux sourire. -Mais le costume d'une despote et d'une conquérante ne va pas avec ce visage. -On pare aussi la victime, répondit doucement Dragomira, et la prêtresse déploie également une pompe royale quand elle brandit le couteau du sacrifice. -Laquelle es-tu des deux ? -Peut-être l'une et l'autre<sup>81</sup>. »*

Ce passage condense admirablement les jeux de pouvoir qui se font sur un mode théâtral. Dragomira finira par tomber amoureuse, mais elle tuera en effet Soltyk (Zésim lui ayant échappé auprès d'Anitta) avec un couteau, en sacrifice, comme elle l'annonce. Elle est tour à tour froide, enfiévrée, amante, bourreau, parfois par ruse, parfois non. Tout cela s'accompagne de changements de costumes. Lorsqu'elle est vêtue comme une nonne, elle paraît humble et discrète, mais : « la belle jeune fille avait changé de peau comme un serpent : le sombre costume de la nonne avait disparu » et elle se montre désormais gaie<sup>82</sup>. Elle peut se travestir en homme pour mener à bien les consignes de sa secte<sup>83</sup>, séduire en portant une pelisse et un turban et, l'instant d'après, se montrer en prêtresse portant une traîne, une hermine, une tiare d'or et sacrifier celui qu'elle venait de séduire<sup>84</sup>. Tout ne peut être ramené au masque, ses états d'âmes, ses mouvements passionnés ou sa froideur se succèdent comme les costumes, la surprenant elle-même. Il faut ainsi y voir, outre une sensibilité théâtrale de Sacher-Masoch, un signe de plus de l'adéquation

---

<sup>80</sup> SACHER-MASOCH, *Œuvres maîtresses*, p. 265.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 530.

entre la tenue et l'*ethos*, mais au sens où une robe de cérémonie ou une armure sont à la fois démonstration et outil de pouvoir.

Ce jeu vaut pour un individu et en l'occurrence la femme dominatrice (quoiqu'on trouve abondance de descriptions d'hommes puissants chez Sacher-Masoch, princes ou officiers notamment), mais il est tout aussi révélateur des rapports entre maître et esclave et c'est la *Vénus à la fourrure* qui nous en fournit une illustration, ce qu'on saisit dès le titre. Si cela marche chez Sade et Réage dans la limite de la dichotomie entre maîtres/hommes/libertins et esclaves/femmes (dichotomie certes poreuse), ici il recoupe les nombreuses variations d'attitude et de sentiments qui valent variations d'*ethos*. Un trait le rend particulièrement opératoire : ce qu'on peut qualifier de fétichisme de la part de Séverin, autour de la fourrure. Elle produit chez lui un effet esthétique intimement lié à la représentation de la femme en position dominante<sup>85</sup> (et par contraste, de lui-même en position de faiblesse) qui scelle le lien entre *ethos* dominant et tenue, élément vestimentaire, qui en est le signe. On peut ainsi dire que lorsque Wanda revêt la fourrure elle *devient* la *Vénus*, ce que mentionne expressément leur contrat, quoique lâchement : « En échange, madame von Dunajew promet en tant que sa maîtresse de se montrer aussi souvent que possible en fourrure, particulièrement lorsqu'elle sera cruelle envers son esclave<sup>86</sup>. » Il ne faut pas croire qu'il ne s'agit que de la satisfaction, par Wanda, des maigres conditions de Séverin. C'est elle qui l'ajoute comme clause lorsqu'ils n'en sont qu'à discuter d'un contrat et dit : « « Mais je te le promets maintenant, j'en porterai une, ne serait-ce que parce que cela me procure les

---

<sup>85</sup> Il en donne une explication pseudo-scientifique, biographique et historique, pp. 56-57.

<sup>86</sup> *La Vénus à la fourrure*, p. 116.

sentiments d'une despote<sup>87</sup> ». Si elle prend l'apparence du bourreau pour Séverin, c'est de son propre point de vue qu'elle adopte ce mode d'être au monde, qui ne se résume pas à donner des ordres et à manier le fouet. On le voit à nouveau lorsqu'elle dit : « Donne-la-moi, vite, vite, sinon je vais perdre le sentiment de ma dignité. »

Il en va de même, dans une moindre mesure, pour Séverin. En effet, son passage à la domesticité, étape intermédiaire avant l'esclavage, est marqué non seulement par son changement de nom mais par son dépouillement au profit d'une livrée : « Elle s'empare de tous mes vêtements pour en faire cadeau au portier de l'hôtel, puis m'ordonne de revêtir sa livrée, un costume (...) à ses couleurs. Les boutons d'argent portent ses armes. J'ai le sentiment d'être vendu, ou bien d'avoir promis mon âme au diable. » On retrouve ici les motifs de l'appartenance et du signe de celle-ci. C'est à partir de là que Grégoire, entre rancœur et abandon, sert vraiment Wanda. Le mouvement inverse nous le confirme, puisque pour un temps Grégoire est autorisé à redevenir Séverin et pour cela retrouve ses vêtements : « Aujourd'hui tu es de nouveau Séverin, tu n'es plus que mon bien-aimé. Je n'ai pas donné tes vêtements ; tu vas les trouver dans ce coffre. Habille-toi comme tu l'étais jadis. (...) Oublie tout ce qui s'est passé depuis lors<sup>88</sup>. » Il s'agit d'un changement d'identité puisque la parenthèse de Grégoire est conjurée avec sa mémoire. Ils passent ainsi deux heures charmantes, comme au début de leur relation, mais cela ne pouvait certes durer et elle finit vite par le ramener à son statut d'esclave et le rabaisser de nouveau. Il peut s'agir, de la part de la Vénus, d'une

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 130.

tentative de déborder le cadre de leur relation de domination pour asseoir son pouvoir jusque sur Séverin, au-delà de Grégoire.

Revenons sur le costume compris comme tel, dans la place qu'il peut occuper dans le rapport du sujet à lui-même ou à autrui. Il est constitutif du plaisir orchestré tel qu'on peut le trouver chez les fétichistes décrits par Sade. Ainsi celui qui se déguise en nourrisson emmailloté qui apparaît à deux reprises<sup>89</sup> ou les devenirs-animaux dans le cas de celui qui est recouvert d'une peau de tigre et qui se jette sur une fille entravée, la mord, crie, va parfois jusqu'à la mutiler ainsi<sup>90</sup>, ou de celui qui coud une fille dans une peau d'âne, la nourrit et la laisse « jusqu'à ce que la peau de l'animal l'étouffe en se rétrécissant<sup>91</sup> ». On trouve aussi chez Sacher-Masoch, sous couvert d'épreuve d'amour courtois, un soupirant qui se fait coudre dans une peau de loup et chasser par celle qu'il convoite<sup>92</sup>, auquel il est fait directement référence dans une autre de ses nouvelles. Il s'agit soit de modeler sa victime à sa convenance, soit de se glisser (parfois littéralement) dans la peau d'un autre être, de s'altérer comme condition de son plaisir. On est ici à un niveau local, celui d'une scène, d'une séance et l'usage ou l'appartenance sont présumés.

Concluons par l'analyse rapide de la tenue des enfants des *120 journées* et surtout de O, dans leur détail mais sans trop en éclairer les implications car elles s'inscrivent dans les rapports entre maîtres et esclaves et les formes de vie et représentations dont ils découlent et nous étudierons ceux-ci plus tard. Nous avons vu quels costumes portaient, au cours des récits, les enfants des 120 journées. Il faut

---

<sup>89</sup> *Les 120 journées*, p. 410.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>92</sup> SACHER-MASOCH, *Œuvres maîtresses*, « Loup et louve ». Se retrouve dans « Les sœurs de Saïda ».



ajouter que « jamais le bas du corps ne sera serré par rien et une épingle détachée suffira pour les mettre nus<sup>93</sup>. » L'aspect pratique, l'accessibilité de leur corps sont mis en avant. Plus tard, les amis prennent la résolution de nommer des favoris, quatre au total donc, et de leur attribuer une tenue qui supprime leur nudité puisqu'ils la portent lorsqu'ils n'ont pas leur « costume de caractère ». L'habit est amplement décrit, ressemblant à un petit uniforme, et s'accompagne de parfum et de maquillage. Mais il faut surtout noter qu'il est lui aussi subordonné à une exigence pratique des libertins puisque la culotte est

*« ouverte en cœur par-derrière, depuis la ceinture, de façon qu'en passant la main par cette fente on prenait le cul sans la moindre difficulté ; un gros nœud de ruban la refermait seul, et lorsqu'on voulait avoir l'enfant tout à fait nu en cette partie, on ne faisait que lâcher le nœud, lequel était de la couleur choisie par l'ami auquel appartenait le pucelage<sup>94</sup>. »*

On retrouve le signe d'appartenance. Dans *Histoire d'O*, la même préoccupation régit le vêtement, qu'il s'agisse de celui de la grande clôture ou de l'uniforme. Le premier est formé d'un corset rehaussant les seins à découvert, accompagné d'une robe longue et dont la jupe peut aisément être relevée et maintenue ainsi à l'aide d'une ceinture, « ce qui laissait la disposition pratique de ce qu'on découvrait ainsi<sup>95</sup>. » La même consigne s'applique à ses tenues à l'extérieur : ni slip ni soutien-gorge qui se dégrafe à l'arrière, rien qui gêne l'accès à son corps, soit trop étroit, ne s'ouvre pas par devant... Elle se livre à un second dépouillement, comme le moine, cette fois-ci en se débarrassant de toutes les tenues qui ne conviennent pas<sup>96</sup>. Enfin, il en va de même pour le dernier uniforme : il suffit d'ôter une épingle qui tient un carré de dentelle recouvrant la tête et la poitrine pour

---

<sup>93</sup> *Les 120 journées*, p. 67.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>95</sup> *Histoire d'O*, p. 36.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 77.

que les seins soient nus, comme il suffit d'écarter les pans de la jupe discrètement fendue et de les maintenir ouverts par deux attaches « pour que la croupe fût nue<sup>97</sup> ». On achève de comprendre comme tout cet aspect est subordonné à l'usage aisé de ces filles et si on considère qu'elles portent ainsi les valeurs auxquelles elles sont subordonnées, qu'à travers leur tenue c'est leur *ethos* qu'elles manifestent, on voit quel genre de pouvoir elle sert. Evidemment, cette dernière ne saurait manifester ainsi leur vie intérieure et difficilement être intégrée aux mécanismes de résistance, ou d'assujettissement *de la part* du dominé.

Appartenance, inclusion, outil de plaisir et de pouvoir mais aussi signe et costume, tels sont les rôles que prennent la tenue, le vêtement, l'accessoire. Ils s'inscrivent dans un réseau de désirs, de conduites, de contraintes et de discriminations qu'ils renforcent ou redoublent, soit qu'ils les rendent visibles soit qu'ils les exercent, offrant une entrée dans le sujet dominé ou se dressant comme avatar impressionnant du dominant. Ils pourraient constituer, matériellement, l'interface dernière entre le corps et ceux qui en usent mais ne forment ni la dernière ligne de défense, ni les derniers filets qui l'enserrent. A l'inverse, ils sont certes une gaine mais davantage un instrument pour les maîtres, quoique l'un des moindres. L'étape suivante est celle de la discipline, du gouvernement qui régit quand et comment se meuvent ces individus, vêtus ou dévêtus.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 243.

# Discipline, règle et temps

---

Soulevons d'emblée une difficulté, celle qu'il y a à parler de la scansion du temps et des activités d'une part, de la règle qui les inclut d'autre part, sans pouvoir véritablement s'attaquer au corps. Le corps constitue le point de convergence de toutes les puissances en même temps qu'il est le point auquel elles s'appliquent ou à partir duquel elles s'exercent et il mérite d'être traité comme à part, de façon à s'en saisir et s'en servir comme ce nœud central, quoiqu'il soit support de tout ce dont nous avons parlé jusqu'ici, de tout ce dont nous parlons. Comment, cependant, parler de la règle –dans les formes que l'on trouve dans ces rapports de domination– sans parler du corps ? D'une part, la question est trompeuse puisque c'est toujours en parler. D'autre part nous verrons qu'il n'est pas à proprement parler davantage informé par la règle comprise généralement (et non dans le détail de son contenu qui se rapporte à d'autres pouvoirs) que par l'hétérotopie –cadre et limites de son mouvement spatial– ou par la tenue : il est leur condition, leur point d'application, leur support mais il n'en est pas l'objet premier comme il peut l'être de la torture. Il faut ainsi distinguer deux usages de la discipline. L'un informe véritablement le corps dans sa matérialité, dans ses puissances de corps, c'est celui que nous détaillerons plus tard. L'autre se rapporte à la règle et à la division du temps et se comprend en termes d'activités, de déplacements, de conduites. Bien sûr il en va là des puissances du corps et nous ne parlons pas de deux disciplines mais bien de deux usages que nous voulons aborder successivement par souci d'intelligibilité. Nous parlons toujours du corps mais, pour l'heure, de manière détournée.

Comment appréhender la règle dans les contextes qui nous occupent, existe-t-elle-même ou l'a-t-on simplement transposée à partir de la vie monastique ? Elle prend des formes diverses et nous verrons qu'elle se fait plus ou moins lâche mais elle est bien présente.

La forme minimale, si l'on veut, se trouve chez Sacher-Masoch. La plupart des relations qu'il met en scène semblent n'y faire aucun appel, elles peuvent jouer sur les usages historiques et sociaux (le mode de vie aristocratique y figure en bonne place) mais ne font aucune référence à une forme de code, de règlement qui viendrait régir leur déroulement. Elles sont avant tout un champ de bataille où tout est plus ou moins permis, dans et parfois au-delà des limites que l'on vient d'énoncer. On peut faire un pas de plus en considérant les quelques histoires de harems où, bien sûr, les femmes sont cloîtrées, dérobées aux regards, encadrées dans leurs sorties *etc.* mais ceux-ci fournissent bien plus un élément de décor ou un ressort narratif qu'une composante des rapports de pouvoir. Ce qui s'en approche le plus demeure l'accord ou le contrat entre le masochiste et la dominatrice, contrat sur lequel nous reviendrons, mais il ne s'agit pas une fois encore d'une véritable règle et il ne fait généralement qu'établir un pouvoir absolu ou presque.

C'est donc chez Sade qu'il nous faut aller, qui consacre une section de son introduction aux « règlements<sup>98</sup>. » Donnons-en une version abrégée. Le lever se fait à dix heures, quatre fouteurs accompagnés de quatre garçons passent successivement dans la chambre des amis pour des jeux érotiques. Le déjeuner est

---

<sup>98</sup> *Les 120 journées*, p. 62 et suivantes pour ce règlement.

à onze heures dans la chambre des jeunes filles qui le servent, aidées de deux vieilles. On peut à nouveau se permettre quelques jeux plus poussés au besoin mais sans s'isoler. Après cela, un ami différent chaque mois passera en revue les enfants « pour voir s'[ils] sont dans l'état où il leur a été enjoint de se tenir, ce qui sera signifié chaque matin aux vieilles et réglé sur le besoin que l'on aura de les tenir en tel ou tel état », Sade révélant plus tard qu'il s'agit de les empêcher de faire leurs besoins. Ceux qui en auront l'autorisation pourront s'y livrer à une heure, pour le plaisir des libertins qui les accompagnent. De deux à trois heures, les sujets à l'exception des fouteurs dînent pendant que les amis discutent, avant de dîner à trois heures, avec les fouteurs, servis par les épouses et les vieilles. Les fouteurs sont alors libres d'user des épouses et de les insulter. A cinq heures vient le café, servi par deux filles et deux garçons, nus. A six heures débute le récit d'une historienne dans le théâtre. Nous avons mentionné la distribution spatiale des personnes. Les quatre fouteurs qui serviront durant la nuit peuvent se retirer à ce moment. La narration, « que les amis pourront interrompre à tous les instants que bon leur semblera », dure jusqu'à dix heures et on peut se livrer aux fantaisies que l'on veut. Puis à dix heures vient le souper, pris à part par les femmes et, par les libertins, avec quatre fouteurs, servis par les quatre dont ils useront la nuit et les vieilles. Enfin viennent les orgies, dans le salon, jusqu'à deux heures où les fouteurs de service viendront chercher les amis pour les emmener à leur chambre, ceux-ci pouvant amener avec eux « une des épouses, un des sujets déflorés, une historienne ou une vieille. » Voilà pour l'arrangement quotidien, auquel il faut ajouter un calendrier qui couvre les quatre mois : il se tiendra une fête chaque semaine (dix-sept au total), soit un mariage (entre les enfants puis avec les adultes) et surtout, on a décidé de ne dépuceler (cons et culs) qu'à partir de décembre et à intervalles réguliers. Ils

attendent la troisième journée pour établir ce calendrier<sup>99</sup>. Il est déjà prévu, pour la dernière fête, des sacrifices. Ajoutons à cela la durée établie de quatre mois.

Suivent des prescriptions accompagnées de sanctions que le manuscrit ne détaille malheureusement pas. Sade avait manifestement prévu un tableau qui faisait correspondre un nombre de coups de fouet aux fautes<sup>100</sup> quoique certaines soient à punir de mort, comme la religion. Nous reviendrons sur ces prescriptions à propos du corps : elles concernent la soumission aux maîtres et l'attention, l'interdiction de religion, les « devoirs de propreté », le traitement des épouses, l'évasion *etc.* et ne se présentent pas sous une forme ordonnée.

Que peut-on tirer d'un tel découpage de la journée ? Evidemment, il faut y voir l'hétéronomie qui s'exerce sur les sujets dont le temps, après l'espace et les mouvements, tombe sous le coup du pouvoir des maîtres. S'ils suivent cet ordre, ce sont eux qui l'ont établi, tant dans ses limites larges (les 120 journées) que dans son détail et il y a là une différence fondamentale avec la règle monastique. Les moines se plient à une règle –qui connaît certes des variations locales, ou qui peut être unique à leur monastère– qui a soit été héritée de pères tels que Cassien ou Saint-Benoît, Saint-Augustin, mais qui doit en outre émaner de Dieu ou du modèle christique. C'est l'histoire rapportée par Cassien<sup>101</sup> et traitée par Foucault des moines qui reçoivent leur règle de l'apôtre Marc et ont besoin de l'intervention d'un ange pour décider du nombre de psaumes à chanter. En outre la règle est conçue à part entière comme cadre de réalisation (et outil de celle-ci) de la vie vertueuse et ne connaît pas de limites temporelles, elle vaut indéfiniment, pour la vie d'un moine

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>101</sup> Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, II, 5.

et de tous les moines. Il en va bien autrement de la règle du château qui vaut expressément pour un groupe établi qui ne subsistera que quatre mois durant, instituée par les maîtres qui, en la suivant, suivent leur volonté, volonté abjurée par les moines. Cela s'applique aussi bien aux prescriptions de conduite du règlement. Suivant cette rupture, il est impossible de ramener la règle à l'outil qui doit réaliser une forme à laquelle on aspire et dont il faut avant tout respecter l'esprit plus que les consignes particulières : si elle réalise une forme, si elle informe un sujet ce n'est que comme conséquence, quoique ce soit son effet premier, comme outil de pouvoir *du maître*.

Il ne faut cependant pas croire que les maîtres soient exemptés de suivre toute consigne quand bien même elle est contraignante, de même qu'il ne faut pas croire que toutes soient respectées par tous. La durée des récits des historiennes peut ainsi déborder ou être en-deçà des limites énoncées<sup>102</sup>. Le règlement et la scansion peuvent être écartés, ainsi : « On se leva fort tard, et supprimant absolument pour ce jour-là toutes les cérémonies d'usage, on se mit à table en sortant du lit<sup>103</sup> », ce qui se retrouve plus loin : « Il résulta de ces bacchanales nocturnes que l'on fit très peu de choses ce jour-là ; on oublia la moitié des cérémonies, on dîna en l'air ». A l'inverse, ils peuvent être modifiés ou renforcés. C'est le cas de la tenue des favoris dont on a parlé, d'une mention sur les sévices : « Dites qu'on a prescrit pour loi de ne point gâter les fesses que le jour même du dernier supplice<sup>104</sup> », ou de l'ajout le vingt-sixième jour « de différents articles aux règlements, dont l'infraction devait nécessairement occasionner des punitions » et qui prévoit sur un mode positif

---

<sup>102</sup> *Les 120 journées*, p. 135.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 424.

d'encourager à la délation pour se voir réduire sa propre peine en cas d'infraction (ce qui n'est qu'un mensonge puisque les victimes ignorent le montant de cette peine). Certains comportements sont cependant tolérés, certaines peines adoucies à l'issue de délibérations. Adélaïde, épouse de Durcet et fille du président, doit d'abord être doublement punie pour avoir été converser en secret avec Sophie, à propos de religion, et récidivé. Seulement elles devraient être punies de mort et on veut encore s'amuser avec elles, aussi on multiplie les dispositions pour compenser le meurtre, leur lisant l'article enfreint et ce qu'elles encourraient avant de tripler la punition qu'elles avaient déjà reçue<sup>105</sup>. Constance, qui s'avère être enceinte, est plus ou moins ménagée pour éviter de gâter sa grossesse. Julie, fille du duc, a couché avec Hercule, un des fouteurs : « Quand on l'en gronde, elle répond libertinement ; on la fouette extraordinairement ; puis, comme elle est aimée, ainsi qu'Hercule qui s'est toujours bien conduit, on leur pardonne et on s'en amuse<sup>106</sup>. » On trouve d'autres occurrences de réponses impertinentes, comme Adélaïde qui proteste quand le duc lui crache au visage<sup>107</sup> sans qu'on la reprenne véritablement.

Quant aux libertins, ils doivent se montrer soumis de ton aux hommes (fouteurs donc), s'efforcer de jurer et de blasphémer et s'ils y manquent ou s'ils s'avisent « d'avoir une seule lueur de raison et surtout de passer un seul jour sans se coucher ivre », paieront dix mille francs d'amende<sup>108</sup>. Surtout, ils ont pour règle de ne pas infliger ou subir ce qui n'a pas encore été abordé dans les récits, ce qui est discuté à plusieurs reprises lors de tentatives de passer outre<sup>109</sup>, comme lorsque

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 257.



le duc, ivre, croit se coucher avec sa femme de la nuit et tente de jouir de Sophie, une des enfants, puis Zelmire. Les trois autres amis lui assurent que s'il avait fini par en dépuceler une avant l'heure, même ivre, il aurait tout de même payé l'amende<sup>110</sup>. Certains essayent parfois de négocier pour opérer librement, parfois en proposant de l'argent, mais tant qu'il n'y a pas accord unanime, leurs demandes sont rejetées<sup>111</sup>.

C'est sans doute l'inconstance qui ressort de ce tableau d'un règlement parfois malmené par ceux-là mêmes qui l'ont instauré et qui pourtant s'y plient jusqu'à un certain point. Elle dépend de la division de la communauté en groupes hiérarchisés et, à l'intérieur de ceux-ci, des préférences des amis qui peuvent se montrer indulgents ou plus sévères. Il y a deux causes aux aménagements, dans un sens ou dans l'autre : la volonté des amis, qu'elle soit caprice de l'un ou accord entre tous, et le débordement du plaisir, l'excès de leur mode de vie (ainsi des réveils saouls qui font négliger les cérémonies). Si la règle monastique est articulée à la production d'une vie vertueuse par ceux qui s'y rangent, celle du château est l'ordre tyrannique articulé au plaisir de ceux qui l'imposent, quand bien même c'est pour leurs propres limites : conserver un temps les pucelages ne vise qu'à mieux en jouir.

Les règles d'*Histoire d'O* semblent relever d'une logique semblable quoi leurs modalités soient différentes, celle d'une maîtrise des esclaves. Il faut cependant noter que l'étendue du pouvoir est différente et qu'un meurtre, par exemple, serait sans doute difficilement concevable à Roissy comme plaisir admis.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 377 et 378.

Il s'agit moins comme chez Sade de régner sur des sujets que de produire des partenaires dociles et soumises. Résumons d'abord la règle de Roissy. Le jour, les femmes se voient confier l'entretien de la maison et le service : repas, rangement etc. Mais elles doivent s'empressement de répondre à toute invitation d'un homme, « pour [leur] véritable service, qui est de se prêter ». Elles seront ainsi utilisées par qui veut, comme il veut, à l'exception du fouet. La nuit elles sont attachées, nues, à leur lit et fouettées. Elles sont tenues à une posture et à des gestes : ne pas toucher leurs seins, ne pas regarder les hommes au-dessus de la ceinture, ne fermer ni totalement la bouche, ni les jambes. Elles doivent demeurer silencieuses. Le fouet est donné le soir pour tout manquement à la règle<sup>112</sup>. On ignore à quoi sont tenus les hommes mais on peut supposer que tout n'est pas permis, soit qu'il faille respecter certaines limites, notamment quand on est client, soit qu'il faille l'accord de l'amant « propriétaire » de la fille. Les valets sont en outre à leur service et ne peuvent sans doute tout se permettre à l'égard des femmes, sur lesquelles ils ont des droits si elles sont dans leur section<sup>113</sup>. Quoiqu'il en soit, on a affaire à une règle relativement simple et qui ne s'encombre pas d'une scansion horaire ; tout au plus y-a-t-il rupture nette entre le jour et la nuit. Mais ici aussi, certains manquements ou certains aménagements ont lieu. Il semble ainsi que les valets punissent immédiatement les manquements par le fouet, même de jour, lorsqu'ils sont seuls à les constater<sup>114</sup>. Mais ce sont aussi ceux qui peuvent plier, comme celui qui est « soudoyé » par une des filles qui se donne à lui et qui ne la punit pas comme le prévoit la règle et, seul et ainsi distrait, laisse les autres parler pendant ce temps<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> *Histoire d'O*, p. 37.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>115</sup> *Idem.*

Il est ainsi écrit qu'ils « prenaient des libertés avec les consignes » et ne punissent pas systématiquement mais « sans doute chaque fois qu'ils [ont envie d'humilier]. » Bien sûr, la règle ne vaut que dans l'enceinte et dans les situations où elle est censée s'appliquer, et d'autres dispositifs la suppléent lorsqu'O est dehors, au travail par exemple. On ne peut véritablement dire qu'elle y manque, ce qui serait le cas si elle refusait de faire ce que René ou Sir Stephen lui demandent, par exemple.

La règle de Sannois semble plus lâche : les activités sont plus libres et il n'y a guère de réelle consigne, hormis la nudité permanente et pour cause : les filles amenées là sont déjà dociles, déjà formées par une règle ou une discipline. Il y a cependant une dimension temporelle puisque tous les jours à trois heures se déroule le tirage au sort de celle qui passera l'après-midi sur l'estrade. Plus encore, à l'instar des moines qui étaient dépositaires de la scansion temporelle lorsqu'ils mesuraient les heures par leur chant, ces filles incorporent cette découpe et, ce faisant, leur vie prend forme, puisque pour la durée où elles sont exposées et ouvertes, « procédé beaucoup trop lent et beaucoup trop minutieux pour qu'il fût employé à Roissy », elles ne peuvent penser qu'à leur désir de refermer les jambes, à leur ouverture, à leur esclavage et deviennent ainsi « plus profondément esclave <sup>116</sup>», et seul le temps peut opérer cela.

Le règlement, la règle compris comme prescriptions ordonnées sont d'abord la manifestation et l'outil d'une domination, qu'elle soit absolue ou qu'elle ait des limites tacites. C'est dans cette mesure qu'il faut en comprendre les écarts, les failles ou les aménagements. S'ils sont l'œuvre des maîtres, comme chez Sade, il s'agira d'un amendement que leur volonté fait à sa propre production ou d'une

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 162 et 166.

tentative de s'imposer qui se réglera dans la confrontation avec la décision des autres libertins, pour leur plaisir ou comme simple mouvement passionnel dont il n'y a pas à rendre compte autrement. S'ils proviennent des esclaves, on peut y voir une forme de résistance ponctuelle, plus ou moins spontanée ou qui s'apparente simplement à la tension entre le comportement individuel et le comportement prescrit. Quoiqu'il en soit, la règle constitue un dispositif global de contrôle et d'assujettissement qui non seulement encadre et rejoint des techniques ou des pratiques locales (la punition par exemple) et détermine leur exercice mais, en tant que dispositif global et par son statut, dispose d'une force propre et participe à informer la vie du sujet qui la suit d'une part, à permettre le déploiement de la vie de celui qui l'instaure et l'applique dans les termes de son choix d'autre part. Cependant elle prend son étendue en tant qu'elle est un moyen de pouvoir parmi d'autres employés dans le cadre d'une domination démesurée de l'individu, non dans celui d'une aspiration de l'individu à la réaliser, à vivre selon son esprit ; le mouvement est inversé : le moine tend à subordonner toute sa vie à la règle qui en tire son extension, dans un mouvement ascendant, et produit ainsi sa forme de vie tandis que la victime voit sa vie subordonnée dans son intégralité, par la règle qui l'inclut dans son ensemble mais aussi par d'autres pratiques plus spontanées, dans un mouvement descendant, et reçoit ainsi sa forme de vie. S'il en va d'une conséquence nécessaire pour la règle des *120 journées*, c'est sa visée expresse que de produire un ethos à Roissy ou Sannois. On a vu comme Anne-marie voulait « rendre profondément esclave ». De même à Roissy, il s'agit par la flagellation quotidienne et la chaîne de « faire sentir [qu'O est] contrainte, et de [lui] enseigner qu'[elle est] entièrement vouée à quelque chose qui est en dehors [d'elle]. » Nous avons rapidement évoqué discipline, pratiques et techniques mais aussi les

conduites et les postures qu'elles visent à produire et nous aurons à le développer en parlant du corps et plus largement de la subjectivation des maîtres et des esclaves. Mais il nous faut d'abord poursuivre notre mouvement et aborder la parole comme dernier intermédiaire avant le corps même.

# Les mots du pouvoir

---

« Il est reçu, parmi les véritables libertins, que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont celles qui flattent davantage et dont les impressions sont les plus vives », écrit Sade en présentant le projet des quatre amis de se faire raconter, « entouré de tout ce qui pouvait le mieux satisfaire les autres sens par la lubricité », tous les écarts, toutes les passions<sup>117</sup>. Ainsi présentée aux fondements de cette entreprise, on mesure l'importance que peut avoir la parole, ici rapportée à sa puissance d'évocation. Mais on sait aussi quel rôle elle peut jouer dans les rapports de domination, comme en témoigne l'ouverture d'*Histoire d'O* :

« “ Monte ”, dit-il. Elle monte. (...) “Tu es embarrassée, donne ton sac.” Elle le donne. (...) “Défais tes jarretelles, roule tes bas au-dessus de tes genoux. (...) Défais ta ceinture, et ôte ton slip. (...) Remets tes gants maintenant.” Le taxi roule toujours, et [O] n'ose pas demander pourquoi René ne bouge pas, et ne dit plus rien, ni quelle signification cela peut avoir pour lui, qu'elle soit immobile et muette (...) Il ne lui a rien ordonné, ni défendu, mais elle n'ose ni croiser les jambes ni serrer les genoux<sup>118</sup>. »

Une série d'instructions auxquelles ne répondent que des gestes qui les exécutent. C'est le signe bref mais sans appel du pouvoir d'un individu sur un autre et de la soumission qui l'accompagne. L'ordre, la directive, la consigne, l'exigence, les variantes de l'injonction sont nombreuses et sans doute les premières à venir à l'esprit lorsqu'on songe aux formes que prend la parole dans de telles circonstances, parfois accompagnées des énoncés qui leur reconnaissent un efficace (« Très bien, madame. Immédiatement, monsieur. ») et qui laissent parfois place à un mutisme

---

<sup>117</sup> *Les 120 journées*, p. 41.

<sup>118</sup> *Histoire d'O*, pp. 25-26.

évoqueur ou à un geste humble. Le silence suffit à O. En considérant la posture qu'elle adopte, interdite, sans qu'on le lui dise, on comprend que le pouvoir de celui qui domine ne saurait se réduire à celui d'un marionnettiste qui orchestre mécaniquement des mouvements, ou à des *stimuli* suivis de réactions automatiques. Il apparaît clairement intégré par sa cible, il s'exerce à partir d'elle et en elle, produisant une posture sans l'exiger ni la prescrire explicitement dans son détail, se faisant entendre par le souci de ce que son détenteur peut vouloir, suscitant des effets chez celle-là même qui s'interroge sur ce pouvoir. Il n'a pas à proprement parler *besoin* de s'énoncer pour opérer, mais si l'on peut certes trouver ou imaginer des situations où il s'exercerait sans recours aucun à la langue, elle n'en demeure pas moins un instrument privilégié des échanges dont les bourreaux comme les victimes n'ont guère de raison de se passer et, partant, elle acquiert un rôle central dans les rapports de domination, qu'il s'agisse de pouvoir ou de contre-pouvoir.

Nous interroger sur les rôles successifs qu'assume la parole au service de pouvoirs c'est nous demander, puisqu'un pouvoir n'existe, comme relation, qu'en tant qu'il s'exerce, quels pouvoirs elle fait exister et inversement quelle parole ils font exister. Il faut bien sûr inclure à cela les silences compris comme actes de parole, porteurs de sens dans cette économie générale de la parole. Il est possible de s'adresser séparément aux énoncés (en un sens large, cela vaut pour les imprécations, les cris) qui émanent du ou des détenteurs du pouvoir et à ceux qui proviennent des victimes. On peut aussi privilégier un modèle qui ne repose pas sur cette différence tout en interrogeant ses effets en considérant qu'il est préférable de distinguer l'examen de la parole en général (sa distribution, ses formes) comme révélatrice des rapports de pouvoir (et déterminée par ceux-ci) de l'examen des

actes de parole qui font évoluer ces rapports, les fragilisent ou au contraire les assoient. La distinction entre bourreau et victime est trompeuse dans la mesure où elle ne recouvre pas strictement l'exercice des pouvoirs à l'œuvre : ils ne sont pas unilatéraux, d'un puissant à l'égard d'un impuissant.

## **Parole scindée**

Commençons donc par un point de vue surplombant sur la parole dans sa circulation et sa distribution mais aussi dans son caractère formel en tant que marques et outils de pouvoir. On l'a vu à l'occasion du court passage d'*Histoire d'O.*, la prise de parole et son contraire sont à la fois des indicateurs et des opérateurs des relations de domination. Il appartient aux dominants de parler (et en général de parler librement) et aux dominés de se taire<sup>119</sup> ; les premiers réalisent ainsi une puissance et saturent en outre l'espace du langage de sorte qu'ils occupent symboliquement et sensiblement ce qu'on pourrait appeler le champ de bataille, si l'on veut considérer ces rapports d'un point de vue polémique, ou du moins ne laissent guère de place à l'expression des seconds et les coupent ainsi de nombreuses possibilités d'agir. Cette occupation a pour effet de les reconduire dans leur position de dominants tout en étant le résultat et la manifestation de leur domination. C'est la situation normale, si l'on veut, qui peut se trouver amendée selon les visées des dominants mais toujours d'une façon qui ne remette pas en cause leur domination mais au contraire la consolide.

C'est alors du pouvoir de distribution de la parole dont il est question. Il ne s'agit pas simplement d'interdire toute parole mais avant tout d'exercer un contrôle

---

<sup>119</sup> Voir la règle du silence en présence d'un homme dans *Histoire d'O.*



sur celle-ci, tant dans sa forme que sa temporalité, ses conditions et son contenu. Chez Sade et en particulier dans les *120 journées de Sodome*, on retrouve bien un partage radical de la parole au sein de la communauté mais il est nuancé par l'existence d'individus au rang intermédiaire entre bourreaux et victimes, qui sont tour à tour victimes et auxiliaires des bourreaux : en premier lieu les historiennes chargées de faire chaque jour le récit des perversions. On peut lire ainsi que « le moindre rire, ou le moindre manque d'attention, ou de respect et de soumission (...) sera une des fautes les plus graves et les plus cruellement punies<sup>120</sup> », de quoi on peut aisément tirer que la parole, à défaut d'être tout à fait interdite (on trouve peu d'occurrences de telles situations), n'est pas libre. Les historiennes ont pour mission de tenir leur récit chaque jour, à un horaire précis et depuis une place précise, de sorte que le déploiement de leur parole est contraint et réglé<sup>121</sup>. C'est le premier signe d'une parole au pouvoir d'autrui. Mais le pouvoir continue de s'exercer au-delà de diverses façons : comme on l'a vu cet horaire n'est pas toujours rigoureusement observé, soit qu'on se soit levé tard et qu'on ait bousculé toute la scansion des heures, soit qu'on ait fini plus tôt. Ce dernier point signale une certaine liberté des historiennes qui peuvent conclure, à *condition* qu'elles aient rempli leur mission. Et c'est bien le nœud du problème : leur parole est encadrée temporellement et spatialement mais doit avant tout répondre à ce qu'on en attend, à savoir servir le plaisir des quatre messieurs et les échauffer à travers l'exposition à la fois méthodique et romancée des vices. L'assujettissement à cette fonction est particulièrement clair dans la mesure où « la narration sera suspendue tant que dureront les plaisirs de celui dont les besoins l'interrompent, et on la reprendra

---

<sup>120</sup> *Les 120 journées*, p. 69.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 67

quand il aura fini<sup>122</sup>. » La situation est ici subtile, puisque dès lors que la parole d'une historienne remplit correctement sa fonction, elle est vouée à s'interrompre. On observe ainsi une parole qui, si elle remplit les conditions de sa production, se fait nécessairement silence, une parole qui se sabote en tant qu'elle touche sa cible. Elle est enserrée dans un filet de pouvoirs qui rendent difficile d'y voir véritablement un contre-pouvoir qui placerait l'historienne du côté des dominants quand ils demandent d'elle qu'elle exerce un pouvoir sur ceux-ci en les stimulant. A cela s'ajoute qu'ils peuvent l'interrompre à tout moment et le font parfois pour lui demander de se corriger, de conformer davantage sa parole à leurs attentes<sup>123</sup>. Il faut voir que tous ceux et celles qui ne sont pas les quatre sont outils de leur plaisir et objets de leur violence et qu'il en va de même de leurs discours. Ils n'ont pas de valeur hormis cela, ils ne sont guère de véritables *interlocuteurs* quoi qu'on leur reconnaisse l'usage de la parole et qu'on en jouisse. Gilles Deleuze appuie cela lorsqu'il fait du raisonnement sadien, de ses démonstrations (peu présents dans les *120 journées*) une violence qui « se confond avec la solitude parfaite et la toute-puissance du démonstrateur<sup>124</sup> » ou encore lorsqu'il cite Bataille<sup>125</sup> : « C'est un langage qui désavoue la relation de celui qui parle avec ceux auxquels il s'adresse ». Il y a d'une part la distribution quantitative de la parole, d'autre part la valeur de celle-ci selon qui l'énonce.

Cela se retrouve dans les marques de déférence et la « titulature » imposée aux dominés, offerte aux dominants ou bien prise par eux. Dans les *120 journées*, on observe que « tout le monde sera tenu à n'appeler jamais que monseigneur

---

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Par exemple à la page 113 des *120 journées*.

<sup>124</sup> Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, 2014, p. 18.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 19.

chacun des amis<sup>126</sup> », sans souci de leur titulature réelle (duc, évêque...) Il y a ici simplement l'imposition d'une formule qui se retrouve dans toute adresse aux maîtres et qui doit marquer la soumission et le respect tout en établissant une fois de plus le pouvoir sur la parole. Cette dimension semble bien plus déterminante chez Sacher-Masoch, tant dans la façon de désigner les femmes (en général) dominatrices qu'il met en scène (ainsi de l'hyène, de l'amazone, de la sultane pour n'en citer que quelques-unes) que dans les rapports entre elles et leurs victimes.

Par exemple, Wanda impose à Séverin un changement de nom au moment où il se constitue véritablement comme son esclave et devient ainsi Grégoire, ce qui fait écho au changement de tenue<sup>127</sup>. Il est esclave lorsqu'il est nommé Grégoire, libre (du moins formellement) lorsqu'il est Séverin, et réciproquement. On peut considérer que la Vénus à la fourrure, personnage incarné par Wanda, constitue de même le titre qu'elle prend lorsqu'elle joue ce rôle et qu'il s'agit là d'une marque de son pouvoir –puisque'il s'agit du titre du personnage dominant– mais aussi du pouvoir de Séverin dans la mesure où il veut que Wanda joue ce rôle et que son plaisir en dépend. Deleuze insiste sur la puissance du masochiste comme « formateur » de son bourreau et c'est ainsi qu'il interprète notamment le contrat masochiste<sup>128</sup>. C'est donc le signe d'un pouvoir double et peut-être plus avant celui d'un compromis, du partage du pouvoir (comme pouvoir général qui s'exerce dans leur relation) entre les deux sujets plutôt que d'un pouvoir (particulier, en acte) partagé. On peut cependant avancer qu'ils sont tous deux auteurs du titre de la Vénus, qu'ils doivent tous deux vouloir qu'il soit porté. Il en va différemment du

---

<sup>126</sup> *Les 120 journées*, p. 64.

<sup>127</sup> *La Vénus*, p. 94.

<sup>128</sup> Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, p.67.

nom de Grégoire, puisque par le contrat, Séverin a *transféré* sa puissance de décision, sa volonté, à Wanda. Nous avons parlé d'une marque des fluctuations du pouvoir et elle est multiple. Le passage de Séverin à Grégoire, de Grégoire à Séverin, mais aussi de la Vénus (ou « maîtresse ») à Wanda et inversement indique bien qu'il y a fluctuation et que les sujets jouent temporairement, pour des durées plus ou moins longues, les rôles associés à leur titre mais aussi, comme nous l'avons relevé, à leur tenue. Mais ces fluctuations se font aussi lorsqu'ils sont tous deux dans leur rôle ou hors de celui-ci. Ainsi de l'hésitation entre tutoiement et vouvoiement qui se résout tantôt dans la cruauté, tantôt dans la tendresse. La maîtresse tutoie par exemple son esclave qui doit en retour la vouvoyer et se trouve corrigé lorsqu'il se trompe : « “Allons, est-ce que je te plais ? –Tu es... -Qui t'a permis...” Elle m'assena un coup de sa cravache. “Vous êtes merveilleusement belle maîtresse<sup>129</sup>.” ». La chose est plus claire encore une page plus tôt, où Wanda fait la distinction expresse entre l'adresse à Séverin et l'adresse à Grégoire (en tant qu'ils désignent respectivement l'homme libre et l'esclave) : « En homme d'honneur vous avez avant tout à tenir votre serment et votre parole (...), à m'obéir dans tout ce que je vous commanderai. Maintenant va, Grégoire. »

A travers l'analyse de la distribution de la parole, et donc de la valeur qui lui est accordée en fonction de qui l'énonce, ainsi que des contraintes qui pèsent sur son énonciation, sa forme et son contenu, on a entrevu qu'il pouvait y en avoir un usage visant à asseoir, exercer et reconduire la domination mais qu'il pouvait passer par des médiations qui étaient le lieu d'un pouvoir des dominés, sans doute moindre et souvent lui-même au profit des dominants, mais aussi que, selon les cas –et si on

---

<sup>129</sup> *La Vénus*, p. 96.

considère qu'on exprime, par la domination, un état asymétrique stable— on y trouvait la trace d'un contre-pouvoir ou d'une lutte, voire de l'exercice du dominé d'un pouvoir sur lui-même par l'intermédiaire du dominant, c'est-à-dire d'un usage de celui-ci par celui-là. Nous y reviendrons.

Ce faisant nous nous sommes appuyés sur ce qu'on pouvait déjà désigner comme jeu de langage ou acte de langage, soit qu'on considère que la parole se déploie selon des règles dont dépendent les actes de langage (les récits des historiennes ou les adresses) soit qu'on se soit attardé sur ses effets. Mais leur analyse était subordonnée à celle du mouvement général de la parole et du pouvoir de ceux qui en usaient —ou non. On peut y ajouter celle d'actes de langage déterminants dans le cadre des relations auxquelles on se rapporte, soit dans leur ensemble soit dans leur singularité. Ils sont, bien sûr, innombrables mais on peut en dégager un certain nombre qui permettent de circonscrire comment le pouvoir opère en eux et par eux. Il s'agit d'ailleurs plutôt de catégories qui peuvent être raffinées selon l'attention portée au détail : on peut soutenir qu'un acte n'est jamais l'identique d'un autre, à y regarder d'assez près.

### **La parole en acte : ordres, aveux, blasphèmes**

Les instructions, peu importe leur charge coercitive ou persuasive par exemple, semblent bien le premier mode d'exercice du pouvoir en question. C'est le « Monte » du début, les injonctions, chez Sade, des maîtres du château ou bien celles de Wanda dans la *Vénus*. Les exemples abondent et leurs effets sont extrêmement divers. Ils concernent toute l'action possible sur l'être d'autrui à condition qu'autrui puisse (virtuellement au moins) participer à l'exécution de

l'instruction ou se rebeller. Ordonner à un esclave bâillonné de se taire prend ainsi la forme d'un exercitif, pour se rapporter à la typologie austinienne, qui ne trouvera pas à se réaliser en tant qu'acte pleinement illocutoire sur la victime mais pourra cependant valoir dans ses fonctions locutoires et perlocutoires (il faut cependant remarquer qu'il est difficile de distinguer les effets produits par une telle injonction et en quoi ils dépendent ou non de son contenu). L'esclave s'en trouvera ainsi rabaissé aux yeux des spectateurs, humilié de son point de vue, abattu par un pouvoir contre lequel il ne peut rien et qui se fait sentir à lui dans sa redondance, voire excité s'il est masochiste. Bien sûr, un exercitif peut adopter l'apparence d'autres types d'actes : il se vérifie comme tel ou fonctionne comme tel par ses effets. Un décret, qui tient des verdictifs, peut engager des actes et des conduites de la part des concernés dans une temporalité plus ou moins étendue, un comportatif ou un expositif d'apparence peuvent, comme critiques ou affirmations, entraîner des changements chez leurs récepteurs.

Mais si ces actes semblent le mode privilégié des exercices du pouvoir des dominants, ne serait-ce que d'un point de vue statistique, ils ne sont pas leur privilège, particulièrement lorsqu'on considère les dispositifs masochistes. Il peut s'agir d'instructions directes, comme Séverin qui dit à Wanda, sous la forme d'une prière : « Alors piétine-moi, je t'en prie...<sup>130</sup> » mais la chose est plus rare à mesure que la domination est asymétrique. Il se permet cela lorsqu'il est encore libre, ou bien s'il ne l'est plus émet une forme de rébellion et prend ainsi des risques. On trouve dans les nombreux récits des *120 journées* des « masochistes » qui demandent à être violentés, et la situation est aussi complexe dans la mesure où la

---

<sup>130</sup> SACHER-MASOCH, *La Vénus*, p.71, mais aussi p.64.

relation de domination est temporaire et relativement courte si on la rapporte à la scène jouée. Comme clients d'un bordel, ils détiennent véritablement le pouvoir qui s'enracine dans leur capacité à payer les services rendus. Mais ils se placent volontairement en situation de victime de sorte que le bourreau est lui-même assujéti à leur pouvoir économique et que son propre pouvoir sur eux est d'un rang secondaire. En conséquence, au sein de la scène, le bourreau exécute les vœux de la victime quoiqu'il puisse lui donner des ordres ou sévir, et les instructions sont donc à la fois pouvoir du bourreau –puisqu'elles sont suivies, s'accompagnent de conséquences si ce n'est pas le cas, engagent un comportement– et pouvoir de la victime sur le bourreau et sur elle-même par l'intermédiaire de celui-ci. Il s'agit avant tout d'un jeu suscité par un premier pouvoir, celui du client, qui en établit les règles et le déroulement, jusqu'à l'emploi de la parole (on peut demander à être injurié) et où les manquements sont en général sanctionnés par une sanction du rang supérieur au jeu, à savoir le non-paiement ou une mauvaise réputation auprès du client.

L'équivalent proprement masochiste de ce jeu qui trouve son cadre dans une relation économique semble être le contrat, qui établit de même les règles d'un jeu, quoi qu'il puisse tromper, déborder ou être considéré comme radical dans son extension aux participants (et principalement à la victime). Il peut être abordé comme un acte de langage, et ce d'autant plus s'il demeure purement verbal (et vaut donc, semble-t-il, uniquement pour ceux qui l'ont ainsi contracté). Bien souvent, il sera voisin du serment ou reposera sur celui-ci, de la part d'une partie ou des deux. C'est fort clair dans les pages 80 à 85 de la *Vénus* où le serment est d'abord spontané et enflammé avant d'être discuté et doté de conditions plus formelles qui le

rapprochent du contrat, dont certaines seront néanmoins rejetées. Le jeu de va-et-vient indique qu'on se situe déjà dans une lutte de pouvoir où chacun non seulement hésite véritablement (qui à dominer, qui à être dominé) mais tente d'imposer son tour à la relation en train de se nouer. Le serment même est tour-à-tour considéré comme un simple jeu (« Et si je te prends au mot ? » p. 81), et le fondement d'une véritable obligation, et le résultat dépend du jeu de langage qui laisse cours à l'affrontement entre les deux parties. Séverin demande ainsi s'il ne stipule des devoirs que pour lui-même, ce qu'affirme Wanda avant de lui refuser les conditions qu'il veut ajouter en jouant sur ses sentiments pour finalement en ajouter une selon ses propres termes : porter la fourrure (p.83). Wanda semble avoir remporté cet affrontement puisqu'elle a substitué sa volonté à celle de Séverin pour ce qui est des conditions et s'est posée comme source de celles-ci là où il n'est en définitive que celui qui se soumet volontairement, mais s'il pourra par moment le regretter il n'en est pas moins lui-aussi à l'origine de cette relation et en profitera aussi. Le contrat et, dans une moindre mesure, le serment sont ainsi l'occasion d'un jeu de pouvoir et de langage qui engage par la suite d'autres jeux et en établit le cadre général.

On peut ici mentionner les aveux d'amour qui apparaissent ponctuellement dans *Histoire d'O* ou parsèment les écrits de Sacher-Masoch. Il serait difficile de les analyser *a priori*, tant il faut les ramener à l'horizon mental de leurs auteurs (des personnages qui les profèrent), mais ils se font parfois dans les deux sens, au sein d'une relation partagée entre individus qui, précédant la relation de domination, sont considérés comme relativement égaux. Un tel aveu est bien souvent la marque de la domination subie, de l'impuissance aux yeux mêmes de celui qui le formule



et se place ou se reconnaît en position de faiblesse. Ainsi dans *Histoire d'O* : « Tout haut, il lui dit qu'il l'aimait. O, tremblante, s'aperçut avec terreur qu'elle lui répondait "je t'aime" et que c'était vrai<sup>131</sup>. » On voit ici les deux cas de figure puisque René ne fragilise en rien sa position de domination en disant cela mais suscite au contraire l'infériorité vécue d'O. Plus subtil encore, il peut l'exiger d'elle et à l'inverse la faire ainsi se réjouir : « "Répète : je vous aime." O répéta "je vous aime", avec un tel délice... » comme si O se réjouissait ainsi d'une part d'être dirigée, d'autre part de pouvoir s'abandonner à cet aveu sans que ce soit par sa propre faiblesse (à l'inverse de la première citation) et enfin d'entendre que René, qu'elle aime, veut qu'elle le lui dise et marque ainsi qu'elle compte à ses yeux (et peut, d'un certain point de vue, faire ainsi montre de faiblesse). Mentionnons ici le rôle dans l'économie du plaisir masochiste de l'humiliation et des insultes qui peut être doublé du plaisir à humilier et insulter. O analyse ainsi l'expression « être troussée » qui lui vint alors qu'elle est effectivement troussée : « ce qui il y a de trouble, mais aussi d'humiliant et qui prête à rire dans [cette expression]. (...) Cette humiliation que les paroles de Sir Stephen lui infligeaient, chaque fois qu'il les prononçait, lui était douce. » Ici il en va plutôt de l'amour d'O pour Sir Stephen, qui se plaît à s'offrir à lui. On trouve des cas voisins dans les récits des *120 journées*, où la parole joue en fait un rôle opératoire dans le plaisir, comme celui qui jouit « non sans une multitude de paroles sales et de jurements nécessaires à compléter son extase<sup>132</sup> » ou celui qui n'a ce qu'il veut qu'en mettant en pleurs à force d'insultes la fille qu'il a devant lui<sup>133</sup>. Outre ceux qui injurient ou se font injurier, on trouve ainsi les blasphémateurs ou celui qui prend la place d'un confesseur et,

---

<sup>131</sup> *Histoire d'O*, p.39.

<sup>132</sup> *Les 120 journées*, p. 205.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 334.

recevant de jeunes pensionnaires en confession, leur prodigue tous les mauvais conseils possibles<sup>134</sup>. La conscience de l'immoralité des paroles est ici déterminante. Ce n'est pas le cas des termes qui s'inscrivent comme des instructions dans une scène à dérouler, comme des signaux. Ainsi le « Foutre ! » que l'on trouve à plusieurs reprises chez Sade présenté comme signal : « A l'instant où un *foutre* de convention m'apprenait l'approche de la crise, il fallait pour la déterminer que je lui dardasse dans chaque fesse un coup de ciseaux qui le fît saigner<sup>135</sup>. » Ailleurs : « Un "foutre" lui échappe pourtant : c'était le signal. »

Si le jeu de langage de l'aveu demandé semble policé, il en va autrement des actes qui se font par les cris ou les silences. Le cri de douleur est en effet l'explosion de la parole sous le coup du pouvoir, son débordement hors du discours qui vient emplir l'espace sensible. Dans un contexte agonistique comme peut l'être celui des sévices corporels le cri (et ses formes moindres, comme les implorations) peut être recherché par le bourreau comme un autre aveu de sa puissance qui produit un effet de plus et, par l'exercice de son contrôle, brise le contrôle de soi de la victime et en tire une jouissance. Il peut donc être à l'inverse l'occasion, pour la victime, de tenter d'affirmer son pouvoir en conservant ce contrôle, quoique ce soit bien souvent peine perdue, et refuser de se plier aux termes du bourreau. Le personnage de Soltyk, à la fin de la *Pêcheuse d'âmes* de Sacher-Masoch, commence ainsi par demeurer stoïque et remporte une victoire éphémère mais une victoire néanmoins, en forçant ses bourreaux à modifier leur conduite et à accroître ses douleurs. Le silence peut être ici maîtrisé ou le résultat de l'évanouissement : d'une soustraction du sujet (mais non de son corps) à la douleur, au pouvoir du maître,

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 311.

qui vient pourtant confirmer ce pouvoir. Mais il peut aussi être obtenu par le bâillon, qui est dans ce cas la marque claire et on-ne-peut-plus coercitive de la domination de celui qui peut ôter la parole jusque dans son débordement et se contenter de bruits étouffés ou empêchés pour déceler les effets de ses actes. C'est aussi pour cela que le bâillon est extrêmement problématique dans le cas de rapports de domination consensuels, comme ils peuvent être pratiqués aujourd'hui. Le *safeword* est un autre cas très intéressant du pouvoir d'une parole dans ce contexte, mais qui n'est compréhensible que lorsque la domination n'est pas à proprement parler asymétrique à l'exception de la scène jouée. La victime est censée disposer d'un moyen de couper court à tout ce qui se joue par un simple mot, en se référant aux règles surplombantes du jeu, et si cela demande déjà de faire confiance au bourreau, se voir empêcher de prononcer ce mot en demande plus encore et revient à se mettre davantage à sa merci, d'autant qu'on peut aller jusqu'à des situations où, entravée, la victime ne peut substituer aucun geste ou presque pour le signifier au bourreau et s'en remet à lui pour modérer son propre pouvoir<sup>136</sup>. C'est l'inverse de l'opérateur : il fait cesser le jeu.

Mentionnons enfin le blasphème sadien, particulièrement présent dans les *120 journées* et qui mériterait –comme tout ce qui a déjà été dit– de plus amples développements. Les quatre maîtres font peser certaines contraintes lâches sur leur propre parole, comme on le voit au moment de l'énoncé du règlement : « Il est expressément enjoint aux amis de n'employer dans toutes les assemblées que les propos les plus lascifs, les plus débauchés et les expressions les plus sales, les plus fortes et les plus blasphématoires. Le nom de Dieu n'y sera jamais prononcé

---

<sup>136</sup> Notons que si par moment le bâillon est dit pouvant être imposé à O, Sir Stephen lui demande la permission expresse pour le faire, *Histoire d'O*, p. 120.

qu'accompagné d'invectives ou d'imprécations, et on le répétera le plus souvent possible<sup>137</sup>. » Le blasphème figure en bonne place et est à la fois un outil de plaisir, puisqu'ils trouvent dans l'immoralité une source de jouissance, et une sorte de prise de pouvoir sur Dieu lui-même et les croyants parmi leurs victimes, pouvoir sans véritable victime (de leur point de vue) et sans limites, tout à fait libre, et pouvoir sur eux-mêmes en tant qu'outil. Mais c'est aussi l'occasion d'un pouvoir sur autrui, lorsqu'ils ordonnent aux enfants de blasphémer à leur tour et exercent donc un pouvoir sur leur expression et son contenu tout en les faisant pécher, ainsi que le spectacle d'un individu qu'on plie à ses valeurs propres par une sorte de confession de non-foi : « Je me fous de Dieu »<sup>138</sup>, chaque matin.

La parole, à travers les jeux et les usages que l'on a traversés, est à la fois l'enjeu, le lieu et le moyen de rapports de pouvoir plus ou moins polémiques, plus ou moins partagés mais aussi l'opérateur du plaisir ou au contraire le signal d'interruption d'une scène. Il serait erroné d'assimiler strictement la prise de parole à l'exercice du pouvoir par le dominant puisque de nombreux cas montrent qu'il y a des jeux sous-jacents ou qui se réfèrent à des règles d'un rang supérieur. Le cri est peut-être là où elle est le plus corporelle, où c'est véritablement le corps qui s'exprime en elle. Le corps est le nœud où convergent les pouvoirs et après avoir traité des structures qui bornent son exercice et sa vie, il nous faut nous mesurer plus directement à ce qu'il y devient.

---

<sup>137</sup> *Les 120 journées*, p. 69.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 315.

# Corps meurtris, corps souverains

---

Le corps, un corps, des corps, mais lesquels ? C'est poser là une question aux multiples plis : s'adresser au corps comme corps individuel, doté d'une forme et d'une extension et attribué, de l'extérieur, à une personne, au corps comme pôle de pouvoirs, subis ou exercés, et objet de savoirs, au corps vécu, au corps mourant et au corps mort. S'il est bien corps historique il faut qu'il y ait, de même que dans l'histoire de la médecine les corps-cadavre, corps-enveloppe, corps-écran parmi d'autres<sup>139</sup>, plusieurs corps dans ces châteaux, ces cachots, sous la fourrure ou la nudité. Le corps supplicié n'est certainement pas le corps qui manie le fouet, quoiqu'il puisse être le corps en jouissance. Il ne faut pas cependant produire une série de corps qui se tiendraient côte-à-côte ou se succéderaient simplement. Ils se superposent et, au-delà, se pénètrent et, surtout, sont corps de quelques individus qui les réunissent. Les variations d'échelle sont capitales, puisqu'on peut peut-être dégager des périodes où un corps, un usage du corps l'emporte sur un autre mais être contraints d'atténuer ou d'abandonner ces distinctions lorsqu'on considère la trajectoire complète ou du moins prolongée de l'individu. L'enjeu est de savoir à quels corps se réfèrent les sujets de pouvoir et les pratiques mais aussi quels corps sont ainsi produits, dans le contexte de ces rapports de domination, et en quoi on peut y voir le déploiement ou l'élaboration (propre ou imposée) d'une forme de vie.

---

<sup>139</sup> Ariana SFORZINI, *Michel Foucault, une pensée du corps*, « L'observation des corps. »

## Docilité et soumission

Reprenons la discipline là où nous l'avions laissée par l'analyse des comportements qu'elle peut exiger dans son détail. Abondamment traitée par Foucault, la discipline telle qu'il la pense est historique et doit être rapportée aux conditions de son élaboration, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, pour bien en comprendre les visées et les tactiques. Mais nous y faisons appel en tant qu'« ensemble des techniques visant à rendre les corps dociles<sup>140</sup> » dans un contexte différent et nous sommes donc amenés à substituer certaines déterminations à d'autres. Empruntant à Foucault, la discipline dont l'on traite ici (ou les disciplines) est celle des rapports de domination qui nous occupent. Dans la mesure où l'utilité de la discipline est différente (il ne s'agit pas d'obtenir des corps *utiles* qui puissent être employés au travail ou au combat) de même que son horizon (un groupe restreint et défini ou un individu comme tel davantage que des populations nombreuses –quoique prenant en compte les différences individuelles dans ses mécanismes, et surtout un exercice du pouvoir par des maîtres auxquels rapporter toute l'économie de ce pouvoir, à la différence par exemple d'un complexe impersonnel qui opère à travers des personnes comme l'instructeur, le contremaître, le professeur), ses moyens et ses effets seront différents. Néanmoins elle-aussi vise et atteint la docilité et s'adresse à des corps vivants, morcelés et abritant une multiplicité de forces et de puissances. Parler ainsi de discipline n'est pas dire qu'elle est la seule forme de pouvoir à s'exercer sur les corps ; elle se conjugue à une forme de biopouvoir (le sert et

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 49.

l'emploi), à des éclatements spontanés, *etc.* Au-delà de la docilité, on se dirige vers la soumission et l'esclavage.

L'extension de l'empire sur les individus et leurs corps est, concernant O et plus encore Sade, totale. On y aboutit généralement chez Sacher-Masoch soit pour une courte période (*La Vénus* notamment), soit jusqu'à une mise à mort (*La pêcheuse d'âmes*, *La hyène de la Puszta*), toujours passé un point de non-retour qui se traduit généralement par l'entrée dans l'hétérotopie plus radicale, le passage *au pouvoir de* et jusqu'à la rupture de la relation. (Il faut aussi se souvenir qu'il existe des traces d'une mise à mort par Sir Stephen de O, à sa demande.) Elle est totale d'un point de vue temporel et spatial (la clôture fait demeurer sous cet ordre de manière continue) mais peut se montrer moins contraignante dans le détail des actions que le serait une série répétitive comme celle que doit accomplir l'ouvrier d'usine tout en s'attachant pourtant à ce détail en d'autres contextes. Son but n'est pas tant de produire des complexes d'actes (un corps au travail) que d'ouvrir ou d'intensifier des puissances et d'en écarter d'autres de façon à offrir le corps dominé aux usages.

En cela, elle s'applique d'abord aux conduites et aux postures de façon à déposséder le sujet de son propre corps pour qu'il soit avant tout ou exclusivement objet utilisable, plutôt qu'utile. La conduite prescrite au moment d'un acte sexuel est la forme la plus courante et la moins réflexive ou la moins disciplinaire si on la considère dans sa ponctualité : elle se rapporte davantage aux instructions (et qu'on aille voir ici les nombreux récits des historiennes dans les *120 journées* où le client oriente l'action des filles à sa guise) et trouve en fait dans la docilité sa condition, de même que l'instruction y trouve, comme acte de langage, sa condition de félicité.

Cependant il y a bien détermination, par le pouvoir, d'une posture et d'un agir qui peut s'inscrire dans les mécanismes qui renforcent la docilité, qui participent d'un état de soumission, mais nous y reviendrons lorsque nous parlerons véritablement de l'usage. Il est sans doute plus intéressant du point de vue de la discipline de considérer en amont les techniques qui visent explicitement la docilité. Exiger ou imposer une posture (ou une conduite) peut servir deux effets : la mise à disposition du corps dans cette posture précise (ou l'obtention de la conduite) ou l'inscription de la discipline dans le corps, son renforcement dans le sujet. Le premier peut être considéré comme local, ponctuel, tandis que le second se rapporte à une évolution sur la durée et doit notamment faciliter la réalisation du premier. Il faut bien voir l'entremêlement de ces effets quand bien même l'un serait plus expressément recherché que l'autre, dans un dispositif de pouvoir dont les bénéficiaires peuvent jouir des deux. C'est avec cela en tête qu'il faut comprendre les flagellations punitives qu'on trouve chez Sade : elles s'inscrivent dans une forme pseudo-juridique, pénale, mais on prend plaisir à infliger cette peine et c'est là la source même d'aménagements ou de débordements, comme en témoigne l'épisode entre Adélaïde et Sophie que l'on a déjà traité. A l'inverse, il semble que la consigne faite aux filles (et non aux garçons ou hommes) « de se mettre toujours à genoux chaque fois qu'elles verront (...) un ami [et d'y rester] jusqu'à ce qu'on leur dise de se relever<sup>141</sup> » ne sert qu'à signifier la soumission et à l'asseoir en la faisant s'exercer (ce signe pouvant être source de plaisir aux libertins sans ressortir d'un usage). De même pour le « moindre rire, ou le moindre manque d'attention, ou de respect et de soumission, dans les parties de débauche<sup>142</sup> », sévèrement punis.

---

<sup>141</sup> *Les 120 journées*, p. 64.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 69.



Ces procédés sont davantage marqués dans *Histoire d'O*, dans leur complexité. Ainsi, « par manière de signe, pour qu'il vous soit constamment présent à l'esprit, ou aussi présent que possible, que vous avez perdu le droit de vous dérober, devant nous vous ne fermerez jamais tout à fait les lèvres, ni ne croiserez les jambes, ni ne serrerez les genoux. (...) Devant nous, vous ne toucherez jamais à vos seins : ils sont exhaussés par le corset pour nous appartenir. (...) Vous ne devez jamais regarder un de nous au visage. » Plus loin : « Vous recevrez [le fouet] chaque jour, [non] tant pour notre plaisir que pour votre instruction<sup>143</sup>. » On se souvient de même de l'incorporation au sens le plus fort de la condition d'esclave dans le cérémonial quotidien de l'ouverture chez Anne-Marie, sur l'estrade. Ces procédés sont mis en place à l'intérieur de la clôture mais débordent nécessairement à l'extérieur, puisque le mode d'être d'un sujet qu'ils produisent ne cesse pas abruptement passée l'enceinte et peut être volontairement perpétué. Ainsi lorsque René lui dit, chez elle, de desserrer les genoux et de dénouer les bras avant de lui signifier qu'elle doit être toujours accessible et doit modifier sa garde-robe en conséquence. Une étape supplémentaire est franchie lorsqu'elle est dotée des anneaux de métal à l'entrejambe : elle ne peut librement se montrer, se tenir, s'asseoir, ni par exemple aller à la piscine puisqu'ils apparaîtraient immédiatement, et ils se signalent par leur tintement<sup>144</sup>. On peut dire que les conduites sont déterminées sur un mode positif, quand bien même elles peuvent être rapportées à des interdits (regarder au visage par exemple) ; on cherche à produire une posture ou on l'impose. A l'inverse, elles peuvent l'être sur un mode négatif, c'est le cas des contraintes dues aux anneaux de métal. La mise en chaîne ou le bâillon sont

---

<sup>143</sup> *Histoire d'O*, pp. 37-38.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 163.

davantage une restriction du comportement, sa limitation, mais cela ne fait pas de différence du point de vue des effets (usage ou instruction, immédiateté ou long terme). Ce qui compte c'est de saisir que cette discipline opère tant par l'encouragement ou la consigne que par la dissuasion ou l'interdiction, beaucoup de situations faisant intervenir les deux.

Nous disions qu'elle se mêle au biopouvoir (et cela va de soi si on les rapporte à leur objet, les corps dans leur corporéité), ce qui apparaît clairement concernant l'hygiène. Elle relève d'une discipline lorsqu'elle y est intégrée, articulée aux autres pratiques. Ainsi lorsqu'O devient « prostituée », entre dans la communauté de Roissy lors de son dernier séjour, elle doit se laver après chaque client ou chaque usage qui est fait d'elle, dans un vestiaire prévu à cet effet, d'une eau qu'elle trouve trop froide<sup>145</sup>. Plus tôt, lors de son premier séjour, elle urine puis prend son bain et se farde sous la surveillance de Pierre, le valet, comme l'exécution d'un rite avant d'être conduite dans la sorte de cachot où elle allait demeurer un temps : « « Il lui dit (...) de s'apprêter, lui désignant dans l'angle le siège à la turque, où elle dut en effet s'accroupir. (...) Tout le temps qu'elle y demeura, il resta à la considérer<sup>146</sup>. » Pas question d'intimité, qui plus est lorsque quiconque peut entrer dans la chambre au cours du jour ou de la nuit. Bien sûr, il faut aussi voir dans l'organisation spatiale (chambre ouverte, parfois double, clôtures, toilettes *etc.*) un outil disciplinaire, nous l'avons mentionné en parlant des hétérotopies. L'hygiène, passée sous silence chez Sacher-Masoch qui s'occupe peu de discipline comme nous l'entendons, occupe une place de premier plan chez Sade. Elle est directement subordonnée au plaisir des libertins et ne prend aucune considération sanitaire en compte, au contraire. Il

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 65.

en développe de nombreuses variations dans les récits, mais aussi dans la vie de la communauté. Dans le court règlement énoncé au commencement, d'abord, on examine les « garde-robes » (donc les pots de chambre) des enfants après le déjeuner afin de voir s'ils se sont conformés à la consigne transmise à leurs gardiennes, à savoir de satisfaire ou non leurs besoins.

*« Il est sévèrement défendu d'aller à la garde-robe ailleurs que dans la chapelle (...) et défendu d'y aller sans une permission particulière, laquelle est souvent refusée<sup>147</sup>. » Il faut attendre une heure pour que ceux « qui auront obtenu la permission d'aller à des besoins pressés, c'est-à-dire aux gros (et cette permission ne s'accordera jamais que très difficilement et à un tiers au plus des sujets) se rendront à la chapelle où tout a été artistement disposé pour les voluptés analogues à ce genre-là. Ils y trouveront les quatre amis qui les attendront jusqu'à deux heures<sup>148</sup> » et en useront à leur guise.*

Impossible d'imaginer plus grandes contraintes auxquelles soumettre ces fonctions biologiques, mais Sade a bien sûr l'art d'aller plus loin encore. Il ne lui suffit pas, en effet, d'aliéner ces fonctions dans leur exercice, puisqu'il les inclut dans la satisfaction des désirs des libertins et leur attribue une utilité tout en les soumettant à leurs caprices : l'interdiction est « afin que ces besoins, ainsi conservés, pussent fournir au besoin de ceux qui les désiraient ». Plus loin, les autres se font « de la manière qui plaisait le plus aux amis<sup>149</sup> », au cours de la journée. De plus, il est interdit de se nettoyer sans autorisation<sup>150</sup>. Le dispositif n'est pas purement répressif : si un des sujets ne parvient pas à se retenir, il sera certes puni du fouet, mais un mécanisme d'incitation vient doubler celui-ci puisque « on accordait une facilité à ceux ou celles qui ne pouvaient [le] pouvaient plus : se rendre avant dîner à la chapelle » pour en faire jouir les libertins. En outre, à la

---

<sup>147</sup> *Les 120 journées*, p. 64.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 314.

lecture des orgies, il faut penser que les sujets soit peuvent signifier aux libertins qu'il leur faut se soulager et donc qu'ils devraient les utiliser (évidemment, d'une façon qui paraisse proposer aux libertins de les satisfaire), soit qu'ils ont amplement l'occasion de le faire devant leurs sollicitations nombreuses.

Un constat s'impose : à travers la discipline ce n'est pas seulement le domptage du corps qui est en jeu mais son aliénation ou sa dépossession au profit du maître, dans sa corporéité la plus profonde. C'est ce qui permet à Anne-Marie de se récrier véritablement « O, est-ce que tu es folle ? » alors qu'O veut se parfumer : « Tu sais bien que tu n'as pas le droit de te toucher maintenant que tu as tous tes fers<sup>151</sup>. » On le trouvait déjà lorsqu'un homme lui énonçait les principes de sa nouvelle vie à Roissy, lors du premier séjour. « Vos mains ne sont pas à vous, ni vos seins, ni tout particulièrement aucun orifice de votre corps, que nous pouvons fouiller et dans lesquels nous pouvons nous enfoncer à notre gré. (...) Devant nous, vous ne toucherez jamais à vos seins : ils sont exhaussés par le corset pour nous appartenir<sup>152</sup>. » Plus loin, la douleur est le moyen « de vous faire sentir [O, donc] que vous êtes contrainte, et de vous enseigner que vous êtes entièrement vouée à quelque chose qui est en dehors de vous<sup>153</sup> ». Il s'agit de bien plus que la servitude ; certes l'hétéronomie est explicite et affirmée mais il en va aussi, en-deçà et de manière plus primordiale, de la puissance normative du corps, de la normativité biologique qui « pose des valeurs non seulement dans le milieu mais aussi dans l'organisme même<sup>154</sup> », empêchée tant par l'imposition complète du milieu et son caractère figé que par la restriction des déplacements et des conduites en son sein

---

<sup>151</sup> *Histoire d'O*, p. 241.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>154</sup> Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, p. 204.

et particulièrement par cette aliénation du corps du sujet d'une part, de ses fonctions d'autre part, en bref par ce pouvoir aux points d'appui biologiques. Par cette aliénation, le corps des victimes est subordonné à d'autres normes, celles des bourreaux, qui s'exercent particulièrement sous la forme de la possession et de l'usage. Sous la forme la plus forte, chez Sade, cela va jusqu'à modifier le régime alimentaire des femmes et des enfants comme s'il s'agissait de bétail pour agir sur les qualités de leurs selles (le pain et la soupe sont retranchés, « on redoubla, au contraire, la volaille et le gibier<sup>155</sup> »). Il est presque curieux qu'ils ne se livrent pas davantage à l'anthropophagie. Cela n'est en tout cas guère étonnant à la lumière du discours d'ouverture : « Songez que ce n'est point du tout comme des créatures humaines que nous vous regardons, mais uniquement comme des animaux que l'on nourrit pour le service qu'on en espère et qu'on écrase de coups quand ils se refusent à ce service<sup>156</sup>. »

Le corps victime est ainsi constitué comme un objet d'usage dont la docilité tient à la disponibilité mais ne peut se satisfaire de l'apathie : l'objet demeure vivant quoique docile, c'est ce qui fait son intérêt. Il suffit de songer au plaisir que peut prendre un bourreau aux contorsions de sa victime pour échapper aux coups ou à ses cris : « J'ai une terrible envie de te voir trembler sous ma cravache, de te voir souffrir, d'entendre tes gémissements et tes râles, de continuer jusqu'à ce que tu demandes grâce, tandis que je te fouette toujours, sans pitié, jusqu'à ce que tu perdes connaissance<sup>157</sup> », dit ainsi Wanda à Séverin. L'usage du vivant, voilà le principe qui préside à l'établissement de la communauté des *120 journées*, avec cette longue

---

<sup>155</sup> *Les 120 journées*, p. 264.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 73. « Créatures humaines » est déjà en deçà de personnes, d'humaines.

<sup>157</sup> *La Vénus*, p. 69.

période de sélection des sujets qui seront enfermés au château. D'emblée, les qualités des individus, leur âge, leur sexe et leurs sexes, leur beauté mais aussi leur vertu servent de critères, dans la perspective des plaisirs qu'on en tirerait. Mais c'est bien en les utilisant qu'on parvient à départager seize sujets, sur deux cent quatre-vingts, puisqu'on résolut de ne procéder à un troisième examen « qu'en venant de perdre du foutre par le ministère même de ces cinquante sujets » et enfin de ne retenir comme dernier critère pour choisir les huit dernières parmi vingt restantes, « savoir qui d'entre elles ferait mieux une chose que l'on leur ferait souvent faire<sup>158</sup>. » Nous avons déjà souligné par ailleurs la conception des tenues de façon à faciliter l'accès et l'usage, à rendre disponible. Ajoutons que l'usage peut se dissoudre entièrement dans la soumission, c'est-à-dire que la fin servie par la victime peut être l'assurance ou le spectacle, pour le bourreau, de son propre pouvoir, sans que cela demande nécessairement de manier le corps comme on le ferait d'un objet, quoiqu'on lui impose une posture, un acte, *etc.* ou qu'on lui en interdise. C'est l'exemple tiré des récits des historiennes de ceux qui font tenir une posture à une femme dont dépend l'aboutissement de leur plaisir. L'un « campait une femme grosse de sept mois sur un piédestal isolé, à plus de quinze mètres de hauteur. Elle était obligée de s'y tenir droite et sans perdre la tête, car si malheureusement elle lui eût tourné, elle et son fruit étaient à jamais écrasés<sup>159</sup>. » Elle demeure jusqu'à ce que le libertin qui la paye ait déchargé. On pense, bien sûr, aux anachorètes stylites. Ailleurs, on retrouve la même situation avec une fille nue, qui n'est pas enceinte, une autre stylite qui doit réciter cinq *pater* et cinq *ave*, en hiver, ou une autre qu'on « fait tenir à genoux sur des cailloux aigus, pendant qu'il

---

<sup>158</sup> *Les 120 journées*, pp. 48-49.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 137.

soupe, et si elle bouge de tout le repas, elle n'est pas payée. » Au-dessus d'elle sont deux bougies dont la cire coule sur sa peau<sup>160</sup>. Les mécanismes du plaisir sont extrêmement subtils, même en écartant les composantes qui s'y ajoutent (comme le trait religieux de la troisième) ; les anachorètes qui s'infligent ces épreuves établissent ainsi une lutte contre leurs passions et affirment la maîtrise de leur corps. C'est là le fondement du plaisir de ces libertins qui profitent du spectacle d'une vie qui se contraint –et c'en est bien un usage, qui ne saurait équivaloir à l'utilisation d'un objet inanimé– et s'informe à l'initiative de leur propre puissance. En outre, il y a là la possibilité d'une forme de résistance, de contre-pouvoir dans le rapport agonistique qui s'établit. Il est rendu possible par le caractère relativement délibéré de la présence de la fille quoiqu'elle ne sache pas toujours à quoi elle s'engage. Mais si elle veut être payée, il lui faut à la fois satisfaire un pouvoir, céder, et résister à une épreuve, triompher. Elle pourrait certainement dérober son plaisir au libertin, l'empêcher de jouir en brisant sa mise en scène, mais elle y perdrait son paiement : il y a à la fois concordance d'intérêts (dans une relation qu'on peut définir comme contractuelle, d'échange avec des conditions de validité entre interlocuteurs plus ou moins égaux) et domination, pouvoir asymétrique dans le cadre de cet accord. Il en ira autrement lorsque Sade aborde les passions meurtrières. L'usage courant (qui ne met pas en jeu l'intégrité ou la vie de la victime, si on considère que les flagellations ne laissent rien de plus que des marques) dépend des goûts et prédilections des libertins, qu'on se situe chez Sade ou chez Réage. On a vu qu'il s'étendait aux fonctions biologiques chez Sade, mais il s'agit généralement de pénétration (exercée ou, seulement chez Sade, reçue) et de coups (*idem*, incluant flagellation,

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 374.

fessée notamment). Reprenons le discours tenu à O sur sa dépossession d'elle-même, « vos mains ne sont pas à vous, ni vos seins, ni tout particulièrement aucun orifice de votre corps » : il y a un double processus dans la discipline et l'usage qui correspond à la fois à un morcellement de l'individu (en parties du corps, en orifices, en fonctions) et à sa constitution ou son inclusion en tant qu'individu (qu'on fait tomber tout entier sous le coup de son pouvoir, qu'on traite comme personne morale à qui imputer une faute, qu'on « voue à quelque chose en dehors de [soi-même] »). Ariana Sforzini rappelle que pour Foucault, les corps vivants « ne sont pas par nature travail, ils sont plaisir, discontinuité, fête, repos, besoin, hasard, violence, etc.<sup>161</sup> » Mais dans le même temps, « la discipline est un mode d'individualisation des multiplicités<sup>162</sup> » qui, partant d'une multiplicité, l'oriente vers une fin (en premier lieu le travail, dans les analyses de Foucault, ici un usage de plaisir par autrui). Cela passe, on l'a vu, par un travail plus ou moins précis sur l'espace et le temps où évoluent ces corps, et participe à former un dispositif où les victimes sont « à la fois individu et partie d'un ensemble fonctionnel », à l'instar d'une armée qui s'organise selon un système hiérarchique (femmes, enfants, vieilles, fouteurs et servantes, historiennes, libertins, quoique ces rapports ne soient pas figés, ou bien femmes, valets, hommes pour O), qui profite de ce que la contrainte soit « intériorisée, ou plus exactement incorporée, afin que l'obéissance devienne automatique<sup>163</sup> ». Nous avons souligné cependant qu'il ne s'agissait pas, comme chez Foucault, d'une discipline qui vise la maximisation de la production par des corps dressés à travailler, le but n'est pas d'établir une « synthèse

---

<sup>161</sup> Michel FOUCAULT, *La société punitive*, 1972-1973, cité par Ariana SFORZINI, *op.cit.*, p. 50.

<sup>162</sup> Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, 1977-1978, Leçon du 11/01/78.

<sup>163</sup> Ariana SFORZI, *op.cit.*, p. 54.



harmonieuse et productive des corps<sup>164</sup> » mais bien d'exercer un pouvoir comme tel qui produise et se renforce d'une disponibilité de ses sujets. Ariana Sforzini parle d'un « rapport biunivoque entre les individus et leur position (à chaque place un individu, à chaque individu sa place) » de sorte que les individus soient substituables entre eux pour autant qu'ils soient « de même rang ». Si on ne parle pas d'une série d'ouvriers dans une usine, on trouve pourtant cette même individuation chez Sade (ou chez O si on considère la rupture esclaves/valets/maîtres) où, d'une part, on prête parfois une grande attention à l'individu qui est à même de satisfaire un plaisir ou un fantasme (tel âge, telle complexe *etc.*), mais où les individus d'une même sélection sont interchangeables (ainsi les places assignées dans le cabinet des histoires, où les quatrains changent régulièrement). Si certains usages qui sont faits des sujets peuvent être ramenés à une production (coprophagie sadienne en particulier) ce serait davantage sur le mode du bétail, comme on l'a vu. Beaucoup y échappent et se mêlent à des considérations qui dépendent des représentations des maîtres, par exemple d'ordre moral. Ainsi lorsqu'il est décrété que les épouses « serviraient tout à fait de vase à leurs besoins, et que ces besoins (...) ne se feraient jamais que dans leur bouche<sup>165</sup> » l'humiliation qui en résulte (accueillie par des pleurs) est de nature à réjouir les libertins qui ramènent véritablement ces femmes au rang d'un objet qu'on utilise et qui peut en outre le regretter.

---

<sup>164</sup> *Idem.*

<sup>165</sup> *Les 120 journées*, p. 339.

## Corps de pouvoir : passion et puissance

Si le corps dominé est celui dont on use, qu'en est-il du corps dominant ? Une fois encore il faut se garder de l'illusion de pôles monolithiques où le maître serait celui qui ne fait qu'infliger ou utiliser. C'est peut-être le cas dans *Histoire d'O*, certainement pas chez Sade où les fouteurs sont explicitement recrutés pour foutre les maîtres, où ceux-ci peuvent subir quelques sévices. Mais la différence tient bien sûr à l'autonomie et à l'hétéronomie, c'est-à-dire à l'origine de la volition et à sa finalité : si on se contente de considérer un acte sexuel on pourrait penser que le fouteur est celui qui use d'un des amis mais nous savons qu'il le fait rarement de sa propre initiative et qu'il est d'abord un moyen du plaisir de ce dernier. L'acte dépend de la valeur qui lui est assignée au sein de ces rapports de domination, dans le réseau des pratiques et représentations, et le corps du dominant constitue le terme inverse de celui du dominé au sens où quoique sollicité de manière équivalente dans sa corporéité (fonctions biologiques, coups, rapports sexuels, conduites mais aussi temps et espace organisés) il est un corps différent, principe et norme de ce qu'il exerce et subit. C'est ce qui permet de le considérer comme le corps du maître du point de vue même des esclaves, non simplement comme corps qu'on identifie comme celui du maître mais comme corps du pouvoir, de la *maîtrise* : il est par lui-même l'expression des exigences, des volontés, en deçà du langage. Ainsi O doit abandonner ses tâches « au premier mot *ou signe*<sup>166</sup> » de qui lui enjoint, ce qu'on retrouve chez Sade : « Ne vous attendez pas que nous vous spécifierons toujours les ordres que nous voudrions vous faire exécuter : un geste, un coup d'œil, un simple sentiment interne vous les signifiera. (...) C'est à vous de démêler nos mouvements,

---

<sup>166</sup> *Histoire d'O*, p. 37.

nos regards, nos gestes, d'en démêler l'expression et surtout de ne pas vous tromper à nos désirs<sup>167</sup>. » Toute erreur serait punie à l'égal d'une désobéissance. Le corps est donc signe, ce qui demande un travail herméneutique de la part des victimes, mais est ce faisant pouvoir puisqu'il engage soit une conduite comme réponse au signe soit une punition.

Nous sommes ainsi dans un complexe de signification et de normativité qui opère en deçà des instructions, des directions ou des interdits et en deçà du langage, mais au niveau d'une valeur immédiate de l'acte. Ce complexe trouve ses termes tant dans ce corps *au pouvoir* qui est signe et ordre, que dans le corps de pouvoir de la victime (au pouvoir de), dont on se souvient que ses postures valaient elles aussi « par manière de signes<sup>168</sup> », à la fois pour le maître (en signe de soumission, voir le genou à terre des femmes des *120 journées*) et l'esclave (signe de son esclavage). Cette dimension est confirmée par les maigres perspectives de résistance de la part d'O qui s'inscrit déjà dans cette forme de vie (qui, au sens de Wittgenstein, est ce qui accueille l'usage et donc le sens du langage) sans la contester lorsqu'elle songe, attachée, « qu'une des choses les plus déchirantes, c'était que l'usage de de ses mains lui fût enlevé ; non que ses mains eussent pu la défendre (et désirait-elle se défendre ?) mais libres elles en auraient ébauché le geste, auraient tenté de repousser les mains qui s'emparaient d'elle<sup>169</sup>. » Ce geste n'aurait eu aucune efficace autre que de signifier, et cela même lui est arraché.

Bien sûr, ce n'est qu'un aspect des rapports entre ces corps, du statut que peut avoir le corps dominant pour le corps dominé ou de la façon dont il se constitue lui-

---

<sup>167</sup> *Les 120 journées*, p. 72.

<sup>168</sup> *Histoire d'O*, p. 37.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 44.

même, mais il est révélateur de l'inscription profonde dans les corps du pouvoir dans ses dimensions les plus subtiles. Cela n'empêche en rien que les actes du dominant dans leur détail puissent être source de plaisir pour le dominé, indépendamment ou non de leur inclusion à un dispositif de soumission ; un sujet qui prend plaisir à être dominé, comme c'est le cas de O, trouvera dans ce dispositif une dimension supplémentaire à son plaisir. Un dominant peut rechercher ce plaisir ou y être indifférent, dominant et dominé s'accorder ou non, mais ce peut être le lieu d'une lutte discrète, dans un contexte extrêmement asymétrique, pour être celui qui assignera la valeur d'un acte, s'appropriera ce pouvoir ou l'arrachera à l'autre. Si la docilité ne se satisfait pas d'un objet inanimé, elle ne se contente pas pour autant de l'obéissance comme réaction à un ordre mais veut s'exercer jusque dans les mouvements spontanés des sujets tout en les arrachant à l'autonomie : « Je dois donc vous recommander de l'exactitude, de la soumission et une abnégation totale de vous-même pour n'écouter que nos désirs : qu'ils fassent vos uniques lois, volez au-devant d'eux, prévenez-les et faites-les naître. »

Incorporation de la domination, notamment par l'intermédiaire de la discipline, qui tend à substituer, aux mouvements propres des corps, des conduites actives ou réactives qui ont à leur principe le corps du maître et ses désirs, voici la docilité et la disponibilité à l'œuvre dans les rapports de pouvoir. On compte parmi les outils de cette discipline les sévices corporels qui l'excèdent pourtant d'emblée. Ils la renforcent et peuvent être intégrés à ses techniques de manière réfléchie mais sont déjà du côté de l'usage et ne peuvent se résorber dans leurs effets de dressage. On a alors affaire à une acception bien plus littérale de l'incorporation puisque le corps se fait meurtri et marqué.

C'est d'abord une source de plaisir ou de satisfaction que de marquer ou de contempler les traces de son pouvoir sur le corps de sa victime. C'est l'assurance, après l'obéissance et avec le cri, qu'on la domine et qu'on l'atteint dans sa chair, évidemment, en la traitant au besoin comme pure passivité, pure matière, mais toujours vivante. Le bâillon réalise en quelque sorte cela d'une autre manière que les stylites qui devaient rester immobiles. Celles-ci offraient au bourreau le spectacle de la vie qui se contraint à sa demande, la victime de flagellation bâillonnée offre celui d'une vie que l'on contraint soi-même et qui ne peut que *subir* et non réagir, ne serait-ce que par le cri. Si Foucault conçoit le « corps-signe » comme une étape dans l'histoire des peines qui privilégie la publicité d'une sanction qui doit servir à l'instruction de la société après l'étape du supplice<sup>170</sup>, en ce qui nous concerne la dimension du supplice et celle du signe cohabitent. Nous avons déjà sollicité un corps-signe plus tôt, en ce qu'il était expression et exercice du pouvoir ou de la soumission, mais il s'agit ici de le rendre signifiant par les traces qu'on laisse à sa surface tout en en faisant un spectacle. Elles valent en tant qu'on les inscrit ou qu'on le voit faire et, plus tard, en tant qu'elles demeurent. Ainsi René peut avoir « horreur de frapper [O], au point qu'il n'avait jamais pu se résoudre à le faire » mais aimer « la voir se débattre et l'entendre crier<sup>171</sup> », c'est-à-dire prendre plaisir au spectacle et aux réactions. Mais en outre, « Sir Stephen reconnut volontiers qu'O était infiniment plus émouvante lorsque son corps portait des marques, quelles qu'elles fussent, ne serait-ce que parce que ces marques faisaient qu'elle ne pouvait tricher, et indiquaient aussitôt qu'on les voyait que tout était permis à son égard<sup>172</sup>. » Trois éléments nous sont ici livrés. D'abord, l'intérêt du

---

<sup>170</sup> Ariana SFORZINI, *op.cit.*, « La publicité des châtiments. Le corps-signe »

<sup>171</sup> *Histoire d'O*, p. 121.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 127.

corps marqué comme objet esthétique de plaisir, davantage émouvant. Ensuite, l'incorporation d'un ordre qui se rend dès lors manifeste à la surface du corps malgré le sujet de ce corps. Enfin, le caractère signifiant des marques à l'égard de l'appartenance et de la possession dont nous avons parlé plus tôt : à l'égard de la bague mais à même son corps, elles sont le témoignage qu'O appartient et à un groupe et à un maître. On lit plus loin : « Ils décidèrent qu'elle serait [fouettée], en dehors même du plaisir qu'on pouvait prendre à ses cris et à ses larmes, aussi souvent qu'il le serait nécessaire pour que quelque trace en subsistât toujours sur elle<sup>173</sup>. » Les traces de coups sont éphémères (du moins les cicatrices n'ont pas le même sens), mais auparavant il est bien question de marques « quelles qu'elles soient » et cela inclut donc aussi un tatouage ou une marque au fer (qui mentionne les initiales et le symbole du propriétaire), et il faut sans doute faire rentrer les anneaux dans cette catégorie. Mentionnons le libertin qui occupe le dernier récit des *120 journées*, souvent qualifié par Sade d'enfer, puisqu'il fait subir simultanément quinze supplices à quinze filles et les marque pour cela sur l'épaule, au fer rouge, d'un numéro correspondant à leur ordre de passage, puisqu'il les maltraite et les utilise toutes de la même façon avant de leur infliger des tortures distinctes<sup>174</sup>. Une fois encore, c'est l'image des bêtes également marquées qui vient à l'esprit.

Les dominés ne sont toutefois pas les seuls à subir des sévices et il n'y a guère de raison pour que le corps des libertins échappe aux marques. Seulement on ne leur accorde guère un statut semblable, elles ne prennent pas leur valeur dans leur appréhension par celui qui inflige ou observe, elles sont en un sens écartées, effacées. Ce n'est pas dire pour autant que leur corps est, à l'inverse de celui de la

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>174</sup> *Les 120 journées*, p. 440.

victime, vierge. On trouve, de manière générale, peu d'occurrences dans la communauté des *120 journées* et aucune dans Histoire d'O, et Sacher-Masoch ne s'attarde pas sur les marques. Mais ce corps fait son apparition dans les récits des historiennes et dans les descriptions que donne Sade de ses personnages, en particulier le président de Curval, « singulièrement usé par la débauche » et dont la peau des fesses « était tellement flétrie à force de coups de fouet qu'on la tortillait autour des doigts sans qu'il le sentît<sup>175</sup>. » C'est le cas de nombreux clients dont sont narrées les passions, qui ont littéralement le cuir tanné et se sont endurcis au point qu'il faille les fouetter pendant fort longtemps, les percer d'aiguilles et autres joyusetés. On comprend bien que les variations du corps ne sont pas le lot des seuls dominés mais qu'il en va plus largement de la production d'un corps à travers un mode de vie, dans le temps long, et qui peut en retour peser sur cette vie, être, par réaction, normatif, qu'on parle de postures et de conduites intégrées, de l'apparence et des capacités du corps ou de la nécessité de recourir à des *stimuli* toujours plus forts ou pendant plus longtemps.

### **Corps meurtris et brisés**

Cela nous amène aux usages plus extrêmes du corps, qui font plus que le marquer, le solliciter dans ses actions ou l'utiliser de façon à le laisser intact ou presque, et à traiter plus directement de la souffrance. Il faut les considérer comme plus poussés au regard de la douleur ou de la contrainte qu'ils font peser sur le corps, indépendamment, et non d'avec quelle profondeur, quelle subtilité ou au contraire quelle brutalité ils le touchent. Il ne faut pas voir ici une typologie franche

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 29.

qui considère les usages ou les pratiques d'après leur gravité (dont on serait bien en peine de juger) mais simplement une étape de plus dans un développement continu sur le corps informé, que sa progression de groupes de phénomènes en phénomènes permet d'ordonner. Chacun d'entre eux sont traversés par des mouvements divers et mêlés et articulés à autant de pouvoirs. Le corset, par exemple, peut et doit être compris comme une déformation du corps analogue à la discipline mais qui s'exprime autrement, dans la matérialité physique de ce corps quand la discipline était d'abord information de son agir. C'est avec cette singularité à l'esprit que nous l'abordons ici. O est ainsi revêtue d'un corset qui « fait saillir le ventre et cambrer profondément les reins » en même temps qu'il met les seins en valeur, c'est donc d'abord sa posture qui s'en trouve modifiée. Elle ne le vit d'ailleurs pas comme une oppression véritable, trouvant que l'armature est « confortable et jusqu'à un certain point reposante<sup>176</sup> ». Plus tard cependant, on lui fait porter une guêpière qui vise véritablement à déformer son corps : « Elle sera beaucoup mieux, dit Anne-Marie, (...) quand elle aura la taille tout à fait réduite<sup>177</sup> » et on peut juger du résultat par la suite : « Elle n'avait pas son corselet noir, mais il l'avait si bien cintrée qu'elle paraissait prête à se briser tant elle était mince. Ses hanches en semblaient plus rondes et ses seins plus lourds<sup>178</sup>. » L'effet produit est d'abord esthétique mais tient aussi à ce que Sir Stephen a pu exercer son pouvoir, de façon médiate, sur la forme même du corps. Un trait s'ajoute lorsqu'il s'agit d'élargir O pour la sodomie, celui de l'usage véritable. Huit jours durant, « O porta fixée au centre de ses reins par trois chaînettes tendues à une ceinture de cuir autour de ses hanches, de façon que le mouvement intérieur de ses muscles ne la pût repousser, une tige d'ébonite faite

---

<sup>176</sup> *Histoire d'O*, p. 54.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 169.



à l'imitation d'un sexe dressé » et, successivement, des tiges de plus en plus épaisses. René lui dit enfin qu'il est « heureux qu'elle fût doublement ouverte<sup>179</sup> », c'est-à-dire disponible, offerte à l'usage. La contrainte imposée non seulement à l'individu (qui porte cela tout le jour) mais au corps (on voit la mention des muscles) est évidente.

On pourrait rapprocher cette déformation de celles que subissent autant les esclaves que les maîtres à force de mener une vie de débauche, et Sade ne manque pas de formules éloquentes pour parler de l'élargissement des libertins. Cependant, il s'agit là d'un procédé technique réfléchi qui ne se réduisait pas à une conséquence mais s'inscrivait dans la volonté de faciliter un usage, en agissant sur une durée courte mais suffisante (et on peut voir là la trace d'un savoir du corps). Il faut noter chez les quatre amis des *120 journées* un véritable souci de préserver dans une certaine mesure le corps des victimes pour ménager leur plaisir, conjugué au principe qu'ils se sont donné de ne mettre en application que les perversions dont ils ont eu le récit. Sade laisse ainsi en note, comme on l'a cité plus haut : « Dites qu'on a prescrit pour loi de ne point gâter les fesses que le jour même du dernier supplice<sup>180</sup> ». Les fesses demeurent donc relativement épargnées, si l'on considère le reste du corps, mais cela vaut difficilement pour les victimes qui sont mises à mort dans la foulée. Le manuscrit ne détaille hélas pas les journées des trois dernières parties mais se contente de mentionner la nature des perversions, les fêtes et les faits marquants ainsi que les sévices, rarement ce que disent les libertins ou les autres. Deleuze paraphrase Nietzsche en disant qu'au problème du sens de la souffrance, il donnait « la seule réponse digne : si la souffrance, si même la douleur

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>180</sup> *Les 120 journées*, p. 424.

a un sens, il faut bien qu'elle fasse plaisir à quelqu'un. » Il poursuit : « Dans cette voie il n'y a que trois hypothèses possibles. L'hypothèse normale, morale ou sublime : nos douleurs font plaisir aux dieux qui nous contemplent et nous surveillent. Et deux hypothèses perverses : la douleur fait plaisir à celui qui l'inflige, ou à celui qui la subit<sup>181</sup>. » O choisirait certainement de répondre qu'elle fait plaisir au dieu qui lui inflige, René ou Sir Stephen. Bien sûr, nous sommes dans des configurations où les deux hypothèses « perverses » peuvent être vraies à la fois et où il semble bien que ce soit ce critère du plaisir qui gouverne l'ensemble. Dragomira peut dire, dans *La pêcheuse d'âmes*, que « souffrir des supplices [lui] paraît au moins aussi beau que d'ordonner le supplice des autres » et ce faisant elle, membre d'une secte, se place sous l'hypothèse sublime et prétend être elle-même détachée du plaisir lorsqu'elle inflige ou subit. Il y a peu à ajouter sur un tel plaisir, si ce n'est qu'il peut solliciter au moins deux composantes pour celui qui l'inflige, le plaisir cruel d'infliger la souffrance à quelqu'un en son pouvoir (dont l'identité peut importer) et le plaisir de l'immoralité de l'acte, qu'on retrouve souvent chez Sade, et semble dépendre de nombreux facteurs et représentations qu'il serait vain de vouloir énumérer. Mais il serait erroné de croire, sans doute, que c'est la seule manière dont la souffrance comme telle puisse être dotée de sens, incluse dans un ensemble où elle se trouve assignée fonction et valeur. Rappelons qu'O est fouettée et enchaînée chaque nuit pour lui faire sentir « par le moyen de cette douleur, qu'[elle est] contrainte et entièrement vouée à quelque chose qui est en dehors d'[elle] », non « tant pour [leur] plaisir que pour [son] instruction<sup>182</sup> ». L'acte même semble tout à fait détaché du plaisir des maîtres, « cela est tellement vrai que les

---

<sup>181</sup> Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 102.

<sup>182</sup> *Histoire d'O*, p. 38.

nuits où personne n'aura envie de vous, vous attendrez que le valet chargé de cette besogne vienne dans la solitude de votre cellule vous appliquer ce que vous devrez recevoir et que nous n'aurons pas le goût de vous donner. » Certes, le valet peut y prendre plaisir, mais cela n'a rien de nécessaire. En outre on peut soutenir que cet acte est tout de même subordonné au plaisir mais à un plaisir postérieur, puisqu'il vise à produire, parmi d'autres, la docilité propre à satisfaire les désirs futurs. Cependant il faut considérer que ce qui s'applique à cette séance de flagellation s'applique aussi au dispositif disciplinaire, qui peut permettre et servir le plaisir mais qui ne s'y soumet pas strictement puisqu'il vise d'abord à la production d'un *ethos* d'esclave.

La mutilation, la torture véritable prennent place au sommet des usages du corps vivant, dernières étapes de l'ascension du libertin à travers des plaisirs qui le trouvent toujours plus insensible, toujours en quête d'un *stimulus* plus intense, d'une cruauté plus grande. C'est peut-être l'acte de pouvoir le plus fort et le plus brutal mais c'est en même temps, en cela, l'aveu d'une impuissance du maître qui se voit en un sens restreint dans ses possibilités, ne peut plus s'en tenir à son caprice. Il est contraint de rechercher davantage, dans le mouvement d'un pouvoir qui semble destiné à le déborder, exigeant à s'exercer toujours plus pour se satisfaire. Cela est particulièrement vrai de Sade qui repose tant sur l'hyperbole et la surenchère mais ne semble pas se trouver avec une telle ampleur chez Sacher-Masoch, encore moins chez Réage. De même que la peau devient insensible à force d'être trop cinglée, le sens demande à être davantage excité pour atteindre la jouissance chez des libertins aussi aguerris. C'est tout le projet des *120 journées* que d'orchestrer une telle gradation pour non seulement leur permettre d'éprouver

de nouveau, autant qu'ils le peuvent, des plaisirs plus simples mais d'atteindre une jouissance plus complète à mesure que les mois passent, et Sade s'emploie longuement à présenter ses personnages comme des endurcis, en tous les sens du terme. On peut avancer que ce n'est que dans la mesure où ils se rapportent à ce dispositif de pouvoir totalitaire entièrement voué à leur plaisir et qui a d'avance son terme dans la cruauté la plus extrême, dans la mesure où le moindre usage est d'emblée rapporté à cet ensemble qu'ils sont capables d'en jouir et de se contenir. Mais nous y reviendrons. Du point de vue du supplicé et de son corps, il en va de son intégrité même, entamée par un pouvoir souvent insoutenable dont la seule échappatoire, temporaire, demeure l'évanouissement. L'abrutissement semble la seule possibilité du corps dont les souffrances excluent toute véritable réaction qui ne soit pas pure réponse à la douleur, cris notamment. Qu'on juge à quel point la victime est au pouvoir de ses bourreaux par les descriptions sadiennes d'une grande violence :

*« On fait venir Adélaïde ; on lui passe une pelle rouge sur les cuisses par-devant, on lui brûle le clitoris, on lui perce la langue, on la fouette sur la gorge, on lui coupe les deux boutons des seins, on lui casse les deux bras, on lui coupe ce qui lui reste de doigts, on lui arrache les poils du con, six dents et une poignée de cheveux. Tout le monde décharge, excepté le duc qui, bandant comme un furieux, demande à exécuter seul Thérèse. On lui accorde ; il lui enlève tous les ongles avec un canif et lui brûle les doigts à sa bougie, à mesure, puis il lui casse un bras, et ne déchargeant point encore, il enconne Augustine et lui arrache une dent en lui lâchant son foutre dans le con<sup>183</sup>. »*

Ce qui paraît certainement comme au-delà d'un seuil d'intelligibilité doit, pour ces libertins, receler des nuances dont ils tentent d'user pour leur plaisir, quoique pris dans le tourbillon des passions. Si la victime sent son morcellement dans les douleurs locales qu'on lui inflige et qui lui vrillent le cerveau, elle s'abîme

---

<sup>183</sup> *Les 120 journées*, pp. 429-430.

tout à la fois dans une douleur unique en ce qu'elle la submerge, insoutenable. Du moins trouve-t-elle peut-être le sens de cette douleur dans le rictus évident qu'offre le bourreau à son regard ou le foudre qu'il épanche sur ses plaies. Il y a certainement, dans la mutilation, le triomphe d'un corps sur un autre, qui en modèle et en réduit un autre par ses actes immédiats. Il y a en outre la composante morale, sans doute exacerbée. Lorsqu'ils coupent à la Fanchon « le tétou gauche tout ras de la chair » et qu'elle « se récrie beaucoup sur l'injustice du procédé », le duc lui réplique : « S'il était juste, il ne nous ferait pas bander !<sup>184</sup> » La torture et la mutilation peuvent se poursuivre de trois façons : un rétablissement assez complet de la victime, une vie diminuée ou altérée ou la mise à mort. Les récits des historiennes, de la Martaine et de la Desgranges en particulier, comportent bien des cas d'une vie diminuée qui peut ensuite conduire à la mort, et c'est sans doute ceux-ci qui nous rendent plus évident le plaisir que prend le bourreau à contempler son pouvoir dans ses effets, soit la diminution de la puissance d'être de sa victime, soit la vie qu'on contraint (par exemple en forçant des femmes à s'entretuer et, du même coup, à pécher). Il y a, ainsi, celui qui découpe tous les membres d'un homme et le laisse vivre ainsi un an, le foudrant régulièrement<sup>185</sup>. Celui dont on « casse tous les membres, arrache la langue, crève les yeux, et laisse vivre ainsi, en diminuant tous les jours la nourriture<sup>186</sup> », ou celui dont le supplice est littéralement l'altération de son corps à travers celle de son sexe en un autre sexe, à une fin d'usage : « Après avoir coupé tout ras le vit et les couilles, il forme un con au jeune homme avec une machine de fer rouge qui fait le trou et le cautérise tout de suite ; il le foud dans cette ouverture

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 422.

et l'étrangle de ses mains en déchargeant<sup>187</sup>. » Son corps est ici pleinement matière à informer ou déformer. Jouir d'une vie diminuée plus qu'altérée demande de recourir dans une certaine mesure au temps long, ce que les libertins du château ne font pas. Cette vie diminuée peut être vie nue, vie ramenée à ses fonctions biologiques et même en-deçà du point de vue de son vivant, mais elle sera toujours prise sous le regard du bourreau, interprétée par lui, intégrée par son pouvoir.

### **Biopouvoir, mort et résistances**

Nous avons déjà abordé la vie du point de vue du biopouvoir et nous retrouvons celui-ci dans ces formes extrêmes. Outre la déformation ou la diminution du corps, il s'exprimait dans l'hygiène et il fait un pas de plus dans *Histoire d'O* en s'exerçant sur la santé et la maternité. Il ne s'exerce pas véritablement sur le mode de la discipline mais constitue tout de même un contrôle. Le premier problème est celui des maladies, principalement vénériennes, problème qui se traduit dans l'organisation de l'hétérotopie. « De la contagion, il était plus malaisé de se défendre. (...) Anne-Marie examinait les filles chaque jour. On soignait, au besoin on isolait –il y avait des chambres au-dessus de son appartement– jusqu'à la guérison. » Cela ne concerne cependant que les filles de la communauté<sup>188</sup>. Le second problème est celui de la grossesse, et O a la chance, de ce point de vue, d'être stérile. Mais « on peut remplacer le hasard », lui dit Anne-Marie, qui est médecin. D'où O conclut qu'elle « avait opéré secrètement les filles de Roissy<sup>189</sup> ». Le pouvoir se double ici d'un soin qui semble apporter la tranquillité aux filles mais sans qu'on en sache davantage. Sade prête lui aussi attention à la

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>188</sup> *Histoire d'O*, p. 256.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 256.

maternité mais d'une tout autre façon, c'est généralement là l'occasion de commettre un crime supplémentaire, les exemples ne manquent pas dans les récits et ce qu'il advient de Constance.

Il nous reste ainsi, après ce bref passage sur la naissance qui n'a pas lieu ou bien seulement pour pouvoir tuer le nouveau-né, à parler de la mort. Elle peut tout à fait s'envisager comme le point limite après les dernières étapes de la torture et de la mutilation, celui où le pouvoir brise son objet et trouve sa fin dernière, où, pour s'aggraver encore, il faut passer du meurtre aux meurtres et en outre en varier les moyens et les conditions, y ajouter des subtilités, ne les faire advenir qu'après ou à l'aide des sévices. La Desgranges, et à travers elle Sade, distingue en effet les mises à mort rapides des lentes, mais aussi celles dont la mort est la fin véritable de celles dont c'est simplement le résultat. C'est alors le triomphe d'un pouvoir qui éradique et se retrouve incontesté, celui de la vie qui ôte la vie. Les mises à mort sont prévues, incluses au mouvement général des *120 journées*, et l'on tue peut-être un peu plus qu'initialement prévu, sans que ce soit surprenant. Il peut s'agir d'une application du règlement, comme le fouteur subalterne dont on tranche le cou (tout en l'entreprenant), qui faisait miroiter une évasion à Augustine pour la posséder<sup>190</sup>. Mais hormis cette limite qui marque l'abolition de la perspective de la victime, il s'agit en général de pratiques analogues aux autres usages, objets de plaisir et de pouvoir. Il faudrait qu'un sujet se donne véritablement la mort, ou la demande et l'obtienne, pour qu'on puisse y voir un terme recherché comme potentielle échappatoire, maigre et dernière victoire ou au contraire immolation rituelle ou abjuration de la vie, comme aurait pu le faire O si la fin qui la voit demander sa

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 419.

mort à Sir Stephen, puisqu'il ne l'aime plus, avait subsisté. C'est là l'issue de ceux qui sont « voués à quelque chose en dehors d'eux-mêmes », tels le prêtre de *La pêcheuse d'âmes* qui se fait sacrifier avant d'être pris, ou Dragomira qui va au-devant du duel avec Anitta et succombe<sup>191</sup>. Si le corps du maître peut se prêter aux sévices, il semble qu'il ne franchit jamais la ligne de sa mise à mort qui serait l'abdication de son pouvoir.

Où trouver un point de résistance à une domination dont les pouvoirs s'exercent tant sur la vie dans son activité de vivant que sur son terme, dans un corps sous une telle emprise ? Le corps peut-il seulement résister ? Il est certainement impossible de vaincre, à moins que la lutte ne devienne en quelque sorte politique, que les fouteurs, par exemple, s'unissent pour se débarrasser des libertins. Hormis un véritable bouleversement de l'ordre, il ne peut y avoir que de petites victoires, comme lorsque Soltyk se montre stoïque et fier face à Dragomira et ses acolytes, donnant ainsi l'image d'une torture agonistique et les forçant à redoubler les supplices (écartèlement, fer rouge...) Il tient mais seulement pour un temps et fini brisé comme les autres<sup>192</sup>. Il reste à la victime à ne pas se plier aux termes exacts qu'on lui impose, donner au bourreau un pouvoir différent de celui qu'il cherche, en étant la victime qu'on veut être comme ce peut être le cas d'Adélaïde qui endure des supplices « en héroïne et en invoquant Dieu, ce qui irrite davantage ses bourreaux<sup>193</sup> ». Elle peut tenter de jouer au chat et à la souris, s'échapper momentanément en trouvant à se dérober à l'usage, se faire humble, s'évanouir, se donner la mort par elle-même. Mais il faut considérer qu'à travers le

---

<sup>191</sup> *Œuvres maîtresses*, pp. 538, 544.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>193</sup> *Les 120 journées*, p. 404.



couple du bourreau et de la victime, c'est celui du prédateur et de la proie (qu'on retrouve abondamment chez Sacher-Masoch qui emploie souvent l'image d'une chatte qui joue avec une souris, voir *La pêcheuse d'âmes* ou *La hyène de la Puszta*) et le prédateur pourra prendre plaisir à voir se débattre, résister et briser enfin la résistance. Une fois de plus, nous avons affaire à des relations de pouvoir dynamiques, avec des différentiels discrets, des singularités entre les bourreaux et entre les victimes. La victime peut tenter quelque chose et le bourreau se le réapproprier, le réintégrer dans son pouvoir, dans son plaisir. Et un masochiste ou une victime volontaire ou d'accord posera le problème d'une manière toute différente, quand bien même il importe peu au bourreau qu'elle prenne plaisir à ses actes –mais pour René ou Sir Stephen comme pour Wanda, ce souci est bien présent par moments. La chose est enfin très différente si l'on parle de sadomasochisme contemporain et consensuel où une relation « saine » suppose l'égalité de ses participants au-delà des actes de domination ; bien sûr elle se double des subtilités de la relation entre deux personnes. N'oublions pas en outre qu'il n'est pas question d'une résistance essentielle, quoiqu'on puisse ramener ces formes davantage à une lutte et ainsi à des volontés de puissance.

Lorsque Foucault décrit l'asile dans *Le Pouvoir psychiatrique*, il conçoit le sur-pouvoir d'un corps contre un autre, celui du psychiatre, médecin-chef, « allongé, distendu, porté aux dimensions d'un établissement, étendu au point que son pouvoir va s'exercer comme si chaque partie de l'asile était une partie de son propre corps<sup>194</sup> ». On peut dire de même des châteaux des *120 journées* ou de Roissy, mais peut-on pour autant transposer la résistance de l'aliéné à la victime ?

---

<sup>194</sup> Michel FOUCAULT, *Le Pouvoir psychiatrique*, p. 179.

Difficile à dire, d'autant qu'on s'adresse à des régimes qui sollicitent sans doute des formes distinctes de résistance. Il faut bien voir que le pouvoir psychiatrique s'articule non seulement à un savoir mais à une vérité qu'il tend à réaliser « dans et à travers les corps<sup>195</sup> ». Or, s'il y a une vérité à l'œuvre pour nous, c'est d'abord la vérité du pouvoir dans l'évidence de son exercice. Certes les libertins se rapportent à des savoirs (notamment anatomiques, comme lorsqu'on parle d'esprits animaux, ou techniques pour la torture), mais la vérité qu'ils peuvent réaliser est bien celle de leur puissance sur autrui. C'est ce dont il est question lorsque René et Sir Stephen parlent des marques qui empêcheront O de tricher, en montrant ce qu'il est permis de lui faire : elles manifestent la vérité d'un corps voué à l'usage mais elles sont secondes, elles sont simplement la subsistance dans le corps et pour le regard de cette vérité dont la proclamation demeure le coup qui les a fait naître. Si l'hystérique peut s'opposer au psychiatre par ses crises et ses falsifications, on ne voit guère comment la victime peut, elle, déjouer cette vérité ou la falsifier si ce n'est en lui opposant le signe évident de sa résistance, en se déroband au pouvoir ou en le supportant, des façons dont on a pu donner des indices plus haut. Ariana Sforzini voit dans les corps-cyniques « les trois traits des corps en lutte, plusieurs fois déclinés : réponse-opposition, vérification-falsification, résistance-transformation<sup>196</sup>. » On trouve certainement ces traits dans les corps dominés mais en tant qu'ils sont rapportés au pouvoir qui s'exerce sur eux et dont dépend la vérité en jeu, dans des formes plus ou moins subtiles. Schématiquement, l'opposition c'est ainsi la révolte et l'affirmation de son pouvoir contre celui du bourreau, sur un mode actif ou stoïque. Nous avons parlé à l'instant de la difficulté de la falsification quand

---

<sup>195</sup> Ariana SFORZINI, *op.cit.*, p. 126.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 151.

la vérité s'inscrit directement dans la chair. La résistance-transformation demande de donner un sens par soi-même aux sévices, qui échappe au bourreau, mais cela ne signifie pas qu'il lui importe. Une victime qui se prête volontairement, comme O ou Séverin (et les deux demeurent fort différents) pourra trouver dans la correspondance aux vœux de son maître une fin qui fait passer la résistance du côté de l'accord. Pour revenir au corps-cynique, Ariana Sforzini souligne qu'il est singulier en ce qu'il procède « d'une pratique volontaire, libre, d'une construction assumée d'un rapport "militant" à soi et aux autres, mais "une militance en milieu ouvert"<sup>197</sup>. » Il est donc en résistance contre un autre ordre que celui qui le constitue, ordre de la cité où il s'exhibe comme vie de vérité. Il en va tout autrement pour nous, puisque nous parlons avant tout de déterminations hétéronomes dans un contexte de pouvoir total où la pratique libre est celle des maîtres et n'engage donc pas de manière primordiale une résistance, ou bien de tractations entre individus qui n'ont aucun caractère militant, concernant Sacher-Masoch.

« Rien n'est plus matériel, rien n'est plus physique, plus corporel que l'exercice du pouvoir...<sup>198</sup> » pouvait dirait Foucault en 1975. C'est dans cette perspective que nous avons donné au corps sa place comme nœud de convergence et d'émergence de ces pouvoirs de domination, de l'hétérotopie à la mutilation, en passant par la discipline couplée au biopouvoir. S'il fait cette remarque dans un contexte historique déterminé, celui des contrôles plus ou moins rigides, plus ou moins lâches des dispositifs disciplinaires puis de notre société moderne, il semble

---

<sup>197</sup> *Idem.*

<sup>198</sup> *Dits et écrits*, I, 157, p. 1624.

qu'elle prenne davantage de poids encore transposée à notre champ d'analyse, tant les corps y sont directement présents, constamment sollicités. Les corps, puisqu'ils sont multiples et divers, corps des victimes et des bourreaux mais aussi corps souffrant qui traverse ces derniers, corps docile ou impérieux, corps puissant ou mutilé, corps vivant ou anéantissement du corps. Il n'y a pas lieu de distinguer les corps constitués par ces relations de ceux qui en seraient au principe : tous se recoupent et ne sont qu'en tant qu'ils agissent et réagissent, se produisent dans, sous et par ces pouvoirs.

*« Nous croyons à la pérennité des sentiments ? Mais tous, et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire. Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, à montrer leurs avatars, à repérer leurs moments de force et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels, se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction. Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes, il est intoxiqué par des poisons –nourritures ou valeurs, habitudes et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances<sup>199</sup>. »*

Voilà comment Foucault paraphrase Nietzsche, en particulier le paragraphe 7 du *Gai Savoir*, pour présenter le sens historique dont il faut se doter, dans une démarche généalogique. Nous avons parcouru les corps du sadisme, du masochisme, de ces formes impures ; nous sommes descendus dans leurs profondeurs mais nous n'avons fait guère plus qu'en gratter la surface. Cela doit suffire à entrevoir les pouvoirs à l'œuvre et, en eux, la vie. Il reste dès lors à prendre à bras le corps, si l'on peut dire, la question de sa forme, celle des régimes de ces corps, de leur cohérence ou au contraire de leur morcellement. A nous demander

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, 84, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », p. 1015.

quelle est cette vie qui est à l'œuvre dans la lutte, l'assujettissement, la soumission et la résistance des sujets qui adviennent ainsi, entre maîtres, esclaves, valets, bourreaux, victimes, enfants, hommes et femmes.

# Les formes du pouvoir, structures et fissures

---

Qu'on considère, d'abord, l'acte de naissance des rapports qui nous occupent : accord ou enlèvement, contrat ou sentiment amoureux. S'il y a relation, hétérotopie et ordre tels que nous les avons vus, il doit y avoir un seuil, davantage qu'une origine, qui, une fois franchi, nous fait entrer sur la scène. Deux aspects se côtoient chez Sade : la relation entre dominés et dominants et celle entre ces derniers, entre les quatre amis eux-mêmes, du point de vue de la communauté qui persiste durant ces quatre mois. Ils se connaissent par avant et sont déjà partenaires de libertinage, mais il faut les considérer dans leurs rapports au sein de cette communauté. Pour le premier aspect, il est entendu que les victimes ont été enlevées de force, que les historiennes, fouteurs, vieilles et servantes ont été recrutés et que les épouses sont déjà au pouvoir de leurs maris et pères. D'emblée, au groupe des quatre maîtres répond la multiplicité du groupe des victimes qui ne seront pas considérées également, pas sujettes aux mêmes pouvoirs. Le sexisme est évident et on trouve très tôt des distinctions entre ce qui est prescrit aux femmes et aux hommes. Rien ne borne le pouvoir des libertins qu'eux-mêmes et le règlement qu'ils donnent à la communauté. On en arrive à leur accord primordial qui est réinvesti à plusieurs reprises au cours du récit (on tente de négocier, on se plie aux règles des amendes, on décide en commun de ce qu'il adviendra de telle victime *etc.*) et subordonné à leur projet de jouir à mesure des récits des passions, de plus en plus graves. Il faut bien saisir que le caractère contraignant de la règle, dont on

a vu qu'elle pouvait être aménagée, à l'égard des quatre ne tient qu'à cet accord qui les pousse à tous faire pression sur chacun. Ils ne jugent guère de ce qui leur est permis au regard de la règle parce qu'elle est règle mais bien parce que c'est là le produit et le projet de leur volonté commune, ils ne sont tenus à rien envers les victimes du moment qu'ils sont tous d'accord pour sévir.

*« Il fut décidé que tout sujet qui porterait une plainte contre un autre gagnerait la suppression de la moitié de sa punition à la première faute qu'il commettrait ; ce qui n'engageait à rien du tout, parce que le sujet qui venait en accuser un autre ignorait toujours où devait aller la punition dont on lui promettait de gagner moitié ; moyennant quoi il était très aisé de lui donner tout ce qu'on voulait donner, et de lui persuader encore qu'il avait gagné<sup>200</sup>. »*

Il ne s'agit pas d'un dispositif de justice entre parties égales mais bien d'un pouvoir asymétrique articulé en outre à l'ignorance de ses dispositions de la part des sujets. Bien sûr, lorsqu'Augustine est accusée de s'être nettoyée alors que c'est le duc qui, la veille, s'en était chargé en usant d'elle, la Duclos qui sait où est son intérêt n'hésite pas à mentir pour accommoder la version des maîtres et faire punir Augustine<sup>201</sup>. Il y a bien rapport de forces et le règlement en est d'abord un outil, employé à la discrétion des maîtres. Les groupes, les allégeances, les intérêts se distribuent selon les contours qu'il dessine.

Il en va sans doute autrement de la communauté de Roissy. Il faut certes y distinguer les filles qui en sont membres de celles qui sont amenées par leurs amants : l'usage des premières tient aux règles surplombantes dont sont certainement informés les clients et les membres du club, celui des secondes dépend d'abord de l'autorisation et des vœux de l'amant quoiqu'il tombe sans doute sous

---

<sup>200</sup> *Les 120 journées*, p. 315.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 316.

ces règles surplombantes (il est question, dans *Retour à Roissy*, du « maître de Roissy ») ; on imagine difficilement que le meurtre y ait libre cours, comme on l'a déjà soulevé. A cette distinction se joint celle entre hommes et femmes dont Anne-Marie –et les femmes invitées au restaurant et au bar– forment des exceptions et qui s'identifie donc *quasiment* à la division entre maîtres, valets (exclusivement masculins semble-t-il) et esclaves. Il ne faut pas y voir de manière certaine un partage sexiste fondé sur une infériorité de la femme, mais il ne se trouve pas d'hommes offerts à l'usage. Ici, plusieurs seuils : celui d'être amenée ou de faire son entrée dans la communauté, pour O, celui d'être introduit à ce cercle d'hommes, de devenir membre du club ou client, ou bien d'être recruté comme valet. En-deçà, le seuil qui voit se nouer une relation, à l'extérieur, entre deux amants, O et René ou O et Jacqueline par exemple.

Cette dernière modalité constitue celle que l'on trouve le plus chez Sacher-Masoch où il est d'abord question de relations amoureuses –qui peuvent être unilatérales ou impliquer plusieurs termes, comme entre Zésim, Anitta, Soltyk et Dragomira, chaque homme aimant les deux femmes à un certain point. Ici il n'est pas question d'une communauté mais bien d'une relation entre quelques individus homogène, en général, à la société de leur temps quoi qu'ils puissent s'isoler. Le motif du contrat intervient toujours dans une relation constituée et vient entériner des rapports de domination déjà vifs davantage que les susciter véritablement, tout en les portant à une dimension supérieure. Il ne faut pas voir dans la simple existence de la relation son fondement à exister sous la forme d'une domination : d'abord, elle existe ainsi de fait, c'est la trajectoire contingente qu'elle a adoptée.



Mais il y a en outre une diversité de fondements plus ou moins normatifs selon à qui on se réfère et nos trois auteurs ne les épuisent certainement pas.

Chez Sade le fondement est la force même, en premier lieu coercitive, et n'a besoin d'aucune apparence de légitimité puisque l'ordre est celui de la force. Chez Sacher-Masoch, et nous parlons ici en général mais cela varie d'une nouvelle ou d'un roman à l'autre, on ne peut qu'en tirer quelques traits principaux, la relation amoureuse évolue comme elle le fait, sous l'impulsion d'un fantasme (Séverin et la Vénus à la fourrure), d'une mission (Dragomira qui entreprend, pour sa secte, de séduire Soltyk, quand bien même elle pourra en être séduite), de la simple puissance d'attraction ou de domination de l'homme ou de la femme dominants, et le contrat (ou le serment) s'y intègre d'abord comme enjeu de cette relation, lieu d'une lutte ou d'un geste d'abdication, d'offrande de soi, tout en instaurant une référence normative qui pourra elle-même être sollicitée par l'un ou l'autre parti dans les luttes futures. On pourrait difficilement juger de sa valeur juridique aux yeux de la société constituée qui accueille cette relation, il vaut avant tout pour celle-ci. Enfin concernant O, si la relation amoureuse est l'occasion de la soumission, la suscite d'une certaine façon, elle ne suffit pas pour autant à la fonder comme telle. Il faut pour cela adjoindre son consentement, maintes fois répété, qui dérive cependant de son amour. Cet amour se montre normatif pour elle-même mais ne suffit pas pour ses propriétaires, René ou Sir Stephen. A travers son consentement cependant, ils ne lui demandent que de reconnaître son amour, en ce qu'il la lie à eux. Quant aux autres maîtres, ils s'en remettent à ces derniers. L'amour et le consentement sont tous deux problématisés dans ces relations. René dit à O :

*« C'est parce qu'il t'est facile de consentir que je veux de toi ce à quoi il te sera impossible de consentir, même si d'avance tu l'acceptes, même si tu*

*dis oui maintenant, et que tu t'imagines capable de te soumettre. Tu ne pourras pas ne pas te révolter. On obtiendra ta soumission malgré toi, non seulement pour l'incomparable plaisir que moi ou d'autres y trouverons, mais pour que tu prennes conscience de ce qu'on a fait de toi<sup>202</sup>. »*

Il est facile à O de consentir dans la mesure où elle aime René et se réjouit de son amour pour elle, mais cela ne signifie pas qu'elle puisse se résoudre à subir tout ce qu'elle subira ; elle donne son consentement d'avance à une sorte de projection et, en vérité, semble se résoudre à une forme de vie : elle y consent dans son esprit, dans sa visée (la soumettre) sans avoir besoin de la considérer dans son détail. Nous retrouvons là l'extension de la règle monastique qui, quoique plus détaillée, ne vaut pas dans son exhaustivité. Dans un passage du *De praecepto et dispensatione* de Bernard de Clairvaux celui-ci précise que l'on ne s'engage pas « à la Règle » mais « selon la Règle », et que « ceux qui décident de vivre selon la règle, même s'ils ne l'observent pas intégralement dans chaque détail (...) ne s'éloignent absolument pas de la profession régulière tant qu'ils ne cessent pas de vivre dans la sobriété, la justice et la piété<sup>203</sup> ». A cet engagement répond le consentement d'O qui se fait même en amont de la règle, qui serait celle qu'on lui impose à Roissy. En fait, elle se soumet à la *discipline* comme dispositif qui doit la rendre docile et qui fait usage de la règle, et se résout à abandonner sa volonté, par cette volonté même. C'est bien une forme équivalente du contrat masochiste à cet égard : un renoncement volontaire qui ne peut se faire qu'au seuil même où l'on renonce à sa volonté – du moins en tant qu'autonomie. Notons qu'à l'amour (qui demeure, comme terme, un pis-aller) peuvent se joindre d'autres références contraignantes, comme l'honneur,

---

<sup>202</sup> *Histoire d'O*, p. 53.

<sup>203</sup> Cité par Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 75.

ce qui est aisément perceptible chez Séverin. On observe une sorte de segmentation de l'espace virtuel de la relation : ses bornes naturelles (commencement et fin) et à l'intérieur, les bornes d'une normativité différente, où l'un des membres se lie. Sans doute peuvent-elles coïncider, du moins leur fin. Mais on pourrait aussi soutenir, plus radicalement, que dans la mesure où ces bornes s'accompagnent de subjectivations distinctes, elles établissent en fait deux relations entre des sujets différents. Il faut cependant considérer d'un point de vue pragmatique et non simplement théorique (en droit) soit que ces sujets pèsent les uns sur les autres dans leurs décisions, que le serment de Séverin et le contrat lient Grégoire, soit que le sujet constitué comme dominé trouve dans sa soumission la condition de son existence comme tel. Cela se règle par les jeux de pouvoir et la lutte éventuelle entre les pôles dominant et dominé.

Nous avons ainsi le contexte où s'établissent ces rapports, les seuils d'entrée dans ces communautés. Ils fonctionnent en un sens comme des verrous qui se referment après que le dominé a pénétré le château : la clôture effective, qui va jusqu'au murage des accès chez Sade, n'est qu'un élément de ce verrou. Une fois que l'individu est mis au pouvoir du maître ou se constitue volontairement comme tel, il est bel et bien en son pouvoir, à sa discrétion. La domination entretient par la suite la soumission et évacue en droit la volonté du dominé. Plus précisément, la décision est laissée au caprice du maître. Pour les quatre libertins la question ne se pose guère, à ceci près qu'ils choisissent en définitive qui survit aux quatre mois. Wanda oscille sans cesse sans qu'il soit permis au lecteur de dire si elle est de bonne foi ou si c'est là une ruse de plus de sa part à l'égard de Séverin et le terme de leur relation ne correspond pas à la libération de l'esclave mais au départ de la Vénus

avec le Grec, après avoir humilié Séverin au-delà de ce qu'il aurait pu vouloir, l'avoir véritablement vaincu. Dans d'autres textes, il en va souvent d'un pouvoir croissant qui mène plutôt à la mort qu'à une liberté retrouvée. Enfin concernant O, son consentement est en effet sollicité à plusieurs reprises mais toujours à la discrétion de ses maîtres et toujours en prévision de quelque chose dont elle ignore une part. Par exemple : « Consens-tu, O, à porter les anneaux et le chiffre dont Sir Stephen désire que tu sois marquée, sans savoir comment ils te seront imposés<sup>204</sup> ? » Et plus encore : « Cette volonté qu'on lui demandait tout à coup d'exprimer, c'était la volonté de faire abandon d'elle-même, de dire oui d'avance à tout ce à quoi elle voulait assurément dire oui, mais à quoi son corps disait non<sup>205</sup> ». Une fois de plus, elle s'engage à la soumission dans sa forme. Nous sommes donc en présence, dans tous les cas, d'une mise au pouvoir qui marque le point de départ d'une situation où c'est le rapport de force et la puissance qui priment pour assigner à toute chose qui en fait partie son sens et sa place.

Il ne faut pas y voir un mouvement unilatéral qui irait des dominants aux dominés, ce que nous avons amplement montré en examinant les pouvoirs à l'œuvre. Des relations entre groupes subalternes se forment nécessairement et il s'agit d'un enjeu de pouvoir différent du contrôle d'un individu, quoi qu'ils se recourent. Il peut alors s'agir de s'emparer de ces relations et de les assujettir, d'en briser le potentiel de résistance ou de les intégrer au dispositif de pouvoir même. Nous avons mentionné plus haut un des fouteurs qui s'est fait attraper et exécuter parce qu'il avait tenté de séduire Augustine, dénoncé par Fanchon. Fanchon agissait en fonction du rapport de force qui lui faisait espérer, peut-être, de plaire ainsi aux

---

<sup>204</sup> *Histoire d'O*, p. 156.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 92.

amis ou qui lui enjoignait simplement de se conformer aux règles, quand bien même elle en a été fort mal récompensée. Ce faisant, elle servait l'ordre établi par les maîtres. A l'inverse, le fouteur tentait de s'y soustraire en agissant pour son plaisir (voire sa sauvegarde) et de sa propre initiative, et ce faisant nouait des liens avec un autre membre du groupe général des dominés. C'est aussi Adélaïde et Sophie qui discutent et prient ensemble, ou encore des enfants qui peuvent se prêter aux mêmes jeux que les libertins et s'aimer. Bien sûr, toutes ces opérations sont l'occasion pour les amis dont le pouvoir est celui qui l'emporte d'accroître leur plaisir et ce faisant ils assujettissent ces rapports qui pour certains semblaient s'exercer à l'écart de leur pouvoir, entre des sujets égaux ou presque. Ils peuvent ainsi faire participer les victimes qui ont des affinités à leur supplice respectif, comme Céladon, amant de Sophie, obligé « à lui brûler l'intérieur du con<sup>206</sup> ». Les maîtres investissent d'emblée les relations entre dominés dont ils sont, après tout, instigateurs. C'est le rôle des fêtes où ils marient des enfants entre eux ou aux fouteurs, c'est aussi l'encouragement à la délation. Nous ne sommes pas dans un modèle pyramidal : les maîtres sont parmi leurs sujets et exercent leurs pouvoirs à travers eux, par les uns sur les autres. Ils ne sont ainsi pas libres de nouer entre eux, membres d'un même groupe, des relations sur leurs termes propres. Cet aspect même est investi par le pouvoir et y trouve sa médiation.

Un autre élément vient déstabiliser l'organisation de ces groupes en pôles cohérents. Nous savons que la discipline dans sa forme historique articulée à la production industrielle ou à l'armée produit des individus dont les places sont interchangeables en tant qu'ils sont de même rang<sup>207</sup>. Cela vaut tout à fait, semble-

---

<sup>206</sup> *Les 120 journées*, p. 443.

<sup>207</sup> Ariana SFORZINI, *op.cit.*, p. 51.

t-il, pour Roissy. De même, nous avons dit que les changements de quatrains illustraient cela. Mais il faut considérer deux choses. D'une part, les quatre amis, que l'on peut considérer de même rang, n'ont rien d'interchangeable : ils ont des goûts et des capacités différentes qui dictent l'établissement et le déroulement tout entiers de la communauté et des scènes particulières. On aurait donc, de ce point de vue, le groupe des sujets, certes individués, face à la singularité indépassable de chaque maître qui vaut avant tout dans la mesure où elle s'exprime singulièrement par des pouvoirs (exigences *etc.*) Les maîtres s'incluent dans leur propre règle, dans la mesure où elle est expression de leur volonté commune, mais ils ne se placent pas sous toutes les dispositions de la discipline, comme on s'en doute. A cela il faut ajouter que c'est à leurs désirs qu'il revient de plier les règles et de produire un ordre, mais que ce faisant ils peuvent tout à fait être amenés à bouleverser l'ordre et la discipline, mettant en question son statut. En effet, les groupes d'abord distincts dans leur fonction vont dans une certaine mesure être aménagés, connaître un décalage. On juge ainsi que les vieilles ne sont plus utiles et qu'on peut les immoler : les historiennes les remplacent. De même quand on contraint les épouses à servir de toilettes, elles sont défaites de leur fonction passée, remplacées par d'autres filles<sup>208</sup>. Mais c'est le changement radical qui intervient dans les derniers jours qui est le plus significatif. Ceux qui rentreront en France se voient donner un ruban vert à condition d'aider aux supplices des autres, les trois servantes seront sacrifiées et tous ceux qui le seront aussi, mais plus tôt, seront enfermés dans des prisons sous la surveillance des historiennes, avec l'aide des quatre fouteurs, pour être exécutés à raison d'un par jour. « Et messieurs vont s'amuser, quand il leur

---

<sup>208</sup> *Les 120 journées*, p. 339.

plaît, avec ces victimes, ou dans leur prison, ou ils les font venir dans les salles ou dans leur chambre, le tout suivant leur gré<sup>209</sup>. » En outre, les douze restants mangent ensemble. On assiste ici à une démolition complète de la structure de pouvoir au profit de son exercice brut dans une forme ramassée qui se fait plus directement l'expression des désirs des libertins ; l'hétérotopie est modifiée, la scansion temporelle abolie pour être simplement remplacée par la mise à mort d'une personne chaque jour –et c'est en fait cet acte cruel qui vient maintenant rythmer le passage du temps, indice de l'escalade, de même les groupes et les fonctions, même si, sans surprise, ce sont les sujets les plus prisés qui jouent les auxiliaires et en réchapperont, dont les cuisinières « pour leur talent ». Ce que la structure pouvait apporter de forme aux vies des dominants et dominés est jeté à bas dans l'exercice même de cette vie de la part des maîtres, qui en étaient déjà à l'origine. En bref, tout est désormais effet du caprice des libertins.

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 444.

# Puissances en lutte

---

A ce stade, nous disposons d'un regard englobant sur les situations de domination, comme si nous en avions tracé, grâce à notre parcours en leur sein et à la manière d'un explorateur, une carte approximative. Nous venons de confronter les seuils d'entrée et les espaces par eux constitués, les tirant vers une forme cohérente comme vers son contraire, en soulignant la complexité des places occupées par les sujets qui s'y trouvent, des pouvoirs qui les traversent. Il s'agit par-là d'attirer le regard vers ce qui va maintenant se jouer : parvenir à donner à cette carte, et donc à ce parcours, un sens, à y inscrire une rose des vents, en comprendre les monts et les fossés, assigner une origine à ses reliefs. Considérons que la scène est prête.

*« L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces ; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre, chacune avec la vigueur, la juvénilité qui est la sienne. Ce que Nietzsche appelle l'Entstehungsherd du concept de bon, ce n'est exactement ni l'énergie des forts ni la réaction des faibles ; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres ; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement ; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité ; c'est plutôt (...) un "non-lieu", une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice.*

*En ce sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d'autres hommes et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs ; (...) Le rapport de domination n'est pas plus un "rapport" que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel ; elle impose des*



*obligations et des droits ; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque dans les corps ; elle se fait comptable des dettes. Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. (...) La règle, c'est le plaisir calculé de l'acharnement, c'est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination ; elle met en scène une violence méticuleusement répétée. (...) L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre ; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination.*

*Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là même qui dominent. En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou à cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes, Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures. »*

Ce texte, qui provient de l'article de Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, est extrêmement dense et aurait pâti, du moins nous semble-t-il, d'avoir été trop morcelé ou amputé. Il n'est pas question de le substituer à notre réflexion, il vient au contraire la stimuler et lui offrir un contrepoids. Le moment est en effet venu de ramasser tout ce que nous avons pu récolter jusqu'ici en un mouvement unique. Ne nous laissons pas tromper par la correspondance apparente des propos

de Foucault avec ce que nous avons abordé : il traite du regard historique, de la méthode généalogique dans le temps long, celui de l'humanité. Nous ne nous contentons pas d'écarter un point de vue supra-historique, comme il le fait et Nietzsche avant lui, afin d'observer localement la scène mais d'abstraire des situations qui sont déjà hors de l'histoire, sans prétendre par-là atteindre à une essence non plus qu'un paradigme. Notre méthode n'est pas, en ce sens, à proprement parler généalogique. Foucault arrache d'emblée l' « émergence » au lieu, en fait un « non-lieu », de même que le rapport de domination qui y prend place n'en est pas un. Seulement, en opérant une abstraction comme nous l'avons fait, en ne considérant plus des groupes anonymes à travers l'histoire mais des sujets qui se font souffrir et jouir, nous la ramenons non à l'utopie mais à l'hétérotopie et disons que ce rapport est bien rapport, comme le maître clôt la distance qui le sépare de son esclave pour en user. C'est ainsi qu'il nous faut traiter, traduire, trahir peut-être les dispositifs que Foucault énumère, règle, violence, domination, marque, interprétation, et les réévaluer. L'échelle varie et ce sont d'abord les dominants et les dominés que nous devons traiter comme des forces en lutte, dont la vie prend ou donne forme et ainsi nous demander quelles luttes, quelles formes.

### **La cruauté du jeu**

On aura largement saisi qu'il y a bien affrontement de volontés par la domination et la résistance qu'elle peut rencontrer, l'hétéronomie contre l'autonomie. Qu'il s'agit, pour le bourreau, d'assujettir et donc d'imposer son sens aux actes, aux pensées, aux corps de ses victimes, par un dispositif, des techniques, des pouvoirs. Mais c'est là conquête davantage que lutte, c'est bien la condition pour que le lieu, le temps, le plaisir se plient à sa volonté, que ce soit lui qui leur

impose un sens dont la victime est dépositaire. Si nous voulons une vision plus fine, ou le spectacle d'un combat plus disputé, c'est à Sacher-Masoch qu'il faut nous adresser. Tout y est en effet trompeur : la main qui tient le fouet est-elle bien celle qui donne son sens à la douleur de ses coups ? Le trait central du masochisme, à défaut d'être celui de l'œuvre de Sacher-Masoch, c'est pourtant bien d'être du côté de celui qui les reçoit. Peut-on pour autant dire que le bourreau n'est accessoire ? Cela semble malaisé. Il y a bien lutte. Deleuze semble lui apporter une solution tout en en donnant le cadre : la femme-bourreau est *dans* le masochisme, elle en prendrait dès lors ses traits, ses valeurs, elle y serait intégrée, on lui assignerait sa place<sup>210</sup>. Mais c'est aller trop vite en besogne : Deleuze traite de l'opposition qui, tout en séparant le sadique et le masochiste les rend complémentaires en négligeant toute la construction dont ils dépendent, comme s'ils s'assimilaient au bourreau et à la victime. Rien de tel, mais si Deleuze poursuit en défendant une cohérence propre, une suffisance de chaque genre à lui-même de sorte que le masochiste-sujet a besoin d'une femme-bourreau comme *élément* proprement masochiste, nous ne nous arrêtons pas à la compréhension de deux monolithes littéraires ou appartenant à la psychologie ou à la psychiatrie, mais bien à des rapports entre sujets qui peuvent se trouver dans un troisième terme, à l'instar d'*Histoire d'O*. Aussi nous pouvons traiter des bourreaux et des victimes sans en faire les modèles du sadisme ou du masochisme, en gardant à l'esprit la singularité de ceux-ci mais sans les solliciter comme constructions psychologiques.

Une première chose est ici déterminante : l'importance de ce besoin du masochiste-sujet, de sa tension ou de sa recherche d'un compagnon qui y réponde.

---

<sup>210</sup> Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, pp. 37-38.

Cela se cristallise dans le motif du contrat dont nous avons parlé : « le contrat masochiste n'exprime pas seulement la nécessité du consentement de la victime, mais le don de persuasion, l'effort pédagogique et juridique par lequel la victime dresse son bourreau<sup>211</sup> ». Et on voit ici poindre le pouvoir de la victime sur son bourreau comme une composante essentielle et non accessoire. Le consentement est certes nécessaire du point de vue de relations masochistes entre sujets de bonne volonté, ce à quoi tous les personnages de Sacher-Masoch ne répondent pas et que nous pouvons considérer mais aussi ignorer dans la mesure où nous traitons de *domination*. Deleuze fait du contrat l'envers ou la réponse à l'*institution* sadienne qui « [rend] les lois inutiles, substituant au système des droits et des devoirs un modèle dynamique d'action, de pouvoir et de puissance<sup>212</sup> », nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, le contrat semble l'exercice d'un pouvoir sur le bourreau de la part de sa victime, qui vient en conséquence informer son mode d'être, le contraindre dans son agir. Seulement on sait qu'il s'agit d'une forme extrêmement médiate, détournée et que dans le cas de la *Vénus*, c'est Wanda elle-même qui vient ajouter la seule clause contraignante : celle du port de la fourrure. Mais il ne faut pas s'y tromper : c'est Séverin qui l'idolâtre dans cette fourrure et qui, dès leurs premières rencontres, lui a parlé de ce fantasme. Si elle peut y trouver un moyen de l'assujettir ou de le satisfaire (puisque'elle oscille véritablement), c'est bien lui qui lui a suggéré. En ce sens, il opère un pouvoir sur lui-même, par l'intermédiaire de son bourreau. Il faut ici avoir conscience de la temporalité à l'œuvre. Elle aide en outre à comprendre dans quelle mesure Séverin peut être à l'origine du déploiement de Wanda dans le personnage de la *Vénus*. Nous avons déjà mentionné les

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 68.

instructions masquées ou les implorations qu'il lui fait, à l'échelle d'une séance : « Piétine-moi », par exemple. Il tente ainsi d'orienter l'action de son bourreau et ce faisant d'agir sur lui-même. Mais c'est tout au long du récit qu'il l'éveille aux passions cruelles dont il espère faire les frais. Elle éprouve d'abord du dégoût et agit par amour, tout en commençant à entrevoir l'intérêt d'un tel jeu<sup>213</sup>. Puis, après s'être un peu endurcie dans sa réticence et Séverin dans son désir, elle admet qu'elle « commence à y prendre plaisir<sup>214</sup> ». On sait que Séverin est d'abord heureux de la situation, mais qu'il connaîtra vite les tourments et les doutes. C'est le signe que Wanda lui échappe en même temps qu'il est habité de passions contradictoires (« Je pouvais la contempler avec une joie paisible, sans un atome de souffrance ou de désir<sup>215</sup> », les deux sont irrémédiablement associés) et qu'elle dépasse ses attentes par sa cruauté, ou les déplace, par exemple en le délaissant, en le traitant froidement. Mais elle y mêle toujours des effusions de tendresse, lui rappelle sa douceur, parfois pour mieux de nouveau le maltraiter. « Avec quelle répugnance elle s'est emparé de mes idées il y a quelque temps, et avec quel sérieux elle en prépare maintenant la réalisation<sup>216</sup> », dit Séverin. Sa cruauté prendra véritablement le dessus au moment de l'esclavage à proprement parler, après le contrat, et on sait d'une part que Séverin pourra le regretter véritablement tout en en jouissant, en viendra à la mépriser et vouloir partir pour toujours être pris de nouveau, à la fois victime de sa propre puissance et de son propre corps (incapable de résister à sa passion), et de celle de Wanda. Wanda elle-même, d'autre part, lui préférera le Grec et regrettera qu'il ait choisi cette voie<sup>217</sup>. Elle reconnaît s'être employée –et amusée– à « réaliser

---

<sup>213</sup> *La Vénus*, p. 68.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 183.

son idéal<sup>218</sup> », faisant ainsi état de son pouvoir sur elle en qui il a éveillé ces passions cruelles tout en s'affirmant comme partenaire et ennemie qui a pu poursuivre ailleurs ses vues et qui a malgré tout exercé un pouvoir sur lui à sa convenance.

Quelles subjectivations, dès lors ? Quelle forme de vie ? *La Vénus* n'est pas tout Sacher-Masoch, qui lui-même n'est pas le dépositaire ou le promoteur d'une forme cohérente. Mais on peut avancer une réponse : celle de la cruauté. Qu'elle soit recherchée et crainte, contenue ou libérée voire découverte, il s'agit de sujets qui se constituent par leur propre cruauté ou par la cruauté d'autrui, de façon médiate, comme outil d'un agir sur eux-mêmes ou non. Nous en avons amplement dévoilé les mécanismes quoi qu'on ne puisse jamais tous les saisir. Le personnage de l'*Ilau* peint admirablement la toile de fond de ces sujets en lutte en des termes qui pourraient être empruntés à Nietzsche :

*« Tout en ce monde combat avec acharnement pour sa vie, pour celle de son espèce ou de sa race. Le cristal, en poussant, s'efforce d'arrêter la couche voisine dans sa croissance et de la faire périr ; la plante qui germe la première opprime celle qui vient plus tard, et en s'emparant du soleil, la prive d'air et de chaleur. Telle plante combat avec ses racines, telle autre avec ses vrilles enchevêtrées ou avec ses feuilles ; la même chose arrive chez les animaux : elle arrive aussi chez les hommes. – Comme l'homme, les peuples et les Etats obéissent à ces lois naturelles. Eux aussi doivent combattre pour leur existence et avec les mêmes moyens<sup>219</sup>. »*

Il ne s'agit pas de que de plaisir, dans les sévices infligés ou subis, mais d'un combat pour savoir qui l'emportera et qui imposera sa marque, son signe, son sens. Les sujets eux-mêmes dont certains sont d'emblée puissants en font état, mais on sait que les victimes emploient des chemins détournés. Zenobia, ainsi décrite :  
« Tout dans cette femme semblait dire : Je commande sur beaucoup et je voudrais

---

<sup>218</sup> *Idem.*

<sup>219</sup> *Œuvres maîtresses*, p. 246.

pouvoir dominer sur tout. » *Les batteuses d'hommes*, enfin, qui condense fort bien le jeu cruel : un homme se met en leur pouvoir, cherchant l'amie « qui le dominera, qui lui donnera le plaisir de souffrir » et,

*« les doigts crispés au pommeau d'une cravache, la batteuse use ses forces sur l'être qui est maintenant en sa possession, frappe à tour de bras, frappe encore, frappe toujours, s'affole, se grise de ces cris d'éperdue tendresse, de ces sanglots d'adoration, de ces râles de souffrance qui montent vers sa beauté, de ce sang qui jaillit, qui emplit la chambre comme d'une odeur d'holocauste, a comme un délire sacré, plonge des yeux de flamme dans ces yeux de victime qui la contemplant, qui la dévorent, qui la caressent à travers une buée de larmes, dans cette chair qu'elle sent à sa merci, et dont l'âme tout entière, les pensées lui appartiennent<sup>220</sup>. »*

Que ce soit au cours d'une telle séance ou au long de la chasse parfois sans pitié et qui se termine avec la mort de la proie, chacun essaye de deviner l'autre pour l'attirer ou lui échapper et le faire qui l'objet, qui l'outil de leur pouvoir. Rappelons-nous de ce que disait Foucault :

*« Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. (...) La règle, c'est le plaisir calculé de l'acharnement, c'est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination ; elle met en scène une violence méticuleusement répétée. (...) Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là même qui dominent. En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées ; elles sont faites pour servir à ceci ou à cela ; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. »*

Voilà qui éclaire le contrat sous un autre jour : celui de la lutte. Il n'est pas simplement un outil du masochiste pour se donner un bourreau à sa mesure, il est l'enjeu même d'un affrontement. Il promet précisément le sang, il engage des conduites cruelles et les appelle, les unes à la suite des autres, mais il peut être revu, rejeté, effacé ou au contraire justifier des actes plus graves encore selon qui mène la danse, qui prend le pas sur l'autre. Il suffit pourtant qu'il encadre l'agir du

---

<sup>220</sup> *La dame blanche et autres nouvelles*, pp. 25-26.

bourreau et de la victime pour être une domination qui s'exerce sur deux puissants, par eux-mêmes, différemment. Il est d'abord le triomphe de Séverin, qui obtient la réalisation de son fantasme, puis celui de Wanda, qui obtient son esclave.

### **L'offrande d'une vie**

D'un point de vue tactique, il semblerait tout indiqué, si l'on veut souffrir et souffrir selon ses propres termes, de s'offrir comme le fait Séverin, et au-delà de susciter soi-même son bourreau. O, pourtant, semble s'abandonner à la souffrance sans qu'elle puisse former ses maîtres. Est-ce dire qu'elle n'est pas, elle, masochiste ? Nous avons dit que son histoire, la domination qu'elle subissait était davantage sadique, mais même cela il faut le nuancer : elle est ailleurs, autre hétérotopie, autre temps, autres hommes. Là encore, quel *ethos* ? C'est qu'O, quoi qu'elle y consente, est offrande. Mais elle a à se constituer comme telle, à devenir offerte au-delà d'une forme de transaction symbolique. Tous les dispositifs que nous avons décrits convergent en ce sens : elle est en tension entre la possession et l'offrande, c'est-à-dire la possession que l'on partage, mise à disposition, et elle l'est en vue d'un usage. Qu'il s'agisse d'aliéner son corps d'elle-même, de l'en déposséder, de la vouer à autre chose qu'elle-même ou de la rendre profondément esclave, c'est toujours sous cette ambition que l'on s'inscrit. Si, là aussi, nous avons amplement examiné les techniques à l'œuvre, nous avons laissé dans l'ombre leurs effets en tant qu'ils résultaient en une subjectivation. O est bien souvent songeuse, elle cherche à comprendre elle-même, de façon réflexive, ce qu'elle peut éprouver par la douleur et l'humiliation. Et la réponse semble être, sous certaines conditions, la dignité qu'éprouverait une offrande si elle le pouvait, le sentiment de son propre



caractère sacré, d'une façon qui peut paraître contradictoire et pour cause : cette offrande est prostitution.

On lui demande, par sa volonté, de renoncer à sa volonté. C'est le consentement. Elle le fait si bien que l'exercice de sa volonté lui devient peu à peu honteux, gênant quand bien même elle l'emploie à s'offrir :

*« Combien de fois n'était-elle pas restée à Roissy ainsi à genoux et offerte à n'importe qui ? Mais elle était alors toujours tenue par les bracelets qui joignaient ses mains ensemble, heureuse prisonnière à qui tout était imposé, à qui rien n'était demandé. Ici, c'était de son propre gré qu'elle demeurait à demi-nue. (...) Sa promesse la liait autant que les bracelets de cuir et les chaînes. Était-ce seulement sa promesse ? Et si humiliée qu'elle fût, ou plutôt parce qu'elle était humiliée, n'y avait-il pas aussi la douceur de n'avoir de prix que par son humiliation même, que par sa docilité à se courber, par son obéissance à s'ouvrir<sup>221</sup> ? »*

Qu'on mesure jusqu'où cela va, puisqu'elle rougit d'avoir elle-même espéré un ordre : « Elle prit conscience soudain que ce qu'en fait elle attendait (...) et ne s'avouait pas, c'est que Sir Stephen lui fit signe ou lui ordonnât de se mettre à genoux devant lui, de le défaire et de le caresser. Mais non. D'être seule à y avoir pensé, elle devint pourpre<sup>222</sup> ». Cela se comprend dans la tension véritable où elle se trouve pour taire sa volonté et dompter sa propre résistance afin d'être plus complètement soumise. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le conflit de ses passions quant au supplice : son corps semble résister malgré elle mais, prise dans cette tension, elle se réjouit pourtant de subir. « Elle aimait l'idée du supplice, quand elle le subissait elle aurait trahi le monde pour y échapper, quand il était fini elle était heureuse de l'avoir subi, d'autant plus heureuse qu'il avait été plus cruel et plus long<sup>223</sup> ». Il y a cependant un socle et un opérateur à cette volonté de

---

<sup>221</sup> *Histoire d'O*, pp. 94-95.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 161.

soumission : le sentiment amoureux. Mais lui-même est toujours pris non seulement dans l'appartenance mais en outre dans ce motif de l'offrande, dans la mesure où il apparaît comme dévotion. Ainsi lorsqu'elle songe que René ne l'aime plus ou qu'il est loin, « tout s'étouffait en elle, elle suffoquait. » « Ceux qui aiment Dieu, et que Dieu délaisse dans la nuit obscure, sont coupables, puisqu'ils sont délaissés. Ils cherchent leurs fautes dans leurs souvenirs. Elle cherchait les siennes<sup>224</sup>. » C'est à travers cet amour qu'elle interprète tout et se trouve coupable quand bien même ses actes, elle à la puissance d'agir si diminuée, sont sans conséquences. Elle accepte les étreintes « qui lui avaient été immondes<sup>225</sup> » par cet amour, qu'elle identifie véritablement à l'amour pour Dieu. Ainsi elle se dit qu'il est « terrible d'être rejetée des mains du Dieu vivant<sup>226</sup> », et l'appellation de Dieu fait de nombreuses occurrences, tant à propos de René que de Sir Stephen<sup>227</sup> : « Elle se trouvait heureuse de compter assez pour lui qu'il prît plaisir à l'outrager, comme les croyants remercient Dieu de les abaisser<sup>228</sup>. » Son importance dans la constitution du lien d'appartenance est elle aussi plusieurs fois rappelée. « Si tu es à moi tu n'es pas libre de refuser, mais tu es toujours libre, tu le sais, de refuser d'être à moi », mais l'aimant, elle n'est pas libre. On voit de manière évidente le lent travail qui s'opère sur O qui, peu à peu, semble se transfigurer dans l'offrande permanente à un Dieu dont le corps, à l'instar de celui du médecin-chef de l'asile, s'étend à tout le château, à tous les corps :

*« Il était la main qui lui bandait les yeux, le fouet du valet Pierre, il était la chaîne au-dessus de son lit, et l'inconnu qui la mordait au ventre, et toutes les voix qui lui donnaient des ordres étaient sa voix. Se lassait-elle ? Non. A*

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>227</sup> Aux pages 41, 52, 73, 99 par exemple.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 99.

*force d'être outragée, il semble qu'elle aurait dû s'habituer aux outrages, à force d'être caressée, aux caresses, sinon au fouet à force d'être fouettée. Une affreuse satiété de la douleur et de la volupté dut la rejeter peu à peu sur des berges insensibles, proches du sommeil ou du somnambulisme. Mais au contraire. Le corset qui la tenait droite, les chaînes qui la gardaient soumise, le silence son refuge y étaient peut-être pour quelque chose, comme aussi le spectacle constant des filles livrées comme elle, et même lorsqu'elles n'étaient pas livrées, de leur corps constamment accessible. Le spectacle aussi et la conscience de son propre corps. Chaque jour et pour ainsi dire rituellement salie de salive et de sperme, de sueur mêlée à sa propre sueur, elle se sentait à la lettre le réceptacle d'impureté, l'égout dont parle l'Écriture. Et cependant les parties de son corps les plus constamment offensées, devenues plus sensibles, lui paraissaient en même temps devenues plus belles, et comme ennoblies. (...) Qu'à être prostituée elle dût gagner en dignité étonnait, c'est pourtant de dignité qu'il s'agissait. Elle en était éclairée comme par le dedans, et l'on voyait en sa démarche le calme, sur son visage la sérénité et l'imperceptible sourire intérieur qu'on devine aux yeux des recluses<sup>229</sup>. »*

Ce riche passage condense le travail sur le corps accompagné de l'usage qui en est fait sur un temps long, qui produisent peu à peu un mode d'être visible à même le corps et qui s'accompagne explicitement d'une modification du rapport à soi, à travers, aussi, l'appréhension de son corps propre. On se rapproche ici d'une véritable ascèse. Mais il faut à ce point faire appel au terme nécessaire qui permette d'en rendre compte : le maître et possesseur qui semble tenir une place si importante. En effet, si nous suivons pas à pas O on peut pourtant trouver des traces de la forme qui donne tout son sens à son parcours, celle des maîtres. Inutile de revenir sur les groupes, les clients, les membres du club, il s'agit ici de se demander si l'on peut dégager un mode d'être qui leur appartient. Il est moins directement énoncé que celui d'O, mais nous pouvons peut-être l'atteindre en creux. En effet, à travers ce qui est dit aux esclaves et ce que nous venons de voir, il faut conclure à la prévalence de l'usage, dont on se souvient qu'il règle notamment les tenues. C'est là la modalité privilégiée du rapport des maîtres avec les esclaves, mais c'est aussi

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

en un sens tout ce à quoi on peut les rapporter ; en dehors de Roissy ils ne sont guère qu'une multiplicité diffuse. Cependant, il faut supposer qu'on peut être plus ou moins bon maître, faire d'une chose un meilleur ou un moins bon usage. Il y a ainsi une forme de hiérarchie tacite, fondée sur l'admiration, entre Sir Stephen et René : « Sir Stephen était le maître de René, sans que René s'en doutât parfaitement lui-même, c'est-à-dire que René l'admirait, et voulait l'imiter, rivaliser avec lui, c'était pourquoi il partageait tout avec lui, et pourquoi il lui avait donné O<sup>230</sup>. » René peut ainsi aspirer à égaler Sir Stephen. On le comprend ensuite : « En Sir Stephen, il avait trouvé le maître rigoureux que lui-même ne savait pas être. Le fait que l'homme qu'il admirait le plus au monde se plût à elle, et prît la peine de se la rendre docile, accroissait (...) la passion de René pour elle<sup>231</sup>. » D'une part, Sir Stephen est modèle et source des évaluations de René, du moins peut-il les influencer, d'autre part apparaît une forme de critère de sa supériorité : sa rigueur comme maître. Evidemment, nous nous situons là du point de vue de O. Mais cela suffit à présenter le maître comme l'envers complémentaire de son esclave, qui peut être jugé relativement à elle, dans la mesure précisément où il en est le maître. On retrouverait ainsi d'une certaine manière des rapports masochistes où le bourreau complète la victime, quoiqu'on puisse difficilement faire état d'un pouvoir formateur de celle-ci sur celui-là. Il faut en outre ajouter que si le maître donne son sens à tout ce que fait et, en définitive, est et dévient O, par l'amour de celle-ci, il est de ce fait tributaire de son amour (et ils y reconnaissent régulièrement le fondement de leur pouvoir) de sorte que si le sentiment varie, sa maîtrise aussi. Ceci explique le passage de René à Sir Stephen, mais il demeure opéré par René lui-

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 121.

même. Enfin, on peut y voir la reconnaissance par O de la supériorité de Sir Stephen (et, comme esclave, elle serait ainsi critère du maître en tant qu'elle permet l'exercice de son pouvoir).

Nous avons parlé d'ascèse et, à travers la discipline notamment, il semble qu'on puisse se référer à une technique réfléchie de l'existence, qu'on peut rapprocher de la *tekhnê tou biou* antique. En analysant la culture de soi, Foucault établit qu'elle serait

*« une organisation hiérarchique de valeurs, accessible à tous mais en même temps occasion d'un mécanisme de sélection et d'exclusion ; (...) le fait que cette organisation hiérarchique de valeurs appelle chez l'individu des conduites réglées, coûteuses, sacrificielles qui polarisent toute la vie ; et, enfin, que cette organisation du champ des valeurs et cet accès à ces valeurs ne puissent se faire qu'à travers des techniques réglées, réfléchies, et un ensemble d'éléments constituant un savoir<sup>232</sup>. »*

Si l'on retrouve bien ces composantes sous la forme différente d'une discipline, il faut pourtant souligner la difficulté considérable qui tient à ce que cette discipline est d'abord l'exercice du pouvoir d'autrui, qu'il s'agit en fait non d'une technique de soi-même mais d'une technique d'autrui. On est ici face à une pratique éthopoiétique employée par le maître pour faire de l'esclave un esclave, une offrande. Si l'on peut sans doute faire état d'une forme-de-vie cohérente, il ne faut pas la considérer comme produite de façon pleinement autonome : le sujet se met par consentement au pouvoir de celui qui, dès lors, *l'informe*. En outre, il s'agit –mais cela vaut bien pour les moines– d'une tension qui vise à réaliser cette forme de l'offrande mais laisse place à des écarts. Il est significatif, si l'on admet la fin selon laquelle O demande et obtient la mort, qu'elle choisisse l'anéantissement de sa vie dès lors qu'elle est séparée de ce à quoi elle s'offrait, du terme dont dépendait

---

<sup>232</sup> Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 273.

la forme entière de sa vie, lorsqu'elle perd l'amour de Sir Stephen. Qu'on mesure néanmoins l'écart avec le monachisme : on peut plus rigoureusement parler de culture de soi à son sujet si l'on juge que les moines abandonnent leur volonté propre au profit de celle de la communauté et au-delà de Dieu, et se constituent ainsi comme sujets serviteurs. O, elle, s'en remet véritablement à autrui et n'est pas serviteur mais offrande. Notons cependant que O semble être un exemple tout à fait singulier, paradigmatique si l'on veut de cette forme de vie et qu'on peut penser que la majorité des filles sont d'abord amantes ou prostituées. Celles-ci n'en subissent pas moins la discipline, les techniques, les pouvoirs des maîtres qui les informent aussi bien. Mais il ne s'agirait pas au même titre d'une forme-de-vie où l'individu tend lui-même à cette identification entre forme et vie.

A travers les modalités d'*Histoire d'O*, on a ainsi accès à une forme-de-vie, celle de l'offrande, qui repose, à partir du lien d'amour, sur la soumission et l'usage et à laquelle répond une vie qui donne forme et repose donc sur la possession, l'usage et la jouissance d'un objet. Mais nous pouvons aussi déceler des vies dont la forme est moins monolithique, autonomes (il s'agit d'Anne-Marie, qui possède mais n'est pas possédée) ou hétéronomes (prostituées, amantes). Qu'on se reporte une fois de plus aux techniques et pratiques dans leur détail pour ne pas perdre de vue la multiplicité et notamment les résistances. O, après tout, ne parvient jamais à respecter complètement la règle du regard.

### **Dispositif de plaisir, abîme de la jouissance**

Passons, enfin, à Sade et rappelons que si nous semblons dégager une forme de chaque matière, cela n'est que parce que le regard se fixant sur un point en oublie

les alentours et que si chaque matière est différente, certaines pratiques mais au-delà certaines formes peuvent valoir pour d'autres situations, qu'il ne s'agit là que d'incarnations parmi d'autres –certes défendues comme révélatrices. La volonté des libertins est le seul principe qui préside à l'établissement de leur communauté, volonté d'emblée impérieuse et violente. Leur projet, pourtant, semble le fruit d'une démarche rationnelle qui fait se rencontrer une fin et un savoir : le plaisir et la conception et l'expérience des moyens propres à l'atteindre.

*« Il est reçu, parmi les véritables libertins, que les sensations communiquées par l'organe de l'ouïe sont celles qui flattent davantage et dont les impressions sont les plus vives. En conséquence, nos quatre scélérats, qui voulaient que la volupté s'imprégnât dans leur cœur aussi avant et aussi profondément qu'elle y pouvait pénétrer, avaient à ce dessin imaginé une chose assez singulière<sup>233</sup>. »*

Déjà, les passions le disputent à l'ordre :

*« Il s'agissait, après s'être entouré de tout ce qui pouvait le mieux satisfaire les autres sens par la lubricité, de se faire en cette situation raconter avec les plus grands détails, et par ordre, tous les différents écarts de cette débauche, toutes ses branches, toutes ses attenances, ce qu'on appelle en un mot, en langue de libertinage, toutes les passions. On n'imagine point à quel degré l'homme les varie, quand son imagination s'enflamme. Leur différence entre eux, excessive dans toutes leurs autres manies, dans tous leurs autres goûts, l'est encore bien davantage dans ce cas-ci<sup>234</sup>. »*

Par ordre, certes, mais dans lequel pointe l'excès. Nous sommes cependant devant un dispositif réfléchi de plaisir, une action des libertins sur eux-mêmes par l'intermédiaire d'une véritable communauté réglée, de techniques nombreuses, plutôt que par la simple éthique d'une existence individuelle. Nous sommes d'emblée confrontés à l'exercice d'un pouvoir de domination, asymétrique et coercitif puisque ce qui peut « mieux satisfaire les (...) sens » ce sont avant tout des

---

<sup>233</sup> *Les 120 journées*, p. 41.

<sup>234</sup> *Idem*.

« créatures humaines », des victimes. On peut donc considérer d'une part le dispositif général des *120 journées*, quatre mois enfermés à l'abri de tout pouvoir autre que le sien, établi avec soin au cours de longues préparations, qui vise l'ascension de l'échelle des plaisirs, et d'autre part les dispositifs particuliers qui y participent, en sont les composantes, tels la discipline, l'hétérotopie, le biopouvoir *etc.* Les libertins tombent sous le coup de ces derniers mais sont, du fait de cette médiation générale, à leur principe et les subissent différemment des victimes. Celles-ci sont à l'inverse moyens d'un agir des libertins sur eux-mêmes, moyens de leur plaisir, mais en tant qu'ils sont fins de ces pouvoirs divers, qu'ils sont pris dans leur réseau. Il en résulte des subjectivations et des formes de vie différentes, qu'il faut nuancer par les groupes et les aménagements dont nous avons traité, ainsi que la possibilité de résistances. Précisons d'emblée que les libertins sont âgés, de même que les vieilles ou que les historiennes et à l'inverse des enfants, et que c'est là la source de déterminations importantes du dispositif général, et même sa raison d'être, mais qu'en outre il s'agira nécessairement pour eux d'adopter une forme de vie à la durée définie, irrémédiablement liée au lieu et au temps où elle se déploie. S'il en va de même pour les enfants ou les épouses, en particulier dans la mesure où ils ne survivront pas, ils peuvent être considérés comme davantage plastiques. Quoiqu'il en soit, la structure générale trouve sa traduction dans les machines et les dispositifs locaux auxquels certains libertins des récits peuvent recourir (et que l'on trouve aussi chez Sacher-Masoch, par exemple cette dame de fer dont sortent des lames qui déchiquettent la victime, dans *Eau de jouvence*<sup>235</sup>) comme médiation de leur plaisir. Nous avons donné un aperçu considérable de la discipline et des

---

<sup>235</sup> SACHER-MASOCH, *La tsarine noire et autres contes*, p. 141.



techniques qui s'imposent aux victimes et de la façon dont les bourreaux y prenaient part, il nous faut nous concentrer sur le dispositif général. Comme chez O, il y a ici une *technique d'autrui*, mais elle ne se résume pas à produire la soumission en vue de l'usage puisqu'elle est précisément intégré à ce dispositif qui excède la simple occasion de plaisirs particuliers : il s'agit d'éprouver la volupté aussi profondément que possible, d'une façon jamais égalée, du moins par eux. Il s'agit en somme d'un dépassement de leur puissance de pâtir indissociable de leur puissance d'infliger ou d'utiliser. On comprend bien qu'ils aient à mettre en œuvre une telle débauche pour y parvenir, quand on sait à quel point ils sont endurcis et au-delà des plaisirs simples. C'est ce client qui s'exprime à leur place : « le crime est mon élément, il est ma vie <sup>236</sup>! », et ils font eux-mêmes état de cette progression :

*« Un excès amène l'autre ; l'imagination, toujours insatiable, nous amène bientôt au dernier terme, et comme elle n'a parcouru sa carrière qu'en endurcissant le cœur, dès qu'elle a touché le but, ce cœur, qui contenait jadis quelques vertus, n'en reconnaît plus une seule. Accoutumé à des choses plus vives, il secoue promptement les premières impressions molles et sans douceur qui l'avaient enivré jusque lors, et comme il sent bien que l'infamie et le déshonneur vont être la suite de ses nouveaux mouvements, pour n'avoir pas à les redouter, il commence par se familiariser avec eux. Il ne les a pas plus tôt caressés qu'il les aime, parce qu'ils tiennent à la nature de ses nouvelles conquêtes, et il ne change plus<sup>237</sup>. »*

C'est la forme trop marquée de leur vie qui exige d'eux ces dispositifs et ils ont ainsi recours non seulement aux médiations mais aux mises en scènes les plus sophistiquées pour joindre à l'excitation des sens celle de l'imagination. Elles ne manquent guère dans la plupart des récits des historiennes et c'est ainsi qu'il faut comprendre toute leur entreprise, comme un méta-dispositif, la mise en scène de mises en scènes qui les copie et les joue à mesure qu'elles sont narrées.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 295.

Il faut donc aussi comprendre cette gradation savamment orchestrée comme une tentative de la part des libertins de maîtriser leur désir dévorant, ce qui s'apparente plus directement à une technique de soi qui pourrait par exemple être rapprochée de la *discretio* monastique<sup>238</sup>, le souci de la mesure. Bien sûr, il ne s'agit pas de faire taire ce désir mais d'en préparer la satisfaction la plus pleine en commençant par le canaliser, voire par l'affamer. Le principe de ne pas commettre d'actes qui n'ont pas encore été mentionnés dans les récits tient directement de cela, les divers décrets qu'ils adoptent (comme de préserver les fesses pour le jour de la mise à mort) ou les occurrences où ils se réfrènent entre eux aussi. Il y a donc trois rangs prévus : un pouvoir de soi sur soi qui englobe l'ensemble, le dispositif, et suppose ainsi un pouvoir sur les victimes et une forme de confrontation avec les autres libertins, quoiqu'elle se fasse sur la base d'un accord, où le libertin emporté par ses passions peut vouloir s'affranchir des limites mais où les autres amis lui opposent leurs propres forces. A cela s'ajoute le pouvoir ambigu des victimes sur les maîtres qui est certes la condition de leur usage, de leur utilisation aux fins de plaisir, mais aussi le lieu potentiel d'une résistance. L'étagement des dépucelages sur les quatre mois est une illustration claire de cette contrainte imposée au désir qui agit comme un cadenas à faire sauter : « une fois qu'un enfant sera défloré, on pourra jouir de lui, quand et de quelle manière que l'on le voudra<sup>239</sup> ».

Par ces limites il s'agit donc avant tout d'une tentative de la force elle-même pour se stimuler et franchir un seuil, celui d'un plaisir plus extrême. Elle cherche à s'exercer, à se confronter à des obstacles autant qu'à subjuguier autrui, dans une forme de griserie où elle est si puissante qu'elle est son seul contre-pouvoir

---

<sup>238</sup> Jean CASSIEN, *Conférences*, I, 2.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 68.

significatif. D'où l'importance des considérations morales dans leur plaisir, comme le spectacle de leur transgression et par-là de leur pouvoir au regard de l'ordre transgressé. Duclos, à propos de l'humiliation de certains mais dans une phrase que nous pouvons généraliser, dit d'eux que « sans y joindre tout ce qu'ils retirent de la morale, vous ne réussiriez pas à les émouvoir<sup>240</sup> ». On a vu que si un acte « était juste, il ne [les]ferait pas bander ». C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre le recours au blasphème et plus encore au blasphème d'autrui : le plaisir d'une transgression redoublé par celui de contraindre une victime à transgresser et donc de se l'assujettir en lieu et place de Dieu. En toute rigueur, il faut étendre cette dynamique de dépassement et de subjugation au dispositif même :

*« Où la règle est suivie sans conscience d'un dépassement possible, toute jouissance est simple. Mais de la valeur de la règle elle-même peut-on jouir simplement ? [Le faire], jouir de la valeur de la valorisation, requiert que la règle ait été soumise à l'épreuve de la contestation, Ce n'est pas seulement l'exception qui confirme la règle, c'est l'infraction qui lui donne l'occasion d'être en faisant règle<sup>241</sup> ».*

Il pense d'abord la normativité mais nous pouvons voir ici un double mouvement : celui de la validation de la règle par sa contestation, ainsi les libertins qui se soumettent entre eux ou qui matent une résistance ou un écart, et celui d'une intégration directe du dépassement dans la jouissance, si elle est davantage que simple. Deux victoires sur un obstacle, deux actes de maîtrise : sur ce qui tombe sous la règle, par son moyen, et sur la règle elle-même. Nous arrivons ainsi devant une tension problématique puisque la règle est à la fois pensée comme outil et assure la structure du dispositif général, en étant dans le même temps vouée à être

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>241</sup> Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, p. 230.

aménagée et dépassée. Les forces des dominants s'exercent sur tous les objets qu'elles trouvent et mettent en péril leurs propres productions. On déborde ainsi le cadre d'une préparation minutieuse qu'il faut exécuter par l'introduction de la puissance qui l'exigeait en premier lieu et, dans la satisfaction même qu'elle en obtenait, la fait trembler. C'est là toute l'institution sadienne telle que l'analyse Deleuze : elle « définit un statut de longue durée, involontaire et incessible, constitutif d'un pouvoir, d'une puissance, dont l'effet est opposable aux tiers. » Mais en outre, à la différence du contrat, elle ne créerait pas de *loi*, mais un « modèle dynamique d'action, de pouvoir et de puissance (...) Il y a un mouvement particulier de l'institution qui fait dégénérer la loi et se pense comme supérieure à elle ». Elle accueille une puissance qui use, si l'on veut, de lois en les dépassant dès que le besoin s'en fait sentir. Et on en arrive ainsi aux caprices des libertins, aux nombreux aménagements, à l'excès de leurs forces sur le dispositif, qui va jusqu'à le briser pour en établir un autre lorsqu'ils mettent les survivants en prison, dérèglent la journée, ne s'en remettent qu'à leur volonté<sup>242</sup>. « Malheur, cent fois malheur à la créature infortunée qui, dans un pareil abandon, se trouvait à la merci d'un scélérat (...) *qui n'avait plus là d'autre intérêt que ses passions et d'autres mesures à garder que les lois impérieuses de ses perfides voluptés*<sup>243</sup>. » Le *dispositif de plaisir* s'abîme véritablement dans la *jouissance* qui le déborde, de même que c'est la jouissance qui, à maintes reprises, défait le plaisir pour laisser place au dégoût ou à la fureur du libertin. Elle est l'achèvement de la tension de la force vers un but autant qu'elle en est le trop-plein et l'économie général des quatre mois suit celle, locale, d'une séance et d'un orgasme : tout à la fin se retrouve bouleversé.

---

<sup>242</sup> *Les 120 journées*, 444.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 62.

Nous sommes bien dans un mouvement de dépassement continu qui se retrouve empêché et qui, pour se satisfaire, s'impose des obstacles et se confronte à ce qu'il peut. Au-delà, c'est la tension d'un pouvoir contre lui-même qui use de cette médiation pour se réaliser.

*« Il n'y a que deux ou trois crimes à faire dans le monde, dit Curval, et, ceux-là faits, tout est dit ; le reste est inférieur et l'on ne sent plus rien. Combien de fois, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût attaquer le soleil, en priver l'univers ou s'en servir pour embraser le monde ? Ce serait des crimes cela, et non pas les petits écarts où nous nous livrons, qui se bornent à métamorphoser au bout de l'an une douzaine de créatures en mottes de terre<sup>244</sup>. »*

En voilà, dans ces lignes qui pourraient être de Lautréamont, l'illustration. D'un simple dispositif de plaisir qui pouvait être apparenté à une technique de soi, nous sommes passés au déversement d'une jouissance. C'est sans doute la différence fondamentale entre *Histoire d'O* et *les 120 journées* : la transfiguration s'opère d'un côté chez la victime, de l'autre chez le bourreau. A la forme de vie de l'offrande qui consent à sa soumission et se contraint répond une vie impérieuse qui informe, ordonne puis brise dans son exercice même. C'est pourquoi il ne suffit pas de les rapprocher par une sorte d'éthique de l'usage : les victimes sadiennes sont certes l'objet du plaisir mais au-delà le jouet de la jouissance.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 180.

# Conclusion

---

Nous arrivons au terme de notre parcours plutôt qu'à son achèvement et il nous faut donc en faire le rapport (ou le récit). Ce parcours s'est d'abord fait à l'écart, de même que les rapports de domination qu'il a traversés cherchent l'abri et la sûreté de la clôture. A l'écart de plusieurs choses : de l'histoire comprise comme un mouvement général, peu importe ses continuités et ses discontinuités, qui aurait accueilli ces rapports en leur donnant leurs déterminations mais qui aurait à l'inverse été éclairée par leur analyse, non dans son ensemble mais bien dans un de ses déploiements particuliers. Il en va de même de la société. A cela correspond un écart théorique : il ne s'agissait pas de s'inscrire dans une théorie générale des formes du pouvoir, de ses régimes et au-delà de la politique, encore moins de répondre à un « problème ontologico-politique » comme Agamben peut chercher à le faire<sup>245</sup>. Les rapports que nous avons étudiés peuvent bien tomber sous le coup de ces analyses, celles de Foucault comme celles d'Agamben, et il n'y a rien de nouveau à intégrer la réflexion politique à la lecture de Sade. Ils peuvent aussi bien y contribuer et c'est en définitive leur intérêt que de s'inscrire dans une réflexion contemporaine et d'être sollicités en regard des problèmes de nos sociétés et de notre époque. Mais nous nous situons bien en retrait et en-deçà de ces réflexions, tout en empruntant avec prudence les outils : il s'agissait de disséquer des formes et à travers elles, la vie, de faire une fausse généalogie mais une réelle vivisection. Elle s'est opérée à même les corps, du point de vue des pouvoirs dont ils étaient au principe et à la fin, des techniques, des sévices, des débordements qui tous

---

<sup>245</sup> Giorgio AGAMBEN, *L'usage des corps*, p. 362.

contribuaient à des subjectivations et tous témoignaient de l'exercice de la vie. Nous avons vu leur intrication, la difficulté ou la vanité qu'il pouvait y avoir à vouloir dégager des formes monolithiques qui ne peuvent être rien de plus que des outils d'appréhension d'une multiplicité. Mais nous avons aussi vu qu'il n'était pas question d'un chaos informe, loin de là. Discipline, règle, contrat, château sont autant d'éléments qui sont à la fois outils, productions et tuteurs des forces à l'œuvre. On pourrait certainement dégager en certains endroits une forme-de-vie semblable à celle des moines, nous nous en sommes approchés avec l'offrande d'O et cela n'a jamais été en question, quoiqu'on ne puisse se permettre d'épurer les éléments qui y échappent et sont pourtant présents dans les mêmes corps, forment les mêmes sujets. Mais la question est plus large. Foucault pouvait analyser l'éthopoiétique antique comme une « stylisation libre de l'existence », articuler pratique et savoirs, comme dans l'ascèse, « à travers lesquelles un individu se construit et se transforme lui-même, recherchant cette transfiguration de soi<sup>246</sup> » et être ainsi rejoint par Agamben qui finit par concevoir la forme-de-vie comme « ontologie du style, (...) mode dans lequel une singularité témoigne de soi dans l'être et où l'être s'exprime dans le corps singulier » (tout en gardant à l'esprit les divergences de leurs démarches). Ce que nous avons constaté, au même niveau, au plus près des corps et de la vie, c'est le tumulte d'une lutte qui accueille cette production de sa propre existence dans l'affrontement de forces, une production qui peut dès lors se faire par et à travers les autres, mais en outre être production de l'existence d'autrui. Deleuze, au sujet de Nietzsche et de Foucault, parlait lui aussi de ce mode esthétique de la vie, d'une vie comme œuvre d'art, en disant que c'était

---

<sup>246</sup> Ariana SFORZINI, *op.cit.*, pp. 94-96.

là l'exercice de la force sur la force, quand celui de la force sur d'autres forces était le pouvoir. Mais nous voyons qu'à travers ces rapports de domination, et comme le montre en particulier le dispositif sadien, il s'agit d'exercer une force sur elle-même *par le pouvoir* sur d'autres forces, et parfois de faire de ce dernier le point central qui ne fera que permettre un usage, de faire de la vie de la victime la véritable forme visée, quoiqu'on veuille en user. C'est là l'exemple de O, qui atteint une forme-de-vie comme offrande, par le pouvoir d'autrui. La vie comme œuvre d'art, oui, mais la sienne comme celle des autres : une matière à informer, par la puissance de celui qui l'emporte. Voilà ce que nous avons fait : interroger la vie morale, la vie partout où elle assigne une valeur et s'affirme, sous l'angle des rapports de domination, comme une vie qui donne et reçoit sa forme mais au-delà se déforme, se déchire comme la peau sous le fouet.



# Bibliographie

---

## Sources

CASSIEN Jean, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, 2001.

CASSIEN Jean, *Conférences*, t. I, Paris, Cerf, 2008 ; t. II, *idem*, 2009.

REAGE Pauline, *Histoire d'O*, Paris, Pauvert, 1975.

*Règles des moines*, Jean-Pie LAPIERRE (éd.), Paris, Seuil, 1982.

SACHER-MASOCH Leopold von, *La Vénus à la fourrure*, Paris, Mille et une Nuits, 1999.

SACHER-MASOCH Leopold von, *La Dame blanche et autres nouvelles*, Paris, Terrain Vague, 1991.

SACHER-MASOCH Leopold von, *Œuvres maîtresses*, Paris, Robert Laffont, 2013.

SACHER-MASOCH Leopold von, *La Tsarine noire*, Paris, Editions Manucius, 2011.

SACHER-MASOCH Leopold von, *Fouets et fourrures*, Paris, Le Castor Astral, 1995.

SADE Alphonse Donatien François de, *Les 120 Journées de Sodome*, Paris, 10/18, 1998.

SADE Alphonse Donatien François de, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, 10/18, 1998.

## Études et travaux

AGAMBEN Giorgio, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot et Rivages, 2013.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer, IV, 2, L'usage des corps*, Paris, Seuil, 2015.

CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013.

DELEUZE Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Editions de Minuit, 1967.

DELEUZE Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Editions de Minuit, 2009.

DUBREUIL Laurent, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3).

FOUCAULT Michel, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008.

FOUCAULT Michel, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Seuil, 2012.

FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, deux tomes, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, tome II, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT Michel, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tome III, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT Michel, « Une histoire de la manière dont les choses font problème », entretien de Michel Foucault avec André Berten (7 mai 1981), *Cultures & Conflits*, 94-95-96 | été-automne-hiver 2014.

GENEL Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos*, 4, 2004.

PATTON Paul, « Le sujet de pouvoir chez Foucault », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 1, 1992, p. 91-102.

RUELLE Charles, « Population, milieu et normes », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3).

SFORZINI Arianna, *Michel Foucault, une pensée du corps*, Paris, PUF, 2014.

SKORNICKI Arnault, « Le « Biopouvoir » : détournement des puissances vitales ou invention de la vie ? », *Labyrinthe*, 22 | 2005 (3).

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.

# Table des matières

---

Introduction .....	2
Matière .....	8
Méthode, une généalogie sans histoire.....	10
Seuil .....	33
Sur les terres du pouvoir .....	37
La clôture et le cachot .....	38
Interstices .....	43
Uniformes et costumes.....	52
L'appartenance et son signe .....	53
Costumes et <i>personae</i> .....	57
Discipline, règle et temps .....	64
Les mots du pouvoir.....	75
Parole scindée.....	77
La parole en acte : ordres, aveux, blasphèmes .....	82
Corps meurtris, corps souverains .....	90
Docilité et soumission .....	91
Corps de pouvoir : passion et puissance .....	103
Corps meurtris et brisés.....	108
Biopouvoir, mort et résistances.....	115

Les formes du pouvoir, structures et fissures.....	123
Puissances en lutte.....	133
La cruauté du jeu.....	135
L'offrande d'une vie .....	141
Dispositif de plaisir, abîme de la jouissance .....	147
Conclusion .....	155
Bibliographie.....	158

Illustration de couverture : Le Christ de pitié, B.M. Nancy, Ms. 1874, fol. 68v°, *circa* 1510.