A C T A U N I V E R S I T A T I S L O D Z I E N S I S
FOLIA PHILOSOPHICA 5, 1988

Krzysztof Matuszewski

SADE - EWOLUCJA MYŚLI. PRZYCZYNEK DO NOWEJ LEKTURY TEKSTÓW SADYCZNYCH

Możemy szczycić się tym, że żyjemy w czasach dających świadectwo poszerzeniu sfery seksualnego dozwolenia. Ale czy ten niewątpliwy powód do dumy, nie mogącej być zresztą, niestety, udziałem nas wszystkich, miałby być zarazem przesłanką naszej tolerancji obejmującej również i regiony słowa? Skłonni jesteśmy przypisywać sobie zasługi płynące z posiadania tego, co powinno by się stać naszym tytułem do chwały, ale czyż nie wznosimy od lat dwustu z tym samym uporem wciąż nowych Bastylii dla umysłu, który ośmielił się wyznać: "Jakkolwiek by się tego obawiali ludzie, filozofia powinna powiedzieć wszystko".

W wieku XVIII Sade, autor tych słów, okrzyknięty został szaleńcem. Przedmiotem kwalifikacji były wówczas zarówno jego postępki, jak dzieło i myśl. Wiek XX łagodzi swój do niego stosunek. Nie zamierza ganić go już za wybryki, które umieszcza na poziomie ekscentrycznych, ale uwolnionych od piętna karygodności zachowań seksualnych. Ciągle natomiast podtrzymuje tezę o nieredukowalnym szaleństwie jego myśli. Czyż bowiem w istocie u kresu pragnienia, nie stawiającego sobie żadnych ograniczeń, nie spotykamy koniecznie szaleństwa? I czy André Breton, wielki admirator Sade´a, uczyniwszy z pragnienia zasadniczy środek usunięcia przeszkód na drodze do wyzwolenia człowieka, nie dotarł ostatecznie do formuły obłędu? Napisał przecież: "Najprostszy akt surrealistyczny to wyjść na ulicę z rewolwerem w pięściach i strzelać w tłum na chybił trafił"[1].

Odpowiedź, jakiej na pytania te udziela A. Camus w "Człowieku zbuntowanym", krzepi nasz zdrowy rozsądek: Sade to prekursor "e-

[1] A. B r e t o n, Drugi manifest surrealizmu, [w:] Surrealizm. Antologia, wybór i przekł. A. W a ż y k, Warszawa 1976, s. 127.

poki pieców", a Breton z pewnością żałować winien swych słów od kiedy tylko je wypowiedział.

Skąd ta surowość pod adresem słowa, skąd ten cenzorski werdykt w ustach człowieka, który bez wątpienia nie był nieprzyjacielem wolności?

Jest prawdą, która zasługuje zapewne na miano najbardziej niezwykłej, że ktoś tak przenikliwy jak Albert Camus odczytał zarówno Sade'a, jak i Bretona za pomocą "werystycznego" klucza. Ale czyż przenikliwości tej zarzucać można błąd w ocenie "zbuntowanych", z którymi powinna by ona raczej jednoczyć się w duchowym powiernictwie? Nie wydaje się to słuszne, gdy zdamy sobie sprawę z faktu, iż operowanie pojęciem błędu nie jest tutaj w ogóle zasadne. Tak jak nie byłoby zasadne służąc w charakterze nazwy sygnującej sprzeczność między tezami dwu strukturalnie odmiennych logik. Przenikliwość Camusa nie jest skażona błędem, kiedy orzeka on, explicite czy implicite, o szaleństwie Sade'a lub Bretona. Przeciwnie, wierna jest swym zasadom. Te zaś wyznaczone są przez kanon myślenia racjonalistycznego. Akceptując kryteria i rezultaty krytyki Camusa zamykamy się wewnątrz platońskiego paradygmatu myśli, w którym świat kopii musi być z koniecznością naśladowczy wobec świata wzorców. Paradygmat ten wyklucza też właściwie autonomiczne istnienie czegokolwiek poza zasadniczą dystynkcją Esencji - Podobizny, bowiem trzeci "element platoński", Złudny Wygląd[2], istnieje tylko jako "fałszywy pretendent" i jako taki godny jest unicestwienia. Jego miejsce jest po stronie niebytu[3].

Zobaczymy, że dzieło Sade'a nie mieści się w platońskim paradygmacie, że zatem, ściśle mówiąc, jego lektura podług wzorca wypracowanego przez Camusa nie jest możliwa. Dzieło to jest bowiem naprawdę manifestacją tego, co Gilles Deleuze nazywa "odwróceniem platonizmu", wymyka się więc wszelkim próbom ujmowania go jako projekcji rzeczywistości. Do sprawy tej powrócimy na końcu niniejszych rozważań, teraz zaś wypowiedzmy tylko to, co już obecnie wydaje się niezbędne: nie czytamy Sade'a tak, jak czyni to Camus. Twierdzimy więc, że nie trzeba spalić jego dzieł, do czego, zdaje się, musiałyby skłonić nas konkluzje lektury odbytej w atmosferze zaćmienia, jaką ewokuje duch platońskiej metafizyki.

---

[2] Por. P l a t o n, Sofista, 264 C, [w:] i d e m, Sofista. Polityk, tłum. W. W i t w i c k i, Warszawa 1956, s. 96.

[3] Por. G. D e l e u z e, Platon et le simulacre, [w:] i d e m, Logique du sens, Minuit 1969, s. 298.

Nowa lektura Sade´a, jaką odbędziemy podążając interpretacyjnymi tropami współczesnych francuskich badaczy jego dzieła, pozostaje na razie tylko w sferze postulatu - to hipoteza, do której mamy zaledwie prawo. Przejście od d e i u r e do d e f a c t o jest być może możliwe, ale z pewnością domaga się pokory jako swego warunku. Dlatego też rozpocząć trzeba od stwierdzenia: ciągle jeszcze, wówczas gdy formułujemy kryteria ocen czy ustalamy prawdy rozumu, kontynuujemy dziedzictwo klasycyzmu. Czytając Sade´a sytuujemy się na pozycjach ludzi normalnych, którym wpadło oto do rąk dzieło deliryczne. Jakże bowiem inaczej wyrazić by można ów stosunek pomiędzy czytelnikiem, przyzwyczajonym do poszukiwania w książce zbudowania lub rozrywki, a dziełem, którego literalna lektura przynosi tylko obraz zbrodni, okrucieństwa, profanacji? Wydaje się, iż przerażające opisy tortur, sprawozdania z niesamowitych ekscesów rozpalających wyobraźnię libertynów, szczegółowe roztrząsania najbardziej odrażających anomalii, wreszcie żmudne korowody dowodów uzasadniających nieodzowność poczynań zdeprawowanych protagonistów Sade´a, to tylko literacki (bądź pseudo-literacki) wyraz psychopatycznej imaginacji autora, którego dzieło wywołać może w postaci reakcji jedynie wzburzenie.

Zbadajmy zatem szaleństwo Sade´a, biorąc pod uwagę nie jego ekscesy, ale jego myśl - w takiej postaci, w jakiej jawi się ona na kartach jego obłąkańczych książek. Dokonajmy więc krótkiej charakterystyki systemu filozoficznego Sade´a, pozostawiając wszystkim, którzy spodziewają się odnaleźć w nim niezaprzeczalne dowody obłędu markiza, nadzieję wykazania wreszcie zasadności ich oskarżeń.

Co skłoniło Sade´a do wystąpienia w roli pisarza, jego, którego temperament kierować raczej winien ku praktycznym formom działania? Przypuszczać by można, i z pewnością nie byłoby to zupełnie pozbawione racji, że człowiek o podobnym usposobieniu i zmyśle literackim, odcięty od świata, bez nadziei na rychłe uwolnienie, musiał dojść w końcu do wyrażenia w piśmie swych osaczonych namiętności. Wydaje się wszakże, iż silniejszym bodźcem do rozwinięcia przez Sade´a dyskursu filozoficznego była głęboka potrzeba usprawiedliwienia.

Różnicę, jaką ludzie normalni widzieli między sobą a osławionym libertynem, on sam dostrzegał równie wyraźnie. Nie chodziło bynajmniej o to, by zacierać jej ślady. Intencją Sade´a było natomiast wykazanie swej niewinności poprzez odparcie oskarżeń na planie logicznym. Spróbował więc, posługując się zwykłym języ-

kiem rozumu czy, ściślej mówiąc, oficjalnym językiem bieżącej filozofii, uzasadnić postawę, którą otoczenie skazało jako nierozumną. Stąd pokrewieństwo jego argumentów z tymi, do jakich odwoływali się la Mettrie, Holbach, Helwecjusz czy Spinoza: jeśli "moja dusza jest tylko rezultatem organów", a więc jeśli mój charakter jest tylko bezpośrednią pochodną mej fizycznej organizacji, to w obliczu takiego determinizmu wszelkie moje zachowania, choćby najbardziej niezwykłe, nie mogą być ujmowane w kategoriach winy.

W przeciwieństwie do innych odmieńców, przekonanych o karygodności swych występków, Sade daje wyraz swemu całkowitemu amoralizmowi w sferze seksu[4]. W jego czasach istnieją dwa zasadniczo równorzędne sposoby tłumaczenia "anormalnych" zachowań seksualnych. Jedno przypisuje zboczone upodobania edukacji. Z oczywistych względów nie jest ono wszakże dla Sade´a do przyjęcia. Jako konsekwentny materialista - chce przynajmniej za takiego uchodzić wówczas, gdy korzysta z języka zastanej terminologii filozoficznej - akceptuje drugi z aktualnych sposobów eksplikacji. Powiela wyjaśnienia la Mettriego twierdząc, że seksualna dewiacja jest chorobą. Odwrotnie wszakże niż jego filozoficzny powiernik, nie formułuje zdroworozsądkowego postulatu, by ludzi swego pokroju powierzać nie namiestnikowi policji, lecz lekarzom. Domaga się dla nich zgoła odmiennego sposobu traktowania. Mianowicie - specjalnych przywilejów, gdy ma na względzie swych powieściowych bohaterów, perwersyjnych libertynów, tolerancji - gdy mówi o sobie[5].

Sade czuje się niewinny, ma jednak świadomość, że w oczach swych bliźnich uchodzi za wyrafinowanego oprawcę i zbrodniarza. Zresztą dowód takiego właśnie do siebie stosunku odczuwa na własnej skórze - jest więźniem Bastylii. Chcąc urzeczywistnić marzenie o wolności, musi więc za wszelką cenę oczyścić się z zarzutów. Uznaje, iż najlepiej zrobić to w języku rozumu, w języku współczesnej filozofii, a więc także w języku swej klasy. Może zresztą - istnieje taka sugestia[6] - nie jest w stanie go przekroczyć, właśnie dlatego, że jest nieodrodnym synem arystokracji.

---

[4] Por. J. N e b o i t-M o m b e t, Un logicien de la déraison, "Europe", Octobre 1972, s. 51.

[5] Ibidem, s. 52-53.

[6] Por. J. -P. H a n, J. -P. V a l l a, À propos du système philosophique de Sade, "Europe", Octobre 1972, s. 120.

Jakkolwiek by było, objawia się rzecz paradoksalna. Oto język, którym miał nadzieję posłużyć się dla swego usprawiedliwienia i - w konsekwencji - uwolnienia, okazuje się jak najmniej do tego stosowny. Jawi się nieoczekiwanie jako najskuteczniejsza pułapka. Bowiem Sade usiłował wyrazić w języku rozumu to, co język ten wyklucza właśnie jako nierozumne. Został skazany w związku z tym, że bronił się rozumnie: jego klarowny język nie pozostawiał wątpliwości co do obłędu posługującego się nim autora.

Przy okazji jednak dokonało się niezwykłej wagi odkrycie. Oto Sade dowiódł, że XVIII-wieczny rozum nie jest w stanie znieść własnych konsekwencji.

Przecież w ramach swego filozoficznego zamysłu Sade nie zrobił nic innego, jak tylko doprowadził do skrajności obowiązującą aktualnie mechanistyczną koncepcję człowieka. Wskazując na jej praktyczne zastosowanie w rękach tych, których zdrowy rozsądek właśnie się wypiera, wykazał absurdalność i fałsz współczesnej sobie psychologii. Okazuje się bowiem, iż "»bynajmniej nie w oparciu o swój własny interes, lecz przeciwnie - nie wykazując o niego najmniejszej troski, człowiek może działać tak, jak chętnie się nam to opisuje«. A jeśli nawet uznałby on za prawdziwe świadome poddanie się swemu wyłącznemu egoizmowi, to w jednym i w drugim przypadku podlegać będzie wciąż siłom nieprzeniknionym dla jedynego rozumu: bogatszy niż ośmielałby się przypuszczać, dowiedzie w razie potrzeby niebezpiecznej szlachetności i poświęcenia"[7].

Helwecjusz może więc sobie mówić, że uczynił egoizm podstawą moralności. Nie zmienia to faktu, że jego doktryna upadnie wskutek objawienia się w człowieku najmniejszego naturalnego (spontanicznego) aktu miłosierdzia.

Sade, jak wykazuje P. Klossowski, jest z pewnością bliski determinizmowi mechanicystów, gdy "podążając za filozoficznym hasłem swej epoki" mówi, iż "człowiek nie mógłby postępować inaczej". Jego własne stanowisko sytuuje się wszakże na antypodach ich filozofii wówczas, gdy śledzimy u niego opisy "człowieka oddanego tym niesłychanym sposobom postępowania i odczuwania, jakimi kieruje perwersja"[8].

Mechanicyści, jak zostało to już powiedziane w związku z uwagami o Sadzie - operującym ich językiem po to, by się bronić - zakwe-

---

[7] P. K l o s s o w s k i, Sade, mon prochain, Seuil ,1967, s. 93.

[8] Ibidem, s. 93-94.

stionowali wolność człowieka. Nie może być bowiem wolności tam, gdzie fizjologia determinuje myślenie i sposób działania. Człowiek wydany jest na pastwę swych namiętności, poprzez które Natura określa własne wobec niego zamiary. Bynajmniej nie od jego woli zależy czy będzie cnotliwy, czy też odda się występkom. Nieodgadnione mroczne siły opanowują człowieka, skoro - pozbawiony wolności - nie jest on już w stanie ich odeprzeć.

Ale wolność, "ów nieredukowalny fenomen, którego redukcję uznali mechanicyści za prawdę swego ogólnego systemu natury i człowieka", winna być właśnie, według Sade'a, wydźwignięta. W istocie bowiem, "to w zdolności wyobrażania sobie ad infinitum potwornych odruchów, całkowicie usuwających wolność, człowiek jawi się jako poszukujący wolności, którą utracił, a z której jego władza imaginacyjna zdaje mu sprawę i którą mu zastępuje"[9].

Wolność nie jest więc osiągalna na planie zjawisk, istnieje zaś jako idea. To wystarcza, by w Sadzie, reprezentancie Oświecenia, którego nazywa się niekiedy typowym myślicielem jego doby, widzieć zarazem destruktora XVIII-wiecznego mechanicyzmu i rzecznika pracy krytycznej Kanta[10]. W ten oto sposób "dokonuje się zmiana perspektywy, w której to nie Sade odgrywa rolę ucznia mechanicystów i materialistów, lecz to ich systemy właśnie jawią się w służbie owych sił, które Sade zarazem uosabia i oskarża"[11].

Na istnienie w umyśle Sade'a idei czystego rozumu zwraca uwagę nie tylko Klossowski, do którego rozważań powrócimy, ale również Deleuze we wstępie do "Sacher-Masocha". "Motyw kantowski" zaznacza się u Sade'a w związku z zasadniczym podziałem funkcjonującym, aczkolwiek niejawnie, w jego dziele; podziałem na Naturę pierwszą i wtórą, którym odpowiadają kolejno: negacja, element nieosobowy i obraz ojca oraz "negatywne", element osobowy i obraz matki.

Natura wtóra to natura, która jako jedyna kształtuje świat i doświadczenie. Poddana jest ona swym własnym prawom, którym nie mogłaby się wymknąć. Negacja, która jest tym, co przede wszystkim "wchodzi w grę w dziele Sade'a"[12], może się w niej zrealizować

---

[9] D. A. F. de Sade, cyt. za: Klossowski, op. cit., s. 94.

[10] Czyżby więc wolność była dla Sade'a postulatem praktycznego rozumu? Przypuszczenie to przestaje nas zaskakiwać, gdy czytamy Deleuza, jak i wówczas gdy u J. Lacana natrafiamy na sformułowanie, według którego "Filozofia w buduarze" uzupełnia "Krytykę praktycznego rozumu". Por. J. Lacan, Kant avec Sade, [w:] idem, Écrits, t. II, Seuil 1966, s. 120.

[11] Klossowski, op. cit., s. 94.

[12] G. Deleuze, Présentations de Sacher-Masoch, Minuit 1967, s. 24.

tylko w postaci cząstkowej - jako to, co negatywne. "Negatywne" objawia się wszędzie w tej naturze, ale nic nie jest w niej negacją. "Negatywne" życia nie jest bynajmniej np. unicestwieniem życia, nie-życiem, ale po prostu inną jego postacią. "Negatywne" porządku nie jest chaosem, to znaczy nie-porządkiem, ale tylko inną formą porządku. Destrukcje są tutaj jedynie drugą stroną kreacji czy przemian. Niemożliwe jest totalne unicestwienie tego, co istnieje. Zanegowane "istniejące" odradza się w sposób konieczny pod postacią innego "istniejącego". Niszcząc własne wytwory, Natura wtóra w tym samym akcie kreuje je nieuchronnie. Nie ma wyjścia poza to błędne koło niszczenia-stwarzania.

Tej postaci natury odpowiada u Sade´a element osobowy, jaźń, która ucieleśniając moc płynącą z "negatywnego" usiłuje bezskutecznie sprostać zadaniu negacji. Jedynym rezultatem jej zabiegów może być oczywiście tylko wyeksploatowanie potencjalności "negatywnego", gdyż samo ja jest tu przecież wpisane w przestrzeń doświadczenia.

Z Naturą wtórą związany jest jeszcze u Sade´a obraz matki. Matka utożsamiona jest właściwie w dziele sadycznym z "miękkimi" molekułami konstytuującymi ową naturę i poddanymi prawom tworzenia, zachowania i reprodukcji. Sceny matko- i ojcobójstwa są chyba u Sade´a równie częste. Jednak ich sens jest zasadniczo odmienny. O ile ojciec (w kwestii znaczenia obrazu ojca: por. niżej) ginie wówczas, gdy sprzeniewierza się swej naturze, a tym samym funkcji, jaka przypisana jest mu w rodzinie (deprawator córki), to matka uśmiercana jest tylko dlatego, że jest wierna swej naturze i swej funkcji (rozrodczość).

Obok kategorii Natury wtórej funkcjonuje jeszcze u Sade´a - przynajmniej jako wykrywalna w drodze analizy jego systemu - kategoria Natury pierwszej. Zasadniczym usiłowaniem, jakie odnajdujemy na wyznaczonym przez nią poziomie, jest - rzecz jasna - również negacja, jako stanowiąca istotę dzieła Sade´a. O ile wszakże czysta negacja była chimerą na gruncie Natury wtórej i usiłowań elementu osobowego konstytuowanego przez jaźń, o tyle Natura pierwsza okazuje się nosicielką czystej negacji, umieszcza się ponad trzema krolestwami (minerałów, roślin i zwierząt), nie jest krępowana przez własne prawa, wyzwala się nawet "z potrzeby tworzenia, zachowania i indywiduacji". Istnieje "poza wszelką podstawą", jako "pierwotny szał, zasadniczy chaos", wytwarzając jedynie "szalone i rozdarte molekuły"[13].

[13] Ibidem, s. 25.

Okazuje się jednak, iż "owa pierwotna natura, mówiąc ściśle, nie może być dana"[14]. Była już o tym mowa: jedynie wtóra Natura "kształtuje świat i doświadczenie". Dlatego właśnie "pierwsza Natura jest w sposób konieczny przedmiotem idei"[15].

Natura pierwsza skojarzona jest u Sade´a z elementem nieosobowym; na tym etapie nie mamy już do czynienia z j a libertyna, gdyż to zostało właśnie zakwestionowane wraz z wtórą Naturą w procesie czystej negacji. Świadomość, jaką tutaj odkrywamy, jest już wyłącznie czystą świadomością, libertyn, który zanegował naturę i swoje własne j a, zredukowany zostaje w ten sposób do super-ego. W rezultacie dla libertyna "nie ma innego j a niż j a na zewnątrz, nie ma innego j a niż j a jego ofiar"[16]. Pozwala nam to, w przekonaniu Deleuza, wyjaśnić ów uderzający paradoks, który wielu skłania do przypuszczeń, że sadyzm jest korelatem masochizmu. Oto bowiem libertyn lubi doznawać tych samych cierpień, jakie zadaje swej ofierze. Zwolennicy teorii sado-masochizmu zapominają wszakże, iż nie może być tu mowy o wspólnocie przyjemności. Przyjemność masochisty bierze się bezpośrednio z aktu przemocy, jakiemu w danej chwili podlega. Przyjemność sadysty ugruntowuje się zaś na wewnętrznym przekonaniu, że nie będzie on nigdy zagrożony tym aktem przemocy. Poprzez poddanie się upokarzającej torturze sadysta zyskuje przewagę nad swą ofiarą, przewagę ugruntowaną w myśli, iż sam nigdy nie znajdzie się naprawę w sytuacji tej ofiary. Masochizm nie jest więc korelatem sadyzmu. Tak jeden, jak i drugi są w swych funkcjach autonomiczne. W sadyzmie zawarty jest natomiast pewien pseudo-masochizm, "całkowicie i wyłącznie sadyczny, współgrający z masochizmem tylko pozornie i w grubych zarysach"[17].

Wspominaliśmy o roli obrazu matki w dziele Sade´a. Matka przynależy, jak pamiętamy, do wtórej Natury i jest uosobieniem jej praw. Ojciec zaś wyraża istotną zasadę pierwszej Natury - negację, jest upostaciowaniem chaosu i anarchii. Jego rola w rodzinie jest czysto destrukcyjna, podobnie jak czysta destrukcja znajduje odbicie w dążeniu pierwszej Natury.

Rozważania Deleuza pozwalają zdać sobie sprawę z wagi "pierwiastka kantowskiego" u Sade´a, tego, dzięki któremu jawi się on

[14] Ibidem.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem, s. 106.
[17] Ibidem.

nam, paradoksalnie, jako najbardziej konsekwentny wyraziciel filozofii Oświecenia i zarazem jako przenikliwy demaskator jej rozstrzygnięć dotyczących człowieka.

Sade doprowadzi przecież do ostatecznych konsekwencji mechanistyczny i ateistyczny materializm, gdy - w imię Natury - zwróci się przeciw prawom, Bogu i moralności. Z drugiej wszakże strony uzna, iż rozum, który kieruje naszym postępowaniem w walce z przesądami, jest tylko "formą namiętności": tezę tę udokumentuje zachowaniem swoich postaci, którym będzie kazał, właśnie w zależności od ich namiętności, przerzucać się od jednego systemu do innego, nie trapiąc się bynajmniej wynikającymi stąd sprzecznościami. Czytelnikowi zaś zaproponuje wybór tego spośród licznych systemów który najbardziej mu odpowiada. Wykaże więc nie tylko nieobecność prawdy, ale przeniesie wkrótce zagadnienie ważnych pytań i rozstrzygnięć filozoficznych dotyczących człowieka na płaszczyznę ocen i wartości. Tym samym priorytetową dyspozycją ludzką uczyni nie rozum, ale wolę. I tak jak u Kanta czyny ugruntowane na skłonnościach nie będą mogły zyskać kwalifikacji czynów moralnych, tak też u Sade'a jedynie przekroczenie własnej natury, perwersja, zadecyduje o rzeczywistym mistrzostwie w libertynizmie.

W ten sposób relację pomiędzy prezydentem de Blamont a Dalbourgiem (bohaterowie "Aliny i Valcoura") porówna Sade do relacji między tymi, którzy "słyszą", a "głuchymi bydlętami wydanymi nieświadomym kaprysom natury"[18]. Dalbourg okaże się igraszką swych namiętności, nad którymi nie jest w stanie zapanować, de Blamont zaś, kierujący się "zasadami" i podporządkowujący im "sferę filozoficznych odruchów", stanie się w tym samym stopniu autorem, co aktorem odrażających seansów wyuzdania.

Wskazując na pewną zaskakującą zbieżność między Sadem a Kantem, nie można oczywiście zapominać o dzielących ich różnicach. Nie sposób tu, rzecz jasna, wymienić ich wszystkich czy choćby wyliczyć najważniejszych. Zwróćmy uwagę przynajmniej na kilka.

Kantowska etyka ma charakter uniwersalistyczny i jest, rzec można, demokratyczna z tego względu, że "dobra wola" pojęta jako chęć spełnienia obowiązku jest potencjalnie właściwa wszystkim. Jest ona cechą istot rozumnych, a wszyscy ludzie do rzędu tych istot, zdaniem Kanta, należą. Przed człowiekiem nie stoją więc żadne obiektywne bariery, które uniemożliwiałyby mu niejako partycypację w owym "dobru powszechnym".

[18] H a n, V a l l a, op. cit., s. 121.

Zgoła inaczej wola prezentowana jest u Sade´a. Odgrywa ona tutaj rolę czynnika różnicującego i wartościującego. Jako siła napędowa mocy, umożliwiającej libertynowi "znieważenie natury", przysługuje ona tylko wybranym.

Na jakiej jednakże podstawie dokonuje się powiązanie owej woli z wybranymi niejako osobnikami? Sade odpowie, że na podstawie biologicznej. Różnice w sposobie myślenia i działania indywiduów są w jego przekonaniu wyrazem zasadniczych różnic w ich fizjologicznej organizacji. Ojciec Clément, jeden z dręczycieli Justyny, powie: "To w łonie matki kształtowane są organy, które muszą uczynić nas podatnymi na ten czy inny rodzaj fantazji [...] Wychowanie jest bezsilne, nie zmieni już niczego".

Tak oto kantowskiemu uniwersalizmowi przeciwstawiona zostaje r ó ż n i c a, a wraz z nią demokratyczna opcja kantowskiej etyki napotyka na przeciwwagę w postaci sadycznego elitaryzmu woli. Czyż należałoby wzdragać się przed dostrzeganiem zbieżności pomiędzy tak scharakteryzowaną koncepcją woli u Sade´a a nietzscheańską "wolą mocy"?

Sade jest bez wątpienia wielkim poprzednikiem Nietzschego, a kolejna różnica między kantowskim a sadycznym pojęciem woli wydaje się w tym kontekście oczywista. Oto Kant kojarzy w sposób konieczny wolę z obowiązkiem. Według niego "dobra wola", to właśnie chęć czynienia czegoś "z obowiązku". Czy trzeba przypominać że "obowiązek" jest kategorią nie mającą u Nietzschego żadnego pozytywnego sensu? Wszak "twórca wartości" nie mógłby stosować się do norm, mających z samego założenia walor powszechny, nie unicestwiając zarazem własnej suwerenności, a więc i siebie samego jako wyłącznego konstruktora swych zasad.

Również u Sade´a libertyn nie podlega żadnym zewnętrznym regułom, jest ustanowicielem swych zasad, z których najważniejszą wydaje się zasada afirmacji, nietzscheańska a m o r f a t i, skoro tym, co określa go istotnie, jest apatia.

Stan apatii to końcowy etap świadomości sadycznej. Świadomość tę należy dopiero zbadać. Problem musi zostać podjęty, gdyż stanowi on bez wątpienia warunek możliwości rozstrzygnięcia sformułowanego wcześniej problemu szaleństwa Sade´a. Już teraz można wszakże ustalić wnioski odnośnie do natury sadycznego systemu. Jego podłożem jest materializm i mechanicyzm filozofii oświeceniowej, jego rubieżą - kantowski idealizm i zmodyfikowana "filozofia woli", jego perspektywą - nietzscheańska koncepcja woli mocy i afirmacja.

Pierwsze stadium ewolucji świadomości sadycznej[19], to stan umysłu określony mianem "złej świadomości wielkiego pana libertyna". Świadomość ta sytuuje się pomiędzy dwoma biegunami: jeden wyznaczony jest przez umysłowość "człowieka społecznego", drugi przez "ateistyczną świadomość filozofa Natury". Znamienną cechą tej świadomości jest jej negatywny związek z kategoriami moralnymi chrześcijaństwa, ugruntowany na nieodzowności dla niej pojęć Boga i bliźniego.

Ateizm libertyna nie jest na tym etapie ateizmem "zimnokrwistym", ale urzeczywistnia się poprzez bluźnierstwo przeciw Bogu i profanację symboli religijnych, jest tylko "postacią świętokradztwa" i zyskuje swój wymiar "poprzez wzburzenie, a więc poprzez resentyment"[20]. Utrzymuje on pojęcia dobra i wolnej woli, gdyż pozwalają mu one wierzyć w istnienie zła i możność jego czynienia. Naprawdę bowiem tym, co pobudza libertyna i ostatecznie oferuje mu rozkosz, jest Zło.

Ten właśnie moment odróżnia go zasadniczo od "prawdziwego" ateisty, którego zwykła kwalifikacja postępków w kategoriach dobra i zła przestała obowiązywać: każdy czyn jest, w jego przekonaniu, zdeterminowany przez "wieczny ruch", a tym samym jest moralnie obojętny.

Z różnicy tej wynika właśnie podatność rozpustnego libertyna na wypracowywanie "kompletnej teologii destruktywnej", jakiej twórcą w dziele Sade'a jest Saint Fond, doskonałe uosobienie badanego tutaj typu świadomości. Nie neguje on jeszcze zbrodni jak uczyni to "prawdziwy" ateista, powołujący się na niemożność zadania naturze rzeczywistego gwałtu. Uzna ją natomiast za "wypływającą z istnienia piekielnego Boga".

Religia zła nie jest w konsekwencji odparciem fundamentalnego dogmatu chrześcijaństwa mówiącego o "konieczności ofiary z niewinnego dla zbawienia winowajcy", ale tylko jego odwróceniem. Libertyn głosi konieczność boskiej niesprawiedliwości. Bóg nie jest już dla niego uosobieniem Dobra, miłosiernym Ojcem wszystkich ludzi, poświęcającym swego Syna w imię ich zbawienia, ale - według określenia Saint Fonda - Najwyższą Istotą w Niegodziwości.

---

[19] Rekonstrukcji rozwoju świadomości sadycznej dokonuję za: K l o s s o w s k i, op. cit.

[20] Ibidem, s. 101.

A skoro jest tak, jak roi sobie świadomość libertyna, to czy nie zbliżamy się w ten sposób do sformułowania tezy o ponadnaturalnej genezie grzechu? Bo w istocie "czyż wszystkie nieszczęścia, jakimi Bóg przytłacza ludzkość, nie byłyby ceną, za jaką uznałby On prawo człowieka do zadawania cierpień innym i bycia nieskończenie rozpustnym?"[21]. Bóg jawiłby się w ten sposób jako pierwotny winowajca, którego zbrodnie popełniane wobec człowieka usprawiedliwiałaby najokropniejsze postępki tego ostatniego i na zawsze uwalniałyby go od kary za znęcanie się nad bliźnim.

W ramach takiej właśnie argumentacji utrzymane są wywody Saint Fonda wówczas, gdy usiłując objaśnić ofierze zasady swego postępowania, odwołuje się on do boskiej niegodziwości. W świecie którego stwórcą i patronem jest tak pojęty Bóg, dobro i cnota są właściwie urojeniem, ich bezużyteczność jest całkowita. Bo "ten, którego nazywasz cnotliwym, nie jest wcale dobry, bądź jeśli jest taki wobec ciebie, to z pewnością nie wobec Boga, który jest tylko Złem, który pragnie tylko Zła..."[22]. Człowiek, pragnąc uniknąć cierpień, które i tak nie mogłyby odwrócić "naturalnego" biegu rzeczy, musi więc działać tak, jak żąda tego odeń jego stwórca. Tylko w ten sposób zbliża się do swego "nieodmiennego celu, jakim jest niegodziwość". Rozpustny libertyn nie tylko nie wyrzeka się Boga, ale wręcz zakładać musi jego istnienie jako warunek swego własnego istnienia i swej własnej rozkoszy. Świadomość libertyna akceptuje "istnienie Boga, ażeby ogłosić go winnym i wyciągnąć korzyści z jego odwiecznej karygodności"[23].

Negatywny stosunek do Boga pociąga za sobą negatywny stosunek do bliźniego. Skoro Bóg jest uosobieniem zła i żąda tylko zła, to mam obowiązek postępować wobec swego bliźniego w sposób niegodziwy. Co więcej, mam do tego prawo dane mi przez cierpienia, na jakie skazuje mnie owa piekielna istota. Przyjemność, jaką czerpię z mego kontaktu z innym, polega więc zasadniczo na ustawicznym przeciwstawianiu się podstawowemu nakazowi moralności chrześcijańskiej, nakazowi miłości bliźniego.

Intencje rozpustnego libertyna zmierzają zatem do zanegowania bliźniego i są jakby logiczną konsekwencją pierwotnej negacji Bo-

---

[21] Ibidem, s. 104.

[22] D. A. F. de Sade, La Nouvelle Justine, t. VI, cyt. za: Klossowski, op. cit., s. 105.

[23] Klossowski, op. cit., s. 120.

ga chrześcijan. Ale podobnie jak tamten, tak i ten wysiłek kończy się niepowodzeniem. Poszukując podstaw, na jakich mógłby ugruntować swą przewagę wobec ofiary, libertyn odwołuje się do teorii "rozkoszy płynącej z porównania". Odczuwa satysfakcję, gdy w rezultacie porównania własnej sytuacji z sytuacją dręczonej przez siebie ofiary, może sobie powiedzieć, iż nigdy naprawdę nie dosięgnie go odczuwane przez nią upokorzenie. Dlatego właśnie, by wzmocnić w sobie owo rozkoszne przeświadczenie o swej wyższości, chętnie poddaje się torturom, którymi wcześniej zadręczał innych. "Fikcyjność" tych tortur jest dla niego źródłem przyjemności. Rozumiemy teraz niezwykłe słowa Saint Fonda: "Tylko głowy zorganizowane jak nasze wiedzą, że upokorzenie niektórych aktów libertynizmu jest pożywką dla dumy"[24].

Świadomość libertyna, pragnącego zaprzeczyć chrześcijańskiej zasadzie miłości bliźniego, a więc, w konsekwencji, unicestwić innego w jego istnieniu, okazuje się tutaj wciąż świadomością niesamoistną. Zależy bowiem od tego drugiego w tym sensie, iż by móc zrealizować zamysł jego unicestwienia, jako konieczną rekompensatę za boską złośliwość, musi zarazem zakładać jego istnienie. Bowiem inaczej zło, które z wyroku boskiej niesprawiedliwości jest nakazem działania, nie mogłoby być realizowane.

Ostatecznie więc chrześcijański postulat miłości bliźniego nie ulega u libertyna zakwestionowaniu, ale tylko odwróceniu i jawi się teraz pod postacią miłości-nienawiści. Świadomość, z jaką mamy tutaj do czynienia, jest świadomością zapośredniczoną przez uznanie ofiary, której "słabość" utwierdza kata w przekonaniu o jego "sile". "Ty jesteś słaby, więc ja jestem silny", ów analogon do nietzscheańskiej formuły resentymentu[25] - oto obraz badanego przez nas stanu umysłu. Jak pisze Klossowski, czyniąc narzucającą się tu w istocie aluzję do Nietzschego, "świadomość rozpustnego libertyna nie może wyrzec się swych aspiracji ludzkich, nazbyt ludzkich..."[26], jest w gruncie rzeczy świadomością niewolniczą. Nie można by wyrazić się trafniej. Przekonuje nas o tym i to, że potwierdzenie tej konkluzji znajdujemy w innym jeszcze opętaniu tej świadomości.

---

[24] Ibidem, s. 108.

[25] Por. G. D e l e u z e, Nietzsche et la philosophie "Presses Universitaires de France" [PUF.] 1962, s. 136: "Ty jesteś zły, więc ja jestem dobry: oto fundamentalna formuła niewolnika".

[26] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 107.

Oto jest ona również prześladowana przez ideę śmierci: "nie może wyzbyć się osobliwej nadziei na przyszłe piekielne życie, co oznacza, iż nie może się zgodzić na unicestwienie swego »grzesznego ciała«..."[27]. Czyż postawa taka nie nasuwa nam skojarzeń z postawą "ostatniego człowieka", o którym Nietzsche powiedział, że "nie chce umrzeć"? Co więcej, "słabość" libertyna zyskuje dobitny wyraz w potrzebie ekspiacji, jaką, w przekonaniu Klossowskiego, przejawia jego świadomość. Z manifestacją tej potrzeby spotykamy się wówczas, gdy libertyn przystaje na ryzyko wiecznego potępienia (przyszłe piekielne życie) "niewątpliwie po to, ażeby nasycić się cierpieniami swej ofiary", ale także po to, by "dzielić jej cierpienia"[28].

Jednak świadomość libertyna rozwija inny jeszcze motyw. Ten, który pozwala ujmować ją jako przygotowującą nieuchronnie kolejne przemiany. Oto libertyn uznaje się za właściciela "prawa do zrewidowania pojęcia człowieka w swej własnej osobie, »prawa eksperymentalnego«, które niebezpiecznie byłoby nadać całej śmiertelnej wspólnocie"[29].

Drugi moment w rozwoju świadomości sadycznej to etap materialistycznego ateizmu. Tym, co uderza nas tutaj najbardziej, jest fakt zadziwiającej metamorfozy, jakiej w umyśle Sade´a podlegają konkluzje współczesnym mu filozofów-materialistów. Ci ostatni wierzą, że poznanie praw materii pozostającej w stanie wiecznego ruchu, która zastąpiła w ich systemach Boga, "pozwoli zbudować moralność indywidualną i lepsze społeczeństwo, jak też umożliwi nieograniczoną i racjonalną eksploatację natury przez człowieka"[30]. Stąd ich optymistyczna wizja przyszłości. Sądzą oni, iż człowiek, dzięki swemu rozumowi, osiągnąć może realizację najbardziej choćby ambitnych zamierzeń. Przed człowiekiem XVIII-wiecznych francuskich materialistów otwierają się perspektywy nieograniczonego postępu.

Tym, co m. in. odróżnia Sade´a od filozofów jego epoki jest - na co zwróciła uwagę J. Neboit-Mombet - jego "pesymizm, mała wiara w człowieka i w spontaniczny rozwój społeczeństw"[31]. O ile dla

---

[27] Ibidem, s. 108.

[28] Ibidem.

[29] Ibidem, s. 109.

[30] Ibidem, s. 111.

[31] N e b o i t-M o m b e t, op. cit., s. 53.

la Mettriego, Holbacha czy Helwecjusza krytyczna praca ludzkiego rozumu, stopniowo wyzbywającego się przesądów, zapowiada nadejście "nowej jutrzenki", to dla Sade'a "zastąpienie Boga »Naturą w stanie wiecznego ruchu« oznacza nie nadejście szczęśliwej ery ludzkości, lecz tylko początek tragedii, jej świadomą i dobrowolną akceptację"[32]. Znowu przychodzi nam na myśl Nietzsche, dla którego "śmierć Boga" miała sens jak najbardziej ambiwalentny. Podkreśla to w swej rozprawce, mającej w tytule znaną formułę Nietzschego, Ferdinand Alquié[33], przywołując dwa biegunowo różne cytaty: ze "Zmierzchu bożyszcz" i z "Wiedzy radosnej"; pierwszy sytuujący "największe z nowych wydarzeń" jakby w perspektywie prometejskiego wyzwolenia człowieka: "Zaprzeczamy istnieniu Boga [...] przez to tylko ocalamy świat"[34], drugi, ewokujący całkiem inną atmosferę: "Zabiliśmy go - wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! [...] Jakże się pocieszymy [...]! [...] kto zetrze z nas tę krew?..."[35]

Sade, podobnie jak Nietzsche, zdaje sobie sprawę, że wraz ze "śmiercią Boga" nastąpił kres dawnego ładu, w którym każdy miał swe miejsce gwarantujące mu zarazem wolność i bezpieczeństwo. Natomiast teraz otwiera się dla człowieka nowa era, stawiająca przed nim zadania nieporównanie trudniejsze od tych, których wypełnienia żądała odeń moralność chrześcijańska. Teraz bowiem nie wystarczy już okazywanie posłuszeństwa ustalonym normom. Trzeba samodzielnie tworzyć wartości, albo pogrążyć się w konformizmie i małości nihilizmu[36].

Człowiek umieszczony w tej nowej perspektywie nie jest już predysponowany niejako z samej swej natury do zajmowania uprzywilejowanego miejsca w hierarchii bytów. Staje się on cząstką kosmosu niezróżnicowaną w stosunku do innych istot (także w stosunku do swych bliźnich) inaczej niż biologicznie. Jeśli nie ma już

---

[32] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 111.

[33] Por. F. A l q u i é, De la mort de Dieu à la mort de la philosophie, "Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques" 1980, 1 er trimestre, s. 29.

[34] F. N i e t z s c h e, Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem, przekł. S. W y r z y k o w s k i, [w:] i d e m, Dzieła, t. 5, Warszawa 1906, s. 50.

[35] F. N i e t z s c h e, Wiedza radosna, [w:] i d e m, Dzieła, t. 6 Warszawa 1906, s. 168.

[36] Chodzi oczywiście o nihilizm reaktywny. Por. D e l e u z e, Nietzsche et la philosophie, s. 169-170.

Boga, to można bez żenady głosić naturalną nierówność ludzi. A po to, by w rywalizacji z istotami swego gatunku, jaka musi być nieuchronną konsekwencją takiego stanowiska, zyskać przewagę, trzeba od pewnego momentu nie chcieć już być człowiekiem. Droga, po której pójdzie Sade, będzie, podobnie jak u Nietzschego, drogą do nadczłowieka. Ale aby ruszyć tą drogą trzeba najpierw "zgodzić się »żyć jako indywiduum w stanie wiecznego ruchu«"[37]. Oto ryzyko którego podjęcie doprowadzić nas może na wyżyny samostanowienia albo na dno nihilistycznego upadku. Taka właśnie jest alternatywa niedostrzeżona przez optymistycznych materialistów Oświecenia, a stanowiąca o swoistości Sade´a na tle filozofii jego epoki.

Ateizm Sade´a nie jest radosny, ale dramatyczny. Pozwala to zrozumieć wszystkie sadyczne wahania, zdać sobie sprawę z niepokojów, jakie towarzyszyć musiały jego wysiłkom na rzecz porzucenia ludzkich kategorii moralnych. Ale wyrzeczenie się tych kategorii to zaledwie rysująca się perspektywa. Na razie umysł Sade´a opanowany jest przez inną intuicję, która potwierdza ciągle aktualny związek jego sumienia z wartościowaniem przy użyciu tradycyjnych pojęć dobra i zła: "Czy ta pozostająca w nieustannym ruchu materia, która drży z rozkoszy i osiąga przyjemność tylko w rozkładzie i destrukcji, naprawdę jest ślepa i bezwolna? Czy w owym uniwersalnym czynniku nie ukrywa się jakaś intencja?"[38]

Rozstrzygnięcia tych pytań przywodzą Sade´a do zwrócenia się przeciw Naturze, tak jak wcześniej odpowiedzi na pytania o sens chrześcijańskich dogmatów przywiodły go do zwrócenia się przeciw Bogu. Jednakże przykre słowa kierowane pod adresem Natury nie wyrażają tu jeszcze bynajmniej zamiaru zerwania z nią czy jej przekroczenia. Obserwujemy proces całkiem odwrotny. Znowu, jak poprzednio, dostrzegamy w postawie Sade´a odrazę, która miesza się z wolą przystosowania ugruntowaną na pracy rozumu: "I cóż! Zrodzony jestem, by cierpieć [...] by cierpieć wyszedłem z kołyski tego potwora. Niechże więc oswoi mnie on z tymi samymi okropnościami, którymi sam się upaja! To już nie zepsucie [...] to skłonność, to upodobanie. Jego okrutna dłoń umie więc czynić tylko zło; zło jest więc dlań rozrywką; miałżebym kochać taką matkę! Nie: będę ją naśladował, lecz przeklinając ją zarazem; będę ją przedrzeźniał, gdyż pragnie tego, ale złorzecząc jej jednocześnie"[39].

[37] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 112.

[38] Ibidem.

[39] D. A. F. d e S a d e, La Nouvelle Justine, t. III, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 113.

Natura jawi się więc tutaj Sade'owi jako uosobienie zła, a stanowisko, według którego wyrokuje się w ten sposób odległe jest jeszcze od ateizmu w "czystej postaci". Chemik Almani, powieściowy reprezentant tego typu postawy, uważa również, podobnie jak libertyn uosabiający stan złej świadomości, że jedynym rozwiązaniem problemu zła jest czynić zło. "Myśl Sade'a prezentuje tu jeszcze tylko postawę czysto ludzkiego buntu, który nie mógłby mieć nadziei na bycie czymś więcej"[40].

Bowiem, w istocie, jak można by oczekiwać, że oskarżenia pod adresem Natury przyniosą wymierny rezultat w postaci zadośćuczynienia postulatom oskarżającego? Świadomość buntownicza zaczyna zdawać sobie sprawę z beznadziejności swego położenia. Po to, by je usensownić, winna odstąpić od swych zarzutów, które wszakże, pod naciskiem ciągle żywotnych wymogów ludzkiej moralności, wymykają jej się mimo woli.

Doświadczenia, jakie wyniosła ona ze swej walki z Bogiem, pozwoliły jej zakosztować smaku zemsty. Wówczas mściła się na Bogu, którego istnienie jako Najwyższej Istoty w Niegodziwości musiała z koniecznością zakładać, za cierpienia, jakimi ją obdarzał. Ale w jaki sposób dokonać odwetu na Naturze? Manewr ten wydaje się udaremniony przez zasadę "wiecznego ruchu", która obliguje teraz świadomość. "Ponieważ pojęcie ruchu pochłania wszelką ideę unicestwienia, które jest już tylko modyfikacją form materii, człowiek nie może więcej odpowiedzieć zniewagą na to, co traktuje jako zniewagę ze strony Natury; człowiek czuje się niepomszczony"[41].

Ale na tym etapie rozwoju sadycznej świadomości pojawia się czynnik nowy, niszczący klarowną dotąd konstrukcję podlegania ludzkim prawom moralnym. Oto chemik Almani zaczyna spoglądać na zło innym okiem. Nie jest już ono dla niego jedną z możliwych stron moralnego wartościowania postępków, a przynajmniej nie jest nią wyłącznie, ale jawi się "jako zwykły termin służący wyrażeniu rezultatu naturalnego dynamizmu, z jakim utożsamia się umysł naukowca"[42]. Zło wiąże się więc z poznaniem. Związek ten narzuca nam ostatecznie przekonanie, że kres poznania znajduje się w zbrodni. Jest bowiem tak, jak mówi przywoływany przez Klossowskiego Joseph de Maistre: "Kary proporcjonalne są zawsze do

---

[40] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 114.

[41] Ibidem.

[42] Ibidem, s. 114-115.

zbrodni, a zbrodnie do wiedzy winowajcy"[43]. Chodzi tu oczywiście o taką relację, według której wysokie kary zakładają niebywałe zbrodnie, a zbrodnie "wiedzę nieskończenie przewyższającą tę, jaka jest naszym udziałem"[44]. Pragnienie tej wiedzy, uwarunkowane, rzecz jasna, odpowiadającymi jej zbrodniami, tkwi u podstaw usiłowań Almaniego zmierzających w stronę pojednania z Naturą, w stronę uczynienia z siebie jej integralnej części.

Transcendentny fatalizm, którego zasady referuje Julietcie Papież w "Systemie Natury", to trzeci etap w rozwoju świadomości Sade'a. Jego cechą znamienną jest przekroczenie kondycji ludzkiej związane z zawieszeniem zasad moralności i próba ostatecznej integracji z Naturą. Natura jawi się na tym etapie coraz bardziej jako "ewolucja twórcza", jako istota obdarzona świadomością. W człowieku dostrzegać zaczyna ona swego największego konkurenta, który, obdarzony przez nią życiem, wymyka się następnie jej prawom, by podlegać regułom własnego gatunku. Okazuje się więc, że Natura powołuje do życia istoty, które, paradoksalnie, będąc jej własnymi tworami, są zarazem źródłem jej alienacji. W samym podejmowanym przez nią akcie kreacji zawiera się moment jej zniewolenia. Natura jawi się jako "niewolnik swych własnych praw". Chciałaby móc unicestwić człowieka, gdyż niszczenie jest jej żywiołem, znieść trzy królestwa, ale nie jest w stanie tego uczynić. Musiałaby bowiem wówczas znieść samą siebie, co wszakże nie jest możliwe. Ostatecznie okazuje się, jeśli wziąć pod uwagę dążenia Natury, że "największy łotr na ziemi, najbardziej barbarzyński morderca jest więc tylko narzędziem realizacji jej praw [...] siłą napędową jej pragnień i najsolidniejszym pośrednikiem w dziele zaspokajania jej kaprysów"[45]. Jednakże ambicje takie zaspokoić może tylko czysta myśl. Gdyż w niej jedynie może być miejsce na totalną destrukcję. Czyste myślenie i przemoc są identyczne. Wskazywał już na to Deleuze, gdy usiłował przybliżyć sens sadycznego dowodu (démonstration)[46].

Świadomość Sade'a, usiłująca na tym etapie "wintegrować się w mityczną kosmogonię", akceptuje więc ową Ideę wytyczającą rzeczy-

---

[43] Ibidem, s. 115.

[44] Ibidem.

[45] D. A. F. de Sade, Histoire de Juliette, t. VII, cyt. za: Klossowski, op. cit., s. 119.

[46] Por. Deleuze, Présentations de Sacher-Masoch, s. 18.

wisty kierunek dążeń Natury: ideę czystej negacji. Ludzki imperatyw kategoryczny, zawarty w chrześcijańskim nakazie miłości bliźniego, wyeliminowany zostaje tym samym ostatecznie na rzecz "narzucenia sobie imperatywu kategorycznego instancji kosmicznej, żądającego unicestwienia wszystkiego, co ludzkie"[47]. Okrucieństwo, będące rezultatem namiętności, jak i same te namiętności, nie mają więc już właściwie wymiaru ludzkiego, ale wymiar transcendentny. Wiedzie to do następnej konkluzji, której sens jest niezwykły: "Zasada życia jest u wszystkich istnień zasadą śmierci; [...] śmierć jest tylko urojona, istnieje tylko w sposób wyobrażeniowy, nie znajdując potwierdzenia w rzeczywistości; materia pozbawiona tej innej, subtelnej części materii nie ginie z tego powodu: zmienia tylko postać, psuje się, i jest to właśnie dowód ruchu"[48]. W istocie, wówczas gdy nasz punkt widzenia nie jest już różny od kosmicznego, życie i śmierć są tylko dwiema stronami wciąż ponawianego procesu: wiecznego powrotu tego samego.

Świadomość sadyczna, ta, z jaką mamy obecnie do czynienia, przejęta jest ideą czystej destrukcji, odnajdywaną w Naturze - pierwszym niewolniku swych praw. Prawdziwa akceptacja tej idei pociągać musiałaby za sobą wyrzeczenie się przez badaną świadomość jej własnego przedmiotu - innego, relacja z którym gwarantowała dotąd jej własne istnienie. Wydaje się więc czymś nieuchronnym, by całkowita negacja pociągała za sobą nie tylko wyrzeczenie się bliźniego, ale i swego własnego j a.

Wyrzec się bliźniego, to uznać, iż nasze wobec niego powinności są tylko chimerą. Przekonanie o tym, że winniśmy coś bliźniemu, zniknie natychmiast, gdy sami uwolnimy z kolei jego od jakichkolwiek powinności wobec nas. "Miejmy siłę wyrzec się tego, czego oczekujemy od innych, a nasze powinności względem nich znikną natychmiast"[49].

I oto teraz można już bez drżenia wypowiedzieć słowa, których wcześniej nie dopuszczała nasza moralność: "Czymże są, pytam cię, wszystkie stworzenia na ziemi wobec jednego z naszych pragnień?"[50]. Dotykamy tu tego momentu w sadycznym systemie, który, jak zostało

---

[47] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 120.

[48] d e S a d e, Histoire de Juliette, t. VII, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 124.

[49] d e S a d e, Histoire de Juliette, t. III, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 130.

[50] Ibidem.

to już pokazane na początku, przyciągnął uwagę surrealistów: ewokacji czystego pragnienia. Dla sadycznej świadomości, na obecnym etapie jej rozwoju, to właśnie pragnienie, wszechwładne i absolutne, stanowi odpowiednik istotnego dążenia Natury. Czysta negacja wyraża się w ten sposób w formule pragnienia. Pragnienia, które w imię samego siebie przekreśla realność innego. Ale przekreśla też realność samej oddanej mu świadomości, bowiem "jeśli zrywam z innym na planie moralnym, zerwę na planie samego istnienia z tym, co moje własne"[51]. Oto ostateczna konsekwencja ateizmu Sade´a. Skoro zanegował on istnienie Boga chrześcijańskiego, poręczyciela norm, a tym samym gwaranta ludzkiej moralności, stawiającej tamę namiętnościom, to nie mógł zarazem nie obrócić się przeciw "odpowiedzialnemu ja". To znaczy przeciw realnej istocie, która kosztem zduszenia swej "zmysłowej polimorfii" (nakaz etyczny) urzeczywistniła swą "świadomą indywidualność".

Pole dla swobodnego ujawnienia się opisanych w powieściach Sade´a anomalii i perwersji zostało już przygotowane. Zależność ich kwalifikacji od języka, jakim posłużono się przy ich charakterystyce, wydaje się oczywista. Anomalie i perwersje są takimi o tyle tylko, o ile wyrażane są w języku świadomości, która sama uległa zakwestionowaniu, to jest w języku terminologii racjonalistycznej, od której Sade nie zdołał się wyzwolić.

Utożsamienie pragnienia z czystą destrukcją jako istotnym dążeniem Natury nie jest bynajmniej uwieńczeniem ewolucji Sade´a. Jego umysł wciąż nękany jest widmem negacji. Czy bowiem owa integracja z Naturą, jaką zapowiada już drugi etap w rozwoju świadomości sadycznej, a jaką urzeczywistnia etap trzeci, mogła faktycznie zostać utrwalona po to, by zakończyć wreszcie długą wędrówkę tej zgnębionej myśli i położyć kres jej udrękom?

Sade przekracza ten etap właśnie wówczas, gdy orientuje się, że "jego pojęcie »Natury - niszczycielki własnych dzieł« utożsamiało destrukcję z czystym pragnieniem"[52]. Nie mógłby bowiem, to zrozumiałe, zaakceptować sytuacji, w której jego własna negacja wyczerpywałaby się w negacji Natury. Znaczyłoby to, co najwyżej, zrównać się z Naturą w potędze, a nie jest to rewindykacja mogąca zaspokoić umysł, który na negację nie godzi się nałożyć żadnych ograniczeń, choćby "naturalnych". Konieczność niszczenia powie-

---

[51] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 130.

[52] Ibidem, s. 132.

dzie go aż do negacji destrukcji, tej, w której wyżywa się Natura. Hasłem świadomości sadycznej na obecnym (czwartym) etapie jej rozwoju staną się więc słowa, które wypowiada Leonora, porte-parole Sade'a, jedna z bohaterek "Aliny i Valcoura": "Przekroczyć [Naturę], aby zrozumieć". Ale w jaki sposób przekroczyć Naturę, skoro "nasze poznanie jest w sposób konieczny ograniczone, podczas gdy Natura, przeciwnie, jest nieograniczona?"[53] Jak pokazują J. -P. Han i J. -P. Valla, w swej rekonstrukcji systemu sadycznego, znamy przecież tylko jej prawa, co nie oznacza jeszcze znajomości jej zasad[54]. Leonora proponuje: "Zdobądźmy się wreszcie na to, by potraktować jak kokietkę tę nieintelligibilną Naturę. Ośmielmy się ją znieważyć..."[55]. Na czym wszakże polegać ma ta zniewaga i co w jej rezultacie mielibyśmy osiągnąć?

Zbrodniczej siostrze Justyny, Julietcie, zaleca się "dokonać natychmiast z zimną krwią tej rzeczy, która uczyniona w upojeniu przysporzyć by nam mogła wyrzutów sumienia. W ten sposób dotkliwie rani się cnotę..."[56] Pokrewne wskazanie zawarte jest też w następujących słowach: "Ucisz swą duszę [...] postaraj się, by sprawiało ci przyjemność wszystko, co trwoży twe serce; przywiedziona wkrótce [...] do perfekcji w tym stoicyzmie, w tej właśnie apatii doznasz narodzin mnóstwa nowych przyjemności [...] Czy sądzisz, że w dzieciństwie nie miałam serca podobnego twemu? Lecz stłumiłam jego głos i w tej lubieżnej oschłości odkryłam źródło mnóstwa wybryków i rozkoszy, które więcej są warte od mych słabości [...] z moich błędów uczyniłam sobie zasady; i od tej chwili poznałam co to szczęście"[57].

Zaczynamy przeczuwać, iż znieważenie Natury polegać ma na o d w r ó c e n i u naturalnej hierarchii organów konstytuujących byt ludzki.

Na sadyczną organizację człowieka składają się - przywołajmy w postaci świadectwa ustalenia Hana i Valli[58] - serce jako organ uczuć i namiętności, umysł jako organ rozumu i przesądy jako or-

---

[53] H a n, V a l l a, op. cit., s. 120.

[54] Ibidem, s. 116, 120.

[55] D. A. F. d e S a d e, Aline et Valcour, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 132.

[56] D. A. F. d e S a d e, La nouvelle Justine suivi de l'Histoire de Juliette, sa soeur, t. VII, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 134.

[57] Ibidem, cyt. za: K l o s s o w s k i, op. cit., s. 133.

[58] H a n, V a l l a, op. cit., s. 112.

gan świadomości. Wprawdzie serce i umysł jednakowo mają charakter naturalny, w przeciwieństwie do przesądów, które jako związane ze świadomością są wytworem edukacji, ale ich znaczenie w organizacji nie jest równie istotne. Umysł jest tylko d r u g i m ludzkim składnikiem naturalnym. Priorytet serca jest bezsporny. Bierze się on stąd, iż to namiętności stanowią "środki, jakich używa Natura, by kazać człowiekowi urzeczywistniać zamiary żywione przez nią wobec niego"[59]. W rezultacie pozostajemy w zgodzie z Naturą, ilekroć wsłuchujemy się w głos serca, które jest wszak ośrodkiem naszych uczuć. Przyjemność więc, w swej postaci pierwotnej czy też w swej bezpośredniości, to zawsze przyjemność jaką odczuwa nasze serce. To zarazem przyjemność n a t u r a l n a.

Aby znieważyć Naturę trzeba zerwać ten ustanowiony przez nią związek między sercem a przyjemnością. Przyjemność ma się odtąd łączyć z rozumem (umysłem), a więc, mówiąc ściśle, nie ma już być przyjemnością, ale wiedzą o niej. Oto sens odwrócenia, obiawiającego stan końcowy świadomości sadycznej, stan apatii. Wskutek odwrócenia występek nie łączy się już dla Sade´a z przyjemnością, jest apatyczny. Ujawnia to całą różnicę między "uśmiechniętym libertynizmem" Retifa czy Crebillona a ponurym i eksperymentalnym libertynizmem Sade´a. Tym, co oprócz negacji wchodzi przede wszystkim w grę w dziele Sade´a, jest perwersja.

Realność bliźniego i własnego j a libertyna wsparta jest u Sade´a na relacji uznania. O tyle, o ile libertyn nie może wyrzec się bliźniego, gdyż stanowi on niezbędny warunek utwierdzania jego własnego istnienia, realność ta jest faktyczna. Ale w stadium apatii zarówno wyrzut sumienia, jak i przyjemność, spowodowane dręczeniem ofiary, są niedopuszczalne. Tutaj wyzbyto się już nie tylko "chrześcijańskich sentymentów", czego zła świadomość rozpustnego libertyna dokonała już na początku, ale ocenzurowano również przyjemność wypływającą ze zbrodni. Bliźni nie jest więc już dla nas ani przedmiotem miłości, ani przedmiotem nienawiści. Znęcanie się nad nim, które jest koniecznością "szału negacji", nie wywołuje już w nas ani potrzeby ekspiacji, ani też nie przysparza nam rozkoszy. Faktycznie bliźni jest dla nas niczym. A "jeśli inny jest dla mnie n i c z y m, nie tylko ja jestem n i c z y m dla niego, ale n i c z y m również

---

[59] D. A. F. d e S a d e, Philosophie dans le boudoir, cyt. za: H a n, V a l l a, op. cit., s. 121.

ze względu na mą własną świadomość, a to wystarcza, by świadomość ta nie była już m o j ą"[60].

Apatia to stan wykluczający zarówno realność innego, jak i mego własnego j a. Nie jest to jednak stan bezruchu i bierności. Wydaje się, że - przeciwnie - zakłada on natężoną aktywność psychiczną i fizyczną podmiotu. Perwersja wymaga bowiem przestrzegania zasad, które zawsze dominować muszą nad namiętnościami. I aby nigdy nie dozwolić cnocie, by "wychyliła głowę", trzeba nieustannie "z zimną krwią" ponawiać występki, które zwykła świadomość opłaca udręką wyrzutów sumienia. Tak samo jak po to, by nigdy nie dopuścić do siebie przyjemności, "na chłodno" mnożyć trzeba uczynki, które normalnemu indywiduum dostarczyć by mogły rozkoszy namiętności. Bowiem dla świadomości, na obecnym etapie jej rozwoju, jedyną przyjemnością prawdziwą jest perwersyjna w swej istocie wiedza o przyjemności.

Czym jest w świetle analizy świadomości Sade'a jego szaleństwo? Pytanie, które sytuuje nas w punkcie wyjścia, lecz które teraz dopiero umożliwia nieuprzedzoną odpowiedź. O ile bowiem na początku skłonni byliśmy przydawać Sade'owi miano szaleńca, gdyż był dla nas wzbudzającym lęk psychopatycznym zbrodniarzem, to obecnie sąd ten musi zostać poddany weryfikacji.

Psychopatyczny zbrodniarz - spróbujmy wyczerpać sens wiązany przez nas z tym terminem - jest bowiem albo na usługach swych instynktów, których nie jest w stanie kontrolować, albo występuje w służbie ideologii i bez względu na to czy jest jej twórcą, czy tylko poślednim egzekutorem, cel, który mu przyświeca, jest zawsze celem usytuowanym na zewnątrz niego samego.

Tymczasem przypadek Sade'a nie może być łączony z żadną z tych kwalifikacji. Po pierwsze bowiem, jego świadomość jest ostatecznie świadomością człowieka perwersyjnego, dla którego występek nabiera swego prawdziwego sensu właśnie dzięki temu, że związany jest z opanowaniem namiętności przez zasady. Po drugie zaś, negacja przezeń rozwijana jest eksperymentem, jakiemu poddaje on s w ą w ł a s n ą świadomość po to, "by zrozumieć". Nie służy więc ona niczemu innemu, jak tylko sformułowaniu odpowiedzi na pytania, które narzucają się tej świadomości i które rozstrzyga ona pod naciskiem nieodpartej konieczności w obrębie siebie samej.

---

[60] K l o s s o w s k i, op. cit., s. 130.

Negacja Sade´a wyklucza w ten sposób jakikolwiek sens instrumentalny sytuujący się na zewnątrz świadomości.

Sade nie jest zatem szaleńcem w sensie, jaki usiłowaliśmy mu imputować. Czy należy więc uznać go za normalnego? Ale w jaki sposób uzasadnić wówczas ów dystans, jaki bez wątpienia oddziela jego myśl od naszej? Jeśli my jesteśmy normalni, to on, który w swym dyskursie jawił nam się jako obcy i przerażający, musi być obłąkany. I zapewne w tym języku, w jakim jesteśmy w stanie się wyrażać, nazwać go trzeba w ten sposób. Ale w tym samym języku zapytać można jeszcze i o to: czy my sami, myśląc konsekwentnie i nie obawiając się "powiedzieć wszystkiego", nie musielibyśmy na końcu napotkać szaleństwa?

Czytamy Sade´a wciąż nie pojmując sensu jego dyskursu. Odczuwamy pokusę, by jego dzieło, które - według słów J. Neboit-Mombet - zdąża do "imaginacyjnego, fantazmatycznego usatysfakcjonowania pragnienia"[61] autora, czytać jak kodeks normujący sposób postępowania. I nie może być nic dziwnego w tym, że taka lektura napawa nas przerażeniem i odrazą. A także uzasadnioną troską o losy społeczności, w której przepisami tego kodeksu przejęłaby się choćby tylko pewna jej część.

Czyżby więc rzeczywiście należało "spalić Sade´a"? Czy jego dzieło faktycznie rości sobie pretensje do bycia kopią rzeczywistości na poziomie projekcji? Bez względu na odczucia, jakie wywołuje, trzeba powiedzieć, że oskarżenia pod jego adresem są całkowicie bezpodstawne.

Negacja Sade´a jest fantazmatem, rozwija się na poziomie czystego myślenia, wewnątrz świadomości, nie wykraczając poza jej ramy. Wykroczenie to nie jest w ogóle możliwe, bo czysta myśl jest nieprzekraczalna. Rzeczywistość znajduje się p o d nią, a nie n a d nią. Dzieło Sade´a jest ewokacją dialektycznego rozwoju jego świadomości, rezultatem presji mrocznych sił, jakiej podlegał ów umysł "maltretowany, [...] jeden z największych w swojej epoce"[62]. Jako takie jest ono w istocie dziełem nie kata, lecz ofiary.

Perwersja Sade´a wykracza daleko poza poziom wyznaczony przez zachowania bohaterów jego powieści, jest bowiem w takim samym stopniu perwersją na poziomie samej twórczości artystycznej, jak również możliwego doświadczenia czytelniczego.

---

[61] N e b o i t-M o m b e t, op. cit., s. 51.

[62] Ibidem, s. 99.

Była już mowa o tym, iż lektura Sade´a oparta na kodzie platońskim nie jest możliwa. W istocie bowiem Sade, pisząc swe utwory, nie naśladuje żadnego z istniejących światów ani też nie próbuje zaprojektować świata, który stanowić miałby wzorzec domagający się powielenia. Tworzy własny świat, który jest fantazmatem, świat, który w platońskiej konwencji językowej nazwać by można jedynie "fałszywym pretendentem", złudnym wyglądem. Ale świat ten nie ma innych ambicji niż tylko służenie samemu sobie zarówno w postaci zasady, jak i celu. Z immanentnej dlań "fałszywości" czerpie całą swą prawdę, która jest dla niego prawdą jedyną, wywyższoną i gloryfikowaną

U Sade´a "fałszywe" czy "udawane" pojęte być musi jako moc, "w sensie, w jakim Nietzsche mówi: najwyższa moc udawanego"[63]. Nie chodzi już bowiem u niego o prawdę ugruntowaną na odpowiedniości kopii i oryginału, ale o prawdę umieszczoną na poziomie wartości, a ta może być tylko wolą mocy. Odtąd "złudny wygląd nie jest zdegradowaną kopią, zawiera w sobie moc pozytywną, która neguje i o r y g i n a ł i k o p i ę, i m o d e l i r e p r o d u k c j ę [...] To tryumf fałszywego pretendenta"[64].

Pojęte w ten sposób, dzieło Sade´a nie powinno już wzbudzać lęku. A stosunek do niego jawi się teraz jedynie jako miara naszej tolerancji.

Obłęd Sade´a to nieustanny wyrzut sumienia naszego zdrowego rozumu.

Uniwersytet Łódzki
Katedra Filozofii

Krzysztof Matuszewski

SADE - L´ÉVOLUTION DE LA PENSÉE.
CONTRIBUTION À LA NOUVELLE LECTURE DES TEXTES SADIQUES

Pour autant que nous lisions Sade dans la perspective de la métaphysique platonicienne, il nous apparaît comme un scélérat psychopathe, dont l´oeuvre est digne de bûcher. Car si ses romans sont le reflet de la réalité, il n´y a

63 D e l e u z e, Platon et le simulacre, s. 303.
64 Ibidem, s. 302-303.

pas de justification pour lui. Mais le monde sadique, prétend-il, en effet, à être une copie du monde réel, dont l´existence n´est encore que potentielle? Faut-il alors craindre Sade et le prendre pour un fou en le mettant sous le boisseau?

L´analyse de la conscience sadique enlève des doutes et des hésitations qui naissent en nous. Sade n´est pas aliené dans le sens que nous voulions imputer. D´un coté la perversion, de l´autre coté l´expérience à laquelle il soumet, sous la pression des forces obscures, sa propre conscience, excluent les raisons de nos accusations. L´oeuvre de Sade est, en vérité, une manifestation de ce que G. Deleuze a nommé "renversement du platonisme". En tant que telle elle se développe en dehors de la distinction platonicienne fondamentale: Originel - Copie, en devenant une évocation du troisième "élément platonicien" - "faux prétendant", soit du Simulacre. C´est en "faux" ou "simulé" qu´elle retrouve sa vérité. Ce contexte permet de traiter Sade comme un grand precurseur de Nietzsche et de voir en lui un penseur anticipant beaucoup de problèmes actuels de la philosophie contemporaine, comme par exemple le problème du nihilisme.

Le système sadique c´est une singulière synthèse qui se compose, en outre de "motifs nietzschéennes", d´un mécanisme du siècle des lumières et d´une philosophie kantienne de volonté, alors de deux conceptions antinomiques de la pensée du XVIII^{e} siècle. Donc on ne peut pas exagérer en disant que Sade est un penseur traversant son époque et ouvrant des horisons nouveaux devant la "philosophie de l´homme". Il est très significatif que le dévoilement de ces horizons n´est pas pour Sade un effort exclusivement théorique, mais qu´il est une tentative d´une dimension pratique. Ses solutions philosophiques, Sade les paye de la géhenne de sa propre conscience, qui, tourmenté par la nécessité d´une négation, culmine en anéantir un proche ainsi que soi-même.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA W ŁODZI