

MICHAŁ JASKÓLSKI
(Uniwersytet Jagielloński)

D.A.F. de Sade – „Boski Markiz”, czyli destruktor idei oświecenia

Abstract

D.A.F. de Sade – “Divine Marquis” or demolisher of the ideas of Enlightenment

The paper provides a brief outline of the major elements that made up the foundations for the political thought of Marquis D.A.F. de Sade. The author of the paper believes that these elements have not been sufficiently presented in the Polish historiography of political doctrines. The Marquis, being deeply anchored in the Enlightenment ideas and stylistics, was simultaneously the thinker who questioned a remarkable number of elements of these ideas. What he challenged were in particular: the previous descriptions of nature, natural state, location and status of the human being, social contract and the concept of State and law. By questioning these concepts he indirectly challenged also the major articles of the Declaration of Rights of Man and Citizen. His political concepts are detectable in most of his literary production and therefore the author of the paper treats what is detectable as a certain whole which perhaps is not fully consistent of morality and law, both those of *ancien régime* as well as those promoted by too idealistic concepts of the pre-revolutionary era. An interesting example of the originality of his way of political thinking was his attempt to present to the reader the two extremely different socio-constitutional models – that of classical Utopia and that of Anti-utopia – as included in one literary production. The essay is concluded with a brief attempt at the summarizing and assessing of the discussed concepts as viewed against our present-day reception of de Sade’s production and his location in the history of political thought.

Key words: Marquis de Sade, history of political doctrines, Jean-Jacques Rousseau, social theory, the rule of equality, libertinism

Słowa kluczowe: Markiz de Sade, historia doktryn politycznych, Jean-Jacques Rousseau, teoria społeczna, zasada równości, libertynizm

Błędem to życie było. A po trudzie,
 Bezużyteczna leży w błocie, w brudzie
 Owa myśląca maszyna zawiała;
 Ta, co dowcipną, dumną, mądrą była.

John Wilmot hr. Rochester

Satyra na ludzkość (przeł. A. Mierzejewski)

Markiz de Sade, zawłaszczony w Polsce przez literaturoznawców, historyków literatury tudzież przez historyków filozofii, pozostał swoistą „ziemią niczyją” w zakresie historii myśli politycznej¹. Nie sądzę, by w tym krótkim eseju można było wyczerpać ten problem. Wynika to nie tyle z wagi refleksji samego Markiza, bo to sprawa nader dyskusyjna, ile z rezonansu, jaki wywołał, kwestionując większość dogmatów „wiary oświeconych” w stworzenie nowego oraz lepszego społeczeństwa i państwa.

Skandaliczność formy i treści przysłoniły to, co wyraził, a co dziś jeszcze stwarza moralną barierę do prowadzenia rzetelnej analizy i oceny. Jeśli więc podjąć ten temat, to tylko w postaci unaocznienia, że rzeczywiście on istnieje, a jego przemilczanie jest zubożeniem myśli oświeceniowej przynajmniej w polskiej literaturze przedmiotu. Nie wnिकam tu w przyczyny tego zjawiska, bo dobrym prawem każdego autora jest dokonywanie wyborów wedle reguł, jakie założył. Znamienne jest jednak to, że autorzy, czy we wprowadzeniach do danego okresu historycznego, czy w merytorycznej warstwie idei danej epoki, omijają nurty światopoglądowo-społeczne, które są albo trudno definiowalne, albo też stanowią kanwę dla wątków drażliwych lub przełamujących konwencję podręcznikową. Tak też pomija się wywody na temat wolnomularstwa czy libertynizmu nawet wówczas, gdy stanowią one zjawisko warunkujące w sposób zasadniczy rodzenie się konkretnych doktryn, dotyczą wielkich pisarzy politycznych i ich dzieł, leżą u podstaw całych epok myślenia politycznego, a oświecenia w szczególności. Łatwiej jest przypisać Monteskiusza do liberalizmu arystokratycznego, a Woltera i Diderota do liberalizmu burżuazyjnego (nawet jeśli jest to czasem swoiste *contradictio in adiecto*), niż przyznać, że refleksje ich wywodziły się z bezpośrednich wpływów libertynizmu oraz osławionego *esprit maçonnique*, a znaczna część ich koncepcji politycznych wynikała właśnie z tegoż światopoglądu i stylu życia intelektualnej Francji. Łatwiej jest pisać o dziele *Wielkiej Encyklopedii* i jej redaktorach, niż o ich libertyńskim światopoglądzie i stylu życia. Łatwiej dywagować o umowie społecznej i „woli powszechnej” Jana Jakuba Rousseau, niżli dołączyć doń komentarz na temat jego życia osobistego i tła powstania *Wyznań*, a jest to przecież ścisły kontekst jego prac filozoficznych i naukowych. Łatwo jest nawet dziś przywoływać ducha republikańskiej Francji czy komentować wartości republikańskie, trudniej napisać o lożowych korzeniach owych wartości bądź weryfikacji hasła *fraternité*, które *de facto* miało jedynie sens, i to ograniczony, w kontekście idei braterstwa masonskiego².

¹ Odmienne niż we Francji czy literaturze anglosaskiej, gdzie problem ten dostrzegano już od dawna, liczba zaś rozpraw i komentarzy jest być może odwrotnie proporcjonalna do rzeczywistej wagi problemu. Nie sądzę, że trzeba wylewać morze atramentu, niemniej swoista rzetelność wymaga, by w tym aspekcie twórczość de Sade’a również została uwzględniona.

² Geneza „braterstwa” jasno wynikała z tradycji łóż operatywnych, a potem konstytucji Andersona (1722) regulującej funkcjonowanie nowożytnego wolnomularstwa, skąd wkrótce przeniknęła do konstytucji łóż francuskich w postaci triady „wolność, równość, braterstwo”. Przyjęta jako hasło w dobie rewolucji stopniowo zacieśniała krąg „braci” do zwolenników trwania rewolucji, eksterminując lub wypędzając innych

Konwencja podręcznikowa góruje nawet w naukowych syntezach nad podskórną prawdą, że znaczna część tych koncepcji politycznych wywodziła się z wolnomyślicielstwa, deizmu lub ateizmu, świeckiego pojmowania Natury i jej praw, idei postępu dokonywanego przez rozum ludzki i doświadczenie, wreszcie nader swobodnego traktowania obyczajów przełamujących oficjalne ramy zakreślane przez cenzurę i policję, a stanowiące manifestację „wyzwolenia” życia ludzkiego. Rozumiem obawy przed samymi słowami libertynizm i libertyn, skoro klasyk tej problematyki John Stephenson Spink w swym dziele *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a* napisał: „[...] że, zarówno angielskie słowo *libertine*, jak i francuski odpowiednik *libertin* funkcjonowały jako określenie rozpustnika”. A przecież do owego grona wspomnianych wyżej libertynów, a w większości i masonów, dołączyć można nazwiska nie tylko Jeana d’Alemberta i Denisa Diderota, ale też Paula Holbacha, Claude’a Helvetiusa, Nicolasa de Condorceta, Gabriela H. de Mirabeau i jeszcze kilku innych szacownych myślicieli i właśnie współtwórców *Wielkiej Encyklopedii*. Bez tego uzupełnienia obraz idei politycznych i klimatu, w jakim one powstały, pozostanie zawsze niepełny.

Oddziaływanie tego okresu na XX wiek jest wręcz spektakularne, by przypomnieć dramat Petera Weissa, inscenizację Petera Brooka, dramat, ale i tło dramatu oraz opowiadań Yukio Mishimy, kolejne wersje filmowe i teatralne *Niebezpiecznych związków* Pierre’a Choderlosa de Laclosa, bulwersującą ekranizację Piera Paola Pasoliniego *Salo, czyli 120 dni Sodomy*” lub filmów, takich jak *Libertyn* (o perypetiach Diderota i potajemnym drukowaniu kolejnego tomu *Wielkiej Encyklopedii*) czy *Rozpustnik* (o Johnie Wilmoście hr. Rochester, dzielnym żołnierzu, znanym poecie i czołowym libertynie epoki Karola II), nie wspominając już o wpływie na filmy Louisa Buñuela, Petera Greenawaya czy artystycznych dokonaniach Salvadora Dalego lub René Magritte’a. Literatura francuska, zwłaszcza od początku XX wieku i działalności edytorskiej świetnego poety Guillaume’a Apollinaire’a³, nadal trwale pielęgnuje ową tradycję przekazywaną od czasów literackich dokonań wspomnianych wyżej autorów, by wymienić chociażby współczesne nam skandale Georges’a Bataille’a i jego *Historii oka* oraz Pauline Rège *Historię O*, której autorką okazała się szanowana skądinąd redaktorka i jurorka wielu konkursów wydawnictwa Gallimard, Dominique Aury⁴. Wszystkie one były bulwersujące dla opinii publicznej i wszystkie miały swą praprzyczynę właśnie w „wieku Markiza de Sade”.

W języku polskim w stuleciach XIX i XX pojęcie libertynizmu utrwaliło się jako określenie o konotacjach zdecydowanie negatywnych. Dyskusję na szerszą skalę na gruncie polskim nad samym zjawiskiem libertynizmu i postaci Markiza po publikacjach esejów Zbigniewa Irzyka (1957), Wojciecha Karpińskiego (1968) i Jacka Trznadla (1970) rozpoczął Jerzy Łojek w książce *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii*

konfratrów, po to by w okresie Wielkiego Terroru zawęzić go niemal wyłącznie do grona ludzi aprobujących stosowanie najbardziej radykalnych metod rządzenia. W tym temacie wypowiedział się szerzej L.A. de Saint-Just w latach 1793–1794; por. M. David, *Fraternité et Révolution française 1789–1799*, Paris 1987.

³ Apollinaire, jako wybitny znawca literatury francuskiej XVIII w., dokonał w 1909 r. większego wyboru dzieł Markiza wraz z własnym komentarzem oraz ponownego wydania opowiadki H.G. Mirabeau, *Moje nawrócenie, czyli wyznania libertyna* (1911).

⁴ Wpływ de Sade’a na literaturę, poczynając od lat 30. XIX w. aż po współczesność, dostrzec można chociażby u: G. de Nerval, B. d’Aureville’ego, Ch. Baudelaire’a, A. Rimbauda, C. de Lautrèamonta, P. Mérimé’ego, G. Flauberta, A. Jarry’ego, O. Mirabeau, A. Bretona, J. Cocteau, A. Camusa czy R. Vaillanda.

obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku (1972). Od tego momentu nastąpiły dość liczne tłumaczenia najpierw pomniejszych utworów, potem części fundamentalnych dzieł de Sade'a ze *120 dniami Sodomy* na czele. Wprawdzie z różnych przyczyn, których jedynie można się domyślać, żaden szeroki wybór ani dzieła zebrane nie zostały ukończone i wydane – Markiz stał się jednak polskim czytelnikom znany i rozpoznawany bez względu na ocenę moralną jego twórczości. Nie miejsce tu jednak, by przedstawiać losy czy znaczenie tłumaczeń i publikacji na jego temat, dokonali tego bowiem inni, i nie stanowi to zresztą tematu niniejszego szkicu.

*

Bogdan Banasiak, jeden z najwybitniejszych polskich znawców i tłumacz dzieł de Sade'a oraz autor trudnej do przecenienia nawet na tle francuskiej literatury „sadologicznej” monografii, dokonał w jednym z jej rozdziałów dokładnej analizy rozwoju i przemian rozumienia słów „libertynizm” i „libertyn” w ciągu wieków od XVI do XVIII⁵. Wskazał, podobnie jak wcześniej Jerzy Łojek, na zjawisko ewoluowania libertynizmu w jego warstwie filozoficzno-światopoglądowej. Ewolucji od postaw umiarkowanych, głoszących uwolnienie umysłu ludzkiego od autorytetów i uprzedzeń, wyzwolenia przez naukę i racjonalizm i w sumie jeszcze dość łagodnej krytyki Kościoła i jego nauki, pochwały epikureizmu i stoicyzmu w kierunku rosnącej radykalizacji wiodącej do wujującego ateizmu i antyklerykalizmu, absolutyzacji postępu jako całkowitego wyzwolenia człowieka oświecenia od wszelkich dogmatów zarówno świeckich, jak i religijnych, oraz hedonizmu obyczajowego ogarniającego już znacznie szersze grupy społeczne niż w XVII wieku. Wątpliwą sławą cieszył się, zwłaszcza w sferze faktów, jego prawdziwy lub czasem wyolbrzymiony promiskuityzm, jak i skandalizujące manifestacje seksualne, rozgrywające się bardziej w teorii i fantazji lub w licznie wydawanych obscenikach niżli w praktyce. Czasem jednak, szczególnie w wieku XVIII, bywało wręcz odwrotnie, kiedy rozpusta rzeczywiście zastępowała jakąkolwiek formę myślenia. Przywołany przez Banasiaka Jean-Pierre Séguin, znawca literatury i problemów ówczesnej obyczajowości, stwierdził, że:

Libertynem jest ktoś, kto odchodzi od reguły moralnej, zwłaszcza w porządku seksualnym; libertynem jest ktoś, kto wykazuje odrzucenie reguł myśli i wiary, należących do porządku religijnego; libertynem jest ktoś, kto podkreśla niezależność polityczną, społeczną i w zachowaniu; coś jak postawa wolności⁶.

W swoim dążeniu do „powiedzenia wszystkiego” de Sade istotnie przekroczył wszystkie granice; odrzucając religię i Kościół, był skrajnym ateistą nałogowo uprawiającym blasfemię, odrzucając reguły moralne i porządek seksualny, po prostu nie znał ich, a jeśli nawet dlań istniały, to ich nie uznawał, niezależność polityczną i społeczną pojmował wyłącznie w wymiarze indywidualnym i jednostkowym jako skrajny anarchizm wobec każdego porządku. W liście z Vincennes napisał do żony:

⁵ B. Banasiak, *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łódź 2006.

⁶ *Ibidem*, s. 112.

Tak jestem libertynem! Wiem wszystko, co tylko w tej dziedzinie wiedzieć można, ale z pewnością nie czyniłem tego wszystkiego, co wiem i na pewno nigdy bym nie czynił [...]. Bynajmniej nie mój sposób myślenia stał się przyczyną moich nieszczęść, lecz sposób myślenia innych [...]. Stanowczo oświadczam, że bezużyteczne byłoby ofiarowanie mi wolności, jeśli kupić miałbym ją za cenę zniszczenia w sobie tych właśnie zasad i upodobań⁷.

Pod tym względem swoisty horror myśli de Sade'a rozgrywający się przeważnie w jego głowie z pewnością górował nad rzeczywistymi jego praktykami życiowymi, choć, jak słusznie napisał Georges Bataille, również i on potrafił się śmiać i niekoniecznie musiał to być śmiech diaboliczny.

Trudności w interpretacji myśli i filozofii de Sade'a ujawniają się przy czytaniu wspomnianej wyżej monografii Banasiaka. Już Łojek dostrzegł owe niebezpieczeństwa w interpretacjach Karpińskiego i Trznadla⁸. Trafne, moim zdaniem, jest sformułowanie, że:

[...] mamy tu do czynienia z interpretacją filozoficzną dzieł markiza posługującą się kategoriami i pojęciami właściwymi dopiero naszej epoce przy zupełnie dowolnym pojmowaniu wypowiedzi zawartych w dziełach Sade'a i wkładaniu w nie treści zupełnie obcych epoce oświecenia. Błędnym założeniem [...] jest próba rozpatrywania idei Sade'a w kategoriach ponadczasowych, pozahistorycznych, przy faktycznym abstrahowaniu od warunków społecznych i społecznej mentalności epoki, w której Sade tworzył [...], potraktowanie jego systemu myślowego, jako struktury pustych nazw, pod które podkłada się dowolne desygnaty pojęciowe, odpowiadające subiektywnemu rozumieniu odpowiednich zagadnień przez współczesnych nam autorów⁹.

Nie ukrywam, że stanowisko to jest mi bliskie. Historia doktryn siłą rzeczy powinna być osadzona w tych samych dziełach i kontekstach, w jakich one powstały. Trzeba jednak pamiętać, że idee Sade'a, zwłaszcza po II wojnie, zostały przepuszczone przez filtr filozoficzny takich kierunków, jak: egzystencjalizm, strukturalizm czy wreszcie postmodernizm wraz z jego „dekonstrukcją”¹⁰. Monografia Bogdana Banasiaka jest też w swoich założeniach metodologicznych zbliżona do koncepcji Jacques'a Derridy. Nie jest to uwaga krytyczna, ale ocena przyjętej przezeń metodologii, do której każdy autor ma prawo. Podobnie lektura dzieł autorów, szczególnie francuskich, jako najbardziej prawomocnych interpretatorów, na przykład Pierre'a Klossowskiego¹¹, rodzi we mnie przekorną myśl, czy aby w tym wszystkim nie zagubił się sam de Sade ze swoim życiem i światem go otaczającym.

Powstaje więc pytanie: co jest polityczne w pismach de Sade'a? Jeśli kierować się wyłącznie tytułami prac związanymi z przelotną działalnością autora w okresie rewolucji w ramach ugrupowań jakobińskich, to wybór byłby nader ograniczony, włączając nawet doń swoisty manifest „Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się repub-

⁷ J. Łojek, *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1972, s. 309–310.

⁸ Por. W. Karpiński, *Sade ukrzyżowany*, „Twórczość” 1968, nr 2; J. Trznadel, *Filozof zamurowany*, „Twórczość” 1970, nr 12. Podobną metodę analizy twórczości Sade'a stosuje Krzysztof Matuszewski: *idem*, *Msza okrucieństwa*, Gdańsk 2008.

⁹ J. Łojek, *Wiek...*, s. 420–421.

¹⁰ Dziełem de Sade'a zajmowali się czołowi postmoderniści, m.in. M. Foucault, R. Barthes, G. Deleuze, G. Bataille czy P. Klossowski. Bogdan Banasiak jest zresztą znawcą dzieł Derridy i Deleuze'a, którym poświęcił odrębne rozprawy i artykuły.

¹¹ P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1992.

likanami” pochodzący przecież z późniejszej chronologicznie sztuki teatralnej *Filozofia w buduarze*, pozostałe bowiem pisma z tego okresu mają charakter okazjonalno-propagandowy¹². Jeżeli jednak zadać to pytanie pod kątem całości zachowanej twórczości Markiza, to można odpowiedzieć, że są to niemal wszystkie jego utwory. Kluczem do zrozumienia tego problemu wydaje się samo życie Markiza oraz forma jego dzieł.

*

„Kto nie żył około roku 1780, nie wie, co znaczą przyjemności życia” – miał ponoć rzec równie wytrawny liberyn, a były biskup Autun, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord. W tym czasie Markiz de Sade owych przyjemności życia z pewnością nie zażywał, ponieważ od 1778 roku na podstawie kolejnego królewskiego *lettre de cachet* przebywał w donżonie twierdzy Vincennes. Mógł wprawdzie dyskutować z innym liberynem, Mirabeau, znajdującym się w podobnej sytuacji, lecz panowie nie przypadli sobie do gustu, a ich wzajemne stosunki były chłodne, jeśli nie wrogie¹³. W siedem lat później Markiz opuścił Vincennes, by znaleźć się w 1784 roku w bardziej „prestizowej” Bastylii, w wieży o nazwie Liberté. Stamtąd wzywał na dziesięć dni przed zburzeniem twierdzy więzienia do buntu i uwolnienia więźniów (razem siedmiu), stamtąd też został przeniesiony do Charenton, by ostatecznie wyjść chwilowo na wolność w 1790 roku. Opisywanie całości życia de Sade’a nie ma większego sensu, jest ono naznaczone dość jednostajnie kolejnymi więzieniami (było ich około 12, w tym niektóre dwu- i trzykrotnie) i krótkimi okresami wolności¹⁴. Wystarczy stwierdzić, że z siedemdziesięciu lat życia w więzieniach i „domach zdrowia” spędził 28 lat i 6 miesięcy. Najbardziej jednak znaczące punkty życia to właśnie Bastylia, Picpus i Charenton. W Bastylii powstaje główny zrab jego dojrzałej twórczości oraz *opus magnum*, czyli *120 dni Sodomy*. Dzieło, jak sądził do końca życia, utracone, a jednak ocalone dla miłośników tego gatunku literatury oraz psychiatrów i seksuologów¹⁵. Picpus było przedsięwzięciem gilotyny. Tam de Sade znalazł się po krótkiej karierze jakobińskiej (był między innymi przewodniczącym Sekcji Pik, do której należał też Robespierre) i kilku kolejnych więzieniach, oczekując na wykonanie wyroku¹⁶. Jak sam opisuje to miejsce:

¹² Tak postąpili B. Banasiak i K. Matuszewski w: D.A.F. de Sade, *Dziela zebrane*, t. II, Warszawa 1997.

¹³ Opis tego konfliktu daje E. Watała w: *Mój chory de Sade. Studium dewiacji i okrucieństwa*, Warszawa 2011, s. 244–255, choć nie twierdzą, że jest to opis w pełni wiarygodny.

¹⁴ Wyczerpujące przedstawienie życia de Sade’a ukazali wydawcy jego dzieł: G. Lely, *Sade. Etudes sur sa vie et sur son œuvre*, t. I–II, Paris 1967 oraz J.-J. Pauvert, *Sade vivant*, t. 1–3, Paris 1986, 1989, 1990.

¹⁵ Gdyby nie R. Kraft-Ebing i jego *Psychopatia sexualis* (1886), a potem Havelock-Ellis, nie znano by terminu „sadyzm”, a sam Markiz nie otrzymałby swej „czarnej legendy” i wyłącznego miejsca pośród dewiantów seksualnych.

¹⁶ Robespierre w okresie Wielkiego Terroru przeniósł gilotynę z Placu Zgody (wówczas Plac Rewolucji) na peryferia Paryża, w tym być może i do Picpus (dawny klasztor Coignard). Przy przystanku metra o tej nazwie, pośród zabudowań szpitalnych znajduje się niewielki cmentarz ofiar rewolucji. Ciekawostką może być to, że prawo do pochówku przysługuje formalnie do dziś tym, którzy potrafia udowodnić, że wśród swych przodków mają jedną z ofiar tam pochowanych. Picpus jest też określane jako jeden z kilku „domów zdrowia”, lecz skąd ów cmentarz i cytowane niżej słowa Markiza?; por. J.F. Fayard, *Sto dni Robespierre’a*, Warszawa 2006, s. 115.

Raj na ziemi, piękny budynek, wspaniały ogród, doborowe towarzystwo, cudowne kobiety, aż tu nagle pod naszymi oknami wyrasta miejsce kaźni, a część ogrodu zamienia się na cmentarzysko dla zgilotynowanych. W ciągu trzydziestu pięciu dni pogrzebaliśmy tam tysiąc osiemset ofiar, z czego jedna trzecia to byli mieszkańcy naszego nieszczęsnego domu¹⁷.

Stamtąd na skutek pomyłki lub własnej przemyślności na dzień przed przewrotem termidoriańskim de Sade uniknął śmierci i wyszedł na wolność 15 października 1794 roku. W ciągu owych siedmiu lat wolności powstała druga i chyba najbardziej literacko wartościowa część jego twórczości. W 1801 roku, tym razem z nakazu Pierwszego Konsula, trafił do kolejnych więzień, by ostatecznie znaleźć się po raz drugi i ostatni w życiu w Charenton, ni to więzieniu, ni to miejscu odosobnienia dla osób niepewnych moralnie i politycznie, ni to wreszcie „domu zdrowia” dla obłąkanych. Zakładu o ograniczonym reżimie, gdzie za bardziej liberalnych władz można było wystawiać sztuki teatralne oraz przyjmować gości¹⁸. Tam też Markiz – urodzony 2 czerwca 1740 roku w Paryżu, rodzinie skoligacony z Kondeuszami, potomek w dwunastym pokoleniu Laury des Noves, miłości Petrarke – kontynuował pisanie sztuk, powieści i dzienników, by dokonać żywota 2 grudnia 1814 roku.

De Sade, w odniesieniu do formy dzieł, był nieodrodnym dzieckiem oświecenia. Sam uważał się za dramaturga, choć ta część twórczości jest akurat najmniej teatralna, jak na przykład wspomniana *Filozofia w buduarze*. W twórczości prozatorskiej uprawiał takie gatunki, jak powieść, nowela, dialog, mieszając je częstokroć choćby w formie powieści „szkatułkowej” (*Alina i Valcour*), której zresztą mistrzem stał się nieco później nasz Jan Potocki. Swoistą „autorską” cechą jego dzieł była dygresyjność polegająca na przerywaniu toku narracji długimi nieraz ekskursami poświęconymi głównie światopoglądowi wyznawanemu przez daną postać (przeważnie *alter ego* samego de Sade’a). W owych dygresjach tkwi właśnie znaczna część jego filozofii, w tym również zapatrywań politycznych. Stąd też w pełni prawomocne jest twierdzenie, że „Sade polityczny” to nie pisma tworzone w okresie przelotnej aktywności jakobińskiej rozumianej zresztą dość specyficznie, lecz całość dzieł. Wypreparowanie owych fragmentów z obscenicznych i skandalicznych kontekstów wcale nie zmienia ich obrazoburczości czy amoralności, lecz ukazuje stosunek Markiza do otaczającej go rzeczywistości i panującego stylu myślenia. Co więc czyni interesującą ową „filozofię polityczną”... jeśli nie jest to zbyt pompatyczne określenie? Chyba właśnie pewien duch destrukcji i nihilizmu wobec owych idei, a był on przecież człowiekiem wszechstronnie odczytanym i wykształconym, choć samoukiem. Inspiracją jego była nie tylko bezgranicznie okrutna fantazja seksualna, lecz i erudycja pozwalająca żonglować argumentami – od Platona, Arystotelesa, Epikura, Seneki przez św. Tomasza, Machiavellego do Kartezjusza, Hobbesa, Spinozy, nie wspominając już o bliskich mu Vaninim, Gassendim i niemal wszystkich luminarzach oświecenia. Jak napisał z nieco francuską przesadą, lecz bliską prawdy, Jean Paulhan: „prze- czytał tyle książek, ile Marks”. Jeśli nawet, jak sugeruje ów autor, znał *Encyklopedię* na pamięć, to była jednak to lektura subiektywnie ukierunkowana na odegranie roli

¹⁷ Cyt. za: D. Gerould, *Historia gilotyny. Legenda i moral*, Gdańsk 1996, s. 42.

¹⁸ Na wystawiane tam sztuki, reżyserowane przez de Sade’a, przybywała liczna publiczność z Paryża. Temat ten wykorzystał P. Weiss w sztuce *Marat/Sade*; pełny tytuł *Męczeństwo i śmierć J. Marata przedstawione przez zespół aktorski przytułku w Charenton pod kierownictwem pana de Sade* (1966, 1973). Potem powstały realizacje teatralne i film P. Brooka.

służebnej wobec własnej wizji świata, społeczeństwa i człowieka¹⁹. Nie bez racji bowiem napisał w swoich *Dziennikach* Jarosław Iwaszkiewicz: „[...] gdyż skrycie my, ludzie, mówimy wciąż i tylko o sobie”.

*

Łatwo jest napisać, że de Sade był człowiekiem oświecenia, ale równie łatwo można zapytać, o jakie oświecenie chodzi. Czy wywodzące się z nurtu myślenia Hobbesa i Locke’a, a potem Hume’a i Fergusona, czy spod znaku ewolucyjnego historyzmu Monteskiusza, czy z wątków Wolteriańskich i „encyklopedycznych”, czy wreszcie z idealizmu myśli Rousseau. Odpowiedź będzie zawsze twierdząca i przecząca zarazem. Można przyjąć punkt widzenia rozprawy Timo Airaksinena *The Philosophy of the Marquis de Sade* i poszukiwać korzeni między innymi w Machiavellim i Hobbesie, choć w obu przypadkach jest to dość powierzchowne i prowadzące na manowce²⁰. Machiavelli bowiem obnażał słabości i złe strony natury człowieka, lecz nie przesądzał o triumfie zła, które było dlań jedynie narzędziem używanym świadomie w razie konieczności, i to niemal wyłącznie w sferze życia politycznego. Z Hobbesem sprawa wydaje się o wiele bardziej złożona. Pozornie u de Sade’a pojawia się znaczna część idei Hobbesa traktowanych całkowicie *à rebours*, lecz z subtelnego wywodu o przyczynach powstawania egoizmu ludzkiego przeprowadzonego przez autora *Lewiatana* de Sade wyławia jedynie skutek. I tu pojawia się punkt wyjścia procesu destrukcji ulubionych motywów i wątków filozoficznych owej doby. Wątków takich, jak: jednostka i jej status moralny, relacja do natury i jej istota, umowa społeczna, wreszcie państwo ze wszystkimi jego atrybutami.

Z pewnością podstawą myślenia de Sade’a był skrajny indywidualizm, niebędący w oświeceniu niczym nowym, choć pojmowany różnie. W swym „postępowym” nurcie, opierając się na filozofii Rousseau, zmierzał wprost do art. 1 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela: „Ludzie rodzą się wolni i w prawach równi, i takimi pozostają”. Takiemu aksjomatowi Markiz dawał zdecydowany odpór. Ludzie nie są ani równi, ani w swych prawach równi. Powody tego są dwojakie. Pierwszym z nich jest naturalna nierówność istot ludzkich. Justyna (bohaterka *Niedoli cnoty*, a potem *Nowej Justyny*) usłyszy z ust kolejnego dręczyciela:

Do pracy niewolnico, do pracy [...]. Wyższość silnego nad słabym stanowiła zawsze prawo natury [...]. Natura nie zna uczuć wdzięczności [...], nigdy nie znała takiego prawa [...], od zarania stworzyła już istoty silne i słabe [...], baranek w stosunku do lwa, owad wobec słońca²¹.

¹⁹ Interesująco na temat lektur Markiza pisze M. Skrzypek, *Co czytał Sade*, „Człowiek i Światopogląd” 1986, nr 12. Równie ciekawa jest autorefleksja samego de Sade’a na temat kształtowania się form romansu od starożytności po czasy mu współczesne. Od mitologii poprzez Dantego, Boccaccia, Tassa, Petrarke do d’Urfęgo, pań La Fayette i de Sévigné, Fénelona, Crébillona, Woltera czy właśnie Rousseau. Rzecz jednak dotyczy formy i budowania fabuły, a nie treści, której w swych utworach broni w sposób zdecydowany; por. *Rozważania na temat romansu* [w:] D.A.F. Sade, *Powiedzieć wszystko*, wybór i tłum. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, Łódź 1991, s. 342–363.

²⁰ T. Airaksinen, *The Philosophy of the Marquis de Sade*, Routledge, London and New York 1995. Podobne analogie do Hobbesa dostrzega w niektórych punktach P. Klossowski, *Sade...*

²¹ D.A.F. de Sade, *Niedole cnoty*, Lublin 1996, s. 119–120.

Nie ma tu miejsca dla Blake’owskiego Boga, tworzącego w równości baranka i tygrysa²²; jest natomiast Natura, której istotą jest bezwzględność, i jest to drugi powód nierówności. Równałoby się to aforyzmowi Publiusa Secundusa Balbusa (II w. p.n.e.) „Natura z natury, naturalnie okrutną jest”, pod warunkiem przyjęcia, że działania jej są bezrefleksyjne w rozumieniu ludzkim, i tak jest poniekąd u de Sade’a. Istnieje tu bowiem pełna odrębność i autonomia Natury wobec człowieka kierującego się własnymi domniemanymi prawami, ponieważ prawa Natury nie są dlań poznawalne:

Żaden byt na ziemi nie jest stworzony przez naturę umyślnie, żaden nie jest zrodzony specjalnie; wszystkie są rezultatem jej praw i procesów [...]. Toteż to, co uznajemy za cnoty, w jej oczach staje się zbrodnią. I na odwrót [...]²³.

W tym miejscu można zadać pytanie o Boga i jego miejsce w sadyicznym świecie ludzi silnych i słabych. Boga po prostu tu nie ma. Skrajny ateizm Markiza równa się tu fanatyzmowi religijnemu, co stanowi paradoksalną wiarę w brak wiary. W sferze rozważań światopoglądowych zastępowała go wszechwładna, okrutna Natura, uznawanie zaś jej rządów, nawet niezrozumiałych, stawało się domeną silnych i wyzwolonych²⁴. W płaszczyźnie społeczno-politycznej de Sade postrzegał religię i Kościół jako źródło i narzędzie absolutyzmu i zniewolenia. „Najstarsza córka Kościoła” jawiła się mu w postaci więzienia dla umysłu i ciała. Absolutyzm Ludwików XV i XVI niósł dlań jedynie cenzurę, represje i bezprawne ograniczenie wolności. Dewocyjność tego ustroju była dla de Sade’a zarazem przyczyną i skutkiem. Dlatego Bóg, wiara i kler stanowiły jedność, którą odrzucał i zwalczał. Nie na darmo w cytowanym już manifestie „Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...” ponad połowa wykładu narratora jest poświęcona zgubnym skutkom wyznawania jakiegokolwiek religii i sposobom jej unicestwienia.

Tak obywatele, religia jest nie do pogodzenia z ustrojem wolności [...]. Nigdy wolny człowiek nie pochylił głowy przed bogami chrześcijaństwa; nigdy jego dogmaty, rytuały, tajemnice, moralność nie będą mogły odpowiadać republikańsinowi. Jeszcze jeden wysiłek; skoro trudzicie się nad wykoźnieniem wszelkich przesądów, nie pozwólcie przetrwać żadnemu, jeden wystarczy, by powróciły wszystkie²⁵.

Natura, zastępując Boga, jest nawet odeń wyższa, bo nie osądza dobra czy zła, które są dla niej całkowicie zrelatywizowane; jest czystą siłą rządzącą tu i teraz, a nie refleksją nakierowaną na skutki w przyszłości. „Nie ma Boga, gdyż Natura wystarcza sobie samej [...], ten domniemany stwórca jest tylko pojęciem złożonym z jej własnych przyrodzonych sił, jest czymś w rodzaju szkolnego *petitio principis*”²⁶. Ateizm de Sade’a polegał zresztą nie tyle na gorliwym udowadnianiu nieistnienia Boga, ile na wskazaniu na

²² Chodzi tu o słynny wiersz Williama Blake’a *Tygrys*, stanowiący jeden z kanonów literackich i szkolnych obszaru anglojęzycznego; por. P. Ackroyd, *Blake*, Poznań 1995, s. 167–174.

²³ D.A.F. de Sade, *Julietta. Powodzenie występku*, wybór i tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Kraków 2003, s. 254–255.

²⁴ Postać natury i jej charakter wyraźnie ewoluowały w twórczości de Sade’a od prostego ateizmu i zamiany Boga na naturę do jej odrealnienia i oderwania od związku z człowiekiem, który jest wyłącznie „mimowolnym jej wytworem”, podobnie jak inne byty; dlatego też człowiek bezskutecznie próbuje odgadnąć jej prawa; por. B. Banasiak, *Markiz de Sade – filozof XX wieku* [w:] D.A.F. de Sade, *Julietta...*, s. 20 i n.

²⁵ D.A.F. de Sade, *Dziela...*, t. II, s. 205.

²⁶ Cyt. za J. Łojek, *Wiek...*, s. 341.

wszechmocną i nieznaną siłę Natury. Rodzi się tu oczywiste pytanie o miejsce i relacje ludzi z ową tajemniczą, ale w zasadzie destrukcyjną siłą. U Hobbesa natura nie była złem, lecz po prostu siłą mogącą wyzwalać u ludzi pierwotne instynkty z egoizmem i chęcią przetrwania na czele, ale ludzie ci byli w swym stanie osamotnienia i strachu – równi. U de Sade'a natura ludzka jest zła z przyrodzenia naturalnego i owa potencjalność jest źródłem wszystkich jego działań i postaw. Czynnikiem znoszącym jednak równość wśród ludzi niejako *a limine* jest sama siła lub słabość jednostki; możliwość stosowania zła i przemocy wobec innych i z kolei ich uległość i zniewolenie. „To, co głupcy nazywają człowieczeństwem, jest wyłącznie słabością zrodzoną z naszego strachu i egoizmu”²⁷. Tak więc stopień siły jednych i możliwość ulegania drugim decyduje o zniesieniu mitu wolności i równości ludzi. Jeśli istnieje tu jakowaś równość, to jest to równość katów wobec równości ofiar, a wolność pozostaje wyłączną domeną tych pierwszych. W ten sposób Markiz obalał przy okazji art. 4 Deklaracji, który stanowił: „Wolność polega na możliwości robienia wszystkiego, co nie szkodzi innemu obywatelowi”.

Jeśli istnieje więc jakiś stan pierwotny porównywalny do różnych projektów stanu natury, to u de Sade'a nie jest on z pewnością stanem „wojny wszystkich przeciwko wszystkim” jak u Hobbesa, a już na pewno nie jest stanem pokoju, życzliwości, altruizmu czy empatii, jaki opisuje Locke, Spinoza, a tym bardziej Rousseau. Jest stanem dominacji prowadzącym w przyszłości do utrzymania dychotomicznego podziału silni – słabi. Nie neguje on walki i przemocy, lecz napisze znamienne zdanie: „Czy stan otwartej wojny, w którym żył jako dzikus, jest o wiele gorszy od stanu oszustwa, krzywdy, niesprawiedliwości, poniżenia i niewolnictwa, w którym żyje jako człowiek cywilizowany?”²⁸. Czy w owym pierwotnym stanie lub potem w zorganizowanym społeczeństwie i państwie istnieją jakoweś prawa naturalne wspólne wszystkim ludziom? Należy w to wątpić. De Sade pisze wiele o wolności, i to w wielu jej aspektach, lecz za każdym razem jest to wolność wyłącznie silnych sprawujących absolutną władzę panów nad niewolnikami. Wiele pisze o własności, „galeria potworów” bowiem to wszystko ludzie bogaci, którzy mogą dopuszczać się swych nieprawości dzięki majątkowi wspieranemu często władzą płynącą z przynależności do stanu uprzywilejowanego, na przykład duchowni wraz z papieżem lub wysokiego urzędu z królewskim włącznie²⁹. Trudno jest się dopatrzeć w jego dziełach katalogu praw naturalnych, tak popularnych w tej dobie zwłaszcza w wydaniu racjonalistycznym i zawartych w art. 2 Deklaracji³⁰, skoro człowiek wciąż błądzi, nie mogąc odgadnąć, jakimi prawami rządzi się sama natura. Stąd rodzą się sławne sadyczne paradoksy na przykład siostr, cnotliwej Justyny nieustannie karanej i dręczonej przez los i ludzi, a zabitej w końcu przez piorun (Natura), oraz skrajnie demonicznej i złej Julietty opływającej w dostatek i przyjemności życia. Jeśli Markiz pisze o prawie, to można odnieść wrażenie, że interesuje go raczej prawo stanowione obowiązujące *hic et nunc*. Całe zło przypisywał nie bez racji systemowi

²⁷ D.A.F. Sade, *Filozofia w buduarze*, *idem*, *Dzieła zebrane*, t. II, tłum. J. Łojek, Lublin 2008, s. 217.

²⁸ D.A.F. Sade, *Historia Zamé* [w:] *idem*, *Powiedzieć wszystko...*, s. 240.

²⁹ Opis libertyńskich wywodów Piusa VI oraz ekscesów pary królewskiej Charlotty i Ferdynanda w Neapolu zamieszczone w *Julietcie*.

³⁰ Brzmi on: „Celem każdego zespołu politycznego jest zachowanie przyrodzonych i nieulegających przedawnieniu praw człowieka, tymi prawami są wolność, własność, bezpieczeństwo i opieranie się uciskowi”.

absolutystycznemu, potem licząc na jego liberalizację w dobie rewolucji i Dyrektoriatu tworzył projekty wręcz utopijne oparte na niemal nieograniczonej wolności, by wreszcie już w Charenton ulec swoistej rezygnacji.

Kolejnym mitem dla de Sade’a okazuje się umowa społeczna, co w tym wypadku jest konsekwencją odrzucenia stanu natury w jego wyidealizowanych postaciach. Wystarczą tu cytaty:

To, co nazywa się interesem społecznym, jest tylko połączeniem interesów indywidualnych [...]. Ludzie rodzą się osamotnieni, zawistni i okrutni i despotyczni [...]. Przychodzi w końcu prawodawca i mówi: zaprzestańcie walki, zapanuje wreszcie spokój [...]. Nie kwestionuję w zasadzie sensu takiej umowy, ale utrzymuję, że są dwa rodzaje istot, które nie mogą się jej poddać. Ci, którzy czują się najsilniejsi, nie potrzebują z niczego ustępować; ci zaś, którzy czują się najsłabsi, straciliby na takiej umowie nieskończenie więcej niżby zyskali [...], jeżeli więc umowa społeczna nie dogadza silnym i słabym, trzeba uznać, że nie dogadza społeczeństwu.

Umowa zawarta przez słabego [...] ugodą, na mocy której, przerażony władzą silniejszego, zgodził się nałożyć więzy i zrezygnować z części wolności, by w spokoju cieszyć się pozostałą, była więc raczej całkowitym unicestwieniem obu części wolności niż zachowaniem jednej z nich [...], jeszcze jedną pułapką, w jaką silniejszy, sam przed nią ustępując, potrafił wciągnąć słabszego³¹.

Zburzenie więc przez Markiza idei umowy społecznej nie wywodzi się z abominacji do idealizmu Locke’a, Spinozy czy Rousseau ani ze sztuczności tej konstrukcji, lecz z racjonalnych wniosków wynikających z przesłanek, jakie stworzył w ramach własnej koncepcji Natury i człowieka w niej żyjącego. Faktem było istnienie samego społeczeństwa i państwa w postaci takiej, jaką ona jest czy raczej jak postrzega ją sam de Sade. Dlatego problematyczny stawał się dlań art. 3 Deklaracji mówiący, że „Źródłem każdej władzy jest naród”, czyli kwintesencja nauki Rousseau. W znacznej mierze dotyczyło to art. 6 „Prawo jest wyrazem woli ogółu”, ponieważ dla Markiza raczej oczywiste było, że prawo stanowią silniejsi, czyli wedle klasycznej Bodinowskiej formuły to oni byli suwerenami, a nie lud, naród czy ogół.

Odrębnym problemem jest sprawa owych słabszych, ściśle u de Sade’a związana ze zróżnicowaniem płci. Kobiety, młodzież i dzieci z jednej strony jawią się w jego utworach jako istoty słabsze z natury, a więc bezwolne ofiary, które, skrajnie uprzedmiotowione, są poddane nieustannie sytuacjom opresyjnym, różnorakim okrucieństwom fizycznym i seksualnym, ze śmiercią włącznie. De Sade był z pewnością mizoginem, bo większość ofiar to jednak kobiety, których cechy fizyczne i predyspozycje biologiczne budzą w nim wstręt. Całe ich zastępy pojawiają się na stronach *120 dni...* czy *Nowej Justyny*. Z drugiej jednak strony kobieta Sade’a jest równie silna, podstępna i okrutna jak mężczyźni. To nie tradycyjna *femme fatale*, lecz natura władcza i działająca z pełną premedytacją. Zła, jak występna siostra Julietta czy zbrodniarka Dubois z tejsze powieści lub pomocnice panów – katów ze *120 dni...* albo Madame de Saint-Ange i szkolona przez nią Eugenia z *Filozofii w buduarze*. Wszystkie one zmierzają na szczyt libertynizmu, tak jak rozumiał go Markiz, a podobnie jak postrzegał Diderot, Mirabeau czy de Laclos w swoich w całkiem niewinnych na tle utworów de Sade’a powieściach.

³¹ Cyt. za: J. Łojek, *Wiek...*, s. 339; D.A.F. Sade, *Powiedzieć wszystko...*, s. 243.

Właściwie w znacznym uproszczeniu zamyka się tu problematyka wybranych fragmentów spuścizny de Sade'a dotyczących fundamentu, na jakim zrodziło się państwo i jego instytucje, na jakim powstało prawo, wreszcie jakimi one są lub być powinny.

*

Piśmiennictwo ideowe oświecenia w znacznej jego części było przesycane duchem utopii. Nie zamierzam tu uściślać samego pojęcia nie tylko ze względu na liczbę definicji i opisów tkwiących literaturze przedmiotu od XIX wieku do dzisiaj, lecz głównie z powodu polimorfizmu samego zjawiska w świecie idei i ogromnej dowolności w zakresie stosowania tego terminu. Pisząc o utopizmie myśli de Sade'a, chcę jedynie wskazać na te cechy, które wydają się oczywiste, a odnoszą się do jego projektu myślowego państwa i prawa.

Nie bez racji Bogdan Banasiak, odwołując się do korzeni myśli Markiza, wskazał, że była ona przesiąknięta duchem encyklopedyzmu, który poczynając od początków XVII wieku, ogarniał stopniowo coraz szersze obszary życia i umysłu ludzkiego, systematyzując, wyjaśniając, komentując czasami aż do granic absurdu³². To, że *Wielka Encyklopedia* była rzeczywistym dowodem możliwości zakreślenia granic ówczesnej wiedzy i nauki, wydaje się w pełni prawomocne, pod warunkiem że nie będziemy tu zakładać obiektywizmu czy nawet tylko neutralności w zakresie światopoglądu jej twórców³³. To, że w sposób swoisty starał się uczynić to de Sade w *120 dniach...*, uważając je za swe koronne i najważniejsze dzieło, wydaje się oczywistością. Należy jednak zwrócić uwagę, że w odniesieniu do omawianych tu problemów ów encyklopedyzm jest jedną z podstawowych cech myślenia utopijnego.

Segregacja, klasyfikowanie, sekwencja czasowa, drobiazgowość opisów, ów *esprit systématique*, w którym celowały wszelkie utopie od Platona po More'a, Campanellę, Bacona, Morellego czy Mably'ego, jest u de Sade'a wręcz dominujący. Geometryczność struktury *120 dni...* wraz ze skrupulatną statystyką czynią z dzieła prawdziwą encyklopedię dewiacji i zbrodni, której późniejsi psychoseksuolodzy mogli już tylko nadać kształt naukowy. Zarazem jest to jednak klasyczna „utopia miejsca”, podobnie zresztą jak i w innych jego dziełach. Akcja ich rozgrywa się w miejscach zamkniętych, odizolowanych od świata, lecz nie poza czasem, niemal zawsze jest to „tu i teraz”, na przykład zamek Silling (*120 dni...*), klasztor Panny Marii Leśnej (*Niedole cnoty, Nowa Justyna*), pałace na odludziu, jaskinie zbójców, zamknięte na głucho domy mieszczańskie lub wyjątkowo poza granicami Francji (*Alina i Valcour*), lecz wtedy na wyspie lub w odciętych od świata państwie³⁴. W tym wypadku Markiz nie jest zbyt oryginalny, takich bowiem utopii miejsca powstało przed nim i po nim bardzo wiele. Oryginalna jest natomiast konfrontacja w jednym dziele, czyli w *Alina i Valcour* dwóch jej gatunków

³² Por. B. Banasiak, *Filozofia integralnej...*, s. 63 i n., gdzie problem ten został omówiony gruntownie i wyczerpująco. Koronnym tego dowodem jest przytoczony przezeń przykład Durey de Noinville, twórcy słownika ewidencjonującego wszelkie słowniki, encyklopedie, dykcjonarze (1758).

³³ Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, ks. II, rozdz. VI.

³⁴ Według typologii J. Szackiego te pierwsze stanowią „utopię zakonu”, te drugie „utopię miejsca”; por. J. Szacki *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.

określanych jako utopia pozytywna i utopia negatywna (antyutopia). Ta ostatnia w literaturze XX i XXI wieku, poczynając od George’a Orwella (1984) i Aldousa Huxleya (*Nowy wspaniały świat*), a kończąc na licznych powieściach i filmach o totalitarnej lub katastrofalnej przyszłości, zrobiła szczególną karierę³⁵. W tym wypadku istotnym *novum* staje się pozorna przynajmniej alternatywność w zakresie projektów myślowych państwa.

Jak wspomniano wyżej, powieść ta uchodzi za najlepsze literacko dzieło de Sade’a, została zaś stworzona w modnej formie „szkatułkowej”, w dodatku nadano jej styl „powieści w listach” (tzw. powieść epistolarna), co przypomina *Niebezpieczne związki* Choderlosa de Laclosa³⁶. Oba projekty zostały wplecione w opowieść innego protagonisty jej fabuły, niejakiego de Sainville’a, przedstawiają je zaś dwaj jeszcze inni narratorzy: Sarmiento (utopia negatywna) i Zamé (utopia pozytywna). Obie utopie zostały umieszczone w krainach egzotycznych, co też jest znamienne dla epoki, zwłaszcza po wyprawach de Bougainville’a i La Pérouse’a. Historia Sarmiento rozgrywa się w afrykańskim państwie Butua, całkowicie odizolowanym od świata zewnętrznego, historia zaś Zamé gdzieś na odległej wyspie na drodze z Chin do Ameryki, czyli klasycznej „wyspie szczęśliwej”. Obaj narratorzy są białymi Europejczykami (Sarmiento to Portugalczyk, a Zamé jest synem Francuza i tubylki), co w jakiś sposób legitymizuje ich osady wedle kryteriów „cywilizowanego” kontynentu i, jak należy mniemać, według poglądów samego de Sade’a.

Utopia negatywna w narracji Sarmienta, Portugalczyka żyjącego w królestwie Butua od wielu lat, a mającego przeszłość kolonialną w Ameryce Południowej i Afryce, nie różni się w gruncie rzeczy, w zakresie dyskursów moralnych, od innych dzieł Markiza. Nie różni się też katalogiem występków i zbrodni, z wyjątkiem nasilonego kanibalizmu, który jest podstawą diety mieszkańców, tudzież skrajnym poddaństwem kobiet w skali państwa i rodziny. Tkwi w niej jednak kilka elementów o znamionym charakterze politycznym. Państwem absolutnym rządzi niepodzielnie straszliwy Ben Mâacoro, którego władza wydaje się karykaturą absolutyzmu francuskiego. Reżim jego ma charakter świecko-teokratyczny, władztwo zaś kapłanów, zwłaszcza w wymiarze sprawiedliwości, osiąga wymiar ponurej groteski. Ważniejsza wydaje się jednak analiza upadku kolonialnego i gospodarczego Francji oraz wzrost dominacji angielskiej, która została ukazana w dialogu toczonym pomiędzy Sarmientem i de Sainville’em. Tu do głosu dochodzi erudycja Markiza wyraźnie odrzucającego koncepcje merkantylizmu na rzecz szkoły fizjokratycznej. W zakresie polityki kolonialnej de Sade stawia retoryczne pytanie o różnicę w okrutnym traktowaniu poddanych Butua i niewolników w koloniach. Biorąc pod uwagę, że rewolucja nie zniosła nawet formalnie niewolnictwa, problem deklarowanej wolności i równości, nie wspominając o aspekcie moralnym, służył w tym wypadku Markizowi do kwestionowania całego systemu wartości, jakim rządzą się państwa europejskie z wyjątkiem Anglii, która za Monteskiuszem została potraktowana wręcz pochlebnie. Jednocześnie w owej antyutopii następuje demontaż całej idei „dobrego dzikiego”, hołubionego przez pokolenia wyznawców dobroci stanu naturalnego,

³⁵ Nie da się wykluczyć związku pomiędzy tymi dziełami a lekturą dzieł de Sade’a.

³⁶ Z dokonań literackich tego okresu warto odnotować zbiór opowiadań *Zbrodnie miłości*, stojące na wysokim poziomie literackim, z których dwa pod tymże tytułem zostały opublikowane w Polsce chyba jako pierwsze z dzieł tegoż autora (Warszawa 1971).

a dychotomia podziału na silnych i słabych zostaje świadomie rozciągnięta już nie tylko na grupę wybranych postaci, jak arystokraci-libertyni w *120 dniach...* czy rozpuszni mnisi w *Nowej Justynie*, lecz na funkcjonowanie całego państwa i społeczeństwa w warunkach stałej opresji³⁷.

Prawdziwym jednak zaskoczeniem dla czytelników powieści może być utopia polityczna pozornie nieodbiegająca od klasycznego wzorca Morusa. Wyspa Tamoe, leżąca w domniemaniu gdzieś na Pacyfiku, ma nawet idealny kształt koła z niedostępnymi brzegami i ufortyfikowanym portem, a więc stanowi przestrzeń zamkniętą, znamieną dla większości utopii. Zamé, oprowadzający po wyspie przybysza, jest potomkiem Francuza, który rozpoczął reformowanie wyspy, zna zatem doskonale historię Francji i opisuje jej degrengoladę polityczną i społeczną, która na obczyźnie przywiodła go do próby budowy wymarzonego państwa. Jest zdecydowanym zwolennikiem fizjokratyzmu, wreszcie zdobywa się na polityczny profetyzm, wieszcząc, że: „[...] republika Waszyngtona wzrastać będzie stopniowo w potęgę, jak republika Romulusa i że podbije najpierw Amerykę, a później wstrząśnie całą ziemią”³⁸. Trudno w tym wypadku nie docenić bystrości osądu Markiza. Jednocześnie doradza on Francuzom zdecydowany i doprowadzony do końca wybór ustroju republikańskiego jako najwłaściwszy „[...] narodowi tak cenionemu wolność, tak pełnemu energii i dumy jak wasz”³⁹. Zamé potwierdza tu uznanie dla republiki, zakładając, że po jego śmierci wyspa przybierze ten kształt ustrojowy, by nie dopuścić do narodzin monarchii.

W opisie ustroju wyspy wizja de Sade’a pławi się wręcz w idealizmie i sentymentalizmie. Ludzie są piękni zarówno fizycznie, jak i umysłowo, dobrzy, w pełni świadomi swych obowiązków wobec innych i całego społeczeństwa, pełni altruizmu i empatii dla słabszych, chorych czy starszych. Ich obyczajowość jest wręcz wzorcowa, istnieje pełna równość prawna wszystkich dorosłych, dzieci są otoczone ciepłą troską, a kobiety z racji płci i funkcji społecznej cieszą się szczególnym szacunkiem i całkowitą swobodą. Wszyscy dorośli oddają się pracy zgodnie ze swymi zdolnościami, wymieniają się zajęciami wedle upodobań i bez względu na rodzaj zatrudnienia cieszą się jednakową pozycją społeczną i szacunkiem zarówno Zamé, jak i współobywateli. Związki małżeńskie są całkowicie wolne od wszelkiej presji, zawiązywane wyłącznie za zgodą obu stron i przy zachowaniu ich autonomii prawnej. Rozwód można uzyskać łatwo i podobnie łatwo można wstąpić w ponowny związek. Każdy ma prawo do pozostawania w samotności, jeśli ją wybierze.

Wszystkie opisane dobroci zapewnia system prawny obowiązujący na wyspie, co ma być w teźże fantazji Markiza kluczem do całej pomyślności społecznej i jednostkowej. Jest to system ograniczony do minimalnej liczby norm sformułowanych jasno i łatwych w interpretacji, zapewniający znaczną swobodę obyczajową i pełną tolerancję

³⁷ Interesujące wydaje się tu jednozdaniowe wtrącenie: „Jedynie dawna władza feudalna w Polsce może dać wyobrażenie o tej sytuacji”, gdzie de Sade opisuje przemoc i skrajne bezprawie w rodzinie oraz w stosunkach międzyludzkich. Być może było to krótkie nawiązanie do *Listów polskich* J.P. Marata (napisanych w latach 80., gdy de Sade przebywał w więzieniu), których przesłanie było na wskroś libertyńskie, lub też stanowiło wzgardliwą odpowiedź na *Uwagi o rządzie polskim* J.-J. Rousseau. Wątek polski powróci w innym zupełnie kontekście w *Adolfie* B. Constanta i wielu innych dziełach, by znaleźć się jako swoisty absurd u A. Jarry’ego w *Królu Ubu*.

³⁸ D.A.F. Sade, *Powiedzieć wszystko...*, s. 214.

³⁹ *Ibidem*.

religijną z preferencją do bezwyznaniowości. Kult religijny jest sprowadzony w zasadzie do wspólnych i dobrowolnych modłów do Gwiazdy Wieczornej. Kara za występki ogranicza się do czasowej izolacji od społeczeństwa, lecz bez jakiegokolwiek ograniczenia wolności, i polega raczej na społecznym potępieniu przez publiczne ogłoszenie występkę lub ogólnej dezaprobacie dla popełnionego czynu⁴⁰. Najwyższym wymiarem kary jest wygnanie z wyspy z zapewnieniem szans przeżycia w postaci łodzi i znacznego zapasu żywności. W wywodach tych Zamé odwołuje się kilkakrotnie do Monteskiusza, widząc w nim wielkiego mędrca, co stanowi chyba punkt zapatrywań samego de Sade'a, w innych bowiem jego dziełach Monteskiusz jest również przywoływany jako autorytet, choć interpretowany w swoisty i wygodny dla Markiza sposób⁴¹. Podstawą i kotwicą całego systemu prawa i nowej moralności poddanych jest zniesienie własności prywatnej i jej redystrybucja przez państwo przez równe użytkowanie na tych samych prawach dla wszystkich.

Interesujący w świetle obu utopii wydaje się, że rzeczywistą władzę w obu państwach sprawuje jedna osoba. Mimo całego szacunku dla dzieła Monteskiusza autor nie wyraża jasnego zdania co do podstawowego zagadnienia, a mianowicie podziału władzy. Nie wiadomo więc, jaki jest jego prawdziwy stosunek do sedna ustroju republikańskiego, Deklaracji oraz konstytucji doby rewolucyjnej.

Oczywiście całość owej utopii przypomina antenatów tej formy idei, ale również jej spadkobierców socjalistycznych wieku XIX czy bardziej radykalnych ideologów „państwa dobrobytu”. Problem leży jednak gdzie indziej. Można utopie te interpretować wprost, uznając, że Butua to absolutyzm, a Tamoe to przyszły ideał republiki. Powstaje jednak jeszcze inna możliwość wykładni: czy Markiz, człek przewrotny, nie kpi sobie z czytelnika, zadając mu pytanie, którą z utopii wybrałby dla siebie? Osobiście sędzę, że jest to możliwe, bo jeśli czytelnik, co wydaje się prawdopodobne, wybierze szczęśliwość pod mądrymi i liberalnymi rządami, to wówczas, odarty ze złudzeń, stanie wobec rzeczywistości, w której żyje, i przekona się, że jest ona bliższa państwu Butua niż opowieści Zamé.

*

Pozostaje ta część dzieł de Sade'a, która *par excellence* uchodzi za polityczną, czyli pisma stworzone w okresie Rewolucji do momentu jego ponownego uwięzienia oraz wspomniany kilkakrotnie manifest „Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...”⁴². Prawdziwe morze literatury historycznej i filozoficznej powstało na tle tego etapu życia Markiza, wahając się od skrajnych potępień piór takich osobowości, jak Michelet czy Taine, do współczesnych dociekań rzeczywistego udziału de Sade'a w działalności jakobińskiej. Nie podejmuję tu nawet próby własnej interpretacji, byłaby ona bowiem zapewne je-

⁴⁰ Tu następuje monolog Zamé ukazujący zbrodnie absolutyzmu w postaci więzienia, a w szczególności uwięzienia bez wyroku. Jest to jego zdaniem największa ze zbrodni przeciw Naturze i prawom z niej płynących.

⁴¹ Przykładem tego jest dwukrotne cytowanie Monteskiusza w *Julietcie* (s. 260–261), gdzie wyrwane z kontekstu zdania są interpretowane wyłącznie na modłę przekonania de Sade'a.

⁴² Przypomnieć tu należy, że manifest powstał w 1795 r., lecz był kilkakrotnie antydatowany przez autora, by zawarte w nim przepowiednie rewolucji we Francji okazały się wiarygodne. Podobnie postępował w przypadku fragmentów opowieści Zamé.

dynie powtórzeniem tego, co już zostało napisane⁴³. Znacznie symplifikując tę sprawę, ujmę to krótko. Markiz był według mnie człowiekiem, dla którego w tym momencie życia wyrwanie się z więzienia było jednym celem, a chęć odwetu na absolutyzmie jedyną szansą dalszego w miarę normalnego życia, oczywiście przy zachowaniu autonomii własnych poglądów. W warunkach rewolucji okazało się to ułudą i zarazem chimera jego umysłowości.

Z punktu widzenia historyka doktryn trzeba jednak wskazać, że dziejąca się wokół niego rewolucja mogła być pożytywana przezeń za ten moment, którego lękał się Hobbes. Moment zachwiania władzy, zakwestionowania umowy społecznej, a w końcu powrót do natury, gdzie życie człowieka będzie znów „samotne, biedne, zwierzęce i krótkie”. Markiz kwestionujący sam stan natury był zbyt wielkim realistą, by oczekiwać nawet powrotu do jakiegoś stanu pierwotnego, o którym wspominał. Wiedział, że dominacja silnych nad słabymi przetrwa wszelkie zmiany ustrojowe, jest to bowiem sytuacja ponadhistoryczna, a bez mała ponadczasowa. Rewolucja natomiast ze swoim antyklerykalnym i antyabsolutystycznym obliczem mogła znacznie poszerzyć granice wolności ludzi, wyzwalając ich od tego, czego sam nienawidził. W zasadzie uznawał on każde państwo za mniej lub bardziej opresyjne dla człowieka, zwłaszcza silnego, lecz z pewnością nie był anarchistą. „Prawdziwa republika” oczywiście według własnego konceptu zadowoliliby go w pełni.

Tymczasem w Sekcji Pik płodził oficjalne wystąpienia i sprawozdania pisane w stylu i frazeologii rewolucyjnej, które dla badacza doktryn mogą być jedynie świadectwem czasu, ale niekoniecznie jego własnych myśli. Tu i ówdzie dochodził do głosu jego temperament, gdy napisał w *Mowie do cieniów Marata i le Pelletiera*:

[...] ty zaś Maracie, o ile trudniejszą przebyłeś drogę pragnąc żyć jak człowiek wolny [...], o wolności mówiłeś pośród tyranów [...]. Wielki człowieku, chciałeś przelać jedynie krew tyranów; nie zachowałeś w tym umiaru, po to tylko, by oszczędzić krwi ludu [...],

po czym następowała fraza niemal klasycznie sadyczna poświęcona Charlotcie Corday: „Płci słodka i płocha, jak to możliwe, że twe delikatne dłonie chwyciły naostrzony wdziękiem sztylet?”; z pewnością nie były to słowa sankiuloty⁴⁴.

Czym można uzupełnić dotychczasowe pomysły de Sade’a, by ów wymarzony projekt republikański był w miarę pełny? Sądzę, że odpowiedź daje druga część cytowanego wyżej manifestu. Podczas gdy w pierwszej rozprawiał się z religią i Kościołem jako instytucją, część druga jest poświęcona obyczajowości z odwołaniem się do systemu prawnego, jaki winien obowiązywać w „prawdziwej republice”. Markiz wyróżnia tu cztery podstawowe występki wobec bliźniego, to jest oszczerstwo, kradzież, nieczystość i zabójstwo, oraz jeden występki przeciwko sobie, czyli samobójstwo. Przyznać trzeba, że obalając je po kolei, autor sięgnął szczytów sofistyki, w jego interpretacji bowiem żadne z nich naprawdę i do końca nie jest występkiem. Operując wyjątkami od reguły oraz mniej lub bardziej wymyślonymi przykładami zaczerpniętymi z innych kręgów cywilizacji lub historii, obalił po kolei naganny moralnie czy prawnie zakaz czynienia zła wynikający z tychże występków. W ten sposób powrócił w koleiny myślenia z czasów

⁴³ Wystarczy spojrzeć na bibliografię, którą operuje B. Banasiak we wspomnianej monografii lub we wstępie do *Dzieł* (t. II, s. 9–95), składającym się z dwóch obszernych i nadzwyczaj przenikliwych rozpraw.

⁴⁴ D.A.F. Sade, *Dzieła...*, t. II, s. 172.

Vincennes i Bastylji, gdy pisał *120 dni Sodomy*. Okazuje się, że w jego systemie moralnym niczym nagannym nie jest oszczerstwo, bo mówienie źle o człowieku, który jest zły, zasługuje na pochwałę, w stosunku natomiast do niewinnego „jest próbą, z której cnota wychodzi lśniąc jaśniejszym jedynie blaskiem” zwłaszcza w ustroju republiki, w którym nie może być przestępstwem karalnym. Stosunkowo gorzej radzi sobie z kradzieżą, uważając, że wynika ona z nierówności statusu materialnego, który stymuluje niesprawiedliwe podatki tudzież chciwość bogaczy, i proponując na koniec karanie tych, którzy niedbale pilnują swego majątku, a nie tych, którzy z nędzy ów majątek naruszyli. W zakresie obyczajności de Sade dokonał specyficznego zabiegu, stawiając w jednym rzędzie prostytucję, cudzołóstwo, kazirodztwo, gwałt i sodomie, czyli wręcz kanon występków prawdziwego libertyna. I jak na takiego przystało, wytłumaczył zarazem ich naturalność, brak winy i – mówiąc dzisiejszym językiem prawa – „znikomą szkodliwość społeczną” przy wielu zaletach dla osób zarówno poszkodowanych, jak i samych sprawców. Stwierdził on zresztą, że dla republiki otoczonej wokół despotami są to czyny „obojętne w społeczeństwie, którego jedynym obowiązkiem jest utrzymanie [...] formy niezbędnej dla jego istnienia: oto jedyna moralność obowiązująca w ustroju republikańskim”⁴⁵. Komentarz wydaje się tu zbyt techniczny, podobnie jak przy morderstwie uzasadnianym prowadzeniem wojen i wymierzaniem kary śmierci, zrównanej w tym wypadku z morderstwem. Wątpliwości nie żywi też wobec samobójstwa, argumentując je zresztą w sposób dość współczesny i zbliżony do koncepcji lansowanych przez niektórych zwolenników eutanazji.

Podsumowując swój wywód, stwierdzał:

Rozumiem, że nie można ustanowić tylu praw, ile jest ludzi, ale prawa powinny być tak łagodne, tak nieliczne, by wszyscy ludzie, niezależnie od różnorodności swych charakterów, mogli łatwo na nie przystać. I jeszcze bym żądał, by nieliczne te prawa były z rodzaju takich, które przysposabiają się bez trudności do wszelkich charakterów, a duch ich powinien polegać na różnicowaniu kary w stosunku do człowieka, którego trzeba będzie ukarać⁴⁶.

Pobrzmiwają tu echa myślenia nie tylko Monteskiusza i Beccarii, ale i Rousseau.

Tworząc swoją wizję republikańskiego ustroju głównie w dobie Rewolucji i Dyktatoriatu, de Sade chyba rzeczywiście wierzył, że jeszcze tylko „jeden wysiłek” wystarczy, by Francuzi stali się prawdziwymi republikanami, rozmijając się całkowicie z otaczającą go rzeczywistością. Francuzi bowiem po koszmarze Wielkiego Terroru dalecy byli od podejmowania jakiegokolwiek „wysiłku” zmierzającego w tym kierunku. Na horyzoncie majaczył już zarys cezaryzmu Bonapartego, a Markizowi pozostawało tylko Charenton.

*

Lektura dzieł de Sade’a pod kątem jego refleksji politycznej jest studiowaniem wielkiego ciągu paradoksów. Arystokrata uwięziony przez własny stan przynajmniej w teorii powinien był akceptować te koncepcje, które naprawdę przygotowały umysłowe podłoże rewolucji. Tak jednak nie było. De Sade w zasadzie rozmontował poważną część

⁴⁵ *Ibidem*, s. 217.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 213.

owych koncepcji, niszcząc przy okazji wzniosły rozmach deklaracji rewolucyjnych. Tak naprawdę nie wiemy, czy biorąc udział w rewolucji, dostrzegał w niej rzeczywistą zmianę ustroju i czy zmianę tę rozumiał, czy też brał udział w swoistym *theatrum* historycznym jako aktor i obserwator zarazem. Nie twierdzę, że projekty ustrojowe Markiza są spójne, tworzą zwartą całość czy też stanowią odkrycie w świecie idei politycznych. Są jednak i stanowią wyjątek na tle wygładzonego obrazu „wieku światła” i dlatego też nie można ich traktować *per non est*.

Lektura jego dzieł do dziś budzi uczucia mieszane, czytelnik bowiem może zastanawiać się nie bez racji nad rodzajem winy ich autora. Czyny życiowe de Sade’a, przynajmniej te udowodnione, gasną na tle rzeczywistych ekscesów epoki przedrewolucyjnej, i tu możemy się zastanawiać nad bez mała 30 latami jego niewoli. Conradowskie „jądro ciemności” tkwiło przecież w jego głowie i twórczości, i tu być może należy zaniechać tejsze lektury. Całkowicie jednak zgadzam się z Jackiem Trznadlem, który napisał:

Gdyby przymierzyć ten świat potoczny Markiza do wiadomości wstrząsających dziś opinię publiczną – o przypadkach dewiacji seksualnych i popełnianych na ich tle zbrodni, z trupami dziewcząt i chłopców wykopywanych z małych ogródków i piwnic – a czemu nie przymierzać? Są porwania do miejsc rozpusty i są zbrodnie, także na małych dzieciach. Skala jest dość masowa [...]. Uważam, że wobec dzieła literackiego Sade’a, nie można dziś użyć słowa „niebezpieczne” w takim samym znaczeniu, jak wobec tych nowych „towarów” emanujących zwłaszcza z ekranu [...]. Oglądacze współczesnych filmów [...] rzadko chyba czytają samego Sade’a, rozkoszując się wytworami nowoczesnego wampiryzmu seksualnego, które tak zdystansowały twórczość Markiza, że na tym tle zdaje się ona starocią⁴⁷.

Sieć internetu dopełnia dziś to, o czym de Sade mógł jedynie zamarzyć.

Pozostaje ostatnia refleksja towarzysząca tejsze lekturze. Czy Markiz, tworząc swój świat zbrodni i przemocy, zadał sobie kiedyś pytanie, chociażby w obliczu gilotyny, jak zachowałby się w roli ofiary? Feudał spod znaku Gillesa de Rais i Elżbiety Batory zapewne sobie tego nie wyobrażał. Filozof być może przemyślał o tym i chyba miał świadomość, że, jak napisał André Malraux: „Sokrates, chociażby prowadził podniosły dialog ze śmiercią, na torturach nie miałby nic do powiedzenia”.

⁴⁷ J. Trznadel, *Filozof zamurowany (Post scriptum II 1996)* [w:] *idem, Niedole cnoty*, s. L–LII.