



Krytyka państwa i społeczeństwa w dziełach D.A.F. de Sade'a

Anna Matyńska

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Abstrakt: W pierwszej części artykułu analizuję poglądy markiza de Sade'a na umowę społeczną i jego wizję stanu natury. Jego zdaniem ludzie z natury są bowiem okrutni i egoistyczni, a w dodatku rodzą się w stanie wojny ze wszystkimi innymi. Uspołecznienie nie poprawia jednak tej sytuacji, ponieważ prowadzi ono jedynie do rozwarstwienia społecznego i skrajnie nierównego rozkładu sił. Dlatego jedynym korzystnym dla ludzi wyjściem byłby powrót do stanu natury. W drugiej części opisuję wizję utopii i antyutopii w powieści de Sade'a *Alina i Valcour*. Antyutopią jest państwo Butua, rządzone według praw natury, zaś utopią – Tamoé, gdzie wszyscy obywatele są równi – zarówno wobec prawa, jak i majątkiem. Ostatnia część poświęcona jest poglądom de Sade'a na rewolucję francuską, które najpełniej wyraził on w pamflecie *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami!* Jego zdaniem państwo republikańskie powstało dzięki zbrodni, dlatego po rewolucji nie jest możliwy powrót do prawa i moralności – państwo takie musi być oparte na bezprawiu, amoralności i zbrodniczości. Dla de Sade'a prawdziwa rewolucja ma miejsce jedynie wtedy, gdy stara władza i stare prawa zostaną obalone, a nowe nie zostaną jeszcze powołane – jest ona stanem ciągłego ruchu i wzburzenia.

Słowa kluczowe: umowa społeczna, stan natury, utopia, antyutopia, rewolucja

Critique of State and Society in the Works of D.A.F. de Sade

In the first part of the article I analyse Sade's views on social contract and his vision of the state of nature. In his opinion people are cruel and egoistic by nature and are born in the state of war against everyone. However, socialization does not improve this situation, because it only leads to social stratification and extremely unequal distribution of forces. The only advantageous option is the return to the state of nature. In the second part of the article I describe concepts of utopia and anti utopia presented in Sade's novel *Alina and Valcour*. Butua state is an anti utopia, which is ruled by laws of nature, an utopia is Tamoe, where all citizens are equal – both in laws and in property. The last part of the article is devoted to Sade's views on French revolution, which he fully expressed in the pamphlet *Yet another effort, Frenchmen, if you would become republicans*. According to him the republican state was founded on crime, which is why the return to morality and law is impossible after revolution – the republican state must be founded on anarchy, amorality and criminality. For Sade the real revolution takes place only when the old authority and old laws are refuted, but new are not appointed yet: it is a state of constant movement and agitation.

Key words: social contract, state of nature, utopia, dystopia, revolution

1. Wprowadzenie

Działalność i poglądy polityczne Donatiena Alphonse'a François de Sade'a – jakkolwiek nigdy nieznanujące się w centrum zainteresowania badaczy jego myśli – przy bliższej analizie okazują się niezwykle niejednoznaczne zarówno w aspekcie praktycznym, jak i tam, gdzie francuski autor przybiera maskę teoretyka.

Markiz wywodził się z bardzo starego, prowansalskiego rodu arystokratycznego – jego pochodzenie zdecydowanie nie predestynowało go do wyznawania republikańskich poglądów. Zarazem jednak de Sade nie miał najmniejszych powodów, aby żywić jakąkolwiek sympatię do ancien regime'u – zbyt wiele lat spędził bowiem w królewskich więzieniach. Na początku rewolucji francuskiej de Sade rzuca się jednak w wir działań politycznych z godną podziwu gorliwością. Zaczyna działać w sekcji pik – jednej z najradykałniejszych, do której należał sam Robespierre – z czasem zostaje nawet jej prezydentem; pisze odezwy, wygłasza mowy, w tym słynną *Mowę do cieniów Marata i Le Pelletiere'a*¹. W grudniu 1791 roku w liście do swojego prawnika pisze jednak:

Jestem antyjakobitą, jakobinów śmiertelnie nienawidzę, uwielbiam króla, ale żywię odrazę do dawnych nadużyć; cenię niektóre artykuły konstytucji, inne mnie odstręczają. Chciałbym, aby przywrócono szlachcie całą jej świetność, gdyż pozbawienie jej blasku na nic się nie przydaje. Chciałbym, aby monarcha był przywódcą narodu. Nie życzę sobie za to zgromadzenia narodowego, wolałbym dwie izby jak w Anglii. [...] Oto moje wyznanie wiary. Kim jestem: arystokratą czy demokratą...?²

Nic więc dziwnego, że niektórzy w jego działalności widzą wyłącznie konformizm człowieka, który zmęczony latami spędzonymi w więzieniu chciał po prostu spokojnie żyć i oddawać się działalności literackiej.

Bez wątpienia jednoznaczna rekonstrukcja poglądów politycznych de Sade'a nie jest możliwa. Dla tego artykułu nie są jednak ważne osobiste poglądy markiza, lecz idee, które wynikają z jego dzieł. Niestety w nich również trudno znaleźć spójną koncepcję państwa czy społeczeństwa. Społeczności opisywane przez de Sade'a mają zazwyczaj charakter małych i zamkniętych stowarzyszeń, jak cho-

¹ Zob. J. Łojek, *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1975, s. 361–364.

² Cyt. za: tamże, s. 361–362.

ciażby Stowarzyszenie Miłośników Zbrodni³. Jego najbardziej znany projekt polityczny, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami!*, ma zaś charakter pamfletu⁴. Także bohaterowie de Sade'a nie są ze sobą zgodni w sprawach polityki. W *Filozofii w buduarze* Dolmancé postuluje zburzenie przytułków dla ubogich, owych „potwornych kloak, z których wydostaje się do społeczeństwa rój przebrzydłych istot”⁵. W innych zaś miejscach autor zdaje się wręcz nawoływać biednych do buntu przeciwko bogatym i przeciwko dotychczasowemu porządkowi społecznemu. Zbrodniarka Dubois w rozmowie z Justyną mówi:

Nieczułość bogaczy usprawiedliwia złe postępowanie ubogich! Gdyby ich sakiewki otwierały się dla naszych potrzeb, gdyby w ich sercach panowała dobroć, wówczas moglibyśmy przekonać się do cnoty. Skoro jednak nasza cierpliwość w znoszeniu niedoli, nasza wiara i pokora przyczyniają się tylko do podwojenia ciężaru naszych kajdan, wszystkie nasze zbrodnie są dziełem bogaczy, a bylibyśmy głupcami, wyrzekając się ich, kiedy jedynie one mogą umniejszyć wagę jarzma, które wkłada nam na szyję okrucieństwo uprzywielejonanych⁶.

Dlatego też wyciągnięcie z dzieł de Sade'a spójnej wizji społeczeństwa i państwa jest przedsięwzięciem niepewnym.

2. Stan natury i krytyka umowy społecznej

Markiz de Sade był daleki od optymistycznego poglądu na ludzką naturę. Jego zdaniem rodzimy się w izolacji i nie jesteśmy zdolni odczuć ani zrozumieć tego, co dotyka innych ludzi, stąd też obojętność na ich cierpienie. Współczucie, litość, miłosierdzie – wszystkie te cnoty są w rzeczywistości głęboko ukrytymi formami egoizmu. Koncepcja stanu natury de Sade'a czerpie dużo z myśli Thomasa Hobbesa – rodzimy się w stanie wojny, w trakcie której każdy w każdej chwili

³ D.A.F. de Sade, *Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2020, s. 137–154.

⁴ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami!*, w: tegoż, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Skrzypek, Kielce 1998, s. 96–128.

⁵ D.A.F. de Sade, *Filozofia w buduarze*, dz. cyt., s. 40.

⁶ D.A.F. de Sade, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987, s. 28.

może nas zabić. „Ludzie rodzą się osamotnieni, zawistni, okrutni i despotyczni, wszystko chcą mieć i z niczego nie rezygnować. Walczą nieustannie o realizację swoich ambicji”⁷ – mówi w rozmowie z Justyną herszt bandy zbójców „Żelazne Serce”.

Markiz jednak nie wartościuje negatywnie stanu natury i ze swojej ponurej wizji nie wyciąga wniosku o konieczności zawarcia umowy społecznej. Wręcz przeciwnie – stan natury jest według niego jedynym dla nas korzystnym. Oczywiście ludzie różnią się od siebie, przede wszystkim siłą, i normalne jest, że silny wykorzystuje swoją przewagę nad słabym. Słaby może natomiast zwyciężyć silnego swoją przebiegłością czy też na przykład sprzymierzając się z innymi. Stan natury pozwalał nam więc w pełni korzystać ze swojej mocy. Uspołecznienie zaś doprowadziło nie tylko do rozwarstwienia majątkowego, lecz także do skrajnie nierównego rozkładu sił, dając bogatym i wpływowym monopol na przemoc⁸. De Sade nie miał przy tym żadnych złudzeń co do wiarygodności francuskiego wymiaru sprawiedliwości, co najlepiej pokazuje historia niesłusznie skazanej na śmierć Justyny, która zostaje uratowana jedynie dzięki wpływom swojej bogatej i zdeprawowanej siostry Julietty⁹. W rozmowie z Justyną zbrodniarka Dubois mówi: „Natura stworzyła nas wszystkich równymi. Jeśli zaś podobało się losowi zburzyć ten pierwotny układ praw społecznych, jest naszym zadaniem ukroczyć jego kaprysy i naprawić skutki uzurpacji silniejszych”¹⁰.

De Sade nie widzi sensu w idei umowy społecznej. Wyraźnie podkreśla, że społeczeństwo składa się z silnych i słabych – silni nie muszą z niczego rezygnować, bo mają wszystko, czego potrzebują, słabi zaś na takiej umowie tracą znacznie więcej, niż zyskają. Markiz podaje tu przykład kradzieży – biedny, który nie ma nic, nie ma żadnych powodów, by respektować własność tego, kto ma wszystko. W odezwie *Francuzi, jeszcze jeden wysilek...* pisze:

Otóż pytam was teraz, czy jest sprawiedliwe to prawo nakazujące temu, kto nie ma nic, aby oszczędzał tego, kto ma wszystko. [...] dlaczegóż to wymagać, aby obiecał rzecz korzystną wyłącznie temu, który tak bardzo różni się od niego swymi bogactwami? Z pewnością nie ma czegoś bardziej niesprawied-

⁷ Tamże, s. 39.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 232.

¹⁰ Tamże, s. 28.

liwego, bo przysięga winna przynosić jednakowy skutek dla wszystkich osób, które ją składają¹¹.

Idea umowy jako trwałej podstawy ładu społecznego nie ma w ogóle racji bytu, albowiem wszystkie umowy funkcjonują tak długo, jak długo obie strony widzą w nich dla siebie korzyść. „Żelazne Serce” tłumaczy Justynie:

bynajmniej nie cnota utrzymuje przestępcze związki, lecz interes i egoizm. [...] To nie przez wzgląd na cnotę [...] nie zabijam moich towarzyszy, by zawładnąć ich zyskami. Czynię tak, ponieważ działając samotnie, pozbawiłbym się ich pomocy, dzięki której możliwe jest zdobycie upragnionej fortuny. Ten sam powód powstrzymuje również ich przed zadaniem mi śmiertelnego ciosu¹².

Nie ma czegoś takiego jak „interes społeczny”, jest tylko połączenie interesów indywidualnych – a to zawsze wymaga ofiar ze strony jednostki¹³. Jedynym sensownym rozwiązaniem jest powrót do stanu natury i dowolne korzystanie ze swojej siły.

Z perspektywy tej koncepcji człowieka i społeczeństwa tezy markiza, który jednocześnie zajadłe krytykuje wszelką dobroczynność i wzywa do przywrócenia sprawiedliwości poprzez kradzież, przestają być sprzeczne. Każdy ma prawo kierować się wyłącznie swoim interesem. W interesie bogatych jest utrzymać swoje majątki, a nie rozdawać je ubogim. W interesie biednych natomiast jest pozbawić bogatych ich majątków i wciąż buntować się przeciwko porządkowi społecznemu, który postawił ich w tej sytuacji. Oba te stanowiska są równie uprawnione z punktu widzenia de Sade'owskiej koncepcji stanu natury.

Jednocześnie w swoich dziełach autor ironicznie wykorzystuje popularne w czasach oświecenia teorie równości i wolności ludzi. Łączy to ze swoim przekonaniem o absolutnej izolacji i samotności jednostek. Jeśli wszyscy są równi, to wszyscy są idealnie zastępowalni, a jednostka nie ma żadnej wartości. Każdy ma prawo pojąć i wykorzystać dowolną osobę, a zarazem ma obowiązek oddać się wszystkim, którzy go zapragną. Ponieważ każdy jest wolny, nikt nie może posiadać nikogo na własność – nawet siebie samego¹⁴.

¹¹ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*, dz. cyt., s. 109.

¹² D.A.F. de Sade, *Justyna...*, dz. cyt., s. 38.

¹³ Tamże, s. 38–39.

¹⁴ M. Blanchot, *Racje Sade'a*, tłum. A. Kotalska, „Literatura na Świecie” 1984, nr 3(152), s. 32.

3. Utopia i antyutopia

Zdawać by się mogło, że przy tak pesymistycznych poglądach na naturę ludzką de Sade nie może wierzyć w jakiegokolwiek państwo i z konieczności stan wojny wszystkich ze wszystkimi musi uważać za jedyne rozwiązanie. Nie jest to jednak wcale oczywiste – w czterotomowej powieści *Alina i Valcour*¹⁵ markiz przedstawia wizję Tamoé, utopijnego państwa, którego obywatele dzięki światłemu władcy oraz mądrym prawom osiągnęli wysoki stopień rozwoju cywilizacyjnego, a także szczęście.

Zanim jednak Sainville, bohater utworu, trafi na wyspę Tamoé, spędza kilka miesięcy w afrykańskim państwie Butua, które jest swoistą antyutopią. Jest ono rządzone zgodnie z prawami natury, a jego mieszkańcy nie mają nic wspólnego z sympatycznym *bon sauvage* opisywanym w wielu powiastkach filozoficznych oświecenia – są prymitywni i okrutni. Najważniejszym prawem w Butui jest bezwzględna władza silniejszego nad słabszym. Tamtejsi mężczyźni pogardzają kobietami i wykorzystują je do najcięższych prac, traktując je gorzej niż zwierzęta. Ze szczególną pogardą odnoszą się zaś do kobiet ciężarnych, które uważają za nieczyste¹⁶. Jak tłumaczy zszokowanemu Sainville'owi Sarmiento, będący jego przewodnikiem po kraju, szacunek do kobiet obraża naturę¹⁷. W Butui ojciec ma absolutną władzę nad swoją rodziną – może swobodnie rozporządzać życiem swoich domowników, często zabija własne dzieci¹⁸. Również ludzie starzy i chorzy niejednokrotnie są uśmierceni przez swoich bliskich. Często też bogaci mordują biednych¹⁹. Kraj jest podzielony na 18 prowincji – w każdej rządzi feudał, który może swobodnie decydować o życiu i śmierci swoich poddanych. Całym krajem rządzi zaś król, okrutny Ben Mâacoro, który rozporządza życiem wszystkich podległych mu mieszkańców²⁰. Jest on opisany jako typowy libertyn, który każe regularnie dostarczać sobie dziesiątki kobiet, stających się ofiarami jego perwersyjnych rozrywek²¹. W Butui przestępstwa ludzi będących u władzy

¹⁵ Fragmenty powieści zostały opublikowane w zbiorze *Powiedzieć wszystko* jako *Historia Sarmiento* i *Historia Zamé*.

¹⁶ D.A.F. de Sade, *Historia Sarmiento*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, M. Bratuń, w: tegoż, *Powiedzieć wszystko*, Łódź 1991, s. 149–150.

¹⁷ Tamże, s. 142.

¹⁸ Tamże, s. 165–166.

¹⁹ Tamże, s. 178–180.

²⁰ Tamże, s. 166–167.

²¹ Tamże, s. 142–143.

są ignorowane, a występki zwykłych poddanych karane są śmiercią. Władcy poszczególnych prowincji wykonują przy tym wyroki osobiście²².

W Butui wielką rolę odgrywa religia, a ludzie są bardzo zabobonni. Kapłani mają olbrzymią władzę, między innymi całkowicie zarządzają edukacją. W szkołach żeńskich dziewczęta od najmłodszych lat uczone są więc podporządkowywania się woli mężczyzn. Religia wymaga też składania ofiar z ludzi, a wszelkie przestępstwa religijne karane są śmiercią²³. Mieszkańcy państwa wierzą w życie pozagrobowe, ale ich zdaniem po śmierci wszyscy pójdą do raju, ponieważ nie ma różnicy między dobrymi a złymi ludźmi – wszyscy jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, ponieważ takimi stworzyła nas natura. Butuańczycy nie uważają także praw panujących w ich kraju za złe – ich zdaniem są one dobre, gdyż są zgodne z prawami natury²⁴.

Po ucieczce z Butui Sainville trafia na wyspę na Oceanie Spokojnym, gdzie znajduje się królestwo Tamoé. Rządzi nim mądry król Zamé, który posiadał tajemnicę uczynienia ludzi szczęśliwymi. Jego zdaniem istnieją dwa źródła nieszczęścia ludzi: nierówność i namiętność. W społeczeństwie nierównych bogaci są niewolnikami swoich namiętności, biedni zaś niewolnikami swojego losu, nikt więc nie jest szczęśliwy. Dlatego podstawowym zadaniem władcy jest uczynić obywateli równymi²⁵. W Tamoé wszyscy mają zatem takie same domy, pola takiej samej wielkości i chodzą w takich samych ubiorach. Obywatele nie posiadają ziemi na własność – wyłącznym właścicielem ziemi jest państwo, które jedynie oddaje ją w użytkowanie²⁶. Drugą zasadą szczęścia według Zamégo jest proste i krótkie prawo, które nie powinno ograniczać namiętności ludzi bardziej niż to konieczne, ponieważ wtedy ich unieszczęśliwia. Z występkami należy walczyć, przede wszystkim usuwając ich przyczyny. Dlatego w Tamoé dopuszczalne są rozwody, które mają przeciwdziałać cudzołóstwu. Zniesienie nierówności eliminuje kradzież, a niemalże całkowite przejęcie opieki nad dziećmi przez państwo zapobiega dzieciobójstwom²⁷. W Tamoé, zamiast karać występki, korzysta się z opinii publicznej²⁸. Sprawcy najcięższych przestępstw są poddawani publicznie-

²² Tamże, s. 166–167.

²³ Tamże, s. 168–169, 174.

²⁴ Tamże, s. 180, 182.

²⁵ D.A.F. de Sade, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, M. Bratuń, w: tegoż, *Powiedzieć wszystko...*, dz. cyt., s. 200–201.

²⁶ Tamże, s. 220, 223.

²⁷ Tamże, s. 202, 227–228.

²⁸ Tamże, s. 232.

mu ostracyzmowi i wykluczani ze społeczeństwa²⁹. Nie ma kary śmierci, a sam Zamé wygłasza całą przemowę ją potępiającą³⁰.

W Tamoé religia odgrywa niewielką rolę. Nie ma kapłanów, więc każdy zwraca się do Boga bezpośrednio. Zdaniem Zamégo idealna religia powinna cechować się prostą doktryną i szlachetną moralnością³¹. Cnota nie polega bowiem na unikaniu występków, ale na spełnianiu dobrych uczynków. Te zaś to nie dobroczynność, która jest szkodliwa, ale chociażby przyjaźń, opieka nad starszymi czy pomaganie sąsiadom, i takie właśnie cnoty są praktykowane³².

W opisywanej przez de Sade'a utopii wszystkie dzieci są objęte powszechną edukacją od drugiego roku życia, która odbywa się w szkołach z internatami³³. Wszyscy obywatele umieją czytać i pisać, mają też dostęp do publicznych bibliotek³⁴. Główną rozrywką mieszkańców jest teatr, który ma pełnić funkcję wychowawczą i moralizującą, na przykład piętnować cudzołóstwo³⁵.

Tym, co wyróżnia Tamoé spośród innych utopii, których wiele pojawiało się w osiemnastowiecznych dziełach, jest stosunkowo duże poszanowanie jednostkowości każdego człowieka. Ponieważ ludzie są różni, a nie można stworzyć dla każdego indywidualnego prawa, powinno być ono maksymalnie proste, aby każdy mógł się do niego dostosować bez znacznego uszczerbku dla swojej indywidualności. Ten pogląd pojawia się również w innych dziełach markiza, chociażby w utworze *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*³⁶ Autor nie wierzył też w edukacyjny bądź odstraszący charakter kar, dlatego powinny być one jak najłżejsze, ponieważ i tak nie pomogą społeczeństwu, a tylko zaszkodzą skazanemu. Niewątpliwie poglądy te mogły częściowo wynikać z doświadczeń de Sade'a, który znaczną część życia spędził w więzieniach. Z pewnością jednak znaczący wpływ na nie miała jego filozofia, która zawsze w centrum stawiała jednostkę i jej suwerenność.

Bez wątplenia to koncepcja natury wyznawana przez mieszkańców Butui, a nie Tamozańców jest zbieżna z poglądami de Sade'a. Nie znaczy to jednak, że uznawał on ustrój Butui za lepszy – wręcz przeciwnie, opisując kraj Bena Mâacora autor zaznacza, że chylił się on ku upadkowi i niedługo zostanie podbity

²⁹ Tamże, s. 250.

³⁰ Tamże, s. 211.

³¹ Tamże, s. 261–262.

³² Tamże, s. 229.

³³ Tamże, s. 223.

³⁴ Tamże, s. 264.

³⁵ Tamże, s. 265–266.

³⁶ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*, dz. cyt., s. 107.

przez wrogie plemię³⁷. Nie jest to w żaden sposób sprzeczne z innymi poglądami markiza, ponieważ wielokrotnie podkreśla on, że to, co dobre dla natury, nie jest dobre dla społeczeństwa i odwrotnie. Tamoé nie jest zaś „odwróceniem poglądów” markiza ani ich parodią – oprócz koncepcji natury właściwie wszystko, co zawarte w opisie tego państwa, zgadza się z jego poglądami znanymi z innych dzieł (choćby krytyka religii, surowego prawa czy kary śmierci). *Alina i Valcour* niewątpliwie jest więc pochwałą równości obywateli oraz krytyką despotyzmu. Na ile sam de Sade wierzył w możliwość urzeczywistnienia takiego ustroju, możemy tylko spekulować.

4. De Sade i rewolucja

Ostatnim problemem, który należy rozważyć, jest stosunek samego de Sade'a do rewolucji. Kwestia ta doczekała się skrajnie różnych rozstrzygnięć – w pierwszej połowie XX wieku dominowało przedstawienie markiza jako piewcy wolności, wręcz ideologa rewolucji, antycypującego filozofię Pierre'a-Josepha Proudhona i walkę klas. Po II wojnie światowej zaczęły jednak przeważać tendencje przeciwnie, a autor został uznany za prekursora totalitaryzmu i faszyzmu³⁸. W zamku Silling³⁹ dopatrywano się wręcz prefiguracji obozów koncentracyjnych – sugeruje to chociażby Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym*⁴⁰. Podobną interpretację znajdziemy w *Dialektyce oświecenia*, w której Theodor W. Adorno i Max Horkheimer w umiłowaniu libertynów do ładu i metodycznej organizacji zbrodni dostrzegli antycypację totalitaryzmu⁴¹. Obie te interpretacje moim zdaniem są jednak fałszywe, co postaram się udowodnić w dalszej części tego podrozdziału.

De Sade rozumiał, że egzekucja króla ma skutki nie tylko polityczne, ale też religijne i moralne, ponieważ pociąga za sobą zabicie Boga⁴². Tak jak zabicie Boga jest jednak zaledwie aktem fundującym, a nie zwieńczeniem ateizmu, tak samo

³⁷ D.A.F. de Sade, *Historia Sarmiento*, dz. cyt., s. 151.

³⁸ B. Banasiak, *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*, Kraków 2020, s. 310–311.

³⁹ D.A.F. de Sade, *120 dni Sodomy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

⁴⁰ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991, s. 47.

⁴¹ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 104, 135.

⁴² J.J. Natanson, *Sade, czyli ateizm jako namiętność*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 224.

zabicie króla jest jedynie początkiem rewolucji. Zabicie Boga, poręczyciela wszelkich norm, nie prowadzi bowiem do powszechnego panowania anomalii, ponieważ „człowiek pospolity” czyni z ateizmu odwrócony monoteizm. Kieruje się wszak zdrowym rozsądkiem i dążąc do zachowania siebie samego, reaktywuje dawne normy pod nowymi nazwami. Prawdziwy libertyn wie, że aby ateizm stał się podstawą suwerenności podmiotu, należy stale powtarzać występki, aż do zupełnej apatii, która w efekcie prowadzi do dezintegracji „ja”. Konieczne jest wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z odrzucenia norm. Dlatego libertyn wciąż bluźni i obraża Boga mimo przekonania o jego nieistnieniu.

Podobnie dzieje się w wypadku rewolucji – lud, chcąc zachować siebie, przywraca dawny porządek wraz z jego normami i prawami. Rewolucja zaś, aby zaistniała naprawdę, musi być stanem permanentnym. Jej istotą jest bowiem wzburzenie, ruch, energia, a te natychmiast wygasają, gdy nie są wciąż podsycane. Ciągły ruch może natomiast zostać zapewniony tylko przez ciągłą zbrodnię. Zabicie króla było jedynie początkiem – ten akt musi być stale powtarzany. Rewolucja według de Sade’a jest „despotyzmem namiętności”, związanym z nieustannym poruszeniem, podczas gdy cnota pogrąża w gnuśności i bezruchu, co prowadzi do despotyzmu politycznego⁴³. Republika jest zaś wieczną anarchią, a powrót praw i norm z konieczności jest powrotem despotyzmu. Dlatego właśnie w pamphlecie *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* markiz pisze:

naród już stary i zepsuty, który odważnie zrzuci jarzmo swojego rządu monarchicznego, aby przyjąć republikański, utrzyma się jedynie dzięki wielu zbrodniom, albowiem tkwi on już w zbrodni, a gdyby chciał przejść od zbrodni do cnoty, to znaczy od stanu gwałtownego do stanu łagodnego, popadłby w inercję, której skutkiem byłaby wkrótce pewna ruina⁴⁴.

Naród „stary i zepsuty” zostaje przez poprzednią władzę doprowadzony do takiego stopnia zbrodniczości, który umożliwia dokonanie królobójstwa. To właśnie owa zbrodniczość staje się początkiem rewolucji – dlatego też republika nie będzie powrotem do szczęścia i niewinności, ale jeszcze większym nasileniem zbrodniczości⁴⁵. Stan ciągłej insurekcji jest konieczny do utrzymania republiki,

⁴³ B. Banasiak, *Integralna potworność*, dz. cyt., s. 319–320.

⁴⁴ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁵ P. Klossowski, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1992, s. 72.

a jest on stanem niemoralnym, ale koniecznym do ciągłego wzburzenia. Skoro zaś całe państwo ma być niemoralne, to również jego obywatele muszą tacy być⁴⁶.

Ateizm i rewolucja są przy tym ze sobą ściśle związane – ateizm, znosząc normy, umożliwia zbrodnię, podczas gdy republika wymaga ciągłych zbrodni, bo tylko one zapewniają nieustanne wrzenie konieczne do jej trwania. Dlatego właśnie de Sade w broszurze *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* analizuje zarówno religię, jak i obyczaje ze względu na ich wpływ na republikę. W pierwszej części markiz rozważa zagadnienie religii i jej roli w ustroju republikańskim. Dochodzi do jednoznacznego wniosku: „Nigdy człowiek wolny nie będzie upokarzał się przed bogami chrześcijaństwa. Nigdy dogmaty chrystianizmu, nigdy jego rytuały, jego tajemnice wiary albo też moralności nie będą odpowiadały republikańskiemu”⁴⁷. I dodaje: „Nie zapominajmy, że ta naiwna religia była jedną z najlepszych broni w rękach naszych tyranów. Jednym z jej pierwszych dogmatów było »oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara«, ale my zdetronizowaliśmy Cezara i nie chcemy niczego więcej mu oddawać”⁴⁸. Jeśli zaś, jak twierdzą niektórzy, religia jest ludowi potrzebna, to należy przywrócić wierzenia Rzymian, albowiem „ani jeden bóg tych wielkich ludzi nie był pozbawiony energii”⁴⁹.

Drugą część rozprawy de Sade poświęca obyczajom. Na wstępie zaznacza, że obyczaje francuskie nie pasują do republikanizmu jeszcze bardziej niż teizm. Obyczaje są z kolei podstawą praw, dlatego z konieczności trzeba je zbadać, aby zrozumieć, jakich praw będzie wymagać republika⁵⁰. Przede wszystkim nieodzowne jest zniesienie wykroczeń świętokradztwa i królobójstwa, gdyż nie mogą mieć one miejsca w państwie ufundowanym zarówno na jednym, jak i na drugim⁵¹. Następnie markiz stwierdza:

po uznaniu wolności przekonań i druku winno się z niewielkimi ograniczeniami przyznać wolność działania, bo wyjąwszy czyny bezpośrednio godzące w podstawy rządu, pozostaje o wiele mniej występków podlegających karze, jako że faktycznie mało jest czynów kryminalnych w społeczeństwie, którego podstawami są wolność i równość⁵².

⁴⁶ M. Blanchot, *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, tłum. W. Karpiński, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, red. W. Karpiński, Warszawa 1974, s. 52–54.

⁴⁷ D.A.F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁸ Tamże, s. 97.

⁴⁹ Tamże, s. 99.

⁵⁰ Tamże, s. 104–105.

⁵¹ Tamże, s. 105.

⁵² Tamże.

Autor swoją analizę ewentualnych deliktów zaczyna od oszczerstwa i odnotowuje, że nie może być ono występkiem, albowiem jeśli pomówimy kogoś niesłusznie, to tylko zmobilizujemy go do większej cnotliwości; jeśli zaś choć częściowo będziemy mieć rację, uczynimy innym przysługę, ostrzegając ich przed niebezpiecznym człowiekiem⁵³. Drugim analizowanym przypadkiem jest kradzież. De Sade konstatuje, że była ona wynagradzana i uważana za cnotę wojenną w wielu starożytnych państwach – niektóre wręcz karały nie złodzieja, lecz tego, kto dał się okraść, co wykształcało w obywatelach dbałość o swoją własność. Co więcej, kradzież „wyrabia odwagę, siłę, zręczność, słowem wszystkie cnoty potrzebne państwu republikańskiemu”⁵⁴. Poza tym jeśli republika stawia sobie za cel równość, nie powinna karać tego, kto nie mając nic, uszczknie odrobinę od tego, który ma wszystko⁵⁵.

W dalszej części wywodu de Sade przechodzi do analizowania czynów wynikających z rozpusty. Od razu zaczyna od pytania: „jak można dokazać, że w państwie niemoralnym ze względu na swoje zobowiązania jest tak istotne, by jednostki były moralne?”⁵⁶. Dodaje, że starożytni Grecy świetnie zdawali sobie sprawę z konieczności niemoralności obywateli i „chcieli, aby ich zepsucie moralne wpłynęło na całą machinę i żeby prowadziło do rozruchów ciągle niezbędnych dla rządu”⁵⁷. Następnie autor przechodzi do szczegółowej analizy konkretnych występków. Zaczyna jednak od uczucia wstydu, które jego zdaniem nie wynika z natury, ale z kokieterii kobiet i tym samym jest „jednym z pierwszych elementów zepsucia”⁵⁸. Później markiz podejmuje się oceny zjawiska prostytucji. Stwierdza, że jeśli chcemy zachować republikę, musimy spieszyć się ze zmianą obyczajów, albowiem rozpusta jest niezbędna do utrzymania ustroju republikańskiego, czego najlepszym przykładem są Sparta i Ateny. Prostytucja jest konieczna, gdyż natura stworzyła kobiety ogólnodostępnymi, dlatego każdy mężczyzna ma prawo używać każdej kobiety zgodnie ze swoimi zachciankami. Ponieważ jednak kobiety otrzymały od natury żywszy temperament niż mężczyźni, konieczne jest, aby również oni byli zobowiązani do podporządkowywania się ich zachciankom seksualnym, niezależnie od tego, jak bardzo są one dziwaczne

⁵³ Tamże, s. 108–109.

⁵⁴ Tamże, s. 109.

⁵⁵ Tamże, s. 109–110.

⁵⁶ Tamże, s. 110.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 111.

i wyuzdane. Dlatego państwo republikańskie powinno urządzić i utrzymywać domy rozpusty odpowiednio dla kobiet i mężczyzn, w których będą dostarczane osoby obojga płci zobligowane do spełniania zachcianek swoich klientów⁵⁹.

Mimo że każdy ma prawo użyć każdego wedle swojej woli, nikt jednak nie ma prawa posiadać nikogo na własność. „Wyłączne posiadanie żony jest taką samą niesprawiedliwością jak posiadanie niewolników”⁶⁰ – pisze de Sade i uzasadnia to, argumentując, że wszyscy ludzie rodzą się wolni. Skoro wszyscy jesteśmy wolni i ogólnodostępni, nic dziwnego, że cudzołóstwo nie może być uznawane w republice za występki. Jeśli natomiast sprawi to, że dzieci nie będą miały ojców, to nic straconego, albowiem w republice wszyscy powinniśmy mieć tylko jedną matkę – ojczyznę. Wysoce niekorzystne jest, aby dzieci wychowały się w rodzinach, ponieważ nabierają wtedy przesądów, które uniemożliwiają wykształcenie u nich koniecznych cnót obywatelskich, a oddając wszystkie swoje uczucia bliskim, nie znajdują w sercu ani odrobiny tkliwości dla ojczyzny⁶¹. Aby zaś krzewić cnotę braterstwa, de Sade zaleca praktykowanie kazirodztwa, ponieważ „rozszerza ono więzi rodzinne, a w konsekwencji czyni miłość obywateli do ojczyzny bardziej aktywną”⁶². Zwyczaj ten był praktykowany już od początków społeczeństwa, jest nam podyktowany przez naturę, jednym słowem – „kazirodztwo winno stać się prawem wszelkiego rządu opartego na idei braterstwa”⁶³. Następny występki – gwałt – nie powinien z kolei w ogóle być karany, gdyż jest znacznie mniej szkodliwy niż kradzież. Kradzież bowiem odbiera nam naszą własność, gwałt jedynie ją uszkadza⁶⁴. Ostatnim występkiem rozpusty analizowanym przez de Sade'a jest sodomia. Nie jest ona niebezpieczna, jest wręcz pożądana, gdyż jest „konieczna dla ludu wojowniczego”⁶⁵.

Ostatnią zbrodnią wymienioną przez markiza jest zabójstwo. Przyznaje on, że jest to czyn najbardziej okrutny, ponieważ „odbiera [...] jedyne dobro otrzymane od natury, jedyne, którego strata jest nieodwracalna”⁶⁶. Gdy jednak przyjrzymy się sprawie bliżej, zauważymy, że zabójstwo nie jest zbrodnią ani w oczach natury, ani polityków, ani społeczeństwa. Naturze zabójstwo nie może zaszkodzić,

⁵⁹ Tamże, s. 113–116.

⁶⁰ Tamże, s. 113.

⁶¹ Tamże, s. 115.

⁶² Tamże, s. 117.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 118.

⁶⁵ Tamże, s. 118–119.

⁶⁶ Tamże, s. 120.

wręcz jej pomaga, bo dostarcza cennego surowca, który pozwala na tworzenie nowych bytów⁶⁷. W polityce zaś sprawa przedstawia się jeszcze jaśniej – zbrodnia jest jedną z jej głównych sprężyn. „Czy to nie za pomocą zabójstw Francja jest dziś wolna?”⁶⁸ – pyta retorycznie de Sade. Oczywiście jest, że republika ufundowana na zbrodni nie może zbrodni karać. W państwie „wojowniczym i republikańskim” zabójstwo nie może być więc zabronione, jako że „duma republikanina wymaga nieco srogości; jeśli złagodnieje, a jego energia się zatraci, zostanie wkrótce ujarzmiony”⁶⁹. Czy jednak ta apologia morderstwa usprawiedliwia karę śmierci? Absolutnie nie – konieczne jest „zniesienie raz na zawsze okrucieństwa kary śmierci”. Prawo jest bowiem beznamienne, a tylko namienne – dane nam przez naturę i będące głównym środkiem podtrzymywania republiki – mogą usprawiedliwić morderstwo⁷⁰.

W ten sposób de Sade, zakładając maskę konsekwentnego republikanina, dochodzi do wizji państwa i społeczeństwa, która jest najbliższa anarchizmowi. W czasach rewolucji francuskiej słowo „anarchia” było używane w znaczeniu pejoratywnym – oznaczało chaos następujący po rewolucji, który miał prowadzić do powrotu monarchii. Jakobini, wprowadzając rewolucyjną dyktaturę, usprawiedliwiali ją koniecznością obrony przed anarchią. Żyromdyści również mówili o anarchii, która ich zdaniem wywodziła się z ruchu ludowego i była podsycana przez robespierrystów. Ich zdaniem rewolucja powinna prowadzić do ustaleniaładu z poszanowaniem praw, władzy oraz własności prywatnej⁷¹.

De Sade widzi rażącą sprzeczność w założeniach i efektach rewolucji francuskiej. Pierwotnie mająca zapewnić wolność człowieka i obywatela doprowadziła do terroru, centralizacji władzy i dyktatury. Podobne refleksje na temat rewolucji miało wielu teoretyków anarchizmu, jak chociażby Bakunin czy Proudhon. Z jednej strony proklamowała ona ideę wolności, zawsze drogą anarchistom, z drugiej zaś wzmocniła państwo, które było ich największym wrogiem⁷². Dla markiza jako konsekwentnego zwolennika absolutnej wolności jednostki i przeciwnika kary śmierci ostateczny rozrachunek rewolucji francuskiej, z terrorem i dyktaturą, musiał być nie do zaakceptowania. Jego myśl zdaje się więc bliska

⁶⁷ Tamże, s. 121–122.

⁶⁸ Tamże, s. 122.

⁶⁹ Tamże, s. 123.

⁷⁰ Tamże, s. 107.

⁷¹ P. Laskowski, *Szkice z dziejów anarchizmu*, Warszawa 2007, s. 83–84.

⁷² Tamże, s. 82–83.

klasykom anarchizmu, zarazem jednak jego poglądy na naturę człowieka jako egoistycznego i okrutnego znacznie go od nich różnią.

Stanowisko de Sade'a, stawiające na pierwszym miejscu jednostkę i jej autonomię, a nie wspólnotę, najbardziej zbliża go do anarchizmu indywidualistycznego. Podobne spojrzenie na rewolucję francuską, a także kwestię wolności jednostki znajdziemy u klasyka anarchoindywidualizmu – Maxa Stirnera. Jego zdaniem liberalizm polityczny, zapoczątkowany przez rewolucję francuską, jest skierowany przeciwko jednostce. Za prawdziwego człowieka został uznany naród, a to, co prywatne, zawsze jest egoistyczne. Egoista jest z kolei wrogiem państwa, dlatego liberalizm zawsze będzie go zwalczał. Państwo chce bowiem, abyśmy wyrzekli się tego, co jednostkowe, gdyż nasza prawdziwa wartość sprowadza się do bycia dobrym obywatelem⁷³. Tak naprawdę wolność polityczna, którą oferuje liberalizm, nie jest wolnością, ale uzależnieniem jednostki od państwa i jego ustaw. Obywatel zamiast tyranii monarchy jest poddany tyranii ustaw – nie rozkazuje mu drugi człowiek, tylko prawo⁷⁴. Podobny pogląd znajdziemy u de Sade'a, którego zdaniem despotyzm prawa jest znacznie groźniejszy od despotyzmu namiętności. Namiętność drugiego człowieka jest wszak ograniczana przez moją własną, a prawo ograniczające nas ze wszystkich stron stwarza znacznie większe niebezpieczeństwo⁷⁵.

Jako sposób na wyzwolenie się od władzy praw i państwa Stirner proponuje bunt, który odróżnia od rewolucji, będącej aktem politycznym, którego celem jest ustalenie nowego ładu, nowych instytucji i praw. Tymczasem bunt nakazuje jednostce wywyższyć się poza istniejący stan rzeczy, a wówczas ten sam upadnie. Czyny buntownika nie mają celu politycznego, a jedynie cel egoistyczny – chce on być poza wszelkim prawem i ustrojem. Tak też w istocie czynią libertyni opisani w powieściach de Sade'a, którzy dzięki swojej pozycji społecznej bądź bogactwu są w stanie żyć i realizować swoje namiętności niezależnie od prawa. Również sam markiz „nie był rewolucjonistą, lecz buntownikiem, postulującym wolność absolutną, a więc niemożliwą”⁷⁶.

Na pokrewieństwo de Sade'a z myślą anarchistyczną wskazuje także jego silna niechęć do prawa, które jego zdaniem zawsze jest źródłem uzurpacji i tyranii. „Anarchia nigdy nie rodzi tyranów, wzrastają oni tylko w cieniu praw” – pisze on

⁷³ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 2013, s. 116–117.

⁷⁴ Tamże, s. 125–128.

⁷⁵ M. Blanchot, *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, dz. cyt., s. 56–57.

⁷⁶ P. Pia, *Sade w XIX wieku*, tłum. S. Andrysewicz, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 196.

w *Julietcie*⁷⁷. Dlatego też zarówno w *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...*, jak i w opisie utopii Tamoé autor postuluje tworzenie jak najmniejszej liczby jak najłagodniejszych praw, tak aby każdy mógł się do nich łatwo dostosować. Lekarstwem na przestępstwa zdaniem markiza jest usunięcie ich przyczyn oraz penalizujących je praw. De Sade doskonale rozumiał przy tym, że to zakaz sprawia, iż jego obiekt staje się znacznie bardziej pociągający, co więcej – jedynie zakaz sprawia, że coś staje się przestępstwem.

Ponownie jego myśl wykazuje tutaj podobieństwo do koncepcji Stirnera, którego zdaniem obalenie monarchii i zastąpienie jej republiką nie zwiększyło wolności jednostki, a wręcz ją ograniczyło. „Wolność polityczna” oznacza jedynie to, że między jednostką a państwem nie ma żadnych pośredników – państwo może bezpośrednio jej rozkazywać⁷⁸. W republice obywatel jest oburzony, gdy inny człowiek chce mu rozkazywać, ale jednocześnie bezrefleksyjnie akceptuje to, że rozkazuje mu prawo. Państwo uświęca swoją przemoc jako prawo, podczas gdy przemoc jednostki piętnuje jako przestępstwo⁷⁹. Tymczasem Jedynemu – podobnie jak sadystycznemu libertynowi – nie jest potrzebne żadne prawo, sam nadaje on sobie prawo do wszystkiego, na co pozwala mu jego siła⁸⁰. Nawet jeśli libertyni prowadzą jakąś działalność polityczną, to nie po to, aby ustanowić czy przywrócić jakieś prawo, ale dlatego że chcą być despotami. Zawierają oni umowy tylko z równymi sobie, knując spiski bądź tworząc stowarzyszenia, lecz nawet te umowy wcześniej czy później zostają złamane. Wielokrotnie libertyni giną w wyniku zdrady innych libertynów, z którymi wcześniej łączyły ich przysięgi⁸¹.

Aczkolwiek de Sade przeciwstawia się przemocy państwa i prawa, to samej przemocy nadaje rolę *spiritus movens* dziejów. To dzięki niej bowiem zaistniała rewolucja i dzięki niej Francja może pozostać republiką. Poglądy markiza na temat przemocy odsyłają nas do wielu dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych myślicieli, jak chociażby Georges’a Sorela. Chociaż pozornie wydaje się on daleki od poglądów de Sade’a, to w swoich rozważaniach dotyczących przemocy dochodzi do zbliżonych wniosków. Odróżnia wszak przemoc państwową od przemocy proletariackiej⁸². Prawo natomiast jest dla Sorela narzędziem przemocy państwowej, a pierwotnie miało chronić monarchę i wąską grupę najbardziej uprzywile-

⁷⁷ D.A.F. de Sade, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 42.

⁷⁸ M. Stirner, *Jedyny...*, dz. cyt., s. 125.

⁷⁹ Tamże, s. 231.

⁸⁰ Tamże, s. 246–247.

⁸¹ M. Blanchot, *Racje Sade’a*, dz. cyt., s. 327–329.

⁸² G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, tłum. M. Mossakowski, Warszawa 2014, s. 112–113.

jowanych osób. Od czasów rewolucji francuskiej głównym celem prawa jest zaś ochrona państwa, które jest traktowane jak Bóg⁸³. Sorel krytykował rewolucjonistów i socjalistów, którzy są w stanie posunąć się do największych okrucieństw dla dobra państwa⁸⁴. Przemoc proletariacka z kolei, pozostająca w rękach zwykłych ludzi, jest aktem wojennym i nie ma nic wspólnego z nienawiścią i zemstą. Odgrywa ona doniosłą rolę dziejową, ponieważ pozwala utrzymać walkę klasową i tym samym tworzy możliwość przyszłej rewolucji⁸⁵.

Do poglądów Sorela na temat przemocy odwołuje się Walter Benjamin w eseju *Przyczynek do rozważań o przemocy*. Wyróżnia on przemoc będącą środkiem do celu oraz przemoc będącą jedynie manifestacją. Jako przykład przemocy manifestacji podaje on mit, w którym przemoc była demonstracją bogów – samego ich bytu, lecz nie ich woli⁸⁶. Rozróżnienie to jest ważne w kontekście myśli de Sade'a, ponieważ pozwala zrozumieć, dlaczego jednocześnie potępiał on przemoc państwową, a usprawiedliwiał przemoc jednostkową. Przemoc państwowa, której narzędziem jest prawo, jest bowiem środkiem do celu, podczas gdy przemoc libertynna jest jedynie manifestacją jego siły, energii. „Suwerenny potwór” markiza nie stosuje przemocy dla swoich utylitarnych celów – jego okrucieństwo jest bezcelowe, jest okrucieństwem dla samego okrucieństwa i to właśnie oznacza istotę libertynizmu. De Sade wydaje się tutaj dochodzić do podobnych wniosków jak Fryderyk Nietzsche – nie można wymagać od siły, aby manifestowała się inaczej niż siła. Jej integralną częścią jest zaś ujarzmianie, niszczenie i unicestwienie⁸⁷.

Gilles Deleuze zwraca z kolei uwagę, że de Sade, będący przeciwny idei umowy, przeciwstawia umowie instytucję. Umowa tworzy prawo, tymczasem instytucja wynosi się ponad nie. Prawo i umowa, przez swoją skostniałą naturę, stoją na przeszkodzie republice, natomiast instytucje są wzorem działań anarchicznych – będąc w ciągłym ruchu, odpowiadają swojej naturą rewolucji⁸⁸. W republice de Sade'a opisaney we *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek...* zinstytucjonalizowane zostają wszystkie występki – istotą republiki jest bowiem zinstytucjonalizowanie występków⁸⁹.

⁸³ Tamże, s. 103–105.

⁸⁴ Tamże, s. 111.

⁸⁵ Tamże, s. 84–86, 92–93.

⁸⁶ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2009, nr 4(11), s. 35–37.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. J. Dudek, E. Kiersztura-Wojciechowska, Kraków 2022, s. 32.

⁸⁸ G. Deleuze, *Prezentacja Sacher-Masocha*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 265–267.

⁸⁹ Tamże, s. 267–268.

Przemoc libertyna jest więc czymś zupełnie różnym od przemocy państwa, prawa i tyrańcy, do których markiz odnosił się z jawną wrogością. Był on pierwszym francuskim pisarzem, który opowiedział się przeciwko karze śmierci, a także był przeciwny wszelkim represjom ze strony państwa⁹⁰. De Sade'a nie można jednak przyporządkować do konkretnego stronnictwa, ideologii czy teorii politycznej, ponieważ nie był on teoretykiem polityki, ale jej krytykiem. Jego poglądy nie dadzą się zamknąć w ramach żadnej konkretnej teorii – czerpał on bowiem z nich wszystkich, będąc zarazem ich krytykiem. *Francuzi, jeszcze jeden wysilek...* nie jest projektem państwa totalitarnego, a analizą warunków możliwości radykalnego społeczeństwa oświeceniowego, która prowadzi do wniosku, że w granicach republiki takie społeczeństwo nie jest możliwe. Nie możemy zatem mówić o żadnej „teorii de Sade'a”, lecz raczej o „strategii de Sade'a”, który poprzez „przemyslenie do końca” oświeceniowych idei wykazuje ich wewnętrzną sprzeczność.

5. Podsumowanie

Bez cienia wątpliwości wolność jest jednym z najważniejszych tematów w filozofii de Sade'a. Markiz, jako zdeklarowany immoralista i przeciwnik kary śmierci, z pewnością nie żywił jednak wielkiego sentymentu do „terroru cnoty” jakobińców. Był buntownikiem, a nie rewolucjonistą – nie chciał ustanowienia nowego porządku i nowej władzy, ale całkowitego wyzwolenia od nich. Jego bunt ma charakter skrajnie indywidualistyczny, dlatego też nie da się go połączyć z ideą braterstwa. Jego wolność jest wolnością jednostkową i absolutną, jest cała albo nie ma jej w ogóle. Dla autora wolność to wolność od prawa, umowy i tyrańcy oraz od ustanawianych przez nie nakazów i zakazów. To także wolność do mówienia i czynienia czegokolwiek – jest ona z konieczności stawianiem namiętności przed prawem. Przede wszystkim jednak wolność wymaga, aby móc „powiedzieć wszystko” – i dlatego zapewne de Sade był postrzegany jako zagrożenie dla porządku społecznego niezależnie od zmieniającej się władzy⁹¹.

Ponieważ wolność jest dla markiza wolnością totalną, tym samym był on wrogiem władzy w ogóle. Mamy tu zresztą nie tylko niechęć do władzy, ale też

⁹⁰ B. Banasiak, *Integralna potworność*, dz. cyt., s. 312.

⁹¹ M. Blanchot, *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, dz. cyt., s. 64.

niechęć do polityki jako takiej, albowiem z konieczności opiera się ona na prawach i umowach. Członkowie Stowarzyszenia Miłośników Zbrodni mieli wręcz zakaz jakiegokolwiek angażowania się w politykę, a nawet rozmawiania o niej⁹². Libertyn jest wszak ponad albo wręcz poza prawem. Wolność de Sade'a była więc wolnością od władzy, a nie do władzy.

Trudno w tej sytuacji zaszufładować markiza bądź jako filozofa lewicowego, „widzącego wszędzie walkę klas”, bądź jako filozofa antycypującego totalitaryzm i obozy koncentracyjne. Nie był on lewicowym rewolucjonistą, ponieważ nie chciał nowego porządku, w którym będzie rządził lud, chciał za to braku porządku, wiecznego ruchu i anarchii. Nie był też z pewnością faszystą, gdyż nie nawidził wszelkiego prawa, dlatego zbrodnie zinstytucjonalizowane, popełniane na masową skalę przez państwo w żadnym stopniu nie mogą być wcieleniem jego idei. De Sade jest z pewnością filozofem wolności, jednak jest to wolność absolutna, która daje libertynowi nieograniczone możliwości używania siebie i drugiego człowieka, a jednocześnie jest dla niego zagrożeniem. Niejednokrotnie najbardziej zbrodniczy bohaterowie dzieł markiza są mordowani przez swoich towarzyszy, z którymi jeszcze niedawno brali wspólnie udział w orgiach. W tym właśnie kryje się różnica między „zwykłym człowiekiem” a wyznawcą filozofii libertynizmu – libertyn to ktoś, kto dla realizacji wolności jest w stanie zaryzykować wszystko, nawet swoje życie, i w ten sposób ostatecznie potwierdza swoją suwerenność.

Bibliografia

- Banasiak B., *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, „Kronos” 2009, nr 4(11), s. 26–42.
- Blanchot M., *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, tłum. W. Karpiński, w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, red. W. Karpiński, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 44–64.
- Blanchot M., *Racje Sade'a*, tłum. A. Kotalska, „Literatura na Świecie” 1984, nr 3(152), s. 26–41.

⁹² D.A.F. de Sade, *Julietta. Powodzenie występku*, dz. cyt., s. 144.

- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka Res Publica, Kraków 1991.
- Deleuze G., *Prezentacja Sacher-Masocha*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 258–274.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.
- Klossowski P., *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1992.
- Laskowski P., *Szkice z dziejów anarchizmu*, Muza, Warszawa 2007.
- Łojek J., *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1975.
- Natanson J.J., *Sade, czyli ateizm jako namiętność*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 221–234.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2022.
- Pia P., *Sade w XIX wieku*, tłum. S. Andrysewicz, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10(279), s. 194–202.
- Sade D.A.F. de, *120 dni Sodomy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996.
- Sade D.A.F. de, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Skrzypek, Szumacher, Kielce 1998.
- Sade D.A.F. de, *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami!*, w: tegoż, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Skrzypek, Szumacher, Kielce 1998, s. 96–128.
- Sade D.A.F. de, *Historia Sarmiento*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, M. Bratuń, w: tegoż, *Powiedzieć wszystko*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 135–195.
- Sade D.A.F. de, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, M. Bratuń, w: tegoż, *Powiedzieć wszystko*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 196–280.
- Sade D.A.F. de, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997.
- Sade D.A.F. de, *Julietta. Powodzenie występku*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.
- Sade D.A.F. de, *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Sorel G., *Rozważania o przemocy*, tłum. M. Mossakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 2013.