

Hubert T. Mikołajczyk

Metafizyka zła Markiza de Sade’a, czyli o bezznaczeniowości Innego

Mając na uwadze, *nota bene* wielokrotnie opisywane problemy Sørensa Kierkegaarda z określeniem tożsamości egzystencji autentycznej¹, w której motywy autobiograficzne nie pozostają — jak wiemy — bez echa, jej paradoksalności zmuszeni jesteśmy upatrywać tam, gdzie teleologiczne zawieszenie etyki obliguje do ewaluacji zachowań moralnych p o z a, a niekiedy nawet p o n a d społeczno-kulturowym konsensusem, jako trwałym warunkiem międzyludzkiej komunikacji. Z tym tylko, że w przypadku François Donatiena Alphonse’a de Sade’a jest ona określona doświadczeniem przemocy, o której destrukcyjności warto zapewne pamiętać, przystępując do analizy dorobku znanego i bez wątpienia kontrowersyjnego Markiza. Dlatego też chcąc „ukazać wszędzie triumfujący Występek i Cnotę, jako ofiarę swych poświęceń [...], jako zabawkę łotrostwa, cel wszystkich zboczeń [...] tylko w celu, aby uzyskać w ten sposób najbardziej wzniosłą lekcję moralności, jaką kiedykolwiek otrzymał człowiek — znaczyło [...] pójście do celu drogą mało dotąd przetartą”². Konsekwentne bowiem podążanie jej szlakiem nasuwa nieodparte przypuszczenie, iż z perspektywy pozbawionego filozoficznego zacięcia czytelnika jego prac, niewątpliwie coraz lepiej znanych i z dnia na dzień bardziej propago-

¹ Warto w tym miejscu wspomnieć o dwóch niedawno opublikowanych polskojęzycznych pracach poświęconych refleksji filozoficznej S. Kierkegaarda. Są to: E. K a s p e r s k i: *Kierkegaard*. Pułtusk 2003, oraz T. K u p ś: *Koncepcja egzystencji Sørensa Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*. Toruń 2004. Literatura nieco wcześniejsza doczekała się już bogatej bibliografii i jest ogólnie dostępna.

² Cyt. za: J. T r z n a d e l: *Pisarz zamurowany*. W: F.D.A. de S a d e: *Niedole cnoty*. Tłum. J. T r z n a d e l. Lublin 1996, s. XII.

wanych³, jest to decyzja zwyczajnie trudna. Wiemy przecież, że często przez de Sade'a akcentowana wieloznaczność dylematów etycznych człowieka służy celowi szerszemu, jakim jest potrzeba bliższego przyjrzenia się wartościom uniwersalnym. Lecz tylko wówczas cel ten zyska jakiś głębszy sens, gdy stan lotrostwa, którego na dobrą sprawę de Sade jako pierwszy nie opisał, będąc w tym względzie uprzedzony między innymi przez Rousseau i Voltaire'a⁴, zostanie przekroczony tam, gdzie bezpośrednie zetknięcie się z nim spowoduje zaciętość, z jaką libertyni⁵, w tym i sam Markiz, byli zwalczani. Uświadamia to nam, że ustosunkowanie się do tego, co w ogólnie przyjętym znaczeniu oceniane bywa jako etycznie pożądane, wymaga głębszego przejścia na poziom umożliwiający negatywne tego czegoś odczytanie. Ale dlatego właśnie, że jest to poziom negatywności samej, dopuszcza on rozpatrzenie określonego zjawiska etycznego z pozycji *à rebours*. Wynikająca stąd potrzeba odwrotnego jego odszyfrowania, w rozumieniu de Sade'a nie odbiegająca od akceptowania przemocy, jako podstawowego argumentu perswazyjnego, nigdzie nie może „osiągnąć stanu, w którym podlegałaby likwidacji, nie tylko dlatego, że przekładana jest jako świadectwo ateizmu, lecz także dlatego, że energia — by weryfikować własny poziom — nieustannie przekraczać musi siebie samą”⁶. Wobec tego niezrozumiałość i społeczna nieakceptowalność (w kulturowo przyjętym znaczeniu tego słowa) praktyk sadystycznych, jako że są one niedopuszczalne w ramach

³ Zob. B. Banasiak: *Integralna potworność. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*. Łódź—Wrocław 2006.

⁴ Idzie tu o tzw. literaturę lotrzykowską, z jej filozoficznym odgałęzieniem w stylu Voltaire'a. Już bowiem w *Kandydzie*, czyli *Pieśni o zburzeniu Lizbony*, „nie krył przekonania, że zło towarzyszy nieodłącznie światu”. Jednak dopiero de Sade tego rodzaju opowieściom nadał znaczenie filozoficzne, kierując je w stronę „ostrego, drastycznego obyczajowo opisu”. J. T r z n a d e l: *Pisarz zamurowany...*, s. XVI. Tendencja ta jest charakterystyczna również w odniesieniu do Rousseau, albowiem w jednym ze swych listów do żony de Sade pisze, że „Rousseau może być niebezpiecznym autorem dla ciężkich bigotów [...], ale dla mnie staje się książką znakomitą”. Ibidem, s. XVIII.

⁵ Odwołajmy się tu do definicji libertynizmu podanej przez Pierre'a Klossowskiego. Brzmi ona następująco: „Jeśli przez libertynizm rozumie się czysty i prosty pociąg do orgii, pozbawiony wszelkich skrupułów, to pożądanie zbrocenia nie zostaje w nich nigdy zaspokojone inaczej, jak tylko przez drobiazgowe smakowanie w detalu, skrupulatne jego poszukiwanie, oraz poprzez gest, który z najwyższym staraniem do tego szczegółu dociera, a który nie jest przedmiotem troski zwykłych rozpustników, oddających się po prostu we władanie nieokrzesanych żądz”. Cyt. za: P. Klossowski: *Sade, mój bliźni*. Tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1999, s. 65.

⁶ Ibidem, s. 63—64.

obyczajowo przyjętej formy zachowań kulturowych, z pewnością stają się o wiele lepiej zrozumiałe w płaszczyźnie paradoksu⁷. Wyrażając największe zawilości filozofii, o tyle tylko jest on ostatecznym i radykalnym uprawomocnieniem zbrodni jako zjawiska występnego właśnie, czyli cechą podmiotu doszczętnie zdegenerowanego, o ile podporządkowanie się jej jest dla Markiza de Sade'a typowym wręcz przykładem powszechnego oddziaływania świadomości zbrodniczej. W tym sensie leżąca u jej podłoża przemoc, ujęta zarówno w ramy przemocy samej w sobie, jak i samej dla siebie, wyznacza teleologię ludzkiego zachowania w sposób, w jaki jego kulturowa niepoprawność kompensowana jest uległością wobec praw natury.

Bezgraniczne przywiązanie do niej, widoczne i w krytyce wielkich systemów etyki świeckiej, i w odrzuceniu kultowych form zachowań religijnych, jest dla Markiza de Sade'a dowodem na to, że przymuszani przez nią do czynienia zła, chętnie uciekamy od społecznej odpowiedzialności, od której przecież i tak kiedyś musimy zostać zwolnieni. Wraz bowiem z neutralizacją kodeksów etycznych, jako pewnego nakazu ludzkiego postępowania, zło nie jest już tym, za co zgodnie z nimi zazwyczaj było uważane. Leżąc po stronie natury, istnieje ono tam, gdzie niedole cnoty⁸ potwierdzają realne istnienie przemocy jako zjawiska człowiekowi wprost nieodzownego. Nie mogąc wyeliminować jej skutków wolnym aktem podmiotowej decyzji, ani normatywność etyczna, ani tym bardziej wysiłek twórców teodycei, zastępującej brak istnienia bezwzględного zła obecnością, wprowadzając nie absolutnego, ale zawsze dobra, akcentuje de Sade program o d w r ó c n e g o m o n o t e i z m u⁹. Wizja, którą zgodnie z nim proponuje, jest zatem wizją świata zupełnie nonsensownego; wizją, w której dosłownie nic już nie odpowiada standardom tradycyjnie przyjmowanych wartości. Ale destrukcja kultury bezpośrednio na nich opartej przyniesie pożądany skutek dopiero wówczas, gdy namysł nad dokonaną zbrodnią nie będzie wywoływał poczucia moralnej skruchy. Nie ma bowiem innej możliwości jej uzasadnienia, jak tylko ta, by świadomość powszechnego zła uczynić negatywnym odniesieniem dobra, w każdej religii obecnego w Bogu. Ale wtedy nie tyle nieskończone czynienie

⁷ Jest to analogia, z którą mamy do czynienia w Kierkegaardowskiej interpretacji przypadku Abrahama, kiedy to w potocznym odczuciu przestępczy zamiysł staje się czynem *stricte* religijnym.

⁸ Chodzi tu o książkę François Donatiena Alphonse'a de Sade'a pod tym właśnie tytułem. Polskie wydanie w tłumaczeniu Jacka Trznadla ukazało się nakładem Wydawnictwa TEST w 1996 roku.

⁹ Zob. K. Matuszewski: *Sade, czyli filozof niebezpieczny*. „Coloquia Communia” 1988, nr 1—3, s. 24.

zła, ile nieodparte pragnienie ostatecznego unicestwienia Boga stanie się obsesyjną pasją Markiza de Sade'a, dla którego najwyższym celem będzie odtąd wszechwładna realizacja nie dającej się nigdy i nigdzie wyeliminować nieprawości. Upatrując w ateizmie „wolnej decyzji autonomicznego rozumu”, nawet nie próbuje nasz Markiz kryć, że ateizm jest „oczyszczonym z bałwochwalstwa monoteizmem, zaledwie tylko odróżniającym się od deizmu, skoro w tej samej mierze, co pojęcie Boga, gwarantuje on odpowiedzialne *ja*, jego własność, indywidualną tożsamość. Lecz, aby sam ateizm oczyścił się z odwróconego monoteizmu, musi wpierw stać się on ateizmem integralnym”¹⁰. Toteż nie przypadkowość zła, która dla Odo Marquarda stanowi przywołanie kongenialności świata w indywidualności jego trwania¹¹, lecz nieodparta nadzieja zastąpienia dobra fundamentalną obecnością zła świadczyć będzie o specyfice zarzutów, jakie autor *Zbrodni miłości* wytacza zarówno Bogu, jak i stworzonemu na jego obraz i podobieństwo człowiekowi. Dowodzą one, że ateizm nie jest ulotną potrzebą chwili, ale gruntownie przemyślanym postanowieniem, podejmowanym wówczas, gdy samo wspomnienie Boga rodzi potrzebę czynu sadystycznego. Oznacza to, że z właściwą tylko sobie przekorą kwestionuje de Sade autonomię Innego, odrzucając zarazem istnienie Boga. Szczerze mówiąc, jest to moment, w którym Jedyne może poczuć się Bogiem. Zawsze chodzi przecież o to, aby być nim, co oznacza, że bycie nim „może mieć wyłącznie jeden sens: zdruzgotać ludzi, zniszczyć stworzenie”¹². W rezultacie, pociąga to działanie, w którym dosłownie każda niegodziwość powstaje z woli Boga i niejako w jego imieniu jest usprawiedliwiana. Toteż doprawdy wiele wysiłku włożył de Sade, aby wykazać, że jeśli zbrodnia jest ziemską funkcją Boga, to negacja Innego, zawsze przecież będąca dziełem Jedyne, kwestionuje właściwą mu moc jedynie w imię samej natury.

Utożsamienie Boga z wolą Jedyne, a w rezultacie odrzucenie Drugiego, z reguły ponizanego i równie często z niebywałą wręcz siłą upokarzanego, tym bardziej potrzebuje Innego, im mocniej w Jedyne narasta konieczność spełnienia zła. Dowodzi to, że zbrodnia, która oprócz tego, że stanowi wyłączną funkcję istnienia zła *per se*,

¹⁰ Cyt. za: P. Klossowski: *Sade...*, s. 57–58. Z kolei na stronie 61, przybliżając to pojęcie, pisze: „Integralny ateizm oznacza, że sama zasada tożsamości znika wraz z absolutnym poręczycielem tej zasady; a więc że własność odpowiedzialnego *ja* zostaje fizycznie i moralnie usunięta”.

¹¹ Zob. O. Marquard: *Apologia przypadkowości*. Tłum. K. Krzemińska. Warszawa 1994.

¹² Cyt. za: M. Blanchot: *Racje Sade'a*. „Literatura na Świecie” 1984, nr 3, s. 338.

wymaga nadto realności tego, ku któremu jest kierowana, jako podmiotowego warunku swego spełnienia. W tym znaczeniu „rozkoszy, która jest sensem jego egzystencji, doświadczyć może [...] jedynie poprzez konfrontację z tym, kogo pragnąłby zanegować, lecz kogo w powtarzających się aktach negacji ciągle podtrzymuje w koniecznym dla siebie istnieniu”¹³. Widać tu aż nazbyt jasno, że dialektyka Innego i Jedynego jest typowym przykładem potwierdzającym negację rozumu, dopuszczającym przy tym traktowanie zła jako pewnego typu przesady, który funkcjonuje w kontekście realizującego dobro rozumu. Przyjmuje nadto formę totalności, która rezygnując z logiczności Hegłowskiego Ducha, w pełni utożsamia się z atrybutami nieświadomego losu. Potwierdza tym, że zanim *amor fati* osiągnie poziom wszechwładnej destrukcji rozumu, należy wyzwolić go z sytuacji, w której autentyczność Jedynego znaczone jest całkowitą zależnością od Innego. Dlatego zło, jeśli zawsze ma być czymś fundamentalnie pierwotnym, musi — z mocy konieczności — być złem samoistnym.

Niezwykle pomocne w zrozumieniu zła okazuje się odwołanie do natury, której specyfika polega na tym, że skumulowane w niej zło, tylko nim samym należy zwalczyć. Dlatego też człowiek, o własnych siłach nie mogąc osłabić jej mocy, albowiem wyłącznie do niej jest zredukowany, ostatecznie już zaprzecza oświeceniowej wierze w postęp rozumu. W tym względzie każda forma kultury sprowadza się do zwykłej akceptacji wtórności rozumu wobec natury¹⁴. Z tej przyczyny, całkowicie uzależniając go od niej, *de facto* uwalnia de Sade Jedynego od racjonalnej odpowiedzialności moralnej. Wiadomym wszak jest, że natura, kierując się wyłącznie sobie tylko znanymi regułami, które do końca nigdy nie mogą być uświadomione, z wolna, acz konsekwentnie umacnia swą destrukcyjną moc; tym bardziej że przypisana jej siła negacji, która wpierw zniszczyła kulturową autonomiczność człowieka, a potem także Boga, i po to, aby stać się jego aksjologicznym odpowiednikiem, urealnia w sobie wszystkie dekonstrukcyjne właściwości. Odwołując się do negatywności w ogóle, jako podstawowego wyróżnika zachowań ludzkich, wyraźnie stwierdza de Sade, że niezgoda na istnienie tradycyjnych systemów moralnych okazuje się w istocie typowym przyzwoleniem na stałą obecność nieprawości. To też nienawidząc „nędzy Boga, nicości jego egzystencji, która — o tyle, o ile objawia się jako egzystencja i stworzenie — jest niczym, ponieważ to, co jest wielkie, co jest wszystkim — to duch destrukcji”¹⁵,

¹³ Cyt. za: K. Matuszewski: *Sade...*, s. 25.

¹⁴ Zob. P. Klossowski: *Sade...*, s. 115.

¹⁵ Cyt. za: M. Blanchot: *Racje...*, s. 340.

uznaje, że zbrodniczo-sadystyczny charakter Jedyne go staje się symptomem wciąż ponawianego niszczenia, od którego odwrotu nigdy być nie może. Zupełnie bezzasadne staje się więc sadystyczne postępowanie, jeśli podejmowane jest jedynie w chwilach okazjonalnego wzburzenia. Nade wszystko bowiem chodzi o to, aby trwały charakter sadyzmu stał się warunkiem koniecznym stosunku, w jakim pozostaje Jedy ny wobec Inne go.

Płynące z niego poczucie obowiązku tylko wtedy przestanie być powszechnie ważną obligacją etyczną, kiedy wyzbyciu się lęku niszczenia towarzyszyć zacznie chęć czynienia zła, którego związki z naturą okazują się jedyną gwarancją bezgranicznej destrukcji¹⁶. Tłumaczy to, dlaczego występując przeciw Bogu, występował de Sade również przeciw moralności. W jakimś stopniu wyjaśnia też, że nadzieja dobra płynąca od Inne go jest zaprzeczeniem nie tyle jego znaczeniowości, ile — co ważniejsze — także jego fizycznej realności. Fakt ten, który w swej pracy o Markizie de Sade silnie akcentuje Pierre Klossowski¹⁷, całkowicie już znosi emocjonalne przywiązanie do Inne go (akcentowanie braku jego podmiotowości), dając tym samym nieograniczone wprost przyzwolenie na kontynuowanie destrukcyjnych praktyk. Nie dziwi więc, iż to właśnie de Sade przypomina, że zbrodniczość jest istotną cechą natury. Niemniej i ona, jeśli w realizacji niszczyielskich praktyk mamy być konsekwentni, musi ulec stopniowemu zniszczeniu. W związku z tym podejmuje działania, aby i ją poddać negacji.

Realizując ten cel, de Sade kwestionuje tę zbrodniczość wszędzie tam, gdzie jej prawa ulegają zatarciu. Upewniony w tym zamiarze, ma jednak świadomość faktu, że chęć ich zniesienia nie zawsze dorównuje chęci destrukcji samej natury. Najczęściej bowiem jest tak, że właśnie ona ukazuje to, co świat nie tyle afirmuje, ile skazuje na bezwzględną degradację. Z tego głównie względu potyczka z Bogiem staje się ewidentnym znakiem dominacji natury. Trudno jednak uznać ją za zwycięską, skoro zbrodnia, będąc jej nieodrodnym produktem, przesiąka jej duchem. „Sade stwierdza to niekiedy z największą satysfakcją, niekiedy — z największą wściekłością. Dla niego przeczyć zbrodni — to przeczyć moralności, Bogu i wszystkim ludzkim wartościom. Ale zaprzeczyć zbrodni to również wyrzec się ducha negacji, przyjąć, iż on sam może się zniweczyć”¹⁸. Dlatego często zaprzeczając sobie, podkreśla swą suwerenność, która i tak w końcu

¹⁶ Ibidem, s. 244.

¹⁷ Zob. P. Klossowski: *Sade...*, s. 135.

¹⁸ Cyt. za: M. Blanchot: *Racje...*, s. 342.

musi zostać zakwestionowana. W rezultacie dowodzi, że destrukcja wszystkiego, sprowadzająca się do afirmacji Jedyne, powodować musi jego odrzucenie.

Powiada przy tym jednocześnie, że pewną gwarancją trwania natury jest wieczny powrót tego samego, świadczący *de facto* o niewyczerpalnej potencji jej istnienia. Należy to bezsprzecznie uwzględnić, gdyż zarówno zjawisko ponawiania (za Kierkegaardem), jak i powtarzania (za Deleuzem) eliminuje Boga nie dlatego, aby natychmiast w jego miejsce (za Nietzschem) podstawiać figurę nadczłowieka. Ateizm, którego integralność, zdaniem Krzysztofa Matuszewskiego, polega na ostatecznym zatarciu tegoż właśnie miejsca, po to tylko, żeby akcentować zdolność rozumu do czynienia zła totalnego¹⁹, jest w istocie wykładnią czystego występku, niszczącego zarówno Boga, Jedyne, jak i Inne. Rozbicie więzi duchowej między nimi prowadzi w rezultacie do przemocy, która jest bezwzględny i wyłączny przyzwoleniem na czynienie zła. I dopiero w trakcie jego realizacji dochodzi do negacji Inne, w której autobiograficzne wątki Markiza de Sade'a (uwięzienie w Bastylii) przybierają formę filozoficznego uzasadnienia przemocy²⁰. Dlatego, skądinąd trafna uwaga Maurice'a Blanchota o ugruntowaniu samotności w naturalnych skłonnościach człowieka do czynienia zła Inne, jest wyrazem niezniszczalnej chęci Jedyne do gloryfikacji własnej jednostkowości²¹. Niezłębione są bowiem konsekwencje postępowania, które musiałaby owa samotność uwzględnić, gdyż w de Sade'a projekcie sadystycznej osobowości wielkość zbrodni zawsze jest wprost proporcjonalna do intensywności, z jaką Inny zostaje *primo loco* odrzucony. Nic przeto bardziej nie sprzyja negacji międzyludzkiej integralności, jak absolutna kumulacja zła, wiodąca do całkowitego spełnienia własnej samotności. Bo jak powiada Georges Bataille, to de Sade na własne życzenie „chciał trzymać się tego, co osiągnęło go w nieskończonej ciszy więzienia, gdzie z życiem wiązały go tylko wizje świata wyobrażeniowego”²².

Bilans strat i zysków, jaki de Sade w związku z tym zestawia, to w dalszej kolejności realizacja zasady, której głównym celem okazuje się zbudowanie tożsamości Jedyne na podłożu negacji Inne. Nic w tej sytuacji nie zmienia faktu, że wolność Jedyne, warunkująca

¹⁹ Zob. K. Matuszewski: *Sade...*, s. 31.

²⁰ Zob. B. Banasiak: *Integralna potworność...*

²¹ Zob. M. Blanchot: *Racje...*, s. 349.

²² Cyt. za: G. Bataille: *Człowiek suwerenny Sade'a*. Tłum. B. Banasiak. W: *Poznanie — podmiot — dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*. Red. A. Dubik. Toruń 2002, s. 281.

zniewolenie Innego, wyznacza taki moment suwerenności, w którym „dusza przechodzi w rodzaj apatii, przekształcającej się rychło w rozkosze tysiąc razy wspanialsze niż te, których użycza im słabość”²³. Innymi słowy, jest to stan osobowości, w którym dusza i świadomość, uzależnione od destrukcyjności występków, zawsze i wszędzie pozostają jego reminiscencją. Ale właśnie on stanowi przekonujący dowód na to, że de Sade, konsekwentnie układając piramidę zła, w szczegółach pokrywającą się z konstruowaną przezeń metafizyką zbrodni, nie może uformować integralności Jedyne go bez totalnej negacji Innego. Dlatego też podmiotowość Jedyne go do takiego stopnia okazuje się zwyczajną fikcją, do jakiego separacja od Innego stanowi *nolens volens* zniewolenie siebie, w kontekście wciąż narzucającego się człowiekowi przymusu czynienia zła. Traktując je jako zło optymalne, to znaczy zło nie ograniczające się jedynie do zaspokajania przyjemności cząstkowych, kreśli wizję takiej suwerenności, w której „ruch transgresji [...] nie zatrzymuje się, nim nie osiągnie szczytu transgresji. Sade nie uniknął tego ruchu, posuwał się zgodnie z jego następstwami, które wykroczyły poza początkową zasadę negacji innych i afirmacji siebie”²⁴. W absolutności i absurdalności tego ruchu jednostkowa rozkosz już wcale się nie liczy; liczy się natomiast zbrodnia. I nieważne jest to, że nadzwyczaj łatwo można stać się jej ofiarą; ważne jest przede wszystkim to, aby sięgnęła kresu optymalnego.

Dopiero osiągnięcie owego kresu daje podstawy, aby sądzić, że kolejne etapy formowania się świadomości zła są nie tyle postmodernistycznym pozorem²⁵, *nota bene* o Nietzscheańskiej proveniencji, ile płynącą z charakteru *Woli mocy* destrukcją metafizycznego porządku. W literackim języku de Sade’a oznacza to, że zło „jako całkowity pozór (*simulacre*) [...] jest również pozorem zniszczenia, jakiego podmiot pragnie dokonać [...] w akcie równoległej transgresji jego i własnych granic”²⁶. Skądinąd zauważalna tu zgodność z Nietzscheańską koncepcją *nadczłowieka* polega głównie na kwestionowaniu europejskiej metafizyki w tym, co często skłonni jesteśmy nazywać „odwróconym platonizmem”. Czytając *à rebours* Platona, obojętne, czy prowadzi ono do negacji chrześcijańskiego absolutu, czy też do bezpośredniej deprecjacji Kantowskiego *Ich denke*, odsłonięcie porządku i tak przecież wiedzie do odkrycia interpretacji jako proce-

²³ Cyt. za: M. Blanchot: *Racje...*, s. 346.

²⁴ Ibidem, s. 331.

²⁵ Zob. K. Matuszewski: *Symulakria*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 83–129.

²⁶ Cyt. za: P. Klossowski: *Sade...*, s. 67.

dury, która neguje racjonalność „za pomocą tego, co zmysłowe”²⁷. W tym sensie proklamowana przez Nietzschego „śmierć Boga”, *en bloc* potwierdzająca konieczność „odwróconego czytania Platona”, stanowi, co najwyżej, pozorne wspomnienie wiecznego powracania. To wszystko zaś, co dla niego jest charakterystyczne, okazuje się wynikiem usytuowania go zarówno poza *arche*, jak i *telos* historii, jako postmetafizycznego wyrazu nowożytnej kultury, w której Heideggerowskie wydarzenie się bycia stanowi antidotum na jej funkcjonowanie w technicznej postaci.

Fakt, że niemożliwy jest konsensus między ogólnością a subiektywnością, posłużył Markizowi de Sade do odrzucenia oświeceniowych zadań intelektu w sposób odwołujący się „do milczącego autorytetu patosu bez celu i sensu”²⁸. Pójście tą drogą doprowadziło go do miejsca, gdzie ani Kantowska, ani tym bardziej Husserlowska próba zbudowania metafizyki, jako nauki właśnie, nie uwzględnia momentu, w którym myślenie Nietzschem wkracza na poziom szaleństwa. Dlatego filozofowanie, zgodnie z tropem wskazanym przez Michela Foucaulta, którego, jak się okazuje, niekwestionowanym protoplastą stał się nasz Markiz, narzuca taką wersję pogrążonego w nieprawości myślenia Sade’em, w którym projekt świadomej suwerenności przesłonięty został kurtyną nieświadomego aspektu jej osobowości. Doskonale o tym wiedząc, nie unika Foucault różnicowania dyskursu, w którym seksualność i władza przemawiały zgodnym głosem sprzeciwu wobec presji nowożytnego racjonalizmu²⁹. Nic więc dziwnego, że konstruując na gruzach „filozofii podmiotu” jego antropologiczną wykładnię, starał się zdeprecjonować intelekt tam, gdzie poszczególne enklawy szaleństwa świadczą o pokładach nie dającej się sformalizować rozumności. I dlatego, że Derridiańskie „mówienie głosem szaleńca” okazuje się zabiegiem

²⁷ „Sade upokarza [...] rozum za pomocą tego, co zmysłowe, i »rozumne« zmysłowe za pomocą perwersyjnego rozumu. Perwersyjny rozum nie jest przez to w mniejszym stopniu repliką rozumu cenzurującego to, co zmysłowe: stanowiąc replikę cenzury, perwersyjny rozum zachowuje ją w pamięci, aby wprowadzić do »rozumnego« zmysłowego sankcję karną w postaci *zniewagi*, poprzez którą pojmuje Sade transgresję norm”. Cyt. za: P. Kłossowski: *Sade...*, s. 59.

²⁸ P. Kłossowski: *À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*. „Critique” 1963, nr 195–196, s. 747. Cyt. za: K. Matuszewski: *Sade...*, s. 34.

²⁹ Rzeczą konieczną, aczkolwiek przekraczającą zamierzenia w tym szkicu postawione, byłoby przeanalizowanie tych form nowożytnego myślenia, które doprowadziły do sformułowań Kantowskiego transcendentalizmu. Zob. H.T. Mikołajczyk: *Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentalnej na dziejowość*. Częstochowa 2004, rozdział I.

nieskutecznym³⁰, głosu tego nie jesteśmy w stanie usłyszeć w czystej formie. Również z tej przyczyny nie pozostaje już nic innego, co *nota bene* Foucault brał pod uwagę, pisząc *Słowa i rzeczy*, jak tylko wciąż na nowo doświadczać nierozumności w tym, co rozszerza, a następnie utrwała zachowania sadystyczne. Z tego też powodu patologiczny charakter rozumu (nieświadomość), sprowadzony do nie znajdującej finału konieczności czynienia zła, jest po prostu trywialną postacią Freudowskiego *Thanatosa*. Ujawnienie jego roszczenia powoduje, że destrukcyjność, po uprzednim wyeliminowaniu konstruktywności Erosa, staje się powszechną zasadą, nic więcej nad potrzebę czynienia zła nie mogącą sprawić. Ale to, że na prawie sto lat przed Freudem zło (nieświadomość) i śmierć (motyw thanatologiczny) podnosi de Sade do rangi naczelnej kategorii myślenia filozoficznego, potwierdza, że jeśli zło rzeczywiście jest złem i zgoła niczym więcej, to jedynie nim samym bezwzględnie należy je zwalczać. Rzecz jednak w tym, iż człowiek, wbrew pokartezjańskiej tradycji metafizycznej, do takiego stopnia stał się zakładnikiem natury, do jakiego wyłącznie w niej mógł się całkowicie odnaleźć. Z wolna, acz konsekwentnie jawi się więc istotą namiętną i pożądlivą. Lecz nawet wtedy, nie rezygnując z myślenia, nadal czuje się z nim związany, utożsamiając się z tym, co obecnie Klossowski zwie „myśleniem łotrowskim”³¹. Pograżając się w nim bez umiaru, konsekwentnie realizuje de Sade program sadystycznej osobowości. Dlatego każda z osób, którą wnikliwie prezentuje na kartach swych powieści, jest przykładem patologicznej samorealizacji, dla której niemożność społecznej akceptacji stanowi potwierdzenie własnej nieprawości. Źródło tego stanu rzeczy bierze swój początek tam, gdzie świat moralności podlega myśleniu uwolnionemu z obiektywności dobra i zła. Dopiero to gwarantuje, że łotrowski egoizm jest jedynym i wyłącznym sposobem manifestacji własnej autentyczności. Czy wobec tego nie przyjdzie uznać za prawdę, że agresja seksualna (najczęściej realizowana w praktykach sadystycznych), egzemplifikująca zwrotność relacji Inny — Jedyny, służy wyłącznie zaspokajaniu arbitralnych potrzeb danej indywidualności? Lecz niezależnie od rodzaju udzielonej odpowiedzi, zgodni być powinniśmy co do tego, że wizja świata, człowieka i moralności, jaka przebija z filozofii Markiza de Sade’a, jest nie tyle wizją świata rzeczywistego (z wolna tracącego aktualność), ile wizją świata projektowanego, w którym Inny dla Jedynego jest pod-

³⁰ Zob. J. Derrida: *Cogito i historia szaleństwa*. Tłum. T. Komendant. „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 21–38.

³¹ Zob. P. Klossowski: *Sade...*, s. 55.

miotem instrumentalnym, a mimo to zawsze koniecznym. Dzieje się tak, gdyż warunek utwierdzający jednostkę w słuszności jej praktyk sadystycznych stanowi nade wszystko pokorna uległość ofiary względem swego prześladowcy. Jednak istota tej formy zachowań okazuje się w równym bodaj stopniu zwodnicza, co paradoksalna. Opiera się wszak na założeniu, że autentyczność prześladowanego jest o wiele bardziej przekonująca niż autentyczność prześladowającego, albowiem zależy od przyzwolenia ofiary na tego typu działalność. Gdzie wobec tego tkwi i w czym objawia się sens owego uzależnienia? Sądzę, że wszędzie tam, gdzie logika rozumu podporządkowana zostaje nieświadomej naturze bytu.

Szczególne uzasadnienie teza ta przybiera zawsze wtedy, kiedy jako teza organizująca zachowania Jedyne, radykalnie przekreśla autonomiczność Innego. Nie będąc związany żadną znaną obligacją socjologiczną, z przeświadczeniem służenia naprawdę wielkiej sprawie, staje się on z wolna istotą ukonstytuowaną przez naturę. W pewnym momencie wyłącznie ona staje się wyznacznikiem tego, co dobre, a w następnej kolejności — również tego, co suwerenne. Fakt, że konwencja umowy społecznej nie obowiązuje człowieka podległego naturze, wykorzystuje de Sade do realizowania zła jako czegoś naprawdę godnego naśladowania. Jeśli zatem celem nadrzędnym człowieka staje się integracja z naturą, to mamy do czynienia z taką formą argumentacji, która oddając go „w ręce” zła, czyni to w nadziei, że dopiero takie posunięcie całościowo dowiedzie jego prawdy. Wszak to właśnie daje gwarancję, że trwałość natury, pozostająca w stosunku *à rebours* do Kartezjańskiego *cogito*, jest niezbędnym krokiem zmierzającym zarówno do jej zniszczenia, jak i zachowania, w ramach warunków przez nią wyznaczonych. Jedynie w ich zakresie doświadczamy problemu śmierci, od której człowiek w pełni swej naturalności nie potrafi się uwolnić. Oczywiście jest więc, że jego erotyczna dywinizacja oscyluje zarówno wokół rozkoszy sadystycznych (rozkosz absolutna), jak i umysłowych (świadomość dominacji nad Innym), tłumacząc zarazem powód, dlaczego wiążąc cielesną przyjemność z przecuciem śmierci, bliski jest de Sade realizacji marzeń o swej boskości. Kiedy to nastąpi? Tylko wtedy, kiedy boskość i suwerenność — rzecz jasna, we właściwych proporcjach — spotkają się w doświadczeniu wolności. Wówczas właśnie Eros i Thanatos, syntetyzując odmienne stany naszej osobowości, nie tyle będą schematyzować jej wewnętrzne opozycje, ile uzgadniać sposób komunikacji z zewsząd otaczającym nas światem. Wiadomo wszak, że zbrodnia nie jest żadną zbrodnią, a człowiek — istotą zbrodniczą, jeśli jego występki wynika z planów samej natury, za które nigdy do końca nie ponosi osobistej odpowie-

działności. Nieracjonalność tych planów utwierdza Jedynego w przekonaniu, że swą wartość realizuje wyłącznie w akcie bezwarunkowej destrukcji Drugiego. To zaś oznacza, że tak jak niemożliwe okazuje się, aby był on w jakimkolwiek stopniu uzależniony od Innego, tak trudne do zrozumienia jest, aby nim nie był. Jeśli bowiem istnieje zło, na co przecież de Sade przytacza rozliczne dowody, to istnieje ono tak samo realnie, jak granice ludzkiej wolności, które są po prostu jego potwierdzeniem. W tym sensie paradoksalność podjętego zadania służy wykazaniu, że zło nie stanowi żadnych reguł postępowania w znaczeniu, w jakim mogłoby stanowić wzorzec moralnego odniesienia do Innego. W dalszej kolejności de Sade dowodzi, że z poddania się woli przemocy nie wynikają przecież żadne konkretne zobowiązania etyki normatywnej. Co najwyżej, powinność Jedynego sprowadza się do subiektywnej realizacji danej maksymy postępowania, co z kolei sytuuje prawomocność jego wyborów poza całą sferą racjonalnej konieczności. Brak uniwersalistycznego kryterium działania, w sensie *quid iuris*, sprawia, że „niezrozumiałe jest, aby normy moralne opierały się na czystym rozumie, i niezrozumiałe jest, aby się nie opierały; niezrozumiałe jest, aby były wywodliwe z naszych naturalnych skłonności, i niezrozumiałe jest, aby takie nie były”³². Jest to więc przykład (w przypadku de Sade’a jeden z wielu), obrazujący, do jakiego stopnia „myślenie łotrowskie” dowodzi niemożliwości myślenia systemowego. Słowem, to stan, w którym suwerenność Jedynego stanowi konsekwentne zaprzeczenie społecznej aksjologii kultury. Jeśli zważyć jednak na dwuznaczność tego typu nastawienia, prezentowana przez Markiza de Sade’a koncepcja wolności tylko wówczas egzemplifikuje sens przemocy, gdy jej postulaty ukazują „drugą stronę” tradycyjnej etyki. Czerpiąc satysfakcję z doświadczeń sadystycznych, jedynie wtedy kwestionuje wartość kultury, kiedy uważa ją za niezgodną ze swym rozumieniem wolności.

Integralny egoizm moralny, bez wątpienia widoczny na każdym etapie analizy twórczości filozoficznej de Sade’a, sprawia, że „rodzimy się samotni, nie istnieje jakikolwiek związek między jednym a drugim człowiekiem. Jedyna zasada postępowania to taka, która głosi: wybieram wszystko to, co czyni mnie szczęśliwym bez oglądania się na konsekwencje, które ów wybór mogłyby narzucić bliźniemu. Największe cierpienia innych liczą się zawsze mniej niż moje przyjemności”³³. I nawet jeśli trudno temu rozumowaniu odmówić znamion szaleństwa, to jednak mocno epatowany motyw nieprawości

³² Cyt. za: W. Karpinski: *Sade ukrzyżowany*. „Twórczość” 1968, nr 2, s. 85.

³³ Cyt. za: M. Blanchot: *Racje...*, s. 322.

z czasem staje się odwrotnością tego, co zdawało się podstawą moralności. Jeśli więc moja bezkarność w czynieniu zła Drugiemu ma zostać definitywnie akceptowana, to sytuacja, w której egoistyczne dobro Jedyne uzależnione jest od krzywdzenia Innego, nie będzie już niczym nagannym. W ten właśnie sposób przewrotna logika sadystycznych poczynań de Sade'a stanowi w istocie apoteozę zbrodni. I zgola nic więcej. Okazuje się zrównaniem statusu społecznego tych, dla których przemoc jest zasadniczym motywem życia, i tych, dla których jest ona jego przewodnim sensem. Dlatego też często oddajemy się złu, będąc nadto przygotowanym na nieprawości, jakich zapewne ono przysparza. Jednakże nie można nic wiedzieć o tym, co do niego prowadzi, w sytuacji kiedy legalizm prawny chroni przed jego doświadczaniem. Można jedynie domagać się szczęścia, gdy cnota przynosi nieszczęście, a ono samo staje się źródłem sadystycznych rozkoszy. Skądinąd wiadomo przecież, że czynione zło jest, na zasadzie wymienności, nie tyle złem, ile źródłem satysfakcjonującej przyjemności.

Pozwala to przypuszczać, że zło nie sprowadza się do braku dobra w odniesieniu do kogoś, kto nieustannie żyje namiętnością. Niemniej przypomina, że integralny egoizm, w istocie konstytuujący człowieka, umiającego „przekształcić wstręt w upodobanie, wszystkie obrazy — w skłonności”³⁴, jest *w y d a r z a n i e m* się nieposkromionej sadystyczności. Wydaje się więc czymś zgola osobliwym, że negacja Innego musi prowadzić do destrukcji Jedyne, w której nie tyle cierpienia konkretnej osoby, poddanej niewymownej przemocy, ile właśnie powszechna neantyzacja Boga określa właściwy wymiar Markiza de Sade'a metafizyki zła. Toteż komercjalizacja występku, który już na wstępie neguje przyzwoitość każdego czynu, tylko wówczas osiągnie poziom realności, gdy praktyka sadystyczna dorówna pasji jego literackiego opisu. Rzecz w tym, aby *f i k c y j n o ś ć* zbrodni, której imaginacja często przekracza możliwości intelektualnego jej pojmowania, stała się zbrodnią niemożliwą do spełnienia. Dlatego jeśli jest ona rzeczywista w takim stopniu, na jaki pozwala nieograniczone jej wyobrażenie, to właściwy jej sens kumuluje się w samonegacji wszystkiego. To z kolei wywołuje wrażenie, iż filozofia *c z ł o w i e k a p r a w e g o*³⁵, w przeciwieństwie do filozofii *c z ł o w i e k a*

³⁴ Ibidem, s. 330.

³⁵ „Skonfrontowanie filozofa — »człowieka prawego« i filozofa — »łotra« odsyła do Platona. Filozof — człowiek prawy chlubi się *faktem myślenia* jako jedyną *wartościową* aktywnością swego bytu. Łotr, który filozofuje, wiąże myślenie wyłącznie z funkcją faworyzowania *ruchu najsilniejszej namiętności*, która w oczach człowieka prawego jest zawsze tylko *niedoskonałością bytu*. Ale jeśli największe łotrostwo pole-

namiętnego, stanowi to, co wspomniany Klossowski określa „wadą bytu”. Będzie się ona manifestowała do czasu, gdy sadystyczna namiętność nie znajdzie swej odwrotności w adekwatnych do niej formach myślenia filozoficznego. A i wtedy przedmiotem dociekań rozumu nie będzie, wbrew pozorom, on sam, lecz wyłącznie suwerenny akt przemocy, wynikający z czegoś ze wszech miar racjonalnego. Wszelako tylko on zdaje się sadystyczno-destrukcyjną odpowiedzią na poszukiwany przez wieki *logos* filozofii.

ga na przebraniu namiętności w myślenie, to łotr widzi z kolei zawsze w myśli człowieka prawego tylko przebranie *bezsilnej namiętności*”. Ibidem, s. 55.

Hubert T. Mikołajczyk

The metaphysics of evil of Markis de Sade, that is on the meaninglessness of Other

S u m m a r y

The author concentrates on the so called metaphysics of evil as a direct consequence of Nietzschean “God’s death”. Treating a libertarian philosophy of immorality as the focal point of a “wicked morality”, he proves that a “reverse interpretation of Plato” proposed by Markis de Sade, constitutes a rejection of both *arche* and *telos* of any morality. As a result, freedom of our action, without any moral objections, equals the negation of the Enlightenment reason tasks as the main perspective of “Thinking Nietzsche”. It turns out to be the moment in which transcendental attempts to build metaphysics beyond an unaware optics of sheer madness are regarded unjustified. Thus, it is not reason, but the achievements by Jacques Derrida and Michel Foucault in opposition to it and following the trace of considerations by de Sade that become a post Nietzschean canon of the contemporary “philosophy of the subject”.

Hubert T. Mikołajczyk

Die Metaphysik des Bösen von Marquise de Sade, oder von der Bedeutungslosigkeit des Anderen

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Artikel konzentriert sich der Verfasser auf die Metaphysik des Bösen, als direkter Folge des Nietzscheanischen „Gottestodes“. Die libertine Unrechtphilosophie als das Wesen der „schurkischen Sittlichkeit“ betrachtend, weist er nach, dass die von Marquise de Sade angewandte „umgekehrte Auslegung der Platoni-

schen Ideen“ davon zeugt, dass sowohl *arche* als auch *telos* von jeder Sittlichkeit abgelehnt werden. In Folge dessen die Beliebigkeit unserer Tat, die schon keine größeren sittlichen Vorbehalte mehr erweckt, bedeutet die Verneinung von den zur Aufklärungszeit geltenden Vernunftaufgaben, also das Grundprinzip der „Nietzsches Denkweise“. Es ist ein Moment, in dem alle transzendentalen Versuche, die Metaphysik außerhalb der ahnungslosen Optik des hellen Wahnsinns zu bilden, für unbegründet gehalten werden. Also nicht die Vernunft, sondern die zu ihr im Widerspruch stehenden und die de Sades Überlegungen fortsetzenden Werke von Jacques Derrida und Michel Foucault werden zum postnietzscheanischen Kanon der gegenwärtigen „Philosophie des Subjektes“.