

Bogdan Banasiak

Sadyczna "encyklopedia", czyli "powiedzieć wszystko"

Nowa Krytyka 11, 5-64

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bogdan Banasiak
Uniwersytet Łódzki

Sadyczna „encyklopedia”, czyli „powiedzieć wszystko”

RUDEJ

*Jakkolwiek ludzie by się tego obawiali,
filozofia powinna powiedzieć wszystko.*

D.A.F. de Sade, „Histoire de Juliette”, s. 1261

Trzeba rzec wszystko.

J.-J. Rousseau, „Wyznania”, t. II, s. 390

Aby uchwycić istotę *l'affaire Sade*, o której specyficznie decydują paradoksalne okoliczności życia Markiza, niecodzienny los jego dzieł, a wreszcie bodaj jeszcze bardziej niezwykle dzieje recepcji jego myśli, należy objaśnić powody, dla których myśl ta spotkała się zarówno z gwałtowną dezakceptacją i dyskwalifikacją, jak i najwyższym uznaniem, zarówno ze spektakularnymi gestami wykluczenia, jak i konsekwentnym wysiłkiem zrozumienia i przyswojenia, należy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego zarówno odpychała, jak i przyciągała, stanowiąc, jako głęboka i prekursorska, stymulator dla przedsięwzięć myśli, innymi zatem słowy, należy zgłębić wymiar zadania, jakie Markiz wyznaczył własnemu piarstwu.

Wydaje się bowiem, że wszelka dyskusja nad podstawową czy też najbardziej ogólną intencją dzieła Sade'a jest jałowa. Markiz wyraził ją wprost na ostatnich stronach „Histoire de Juliette”, powieści uznawanej powszechnie za jego najdoskonalsze dokonanie pisarskie i najpełniejszą prezentację stanowiska filozoficznego – owym głośnym, w nieskończoność powtarzanym przez komentatorów zdaniem: „Jakkolwiek ludzie by się tego obawiali, filozofia powinna powiedzieć wszystko”. A projekt ten podkreśla jeszcze ogrom obejmującego

dziesiątki tomów dzieła Markiza, figury upartych powtórzeń – zarówno wątków tematycznych (choćby trzy kolejne wersje przygód Justyny, wzbogacone historią jej siostry, Julietty), jak też poszczególnych twierdzeń i argumentacji (u Sade’a wszystko jest w nadmiarze) – znamionujące stały ruch uzupełniania i dopowiadania, by podjąć i wyczerpać wszystkie możliwości, „wypełnić monumentalny i utopijny program” [Thomas 2, s. 8]. To niepoahamowane pragnienie przenika całe jego dzieło, wszędzie jest obecne, wszędzie, i to w najróżniejszych kontekstach Sade daje mu wyraz. Czyni to i wówczas, gdy deklaruje niczym konsekwentny badacz: „niczego nie poznałaś, jeśli nie poznałaś wszystkiego” [„Histoire de Juliette”, s. 194]; i wówczas, gdy głosi jak nie cofający się przed niczym eksperymentator: „lubię wszystko, rozkoszuję się wszystkim, chcę wszystko połączyć w jedno” [„La philosophie dans le boudoir”, s. 5]; także wówczas, gdy składa wyznanie perwersji: „niech nie będzie ani jednej rozkoszy, której byśmy nie zakosztowali, ani jednej okropności, której byśmy nie popełnili” [„Julietta”, s. 120]; i wówczas, gdy niczym wytrawny i chłodny praktyk libertynizmu czyni gest w stronę poszukiwania wspólnoty: „gdybyśmy nie powiedzieli i nie przeanalizowali wszystkiego, w jakiz sposób moglibyśmy odgadnąć, co ci odpowiada?” [„Sodoma”, s. 154]. Ciągła realizacja tej intencji sprawia, że całe jego dzieło to swego rodzaju „ruch, który bezustannie się rozpętuje, niekiedy się fałdując, cofając o trzy kroki, *tańcząc* (by powiedzieć wszystko)” [Juin, s. 12]. To ruch powtarzania, dopowiadania, uściślenia, uzupełniania, precyzowania, dopełniania, ciągłego ponawiania.

Zasadniczo formuła ta jest jasna i zrozumiała: „powiedzieć wszystko” oznacza powiedzieć „to, co jest do powiedzenia”, „co ma się do powiedzenia” – w danym, znanym sobie czy rozważanym zakresie tematycznym. Ale jest też paradoksalna, sugeruje bowiem, by tym samym niczego nie pominąć, niczego nie zbyć milczeniem, przed niczym się nie cofnąć, wkroczyć w jakąś sferę, którą dotąd skrywała zmowa milczenia, coś wyznać, dokonać jakiegoś spektakularnego aktu ekshibicjonizmu. A ponieważ podstawowym wymiarem dzieła Sade’a jest sfera ekscesu – warstwa „pornograficzna” – to owo komunikowanie musi zachodzić na tym właśnie poziomie, najbardziej zresztą – bo bezpośrednio – dostępnym czytelnikowi. Skoro zatem dzieło Sade’a wprost przesycone jest opisami rozmaitych ekscesów, to „powiedzieć wszystko” jawi się – przynajmniej w zasadniczym sensie – jako wyliczenie, zewidencjonowanie czy skatalogowanie ludzkich postaw w dziedzinie seksu, opowieść „o niezwykłych zбочeniach rozpusty, o wszystkich jej odgałęzieniach, wszystkich przyległościach,

jednym słowem, o tym, co w języku libertynizmu zwie się namiętnościami” [„Sodoma”, s. 128–129], a zatem jawi się jako zadanie wyczerpania „przebiegu znaczonych, kolekcji danych, zbioru argumentów” [Hénaff, s. 65], jako swego rodzaju „encyklopedia”.

Dziełem, które najpełniej, a już z całą pewnością w sposób najbardziej jawny realizuje ów encyklopedyczny wymiar projektu jest bez wątpienia, bezprecedensowa w swej warstwie konstrukcyjnej, powieść „Sto dwadzieścia dni Sodomy”, w której narratorki-stręczycielki – oferując „apetytowi czytelnika” 600 „rozmaitych dań” – mają ukazać to, co małżonki libertynów powinny ukryć, choć w istocie niczego nie pokazują, lecz w modelowy sposób usiłują wszystko powiedzieć, wprowadzając w projekt „powiedzenia wszystkiego” [Le Brun 1, s. 57]. „Sodoma”, jak się bowiem wydaje, umieszcza czytelnika w świecie, w którym wszystko może i powinno zostać powiedziane, a następnie pokazane, w najgorszym cynizmie słów i czynów: regułą gry jest podtrzymanie progresu, który wciąż podbija stawkę [Delon 1, s. LII].

Ale tej samej „niestrudzonej woli powiedzenia *wszystkiego*” [Thomas 2, s. 100] podlegają także inne teksty, w których Sade – przeświadczony o bezpowrotnej utracie rękopisu „Szkoły libertynizmu”, dla niego samego, jak się wydaje, dzieła ściśle wyjątkowego – podjął i rozwinął zaledwie naszkicowane w nim wątki, mianowicie „Filozofia w buduarze”, „La Nouvelle Justine” i „Histoire de Juliette”, w istocie więc największe, obok jeszcze „Aline et Valcour”, pisarskie dokonania Markiza. Nie można też jednak pominąć opowiadań ze zbioru „Les crimes de l’amour” (napisanych w latach 1787–1788, a 12 lat później zestawionych), stanowiących – choć w formie obyczajnej (ponieważ to dzieła *avouables* w przeciwieństwie do pism *clandestins*) – swego rodzaju egzemplifikację tamtych, ich „powtórzenie”, jako że budowane są wokół takich samych co powieści ekscesów, ale w łagodnej formie i o moralizującym wydźwięku. Skoro więc każda historia odsyła do jakiegoś „zбочenia”, to „Les crimes de l’amour” można „traktować jako bezpośrednią, a nawet nieco systematyczną ilustrację odkryć dokonanych w «Sodomie»” [Le Brun 1, s. 161]. Toteż „obraz ludzkich zбочeń, zmierzający ku wyczerpaniu i encyklopedyzacji” w „Sodomie”, „narzuca w «Niedolach cnoty» zasadę wariacji” [Abramovici, s. 20]. Na osobną wzmiankę zasługuje zaś monumentalne, z całą pewnością najobszerniejsze dzieło Sade’a, obejmujące prawdopodobnie 108 zeszytów, „Journées de Florbelle ou la nature dévoilée”, „prawdziwa encyklopedia myśli

Sade'a", „gigantyczna Sodoma” [Lely, s. 645, 647], spalone urzędowo na żądanie syna Markiza, Claude'a-Armanda.

Ale „jeśli «boski» markiz chciał powiedzieć wszystko, to o jego pismach nie powiedziano jeszcze wszystkiego” [Camus 1, s. 12]. Tym bardziej, że powiedzenie wszystkiego nie stanowi dla Sade'a problemu literackiego, lecz problem egzystencjalny [Le Brun 1, s. 204]. O ile bowiem w swym przedsięwzięciu słownikowym Bayle chciał „wszystko wiedzieć, by wszystko krytykować”¹, o tyle Sade „chce wszystko powiedzieć, by wszystko poznać” [Le Brun 1, s. 205] (nie pomijając, rzecz jasna, zamysłu krytyczno-demistyfikatorskiego), bo „gdy wszystko stało się obiektem rozkoszy, wszystko zostało powiedziane” [Hénaff, s. 161]. Ujawniający się zaś w tej intencji „głód poznawczy” Markiz zaspokaja poprzez wynalezienie nowego języka, dzięki „nadaniu każdemu słowu tysiąca znaczeń, wielości sensów” [Le Brun 1, s. 209]. Markiz nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery teorii, gdyż „aby «powiedzieć wszystko», należy móc być wszystkim, czyli tym wszystkim, czym się nie jest” [Le Brun 2, s. 73]. Toteż program ten jest także programem praktycznym i dlatego Sadytznicy libertyni realizują projekt przekształcający ich samych – libertynizm jest drogą. Ale jeśli w swym dziele Sade „podjął się powiedzieć *wszystko*, i zmusić język, tym samym zaś czytelnika, samą przemocą swego słowa i tą wolą destrukcyjną do powiedzenia niewyraźnego” [Didier 1, s. 78], to z tekstu, którego „celem jest powiedzenie wszystkiego”, „wynika coś z pozoru paradoksalnego”: milczenie [Thomas 1, s. 42]. A to nie pozwala sprowadzić dzieła Markiza wyłącznie do jego podstawowego poziomu – do wymiaru literalnie rozumianej „encyklopedii”.

Niewątpliwie jednak na poziomie rudymenarnym Sadytznicy intencja „powiedzenia wszystkiego”, czyli „encyklopedia”, jawi się jako zadanie zewidencjonowania – dokonania spisu i opisu; skatalogowania – analitycznego uporządkowania; i wyczerpania – zamknięcia. Jawi się zatem jako zamysł o charakterze bez mała podręcznikowym czy słownikowym, niemal naukowym.

I niewątpliwie ten właśnie zamysł stał się przyczyną nieszczęść Markiza. „Powiedzieć wszystko. Ta jedna linijka czyniła go podejrzanym, ten projekt wystarczał, aby go skazać, jego realizacja – aby go zamknąć” [Blanchot, s. 64]. I zapewne ten sam, stale obecny w tekstach Markiza zamysł stał się przyczyną

¹ P. Hazard: *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek. Warszawa 1974, s. 101.

represji, jakie spadły na jego dzieło i jego myśl – zarówno wówczas, gdy „rodził się bunt na samą myśl, że taki potwór żyje” [Bataille, s. 63], i gdy przerażona potwornością ksiąg „normalność” wyrokowała przeciw Markizowi, wypowiadając jednym tchem określenia, które niemal na stałe zrosły się z jego imieniem, *szalenciec, zboczeniec, morderca*, jak i niekiedy dzisiaj, bo choć kategorie kwalifikacji jego przypadku uległy pewnej neutralizacji – najchętniej bowiem widzi się jego dzieła w związku ze *skandalem, pornografią czy sadyzmem* – to jednak w prostej linii wywodzą się z dawniej wykrzykiwanych inwektyw.

1. Tradycja encyklopedii wiedzy

*Celem encyklopedii
jest skupienie wiedzy rozproszonej po całej ziemi.*
Denis Diderot

Źródła tradycji kumulowania i „encyklopedyzacji” wiedzy można by się dopatrywać już w starożytności. Waleń gromadzenia i ewidencjonowania, tworzenia pewnej sumy poznania miały bowiem prace pierwszych biografów i historyków filozofii: Apollodora, Sotiona, Ksenofonta, Dioklesa, Teofrasta czy Diogenesa Laertiosa. Tendencja ta stała się jeszcze bardziej wyraźna we wczesnym Średniowieczu, w przedsięwzięciach całościowania wiedzy, jakie podejmowali twórcy ówczesnych „encyklopedii”: Izydor z Sewilli („*Origines seu Ethymologiae*”), Beda Venerabilis („*De natura rerum*”), Martianus Capella („*De nuptiis Mercurii et Philologiae*”) czy Hraban Maur („*De universo*”).

Wiek XVII, a zwłaszcza XVIII przynoszą prawdziwą eksplozję publikacji tego typu, powszechną „modę na słowniki i przeglądy techniczne”². Początkowo dominuje gatunek literacki, jakim jest relacja z podróży, w której można pomieścić wszystko: przewodniki po drogach, miastach, regionach, zabytkach³, „opisy, itineraria, całe nawet biblioteki podróżnicze”⁴, „rośnie aż do przesady produkcja rozmaitych *Narrations, Descriptions, Rapports, Recueils, Collec-*

² P. Barrière: *La vie intellectuelle en France du XVIe siècle à l'époque contemporaine*. Albin Michel, Paris 1974, s. 346.

³ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 30–31.

⁴ P. Hazard: *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała. Warszawa 1972, s. 385.

tions, Bibliothèques, Mélanges curieux”⁵, mnożą się „wszelkiego rodzaju „Zarysy”, „Myśli” wybrane z dzieł nazbyt płodnych autorów, jak na przykład „Analyse de Bayle”, „Génie de Montesquieu” i Bóg wie ile *Esprits*”, ukazują się „przeróżne „Brewiarze” i „Kompedia”, „Biblioteki” i „Słowniki”⁶, „rozmaite metody, elementy, zarysy, biblioteki”, całe „mnóstwo słowników”⁷. Moreri wydaje swój „Grand dictionnaire historique ou Mélanges curieux de l’Histoire sacrée et profane” w roku 1674, w 1694 powstaje „Dictionnaire de l’Académie”, Thomas Corneille pisze „Dictionnaire de arts et des sciences” (1694), w tym samym czasie Savary de Brulons – „Dictionnaire des sciences, commerce, droit etc.”, Pierre Bayle – „nieśmiertelny pomnik”⁸, „Dictionnaire historique et critique” (1697), a Ch. Perrault w „Parallèles des ancien et des modernes” (1688–1697) daje encyklopedyczne ujęcie i analizę wszystkich dziedzin życia.

W wieku XVIII słowników pojawia się jeszcze więcej, a „ich przyrost począwszy od 1750 roku jest spektakularny”⁹. Le Breton chce zaadaptować „Encyklopedię” Chambersa (1727), którą przełożyć mieli Sellius i Millo, a podobne intencje ujawnia Gua de Malves (1745), tyle że na zasadzie tłumaczenia zbiorowego. Turgot pisze „Tableau philosophique des progrès de l’esprit humain” (1750), Chauffepié „Nouveau dictionnaire historique et critique” (1750–1756), Marchand „Dictionnaire historique” (1758), taki sam tytuł noszą prace Chaudona (1765) i Felleri (1781), a Société de gens de Lettres wydaje „Nouveau dictionnaire historique” (1763). Voltaire osobiste wyznania publikuje jako „Dictionnaire philosophique portatif” (1764), Savérien tworzy „Histoire des progrès de l’esprit humain dans les sciences exactes et les arts qui en dépendent” (1778)¹⁰, S. Maréchal – „Dictionnaire des athées anciens et modernes” (napisany w okresie Rewolucji, a wydany w 1800), A.N. Condorcet – „Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje” (1793–1794).

Powstają słowniki traktujące o zagadnieniach religii i teologii: Richard i inni dominikanie publikują „Dictionnaire universel dogmatique, canonique, histo-

⁵ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 31.

⁶ P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 188.

⁷ Ibidem, s. 189.

⁸ B. Didier: *Alphabet et raison. Le paradoxe des dictionnaires au XVIIIe siècle*. P.U.F., Paris 1996, s. 8.

⁹ Ibidem, s. 3.

¹⁰ Zob. P. Barrière: *La vie intellectuelle...*

rique, géographique et chronologique” (1760), P. Paulian – „Dictionnaire philosopho-théologique” (1770), Nonotte – „Dictionnaire philosophique de la religion” (1771), Dom Calmet – „Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible”, Bergier – „Dictionnaire de théologie” (1788). Ukazują się anty-słowniki, m.in. Dom Mayeul Chaudon pisze „Dictionnaire anti-philosophique” (1767), a J.A. Rosset – „Anti-dictionnaire philosophique portatif” (1765). Powstają też encyklopedie o mocno osobliwej problematyce: G.Th. Raynal wydaje „Histoire philosophique et politique des deux Indes”, „encyklopedię wiedzy o koloniach i światowym handlu”¹¹, Alletz – „Dictionnaire portatif des conciles, contenant la somme de tous conciles généraux, nationaux, provinciaux et particuliers”, Expilly – „Dictionnaire des Gaules et de la France”, Briand – „Dictionnaire des aliments, vins et liqueurs” (1750), Dreux du Radier – „Dictionnaire d’amour” (1741), ukazuje się też „Nouveau dictionnaire historique ou Histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les Sciences, etc., depuis le commencement du monde jusqu’à nos jours” (1763)¹². Ilość słowników „w XVIII wieku jest tak ogromna, że dla ich ogarnięcia potrzebny byłby słownik słowników. To właśnie ma na względzie Durey de Noinville w roku 1758, gdy daje «Table alphabétique des Dictionnaires»¹³. Trudno mieć jakiegokolwiek wątpliwości, że „encyklopedyczny przegląd był namiętnością XVIII wieku” [Hénaff, s. 66], że „wiek Oświecenia był epoką słowników”, a „słownik jest książką *par excellence* czasów nowożytnych”¹⁴.

W 1746 roku Diderot myślał jednak o szczególnym słowniku, o słowniku, który „zawierałby w sobie wszystkie inne” – ideałem byłby słownik „uniwersalny i podręczny”, „inwentarz całej wiedzy”¹⁵, „kompedium wiedzy”¹⁶. Nie mógł to już być inwentarz błędów (jak słownik Bayle’a), lecz inwentarz ludzkiego poznania, „słownik, który byłby systematyczny, który wykładałby porządek i wzajemne powiązania wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej”¹⁷, krótko

¹¹ M. Skrzypek: *Diderot*. Warszawa 1982, s. 44.

¹² Zob. B. Didier: *Alphabet...*, s. 49.

¹³ Ibidem, s. 11.

¹⁴ Ibidem, s. 3, 8.

¹⁵ P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 188, 190.

¹⁶ I.K. Luppel: *Diderot*, przeł. R. Hekker. Warszawa 1963, s. 41.

¹⁷ P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 192.

mówiąc, „Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres”. Powstała w znacznej mierze na podstawie modelu angielskiego – wzorem była „Cyclopaedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences”, autorstwa masona Ephraïma Chambersa – „Encyklopedia” miała być „zarazem dziełem naukowym i popularyzatorskim”, reprezentować „przede wszystkim proces upowszechniania wiedzy, zgodny z duchem Oświecenia”¹⁸, stanowić wyraz idei wyjaśnienia i opanowania świata, a dzięki swej prostocie i jasności wiedzę i naukę uczynić dostępną potencjalnie wszystkim. Jeden ze współpracowników „Encyclopédie”, Formey, chciał wręcz „usunąć z «Encyklopedii» całą część filozoficzną i naukową, usuwając «wszelkie dłużyzny rozumowania, czy to w metafizyce, czy w jurysprudencji, czy w moralności», by uczynić ją łatwo dostępną szerokiemu ogółowi”¹⁹, w epoce tej bowiem „słownik jest środkiem wyboru dla zwulgaryzowania – w najlepszym słowa znaczeniu – wiedzy, dla umożliwienia przeniknięcia Filozofii do szerokiej publiczności”²⁰, zwłaszcza, że „nauka staje się modna [...], [i jest] w zasięgu wszystkich”²¹.

Zanim więc Hegel encyklopedii nadał zamkniętą postać systemu, podobne zadanie wyczerpującej ewidencji postawiło przed sobą Oświecenie, epoka nieskrępowanej wiary w potęgę ludzkiego umysłu, postęp i zdobycze nauki. A zamierzenia te realizowali nie tylko uczeni i specjaliści, lecz także większość znanych pisarzy i filozofów, zgrupowanych wokół prac nad „Wielką Encyklopedią Francuską”. Obok będącego jej motorem Diderota (zajmował się też rzemiosłem) oraz jego głównego współpracownika, d’Alemberta (zajmującego się matematyką), z „Encyklopedią” współpracowali: Voltaire (literatura), Montesquieu, Rousseau (muzyka, ekonomia polityczna), Buffon i Daubenton (historia naturalna), de Jaucourt, Duclos, Marmontel, Le Roi, La Condamine, de Brosses, Toussaint i Boucher d’Argis (prawo), Dumarsais (gramatyka), Le Blond (sztuka wojenna), Bellin (marynistyka), Vandenesse (medycyna), Tarin (anatomia), Louis (chirurgia), Holbach, Venel młodszy i Malouin (chemia, farmacja, fizjologia), Landois (sztuki piękne), Blondel (architektura), Goussier (obrazy i ryciny), Cahusac (teatr), Mably, Condillac, Quesnay (rolnictwo), Tronchin (zagad-

¹⁸ Ibidem, s. 187.

¹⁹ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 347.

²⁰ B. Didier: *Alphabet...*, s. 7.

²¹ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 353.

nienia zdrowia). W przedsięwzięciu tym brali też udział: artyści (Greuze, bracia Van Loo, Boucher, Vernet) oraz ekonomiści (Quesnay, Turgot, Mirabeau, Mercier de la Rivière)²². Zdumiewające, monumentalne przedsięwzięcie, toteż pod postacią „Encyclopédie” „Europa otworzy nową księgę rachunkową”²³ czy też „największy pomnik sztuki i myśli filozoficznej”²⁴.

Zasadniczy cel „Encyklopedii” był prosty: miała stanowi „inwentarz ludzkiego poznania, konieczny jako instrument poznania i jako instrument filozoficzny, a filozofia powinna być przede wszystkim poznaniem”; cel dodatkowy to „nadać tej materii interpretację systematyczną”²⁵. „Redaktorzy «Encyklopedii» mieli ambicje uczynić z niej dzieło systematyczne, w którym każda dziedzina wiedzy ludzkiej posiadałaby najbardziej naturalne miejsce”²⁶. Toteż „«Encyklopedia» daje światu próbę skoordynowania całej, już wówczas zdobytej wiedzy. Jest bilansem, albo raczej podsumowaniem, uznanym za nieodzowne

w czasach, w których już uznano niemożliwość opanowania wszystkich dziedzin nauki jedną myślą”²⁷. Chodziło o to, by „wszystko zbadać, wszystko bez wyjątku poddać bezlitosnej krytyce, zdeptać stare naiwne wierzenia, obalić idole, które potępia rozum, a za to ukazać w pełnej chwale nowoczesne wartości”²⁸. Chodziło o to, by stworzyć dzieło wolne od dogmatów i niezależne od tradycji, służące zaś nowym bogom: naturze i rozumowi. Takie przy tym, które będzie mieć i *pars destruens*, i *pars construens*. Bo „Rozum w epoce Oświecenia odgrywa rolę niszczącą i konstruującą: chodzi o uwolnienie ludzkiego umysłu od pewnej liczby przesądów, stworzenia «nie zapisanej tablicy» przed rekonstrukcją”²⁹.

„Koncepcja «Encyklopedii» zmierzała [...] do nagromadzenia jak największej ilości faktów – pozornie bez systemu, uporządkowanych alfabetycznie – ale ukazując równocześnie, właśnie poprzez zestawienie obserwacji, racjonalną

²² Zob. I.K. Luppól: *Diderot*, s. 49, 50–52, 62.

²³ P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 190.

²⁴ G. Duby, R. Mandrou: *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa 1965, s. 410.

²⁵ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 347.

²⁶ Z. Drozdowicz: *Nowożytna kultura umysłowa Francji*. Poznań 1983, s. 97.

²⁷ G. Duby, R. Mandrou: *Historia kultury...*, s. 411.

²⁸ P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 190.

²⁹ B. Didier: *Alphabet...*, s. 4.

strukturę świata i miejsce w nim człowieka. Jedność nauki wynika w koncepcji «Encyklopedii» i z jedności świata, i z jedności rozumu ludzkiego, jak temu dawała wyraz zasada klasyfikacji, w «Rozprawie wstępnej» d'Alemberta zaprezentowana. Ideał encyklopedyczności nauki, harmonizujący z całym typem umysłowości filozofa oświeceniowego, żywo interesującego się przyrodoznawstwem [...] wyrażał równocześnie przekonanie o możliwości jak najszerszego rozpowszechnienia nauki³⁰. Już bowiem powstały w 1751 roku „Wstęp” określał zasadę jedności wszystkich nauk i ich klasyfikację³¹. Dwie z trzech części „Discours préliminaire de l'Encyclopédie” napisał d'Alembert³², z kolei „Diderot był autorem «Obrazu systemu wiedzy ludzkiej» – tablicy dołączonej do *Wstępu* – tudzież jej obszernych objaśnień pt. «Wykład szczegółowy systemu wiedzy ludzkiej»³³. A Diderot jasno precyzował swą intencję: zadaniem „Encyklopedii” jest „stworzenie drzewa genealogicznego wszystkich nauk i sztuk, które by ukazało pochodzenie wszystkich gałęzi naszej wiedzy, ich związki wzajemne oraz związki ze wspólnym pniem”³⁴. Podkreślał też jej walor uniwersalny, uznając, że ma ona tworzyć „ogólny obraz wysiłków rozumu ludzkiego u wszystkich narodów i we wszystkich stuleciach”³⁵.

Choć pewnym wzorem od strony formy był dla „Encyclopédie” słownik Chambersa, to jednak inspiracje ideowe czerpała ona od „odnowiciela wiedzy doświadczalnej”, F. Bacona, toteż Diderot i d'Alembert „oparli się we «Wstępie» na Baconowskiej klasyfikacji nauk, do której wprowadzili pewne zmiany i uzupełnienia”³⁶; zasadą organizacji wiedzy stały się zatem trzy władze człowieka: pamięć, wyobraźnia, rozum, mające stanowić „działy porządku encyklopedycznego. Pamięć tworzy historię, rozum – filozofię, wyobraźnia – sztuki piękne”³⁷. Tym zaś trzem kategoriom władz odpowiadają trzy kategorie ludzi: „*Érudits*”, „*Philosophes*” i „*Beau esprits*”³⁸.

³⁰ B. Baczeko: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, [w:] B. Baczeko (red.): *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Warszawa 1961, s. 40.

³¹ Zob. M. Skrzypek: *Diderot*, s. 16.

³² Zob. J. Le Rond d'Alembert: *Wstęp do Encyklopedii*, przeł. J. Hartwig. Warszawa 1954.

³³ I.K. Luppól: *Diderot*, s. 46.

³⁴ D. Diderot: *Œuvres complètes*, t. XIII. Paris 1875–1877, s. 133.

³⁵ *Ibidem*, s. 130.

³⁶ I.K. Luppól: *Diderot*, s. 43, 46.

³⁷ P. Hazard: *Mysł europejska...*, 192, 193.

³⁸ B. Didier: *Alphabet...*, s. 5.

Ogólnie można zatem rzec, iż „«Encyclopédie» proponuje drzewo nauk, które odpowiada drzewu poznania ziemskiego raju, i zachęca czytelnika do skosztowania owocu”³⁹. Ma bowiem ona wyraźną organizację wewnętrzną: „każde z haseł «Encyklopedii» zaopatrzone jest w odsyłacz, pozwalający go odnieść niczym liść do gałęzi. Gałęzie można z kolei odnieść do konarów, a konary do pnia, którym jest umysł. W ten sposób otrzymuje się kompletne drzewo wiedzy”⁴⁰. Ów porządek się więc „rozrasta” i rozrasta się słownik – „Encyclopédie” ma 17 tomów, uzupełnionych 11 tomami plansz; przedrukowywana zostaje we Włoszech i Szwajcarii, a wydawca Ch.J. Panckoucke wydaje jeszcze 4 tomy „Dodatku” (*Supplément*) i 4 tomy plansz (1776–1777)⁴¹, by począwszy od roku 1782 na poły ją przerabiać, na poły zaś kontynuować jako „Dictionnaires méthodiques”⁴².

Jej układ ma charakter alfabetyczny i choć konfrontacja tego „beżładu” z systematycznym porządkiem wiedzy budzi pewne wątpliwości, to Voltaire wydaniu swego „Dictionnaire philosophique” z 1769 nadaje tytuł „La Raison par alphabet”. „«Rzekomy chaos alfabetyczny» staje się zatem jedynym możliwym porządkiem w tym monumentalnym dziele, wręcz wyrazem wieku, wieku słowników”⁴³. Układ taki – zgodnie z przeświadczeniem Dom Calmeta, który twierdzi, że jego słownik zajmie u czytelników miejsce „znacznej liczby innych książek”⁴⁴ – pozwala „połączyć wiele książek w jedną. «Encyclopédie» zawiera dużą liczbę książek”⁴⁵. „Słownik jest kondensacją wielu książek, a zatem pomnikiem erudycji”⁴⁶.

Ale „Encyclopédie” stawiała sobie cele nie tylko ściśle poznawcze, będąc bowiem „metodycznym wykładem naszej wiedzy, miała służyć też jako przewodnik w zakresie praktyki”⁴⁷, bo i w zamyśle, i w realizacji miała być „rozumowanym słownikiem nie tylko nauk, nie tylko sztuk wyzwolonych (artystycz-

³⁹ Ibidem, s. 5.

⁴⁰ Z. Drozdowicz: *Nowożytna kultura...*, s. 97.

⁴¹ Zob. M. Skrzypek: *Diderot*, s. 24–25.

⁴² Zob. B. Didier: *Alphabet...*, s. 20.

⁴³ Ibidem, s. 9.

⁴⁴ Dom Calmet: *Dictionnaire*, wyd. 1783, s. iij, cyt. za: B. Didier: *Alphabet...*, s. 41.

⁴⁵ B. Didier: *Alphabet...*, s. 9.

⁴⁶ Ibidem, s. 46.

⁴⁷ P. Hazard: *Mysł europejska...*, s. 195.

nych), ale i sztuk mechanicznych (rzemiosł)⁴⁸. Porzucając perspektywę teocentryczną, przyjmowała perspektywę socjocentryczną⁴⁹, a podkreślając aspekt stosowany czy pragmatyczny, tym bardziej miała gromadzić ściśle uporządkowaną wiedzę, która „dawała władzę; poznając naturę, opanowywano ją”⁵⁰. Była zatem – według wyrażenia B. Groethuysen – „opanowaniem przez osiemnastowiecznych filozofów świata”⁵¹.

2. Ład i system w myśli Oświecenia

*Systemy są starsze niż filozofowie;
to natura zaleciła je robić.*

E.B. de Condillac, „Traité des systèmes”, s. 123

To prawda, że myśl oświeceniowa *explicite* deklaruje nastawienie antysystemowe. Już w roku 1719 Le Clerc pisze: „Należy zwłaszcza wystrzegać się ducha systemów”⁵². Przeciwno „duchowi systemów” „próżno protestuje wielu badaczy”⁵³, m.in. Voltaire, Fréret, d’Alembert i La Mettrie. Zresztą „samo to określenie «duch systemów» ma jaskrawo pejoratywne zabarwienie w potocznej literaturze filozoficznej”⁵⁴. Już Fréret w „Rozważaniach o badaniu historii starożytnej i stopniu pewności jej dowodów” rozgranicza „*l’esprit philosophique*” i „*l’esprit des systèmes*”⁵⁵. Z kolei d’Alembert – w intencji ograniczenia zadania filozofii – „charakteryzując «*l’esprit philosophique*», [...] podkreślał, że wyznaczył on surowe granice manii wyjaśniania wszystkiego, wprowadzonej przez «upodobanie do systemów»”⁵⁶. Ale dopiero Condillac, autor „Traité des systèmes, où l’on démêle les inconvénients et les avantages” (1749), wprost podda krytyce myślenie systemowe.

⁴⁸ I.K. Luppol: *Diderot*, s. 44.

⁴⁹ Zob. P. Hazard: *Myśl europejska...*, s. 198.

⁵⁰ Ibidem, s. 135.

⁵¹ Ibidem, s. 187.

⁵² S. Zapaśnik: *Filozofia a kultura Francji XVIII wieku*. Warszawa 1982, s. 33.

⁵³ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 353.

⁵⁴ B. Baczeko: *Filozofia...*, s. 31.

⁵⁵ Zob. S. Zapaśnik: *Filozofia a kultura...*, s. 34.

⁵⁶ Ibidem, s. 20.

Ścisłej zaś rzecz biorąc, chodziło o krytykę takiego sposobu myślenia, który znajdował model w racjonalistycznych systemach wieku XVII, apriorycznych systemach Leibniza, Spinozy czy Malebranche’a, sytuujących się w perspektywie racjonalizmu kartezjańskiego, jako że w pierwszych dziesięcioleciach XVIII wieku „wyjaśnianie w nauce identyfikowano wyłącznie z systemami *modo geometrico* budowanymi”⁵⁷. Ów „kryzys systemów”, rozumiany głównie jako „kryzys wiary w kryteria pewności wiedzy”, to zarazem „kryzys geometryzacji wszechświata”. Staje się on wyraźnie zauważalny w połowie stulecia, gdy „matematyka przestaje być uważana za wzorzec metody poznania dla filozofii”⁵⁸. Choć dla Leibniza matematyka była głównym narzędziem filozofii, a on sam nie sformułowałby teorii harmonii, gdyby nie zbadał prawa ruchu⁵⁹, to ta matematyczna czy też geometryczna wizja świata ulega dewaluacji. Jej aprioryzm ustępuje miejsca charakterystycznemu dla całej myśli osiemnastowiecznej kultowi dla faktów, który „kształtował się niewątpliwie pod wpływem impulsów idących od przyrodoznawstwa. O ile «duch systemów» na skutek rozmaitych i złożonych współzależności między rozwojem nauki a rozwojem filozofii związany był z uznaniem matematyki, zwłaszcza geometrii, za ideał nauki pewnej, o tyle Oświecenie przenosi akcent na nauki eksperymentalne, a w szczególności na biologię i chemię”⁶⁰. Toteż uznanie tracą „matematyka, fizyka i astronomia. Zyskują natomiast nauki o Ziemi”⁶¹. I choć te pierwsze nadal uważane są za najpewniejsze, to zarazem jawią się jako zbyt abstrakcyjne, a „ich pewność posiada mniejszą użyteczność”. Niektóre zaś z nich, choćby astronomię czy fizykę, próbuje się dostosować do nowych oczekiwań, czyniąc je mniej apriorycznymi, a bardziej aposteriorycznymi⁶².

Najwyższym wyrazem nauki staje się teraz fizyka newtonowska. Teraz przestrzeń newtonowska, metoda doświadczalna przytaczane są jako zasadniczy argument „przeciw konstruowaniu systemów *«more geometrico»*, przeciw budowaniu w oparciu o szereg zasad naczelných całościowego obrazu świata, który odstraszał swym rygoryzmem, podporządkowaniem faktów założeniom

⁵⁷ Ibidem, s. 35.

⁵⁸ Ibidem, s. 49.

⁵⁹ Zob. P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 274.

⁶⁰ B. Baczeko: *Filozofia...*, s. 37.

⁶¹ Z. Drozdowicz: *Nowożytna kultura...*, s. 93.

⁶² Ibidem, s. 94.

apriorycznym. Determinizm, który w systemach racjonalizmu XVII wieku ugruntowuje się w racjonalnej dedukcji struktury bytu, chce Oświecenie uczynić rezultatem nagromadzonego przez nauki przyrodnicze dorobku obserwacji i doświadczenia⁶³. Ponieważ hołdując myśleniu spekulatywnemu, „«duch systemów» grzeszył tym, że nadmiernie upraszczał świat⁶⁴, proponował niejako jego spłaszczony obraz, to w konfrontacji z trzeźwym empiryzmem odejść musiał w przeszłość. Przyszłość zaś należeć miała do nowo powstających i dynamicznie się rozwijających nauk. A tych powstaje cała gama: mechanika, geometria, algebra, anatomia, botanika, chemia, fizyka eksperymentalna⁶⁵. Następuje przejście od poznania transcendentnego do pozytywnego: Pufendorf dokonuje go w zakresie prawa, Locke – filozofii, Shaftesbury – etyki⁶⁶. Nawiązuje się do empiryzmu Bacona, coraz bardziej popularny staje się sensualizm Locke’a, „główna baza epistemologiczna dla krytyki systemów⁶⁷. Zasadniczą metodą jest analiza oraz porządkowanie (odkrywa związki, wprowadza prawa), sprawdzanie faktów (doświadczenie)⁶⁸, dokonuje się „postęp nauk opartych na obserwacji, uświęcenie doświadczenia, jego metod⁶⁹. Łącząc „wymogi sceptycznej krytyki i sprawdzalne fakty⁷⁰, tak pojęta nauka uczy „myśleć prawidłowo i logicznie”, a jej żelazne prawa będą kształtować umysł⁷¹. Dzięki temu nauka „zastąpi filozofię” i „zaspokoi wszystkie potrzeby ducha ludzkiego⁷² czy też filozofia przekształci się „w naukę ścisłą i, jak każda, [będzie] musiała wychodzić od obserwacji empirycznej rzeczywistości⁷³. Toteż d’Alembert będzie chciał traktować filozofię – rozumianą jako nauka o zasadach nauk – w kategoriach niemal czysto encyklopedycznych.

Nastawienie Oświecenia nie jest jednak ściśle antysystemowe. Zresztą w XVIII wieku słowo „system” było rozumiane wieloznacznie: bądź jako „po-

⁶³ B. Baczek: *Filozofia...*, s. 31.

⁶⁴ Ibidem, s. 32.

⁶⁵ Zob. P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 278.

⁶⁶ Ibidem, s. 276.

⁶⁷ B. Baczek: *Filozofia...*, s. 32.

⁶⁸ Zob. P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 42.

⁶⁹ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 353.

⁷⁰ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 276.

⁷¹ Ibidem, s. 278.

⁷² Ibidem, s. 280.

⁷³ G.L. Seidler: *W nurcie Oświecenia*. Lublin 1984, s. 13–14.

gląd”, „koncepcja”, bądź jako „pogląd usystematyzowany i rozwinięty”, „teoria”, bądź wreszcie jako „układ fizyczny”. Służąc początkowo na oznaczenie racjonalistycznej filozofii XVII wieku, „nie rozdzielającej opisu rzeczywistości od jej wyjaśnienia”, a zatem jako określenie pewnej wiedzy o rzeczywistości absolutnej, „system” powoli zyskuje rozumienie niejako techniczne – staje się poglądem, np. „system Descartes’a”⁷⁴. Ponieważ jednak „system” wiązano również z rewindykowaną naturą, to Condillac w swym „*Traité des systèmes*” podkreślał, że chodzi wyłącznie o krytykę „systemów abstrakcyjnych” (*systèmes abstraits*), spekulatywnych, czyli takich, które za podstawę biorą „domniemanie”, nie zaś samą naturę⁷⁵.

Oświecenie nie odchodzi zatem od myślenia typu systemowego. Diderot mówi o „całości” (*le tout*) lub „wielkiej całości” (*le grand tout*)⁷⁶, uznając, że „bez idei całości nie ma filozofii”⁷⁷, Holbach jest zdania, że w przyrodzie nie ma nieładu⁷⁸, w „Kodeksie Natury” Morelly’ego znajdujemy takie samo traktowanie Natury „jako wielkiego systemu”⁷⁹, a Condillac twierdzi, że „systemy są starsze niż filozofowie; to natura zaleciła je robić”⁸⁰, tyle tylko, że „filozofowie nie powinni ich tworzyć, lecz odtwarzać, że prawdziwa nauka stanowi system, posiadać zaś wiedzę, to mniej więcej tyle, co znać systemy”⁸¹. Taka formuła nauki jest zresztą nieunikniona, bo – jak w swym „Słowniku synonimów” definiuje „system” Condillac⁸² – „każda część chociażby trochę złożona jest systemem”, z kolei w skład systemu „wchodzą podsystemy, te zaś posiadają swoje podsystemy itd.”⁸³. Toteż w nauce bierze górę duch klasyfikacji i na przykład d’Alembert mówi o „naturze matematycznej” i „jest bliski koncepcji

⁷⁴ S. Zapaśnik: *Filozofia a kultura...*, s. 33.

⁷⁵ E.B. de Condillac: *Traité des systèmes*, [w:] idem: *Œuvres philosophiques*, t. I. Paris 1947, s. 122.

⁷⁶ Zob. M. Skrzypek: *Diderot*, s. 51.

⁷⁷ D. Diderot: *O interpretacji natury*, [w:] idem: *Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1953, s. 265.

⁷⁸ Zob. J. Litwin: *Polemiki osiemnastowieczne. Linguet, Holbach i ich adwersarze*. Warszawa 1961, s. 104–105.

⁷⁹ Zob. Morelly: *Kodeks natury*, przeł. D. Malewska. Warszawa 1953, s. 16 i n.

⁸⁰ E.B. de Condillac: *Traité des systèmes*, s. 123.

⁸¹ Z. Drozdowicz: *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej. Wybrane postacie*. Poznań 1987, s. 55–56 (por. hasło „Nauka” u Condillaca: *Traité des systèmes*, s. 509).

⁸² Por. hasło „System” u Condillaca: *Traité des systèmes*, s. 512.

⁸³ Z. Drozdowicz: *Intelektualizm...*, s. 55.

matematyki powszechnej”⁸⁴, a Wolff buduje „nienagannie regularną szachownicę”, dając wyraz „manii formalnej ścisłości”⁸⁵.

Ponieważ nauka, zgodnie ze słowami Leibniza – *theoriam cum praxi* – i z intencją Bacona miała znajdować społeczno-praktyczne przełożenie, to nawet sama koncepcja racjonalności, jako że zostaje ściśle związana z ideą funkcjonalności i użyteczności, ulega „usystemowieniu”, bo „racjonalizm redukuje się do techniki działań najbardziej korzystnych i właściwego zrozumienia czy nawet wyliczenia, wymierzenia własnego interesu. U Maupertuisa działanie moralne przekształca się w indywidualny rachunek, bilans przyjemności i przykrości, dobra i zła, które są mierzalne ilościowo ze względu na intensywność i czas trwania. U Condorceta z przekonania o możliwości ilościowej charakterystyki motywów i celów działań ludzkich rodzi się koncepcja «matematyki społecznej»”⁸⁶.

Należy zatem uznać, że skłonność klasyfikatorska czy tendencja do wyczerpania, włącznie z upodobaniem do szczegółu, nie była niczym wyjątkowym w osiemnastym stuleciu. Wiara w ludzkie dyspozycje poznawcze, utwierdzana stałym postępem wiedzy i skorelowana z przekonaniem o istnieniu w naturze dostępnego rozumowo ładu, owocowała wręcz tendencją klasyfikatorską. Świat jawił się jako uporządkowany i jako taki powinien dać się opisać i wyrazić w sposób ściśle metodyczny, bez mała matematyczny. Odkrywane wielkie przestrzenie i mikroskopijne światy otwierały wciąż nowe perspektywy dla nauki, w której tryumfowały „porządek, jasność, precyzja i dokładność”⁸⁷, czyli „duch matematyczny – *esprit géométrique*”. A jego intencja była jasna i prosta: „wyrównać wszystko pod sznurek, uporządkować wszystko według liczby i miary”⁸⁸, a zarazem stworzyć odpowiednie słownictwo, jak czynili choćby Adanson, Linneusz w botanice czy Guyton de Morveau w chemii⁸⁹. Wyraz owemu duchowi klasyfikacji dawali m. in. Volta, Galvani, Lavoisier, Stahl, Maupertuis, Réaumur, Bonnet, Buffon, Needham, Tournefort, Linneusz, Jussieu,

⁸⁴ G. Duby, R. Mandrou: *Historia kultury...*, s. 411.

⁸⁵ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 51.

⁸⁶ B. Baczeko: *Filozofia...*, s. 48.

⁸⁷ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 127.

⁸⁸ Ibidem, s. 45.

⁸⁹ P. Barrière: *La vie intellectuelle...*, s. 354.

von Haller⁹⁰, z których wielu, choć deklarowało intencję respektowania faktów, badane przez siebie zjawiska włączało w aprioryczny plan, mający klasyfikacji zapewnić doskonałość.

3. Kompendium libertynizmu

*Tak, przyznaję, jestem libertynem;
wiem wszystko, co tylko w tej dziedzinie wiedzieć można.*

List Sade’a do żony z 20 lutego 1781 roku

Trudno w jednoznaczny i nie budzący wątpliwości sposób zakwalifikować problematykę Sadycznej „encyklopedii”, ściśle sprecyzować jej charakter. Pewne jest tylko to, że o ile w Odrodzeniu tworzone „słowniki języków starożytnych”, w wieku XVII – „słowniki języków narodowych”, w kolejnym zaś stuleciu – „słowniki historyczne i krytyczne”, a wreszcie domagano się słowników innego rodzaju, „rzeczowych, słowników rzemiosł, handlu, geografii”⁹¹, „idei, języków, cywilizacji, sztuk, technik” [Hénaff, s. 66], to Sade ewidencjonuje zachowania należące do sfery seksu (erotyzmu), zboczenia czy perwersje, namiętności czy manie, akty gwałtu i przemocy, rodzaje tortur i aktów świętokradztwa, typy zbrodni czy wreszcie przejawy zła, ale też argumenty wymierzone w wiarę, religię i Kościół. W tym też zakresie Sade tworzy swego rodzaju słownik perwersji, leksykon przemocy bądź podręcznik ateizmu. I tak też – kładąc akcenty na poszczególne aspekty tego dzieła – kwalifikują Sadyczną „encyklopedię ekscesu” komentatorzy. Bo Markiz, „oddany mnogości, występuje jako encyklopedysta, poszukujący porządku w obfitości popędów” [Delon 4, s. 119]. A jako „historyk kaprysów seksu, Sade łączy pornograficzny opis z niestrudzonym żarem dowodzenia” [Thomas 2, s. 8].

Ponieważ Sade stara się „przedstawić praktyki libertyńskie jako przedmiot wiedzy” [Pfersmann, s. 92], to jego dzieło (a zwłaszcza „Sto dwadzieścia dni Sodomy”) jawi się jako „indeks, bilans” [Le Brun 2, s. 30], „katalog” [Neboit-Mombet, s. 90; Roger, s. 65; Alexandrian 2, s. 178], „katalog perwersji” [Thomas 2, s. 11], „katalog płci” [Juin, s. 13], „katalog perwersji seksualnych”

⁹⁰ Zob. A. Bednarczyk: *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*. Warszawa 1984; zob. też P. Hazard: *Mysł europejska...*, s. 132 i n.

⁹¹ P. Hazard: *Mysł europejska...*, s. 188.

[Coulet, s. 85], „gigantyczny katalog perwersji” [Paulhan 1, s. 49], „zarówno katalog typów społecznych klas panujących, jak i perwersji seksualnych” [Jallon, s. 236], „spis wszelkich zбочeń seksualnych, w tym także fantazmatów” [Pauvert, s. 463], „metodyczny katalog”, „kliniczny opis i systematyczna mowa obrończa”⁹², „traktat medyczny” i „historia naturalna parestezji” [Lely, s. 423], „encyklopedia perwersji seksualnych” [Neboit-Mombet, s. 70], „wyczerpująca klasyfikacja wszelkich form perwersji seksualnych” [Brochier 1, s. 61–62], „wyczerpujący katalog zбочeń seksualnych, encyklopedia perwersji”, „ponura i genialna epopeja perwersji”, „suma erotyczna” [Picon, s. 54, 59], „seksualny słownik” [Barthes, s. 144], „słownik pożądania” [Moreau, s. 12], poszukiwanie odmian czy dewiacji w erotyzmie [Didier 2, s. 230], „liturgia seksualna”, „«protokoły» porządku libertyńskiego” [Lever, s. 8, 9], „pierwsza historia naturalna anomalii seksualnych”, „pierwsza encyklopedia zбочeń” [Le Brun 1, s. 23, 41, 52], „swego rodzaju panoptikon erotyczny”, „program despotyzmu erotycznego” [Hénaff, s. 125, 279], „rejestr perwersji”, „encyklopedia zła” [Delon 4, s. 118, 119], „opisanie libertyńskich fantazji”, „upodobań i seksualnych manii” oraz barokowych, „przeróżających cielesnych konfiguracji” [Delon 5, s. 253], „perwersyjny scenariusz – inscenizacja fantazmatu” [Frapiet-Mazur, s. 145], „mglisty inwentarz, nie kończąca się gra permutacyjnych kombinacji”⁹³, „systematyczna i wyczerpująca eksploracja całości ludzkich perwersji” [Jallon, s. 100].

W tym kontekście należy zatem uznać, że Markiz stworzył „wyczerpujący katalog zbrodni seksualnych”, „prezentowany *in crescendo*” [Domingo, s. 96], w którym dokonał opisu „wszystkich ludzkich możliwości, zwłaszcza uznawanych za nienormalne” [Blanchot, s. 47], zgromadził „wszystko, co może być przedmiotem praktyki w dziedzinie zbrodni – pod każdą szerokością geograficzną, w każdym stuleciu” [Delon 4, s. 119], i „ustalił systematycznie, zgodnie z receptami swego rodzaju sztuki kombinacyjnej, repertuar możliwości seksualnych człowieka” [Beauvoir, s. 30], starając się włączyć w obieg języka „to wszystko, co z niego wykluczone” [Le Brun 1, s. 205], i uwzględniając „zwłaszcza to, co skrywane jest w cieniu społeczeństwa, lub to, co chciano by okryć zasłoną natury: miłość we wszystkich jej postaciach, seksualność i wynikające z niej zbrodnie” [Stéphane, s. 27]. A tematyczna wyjątkowość tego

⁹² J. Solé: *L'amour en Occident à l'époque moderne*. Éditions complexe, Bruxelles 1984, s. 272.

⁹³ A. Moles: *Art et ordinateur*. Casterman, Tournai 1971, s. 121.

słownika sprawia, że „encyklopedia Sade’a uchyla jako projekt uniwersalny i pozaczasowy encyklopedię «Oświecenia», ograniczoną do pewnego typu lektury...” [Pleynet, s. 344]. Sade zaś dlatego w swych opisach wykracza poza wymiar konwencjonalności, że „nie oddziela katalogu perwersji (czy «namietności») od swobodnego rozwinięcia swej erotycznej wyobraźni” [Thomas 2, s. 11]. Toteż jego „encyklopedią” nie rządzi zasada rzeczywistości.

Choć inwencja krytyków w kwalifikacji jest ogromna, choć szeroka jest też rozpiętość mian, jakie nadają oni Sadycznej „encyklopedii ekscesu”, to jednak wydaje się, że te rozmaite sfery zachowań czy rozmaite przedmioty namysłu można objąć jedną ogólną kategorią, kategorią libertynizmu. Libertynizm bowiem w wersji Markiza wszystkie je obejmuje i wchłania. Z tego względu – jeśli pozostać na owym enumeracyjnym czy klasyfikatorskim poziomie jego pisarstwa, w warstwie „pornograficznej” (ekscesywnej) – bodaj najbardziej odpowiednią formułę na określenie encyklopedycznego waloru dzieła Sade’a, tego „organicznego systemu libertynizmu” czy też tej „skandalicznej kroniki libertynizmu” [Lacombe, s. 185], jako że Sade daje ewidencję libertyńskich postępków i buduje teorię libertynizmu, stanowi miano: „kompedium libertynizmu”. Markiz zresztą nie pozostawia wątpliwości: łączy ze sobą owe rozmaite kategorie, składając z nich uniwersalny obraz „zbrodni seksualnej rozrzutności” [Sollers, s. 225], wszystkie je stale odnosi do własnej formuły libertynizmu, w tym przypadku niejako tożsamego z jego rozumieniem filozofii, a wreszcie sam wyznaje w liście: „Tak, przyznaję, jestem libertynem; wiem wszystko, co tylko w tej dziedzinie wiedzieć można” [20 lutego 1781; „Lettres”, s. 229].

4. Duch klasyfikacji albo obsesja ładu

a teraz [...] nadajmy temu nieco ładu.
D.A.F. de Sade, „Julietta”, s. 27

Sade nie dokonuje „zaksięgowania” wyłącznie na poziomie ogólności, ale dba też o to, by „zdać sprawę ze wszystkich ekscesów, zanalizować je, rozwinąć, szczegółowo opisać, wystopniować i wpleść w interesującą opowieść” [„Sodoma”, s. 129], „by nie pominąć żadnego szczegółu i wejść w najdrobniejsze z nich, gdy będą mogły rzucić światło na cechy i rodzaj” [„Sodoma”, s. 169]. Bo i na poziomie najbardziej podstawowym Markiz chce „powiedzieć

wszystko”. „Sade się powtarza, a jednak każdorazowo chce powiedzieć wszystko; popchnąć język do jego krańcowej granicy, do tego, co nie do przyjęcia, nie do wyrażenia. Stąd to ściśle nazewnictwo, te skrupulatne opisy zachowań seksualnych lub męczarni” [Didier 1, s. 199]. U Markiza występuje bowiem „namiętność porządku”, którą odkrywa on w dziedzinie intelektu i erotyzmu, stąd „te niezliczone inscenizacje, erotyczne lub teoretyczne uporządkowania, jakimi nasycony jest świat Sade’a” [Le Brun 1, s. 95].

Mimo że w Oświeceniu ta tendencja klasyfikatorska była tak powszechna i wyraźna, i również „Sade należy do swego wieku, [bo] on także zaczyna od analizy i cierpliwego kolekcjonowania” [Paulhan 1, s. 49], to jednak na tle epoki jawi się jako postać wyjątkowa: jego pisarstwo, a zwłaszcza powieść „Sto dwadzieścia dni Sodomy”, „sprowadza się praktycznie do wyczerpującej nomenklatury perwersji i porównywalne jest z botaniczną klasyfikacją Linneusza bądź tablicą okresową pierwiastków przypisywaną Mendelejewowi, poprzedzone pełną legislacją godną Napoleona i uzupełnione rozważaniami arytmetycznymi co do liczby dzieci, młodzieży i służby zmasakrowanych w książce” [Robbe-Grillet, s. 236], Sade bowiem, by tak rzec, przewyższa w metodyczności swych współczesnych. „Sodoma” to „posunięcie, którego nie zdezwuowała «Encyklopedia». Sade narzuca sobie rygor, jakiego nie znali Encyklopedyści” [Paulhan 1, s. 49]. Jego klasyfikacja jest szczególnie drobiazgową, uporczywą i konsekwentną, przejawia się w niej jakiś paroksyzm, ma ona charakter wręcz obsesyjny.

Trudno bodaj o lepszy „dowód wysiłku klasyfikatorskiego” [Neboit-Mombet, s. 109] niż właśnie „Sto dwadzieścia dni Sodomy”, dzieło zbudowane na dwóch osiach: „we wprowadzeniu typologia temperamentów”, wyznaczająca „repertuar”, w opowieściach zaś „klasyfikacja manii według wzrastającego ciężaru ze względu na prawo karne” [Delon 3, s. 8]. Sade zresztą sam formułuje dwie zasady rządzące organizacją tego tekstu: „a) realizacja repertuaru «namiętności», w którym każdy czytelnik będzie mógł znaleźć namiętność odpowiadającą jego wyborowi; b) wtopienie tego repertuaru w opowieść, która każdemu analizowanemu terminowi każe się pojawić w określonej sytuacji lub w określonym schemacie realizacji” [Hénaff, s. 67]. Z kolei opisane w powieści perwersje „sklasyfikowane zostają w czterech grupach – na zasadzie kombinacyjnej, gdyż ze skończonego materiału wyjściowego wyprowadzona jest niemal nieskończona liczba możliwych rozwiązań – co świadczy o niemałym wysiłku

systematyzacji”⁹⁴, a Sade sięga też po „algorytm” [Barthes, s. 34]. Egzemplifikację teorii temperamentów stanowią również bohaterowie „Justyny” i „Aliny”, a postacie wszystkich tych powieści odzwierciedlają nawet strukturę elity feudalno-absolutystycznej Francji [zob. Delon 2, s. 1127–1129].

W tym aspekcie charakterystyczna jest jednak nie tylko „Sodoma”, z równie metodycznym podejściem mamy bowiem do czynienia także w przypadku „Justyny”, dzieła zorganizowanego według „dwóch logik”: „postęp nieszczęść, jakie spadają na bohaterkę, lub gama libertyńskich postaw, które powodują te nieszczęścia. Postęp patetyczny albo opis naturalisty” [Delon 3, s. 8]. Zgodnie z narzuconym łaodem nawet „wyroki skazujące i błędy sądowe, które ją [Justynę] dotyczą, są jednakowo postępujące, od oskarżenia za kradzież po oskarżenie o zabójstwo” [Delon 3, s. 9]. Toteż ze względu na owo ścisłe uporządkowanie, „schemat pogłębienia i powtarzania”, „Justyna” to „nie tyle opowieść, ile geometryczna przestrzeń kreacji” [Delon 3, s. 6].

Owa skłonność do nadawania ładu znajduje też wyraz konstrukcyjny, gdyż z porządkującym postępowaniem mamy do czynienia także w całej „serii” przygód Justyny: kolejne wersje opowieści nie są zwykłym uzupełnianiem czy poszerzaniem poprzednich wariantów, lecz ponownym napisaniem dzieła zgodnie z tą samą porządkującą logiką (pełniejsze, dojrzalsze, bardziej złożone i wyczerpujące); wskutek czego „posunięcie Sade’a jest tutaj niemal strukturalistyczne, a przynajmniej strukturalne” [Abramovici, s. 19]. A to rozbudowanie oparte na gradacji, to „przedłużenie podwaja się w postaci wyjaśnienia seksualnego i filozoficznego” [Delon 3, s. 9].

Zasadę swego podejścia Sade ujawnia ze ścisłą konsekwencją: „a teraz [...] nadajmy temu nieco ładu” [„Julietta”, s. 27]; „teraz trochę porządku” [„La philosophie dans le boudoir”, s. 170]; „pokieruję sceną, to moje prawo” [„La philosophie dans le boudoir”, s. 74] – takie i podobne słowa, zresztą we wszelkich możliwych sytuacjach, a zwłaszcza w tradycyjnie wykluczających chłodny namysł momentach ekstatycznych („Nadajmy, proszę, tym orgiom nieco ładu, jest on potrzebny nawet w łonie szału i niegodziwości” [„La philosophie dans le boudoir”, s. 56]; „Och! Kurwa, spuszcza się! Sprawiacie, że umieram z rozkoszy! Usiądźmy i podyskutujmy. Nie chodzi tylko o to, by doznawać wrażeń, trzeba jeszcze poddać je analizie” [„Julietta”, s. 32]; „Nadajmy nieco porządku

⁹⁴ B. Banasiak: *Twierdza w otchłani samotności. O losach i kształcie „Sodomy” Markiza de Sade*, [w:] D.A.F. de Sade: *Dzieła*, t. 1: *Sto dwadzieścia dni Sodomy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996, s. 36.

naszym przyjemnościom, rozkoszujemy się tylko wówczas, gdy je ustalamy” [„Histoire de Juliette”, s. 183]), padają w dziełach Markiza bezustannie. I właśnie to jest bodaj najbardziej zdumiewające, bo namiętność, jak się wydaje, jest chaosem, a wszelka bariera – przeszkodą na drodze jej realizacji, u Sade’a natomiast „najgwałtowniejsza namiętność ma [...] zawsze charakter organizujący, metodyczny, natychmiast zostaje uzupełniona drobiazgowymi przepisami i rygorystyczną inscenizacją” [Robbe-Grillet, s. 235]. Zawsze podlega rygorystycznemu uporządkowaniu i precyzyjnej kodyfikacji.

Przejawy tego podejścia są wręcz niezliczone. Sade klasyfikacji dokonuje bowiem we wszystkich dziełach, m.in. w „Sodomie” ewidencja kar, poddanych, postaci powieści, rekrutacja poddanych, rozkład dnia, zasady zwracania się do libertynów, porządek rozdawiczeń i małżeństw, porządek jedzenia i picia, a społeczność zamku Silling posuwa się wręcz do „zorganizowania prawdziwego podziału pracy” [Jallon, s. 110]; w „Justynie” „taryfikator kar” [Didier 3, s. 234], a nawet „sześć rodzajów śmierci” [Didier 1, s. 103], ład klasyfikacyjny (grupy kobiet) i organizacyjny w klasztorze [„Justyna”, s. 104, 106], precyzyjne wskazówki dotyczące czterech punktów: dom; zachowanie, wyżywienie, system kar; jak zaspokajać przyjemności mnichów; historia reform i zmian [„Justyna”, s. 104]; wszędzie metodyczne lustracje ofiar („przez ponad dwie godziny byłam oglądana, szacowana i dotykana przez tych czterech mnichów” [„Justyna”, s. 97]). Wszystko, co stanowi materię powieściową, podlega nieodzownemu uporządkowaniu.

Ale Markiz precyzyjnej systematyzacji dokonuje także w życiu: rozliczne menu, katalog własnych dzieł, listy gości, książek, zakupów itp. W „Sodomie” liczy zabitych w takim i w takim terminie, ewidencjonuje własne błędy i poprawki; w listach pisanych w więzieniu liczy dni tam spędzone, odwiedziny, spacerki; w dzienniku z Charenton, stanowiącym „radiografię ostatnich lat boskiego markiza” [Bourre, s. 11–12] – już bodaj wszystko, co tylko da się zliczyć: pieniądze, ilość cukru do kawy, stosunki seksualne z Magdaleną, lęki, żale, ostatnie przekleństwa. A przy tym w otrzymywanej korespondencji często dopatruje się zaszyfrowanych wiadomości (anonsujących skrycie datę odzyskania wolności), a więc znów dodaje dni, miesiące, lata i przypadkowe cyfry, i sam wymyśla system szyfrów, w Charenton wręcz „sekretnie, kabalistyczne znaki” w celu zmylenia policji [Bourre, s. 15] – to więcej niż „pedantyczność”, to prawdziwa mania liczb, „rozkosz klasyfikowania”, „obsesja numeracyjna” [Barthes, s. 5], wręcz magia cyfr i ładu, prawdziwa „halucynacyjna fobia cyfr”

[Bourre, s. 12]. Pozwala to dopatrywać się u Markiza wręcz rysów dewiacyjnych, gdyż psychoanaliza łączy „operacje przeliczania z onanizmem”, „upodobanie do zadawania cierpień z przesadną skrupulatnością” [Robbe-Grillet, s. 236], a z kolei upodobanie Sade’a do znaku i cyfry zwykło się wiązać z neurozą erotyczną [Jean, s. 197].

To zdumiewające, że Sade, „ten zdeklarowany wróg ustanowionych praw (politycznych, moralnych, rzekomo naturalnych), który głosi nienawiść do normalności i destrukcję społeczeństwa [...], ostatecznie przez całe życie będzie nawiedzany przez gwałtowną potrzebę ustanawiania rygorów, instytucji, statutów. Z góry skodyfikowane przez szczegółowe, wręcz drobiazgowo przepisy, są nie tylko formy aktywności erotycznej” [Robbe-Grillet, s. 235–236]. Rozpusta przybiera dlań bowiem postać ceremoniału, w którym wszystko zostaje uwzględnione – „wybór dekoracji, partnerów, styl dialogów”, „kostiumy, akcesoria, gesty i postawy «aktorów»” [Lever, s. 7], składają się na „szczegółowe protokoły” [Barthes, s. 40], ścisłe i rygorystyczne zasady postępowania na Sadycznym „dworze”. W buduarze „wszystko jest pokazane, nazwane, zanalizowane, wyjaśnione, poddane manipulacji, kosztowaniu, a wszystkie narzędzia przyjemności są zawsze zbadane podwójnie, w spoczynku i w ruchu” [Le Brun 1, s. 260], zanalizowane teoretycznie i zastosowane w praktyce, jak to ma miejsce we wzorcowym przypadku edukacji Eugonii de Mistival („Filozofia w buduarze”).

5. Porządek porządku

*Nie chodzi tylko o to, by doznawać wrażeń,
trzeba jeszcze poddać je analizie.
D.A.F. de Sade, „Julietta”, s. 32*

Porządek u Sade’a „nie jest alfabetyczny, lecz – wzorem historii naturalnych tamtej doby – zmierza w kierunku analitycznym” [Delon 4, s. 119]. Porządkowanie dla Markiza to jednak „nie tylko ułożenie elementarnych znaków, ale poddanie wszelkiej sekwencji erotycznej [...] wyższemu porządkowi nie tyle składniowemu, ile metrycznemu” [Barthes, s. 7]. A skoro wszystko jest mierzalne i przeliczalne – ciała, akty, wytryski [zob. Hénaff, s. 37–38] – to nic tak doskonale nie odda charakteru poczynań i ich materii jak właśnie liczba (jak chciał Pitagoras), nic nie będzie równie odpowiednim wyrazem i gwarancją

ładu. A jeśli wszystko jest przeliczalne i podlega „redukcji arytmetycznej” (zmierzyć organy; ocenić jakość ciała; zrachować akty), to finalnie należy jeszcze „sporządzić bilans operacji” [Hénaff, s. 34], wykonać działanie dodawania i odejmowania, zsumować, zweryfikować i sprawdzić, czy wszystko się zgadza, niekiedy wręcz w ściśle dosłownym sensie (wyliczenia w zakończeniu „Sodomu”, autentyczna „księgowość”, której przedmiotem są ofiary i w której „ma” musi być zgodne z „winien”).

A wszystko to odbywa się z niejakim ukontentowaniem, gdyż „Sadyczna przyjemność *numeracji* jest w sumie przyjemnością czysto libertyńską” [Hénaff, s. 35], jawi się bowiem jako opanowanie, zawładnięcie, wzięcie w posiadanie, jako akt bezgranicznej i niekwestionowanej władzy. Także bowiem „rachunki należą do jego erotyki, w której zawsze się liczy, wylicza, spisuje, klasyfikuje, co wyraża szaleństwo *systemu czy protokołu* [...], które może być postacią chorego racjonalizmu, ale wyraża również swego rodzaju prawdziwą seksualność cyfry” [Jean, s. 196]. Toteż sam przeliczalny porządek, ustalanie takiego porządku stanowi istotny nośnik libertynizmu.

U Sade’a nie ma przypadku, marginesu swobody, pójścia na żywioł, nie ma bałaganu czy chaosu, lecz tylko „drobiazgowo planowanie”, „zaprogramowana improwizacja” [Barthes, s. 33]. Wszelkie rozpasanie i rozpętanie pozostaje pod ścisłą kontrolą. „Rozpustna rozwiązłość jest nieodłączna od ustalonego ładunieladu” [Jean, s. 273]. Ale zasadą kontroli czy też wyznacznikiem porządku nie jest uniwersalne prawo, uświęcony tradycją bądź literą (pisany) kodeks (a już najmniej moralny), do którego libertyni mieliby się dostosować, w którego wąskie ramy mieliby wtłoczyć swe preferencje, lecz skrupulatnie ustalony przez nich samych protokół. Sadyczny świat to – paradoksalnie – świat zarówno nieskrępowanej wolności, w gruncie rzeczy bowiem nic w nim nie jest zakazane (poza aktami „normalnymi”, gdyż „wszelkie przyzwoite rozkosze [...] zostaną stanowczo wyłączone z tego zbioru” [„Sodoma”, s. 154]), jak i ścisłych rygorów, bo muszą się one wpisać w ogólny porządek i zgodnie z nim zostać dokonane. Toteż ograniczenia w nim panujące mają charakter wyłącznie systemowy: poszczególne akty muszą wyczerpać wszelkie znamiona projektu „powiedzenia wszystkiego”. Bo „najbardziej wolnomyślny z pisarzy pragnie Ceremonii, Święta, Obrzędu, Dyskursu. W sadycznej scenie istnieje ktoś, kto «zarządza wytryski, nakazuje przemieszczenia i dba o porządek orgii»; istnieje ktoś [...], kto układa program, wytycza perspektywę (organizator i strażnik porządku), w przeciwieństwie do smutnej orgietki, gdzie każdy chce bronić swej

«wolności» i ubezpośrednić swe pożądanie” [Barthes, s. 178]. Konieczność rygoru staje się wręcz zasadą eksploatacji tej sfery aktywności, która, jak się wydaje, właśnie rygoru nie toleruje. Ale sferę tę należy metodycznie zbadać, czyli przebyć ją, przyświecając sobie pochodnią rozumu, by wydobyć z niej wszystko, co możliwe, nie zaś błądzić po omacku w jej mrokach.

Dla Markiza ład jest nieodzowny, gdyż „porządku wymaga rozkosz, to znaczy transgresja; dokładnie rzecz biorąc, porządek różni transgresję od kontestacji. Bierze się to stąd, że rozkosz jest przestrzenią wymiany: czynności na przyjemność; rozpasanie musi być rentowne, trzeba więc je poddać pewnej ekonomii, a ta ekonomia musi być planowa” [Barthes, s. 172]. Toteż, mimo że Sade czyni swych bohaterów herosami w dziedzinie seksu, ci nie zwykli szafować spermą – wszystko bowiem ma dla nich swoje miejsce i swój czas, wszystko bowiem należy z rozmysłem zastosować i spożytkować, a to, co zastosowane metodycznie – czyli w sposób uporządkowany – zastosowane jest ekonomicznie. Ale owa oszczędność (racjonowanie czy też umiejętne gospodarowanie) to tylko jeden aspekt, drugi zaś to znaczenie transgresji. Ład jest bowiem niezbędny dla rozpusty, czyli transgresji [Jallon, s. 103]. Bez istnienia ogólnie akceptowanych norm i praw nie istniałaby transgresja, czyli możliwość tychże praw naruszania, przekraczania. Dlatego libertyńskie zbiorowości mają charakter autarkiczny, jawią się jako anty-społeczności; dlatego też owe zbiorowości nie są miejscami realizacji nieskrępowanej wolności, lecz rządzą w nich ściśle, drobiazgowo i skrupulatnie wyznaczone przez samych libertynów normy postępowania – przekraczanie tak jednych, jak i drugich stanowi zasadniczą rozkosz dla libertynizmu, rozkosz płynącą z transgresji („zasady, jakie sobie [...] przyjaciele narzucili, mogły zostać złamane tylko dlatego, że nic nie zadowala libertynizmu, a prawdziwym sposobem rozszerzenia i zwielokrotnienia pożądanego jest narzucanie mu ograniczeń” [„Sodoma”, s. 144]). Toteż anihilacja norm byłaby jednocześnie anihilacją samej możliwości transgresji. A libertyn nigdy się nie ogranicza do zwykłej cielesnej rozkoszy, lecz zażywa znacznie bardziej wysublimowanych przyjemności duchowych (moralnych) („szczęście nie polega na przyjemności, lecz na pożądanym, na pokonywaniu stawianych mu przeszkód” [„Sodoma”, s. 234–235]).

„Sade cały tkwi w swej pasji porządku. Społeczeństwa libertyńskie są społeczeństwami porządku, w których okrucieństwo nadaje sobie prawa i wynosi się do rangi systemu. To nie przemoc Sadycznej pornografii, ale jej organizacja i planowanie czynią lekturę tekstów markiza tak nieznośną” [Jallon, s. 111].

Charakterystyczne jest bowiem to, że we wszelkich zamkniętych zbiorowościach libertyńskich (zamki, klasztory, Stowarzyszenie Miłośników Zbrodni, królestwo Butua, projekt społeczeństwa republikańskiego) wszystko jest uporządkowane ze zdumiewającą wręcz ścisłością, nie ma tam miejsca na nie mieszczące się w planie działania, na nieprzewidziane postęпки. „Społeczeństwo libertyńskie jest społeczeństwem porządku, w którym nic nie jest zostawione przypadkowi. Ponieważ libertynizm musi być oparty na «ściśłych zasadach», rozpusta musi być uporządkowana: pisarstwo Sade'a umiejscawia prawdziwą ekonomię pożądania i rozkoszy, racjonalizację rozpusty, która gwarantuje libertynom systematyczną i wyczerpującą eksplorację całości ludzkich perwersji” [Jallon, s. 100]. Jedynie bowiem metodyczne postępowanie pozwala ogarnąć całość „rozkoszy libertynizmu”.

„Jednakże sadyyczny planista nie jest ani tyranem, ani właścicielem, ani technokratą: nie ma żadnej stałej władzy nad ciałami swych partnerów, nie ma żadnych szczególnych uprawnień; jest chwilowym mistrzem ceremonii”, toteż „jego funkcja jest analogiczna [...] do funkcji szefa orkiestry, który dyryguje swymi kolegami zza pulpitu skrzypka (samemu grając)” [Barthes, s. 172]. Markiz jawi się więc jako „księgowy dup i ich ekwiwalentów” [Foucault, s. 171], a zarazem przewodnik pod „ziemi ekscesu”, „wielki numerator, rachmistrz dzierżący osobiście rejestr perwersji” [Delon 4, s. 118], inscenizator, mistrz ceremonii czy wodzirej, bezustannie inicjujący, kontrolujący i dogląający zachodzący proces – niczym Bóg Augustyna, stale trzymający ręce nad swym światem. „Sade, reżyser transgresji erotycznej, ustawia grupy, komponuje sceny w żywe obrazy, zmienia pozycje, łączy ciała ze względu na osobliwą choreografię, w której rozkosz osiąga paroksyzm na rzecz akrobatycznych kopulacji, często nieprawdopodobnych, ale zawsze niezawodnych” [Lever, s. 7]. Bo też ścisłe realia nie są granicą dla wyobraźni (czy kombinatoryki) Markiza – uwzględnione przezeń zostanie wszystko, co jest choćby tylko możliwe, co potencjalne, a nawet to, co nieprawdopodobne („Prawda nie porywa wyobraźni tak bardzo jak fikcja” [„Sodoma”, s. 57]), jeśli tylko mieści się w ramach kombinatorycznego układu, jeśli potwierdza narzucony porządek.

Skłonność do porządkowania i przeliczania osiąga taką miarę, że „składnia, kompozycja [...] zastępuje tworzenie” [Barthes, s. 6]. Bo też Markiz nie pisze dzieła, które by dopełniał i ubarwiał taką czy inną ewidencją, licząc przy tym, że spłynie na nie po części walor obiektywności skorelowany z naukową klasyfikacją, lecz buduje powieści na gruncie rejestrów czy może rejestry rozbudo-

wuje do postaci powieści. Toteż choć „Sodomę” „miałoby się ochotę traktować [...] jako punkt docelowy dzieła, jego paroksyzm”, stanowi ona „raczej abstrakcyjny schemat, argumentarium, które teksty następne wypełnią gęstością fikcji” [Delon 4, s. 118]. Obsesyjna „ambicja encyklopedyczna, bliska doprowadzenia opowieści do granic powieści, a czytelnika do progu niepokoju, wydobywa na światło dzienne świat mroku i szaleństwa, który, jak się wydaje, niewiele zawdzięcza temu Rozumowi, którego restauracji podjął się wiek Oświecenia” [Jallon, s. 93–94]. U Sade’a tryumfuje bowiem „formalizm rozumu” [Jallon, s. 111]. A „ta racjonalizacja rozpusty wydobywa na światło okropność rozumu pozbawionego celu, rozumu pojętego jako czysta forma. Uwolniony od wszelkiej treści, religijnej czy moralnej, rozum jawi się ludziom Oświecenia w swej czystości formalnej” [Jallon, s. 112]. Przenikliwa wizja „czystego rozumu”.

Choć zabiegi porządkujące Sade’a dokonują się w sferze „grzechów cielesnych”, zgodnie z wielowiekową tradycją podlegającej jurysdykcji Kościoła, to Markiz zastępuje dawną religijną lub prawną taksonomię błędu lub grzechu nowoczesną typologią naukową [zob. Delon 2, s. 1130]⁹⁵. „Jeśli kręgi «Piekła» Dantego odpowiadają kategoriom Prawa Kanonicznego, to gradacja faworyzowana przez libertynów z zamku Silling jest bez wątpienia gradacją ustawodawstwa Ancien Régime’u. Książka wprowadza ład do gmatwaniny indywidualnych gustów, poddaje dyscyplinie liczb manie zdające się wymykać wszelkiej klasyfikacji. Cyfry nadają pozór obiektywności nagromadzonym męczarniom. Porządek postulowany przez libertynizm przekształca splot ciał w pozycję, uporczywy ciąg szczegółów w jedną postać” [Delon 4, s. 116–117]. Markiz nie proponuje więc apriorycznych (podyktowanych zewnętrznymi względami) zasad i kryteriów, wyznaczających niejako „tablicę taksonomiczną” (swego rodzaju puste przegródki, które należałoby wypełnić treścią), lecz chce zbadać i wyczerpać wszelkie możliwości, powiedzieć o nich wszystko. A korelatem tego „powiedzenia wszystkiego” jest „ukazanie wszystkiego” – co z dzieła Sade’a czyni swego rodzaju „panoptikon erotyczny”, w którym „ekspozycja jest totalna” [Hénaff, s. 125].

A jednak jego przedsięwzięcie zachowuje coś z tradycji. „Ta praca klasyfikacji będąca aspektem teologii (jak wszelkiej nauki) staje się oparciem dla sztuki

⁹⁵ Zob. też M. Heine: *Recueil de confessions et observations psycho-sexuelles*. Le Terrain vague 1957, s. 11–12.

ki Sade'a, którego projekt zawsze ma charakter systematyczny" [Didier 3, s. 231]. Jego wyliczenia rozpusty przypominają wyliczenia z podręczników na użytek spowiedników, a także dziesięć przykazań, które od XVI wieku w postaci wierszowanej wprowadzone były do popularnej postaci katechizmu [zob. Didier 3, s. 232]. Toteż dzieło Sade'a jawi się – paradoksalnie – jako swego rodzaju „podręcznik spowiednika” [Didier 3, s. 232], wyliczenie czy wyznanie wszelkich możliwych „grzechów”. Poza tym manie „Sodomy” zostają opisane zgodnie z regułami klasycznej retoryki: narratorki zasiadają na tronie, by zgodnie z normami wymowy opowiadać o najgorszych odchyleniach moralnych [zob. Delon 1, s. LIII].

Ogólnie zatem rzecz biorąc, „nad Sadyicznym działaniem ciąży wielka idea porządku: każde «rozluźnienie» zostaje natychmiast wyregulowane, a lubieżność pozbawiona jest wprowadzie hamulców, lecz nie rygoru” [Barthes, s. 32]. Toteż Sade nie pomija niczego, co może być potrzebne, użyteczne, stosowne, stymulujące, co może ubarwiać libertynizm czy choćby tylko potencjalnie mieścić się w jego ramach. W gruncie rzeczy bowiem znaczenie ma dlań wszystko. Toteż wówczas, gdy – na poziomie ogólności – przywołuje, rozwija i powtarza, na przykład, ateistyczne argumenty, zarazem – na poziomie szczegółu – nie pomija ani jednej inwektywy i obelgi, jakimi można by obrzucić Boga, ani jednego świętokradztwa czy bluźnierstwa, jakim można by zbezczęścić uświęconą normę.

W ten sposób Markiz niejako buduje piramidę, której zwornikiem jest filozofia (teoria) libertynizmu, filarami – zbrodnie, ekscesy, perwersje, manie, namiętności, skłonności, wszystko, co anormalne w płaszczyźnie erotyzmu nieodłączni⁷ skorelowanego z przemocą, jednym słowem, „zbrodnia seksualna” (definiowana w rozprawach i realizowana w scenach rozpusty), podstawą zaś – nieprzeliczona masa szczegółów: począwszy od organizacji społeczeństw (królestwo Butua w „Aline et Valcour” czy projekt republiki we „Francuzi...”) i grup (Stowarzyszenie Miłośników Zbrodni w „Histoire de Juliette”, miejsca rozpusty – zamki i klasztory), poprzez kodyfikację pożywienia, ubiorów, aktów rodziewiczenia, zasad identyfikacji ofiar („Sodoma”), a skończywszy na ścisłych miarach głównie anatomii męskiej [Jean, s. 197], precyzyjnym podawaniu rozmiarów narządów płciowych [zob. Lacombe, s. 229–260]. Na każdym więc z tych poziomów Sade dokonuje klasyfikacyjnych wyliczeń. Nic nie może ująć jego uwadze. I nic nie może pozostać nieuporządkowane. Nic bowiem nie może

się zmarnować. Zresztą we wszystkim można znaleźć „nośnik” czy stymulator libertynizmu. Totalna funkcjonalizacja i pragmatyzacja.

Pomiędzy tymi poziomami zachodzi jednak stała oscylacja, bo Sade jako „moralista i encyklopedysta stara się odróżnić przypadki, zbudować obraz, ustalić typologię”, analitycznie wchodzi w najdrobniejsze szczegóły i ściśle je kodyfikuje, jako zaś „marzyciel [...] identyfikuje się z wszystkimi libertynami, zmienia ich w jedną postać, wszechmocną” [Delon 3, s. 12], syntetycznie uogólnia i niejako zmierza do sfałszowania jednostkowych przejawów libertynizmu w polimorficznej postaci najpełniejszej bohaterki swego dzieła – Julietty.

Sadyczny sposób porządkowania jest niesłychanie metodyczny: zasadniczą jednostkę kodu erotycznego stanowi „postawa”: wykaz uwzględniający „wszystkie działania i miejsca zdolne rozpalic «wyobraźnię» libertyna”; obejmuje proste składniki: więzi rodzinne, pozycja społeczna, ohyda, obrzydliwość, stany fizjologiczne itd. [Barthes, s. 33]. Dalej natomiast następują jednostki wyższego rzędu: połączone postawy składają się na „operację” (w której bierze udział kilka osób), ta zaś, gdy jest symultanicznym (określają ją ramy przestrzenne) układem postaw, obrazem, stanowi „figurę”, gdy z kolei posiada jedność diachroniczną (wyznaczona jest ramami czasowymi) i zbudowana jest z następstwa postaw, składa się na „epizod”, natomiast rozwijające się i następujące po sobie operacje składają się na „scenę” albo „seans”; wyższą jednostką organizacyjną może być już tylko „opowiadanie” lub „uczony wywód” [zob. Barthes, s. 33–34]. „Wszystkie te jednostki poddane są regułom kombinacji, czyli kompozycji. Owe reguły umożliwiają formalne ujęcie języka erotycznego, analogiczne do graficznych «drzewek», jakie proponują językoznawcy: w ten sposób mogłoby powstać drzewo zbrodni” [Barthes, s. 34], swego rodzaju szkielet czy mapa. Toteż Sadyczna klasyfikacja jest typu ściśle formalnego, nie zaś materialnego. „Namiętności i ich spełnienie zostają natychmiast wciśnięte w organizujący system, którego wszechmoc jest bezustannie potwierdzana” [Robbe-Grillet, s. 237]. Doskonale uporządkowany świat, w którym wszystko jest ściśle określone i ma stosowne miejsce.

W Sadycznej „gramatyce” występują zasadniczo dwie reguły działania: „reguła wyczerpania”, zgodnie z którą „podczas «operacji» należy symultanicznie zaaranżować jak największą liczbę postaw” (każdego należy spożytkować i nasycić każdy punkt jego ciała) [Barthes, s. 34] – stąd owa uparta dążność do uwzględnienia wszystkiego, owo systematyczne i kombinatoryczne podejście –

oraz „reguła wzajemności”, w myśl której figura może się odwracać, wszystkie funkcje (poza karą cielesną) są przechodnie [Barthes, s. 35]. Składają się one na „doskonale cyrkularny teatr”, w którym „miejsca i role podlegają stałej permutacji” [Hénaff, s. 125] – toteż wielokrotnie podczas orgii padają słowa typu: „oddaj mi to, co ci czynię” [„Histoire de Juliette”, s. 420]. To zmienianie i nasywanie pozwala wykorzystać wszystkie sfery erogenne, stworzyć ciało-grupę [zob. Hénaff, s. 42–43].

Zasady te można jednak uzupełnić trzecią, regułą najmniejszej różnicy: „studiuj tę spośród namiętności – zachęca Markiz – która zdaje ci się nie różnić od innych, a dostrzeżesz, że różnica taka istnieje i, jakkolwiek byłaby nieznaczna, wyraża właśnie subtelność i takt, określające rodzaj libertynizmu, o jaki tutaj chodzi” [„Sodoma”, s. 154]. Toteż nawet wówczas, gdy jeden libertyński akt jest niezwykle podobny do drugiego, Sade podkreśla różnicę, różnica bowiem, nawet najdrobniejsza, jest, by tak rzec, różnicą jakościową i stanowi o istocie, swoistości i nieredukowalnej odrębności tegoż aktu.

Takie podejście „upodabnia Sadyczną erotykę do języka naprawdę formalnego, w którym istnieją tylko klasy czynności, a nie grupy indywidualów, co bardzo upraszcza gramatykę: podmiot działania (w gramatycznym sensie terminu) może być zarówno libertynem, jak jego pomocnikiem, ofiarą czy żoną” [Barthes, s. 35]. Ponieważ „utopijny dyskurs” Sade’a oparty jest na możliwości „istnienia słownictwa bez podmiotu” [Barthes, s. 145], u Markiza występuje pełna podatność na przekształcenia, permutacje, jego erotyka jest „asertywna i kombinatoryczna”, to prawdziwy „kod miłosny” [Barthes, s. 31]. Mamy tutaj do czynienia ze swego rodzaju logiczną grą, w której postaci są „abstrakcyjnymi zasadami”, a „każdy epizod przypadkiem geometrycznym i złożoną sytuacją” [Delon 3, s. 11]. W dziele Markiza zajmowane miejsce ma pierwszeństwo przed tym, kto jest zajmuje. Toteż funkcję i rolę postaci wyznacza jej „topograficzna” pozycja w siatce powiązań, sama zaś ta pozycja warunkowana jest przez relację, w jakiej pozostaje ona do innych pozycji konstytuujących układ – układem tym rządzi więc syntaksa. Porządek Sadycznego „kompedium libertynizmu” przypomina system językowy w wizji de Saussure’a.

U Sade’*sa* „rozpusta nie jest rozumiana jako zezwolenie: chodzi nie tylko o upoważnienie zbrodni, okazuje się konieczne włączenie jej w ścisły system norm i przepisów” [Jallon, s. 107]. Markiz koniecznie wszystkiemu chce nadać ład, a już przede wszystkim zbrodni, „nie po to, rzecz jasna, by uniemożliwić zbrodnię, lecz po to, by nie dopuścić do jej popełnienia w sposób chaotyczny”

[Robbe-Grillet, s. 236], bo zbrodnia musi być uporządkowana, nie może zostać popełniona w „chaosie zmysłów”, lecz musi być rozmyślna, dokonana na chłodno, musi być zbrodnią metodyczną. „Zbrodnia zamysłona i dokonana z entuzjazmem, zbrodnia zainspirowana jest znakiem słabości”, „liczy się tylko zbrodnia zaprojektowana i pokierowana w stanie absolutnej *apatii*” [Thomas 1, s. 147]. Tylko wówczas bowiem pozwala ona dawkować cierpienie, sięgać po całe możliwe spektrum tortur i w pełni zakosztować całej gamy rozkoszy, jakich zdolna jest dostarczyć. I choć Sade broni prawa do zbrodni z namiętności przeciw popełnionej na chłodno zbrodni zinstytucjonalizowanej (radykałnie odrzuca karę śmierci: „Francuzi...”, „Aline et Valcour”), to uznaje, że zbrodnia nie może być dyktowana popychającym do niej požądaniem, lecz musi być dokonana w celu zmaksymalizowania płynącej z niej rozkoszy. Należy się nią delektować, a nie dopuszczać się jej pod przymusem własnej konstytucji. Ma być ona efektem perwersji (manii świadomej), a nie zboczenia (manii nieświadomej), ma być podyktowana czystym (formalnym) rozumem, nie zaś ślełą namiętnością.

Sadyczne dzieła: indeks „Sodomy”, rekuperacyjny bilans „Histoire de Juliette” i „La Nouvelle Justine”, ich ponowienie w „Les crimes de l’amour” czy wreszcie „kolejne wersje «Justyny» doskonale ukazują znaczenie przypisywane przez autora starannemu, niestrudzonemu, choć wciąż kwestionowanemu opracowaniu tego słowa, które chciałoby być totalne, nieodparte i ostateczne” [Robbe-Grillet, s. 236]. Owa tak charakterystyczna dla Sade’a skłonność do wprowadzania ładu – ściśle sfunekcjonalizowanego i spragmatyzowanego – skłonność iście obsesyjna (bez mała w psychiatrycznym sensie słowa), jest wręcz wszechogarniająca. Skoro Sade chce „powiedzieć wszystko”, i to w sposób perfekcyjny, to ta „libertyńska konieczność klasyfikacji posuniętej do obsesji odsłania uroczyście szaleństwo nieskończoności” [Le Brun 3, s. 66]. Toteż tylko nieskończoność jest perspektywą dla właściwego Markizowi obsesyjnego pragnienia ładu, jak bowiem mówi Sade, „zbrodnie popełnione za sprawą libertynizmu ulegają nieskończonemu zróżnicowaniu” [„Sodoma”, s. 129].

6. Słownik, Opowieść, Księga

Niczego nie poznałaś, jeśli nie poznałaś wszystkiego.
D.A. F. de Sade, „Historie de Juliette”, s. 194

Odmienność Sadycznego przedsięwzięcia w stosunku do efektów działalności encyklopedystów nie sprowadza się wyłącznie do różnic w tematyce, odmienne jest bowiem także kryterium klasyfikacji: porządek alfabetyczny ustępuje miejsca organizacji logicznej czy kombinatorycznej (opartej na gradacji idącej od tego, co proste, do tego, co złożone); odmienny jest sposób realizacji: zamiast definicji objaśniających zestawione hasła mamy zbiór opowieści (niekiedy inscenizowanych); odmienna jest również funkcja: słownikowy dydaktyzm zastąpiony zostaje tak charakterystycznym dla Sade’a poszukiwaniem współnictwa. Markiz bowiem nie wyjaśnia, Markiz spiskuje.

Niewątpliwie Sadyczne „kompedium libertynizmu” stanowi swego rodzaju wybieg. Markiz bowiem, korzystając ze specyficznych właściwości słownika (metodyczność, przeglądowość, ład, wyczerpanie), zarazem – ze względu na jego chłód, zdawkowość i neutralność – stara się go niejako uprzystępnąć, uczynić bardziej przyswajalnym czy też atrakcyjnym. Tendencje tego rodzaju nie były, rzecz jasna, czymś nieznanym w XVII i XVIII wieku, toteż Sade tylko je wzmacnia i radykalizuje. Zaliczyć do nich można pomysł Louisa Moreriego, którego „Grand dictionnaire historique” (1674) to „słownik pełen fałszywych danych”⁹⁶, czy specyfikę „Wielkiej Encyklopedii Francuskiej” (od 1751), której wydanie o blisko rok poprzedzone było publikacją prospektu, a ze względu na intencję czynienia ją żywą, praktyczną i podręczną suchemu opisowi towarzyszyły wyjaśnienia, grawiury i plansze⁹⁷. Jeszcze bliższy specyfice „słownika” Sade’a był Pierre Bayle, który swój „Dictionnaire historique et critique” (1697), w założeniu słownik błędów, uzupełnił także o „nieprzyzwoitości i perwersje”, a dodatkowo postanowił „okrasić opowiadanie pikantną anegdotą”⁹⁸, a zatem w przedsięwzięciu tym ideę słownika uzupełnić ideą opowieści (literatury). To jednak, co u Bayle’a było marginesem, u Sade’a stało się zasadą.

Ów wybieg Sade’a ma jednak swe drugie oblicze: Markiz nie tylko uatrakcyjnia surowy słownik, lecz także wykorzystuje skorelowany z nim aspekt

⁹⁶ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 106.

⁹⁷ P. Hazard: *Mysł europejska...*, s. 190.

⁹⁸ P. Hazard: *Kryzys świadomości...*, s. 105.

ugruntowania – sięga po walor chłodnej, obiektywizującej nauki, dzięki czemu opowieść zyskuje walor *quasi*-prawdziwości. „Słownik – tak jak traktat – należy do pamięci, do akademickiej uroczystości wiedzy. Poważna wiedza o «namiętnościach» może się wpisać jedynie w normatywne i, z definicji, moralizatorskie drogi dyskursu metafizycznego; repertuar perwersji może otrzymać jedynie pozbawioną wyrazu i pretensjonalną formę dyskursu medycznego. W swej formie klasycznej słownik ma charakter pospolity, neutralizujący, niezdolny ukazać niuans stanowiący o całej specyfice określonej namiętności; uogólnia on i pozbawia godła. Ma jednak pewną przewagę: *nazywa*, a ponieważ jego funkcją jest klasyfikowanie nazw i wyjaśnianie ich sensu, przyznane jest mu bezgraniczne prawo inwentaryzowania, nawet tego, co może podlegać klasyfikacji jako «drażliwe»: przyjęło się, że akumulacyjny wilczy głód nauki posiada niewinny status: wszystko należy zbadać, oznaczyć. Oto cenny przywilej słownika, o którego wykorzystanie chodzi” [Hénaff, s. 70–71].

A dzieło Sade’a – zwłaszcza „Sto dwadzieścia dni Sodomy” – w oczywisty sposób posiada własności „słownikowe”. Charakterystyczna dla Markiza skłonność do tworzenia ewidencji, spisów, zestawień, ideowych *résumé*, a nawet sumarycznych przeglądów o wręcz zdumiewającej skrupulatności zawsze zapewnia „możliwość weryfikacji w «wykazie» odesłań. Wiadomo, kto jest kto, do czego każdy jest zdolny, czego każdy pragnie itd. Wszystko jest od razu opisane, a dwuznaczności nie pozostawiono żadnego marginesu” [Hénaff, s. 68]. Toteż „Sodome” – tak jak słownik – można wertować, a obecna w niej część typu *who is who* (o walorze indeksu nazwisk czy tematycznego spisu treści) bez problemu pozwala zerknąć i odświeżyć pamięć.

„Zarówno w tej poglądowej prezentacji, jak i w drobiazgowych dyspozycjach typograficznych («kreska na marginesie», «wers od nowej linii»), szuka się właściwej słownikowi podatności na manipulację. I tak jak w przypadku słownika wszystkie wejścia są dobre, możliwe jest swobodne wertowanie. Ważne jest bowiem tutaj przede wszystkim to, by wiedzieć, gdzie jesteśmy, by nie mylić się co do atrybutów” [Hénaff, s. 68]. Organizujące tekst zabiegi Sade’a przypominają odsyłacze, uzupełniające komentarze, częściowe lub globalne podsumowania.

Ale „encyklopedia” Sade’a to słownik „szalony, nie do przyjęcia: słownik «perwersji», który „nie chce posiadać ani tytułu, ani formy, jedynie wątek; to parodia słownika” [Hénaff, s. 66]. Towarzyszący ewidencji wątek narracyjny sprawia, że kompendium to traci charakterystyczną dla słownika gwarancję

„naukowości”, bo „wciąga on w grę: nie wiedzę, lecz pożądanie czy też pożądanie w wiedzy” [Hénauff, s. 67]. „To raczej pozór słownika, skoro zachowany zeń zostaje tylko plan, formalny, pozbawiony treści schemat” [Hénauff, s. 68]. Nie ma w nim natomiast uporządkowanych alfabetycznie haseł, objaśnień, brak mu dydaktycznej intencji. Choć Sadyczne kompendium wykorzystuje słownikowy organon, to w gruncie rzeczy nie sprowadza się do postaci słownika i nie wyczerpuje się na jego funkcji. Sade wykracza poza iluzję encyklopedyczną [Le Brun 1, s. 59].

Osobliwa jest także – nawet przy pobieżnym oglądzie – opowieść Sade’a, obejmująca spektrum od notatek i fragmentów, kupletów i listów, politycznych adresów i petycji, opowiadań i dzienników po poemat, dialog, dzieła dramatyczne, wielotomową powieść, która ze swej strony jest rozpisana inną powieścią, a ta z kolei stanowi rozbudowaną wersję opowiadania; od szkiców uzupełnionych ewidencją błędów, opuszczeń i sugestiami poprawek po architektoniczny kształt nakładających się na siebie opowieści-„szuflad” [Didier 2].

A sama opowieść – dotyczy to przede wszystkim „Sodomy” – „rezygnuje z zaskoczenia” i „w punkcie wyjścia odkrywa wszystkie karty i wyznaje zamiary” [Hénauff, s. 68]. Rozpoczyna się ona „Wprowadzeniem” (w którym zaprezentowane zostają postacie, ich zamysły, plan), będącym „wejściem w materię, która należy do kategorii *traktatu*, nie zaś opowieści – ujawniony zostaje w nim przedmiot i metoda rozprawy” [Hénauff, s. 68], by potem odwołać się do opowieści (w opowieści) i ciągłej inscenizacji. „Tradycyjny rozwój opowieści, na odwrót, polega na wsunięciu informacji w szczeliny diegezy albo na zaszczerpieniu ich na jej strukturze. Temu właśnie służą *wskazówki*, *wzmianki*, *opis*. Informacje te chcą się wtopić w żywiol narracji, przemieszać z nim, wręcz zażyć się jako informacje, czyli wytworzyć maksymalną «neutralność» opowieści. Wejście w fikcję powinno być bezpośrednie, a rozmieszczenie znaków odsyłających rozdzielać się stopniowo na paśmie narracji, aż staną się one niedostrzegalne. Co do «autora», to powinien wycofać się z opowieści, ażeby swym postaciom pozostawić całe dobrodziejstwo realności” [Hénauff, s. 68–69].

Stale czyniąc zwroty do czytelnika, ujawniające fikcyjność przekazu, Sade zapobiega wszelkiej iluzji (na stałe łączącej się z literaturą), a tym samym uniemożliwia odczytanie swego pisarstwa jako wyłącznie literatury oraz zwraca uwagę na jego dyskursywność (właściwą nauce), czyli akcentuje jego nieodzowny aspekt refleksyjny.

„Instancja dydaktyczna (słownik, traktat) naraża informację narracyjną na poważne zniszczenie, a nawet na paraliż. Być może świadom tej groźby Sade dość paradoksalnie umieszcza w tekście «Stu dwudziestu dni Sodomy» całą serię «klauzul zagadki» (prośby o uwagę, obietnica przyszłych rewelacji), które pozwoliłyby silnie zdiachronizować nazbyt potężny synchronizm wstępu, a zarazem eksploatować stary zasób hermeneutyczny, jaki rządzi każdym dobrym suspensem” [Hénaff, s. 69].

Zarazem jednak obecna w jego dziele „ambicja encyklopedyczna bliska jest doprowadzenia opowieści do granic powieści, a czytelnika do progu niepokoju” [Jallon, s. 93]. „Troska o porządek i organizację nadają formę pismu, które ze swej strony musi dać dowód jasności i precyzji. Dotykamy tutaj niewątpliwie cech charakterystycznych pisarstwa Sade’a: opis rozpusty nie powołuje luksusu szczegółów i obrazów. Przeciwnie, zakłada, oszczędność środków, prostotę i surowość” [Jallon, s. 111]. To niejako zwrotny efekt encyklopedyzacji opowieści, która nie może już zachować tradycyjnie literackiej formy. Dlatego „Sodoma” odchodzi w oschłość planu, który zadowala się wyliczeniem tego, co przekracza wszelką możliwość opisu [Delon 1, s. LV], by stać się „długim podrygiem scen po prostu skatalogowanych, w których rozpętanie i nadmiar wyobraźni idą tak daleko, że nie ma już miejsca na rzeczywiste ujęcie literackie: zwykłe, zadyszane wyliczanie obrazów, w których *crescendo* intensywności przechodzi w istotcie od rozwiązłości seksualnej do zbrodniczego szaleństwa oraz inscenizowania mąk” [Jean, s. 239].

Chcąc „powiedzieć wszystko”, Markiz w zasadzie podejmuje się „niemożliwego”. „Zapewne bowiem powołaniem dyskursu było dokonanie wyboru między dwiema krańcowościami” [Hénaff, s. 66]. A Sade staje właśnie przed alternatywą: „albo..., albo...”. Jego wybór brzmi jednak: „i to, i to”. Tymczasem „normalnie nie można zgłaszać jednocześnie dwu pretensji, nie narażając się na paraliż dyskursu lub przynajmniej na jąkanie” [Hénaff, s. 66].

Relacja „słownik/opowieść” jest tradycyjnie relacją wykluczenia: encyklopedia bowiem, nadając nazwy, a więc operując kategoriami ogólności, nie może ujednostkować swego przedmiotu, z kolei opowiadana historia, realizując to ujednostkowanie poprzez wydobycie szczegółu, nie może klasyfikować i nazywać, co najwyżej może sugerować [zob. Hénaff, s. 71]. Zarazem jednak Sadyczny libertyn wielokrotnie jawi się jako swego rodzaju *everyman*, „jego postacią są ideami” [Camus 2, s. 259], toteż „krańcowa jednostkowość Sade’a odsyłała bezustannie do uniwersalności, ale do uniwersalności, która nie miała

w sobie nic abstrakcyjnego i była fizyczną uniwersalnością bytów i rzeczy” [Le Brun 1, s. 15], bo zarówno powieściowe postacie są „abstrakcyjnymi zasadami” [Delon 3, s. 11], gdyż libertyni i ofiary tworzą dwie „ogólne sylwetki”, zacierające różnice między nimi [Delon 2, s. 1125], jak i występki zyskują „jedno i to samo oblicze, oblicze libertyna polimorficznego” [Delon 3, s. 11].

Ten stosunek wykluczenia (słownik/opowieść) „libertyńskiej myśli podsuwa nieuchronnie pokusę dokonania w nim perwersyjnych przekształceń: przełożyć słownik na opowieść, narzucić opowieści uporządkowaną ścisłość słownika; a to tyle, co obalić jedno za pomocą drugiego, zmusić do wymiany statusów: opowieść będzie mogła nadawać wyraźne nazwy, słownik będzie mógł inscenizować” [Hénaff, s. 71–72].

Toteż Sade wciąga w grę oba człony tej antynomii i „wywołując krótkie spięcie ich wzajemnego wobec siebie usytuowania” [Hénaff, s. 71], w tym właśnie znajduje sposób na wypowiedzenie wszystkiego: rozpisuje obojętny, neutralizujący słownik na opowieść, zabarwia go jej żywością, wpisuje hasła w intrygę, szczególnie rozbudowuje do monstualnych rozmiarów, nie pomija niczego, co może posiadać walor ewidencji i uporządkowania, a zarazem opowieści narzuca uporządkowaną ścisłość słownika. Tym samym zaś kompendium liberynizmu przekształca w literaturę, literaturę, której często nie sposób odmówić najwyższych walorów stylu, jej twórcy zaś znakomitego warsztatu, znajomości konwencji pisarskich i umiejętności operowania słowem⁹⁹.

A tę z pozoru dysfunkcjonalną całość uzupełnia jeszcze trzecim elementem, który choć „ideowo” bliższy jest słownikowi (nauka) niż opowieści (literatura), to jednak nie sprowadza się do niego – rozprawą, tyradą, wykładem, traktatem (filozofia).

Bohaterowie dzieł Sade’a żyją bowiem niejako „egzystencją filozoficzną”, gdyż wszystko, co w jego powieściach się wydarza, natychmiast poddane zostaje refleksji (wyjaśnieniu, uzasadnieniu, krytyce itd.). „Wszystko jest pretekstem do rozprawy” [Camus 2, s. 259]. Toteż pojawiające się w toku opowieści (libertyńskich poczynań) kategoriałne punkty węzłowe wyznaczają poszczególne „hasła” słownika, stanowiące niejako okazję do ich swoistego „zdefiniowa-

⁹⁹ Ta pisarska świadomość i samoświadomość Markiza ujawnia się nie tylko w aspekcie praktycznym, czyli umiejętnym graniu na rozlicznych, a zarazem różnorodnych literackich środkach wyrazu, ale także w aspekcie teoretycznym – Sade jest mianowicie autorem rozprawy *Rozważania na temat romansu*, w której dowodzi znakomitego odczytania i rozeznania w literaturze, a także dużej w tym względzie wiedzy historycznej.

nia”: hasło „piekło” powołuje rozprawę Clairwil, hasło „miłość” – rozprawę Belmora („Histoire de Juliette”), hasło „kobieta” – rozprawę de Gernande’a („La Nouvelle Justine”). I całą gamę innych, mniej czy bardziej rozbudowanych: począwszy od dywagacji nad znaczeniem tego, co nieczyste, dla namiętności („Sodoma”), a skończywszy na systemie społeczno-politycznym („Francuzi...”). Większość zresztą wątków rozpraw – choćby natura, zbrodnia, Bóg czy namiętności – bezustannie powraca.

Zresztą „słowa (seksualne) Sade’a są równie czyste jako słowa słownika” [Jallon, s. 111], bo Markiz, zmagając się z ograniczonym w świetle jego własnego przedsięwzięcia językiem Oświecenia, wiele kategorii, zresztą kluczowych, w istocie definiuje na nowo, wręcz w ciągłych reiteracjach stale przeddefiniowuje. Toteż „namiętność”, „perwersja”, „zbrodnia”, „natura” czy „ateizm” pod jego piórem zyskują sens wyraźnie odmienny od przypisywanego im w XVIII wieku. Sade wręcz rozsadza postkartezjański, racjonalistyczny dyskurs.

Owe powtórzenia – niejako ewokujące słownikowy suplement, literacką wariację czy dygresję bądź filozoficzny przypis – stają się jednak tak uporczywe (ciągnąc się niemal w nieskończoność), że wykraczają poza miarę, jaką uzasadniać mogłoby słownikowe uzupełnienie (weryfikacja hasła i dopowiedzenie), literacki popis retoryczny i dookreślenie świata przedstawionego oraz filozoficzna erudycja i intencja precyzacji. Toteż żaden z potencjalnie wyznaczanych przez słownik, literaturę czy filozofię wymogów już ich nie warunkuje i nie motywuje – ani dydaktyzm, ani styl, ani krytyka. Stają się wręcz przesadne (dlatego wielokrotnie mówiono o pewnej monotonii oraz nudzie właściwych dziełu Sade’a).

Poza wręcz obsesyjną intencją wyczerpania (powiedzenia wszystkiego, i to we wszelkich okolicznościach), poza paroksytyczną wołą kwestionowania – silnie zakorzenionych w świadomości – dogmatów i przesądów, czyli poza rudymenarnym wymiarem Sadycznej „encyklopedii”, owo powtarzanie w nieskończoność motywowane jest niejako intencją poszukiwania wspólnoty. Argumenty, dowody, rozprawy nie tyle mają przekonywać – a w nadmiarze wręcz nie mogą (bo w myśl obiegowej prawdy: „co za dużo, to niezdrowo”) – ile stanowić płaszczyznę porozumienia ze współnikiem, wyznaczyć wspólny z nim język, który czerpiąc z walorów słownika, literatury i filozofii, stanowi swoistą dla Markiza nową jakość.

Zapewne właśnie to sięgnięcie przez Sade'a po dwa, a w gruncie rzeczy nawet trzy odmienne rejestry wypowiedzi, z reguły zresztą wzajem się wykluczające, pozwala mu ze swobodą łączyć literaturę, „naukę” i filozofię, bo w przypadku tego pisarstwa mamy do czynienia z dziełem literackim niosącym treści ściśle filozoficzne. Dzięki temu Sade prowadzi czytelnika przez koncepcje świata i systemy polityczne z „lekkością encyklopedyczną, która stanowi właśnie o uroku powieści filozoficznej” [Le Brun 1, s. 171]. Markiz bowiem przede wszystkim jest „powieściopisarzem. Nie bez znaczenia, jakim powieściopisarzem: powieściopisarzem filozoficznym”, „jego powieści są filozoficzne” [Camus 2, s. 259]. I niewątpliwie to połączenie w decydujący sposób rzuca na swoistość dzieła Markiza – dzięki temu realizuje ono „wszystko” i „więcej”, „całość” i „nadmiar”, „encyklopedię nadmiaru” [Hénaff, s. 72].

Sadyczny dyskurs łączy „dwie sprzeczne konotacje w grze przesunięcia, przekątnika tego, co teoretyczne, i tego, co narracyjne, rozprawy i sceny, przez co udaremnione zostają logiczne blokowania typu «albo ... albo». (Uniknąć formy traktatu, ale też zwykłej opowieści, zniekształcić jedną formę drugą, wytworzyć tę osobliwą mieszaninę teoretyczno-narracyjną – oto strategia)” [Hénaff, s. 66]. Markiz wychodzi z założenia, że właśnie wówczas można osiągnąć więcej, gdy łączy się i miesza dziedziny, pomija Kantowski „spór fakultetów”.

„Powiedzieć wszystko” to zatem twierdzenie paradoksalne: powiedzieć całość i wyznać (jak u psychoanalityka) więcej. A tą intencją „powiedzenia wszystkiego” Sade niejako ewokuje mit Księgi, czyli mit Całości, Pełni. Ponieważ jednak u Sade'a przejawia się nie tylko duch badacza, skłaniający do zewidencjonowania znanych aktów libertyńskich, lecz także duch eksperymentatora, skłaniający do kombinatorycznego ogarnięcia wszelkich aktów możliwych, to jego Księga jest już nowoczesna – nie zagubiony i odnaleziony tekst całości, lecz skrupulatnie spisywana (pismo) ewidencja, nie poszukiwanie ziemi obiecanej, lecz odkrywanie nowych ziem. Chodzi zatem nie tyle o stałą, odwieczną i ukrytą postać „wszystkiego”, ile o dynamiczne, stale uzupełniane „więcej”. Sadyczna Księga to zatem nie tyle Kamień Filozoficzny, ile Wiedza Absolutna – obiekt romantycznych marzeń: od niedokończonej próby Novalisa po monumentalną „Encyklopedię” Hegla (monumentalną nie z racji objętości i zawartości informacyjnej, lecz z powodu czysto architektonicznego i scalającego charakteru jej logiki).

Ale Sade nie jest Heglem. Dla Hegla bowiem „powiedzenie wszystkiego nie oznacza wyczerpania inwentaryzacji ani przebycia ogromnego terytorium tego, co znane, ani też przejścia tam i z powrotem tej powierzchni, na której wszystko wzajem się do siebie dodaje, po sobie następuje, gubi się, odnajduje, nie, to powiedzenie Wszystkiego w każdej części, zapowiedź rozwoju od pierwszego momentu do ostatecznej postaci. Tutaj podróż odbywa się w miejscu, to metamorfoza substancji stającej się podmiotem, dzięki któremu każdy etap jej rozwoju wbija się w Pamięć; doskonałą retencją wszystkich momentów ku głębi dzięki stałej pracy negatywności, która każdej przekroczonej formie pozwala zachować się w postaci zinterioryzowanej, czyli jako istocie w tym, co następane. *Aufhebung* jest zatem tą zdumiewającą maszyną do przekształcania bez odpadów, do gromadzenia bez reszty, wytwarzania bez niespodzianki, skoro końcowe ogarnięcie wpisane jest w pierwszy moment i każde zdarzenie zawsze już jest zawarte jako konieczność Dyskursu. Nie jesteśmy już w wymiarze przebiegu, lecz dedukcji” [Hénaff, s. 74]. A Wiedza Absolutna Hegla to zresztą tylko pewna wersja Kamienia Filozoficznego, wersja logiczna – mamy doskonałe narzędzie (dialektyka) tożsame z zasadą funkcjonowania badanego przedmiotu (ruch negacji): niczego więcej nie potrzeba. U Hegla nie ma zatem „nadmiaru”, bo „wszystko” – ale też tylko i wyłącznie „wszystko”, i żadnego „więcej”, bo z definicji nie ma na nie miejsca czy też, ściślej, po prostu nie ma żadnego „więcej” – *a priori* wpisane jest w całość, całość absolutną. Ponieważ wszystko zostaje wytworzone z pierwotnej tożsamości na zasadzie logicznej, to system Hegla z definicji jest kompletny (wyczerpujący i wyczerpany) i, by tak rzec, samo-się-zamykający, inaczej nie byłby systemem.

Tymczasem u Sade’a zawsze może wystąpić jakiś przerost, jakiś nadmiar, jakies więcej. Sade bowiem mówi i *wszystko*, i *więcej* – a owo *więcej* (nadmiar) objawia się już na poziomie tematyki, bo – podejmując wątek „zbrodni seksualnej”, nie istniejący w oficjalnym dyskursie – mówi on to, co nie mieści się w żadnym „wszystkim”, gdyż nie stanowi przedmiotu jakiegokolwiek wiedzy, mówi to, o czym się milczy (mimo stałej dyskursywizacji seksu¹⁰⁰), czy też to, co się wyznaje u psychoanalityka (nieświadomość), co zatem wręcz z definicji konstituuje pewne „więcej”. Eros – jak uczy grecki mit – musi skrywać się w mroku i nie może stanąć w obiektywizującym świetle nauki. W tym przypad-

¹⁰⁰ Zob. M. Foucault: *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuśzewski. Warszawa 1995, s. 20 i n.

ku taksonomiczne nasycenie, wyczerpanie, dopełnienie jest niemożliwe, a tym bardziej wpisanie w aprioryczny projekt. „System” Sade’a – choć wciąż mamy tutaj kombinatorykę i systematykę – jest z definicji niewyczerpany, wręcz powołuje pewne „więcej”.

W tej jednak sytuacji nasycenie czy dopełnienie nigdy nie nastąpi, zawsze bowiem może się pojawić kolejny „nadmiar”. Toteż „Sadycznym paradoksem jest usiłowanie dokonania systematycznego opisu tego, co określa się przez umykanie systemowi. A tymczasem niepowodzenie w wyczerpującej inwentaryzacji to abdykacja w obliczu nie-wypowiedzianego, to rezygnacja z prawdziwego powiedzenia wszystkiego. Ten niepokój o brak jednego elementu, pozostawienie pustej przegródki otwiera całą mechanikę starannego rozważania: powtarzanie tych samych rozpraw, tych samych argumentów. W istocie jesteśmy świadkami prawdziwego rytuału sprzysiężenia typu obsesyjnego z jego kompulsywnymi powrotami, sprawdzaniem w celu zyskania pewności, czy niczego nie zaniedbano, czy nie zapomniano, w celu skontrolowania, jakie pozostawiono ślady, jakie ustalono wytyczne, jakie przygotowano wyjścia itd. Jednym słowem, chodzi o uzyskanie kompletnego repertuaru, nasycenie *bez reszty*, aby *więcej* zmieściło się we *wszystkim*” [Hénaff, s. 73–74].

Choć więc Sade zmierza do totalnej systematyzacji – bo dla niego „stawką jest wszystko albo nic; Sade jest formalistą” [Hénaff, s. 73] i maksymalistą: „Niczego nie poznałaś, jeśli nie poznałaś wszystkiego” („Histoire de Juliette”, s. 194)” – to jednak jest antysystemowy czy też jego system jest systemem otwartym.

Mimo że Markiz wciąga w grę różne rejestry dyskursu, to jednak na stałe nie wpisuje się w żaden z nich, lecz swobodnie czerpie z nich użyteczne własności, a nawet – „szczepiąc” je wzajem na sobie – przenosi własności jednego na drugi. Dzięki temu więc „Sadyczny tekst realizuje ową *mieszanię, potwora*: filozof-awanturnik, akademia-burdel, wiedza-rozpusta, rozprawa-orgia; jedynie wówczas, gdy ośmielamy się powiedzieć *więcej*, naprawdę możliwe staje się *powiedzenie wszystkiego*; Encyklopedia istnieje jedynie jako Nadmiar” [Hénaff, s. 72]. Choć oczywiście trzeba będzie postawić pytanie o zakres owego „nadmiaru”.

7. *Ars erotica* czy *scientia sexualis*?

Kto by potrafił określić i opisać szczegółowo te zboczenia, napisałby, być może, jedną z największych prac o obyczajach i, być może, jedną z najbardziej interesujących.
D.A.F. de Sade, „Sto dwadzieścia dni Sodomy”, s. 129

Przyjmuje się, że w historii występują dwa typy dyskursu o seksie: *ars erotica* lub *ars amandi* („sztuka kochania”), charakterystyczna dla społeczności Indii („Kamasutra”), Chin („Sekrety jaspisowej alkowy”), Japonii (instytucja gejszy), Rzymu (Owidiusz, „Ars amatoria”) i ludów arabsko-muzułmańskich (Szejch Nufzani, „Ogród woniejący dla wytchnienia umysłu”), przybierająca postać podręczników i zaleceń dotyczących technik erotycznych, oraz *scientia sexualis* („nauka o seksualności”), specyficzna wyłącznie dla cywilizacji zachodniej, znajdująca wyraz w całym *dossier* medycznym, psychiatrycznym, psychopatologicznym i seksuologicznym¹⁰¹.

Ta pierwsza, w abstrakcji od zakazu czy dozwoleń oraz wszelkiej użyteczności, skupia się wyłącznie na rozkoszy, jej intensywności, specyfice, czasie trwania i technikach jej stymulacji. Ma ona postać tajemnej wiedzy, której posiadaczem jest mistrz wprowadzający ucznia w jej arkana, wskutek czego wiedza ta z poziomu teorii zostaje przeniesiona na poziom praktyki seksualnej w celu jej dopracowania i zmaksymalizowania jej efektów.

Ta druga oparta jest na wyznaniu wywodzącym się z praktyki spowiedzi (od XVI w.), której przedmiot – począwszy od konfesjonału, a skończywszy na kozetce psychoanalitka – stanowił seks. Nie polega ani na nauczaniu, ani na wtajemniczeniu, lecz na wydarciu w wyznaniu prawdy – w relacji „dzieci z rodzicami, uczniów z pedagogami, chorych z psychiatrami, przestępców z biegłymi”¹⁰² – i jej naukowym zinterpretowaniu, co począwszy od XIX wieku owocuje powstaniem nauki-wyznania: medycyny, psychiatrii, pedagogiki itd., które tworząc „wielkie archiwum rozkoszy seksualnych” i oddając się „rozkoszy analizy”¹⁰³, długi czas we wszelkich chorobach i zaburzeniach dopatrywały się etiologii seksualnej. Jest to zatem oparta na procedurach władzy-wiedzy (wywiady, konsultacje, relacje autobiograficzne, listy itp.) nauka pozytywna,

¹⁰¹ Ibidem, s. 56 i n.

¹⁰² Ibidem, s. 61–62.

¹⁰³ Ibidem, s. 62, 69.

wywodząca z natury seksu jego normę oraz określająca formy patologiczne i stawiająca sobie za cel jego spożytkowanie i sfunkcjonalizowanie.

Już choćby ta pobieżna charakterystyka pokazuje, jak wyraźnie odmienne są te dwa sposoby podejścia do seksu.

Ars erotica jako praktyka edukacyjna – w gruncie rzeczy abstrahująca od moralności – posiada ogólną postać wiedzy (mistrzostwa), która ma charakter „nakazowy”, ściślej zaś polecający bądź ofertowy, czyli podsuwa pewne możliwości do indywidualnego zastosowania (przy uwzględnieniu warunków fizycznych, fizjologicznych i predyspozycji psychicznych jednostki, pary, ewentualnie grupy): „szkoły”, „metody”, „pozycje” (z których w zasadzie żadna nie niesie ze sobą zakazu). *Scientia sexualis* z kolei jako teoretyczna przestroga – w istocie oparta na moralności – posiada ścisłą postać nauki, która ma charakter „zakazowy”, czyli określa, czego należy się wystrzegać (tutaj wszelka praktyka jest patologiczna lub przynajmniej niemoralna), proponując powszechnie prawomocną formułę prawdy, wydartej czyniącemu zwierzenia i zinterpretowanej (uogólnionej), czyli narzucając zbiorowości nieprzekraczalną normę. Pierwsza zatem jako „regionalna” ma charakter techniczno-mistrzowski i operuje w sferze tego, co normalne, druga zaś jako pretendująca do uniwersalności – teoretyczno-naukowy i koncentruje się na tym, co patologiczne.

Co ciekawe, obie mają postać na poły mistyczną, bo upowszechnianie pierwszej polega na wtajemniczeniu – tyle że jest to wtajemniczenie dla wszystkich, bo potencjalnie każdy może go dostąpić, druga zaś nie podlega upowszechnieniu i pozostaje „tajemna”, gdyż dostęp do niej zawarowali sobie wyłącznie „wybrani” (specjaliści), którzy czynią ją niedostępną dla laików. Obie też mają niejako charakter irracjonalny, bo irracjonalne jest oddanie, uległość i zaufanie zarówno ucznia, kroczącego nieznaną sobie drogą za mistrzem, jak i pacjenta, ekshibicjonistycznie „wtajemniczającego” terapeutę we własną skrytą prawdę, toteż w tym sensie obie są niejako niosącymi ryzyko wyprawami w nieznanne.

Libertynizm Sade’a częściowo zbliża się do *artis eroticae*, gdyż rozkosz traktuje w pewnej mierze jako samoistny przedmiot namysłu, ewidencjonuje „pozycje”, metody i praktyki w dziedzinie seksu – całe spektrum technik stymulowania rozkoszy, a wszelka wiedza, poznanie – co zresztą „konstytutywne dla całego przedsięwzięcia Sade’a” – „służy zawsze tylko rozkoszy, zwiększeniu rozkoszy” [Le Brun 2, s. 43]. „Ze sztuki erotycznej powieść Sade’a zachowuje poszukiwanie prawdy w przyjemności jako jedyne go możliwego absolutu

i, być może, pewien stosunek do pana i inicjatora (często u niego kobiety)” [Frapier-Mazur, s. 7]. Zarazem zaś Markiz nie pozostaje na poziomie kierowania się pożądaniem (prostego ulegania mu), by skupiać się raczej na jego przekroczeniu i na metodach kierowania nim.

Od „sztuki miłości” różni go zaś to, że jego libertynizm nie ma waloru mistycznej wiedzy i wtajemniczenia; wykracza też Sade poza sferę seksu, zarówno w tej mierze, w jakiej erotyzmowi nadaje charakter zbrodniczy (zbrodnia seksualna), jak i w tej, w jakiej sięga po inne akty występne: kradzież, podpalenie, sprzeniewierzenie itd., oraz poza konwencjonalny wymiar rozkoszy (przemoc, zbrodnia); właściwa mu „erotyczna kombinatoryka, tak sztywna w swej drobiazgowej nieciągłości, wywołuje w końcu lewitację miłosnego ciała: za niemożliwością proponowanych figur, jeśli wziąć je dosłownie, przemawia to, iż do ich urzeczywistnienia potrzebne by było pozbawione stawów ciało wielokrotnego użytku” [Barthes, s. 140]; całkowicie odrzuca on ideę partnerstwa w rozkoszy (nawet jeśli wschodnie techniki dopuszczają wielość partnerów), widząc przyjemność jako rzecz całkowicie niepodzielną; jego wymiar edukacyjny jest pozorny, nijak bowiem nie uczy korzystania z uciech cielesnych; a ostatecznie Sade pisze dla własnej przyjemności.

W sumie więc dzieło Markiza nie jest podręcznikiem praktyk seksualnych, ewidencją możliwych, szczególnie wyszukanych i rzadkich, szczególnie satysfakcjonujących czy wreszcie wszystkich znanych pozycji, bo intencją Sade’a nie jest eksponowanie erotycznego potencjału (spektrum rozkoszy) i eksploataowanie tego regionu. Toteż, mimo że jego dzieło stanowi niewątpliwie „sztukę pieprzenia” [„Julietta”, s. 64], jego intencje w ogóle nie są praktyczne (oferta do zastosowania), lecz teoretyczne, ściślej zaś – filozoficzne.

W pewnej mierze formuła libertynizmu Sade’a bliska jest też „nauce o seksualności”, gdyż Markiz w swej najbardziej ogólnej intencji – tak jak spowiednicy – odwołuje się do formuł wyznania, które zresztą u „Sade’a przybierają odwrócone formy proklamacji i transgresji” [Frapier-Mazur, s. 7]. „Należy powiedzieć wszystko, napominają spowiednicy. [...] Sade na nowo uruchamia nakaz, używając wyrażen jakby przepisanych z duszpasterskich traktatów”¹⁰⁴. Co więcej, także od strony technik swego pisarstwa sięga po formułę wyznania: spowiadają się przede wszystkim ofiary (co tym bardziej podkreśla ich upodlenie i poniżenie; zresztą tylko wówczas mówią one własnym głosem, tylko

¹⁰⁴ Ibidem, s. 26.

wówczas w ogóle mówią), ale także prostytutki-narratorki (600 wyznań w „Sodomie”), a niekiedy libertyni (choć ci się raczej przechwalają lub pouczają). Akcentując dewiacje i perwersje, Sade stale się ociera o normalizujący wymiar zakazu i dozwoleń. Dokonując pewnej ewidencji „zbożeń”, kładzie podwaliny pod psychopatologię seksualną (co zgodnie podkreślają krytycy), i w tym kontekście wręcz przyczynia się do nałożenia na siebie procedury wyznania i naukowej dyskursywności, zwłaszcza że odchodzi od starej klasyfikacji o proveniencji religijno-prawnej, a zapoczątkowuje nowoczesną, tym samym zaś ze sfery grzechu wchodzi w sferę ciała i życia, a zatem dyskursu naukowego.

„Sadcyczny dyskurs włącza się w ten ruch i ze wszystkich stron go przekracza” [Frapier-Mazur, s. 7]. W przeciwieństwie bowiem do „nauki o seksualności” Sade nie troszczy się o „dobieranie małżeństw, wywoływanie pożądanej płodności, zapewnianie zdrowia i długowieczności dzieciom”¹⁰⁵, obca jest mu bowiem wszelka użyteczność seksu, jego pragmatyzacja i funkcjonalizacja. Wręcz wyznacza pewien moment zatrzymania w przechodzeniu od „sangwicznosci” do „seksualności”, czyli od arystokratycznego pojęcia rasy (krwi) do jej pojęcia „medycznego”¹⁰⁶. Z dokonanych przez siebie „analiz” nie wyprowadza żadnych norm i zasad, wręcz przeciwnie, w sferze erotyzmu, a szerzej zbrodni seksualnej zakłada nieskrępowaną swobodę. Nijak więc nie neutralizuje erotyzmu, lecz go stymuluje, wręcz nadaje mu miarę przekraczającą wszelką konwencjonalność. Ponieważ nauka poszukuje przyczyn tego, co poczytuje za patologiczne – bo usuwając je, dokonuje normalizacji, a tymczasem dla Sade’a każda skłonność tkwi w Naturze, z definicji zatem jest normalna i uprawomocniona, tym samym zaś nie wymaga żadnego wyjaśnienia – Markiza ostatecznie w ogóle nie interesuje naukowe, prowadzące do normalizacji, czyli – ostatecznie – społecznej użyteczności (opisuje on co najwyżej biologiczne mechanizmy namiętności) wyjaśnienie zjawiska perwersji.

W sumie więc jego intencją nie jest wyznaczenie norm, funkcjonalizacja i pragmatyzacja erotyzmu czy jego naukowa neutralizacja, lecz eksploatawanie pożądania i jego przekroczenie oraz stymulowanie rozkoszy w wersji nadludzkiej. W gruncie rzeczy nie ma u niego „patologii”, bo „naturalny zboczeniec” (mianiak żałośnie i nieświadomie powtarzający się w swej namiętności) nie jest

¹⁰⁵ Ibidem, s. 130.

¹⁰⁶ Ibidem.

dłań libertynem. Prawo do kreślenia się takim mianem ma tylko człowiek perwersyjny, który wykorzystuje zachowania zbrojeńca. Zbrojeniec bowiem tożsamy jest ze swym zbrojeniem (będącym dlań dolegliwością, chorobą), czyli pozostaje w jego władzy, człowiek perwersyjny natomiast „gra” na zbrojeniach (stanowią dlań one rezerwuariaty możliwych stymulantów) i sam nimi włada.

Pornografia (jeśli pominąć jej ściśle merkantylny aspekt) także częściowo łączy w sobie elementy „sztuki kochania” i „nauki o seksualności”: tak jak *ars erotica* proponuje bowiem pewną edukację erotyczną – techniki, pozycje, stymulacja rozkoszy itp., podobnie zaś jak *scientia sexualis* posiada pewien walor terapeutyczny – rozładowanie napięcia. Tymczasem Sadyczny libertynizm poza samym faktem, że sięga po materię erotyzmu, nie ma nic wspólnego z pornografią, pornografia bowiem z zasady ma podniecać i przyciągać, gdy tymczasem Sade raczej odpycha i budzi obrzydzenie, poza tym zaś pornografia wyczerpuje się na swym erotyczno-ekscesywnym poziomie (niekiedy uzupełnionym obyczajowym), u Sade’a natomiast ten wymiar jest nie tylko zewnętrzną tkanką dzieła, lecz także nośnikiem jego istotnych treści, a także znaczącym elementem filozofii Markiza.

Sadyczny libertynizm od europejskiego sposobu widzenia i funkcjonowania seksualności odróżnia też jego formuła „*anti-strip-tease'u*” [Barthes, s. 133]. A *strip-tease* w kulturze zachodniej stanowi nie tylko izolowaną postać prezentowania ciała w nocnych lokalach, lecz także daje rys ogólnego kształtu postrzegania seksualności.

W swej zasadniczej postaci podlega on „logiczno-czasowemu uporządkowaniu”, „rozwija w czasie pojęcia [...] kodu Tajemnicy: od początku obiecuje jej odsłonięcie, potem je odwleka («zawiesza»), a na końcu zarazem spełnia i uchyla” [Barthes, s. 169]. Dzięki swej zasadzie sugerowania, na którą składają się manipulacje, „aluzje, prowokacje i kamuflaże” [Barthes, s. 23], często przy uwzględnieniu szerokiego wachlarza dodatkowych gadżetów (poza ubraniem, które samo zresztą zawsze jest specjalnym gadżetem), operuje on częściowym odsłonięciem (odsłonięcie/zasłonięcie). Sam proces „grania” ubraniem, czyli powolnego, prowokacyjnego pozbywania się go, ma być stymulatorem podniecenia i pożądania. W swej całości – mimo wkomponowanej weń zwłoki i zawieszenia – proces ten linearnie zmierza do odsłonięcia płci, kulminuje w wyeksponowaniu – poprzez ukazanie (nagość) lub podkreślające ukrycie (np. minimalnych rozmiarów gadżet – diamentowy trójkąt – zakrywający pleć) miejsca rozkoszy [zob. Barthes, s. 133]. Ponieważ jednak odsłanianie odbywa się

w wyreżyserowanym ruchu striptizerki, który uniemożliwia pełną widzialność (oddalenie sceny, światła, półmrok, gadgety), ponieważ jego finał jest z zasady krótkotrwały, ponieważ wreszcie na ogół nie dochodzi do „nieskromnej” ekspozycji, to wyjaśnienie Tajemnicy z reguły nie jest całkowite. „*Strip-tease* jako opowiadanie ma taką samą strukturę jako Objawienie i stanowi część zachodniej hermeneutyki” [Barthes, s. 169]. Jego zasadą jest zatem odkrywanie ukrytej (a więc uprzednio istniejącej, obecnej), jedynej Prawdy, która ostatecznie nie może w pełni stać się przedmiotem posiadania. A zatem proces jej odsłaniania należy stale ponawiać.

Poza tym *strip-tease* „opiera się na pewnej sprzeczności: deseksualizuje kobietę dokładnie w chwili, kiedy się ona obnaża”¹⁰⁷. Sięgając po rytualne znaki erotyzmu, ewokując „rozkoszną zgrozę”, *strip-tease* wywołuje ideę płci, a zarazem ją poskramia, gdyż „kilka atomów erotyzmu, określonych sytuacją widowiska, zostanie wchłoniętych przez uspokajający rytuał, który zaciera ciało”¹⁰⁸. Spektakl ten, odwołując się do stałych chwytów – egzotyzm, akcesoria music-hallu, konwencjonalne gadgety, taniec – w istocie oddala płęć i tym samym ciało czyni czymś czysto naturalnym, bo tak jak „we wszystkich mistyfikujących widowiskach, dekoracje, akcesoria i stereotypy przeciwstawiają się pierwotnej prowokacji”¹⁰⁹. W gruncie rzeczy zatem stereotypowy „rytuał” *strip-tease*’u odrealnia ciało i neutralizuje właściwą mu ekscesywną moc, gdyż kobiety „nieustannie odziewa, oddala, nadaje im lodowatą obojętność biegłych specjalistek chroniących się dumnie w doskonałości techniki: wiedza odziewa je jak ubranie”¹¹⁰. Zważywszy zaś na populizację tego rodzaju widowiska (konkursy amateerek, wybory miss itp.), „*strip-tease* godzi się tak niejako z widownią, upodabnia, oswaja i mieszczenieje”¹¹¹. Tym bardziej więc zatracza tradycyjnie przypisywaną mu rolę.

Być może zresztą seksualna motywacja tego rodzaju widowiska w istocie maskuje motywacje bardziej rudymentalne, pojawiające się w „oscylacyjnej grze projekcji i wyobcowania”¹¹², czyli – z jednej strony – identyfikację z po-

¹⁰⁷ R. Barthes: *Strip-tease*, [w:] idem: *Mit i znak. Eseje*, przeł. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970, s. 74.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 74–75.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 74.

¹¹⁰ Ibidem, s. 76.

¹¹¹ Ibidem, s. 77.

¹¹² L. Kotakowski: *Epistemologia strip-teasu*. „Twórczość” 1966, nr 4, s. 67.

rządkiem natury w „pragnieniu ekshibicjonistycznym” oraz – z drugiej – identyfikację z porządkiem kultury w pragnieniu sadystyczno-poznawczym¹¹³.

W każdym razie widowiska erotyczne (*strip-tease* oraz pokrewne mu konkursy piękności czy wybory miss) jawią się jako wprzęgnięcie ciała w stereotypowe i skonwencjonalizowane zachowania, których kulturową funkcją jest co najwyżej kontrolowane, a więc bezpieczne społecznie przywołanie seksualności, by tym wyraźniej ją oswoić i poddać neutralizacji.

U Sade’a natomiast płeć nie stanowi „centrum, nie jest odwlekaniem i uświęconym przedmiotem *ostatniego* gestu odsłonięcia (epifanii)” [Barthes, s. 169]. Jako znamię i obiekt „normalnej” praktyki seksualnej nie stanowi „mrocznego przedmiotu pożądania”. Nawet jeśli libertyni używają z pozoru analogicznych do „diamentowego trójkąta” trójkątnych chusteczek, to nie czynią tego po to, by ukryć doraźnie, odsłonić zaś w akcie finalnym – toteż skrywanie nie jest prowokujące i obiecujące – lecz przeciwnie, po to, by ukryć w ogóle i nie dopuścić do odsłonięcia („Pokażcie mi swoje dupy i, błagam, zakryjcie pizdy, bym nie pomyślał choć przez chwilę, że w ogóle je macie!” [„Julietta”, s. 107]). Libertyn w ogóle nie podnieca się odsłonięciem łona, lecz zachwyca się tym, że może ono zostać zakryte w wybranym przezeń momencie [Thomas 1, s. 59]. Dzięki zaś temu „zabiegowi utajnienia liberyn przeciwstawia się potocznemu immo-ralizmowi: dobrej dla uczniaków pornografii, w której seksualnemu obnażeniu Kobiety przysługuje ranga najwyższego zuchwalstwa” [Barthes, s. 133]. Jakkolwiek więc Sade celuje w dokonywaniu aktów transgresji, to w tym przypadku czerpanie przyjemności z naruszania kulturowej normy zupełnie go nie interesuje (bo Sade dokonuje transgresji niejako na wyższym poziomie, przekracza bardziej rygorystyczną normę). Dla Markiza bowiem płeć to nie obiekt rozkoszy, lecz „miejsce budzące grozę” [Barthes, s. 133]. Toteż gdy zostaje ono ukazane przypadkiem, wywołuje najwyższą wściekłość liberyna i odrazę, a najlepszym przypadku znudzenie („Pizdy już nic nie znaczą, moja droga, znudzono się nimi, nikt ich nie chce” [„Julietta”, s. 34]). Ekspozycji zaś – ale wówczas już pełnej, wolnej nawet od cienia skrycia (tajemnicy), bo urządzenie, czyli widzialne ciała, jest „swego rodzaju panoptikonem erotycznym”, w przypadku którego „ekspozycja jest całkowita” [Hénaff, s. 125] – podlega w przypadku lustracji obiektu liberyńskich praktyk: spojrzenie na ofiarę nie jest emfaticzne, lecz taksonomiczne [Hénaff, s. 36], nie chodzi więc o to, by ciało podniecało,

¹¹³ Zob. ibidem, s. 65–68.

zwodząc z definicji fałszywym urokiem (bo wywołanym chwilowym podnieceniem, a czar pryska wraz z opadnięciem podniecenia), lecz zostało wnikliwie („naukowo”) zbadane, otaksowane i zakwalifikowane lub zdyskwalifikowane. Zresztą obnażone ciało nie jest tym, co ono samo ukazuje, lecz „systemem funkcji seksualnych oddanych rozkoszy” [Hénaff, s. 59], dla Sade’a bowiem w ciele libertyna nie ma nic ukrytego, gdyż ciało to ujęte jest w „powiedzenie wszystkiego», które uwalnia i ujawnia całość pożądania” [Hénaff, s. 63].

Również funkcja ubrania u Sade’a jest inna: nie stanowi ono stymulatora (odsłonięcie/zasłonięcie), lecz ma być znakiem informacyjnym (status, przynależność i zaawansowanie seksualne ofiary), musi też być funkcjonalne, czyli dać się zdjąć jednym gestem, a wówczas „w jednej chwili obnażone ciało oferuje się całe do dyspozycji” [Barthes, s. 169], bywa wreszcie elementem jawnej gry opartej na transwestytyzmie (dziewczęta przebrane za chłopców i na odwrót). Nie ma więc tutaj żadnego uwodzenia ani ulegania tego rodzaju zabiegom, lecz czyste wzięcie w posiadanie niewolnika (przedmiotu, narzędzia). Sade zatem zachodni „język tajemnicy zastępuje językiem praktyki: kresu scenie nie kładzie odsłonięcie prawdy (płci), lecz rozkosz” [Barthes, s. 169]. I w ów ruch stymulowania rozkoszy wciągnięte zostaje ciało, ale ciało ściśle zreifikowane, w pełni dysponowalna „własność”. Toteż „przyjemności gradacji istotnej dla przemyślanej rozpusty libertyna odpowiada metodyczna *degradacja* jej przedmiotu. Ciało ofiary jest oceniane jako precyzyjny instrument określający stopień przyjemności libertyna. To *algometr*” [Thomas 1, s. 60]. U Markiza nie ma bowiem jednej, odwiecznej, źródłowej Prawdy (do odsłonięcia) seksu, jest raczej stale poszerzana wielość prawd tworzonych multiplikowanymi aktami ewokowania rozkoszy. Ponieważ „nagie ciało potwierdza i realizuje czystą materialność, której teorię formułuje głowa” [Hénaff, s. 63], to rzecz nie rozgrywa się na poziomie fizjologicznym (uleganie pożądaniu), lecz filozoficznym (stymulowanie pożądania w wyobraźni przekraczającej zwykłe miary, usiłowanie dojścia do kresu).

Korelatem wspomnianej rozbieżności między „sztuką kochania” i „nauką o seksualności” jest odmienny stosunek do seksu w kulturach wschodnich (i starożytnych) oraz w kulturze zachodniej¹¹⁴. W tych pierwszych ma on oczy-

¹¹⁴ Zob. Z. Wróbel: *Erotyzm w religiach świata*. Łódź 1990; idem: *Erotyzm w literaturze dawnych wieków*. Łódź 1986; praca zbior., *Miłość i seks w kulturach Wschodu Starożytnego*. Warszawa 1996; Z. Lew-Starowicz: *Sztuka seksualna Wschodu*. Warszawa 1991; Z. Lew-Starowicz: *Erotyzm i techniki seksualne Wschodu*. Warszawa 1991; Z. Lew-Starowicz: *Seks w kulturach świata*. Wrocław 1987.

wiste i niekwestionowane prawo obywatelstwa, w kulturze zachodniej natomiast jest co najmniej dwuznaczny, jeśli nie wręcz „nieczysty”, i co najwyżej jest tolerowany w jego gatunkowo nieodzownym wymiarze, a nawet jeśli podlega dyskursywizacji, to w gruncie rzeczy w sferze oficjalności otacza go zmo-wa milczenia, mówią zaś o nim – czy raczej szepczą – tylko „specjaliści” (czy to w zaciszu konfesjonału, czy gabinetu lekarza bądź psychoanalityka). Poza cywilizacją europejską jego zasadę i motywację stanowi rozkosz, polegająca na trwonieniu i marnotrawieniu (sił, energii, spermy itd.) – wobec czego jest on grą i zabawą, gdy tymczasem na Zachodzie uzasadnia go wyłącznie prokreacja, a zatem wprzęgnięty jest on w kierat użyteczności – jawi się jako zachowanie typu pracy. O ile dla wielu kultur seks ma charakter afirmatywny, radosny i twórczy, a właściwa mu moc postrzegana jako pozytywna podlega umiejętnemu wykorzystaniu, włącznie z dopuszczeniem ekscesu, o tyle nasza kultura ujmuje go w kategoriach „obowiązku małżeńskiego”, otamowując tę jego moc (pojmowaną jako negatywna) oraz patologizując, a niekiedy wręcz penalizując eksces. Jeśli wreszcie w wielu społeczeństwach seks ściśle wiąże się z boskością (m.in. prostytutka sakralna, ekscesywny charakter *sacrum* itd.), ma charakter kosmogoniczny, metafizyczny i uniwersalny¹¹⁵, to dla zbiorowości Zachodu boska jest raczej czystość – do tego stopnia, że „dla dewotów tradycyjnej cywilizacji europejskiej kastracja na stałe przedstawiała swego rodzaju ideał”¹¹⁶. Toteż można powtórzyć za Nietzschem, że Zachód, przekształcając Erosa w występek, pogardzał ciałem i wychwalał raczej jego cierpienia niż radości¹¹⁷. W sumie więc autotelicznemu charakterowi seksu w tradycji wschodniej i starożytnej Zachód przeciwstawia charakter heteroteliczny. Jeśli zatem uznać, że „prokreacja sprzeciwia się erotyzmowi, [...] o ile prawdą jest, że erotyzm określiła niezależność rozkoszy seksualnej od rozmnażania jako celu”¹¹⁸, i „przeciwstawia się zwierzęcej seksualności”, która „zna tylko naturalny przymus”¹¹⁹, gdy tymczasem erotyzm związany jest z zakazem, a zatem także z transgresją, to można przyjąć, że poza naszą cywilizacją seks ma wymiar właśnie erotyzmu, gdy tymczasem dla społeczności Zachodu jest co najwyżej seksualnością.

¹¹⁵ Zob. K. Kowalski: *Eros i kostucha*. Warszawa 1990, s. 154, 156, 162–163, 176.

¹¹⁶ Zob. J. Solé: *L'amour en Occident...*, s. 91.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ G. Bataille: *Erotyzm*, przeł. M. Ochab. Gdańsk 1999, s. 16.

¹¹⁹ G. Durozoi: *L'Érotisme. Bataille*. Hatier, Paris 1977, s. 17.

Na status seksu w kulturze nowożytnej Europy decydujący wpływ miało, rzecz jasna, chrześcijaństwo, które lansując ideał czystości, ascezy i umartwienia, a miłość (rzecz jasna, uduchowioną: historyczne figury miłości rycerskiej, dworskiej czy romantycznej¹²⁰) odsyłając ku wieczności (*l'amour sacré*¹²¹), z kolei u progu nowożytności czyniąc ją jedną z form szaleństwa (*l'amour fou*¹²²), wszelki zaś jej aspekt cielesny sprowadzając do wymiaru pary jako podstawy rodziny (monogamia jako zasada organizacji zbiorowości ułatwiająca jej uporządkowanie, indoktrynację – „rząd dusz” – i władanie nią), czyli motywując ją wyłącznie prokreacją i tylko w tym aspekcie ją dopuszczając („obowiązek małżeński”), uczyniło z ludzkiej seksualności, a nawet samej płciowości i cielesności rzecz nieczystą, wręcz diabelską i grzeszną (*l'amour diabolique*¹²³), znak zła, by wpoić w związku z nią poczucie winy i potrzeby (konieczności) ekspiacji: wyznanie w spowiedzi i pokuta, rzecz, która podlega napiętnowaniu i karze (np. kara śmierci za grzech sodomii¹²⁴). Poniżając ciało i go nienawidząc (męczennicy i biczownicy), kobiecie przypisując naturę zwierzęcą (polowania na czarownice, demonologia mizogyńska, mitologia sabatu¹²⁵), a seks czyniąc rzeczą karygodną (grzech nieczystości: cudzołóstwo, sodomia, masturbacja¹²⁶ itd.), chrześcijaństwo otamowało go, spacyfikowało i zneutralizowało jego nieodpartą moc indywidualizacji, rewolty i wolności (który to aspekt doskonale podkreśliła włoska gwiazda filmów porno Ilona Staller, znana jako Cicciolina: „Gdy seks staje się elementem kontestacji i przewrotu, wywołuje przerażenie większe niż rewolucje. Mobilizuje się armie”¹²⁷). Rozdzierając zaś człowieka na dwoje (nieśmiertelna, boskiej proveniencji dusza i podłe ciało), poniżyło go i upodliło, i – paradoksalnie – upodobniło do zwierzęcia, które nie rozkoszuje

¹²⁰ Zob. R. Dyoniziak: *Postacie miłości. Przeobrażenia obyczajowe w Europie Zachodniej i w Polsce*. Kraków 1995, s. 31–34.

¹²¹ Zob. J. Solé: *L'amour en Occident...*, s. 118 i n.

¹²² Zob. ibidem, s. 174 i n.

¹²³ Zob. ibidem, s. 129 i n.

¹²⁴ Zob. M. Filar: *Liberalizm i rygorizm seksualny w różnych kulturach. Zarys historyczny*, [w:] K. Imieliński (red.): *Seksuologia kulturowa*. Warszawa 1980, s. 250.

¹²⁵ Zob. J. Solé: *L'amour en Occident...*, s. 125–144.

¹²⁶ Zob. I.S. Kon: *Historyczno-etnograficzne aspekty seksuologii*, przeł. A. Zadrożyńska, [w:] K. Imieliński (red.): *Seksuologia kulturowa*, s. 160.

¹²⁷ *O miłości wszelakiej... Aforyzmy. Opinie. Refleksje*, zebrał J. Glensk. Wrocław 1995, s. 172.

się seksem ani nie dokonuje aktów transgresji, lecz – w okowach praw natury – wyłącznie reprodukuje.

W tym kontekście oświeceniowy libertynizm jawi się jako normalny i naturalny odruch, zdrowa reakcja na wielowiekową represję ze strony chrześcijaństwa, libertynizm Sade’a zaś stanowi wzmocnienie i radykalizację tej reakcji. Markiz bowiem, niechby tylko z tej racji, że i cielesność, i seksualność w pewnej mierze czyni przedmiotem dociekań oraz obiektem dzieła literackiego (wyczerpująco, wręcz po paroksyzm ewidencjonując akty cielesności), tę cielesność i seksualność przywraca człowiekowi jako jego naturalny i nieodzowny, a zatem w pełni uprawomocniony wymiar. A ponieważ dla Sade’a naturalne (bo zakorzenione w Naturze) są wszelkie akty ekscesywne, to Markiz seksualności człowieka nadaje walor erotyzmu, rewindykując tym samym stłumioną moc pożądania. Co więcej, jako korelat erotyzmu widzi akty transgresji, bo wszelki występki (gwałt, przemoc, kradzież itd.) rodzi rozkosz i podniecenie. I w tym też sensie (choć to, oczywiście, ograniczona perspektywa widzenia jego dzieła) „Justyna” stanowi „historię rewanzu ciała na całości wartości moralnych zachodniego społeczeństwa” [Le Brun 3, s. 29], a Sade jawi się jako prekursor rewolucji seksualnej, jako – mówiąc słowami Maurice’a Heine’a – „*le libérateur du sexe*”¹²⁸.

8. Prekursor współczesnej wiedzy

*Wydaje się, że nadszedł czas tych idei,
które dojrzewały w haniebnej atmosferze piekła bibliotek,
a ten człowiek, który, jak się wydaje, na nic nie mógł liczyć
w wieku dziewiętnastym, będzie mógł zapanować nad dwudziestym.*
G. Apollinaire, „Introduction”, s. 17

Dzisiaj, w dobie rewolucji seksualnej – której przyświeca duch obyczajowej swobody i światopoglądowej tolerancji – w dobie postępów nauki – znaczonej ogólną dostępnością wiedzy dzięki powszechnej edukacji oraz nieskrępowanym obiegiem informacji za pośrednictwem massmediów i komputeryzacji – owocujących zwycięstwem nad przesądem oraz ideologicznymi i religijnymi do-

¹²⁸ M. Heine: *Hommage* (kwiecień 1934), [w:] A.-V. Aelberts et J.-J. Anquier: *Poètes sinouliers du surrealisme et autres*. U.G.E., Paris 1971, s. 27.

gmatami, coraz częściej spychanymi w kierunku „śmietnika historii”, nie drżymy na sam dźwięk nazwiska Sade’a.

Nie przeczymy też występowaniu opisanych w jego „encyklopedii” zjawisk – przemocy, zbrodni, *sacrum* – przeciwnie, z uznaniem dostrzegamy w nim kogoś, kto w przebłytku genialności przypomniał nam o nich jak o zapomnianym (lub niechcianym) dziedzictwie. Zjawiska te z reguły jednak sytuujemy poza obrębem naszej kultury (dzikość, egzotyzm) lub w zamierzchłych czasach (historia), jeśli zaś wdzierają się one w naszą codzienność, to przypisujemy im status patologii [zob. Bataille, s. 65] lub przynajmniej skandalu, toteż do zajmowania się nimi powołaliśmy wyspecjalizowanych „urzędników”, zdolnych dokonać stosownych „egzorcyzmów”: lekarzy, psychiatrów, seksuologów, patologów, kryminalistów, antropologów, etnologów, prawników, księży czy grabarzy.

„Znamienne jest również to, że egzegeci dzieła Sade’a [...] są w większości ludźmi nauki. Lekarzami jak Eugen Dühren, jak Maurice Heine” [Breton, s. 64]. Bo też dwudziestowieczne anektowanie Sade’a dokonało się w imieniu Nauki (ściślej zaś, wiedzy medycznej) i... Poezji. Pierwsi byli twórcy psychopatologii piszący o sadyzmie: dr R. von Krafft-Ebing, dr H. Ellis, dr L.H. Thoinot, potem zaś o samym Markizie: dr Marciat (C. Tournier)¹²⁹, dr A. Lacassagne, dr E. Dühren (I. Bloch) [Dühren], dr Jacobus X¹³⁰, dr A. Cabanès¹³¹, dr O. Beliard [Beliard]¹³², a wreszcie pierwszy wielki „sadolog” – Maurice Heine¹³³. Na drugim z kolei biegunie znaleźli się G. Apollinaire i surrealiści na czele z A. Bretonem, P. Éluardem, L. Aragonem i R. Charem [zob. Laugaa-Traut, s. 182–208; Le Brun 3, s. 57; Beauvoir, s. 12; Chérasse, s. 125] oraz wyrosły z tego ruchu, kolejny wielki znawca Sade’a – Gilbert Lely.

Już Dühren zwrócił uwagę, że „to, co R. de Krafft-Ebing wykonał w postaci monografii naukowej, Sade zrobił już sto lat wcześniej w formie powieści” [Dühren, s. 421], a to wprost pozwala się dopatrywać w Markizie prekursora

¹²⁹ C. Tournier (pod pseudonimem dr Marciat): *Le marquis de Sade et le sadisme*, [w:] A. Lacassagne: *Vacher, l'éventreur et les crimes sadiques*. A. Storck, Lyon et Paris 1899.

¹³⁰ Dr Jacobus X: *Le Marquis de Sade et son œuvre devant la science médicale et la littérature moderne*. Charles Carrington, Paris 1901.

¹³¹ A. Cabanès: *Sur Sade*. „Chronique médical”, 15 grudnia 1902; *La folie prétendue du marquis de Sade*, [w:] *Le cabinet secret de l'histoire*. IV, Albin-Michel, Paris 1905.

¹³² Zob. też O. Beliard: *Pour le marquis de Sade*. „Revue du médecin”, maj 1930.

¹³³ Zob. B. Banasiak: *Twierdza w otchłani samotności*, s. 44–47.

„nowoczesnej psychiatrii” [Éluard, s. 811] i psychopatologii seksualnej, tym bardziej że ta ostatnia wręcz przejęła formalny układ Sadycznego „kompedium libertynizmu”, które zresztą w niejednym aspekcie jawi się jako pełniejsza i bardziej wyczerpująca klasyfikacja seksualnych anomalii.

Poza tym zwykliśmy widzieć Sade’a jako tego, kto antycypował „panseksualizm” Freuda [Beauvoir, s. 52] i na długo przed nim, często zresztą bardziej konsekwentnie, rozpoczął eksploatację ciemnych sfer ludzkiej psychiki i swą wizją pożądania zapowiedział freudowskie libido, jawiąc się jako prekursor psychoanalizy [Beauvoir, s. 53] i będąc bliższy Freudowi niż Bretonowi [Neboit-Mombet, s. 131]; kto na długo przed antropologią kulturową opisał zachowania człowieka, uznawane za nienormalne i barbarzyńskie; kto na długo przed badaczami zamierzchłych kultów religijnych poddał analizie rozmaite akty ekstazy (doświadczenia graniczne) i powiązał boskość (*sacrum*) z erotyzmem, przemocą i śmiercią; kto na długo przed Heglem fundamentalne pojęcie – pożądanie – uczynił punktem wyjścia swej filozofii i siłą napędową wszystkich ludzkich czynów [Brochier 1, s. 65], i to bardziej konsekwentnie, bo gdy Hegel pożądanie zastąpił pracą i walką, libertyn Sade’a stale je rozbudza, by zaspokajać je w nieskończoność [Brochier 1, s. 66]; kto na długo przed Feuerbachem, Marksem i Freudem dokonał druzgocącej krytyki religii i teizmu, z istoty i z natury śmiertelnych wrogów wolności [Brochier 1, s. 60]; kto swą refleksją o „zabójstwie poprzedził wielkie analizy Marksa i Engelsa teorii przemocy i jej związków z ewolucją ekonomiczną” [Chérasse, s. 191], dostrzegając, podobnie jak Engels, że „zabójstwo w polityce, czyli przemoc w Historii, odgrywa rolę zasadniczą (motor) w procesie rewolucyjnym” [Chérasse, s. 192]; kto „twierdził przed Proudhonem, że własność to kradzież, wyciągał jednak z tego wnioski, że kradzież to własność” [Neboit-Mombet, s. 114]; kto uwalniając ludzką dyspozycję w zakresie seksualności, poprzedził Fourierowski projekt Falansteru [Klossowski; Le Brun 1, s. 262; Éluard, s. 811]; kto na długo przed Stirnerem ujrzał człowieka w perspektywie jednostkowej i stworzył jego skrajnie indywidualistyczną wersję [Le Brun 1, s. 108; Beauvoir, s. 12; Brochier 2, s. 171]; na długo przed Bakuninem i Kropotkinem zamarzył o wolności absolutnej; zapowiedział teorie Malthusa i Spencera [Éluard, s. 811]; a wreszcie jako „pionier rewolucji seksualnej” „przygotował drogę dla raportów Kinseya”, „przeciwny syndrom Sherfeya”, który uznaje, że „«ludzka samica» jest seksualnie nienasycona”, i „przed Wilhelmem Reichem zrozumiał konieczność organizacji

społeczno-ekonomicznej sprzyjającej uwolnieniu energii seksualnej” [Lacombe, s. 261, 262].

Także anektowanie Sade’a pod egidą poezji odbyło się na zasadzie wtłoczenia go w aprioryczne ramy, bo surrealiści, choć, istotnie, przywrócili jego dzieło kulturze XX wieku, to jednak, zafascynowani towarzyszącą jego imieniu aurą skandalu, uczynili z Markiza wyzwoliciela namiętności i rzecznika teorii „wolnej miłości”, jego myśl zaś sprowadzili w istocie do regionu poezji i rozmyli w formule kulturowej kontestacji.

Na ogół zaś Markiz de Sade postrzegany jest co najwyżej jako osiemnastowieczny ateista *par excellence*, wzorcowy przykład oświeceniowego libertyna w sferze ducha (a że epoka w ogóle była rozpasana, to także libertyna w sferze ciała), którego ateizm, ugruntowany na popularnych wówczas ideach materializmu i naturalizmu, racjonalizmu i sceptycyzmu, traktowany jest jako narzędzie walki społecznej, skierowanej przeciw religijnej, politycznej i intelektualnej tyranii Kościoła, unicestwiającego podmiotową suwerenność urojeniem, jakim jest Bóg i jego wszechwładza. Markiz w tym kontekście to rzecznik postępu, obrońca praw obywatelskich, bojownik o niezależność myśli, kontynuator najlepszych tendencji oświeceniowych, bardziej przy tym konsekwentny i bezkompromisowy niż wielu współczesnych mu ateuszy, kamuflujących swe poglądy lub wręcz oficjalnie się ich wypierających [zob. Heine; Lely]. Jeśli zaś dodamy do tego oczywistą „karierę”, jaką zrobił skorelowany z nazwiskiem Sade’a termin „sadyzm”, to będziemy mieć zasadnicze rysy dwudziestowiecznego portretu Markiza.

W takiej perspektywie Sade – już nie budzący grozy – jawi się jako nieco ekscentryczny pisarz i myśliciel, który – choć może nadużywał mocnych słów (obelgi i wyzwiska), a niekiedy nazbyt przesadzał w obrazowaniu (opisy ekscesów) – to jednak okazał się konsekwentnym badaczem o głębokim umyśle, zdolnym antycypować współczesną wiedzę o człowieku i mającym istotny udział w „zdobywaniu przez człowieka wiedzy o nim samym, czyli [...] samoświadomości” [Bataille, s. 65], co obecna epoka – zliberalizowana, zdemokratyzowana, światła i tolerancyjna (a nawet szczyłająca się ekscesami i ustanawiająca w ich dziedzinie swoiste rekordy¹³⁴) – potrafi nie tylko przyznać, lecz także docenić.

¹³⁴ Rekord świata kobiet w ilości stosunków w ciągu doby wynosi 620, mężczyzn zaś – 101. Zob. *Wątpiłam, czy podołam. Wiara jednak czyni cuda. A ja jestem osobą głęboko wierzącą*. „CKM” nr 9, wrzesień 1999, s. 80–82.

Znaleźliśmy zatem dla Sadycznego doświadczenia naukowe (i obiegowe) formuły ogólności, zdolne je adaptować, wyjaśnić i uzasadnić. I choć intencja w tym względzie była oczywista – przyznanie Markizowi prawa obywatelstwa w kulturze, gdy przerwana już została otaczająca go zmowa milczenia – to jednak recepcja Sade’a w tych ramach w zasadniczy sposób zniekształca obraz jego myśli:

– etykiety i stereotypy: i na poziomie nauki („sadyzm”), i na poziomie obiegowej opinii („skandal”, „pornografia”) dopasowaliśmy do jego doświadczenia etykiety czy też słowa-klucze, mające stanowić jednoznaczne i nie pozostawiające wątpliwości kwalifikacje, ściśle ujmujące i dostatecznie wyjaśniające przypadek Sade’a i stanowiące rzekomo oczywiste schematy odczytania jego dzieła, którego sens tym samym sprowadzony został do skonwencjonalizowanych „zaklęć” i stereotypów;

– wybiórczość i spłylenie: ponieważ nauka zdolna jest uchwycić tylko to, co zatrzymują grube oka jej siatki pojęciowej, to jej ujęcie Sade’a jest typowo wybiórcze (również wydawano go wybiórczo), do czego przyczynia się także jej nacechowanie aksjologiczne – dlatego nauka nie tylko nie widzi, lecz także widzieć nie chce; efektem jest więc sprowadzenie Sade’a do określonego, ogólnie akceptowalnego wymiaru (prekursorski walor jego „encyklopedii”), czyli spłylenie i trywializacja jego myśli;

– neutralizacja i egzorcyzacja: samowyjaśniające formuły nauki, z definicji chłodnej, zdystansowanej i obiektywnej, stanowią zasadę osłabienia wymowy Sade’a, gdyż pozbawiają jego myśl całej „zjadliwości”, odbierają mu bowiem, stanowiące o istocie tego dzieła, chęć prowokowania, bulwersowania, wstrząsania, bycia odpychającym, zacierają nieodłączny mu odcień rewolty i grozy, neutralizują jego bezkompromisowość, a więc łagodzą wymowę jego dzieła i egzorcyzują jego myśl;

– anihilacja: jego przypadek *par excellence* jednostkowy, wyrażony w języku nauki, czyli w formułach ogólności (w których perspektywę widzenia wyznaczają: to samo, podobne, analogiczne), ulega roztopieniu, Inne bowiem może się wyartykułować tylko w Tym Samym, co sprawia, że wyjątkowość Sade’a znika.

Cena za dopuszczenie Markiza do ekskluzywnego towarzystwa kultury powszechnej okazała się zatem wysoka: Sade zyskał prawo obywatelstwa wyłącznie jako oswojony i zneutralizowany, skutek czego jego myśl, przykrojona do ciasnych ram kulturowej akceptowalności, jawi się jako uśredniona i konwen-

cyjonalna, dzieło – jako nudne i monotonne, a sam Markiz staje się „trupem”. To „bestia” z wyrwanymi kłami, rozbrojona bomba, samo zaś anektowanie okazuje się typową „niedźwiedzią przysługą”.

A ta perspektywa widzenia doświadczenia Markiza – nie potrafiąc wyjaśnić powodów szczególnego uznania wyrażanego przez nielicznych ani, tym bardziej, powodów wścieklej represji, jaka niemal na stałe była losem Sade’a i jego tekstów (wielu przecież pornografów i ateuszy parało się literacką materią, nie ściągając bynajmniej na siebie takiej nienawiści), represji sprawiającej wrażenie instynktownej reakcji obronnej na śmiertelne w istocie zagrożenie związane z zetknięciem się z potworem¹³⁵ – pozostawia przypadek Markiza całkiem niezrozumiałym.

Dlatego uchwycenie *l'affaire Sade* to przede wszystkim przeniesienie pamięci o nim z „kroniki sądowej do powszechnej historii myśli” [Alexandrian 1, s. 75]. I dopiero dziś, gdy widzi się w nim kogoś, kogo kontynuowali Lamartine, Baudelaire, Swinburne [Paulhan 2, s. 91–92], Lautréamont i Jarry [Chérasse, s. 125], Artaud [Laborde, s. 35] i Céline [Moreau, s. 17], wręcz cała gama *poètes maudits* oraz Bataille [Durozoi], kogoś, kto antycypował Nietzschego i wraz z nim stał się głównym patronem filozofii drugiej połowy XX wieku, „zaliczenie Sade’a w poczet klasyków XX wieku nie jest paradoksem” [Brochier 3, s. 8]. Bo też dopiero w tej perspektywie „Sade zajmuje w końcu należne mu miejsce w historii naszej literatury i myśli między Diderotem i Bataille’em: jedno z pierwszych” [Brochier 3, s. 8].

Choć więc anektowany przez obiegowe doświadczenie, bezpośrednio czytelny wymiar „encyklopedii” Sade’a, antycypujący rozstrzygnięcia współczesnej wiedzy, faktycznie stanowi o pewnym jego wkładzie w zyskiwanie przez człowieka samoświadomości, to jednak nie jedyny to poziom myśli Markiza. A „kto czytał w dziele Sade’a tylko to, co jest tam czytelne, nie czytał nic” [Blanchot, s. 44].

Dlatego konwencjonalne widzenie Sadyckiego „kompedium libertynizmu”, konstytuujące – w sensie najbardziej podstawowym – wymiar „powiedzenia wszystkiego”, nie wyczerpuje projektu Markiza. Sade, mówiąc *wszystko*, chce powiedzieć *więcej*; powierzchwnia obsceniczności skrywa głębię myśli, warstwa ekscesu – warstwę filozofii.

¹³⁵ Zob. B. Banasiak, K. Matuszewski: *Sade – filozofia zbrodni czy zbrodnia filozofii?* Przedmowa do: D.A.F. de Sade: *Powiedzieć wszystko*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, M. Bratuń. Łódź 1991, s. 5–61.

Cytowane dzieła D.A.F. de Sade’a

- [*Histoire de Juliette*] *Histoire de Juliette*, [w:] Sade: *Œuvres*, t. III. Gallimard, Paris 1998.
- [*Julietta*] *Julietta* [fragm. *Histoire de Juliette*], przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997.
- [*Justyna*] *Justyna, czyli nieszcześcicia cnoty*, przeł. M. Bratuń. Łódź 1987.
- [*La philosophie dans le boudoir*] *La philosophie dans le boudoir*, [w:] Sade: *Œuvres*, t. III. Gallimard, Paris 1998.
- [*Lettres*] *Lettres à sa femme*, choix, préface et notes de M. Buffat. Actes Sud, Arles 1997.
- [*Sodoma*] *Dzieła*, t. 1: *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1996.

Cytowane opracowania D.A.F. de Sade’a

- [Abramovici] J.-Ch. Abramovici, *Au travers des mailles du filet sadien*, [w:] Sade, *Les infortunes de la vertu*. CNRS Éditions, Zulma, Codeilhan, Paris 1995, s. 15–26.
- [Alexandrian 1] Alexandrian: *Le marquis de Sade et la tragédie du plaisir*, [w:] idem: *Les libérateurs de l’amour*. Seuil, Paris 1977, s. 75–106.
- [Alexandrian 2] Alexandrian, *Sade ou la Terreur sexuelle* [rozdz. książki:] idem: *Histoire de la littérature érotique*, Seghers, Paris 1989, s. 177–181.
- [Apollinaire] G. Apollinaire, *Introduction*, [w:] *L’Œuvre du Marquis de Sade*. Paris 1909, s. 1–56.
- [Bārthes] R. Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis. Warszawa 1996.
- [Bataille] G. Bataille: *Sade a człowiek normalny*, przeł. H. Kęszycka. „Miesięcznik Literacki” 1982, nr 12, s. 62–71.
- [Beauvoir] S. de Beauvoir: *Faut-il brûler Sade?* Gallimard, Paris 1955, s. 9–82.
- [Béliard] O. Béliard: *Le Marquis de Sade*. Éditions du Laurier, Paris 1928.
- [Blanchot] M. Blanchot: *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, przeł. W. Karpiński, [w:] W. Karpiński (red.): *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*. Warszawa 1974, s. 44–64.
- [Bourre] J.-P. Bourre: *La passion selon Sade*, [w:] D.A.F. de Sade: *Le journal de Charenton*. Éditions de Magrie, Paris 1993, s. 7–20.
- [Breton] *Témoignage d’André Breton*, [w:] J.-J. Pauvert: *Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure*, suivi de *L’Affaire Sade. Compte-rendu exact du procès in-*

- tenté par le Ministère Public aux Éditions Jean-Jacques Pauvert. Les Belles Lettres, Paris 1994, s. 63–66.
- [Brochier 1] J.-J. Brochier: *Sade*. Éditions Universitaires, Paris 1966.
- [Brochier 2] J.-J. Brochier: *La circularité de l'espace*, [w:] *Le Marquis de Sade*. A. Colin, Paris 1968, s. 171–184.
- [Brochier 3] J.-J. Brochier: *Sade à notre horizon*. „Magazine littéraire” 1976, nr 114, s. 8–17.
- [Camus 1] M. Camus: *Sade au chateau de Cerisy*, [w:] *Sade: écrire la crise*, sous direction de M. Camus et Ph. Roger. Pierre Belfond, Paris 1983, s. 11–12.
- [Camus 2] M. Camus: *L'impasse mystique du libertin*, [w:] *Sade: écrire la crise*, s. 259–276.
- [Chérasse] J. Chérasse: *Sade, j'écris ton nom liberté*, [w:] J. Chérasse et G. Guichenev: *Sade, j'écris ton nom liberté*, préface de X. de Sade. Pygmalion, Paris 1976, s. 57–270.
- [Coulet] H. Coulet: *La vie intérieure dans „Justine”*, [w:] *Le Marquis de Sade*, s. 85–95.
- [Delon 1] M. Delon: *Introduction*, [w:] *Sade, Œuvres*, t. I. Gallimard, Paris 1990, s. IX–LVIII.
- [Delon 2] M. Delon: *Notice* [do: *Les cent vingt journées de Sodome*], [w:] *Sade: Œuvres*, t. I, s. 1123–1132.
- [Delon 3] M. Delon: *Préface*, [w:] *Sade: Les infortunes de la vertu*. CNRS Éditions, Paris, Zulma, Codeilhan 1995, s. 5–13.
- [Delon 4] M. Delon: *Sade – typologia perwersji*, przeł. K. Matuszewski. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1986, nr 3, s. 115–120.
- [Delon 5] M. Delon: *Sade, czyli piękno udęczone*, przeł. K. Matuszewski, „Ogród” 1994, nr 2, s. 253–256.
- [Didier 1] B. Didier: *Sade. Une écriture du désir*. Denoël/Gonthier, Paris 1976.
- [Didier 2] B. Didier: *Préface. Un roman baroque*, [w:] D.A.F. de Sade: *Aline et Valcour*. Librairie Générale Française, Paris 1976, s. 5–19.
- [Didier 3] B. Didier: *Sade théologien*, [w:] *Sade: écrire la crise*, s. 219–240.
- [Domingo] X. Domingo: *Za kuchennym progiem (literatura i gastronomia)*, przeł. E. Zaleska. „Teksty” 1981, nr 2, s. 89–102.
- [Dühren] E. Dühren: *Le Marquis de Sade et son temps. Études relatives à l'histoire de la civilisation et des mœurs du XVIIIème siècle*, trad. de l'allemand par A. Weber-Riga, préface de O. Uzanne: *L'idée de sadisme et l'érotologie scientifique*. H. Barsdorf, Berlin, A. Michalon, Paris 1901.

- [Durozoi] G. Durozoi: *Note sur Sade et Bataille*. „Obliques”, *Sade*, 1977, nr 12–13, s. 79–81.
- [Éluard] P. Éluard: *L'intelligence révolutionnaire: le marquis de Sade*, [w:] idem: *Œuvres complètes*, t. II. Gallimard, Paris 1968, s. 809–812.
- [Frapier-Mazur] L. Frapier-Mazur: *Sade et l'écriture de l'orgie*. Éditions Nathan, Paris 1991.
- [Foucault] M. Foucault: *Sade, kapral seksu*, przeł. B. Banasiak, [w:] idem: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in. Warszawa 1999, s. 267–271.
- [Heine] M. Heine: *Le marquis de Sade*, texte établi et préfacé par G. Lely. Gallimard, Paris 1950.
- [Hénaff] M. Hénaff: *Sade. L'invention du corps libertin*. P.U.F., Paris 1978.
- [Jallon] H. Jallon: *Sade. Le corps constituant*. Éditions Michalon, Paris 1997.
- [Jean] R. Jean: *Un portrait de Sade*. Actes Sud, Arles 1989.
- [Juin] H. Juin: *Sade entier*. „Europe” nr 522, octobre 1972, s. 10–15.
- [Klossowski] P. Klossowski: *Sade i Fourier*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] idem: *Sade mój bliźni*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1999, s. 223–245.
- [Laborde] A.M. Laborde: *Sade romancier*. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1974.
- [Lacombe] R.C. Lacombe: *Sade et ses masques*. Payot, Paris 1974.
- [Laugaa-Traut] F. Laugaa-Traut: *Lectures de Sade*. A. Colin, Paris 1973.
- [Le Brun 1] A. Le Brun: *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Pauvert, Paris 1986.
- [Le Brun 2] A. Le Brun: *Sade, aller et détours*. Plon, Paris 1989.
- [Le Brun 3] A. Le Brun: *Un rêve de pierre*, [w:] idem: *Les châteaux de la subversion*. J.-J. Pauvert aux Éditeurs Garniers Frères, 1982, s. 55–83.
- [Lely] G. Lely: *Vie du marquis de Sade*. Mercure de France, Paris 1989.
- [Lever] M. Lever: *Introduction. Portrait d'un athée politique*, [w:] D.A.F. Marquis de Sade: „*Que suis-je à présent...?*” Textes politiques choisis, présentés et annotés par Maurice Lever. Bartillat, Paris 1998, s. 7–28.
- [Moreau] M. Moreau: *Le devoir de monstruosité*. „Obliques”, *Sade*, s. 15–18.
- [Neboit-Mombet] J. Neboit-Mombet: *Qui était le marquis de Sade?* Roger Maria Éditeur, Paris 1972.
- [Paulhan 1] J. Paulhan: *Le Marquis de Sade et sa complice ou Les Revanches de la pudeur*, préface de B. Noël. Éditions Complexe, Paris 1987.

- [Paulhan 2] J. Paulhan: *Déposition de Jean Paulhan, 15 décembre 1956*, [w:] idem: *Le Marquis de Sade et sa complice ou Les Revanches de la pudeur*, préface de B. Noël. Éditions Complexe, Paris 1987, s. 89–98.
- [Pauvert] J.-J. Pauvert: *Sade vivant*, t. 2: „*Tout ce qu'on peut concevoir dans ce genre-là...*” (1777–1793). Robert Laffont, Paris 1989.
- [Pfersmann] A. Pfersmann: *L'ironie romantique chez Sade*, [w:] *Sade: écrire la crise*, s. 85–98.
- [Picon] G. Picon: *Sade et l'indifférence*, [w:] D.A.F. de Sade: *Œuvres complètes*. Cercle du Livre Précieux, Paris, t. XI, wyd. II, 1966–1967, s. 53–61.
- [Pleynet] M. Pleynet: *Sade lisible*, [w:] Tel Quel, *Théorie d'ensemble*. Seuil, Paris 1968, s. 337–350.
- [Robbe-Grillet] A. Robbe-Grillet: *Ład i jego sobowtór*, przeł. B. Banasiak. „Literatura na Świecie” 1994, nr 10, s. 235–240.
- [Roger] Ph. Roger: *Sade. La philosophie dans le pressoir*. Bernard Grasset, Paris 1976.
- [Sollers] Ph. Sollers: *Sade w tekście*, przeł. W. Karpiński, [w:] W. Karpiński (red.): *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, s. 219–239.
- [Stéphane] N. Stéphane: *Morale et nature*. „Europe”, s. 23–42.
- [Thomas 1] Ch. Thomas: *Sade, l'œil de la lettre*. Payot, Paris 1978.
- [Thomas 2] Ch. Thomas: *Sade*. Seuil, Paris 1994.