

ANNA MATYŃKA

Uniwersytet Warszawski

 0009-0007-3777-4500

e-mail: matynka96@gmail.com



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.04>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2025-09-14; **Verified:** 2026-01-19; **Accepted:** 2026-01-19.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: University of Warsaw

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

THE ISSUE OF SUBJECTIVITY IN D.-A.-F. DE SADE'S THOUGHT

Abstract: The purpose of this article is to discuss two issues in Sade's thought which are expressions of the striving for sovereignty of the subject and at the same time lead to rejection of sovereignty. The first one is the phenomenon of apathy, which is the result of rejecting any sensuality or emotionality. It requires negating anything which traditionally consists of human subjectivity – morality, conscience or any feelings that associates us with others. In the state of total apathy human stops being a subject but becomes an energy itself. The final consequence of this is the rejection of the fear of death. The second issue is the negation of the causality, which is a way of separating a man from the influence of nature. Due to this man ceases to be an instrument of nature, driven by impulses, but in the same time it loses sovereignty. The negation of causality results in the denial of the possibility conditions for the existence of free will – our actions cannot result from our beliefs and conscious decisions, but they are identical with our beliefs.

Keywords: subjectivity, sensuality, apathy, causality

ZAGADNIENIE PODMIOTOWOŚCI W MYŚLI D.-A.-F. DE SADE'A¹

Wstęp

Zagadnienie podmiotu i jego suwerenności jest przez wielu badaczy myśli de Sade'a uznawane za centralny problem jego filozofii. Podejście to nie jest pozbawione podstaw – niewątpliwie w myśli Markiza mamy do czynienia z próbą uwolnienia człowieka od krępujących go ograniczeń, przede wszystkim norm religijnych i moralnych, ale też tych związanych z naturą ludzką. Z drugiej strony jednak de Sade jako konsekwentny materialista wielokrotnie podkreśla, że charakter, cechy i postępowanie człowieka zależą tylko od budowy naszych organów, zaś każdy z nas jest jedynie narzędziem w rękach natury, której nie możemy się sprzeciwić. Bez wątpienia w filozofii Markiza obecne są jednak liczne wątki świadczące o tym, że próbował on uwolnić człowieka od zniewolenia przez naturę. W *120 dniach Sodomy* i *Julietcie* znajdziemy wiele scen, w których bohaterowie przeklinają naturę i deklarują pragnienie popełnienia zbrodni absolutnej (de Sade, 1996, s. 296, 361). W myśli de Sade'a obecne są dwie koncepcje, których celem było zerwanie więzi człowieka z naturą – pierwszą jest apatia, drugą zaś odrzucenie przyczynowości. Celem tego artykułu jest wykazanie, że obie te koncepcje prowadzą do odrzucenia podmiotowości, a tym samym projekt filozofii de Sade'a, jakim było uzyskanie suwerenności podmiotu, pozostaje niezrealizowany.

Zmysłowość a apatia

De Sade za innymi oświeceniowymi filozofami przyznaje, że zmysły są podstawą poznania i nimi powinniśmy kierować się w życiu. Głos namiętności jest bowiem głosem natury (de Sade, 1991, s. 40). Dlatego

¹ Artykuł ten stanowi fragment pracy magisterskiej pt. *Suwerenność podmiotu w myśli D.-A.-F. de Sade'a* napisanej pod kierunkiem dr. hab. Tomasza Rafała Wiśniewskiego na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

też libertyn, nawet ten najbardziej perwersyjny, staje się wykonawcą jej woli. Jednocześnie zmysłowość jest pierwszym źródłem emancypacji – to właśnie dla realizacji swoich pragnień erotycznych libertyn odrzuca zasady religijne czy moralne. Pożądanie zniewala jednak libertyna, wpłatając go w związki z naturą i innym (Banasiak, 2020, s. 265). To, co miało stanowić narzędzie odzyskania suwerenności, zwłaszcza przez normy i moralność, wtórnie odbiera wolność. Samo pożądanie musi więc zostać zakwestionowane i przekroczone. Stanem docelowym Sadycznego libertyna jest bowiem apatia – sytuacja, w której wszelka zmysłowość, uczuciowość, popędy czy pożądania zostają zastąpione doskonałą obojętnością (Banasiak, 2020, s. 293–294). Dlatego też rozkosz u de Sade’a uzależniona jest od wyobraźni, nie zmysłów. Cechą konstytutywną libertyna jest „bezustannie rozpalona wyobraźnia” (Banasiak, 2020, s. 273). Nie jest to jednak wyobraźnia rozumiana jako sposób na ucieczkę od rzeczywistości, ale „wyobraźnia wynalazcza” czy też twórcza, która aktywnie kreuje rzeczywistość (Banasiak, 2020, s. 269). Ma ona u de Sade’a status uprzywilejowany – to, co dzieje się w rzeczywistości, zawsze w końcu nudzi i rozczarowuje, nigdy nie dorównuje imaginacji (de Sade, 1997, s. 25). Prawdziwy libertyn osiąga skrajne zblazowanie, a wszelkie ekscesy są dla niego banalne i nudne. Autentyczną rozkosz przeżywa tylko w umyśle.

Również nasze „wewnętrzne ja”, wrażliwość czy sumienie, są dziełem naszych zmysłów i popędów. Są one też podatne na uleganie wpływom norm i nakazów. Muszą więc zostać zakwestionowane przez praktykę apatii. Sposobem ich usunięcia jest ciągłe powtarzanie występku w apatii, nie dla rozkoszy (de Sade, 1997, s. 39–40). Celem jest oddzielenie myśli, czystego rozumu od sumienia, ale też od wszelkiej innej namiętności – dla de Sade’a bowiem wartości tradycyjnie utożsamiane z sumieniem, jak na przykład litość czy miłosierdzie, też są rodzajem namiętności powodowanych przez egoizm (de Sade, 2020, s. 83). Postępek libertyna ma być dokonany z zimną krwią, a nie z powodu popędów. Zbrodnia z premedytacją ma przewagę nad zbrodnią w afekcie, a najlepszą zbrodnią jest ta pozbawiona motywu (de Sade, 2020, s. 233). Dlatego też w powieściach de Sade’a istnieje ścisła klasyfikacja libertynów. Ci, którzy kierują się pożądaniem, jak na przykład

Olimpia Borghese, stoją niżej w hierarchii niż libertyni – filozofowie, do których należy chociażby Braschi, Miński, Clairwil czy Julietta. Namiętność musi zostać zastąpiona zasadami. W jednej z rozmów z Juliettą Olimpia mówi: „[zbrodnie], jakich dopuszczałam się z zemsty, nie wydają mi się tak upojne jak zbrodnie popełniane z lubieżności, które poznałam dzięki tobie” (de Sade, 2020, s. 233). Tymczasem Julietta nie popełnia zbrodni z lubieżności – popełnia je, bo są zgodne z systemem filozoficznym, który uznała za własny. Olimpia, jako libertynka stojąca niżej w hierarchii, zostaje zgładzona przez Juliettę i Clairwil (de Sade, 2020, s. 326).

To, co zmysłowe – zbrodnie, perwersja, anomalia – musi być przez libertyna ukazane w perspektywie umysłu. Dzięki transgresji może on jednak odzyskać rozkosz poprzez intelekt. Rozum musi więc panować nad wszelkimi odruchami i mechanizmami fizjologicznymi (Banasiak, 2020, s. 295–296). Stąd też przeciwstawienie ekstazy orgazmowi – orgazm, będący jedynie reakcją fizjologiczną, jest „daniną spłacaną normom gatunku” (Klossowski, 1992, s. 57), wikła nas tym samym w deterministyczne związki z naturą. Libertyn powinien świadomie rządzić swoim ciałem, panując nad odruchami. Jego rozkoszą jest czysta „ekstaza myśli” (Banasiak, 2020, s. 295).

W ewolucji sadycznego libertyna można wyróżnić kilka etapów rozwoju apatii. Stanem początkowym jest pierwotna wrażliwość, która wiąże nas nie tylko z innym, ale też z nakazami moralnymi wobec niego. Pierwszym etapem jest więc odrzucenie wszelkiej uczuciowości i wrażliwości. Libertyn musi być całkowicie niewrażliwy na zło i cierpienie bliźniego. Osiągnąć to można przez natychmiastowe powtarzanie zbrodniczego postępu, gdy tylko pojawią się wyrzuty sumienia. Po wyrobieniu tej wstępnej niewrażliwości moralnej libertyn przechodzi do odwróconej wrażliwości, czyli zadawania bólu dla przyjemności i maksymalnego stymulowania perwersyjnych doznań. Wówczas jednak nadal jest uzależniony od innego – zerwanie dokonuje się dopiero na następnym etapie, jakim jest odrzucenie wszelkiej zmysłowości na rzecz wyobraźni i intelektu. Całkowite stępienie zmysłów i pożądania umożliwia wtedy świadome eksperymentowanie i postępowanie zgodnie z zasadą. Ostatnim etapem jest dezintegracja „ja” – ponieważ

libertyn zanegował wszystko, co tradycyjnie składa się na „ja”, czyli duszę: zmysłowość, uczuciowość, sumienie, moralność, wszelkie uczucia względem bliźniego (Banasiak, 2020, s. 284). Czym więc jest tak naprawdę „ja”? Dla de Sade’a jest to po prostu ciągła projekcja Boga, Natury, norm, innego. Gdy „ja” chce, w rzeczywistości ktoś lub coś innego chce przeze mnie (Banasiak, 2020, s. 282). Co więc zostanie z podmiotu, gdy odrzuci to wszystko i dokona się jego dezintegracja? Zostanie sama siła, czysta energia. Człowiek współczesny bowiem:

osłabia się, trwoniąc nadaremno swoje siły, a trwoni siły, gdyż uważa się za słabego. Ale człowiek prawdziwy wie, że jest samotny i godzi się z tym; wszystko, co w nim, dziedzicu siedemnastu wieków tchórzostwa, co odnosi się do kogoś innego niż on sam, odrzuca. Na przykład litość, wdzięczność, miłość to uczucia, które niszczy, niszcząc je zaś, odzyskuje całą siłę, jaką by musiał oddać tym osłabiającym go impulsom. [...] z tej destrukcyjnej roboty wysnuwa początek prawdziwej energii (Bataille, 2008, s. 236).

Centralnym pojęciem systemu de Sade’a nie jest ani natura, ani Bóg, ani podmiot, ani nawet suwerenność, ale właśnie energia. I odzyskanie pełni tej energii dokonuje się jedynie poprzez zakwestionowanie wszystkiego, co zewnętrzne. Dlatego ostatecznie nawet transgresja musi zostać odrzucona przez libertyna, ponieważ jest ona uzależniona od narzuconych z zewnątrz norm (Banasiak, 2020, s. 297). Jedyną pobudką zbrodni musi zostać zasada – „rzecz filozofii, rozumu”, a nie gustu (Banasiak, 2020, s. 298). Prowadzi to do ostatecznego zerwania z determinizmem oświeceniowych mechanicystów.

Dlatego właśnie libertyn jest „istotą wyższą”, podmiotem, który przekroczył wszelkie ograniczenia, aby uzyskać wolność. Jednak podmiot ten, odzyskując wolność, jednocześnie traci swoje „ja”, przestaje być człowiekiem. Efektem tego jest odrzucenie lęku przed śmiercią – ostateczne potwierdzenie panowania nad sobą i przekroczenia kondycji ludzkiej (Banasiak, 2020, s. 303). Śmierć jest stale obecna w powieściach de Sade’a. Nie dotyczy ona jedynie ofiar, ale również libertynów, nigdy jednak nie jest problemem. Libertyni nie boją się śmierci

i postrzegają ją jako coś najbardziej zwyczajnego i naturalnego. Czasem mówią wręcz o rozkoszy umierania, jak chociażby Julietta, która wyznaje: „Bynajmniej nie boję się powieszenia. Czyż nie wiadomo, że umierając w ten sposób, doznaje się orgazmu? Szafot nigdy mnie nie przerażał. Gdyby kiedykolwiek mnie skazano, przekonasz się, że wstąpię nań z podniesionym czołem” (de Sade, 2003, s. 318–319). Nie ma jednak u de Sade’a fascynacji śmiercią, libertyni też nigdy sami z siebie jej nie szukają, co najwyżej doceniają jej walor erotyczny. Jeśli więc liczne bluźnierstwa artykułowane pod adresem nieistniejącego Boga mogą sprawić, że chwilowo wątpimy w ateizm de Sade’a, to jego nastawienie wobec śmierci bezsprzecznie go potwierdza. Wobec wiecznej metempsychozy śmierć jest tożsama z narodzinami, praktycznie przestaje istnieć. W uniwersum de Sade’a jest ona czymś tak banalnym i powszechnym, że „staje się słowem pozbawionym sensu” (de Sade, 1991, s. 42). Libertyni nie wykazują ani śladu lęku przed przyszłym życiem, co więcej – umierają o wiele spokojniej niż wierzący. W noweli *Florville* de Sade opisuje śmierć ateistki, Madame de Verquin. Tuż przed śmiercią, w ostatniej rozmowie z Florville mówi ona:

Moje dziecko, tylko wierzący lękają się śmierci; zawieszeni stale między piekłem a niebem, niepewni swego ostatecznego przeznaczenia, są nieustannie przygnieceni trwogą i niepokojem. Ja nie spodziewam się niczego, pewna jestem, że po śmierci nie będę nieszczęśliwsza niż przed urodzeniem, więc zasnę cicho na łonie Natury, bez żalu i bólu, bez wyrzutów sumienia i bez niepokoju. Kazałam się pochować pod krzakiem jaśminu [...], cząstkami mojego ciała pożywią się kwiaty. [...] gdy w przyszłym roku poczujesz zapach tego krzewu, oddychać będziesz duszą swojej starej przyjaciółki. Cząsteczki kwiatów przenikną do tkanek twego mózgu i natchną cię pięknymi ideami i skłonią, byś znów pomyślała o mnie (de Sade, 1971, s. 68).

Kolejnym krokiem na drodze do suwerenności, po negacji ofiary, staje się więc negacja „ja”, której ostatecznym przejawem jest zaakceptowanie śmierci. Libertyn, próbując uniezależnić się od natury, traci swoją podmiotowość i tak naprawdę przestaje być człowiekiem.

Odrzucenie przyczynowości

Drugim sposobem uzyskania suwerenności podmiotu, który jednocześnie prowadzi do odrzucenia podmiotowości, jest zanegowanie przyczynowości. Przyczyna jest ostatnim i najtrudniejszym do pokonania ograniczeniem suwerenności, ponieważ jej istnienie zazwyczaj przyjmuje się za oczywistość. Przez to staje się ona praktycznie niedostrzegalna, a tym bardziej nie jest uważana za zniewolenie. W historii ludzkości przyczyna pojawia się pod różnymi nazwami: począwszy od Boga, poprzez idee i moralność, a na naturze kończąc. Sama podmiotowość jest również formą przyczynowości. W myśli de Sade'a szczególnie często natura jest pojmowana jako przyczyna wszelkich ludzkich działań. Niejednokrotnie bohaterowie dzieł Markiza wskazują na nią jako pobudkę wszystkich swoich działań i źródło wszelkich namiętności, od którego nie mogą się uwolnić. Dlatego to właśnie chęć wyzwolenia od wpływu natury była dla de Sade'a inspiracją do odrzucenia przyczynowości. Markiz po kolei odrzuca wszystkie wcielenia przyczyny, aby w końcu zmierzyć się z nią samą. Koncepcja ta nie została przez Markiza rozwinięta, pojawia się jedynie w nielicznych miejscach jego twórczości. Jest to jednak myśl o znacznej doniosłości filozoficznej, która w największym chyba stopniu sprawia, że de Sade wychodzi poza horyzont swojej epoki i zbliża się do myślicieli XX wieku.

„Jeśli bowiem istnieje pałacy środek Sade'owskiego stylu, to jest nim z pewnością kompromitacja wszelkiej przyczynowości” (Sollers, 1974, s. 220) – pisze Philippe Sollers. Przyczyna bowiem jest czymś w rodzaju autorytetu, uzasadniającego nasze czyny i sprawiającego, że nigdy nie jesteśmy autonomiczni w swoich działaniach. Zdaniem Bogdana Banasiaka, dlatego dla Markiza tak ważna jest namiętność, ponieważ jest ona zarówno swoją przyczyną, jak i skutkiem (Banasiak, 2020, s. 219). W istocie, Clairwil w jednej ze swoich tyrad stwierdza: „[...] im więcej się pieprzy, tym więcej pragnie się pieprzyć: jedynie pieprzenie uśmierza płomień wzniecony pieprzeniem” (da Sade, 1997, s. 64).

Najczęstszą przyczyną, jaka pojawia się w dziełach Sade'a, jest rzecz jasna natura. Francuskie oświecenie, zafascynowane przyrodoznawstwem, nieustannie odwoływało się do przyczyny, jako wyjaśnienia

zarówno zjawisk przyrodniczych, jak i postępowania ludzi. Natura jest jednak „najtrudniej poddającym się redukcji produktem kultury” (Sollers, 1974, s. 220), najtrudniej, bo w jej kulturowo usankcjonowanej definicji jest zawarte założenie, że jest ona czymś przeciwnym kulturze. Możliwe jednak, że „natura jest fantazmatem kultury” (Sollers, 1974, s. 220), a przypisywane jej działanie przyczynowe jest tylko społecznie usankcjonowanym wyobrażeniem o świecie, czystą iluzją. W swojej rozprawie o religii Bressac mówi:

Twierdzi się stanowczo, że nie ma skutków bez przyczyny, powtarza się ciągle, że świat nie powstał sam z siebie. Ale świat jest przyczyną – nie skutkiem, nie dziełem. Nie został stworzony, był zawsze tym, co widzimy, jego istnienie jest konieczne, jest on swą własną przyczyną (de Sade, 2008, s. 270).

Dodaje, że istotą natury jest działanie i wytwarzanie (de Sade, 2008, s. 270). Wypowiedź ta jest przede wszystkim krytyką religii, zauważmy jednak, że wyklucza ona też wyobrażenie natury jako zewnętrznej przyczyny, będącej „oświeconą” wersją Boga. Natura dla Bressaca, jeśli w ogóle może być ujęta w kategoriach przyczyny, to tylko immanentnej. Jeszcze dalej posuwa się Julietta, która w jednej ze swoich przemów zwraca się wprost do natury: „Dziwko, być może mnie oszukujesz, tak jak niegdyś zwodziła mnie ta nikczemna boska chimera, której, jak powiadają, jesteś podporządkowana; nie zależymy bardziej od ciebie niż od niej. Przyczyny są być może zbędne dla skutków” (de Sade, 1997, s. 92). Zauważmy jednak, że Julietta nie neguje samego istnienia natury, a jedynie pewien sposób jej działania i jej wpływ na człowieka. Jak można więc pogodzić ciągle odwoływanie się do natury, która zdaniem Sade’a niewątpliwie istnieje, z odrzuceniem przyczynowości? Z pewnością Markiz odrzucał koncepcję natury jako źródłowego podmiotu, świeckiej wersji Boga. Nawet jeśli działa ona, to nie jest to działanie celowe, poprzedzone intencją. Można trafnie powiedzieć, że natura jest dla Sade’a spinozjańskim Bogiem – egzystuje tylko w swoich aktach działania, nie ma jej ani przed nimi, ani poza nimi. Jeżeli ma wolę,

to wola ta istnieje tylko wówczas, gdy jest wyrażana. Tak jak według Spinozy „Bóg nie był przed swoimi postanowieniami ani nie może być bez nich” (Spinoza, 2009, s. 121), tak samo dla Sade’a natura „jest działaniem i wytwarzaniem” oraz – rzecz jasna – niszczeniem. Jest to po prostu czysta siła, energia, która bytuje tylko w działaniu. Zauważmy, że Sade w zaskakująco niewielkim stopniu – jak na myśliciela oświeceniowego – interesuje się przyrodoznawstwem. Często natomiast w jego dziełach pojawia się magia – chociażby w związku z postacią Durand, wiedźmy i trucicielki. Magia bowiem, jako „praktyczna znajomość tajemnic natury” (Sollers, 1974, s. 233), znosi przyczynowość, będącą centralną kategorią przyrodoznawstwa. Między zaklęciem wypowiedzianym przez wiedźmę a jego „skutkiem” nie ma mechanicznego związku przyczynowo – skutkowego, który bada naukowiec. Wypowiedziane zaklęcie jest tożsame z działaniem, zmianą w świecie rzeczywistym, czyli tym, co odczytujemy jako „skutek”.

Wypowiedź Julietty nie kończy się jednak na odrzuceniu natury jako zewnętrznej przyczyny. Mówi ona: „Przyczyny są być może zbędne dla skutków, a my wszyscy, za sprawą jakiejś ślepej siły, równie bezrozumnej, co koniecznej, jesteśmy tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, których tajemnice, wyjaśniając wszelki ziemski ruch, wskazują również na źródło wszelkich działań ludzi i zwierząt” (de Sade, 1997, s. 92). Na czym polega jednak bycie „bezmyślnie wegetującą maszyną”, skoro jak już wcześniej wspomnieliśmy, natura nie jest przyczyną naszych działań, pomimo wielu wcześniejszych deklaracji libertynów? Niewątpliwie w tym momencie de Sade wraz z koncepcją przyczynowości odrzuca jakąkolwiek koncepcję podmiotowości – nie jest tak, że mamy jakieś wewnętrzne „ja”, które jest depozytariuszem przekonań i idei będących przyczyną naszych działań. Jest to jednak bardzo spójne z tym, co Sade’a pisał o roli ciała człowieka. Dla Markiza to właśnie ciało było naszym „ja” – to ono myśli, czuje i ocenia (de Sade, 1968, s. 44). Jeśli to nasze ciało myśli, to właśnie ono jest jednostką, podmiotem; a nasza świadomość to po prostu nasze zachowania. Nasze przekonania nie są przyczyną naszych działań, nie posiadają one bowiem żadnej idealnej egzystencji, istnieją jedynie materialnie jako nasze czyny w realnym świecie. Na podmiot jako samoświadomy zbiór idei i przekonań

nie ma miejsca w filozofii de Sade'a, bowiem nie uznawał on istnienia żadnych bytów niematerialnych. W tej kwestii do końca życia pozostał wierny poglądom Le Mettriego oraz Holbacha. Ponownie Markiz idzie śladem Spinozy, dla którego również dusza nie była oddzielona od ciała, co więcej – dusza była zależna od ciała, które ją pobudzało (Spinoza, 2009, s. 158–159). Zauważmy też, że przekonania libertynów, jak i sama filozofia libertynizmu są zawarte w działaniach – ateizm jest ciągłym bluźnierstwem i świętokradztwem, rewolucja jest ciągłym powtarzaniem zbrodniczego aktu – inaczej przestaje być rewolucją. Można więc trafnie powiedzieć, że dla Sade'a ideologia istnieje tylko materialnie, w konkretnych aktach i praktykach. Zauważmy też, że w takiej sytuacji bluźnierstwa libertynów, takie jak chociażby bezczeszczenie hostii czy krucyfiksów, mają sens pomimo ich deklarowanego ateizmu. Nie godzą one bowiem w nieistniejącą „boską chimerę”, ale w praktyki, w których zawarta jest religia i które są z nią tożsame. Paradoksalnie więc libertyni „obrażają to, co powinni”.

Jakie natomiast są tego konsekwencje w przypadku filozofii, która, jak stwierdziliśmy, miała być jedyną przyczyną występku libertyna? Najwyższym stopniem libertynizmu nie jest „postępowanie zgodnie z filozofią” ani nawet „świadome współdziałanie z naturą”, bo wtedy wciąż jesteśmy ograniczeni zasadami filozofii czy działaniami natury. Prawdziwą filozofią libertynizmu nie jest żadna „zasada”, ale po prostu sama zbrodnia popełniona bez żadnego powodu – i to jest właśnie istota tej filozofii. Nie ma więc libertynów, którzy nie popełniają zbrodni – praktyka apatii służy tylko temu, żeby móc dokonywać zbrodni w sposób prawdziwie libertyński, czyli właśnie bez powodu. Clairwil tłumaczy to następująco: „Chcę, by w złu, oddzielnym od wszelkiej lubieżności, znajdowała rozkosz, jakiej doznaje się w rozpuście; chcę, by czyniąc zło, nie potrzebowała już *żadnego pośrednika*. I by doświadczyła wówczas wszystkich pikantnych uroków libertynizmu” (de Sade, 1997, s. 39). Zło ma być czynione dla samego zła, rozkosz może być co najwyżej efektem, a nie przyczyną popełnionego występku. W rzeczywistości niektórzy bohaterowie dzieł de Sade'a zdają się iść jeszcze dalej – sprawiają wrażenie, iż powtarzają swoje wystęпки

w śmiertelnym znudzeniu, bez przyczyny, ale też bez skutku; tak jakby nie znajdowali w swoim postępowaniu żadnej przyjemności i dokonywali wciąż tych samych zbrodni wręcz mechanicznie i bezmyślnie.

Rola koncepcji natury w zanegowaniu podmiotowości

Dochodzimy więc do następującej konkluzji: de Sade, próbując odzyskać suwerenność podmiotu, uwolnić go od wszelkich ograniczeń i *idée fixe*, tak naprawdę odkrył, że nie ma podmiotu. Nie mamy żadnego „wewnętrznego ja”, ani nawet warunków możliwości wytworzenia takiego „ja”, jesteśmy tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, a wszelkie nasze przekonania i idee istnieją tylko w naszych działaniach, nie mogą więc być ich przyczynami. W takim razie również pytanie o to, czy według de Sade'a człowiek ma wolną wolę, jest pozbawione sensu, kto bowiem miałby być depozytariuszem owej wolnej woli? Po drugie zaś, wolna wola jest właśnie tym, co pośredniczy między naszymi ideami a działaniami. Skoro zaś Markiz znosi dzielącą je różnicę, to żadne pośredniczenie między nimi nie jest możliwe.

Odrzucenie natury przez Juliettę stanowi niejako zwieńczenie filozoficznej drogi de Sade'a. W swoich pierwszych dziełach wychwala on naturę zarówno w jej twórczej, jak i destrukcyjnej funkcji, wskazując na jej doskonałą równowagę. Jego myśl jest wówczas zgodna z generalną tendencją francuskiego oświecenia – człowiek jest przedstawiany jako fragment natury, w której panuje pełna harmonia (de Sade, 1994). Jednakże rozwija on tę koncepcję dopóty, dopóki jest mu ona potrzebna, aby zanegować Boga oraz system wartości wynikający z chrześcijaństwa. Potem zauważa, że natura taka zniewala jednostkę jeszcze bardziej niż Bóg – przeciwko Bogu można było się zbuntować, grzesząc; zaś tak pojmowana natura nie stwarza warunków możliwości jakiegokolwiek nieposłuszeństwa. Co więcej, zło i zniszczenie znacznie przeważają w świecie nad dobrem, tak więc doskonała równowaga zostaje zastąpiona powszechną destrukcją. To, co szkodzi człowiekowi, służy naturze (de Sade, 2020, s. 86). Powstaje więc daleki od oświeceniowego optymizmu obraz rozłamu między człowiekiem a światem.

We fragmencie *Julietty* zawierającym przemowę papieża de Sade przedstawia zupełnie inną koncepcję – istnieją dwie natury: pierwsza to potężna, bezosobowa siła, istniejąca poza dostępnym nam światem doświadczenia, która dąży do całkowitej destrukcji. Druga natura to trzy królestwa (zwierząt, roślin i minerałów) poruszające się w wiecznym kręgu śmierci i narodzin. Pierwsza natura stwarza człowieka, po czym wrzuca go w świat i traci z nim wszelkie związki. Zostaje on pozostawiony na pastwę drugiej natury, z której kręgu niszczenia i tworzenia nie jest w stanie się wyrwać (de Sade, 2020, s. 258–261). Libertyn jest kimś, kto świadomie wspiera swoimi zbrodniami pierwszą naturę w jej walce z drugą naturą.

W tym miejscu myśl de Sade'a oddala się od francuskiego oświecenia, a zbliża do koncepcji gnostyckich. Druga natura pełni w niej rolę Demiurga, który zniewala jednostkę i której się ona sprzeciwia. Pierwsza natura jest odpowiednikiem gnostyckiego pozaświatowego Boga, którego istnienia są świadomi tylko wybrani – libertyni. Tak jak Bóg dla gnostyków, tak dla de Sade'a pierwsza natura jest ukryta i nieznamy, ponieważ istnieje całkowicie poza naszym światem. Człowiek nie jest już, jak dla filozofów oświeceniowych, dzieckiem natury ani nawet elementem natury, ale staje w kontrze do niej, nie naśladuje jej, ale się jej sprzeciwia. Zwróćmy jednak uwagę na to, że stanowisko de Sade'a jest znacznie bardziej pesymistyczne niż gnostyckie. W koncepcjach gnostyków występował transcendentálny Bóg, z którym wybranych ludzi łączyła transcendentálna jaźń. Pomimo życia w obcym świecie, w którym jest się skazanym na fatalizm podlegania kosmosowi, mieli oni perspektywę zbawienia (Jonas, 1994, s. 278). De Sade tymczasem pozostaje wierny materialistycznym tendencjom swojej epoki, dlatego bohaterowie jego dzieł nie mogą liczyć na żadne zbawienie. Ich współpraca z pierwszą naturą bardzo szybko przekształca się we współzawodnictwo – libertyni chcą ją pokonać, prześcignąć w destrukcyjności. Sama pierwsza natura nie jest rozumna, jest czystą niszczycielską energią, chaosem.

Musimy teraz zadać pytanie, czym jest tak naprawdę punkt końcowy ewolucji koncepcji natury de Sade'a oraz jakie są jego konsekwencje dla podmiotowości człowieka. Według gnostyckiego myśliciela Bazylidesa,

Bóg pozaświatowy jest tak naprawdę Bogiem nieistniejącym, ponieważ jego określenia są wyłącznie negatywne (Jonas, 1994, s. 304). To właśnie odkrywa Markiz oczami Julietty, gdy ta mówi naturze, że wcale od niej nie zależy – niejako wyciąga ostateczne konsekwencje ze stanowiska gnostyckiego. Natura, „ostatni fantazmat kultury”, ma charakter jedynie negatywny, jest chaosem i bezmyślną destrukcją, i tym samym nie ma żadnego wpływu zarówno na postępowanie człowieka, jak i na samą naturę ludzką. Tym samym upada ostatnia idea, na której potencjalnie można by oprzeć podmiotowość człowieka.

Myśl de Sade'a jest rozpięta między dwiema sprzecznościami. Z jednej strony człowiek jest częścią natury i nie różni się jakościowo od innych bytów ożywionych. Tak samo jak one jesteśmy całkowicie materialni, nie posiadamy żadnej części duchowej, rządzi nami prosta fizjologia. Z drugiej strony zaś człowiek jest w nieusuwalnym konflikcie z naturą, to, co jej służy, jemu szkodzi. Co więcej, jako jedyny z bytów jest tego konfliktu świadomy. Najbardziej dobitne świadectwo tej świadomości znajdujemy w monologu Almaniego w *Nowej Justynie*:

Im bardziej starałem się pojąć jej [natury] tajemnice, tym wyraźniej widziałem, że zajmuje ją wyłącznie szkodenie ludziom. [...] Spójrz na ogrom zła, jakie za jej sprawą znosimy w tym świecie. W jakim celu stworzyła nas tak nieszczęśliwymi? [...] czy istnieje jakaś istota równie godna pogardy, równie odrażająca jak ta, która dała mi życie tylko po to, by kazać mi znajdować przyjemność we wszystkim, co szkodzi mojemu bliźnim? (de Sade, 2008, s. 220–222).

Filozofowie oświeceniowi zazwyczaj ignorowali ten konflikt, ukazując człowieka jako element natury, z którą pozostaje on w harmonii. Gnostycy akceptowali konflikt, ale uznawali odmiennność człowieka od natury za sprawą pozaświatowego pochodzenia pneumy. De Sade natomiast nie idzie na żadne kompromisy, podkreśla tę sprzeczność i pozostawia ją nierozwiązaną. Istotą jego myśli jest utrata oświeceniowej wiary w rozumny porządek świata. Jednak wyjściowy brak wiary w Boga uniemożliwia mu szukanie sensu poza życiem doczesnym.

Mogłoby się wydawać, że w tej sytuacji podmiotowość byłaby ratunkiem dla człowieka, jedynym źródłem stałości w świecie niekończącego się chaosu. Jednakże w świecie tym, pozbawionym jakiegokolwiek porządku, prawa czy normy, nie znajdujemy żadnego jej potencjalnego źródła. De Sade uznaje nieusuwalności konfliktu między człowiekiem a światem, a także daremność wszelkich wysiłków czy prób buntu ze strony człowieka. Tym samym Markiz okazuje się być w równej mierze spadkobiercą francuskiego oświecenia co gnostycyzmu, a nawet ojcem duchowym egzystencjalizmu.

Kim w takim razie jest człowiek de Sade'a, skoro nie jest ani „dzieckiem natury” ani wolnym podmiotem? Julietta mówi, że jesteście „bezmyślnie wegetującymi maszynami” za sprawą siły, która jest ślepa, bezrozumna i konieczna. Czym różni się w takim razie stanowisko Markiza od poglądów oświeceniowych filozofów, takich jak chociażby Holbach, który przecież też uważał, że jesteście w pełni zdeterminowanymi maszynami działającymi na zasadzie relacji przyczynowo-skutkowych? Zauważmy jednak, że dla oświeceniowych filozofów natura była rozumna, a człowiek był jej dziełem. Dlatego nawet jeśli człowiek jest bezmyślną maszyną, to jego działania, chociaż od niego niezależne, dzięki naturze były częścią jej rozumności. Dla de Sade'a ani natura, ani świat nie są rozumne, są niekończącym się chaosem. „Ślepa i bezrozumna siła”, o której pisze Markiz, jest więc bardziej podobna do woli Schopenhauera niż do natury oświeceniowych filozofów. W istocie jest wiele punktów, w których koncepcja de Sade'a zbliża się do myśli Schopenhauera. Według Schopenhauera, zarówno ludzie, jak i wszystkie inne byty, są tylko uprzedmiotowieniem woli, która jest „bezkresnym dążeniem”, właśnie ową ślepą siłą bez zamiaru i celu (Schopenhauer, 1995, s. 266–267). Co więcej, wola nie podlega zasadzie racji dostatecznej, jest więc zupełnie wolna, jej działania nie mają przyczyny (Wasiewicz, 2010, s. 192). Po drugie, sama wola nie jest żadną przyczyną świata ani czymś istniejącym na zewnątrz świata, ale raczej centralną kategorią metafizyczną, dzięki której możemy zrozumieć świat (Garewicz, 1988, s. 39). Zauważmy, że de Sade pisze: „[...] jesteście tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, których tajemnice, wyjaśniając wszelki ziemski ruch, wskazują również na

źródło wszelkich działań ludzi i zwierząt” (de Sade, 1997, s. 92). Owe ślepej sile nie podlegają więc tylko ludzie, ale również wszystkie inne byty, jest ona niejako „wyjaśnieniem zagadki świata”. Wszyscy więc jesteśmy tylko wegetującymi maszynami: zarówno libertyni, jak i „zwykli ludzie”, a także zwierzęta. Jesteśmy co najwyżej myślącymi ciałami, będącymi uprzedmiotowieniem bezmyślnej siły, która ślepo prac do przodu, ciągle popada w konflikt z samą sobą, będąc wieczną przyczyną chaosu i zniszczenia. Tak samo bezmyślna jest natura, nie ma ona żadnych zamysłów czy zamiarów, jest po prostu ciągłą destrukcją bądź tworzeniem. Nie jesteśmy więc niewolnikami natury – jesteśmy niewolnikami tak samo jak natura.

Na koniec rozważań o przyczynowości warto zastanowić się, jaki był cel (sens) pisarstwa de Sade’a. W *Julietcie* zawarty jest następujący dialog między główną bohaterką a jej przyjaciółką Clairwil:

– Pragnęłabym – rzekła Clairwil – znaleźć zbrodnię, której rezultat działałby wiecznie, nawet gdy ja przestałabym działać, tak aby nie było w moim życiu choćby jednej chwili, nawet podczas snu, w której nie byłabym przyczyną jakiegoś nieładu [...].

– Dla urzeczywistnienia twych zamiarów, mój aniele – odpowiedziałam – widzę tylko jeden środek: to, co można nazwać zbrodnią moralną, jakiej dosiegamy, udzielając rad, pisząc lub spełniając uczynki (de Sade, 1997, s. 99).

Dla Markiza pisanie było wiecznie działającym występkiem, który jest ciągłą przyczyną nieładu, nawet po śmierci piszącego. Jak jednak, w świetle dotychczasowych rozważań, filozofia może być przyczyną występku? De Sade z pewnością dostrzegał ten problem i dlatego właśnie opisywał samą zbrodnię – tworzył powieści, nie traktaty filozoficzne. Pisarstwo nie tyle ma być przyczyną występku, co samym występkiem. Ponadto, będąc z założenia przeciwnikiem wszelkich systemów, jako czegoś opartego na przyczynach, nie mógł sam ich tworzyć. Dlatego też de Sade przede wszystkim był pisarzem, a w jego powieściach nie znajdziemy spójnego systemu.

Wielu interpretatorów zauważa też, że pod pozorną monotonnością dzieł de Sade'a kryje się coś niewyraźnego. Bataille pisze, że powtarzalność książek Markiza jest „podporządkowaniem gry literackiej ekspresji niewysłowionego wydarzenia” (Bataille, 2021, s. 167). Zwróćmy jednak uwagę, że w kulturze zachodu słowo jest pierwszą przyczyną, przyczyną wszelkich przyczyn. „Na początku było Słowo [...] wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego] co się stało” (J 1, 1–3). Z konieczności więc de Sade musi znosić dualizm słowa jako przyczyny, która powoduje konkretny skutek w świecie, ale także słowa jako przedstawienia. „Cnota przyznaje mowie funkcję przedstawiania” (Sollers, 1974, s. 226) – pisze Sollers. Tymczasem

potwór Sade'owski [...] podaje się za wcielenie dosłowności: jest tym, który mówi to, co robi, i robi to, co mówi – i nigdy nic innego. [...] To w rzeczywistości raczej miejsce niż osoba, miejsce, w którym sprzeczności dotyczą się i łagodzą w czymś [...] co nie podlega zróżnicowaniu na wewnętrzne – zewnętrzne (Sollers, 1974, s. 228).

Pisarstwo Sade'a nie miało być przedstawieniem żadnej filozofii, idei czy nawet opisem występuku – ono samo miało być występkiem, ową wieczną zbrodnią, o której mówi Julietta. Nic dziwnego więc, że powieści Markiza zdają się zawierać coś niewyraźnego – bo w istocie nie miały one być wyrażeniem ani przedstawieniem czegokolwiek, ale samym aktem, czynem.

Podsumowanie

Dokładne rozważenie zagadnienia apatii oraz przyczynowości w myśli de Sade'a skłania więc ku wnioskowi, iż zamierzenie jego filozofii, jakim było odzyskanie suwerenności, odebranej jednostce przede wszystkim przez naturę, pozostaje nieurzeczywistnione. Uwolnienie człowieka od wpływu natury nie sprawiło bowiem, że odzyskał

on wolną wolę, ale że stał się jedynie ciałem, którego działania są wyrazem pewnej bezmyślnej siły. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy faktycznie głównym celem filozofii Markiza było odzyskanie suwerenności? Wydaje się, że w myśli de Sade'a najbardziej wyraźnym elementem jest negacja, odrzucanie fałszywych przekonań, takich jak idea Boga czy natury ludzkiej. Być może pozytywny postulat, jakim był stworzenie koncepcji suwerennego podmiotu, był nie tyle intencją autora *120 dni Sodomy*, co raczej jego późniejszych interpretatorów. Sam de Sade przede wszystkim deklarował, że „filozofia powinna powiedzieć wszystko” (de Sade, 1997, s. 109) i to właśnie w tym zawiera się jej wartość. Trzeba też pamiętać, że Markiz był konsekwentnym materialistą i materializmowi pozostał do końca wierny, dlatego też koncepcja nieograniczonej wolności nie mogła się zmieścić w ramach jego filozofii. Być może właśnie odkrycie tej prawdy – że nie ma ani suwerenności, ani podmiotowości – było ostatecznym celem myśli de Sade'a.

Bibliografia

- Banasiak, B. (2020). *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*. Kraków: Vis-a vis etiuda.
- Bataille, G. (2021). *Literatura i zło*, przeł. Maria Wodzyńska-Walicka. Warszawa: Aletheia.
- Garewicz, J. (1998). *Schopenhauer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Pismo Święte Nowego Testamentu* (1997). Poznań: Pallotinum.
- de Sade, D.-A.-F. (1968). *Juliette*, przeł. A. Wainhouse. Nowy Jork: Grove Press.
- de Sade, D.-A.-F. (1971). *Zbrodnie miłości*, przeł. J. Łojek. Warszawa: PIW.
- de Sade, D.-A.-F. (1991). Prawda. W: D.-A.-F. de Sade, *Powiedzieć wszystko* (299–303), przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- de Sade, D.-A.-F. (1994). Dialog między księdzem a umierającym, przeł. P. Pieniążek, *Literatura na Świecie*, 10, 10–23.

- de Sade, D.-A.-F. (1996). *120 dni Sodomy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.-A.-F. (1997). *Julietta*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.-A.-F. (2008). Rozprawa Bressaca o religii. W: K. Matuszewski (red.), *Sade. Msza okrucieństwa* (247–276). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Schopenhauer, A. (1995). *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz. Warszawa: PWN.
- Sollers, P. (1974). Sade w tekście. W: W. Karpiński (red.), *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji* (219–239). Warszawa: Czytelnik.
- Spinoza, B. (2009). *Traktaty. Etyka*, przeł. I. Halpern. Warszawa: Hachette Livre Polska.
- Wasiewicz, J. (2010). *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Abstrakt: Celem artykułu jest omówienie dwóch zagadnień w myśli de Sade'a, które są wyrazem dążenia do suwerenności podmiotu, a jednocześnie ich konsekwencją jest odrzucenie podmiotowości. Pierwszym z nich jest fenomen apatii, będącej efektem odrzucenia jakiejkolwiek zmysłowości czy uczuciowości. Wymaga ona jednak zanegowania wszystkiego, co tradycyjnie składa się na podmiotowość człowieka – moralności, sumienia czy jakichkolwiek uczuć łączących nas z bliźnim. W stanie całkowitej apatii człowiek przestaje być podmiotem, a staje się samą energią, czego ostateczną konsekwencją jest odrzucenie strachu przed śmiercią. Drugim zagadnieniem jest zanegowanie przyczynowości, będące sposobem na uniezależnienie człowieka od wpływu natury. Dzięki temu człowiek przestaje być narzędziem natury, kierowanym przez popędy, ale jednocześnie traci podmiotowość. Odrzucenie przyczynowości skutkuje bowiem zanegowaniem warunków możliwości istnienia wolnej woli – nasze działania nie mogą wynikać z naszych przekonań i świadomych decyzji, są one natomiast tożsame z naszymi przekonaniem.

Słowa kluczowe: podmiotowość, zmysłowość, apatia, przyczynowość