

Katarzyna Machnik*

Cielesność w filozofii markiza de Sade

Streszczenie

Markiz de Sade pozostaje jednym z najbardziej rozpoznawalnych autorów oświeceniowych. W szerokich kręgach popularność zdobyła jego twórczość literacka, inspirująca twórców współczesnej kultury popularnej. Przyglądając się funkcjonowaniu cielesności w myśli de Sade'a, autorka próbuje osadzić jego filozofię zarówno w kontekście epoki, w której tworzył, jak i w odniesieniu do bardziej współczesnych teorii. Cielesność wydaje się ważnym elementem refleksji Sade'a, a postać sadyzycznego libertyna może stać się dziś symbolem człowieka współczesnego.

Słowa kluczowe

de Sade, libertynizm, cielesność, Oświecenie, popkultura, sadyzm

Donatien Alfonse François de Sade (1740–1814), libertyn i skandalista, zwany był największym immoralistą XVIII wieku. We współczesnej kulturze popularnej pozostaje dziś wyjątkowo dobrze rozpoznawalny. Wszak nie ma chyba osoby na świecie, która nie wiedziałaby, czym jest sadyzm, i nie miałaby świadomości, że istnieje coś takiego, jak praktyki BDSM. Niestety, dla większości populacji wiedza na temat Markiza kończy się w tym miejscu. Niewielu zauważa, że współczesna popkultura czerpie z Sade'a pełnymi garściami. Niewielu zatem ma świadomość, iż był on filozofem, a droga, którą przeszły jego idee i on sam, była dramatyczna oraz wyboista. Na ołtarzu prawdy złożył przecież najwyższą ofiarę – wolność. Dla miłośników Markiza jego życie jest symbolem nonkonformizmu, niezgody na funkcjonowanie w świecie, który ogranicza wolność jednostki i jej niezbywalne prawo do realizacji swoich pragnień.

* Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Śląski
E-mail: katarzyna.weronika.machnik@gmail.com

De Sade to piewca empirycznych praktyk ciała, ale pod tą pierwszą, najbardziej czytelną warstwą są kolejne, mające skłonić nas do zadumy i coraz odważniejszego eksplorowania jestestw. Z tego powodu nazwisko Francuza stało się dla jednych synonimem perwersji i wynaturzenia, dla drugich natomiast jest równoznaczne z ekstazą i udręką, jakże nierozzerwalnie związanymi z praktykami BDSM. Na portalach społecznościowych tychże grup nagminnie spotkać można pseudonimy wprost z kart traktatów Boskiego Markiza. Słowo BDSM pochodzi od angielskich określeń związania, dyscypliny, dominacji, uległości, sadyzmu i masochizmu. Ma ono odniesienie do szerokiego spektrum aktywności i form relacji międzyludzkich. Oprócz zachowań z zakresu dominacji, dyscypliny, kar, niewoli czy fetyszyzmu, zawierają się w tym określeniu także elementy dotyczące osobowości i relacji seksualnych. Mimo iż część aktywności odbywa się pod przymusem, BDSM nie jest formą molestowania seksualnego. W relacjach tego typu charakterystyczne jest to, że osoby dzielą się na dominujące i uległe, a uczestnicy praktykują BDSM jako odgrywanie odpowiednich ról.

Na wspomnianych portalach społeczności BDSM członkowie określają zakres poszukiwanych doznań, wybierając opcję „z pieprzem” lub „wanilią”. Zauważmy, że samo zjawisko sadyzmu ma co najmniej pięćdziesiąt odcieni szarości, spośród których każdy znajdzie coś odpowiedniego dla siebie. Jednakże zasada pozostaje ta sama. Chodzi o relację kat – ofiara, a także stosunki zależności, opieki, władzy, kontroli, miłości i nienawiści.

Świat ten posiada zespół norm oraz „sadoetykię”. Warte wspomnienia są w tym miejscu „słowa kluczowe”, hasła bezpieczeństwa, które w każdym momencie mogą przerwać „zabawę”. W świadomości zbiorowej także błędnie odczytujemy ich funkcje i znaczenie. Chociażby w literaturze i filmie operujemy często słowami: „zielony” i „czerwony”, które są łatwe do odczytania niczym sygnalizacja świetlna, określając pozytywny lub negatywny stosunek do czegoś.

Skoro wspomniana została literatura i film, warto w tym miejscu pokusić się o refleksję, że de Sade nie trafił ze swoją twórczością i filozofią na właściwe czasy. To, za co był za życia odsądzany od czci i wiary, wdzierało się przez lata do kultury masowej i dziś można wręcz powiedzieć, że na nikim nie robi już większego wrażenia. W muzyce, sztukach wizualnych i ogólnie rozumianej kulturze odwołania do jego twórczości są bardzo częste i jednoznacznie czytelne. Śmiałość w wyrażaniu wolności artystycznej widoczna jest między innymi w formie realizowanych wideoklipów muzycznych. Przykładem niech będzie twórczość takich zespołów, jak Marilyn Manson czy Rammstein. Odnaleźć w nich można niemalże skrajne, konsumpcyjne

podejście do aspektu cielesności oraz wyraźne inspiracje praktykami BDSM. Artyści posługujący się sadyzną formą ekspresji stali się niejednokrotnie idolami godnymi kultu. Czasem przybiera to formę bezkrytycznego naśladownictwa i przenika do realnego życia.

Filmowcy również odwołują się nader często do postaci Markiza i jego twórczości. Reżyserzy wraz z upływem lat i zmianą obyczajowości coraz śmielej ukazują świat naszkicowany w dziełach autora *Justyny*. Film pt. *Markiz de Sade* z 1969 roku w reżyserii Rogera Cormana był dość zachowawczy i przeszedł bez większego oddźwięku wśród widzów. Rok 1975 stał się dla X Muzy przełomowy. Wtedy to Pier Paolo Pasolini zrealizował film oparty na najbardziej znanym i jednocześnie obrazoburczym dziele de Sade'a: *Salò, czyli 120 dni Sodomy*. Film ten zapoczątkował rewolucję zarówno obyczajowości, jak i samej formy. Od tego momentu kapłani X Muzy zaczęli mówić i pokazywać wszystko, niczym w filozofii boskiego libertyna. Zaczęto uprawiać prostytucję jestestw. Najwybitniejsi filmowcy do swojej twórczości wplatali elementy sadyczne. Visconti, Bergman czy von Trier czerpali z tych wzorców nieustannie. Fascynacja de Sade'em przechodziła kolejną fazę rozkwitu na przełomie tysiącleci, kiedy to powstały takie filmy, jak *Zatrute pióro* (2000) czy *Markiz de Sade* (2000), które po raz kolejny zaczęły budzić świadomość zbiorową odbiorców. Obecnie rekordy popularności bije seria wydawniczo-filmowa *Pięćdziesiąt twarzy Greya*. Na fali popularności serii o Christianie Greyu zainteresowanie Francuzem znów przybrało na sile. Powstaje wiele wydawnictw, które eksplorują tematykę sadyzną. Nie jest to jednakże literatura na miarę *Justyny*. W wydawnictwach tych ukazuje się tak zwany popularny wzorzec sadyzmu, który jest w pełni skomercjalizowany i przetworzony. Anastazja nie przechodzi reedukacji godnej libertynki, a kilka klapsów, które otrzymuje, prowadzi niemal do rozpadu związku z sadystą. W tych lekturach nie mamy do czynienia z realną relacją sadomasochistyczną, w której obowiązuje układ Pan i Uległa. Mamy tu do czynienia z „waniliowym seksem”, który zyskuje swoje ukoronowanie w miłości bezwarunkowej na ślubnym kobiercu. Tego typu literatura ukazuje relacje BDSM jedynie jako chwilowy kaprys.

Podając temat komercyjnych aspektów sadyzmu, nie sposób nie wspomnieć o potężnym przemyśle pornograficznym. Tak jak w przypadku portali randkowych BDSM, także tutaj internet w znacznym stopniu przyczynił się do „utrzymania przy życiu” Markiza. W sieci odnaleźć można liczne strony internetowe zawierające zdjęcia bądź filmy prezentujące najróżniejsze praktyki sadomasochistyczne. Ciekawy w tym kontekście wydaje się fakt, że dzieła Sade'a były niegdyś palone i niszczone, a obecnie filmy z kilku-

godzinnego związywania, kneblowania, seksualnego torturowania czy poduszania za pomocą lateksowej maski znajdują całkiem spore grono entuzjastów i naturalnie są legalnie dostępne. Zjawisko internetowej pornografii rozwinęło się na tyle, że poszczególne portale wyspecjalizowały się wręcz w określonych rodzajach fetyszy i upodobań. Bondage, stroje z lateksu, fetysz stóp, inscenizowane gwałty, kobieca bądź męska dominacja, upokarzanie czy fetysz odchodów to tylko niektóre z nich. Ich mnogość sprawia, że nie sposób tutaj wszystkich wymienić.

Mimo iż współcześnie traktujemy markiza de Sade jako emblematycznego przedstawiciela hedonizmu i konsumpcjonistycznego stylu życia, on sam postrzegał siebie jako filozofa (w tym rozumieniu tego pojęcia, jakie nadał mu wiek Oświecenia). I chociaż jego czasy nie podzielały tego mniemania, czego dowodem jest fakt, że spędził wiele lat w więzieniu za głoszenie swoich poglądów, a policja rekwirowała i paliła jego rękopisy, to czasy nam współczesne widzą w nim wybitny umysł tamtej epoki. Niegdyś wiązano z nim słowa takie, jak „szalenciec”, „zbocheniec”, „morderca”, dziś raczej są to słowa „skandal”, „pornografia”, „sadyzm” (Banasiak 2003, 6). Dopiero w XX wieku pojawiły się opracowania filozofii de Sade’a traktujące jego poglądy nie jako emanację szalonego umysłu, lecz przyczynek do uchwycenia przemian samorozumienia człowieka europejskiego w erze nowożytnej. Dzieło de Sade’a było inspiracją dla wielu twórców z kręgu kultury francuskiej, chociaż nie tylko. Należy tu wymienić takie nazwiska, jak Michel Foucault, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski, Philippe Sollers, Jacques Lacan czy Roland Barthes. Także wcześniej wspomniani twórcy literaccy i filmowi inspirowali się dziełem niepokornego Francuza. W zgodnej opinii zafascynowanych nim badaczy znajomość dzieła de Sade’a jest konieczna dla poznania podstaw naszego człowieczeństwa.

W tej właśnie perspektywie zostanie tu rozpatrzony być może najistotniejszy temat myśli sadowskiej: kwestia cielesności, stanowiąca ważny problem w ramach filozofii końca XX wieku, a u de Sade’a powiązana z jego stosunkiem do zagadnień seksualności człowieka i przyjemności.

Należy się dziś zajmować filozofią de Sade’a po to, by ostatecznie zdjąć z niego odium niezrozumienia i potępienia. Jego przekonania są bowiem prekursorskie wobec wielu osiągnięć psychopatologii, psychoanalizy, antropologii kultury, jak również historii i teorii religii. Na długo przed Freudem rozpoczął on bowiem badanie mrocznych, agresywno-seksualnych sfer ludzkiej psychiki; przed Heglem rozpoznał pożądanie jego podstawowy napęd ludzkich działań; na długo przed Stirnerem przedstawił człowieka jako radykalnego indywidualistę, dążącego do wolności absolutnej. Jego

krytyka religii jest godną poprzedniczką osiągnięć Feuerbacha, Marksa i Freuda. Głównym jednak momentem współczesności i aktualności de Sade'a jest jego zbieżność z poglądami Friedricha Nietzschego. Możemy dopatrywać się w dziele Markiza projektu osadzenia moralności poza dobrem i złem oraz pojmowania natury człowieka jako bytu kreującego wartości. W jego ujmowaniu relacji pomiędzy ludźmi w kategoriach siły i słabości znajdujemy prekursorstwo wobec nietzscheańskich rozważań o moralności panów i niewolników. W sadycznych libertynach odnajdujemy jednostki kierujące się dionizyjską ekstazą.

Bez wątpienia zainteresowanie de Sade'a sacrum, transgresją oraz poznaniem ludzkiego bytu poprzez nadmiar i ekstazę wyprzedza znacząco to, co na te tematy powiedziała filozofa XX wieku. Można stwierdzić, że na długo przed pojawieniem się tego hasła Sade głęboko przemyślał w swych dziełach konsekwencje „śmierci Boga”. Zakwestionował podstawowe kategorie – moralne, ale też metafizyczne – w ramach których mógłby pojmować siebie człowiek współczesny. W swym dziele, podobnie jak Nietzsche, de Sade otarł się o granice racjonalności, czy może raczej je przekroczył, bez konsekwencji, jakie spotkały Nietzschego, i przekazał ludziom współczesnym potężną dawkę wiedzy o tym, co możemy spotkać poza granicami rozumu. Wiedza ta, zawarta głównie w jego powieściach, jest do dziś bulwersująca i wstrząsa podstawami człowieczeństwa. Nie znaczy to jednak, że mamy jej unikać.

De Sade a filozofia

Bez wątpienia de Sade inspirował wielu filozofów, czy jednak możemy określić jego samego mianem filozofa? Zwykle jego nazwisko nie figuruje w podręcznikach historii filozofii, co nie oznacza jednak, że wykluczono go z tego szacownego grona. Ten brak akceptacji ze strony historyków filozofii ma wiele przyczyn. Jedną z podstawowych to różnorodność twórczości de Sade'a – od powieści, przez tragedie, komedie, nowelki, bajki, opowiadania satyryczne, dziennik, listy, po mowy polityczne. Nie ma w tej różnorodności ani jednego dzieła ściśle filozoficznego (Banasiak 2006, 38). Wprawdzie literacka forma wyrazu nie stoi w sprzeczności z duchem Oświecenia – wystarczy wspomnieć dzieła beletrystyczne Woltera, Diderota czy Rousseau – jednak pisali oni także dzieła filozoficzne. Można więc ocenić, że Markiz jest pod tym względem nieodrodnym synem swej epoki, która lubiła ujmować poważne tematy w formę lekką.

Warto też przypomnieć, że epoka ta nie odróżniała zbyt ściśle filozofa od pisarza. Uważano wtedy, że forma literacka służy szczególnie dobrze wyrażeniu ducha (*esprit*) wieku, a forma opowiadań, powieści czy bajek nadaje się do wyrażenia nowych myśli filozoficznych, z których tak dumne było Oświecenie. Ideałem była dostępność filozofii, którą bardziej niż w akademiach uprawiano w salonach modnych dam. Edukacyjne ideały Oświecenia wymagały, by z treściami filozoficznymi i naukowymi docierać do szerokich rzesz społeczeństwa – stąd pomysł stworzenia Encyklopedii. Myśl Oświecenia była systematyczna, chociaż nie zawsze systemowa. Przykładem takiego podejścia jest twórczość de Sade'a, z jednej strony chaotyczna i wieloraka, z drugiej chcąc objąć jak największą gamę tematów.

Paul Hazard pisze:

Filozofia, która rezygnuje z metafizyki i świadomie ogranicza się do tego, co bezpośrednio uchwytne w ludzkiej duszy. [...] Moralność podzielona na wiele moralności, w której decydującym kryterium wyboru staje się społeczna użyteczność [...]. Rozwój nauki, która ma zapewnić człowiekowi nieograniczony postęp i szczęśliwe życie. Filozofia jako podstawa modelu egzystencji. Takie są, jak się wydaje, zasadnicze kierunki zmian, jakie obserwowaliśmy; takie są idee i dążenia, które stały się świadome swych celów i zjednoczyły się, by sformułować wielkie nurty relatywizmu i humanizmu (Hazard 1974, 292).

W ten sposób badacz myśli europejskiej opisuje podstawowe nurty, które złożyły się na potężny ruch Oświecenia. Uważa on, że w Oświeceniu ideał stanowiło połączenie abstrakcyjnego myśliciela z praktykiem życiowym, i taką właśnie postać nazywa Filozofem (Hazard 1974, 291). Bez wątplenia de Sade wpisuje się w takie pojmowanie filozofii. Sam przyznaje się zresztą do wielu inspiracji bezpośrednio filozoficznych. Twierdzi na przykład, że *System przyrody* Holbacha jest podstawą jego poglądów filozoficznych (Holbach 1957). Poza tym przywołuje wielu współczesnych sobie filozofów, jak Wolter, La Mettrie, Rousseau, d'Alembert, wcześniejszych, jak Spinoza czy Vanini, czy wreszcie starożytnych myślicieli, takich jak Epikur, Diogenes, Lukrecjusz, Arystyp.

Libertyn jest ucieleśnieniem filozofa w sensie, jaki zaprezentował Paul Hazard – łączy praktykę z teorią, charakteryzuje go jedność słowa i czynu. To też jest sens tytułu dzieła de Sade'a *Filozofia w buduarze*. Libertyn uprawia filozofię w buduarze, a seks w sali wykładowej. Odnosi się to do samego de Sade'a, którego życie jest bezpośrednio połączone z pisaniem. Podobnie jak niektórzy inni filozofowie – tu można wspomnieć o Pascalu czy Nietzsche – de Sade daje swoim życiem przykład zaangażowania w swoją filozofię. Albo, patrząc na to z drugiej strony – to życie Markiza jest substancją jego filozofii. Jak pisze Bogdan Banasiak:

W jakiejś więc mierze jego własne życie jest składową filozofii Markiza lub przynajmniej na nią rzutuje: a) arystokratyczne pochodzenie (wielki pan, żyjący w czasach, gdy jego świat, wręcz epoka w dziejach ludzkości odchodzi w przeszłość – cezura w postaci Rewolucji i ścięcia króla – i mający tego świadomość); b) wieloletnie więzienie (samotność i głębokie poczucie niewinności); c) ekscesy, jakich sam się dopuszczał, i poznawczy do nich stosunek (z jednej strony, libertynizm w guście epoki, z drugiej, plotka niewspółmierna do jego rzeczywistych poczynań) (Banasiak 2006, 46).

Można zatem orzec, że de Sade chce w języku filozofii jego czasów, czyli filozofii Oświecenia, stanowiącym bezpośrednie dziedzictwo filozofii kartezyjskiej, wyrazić rzeczy, które nie mieszczą się w obrębie ówczesnego racjonalizmu, wykraczając poza wszelkie reguły rozumu i sięgając w dziedzinę nierozumu (Foucault 1987). Oznacza to, że poglądy swe może wyrazić tylko w swoistej formie literackiej (Klossowski 1999, 213). Ale chcąc zrealizować swoje pragnienie, wykracza poza dyskurs filozofii racjonalistycznej i stwarza właściwie nowy rodzaj dyskursu – powieść filozoficzną, w której postaci są personifikacjami pewnych idei. Jak twierdzi Gilles Deleuze, mamy tu do czynienia z „powieściowymi elementami w ramach parodii historii filozofii” (Deleuze 1994, 268). Z kolei Pierre Klossowski zauważa: „pragnął [on] wyrazić w terminach zdrowego rozsądku to, co rozsądek ten, aby pozostać zdrowym, musi usuwać i zatajać, jeśli ktoś, kto się nim posługuje, nie chce sam być usunięty poza jego granice” (Klossowski 1999, 114). De Sade jest z jednej strony więźniem oświeceniowego rozumu, materializmu i encyklopedyzmu, z drugiej zaś strony chce zmusić ten język i rozum do powiedzenia wszystkiego. Ukazuje, że rozum filozofii oświeceniowej jest podszyty namiętnościami.

Sade ma jednak świadomość ograniczoności i niereformowalności rozumu (nie może on zachować w pełni teoretyczno-krytycznej konsekwencji, musiałyby bowiem wystąpić przeciw swym praktycznym uwarunkowaniom), czego wprost dowodzi choćby jego antyutopijny projekt powszechnej prostytucji jestestw, którego realizacja miałaby pociągać za sobą powszechną autodestrukcję, co jest ściśle sprzeczne z zasadą bezpieczeństwa (przetrwania), którego strażnikiem jest właśnie rozum (Banasiak 2006, 420–421).

De Sade stanowi swoiste podsumowanie filozofii oświeceniowej, wyciągnięcie konsekwencji z procesów laicyzacji i przemian naukowo-technicznych tamtej epoki. Można powiedzieć, że wyciąga on konkretne wnioski ze światopoglądowej rewolucji swych czasów. Świat pojęty jako jedna wielka maszyna, a Bóg jako nieingerujący zegarmistrz pozwalają na takie rozumienie kondycji człowieka, jakie proponuje de Sade. Pokazuje on, że za oświeceniowym rozumem kryje się przemoc, erotyzm, irracjonalność, szal,

występek. Próbuje być systematyczny, jak sugerowali to filozofowie Oświecenia, budujący systemy, jednak jego system rozpada się u samych podstaw, gdyż generuje sprzeczności. Wylicza, klasyfikuje i porządkuje występkę i perwersje seksualne, ale to tylko zewnętrzny, powierzchowny polor. W istocie bowiem człowiek, podmiot tych wszystkich klasyfikacji, jest nieujmowalny, pozostaje poza wszelkimi kategoriami. Filozof w buduarze nie uprawia filozofii w potocznym sensie – ona tam wstrząsa podstawami wszelkiego myślenia, ukazuje niewystarczalność myśli, jej fundamentalną nieinterpretowalność.

Można też powiedzieć, że nieco paradoksalnie de Sade jest prekursorem filozofii egzystencjalnej. Jego epoka akcentowała rozum jako wszechogarniający system, w którym nie było miejsca na jednostkę z jej irracjonalnymi lękami. W swej bluźnierczej i potępianej twórczości Markiz pokazuje właśnie inny obraz człowieczeństwa. „Analizy Sade’a są składową historii dramatycznego wysiłku dotarcia do czystego poznania egzystencjalnej sytuacji człowieka, poznania wolnego od wszelkich akcydentalnych uwarunkowań, od wszelkich historycznych czy kulturowych determinacji, poszukiwaniem człowieka suwerennego” (Karpiński 1968, 86). Wiek XVIII nie znał okropieństw wojen wieku XX i mógł wyrażać swe lęki tylko w postaci niejako dozwolonej (czyli właśnie niedozwolonej) w tamtej epoce. Podkreślanie dominacji rozumu, fascynacja postępem – to wszystko budziło u de Sade’a odruch repulsji. Odrzucał on złudzenie dotyczące człowieka, jakim karmiła się filozofia jego czasów. Przedstawiał go w jego aspekcie irracjonalnym, destrukcyjnym, jako pragnącego absolutnej wolności – to jest właśnie element egzystencjalistyczny jego myśli. W tym jest poprzednikiem takich projektów filozoficznych, jak Stirnerowski Jedyny, Nietzscheański Nadczłowiek, Artaudowski Człowiek Absolutny czy Bataille’owski Człowiek Suwerenny. Jak twierdzi Banasiak, de Sade stara się wykroczyć poza metafizykę Zachodu. Za Heideggerem określa ją jako skupioną na problematyce obecności i w dziele Markiza widzi zamiar wykroczenia poza perspektywę człowieczeństwa konstytuowanego przez pragnienie obecności (Banasiak 2006, 418).

Cielesność w filozofii markiza de Sade

Co markiz de Sade ma nam do powiedzenia w kwestii cielesności? Wydaje się, że jest on wyrocznią i ekspertem w tej dziedzinie, zważywszy na jego zafascynowanie problematyką seksualności i przyjemności. Zbadajmy zatem problematykę cielesności w pewnej określonej perspektywie. Ciało jest dla

niego zarówno przedmiotem przyjemności, jak i podmiotem konsumpcji. Ofiara jest z kolei przedmiotem konsumowania. W tej wielorakiej perspektywie konsumowania i ofiarowania należy rozpatrywać stosunek de Sade'a do cielesności. Banasiak pisze:

Charakterystyczna dla Sade'a rewindykacja i pochwała cielesności nie sprowadza się wyłącznie do ekspozycji całego możliwego (i niemożliwego) spektrum erotyzmu (włącznie z przemocą). Markiz cielesność wydobywa także przez to, że dostrzegając niejako „erotyczny” czy ekscesywny charakter kulinariów, chce spożytkować wszystko, co się z ciałem wiąże, chce wykorzystać wszystkie jego zasoby. Toteż eksploruje on ją także od strony czysto fizjologicznej, tworząc model swoistej libertyńskiej autarkii konsumpcyjnej. Z jednej strony, nic nie może się zmarnować, żadna wydzielina ani część ciała (niczym w ubogich społeczeństwach pierwotnych), z drugiej strony zaś w zamkniętym systemie libertynizmu para kat/ofiara nie powinna niczego oczekiwać z zewnątrz, musi żyć własnymi zasobami (Banasiak 2006,164).

Słowa te zakreslają obszar naszych zainteresowań – ciało pojęte jako samowystarczalny element natury, jako całość, a nie jedynie jako wehikuł dla duszy. Podobnie jak jego nauczyciele – La Mettrie i Holbach – de Sade odrzuca istnienie abstrakcyjnie pojętej duszy, wyzbywa się tej chrześcijańskiej chimery nieśmiertelnego bytu. W tej dziedzinie jest nieodrodnym synem swej epoki, Oświecenia. Naturalistyczny materializm, charakterystyczny dla filozofii oświeceniowej, stanowi, jak już pisałam, ukryte tło całej jego myśli, a zarazem jego myśl jest wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji z myśli Oświecenia. A dla niej człowiek jest tylko materialnym wehikułem. Sfera psychiczna, dusza, jest szczególnego rodzaju materią. Doznawanie i przeżycia psychiczne są także sferą materialną (Tatarkiewicz 1999, 134). Ciało jest dla niego podstawą rozumienia człowieka. Jeśli już mamy mówić o duszy, to pojmujemy ją właśnie jak swego rodzaju wysubtelnioną materię, albo może raczej jako własność lub funkcję materii. Człowiek jest ciałem, jest zatem zmuszony do gromadzenia energii poprzez zdobywanie pożywienia, energii, którą potem wykorzystuje do swoich libertyńskich celów.

a) Krytyka religii

Nieśmiertelna dusza w człowieku może istnieć tylko wtedy, gdy wierzymy w Boga jako stwórcę świata i duszy. Jeśli zatem odrzucimy istnienie boga, cóż pozostanie z duszy, owej nieudolnej próby naśladowania bytu boskiego?

Sade bardzo dobrze zna Biblię i teologię Ojców Kościoła. Wiedza ta jest mu potrzebna do przeprowadzenia swojej krytyki teizmu i instytucji kościelnych. Często bohaterami swoich powieści czyni osoby duchowne, miej-

sca akcji umieszcza w kościołach i klasztorach, buduje analogie do umarwień i praktyk ascetycznych w swoich opisach praktyk seksualnych – jak zauważa Banasiak, jego twórczość powieściowa czasem przybiera wręcz formę antykatechizmu (Banasiak 2006, 176). De Sade odwraca i przekręca formuły teologiczne, ale też czasem otwarcie nawiązuje do różnych, zarówno nowożytnych, jak i starożytnych, herezji. W *Dialogu między księdzem a umierającym* możemy przykładowo dopatrywać się elementów socynianizmu wraz z jego charakterystycznych religijnym racjonalizmem, z kolei w *Niedolach cnoty* badacze dopatrują się inspiracji jansenistycznych i wpływu augustynizmu (Natanson 1994, 220).

Według de Sade'a libertyn to osoba obywająca się bez „wiary, prawa, Boga, religii”. Te kategorie są dla niego całkowicie nonsensowne. Przykładem takiej nonsensowności są dowody na istnienie Boga. „Toteż – konkluduje Sade (2006) – trzeba stracić rozum, by dopuszczać istnienie Stwórcy, i być kompletnym idiotą, by go wielbić”. Z kolei zajęcie teologów: dowodzenie jego istnienia, jest zadaniem jałowym, co ilustruje postać uczonego i poważnego doktora z Sorbony, który „znużony próżnym dowodzeniem w szkole istnienia stwórcy, przybywał do burdelu przekonywać się o istnieniu stworzenia” (Banasiak 2006, 51). Religia jest pocieszeniem dla dusz słabych, łudzących się, że znajdą w niej ulgę w cierpieniach, jakie niesie świat. Tymczasem dla prawdziwego libertyna nie ma żadnego pocieszenia. Realizuje on swoją drogę transgresji, nie oglądając się na jakieś społeczne iluzje. Bóg to efekt wzajemnego zapotrzebowania – z jednej strony lękający się życia ludzie, z drugiej możni tego świata, pragnący władzy na ludem. Używając kategorii nietzscheańskich, Bóg jest wymysłem moralności ludzi-niewolników. Sadowski człowiek integralny nie potrzebuje Boga, gdyż jest uosobieniem sił natury.

Znaczący jest jeszcze jeden argument wysuwany przez de Sade'a przeciw istnieniu Boga – jest to brak jego reakcji na bezkompromisowe poniżanie przez libertynizm tak przecież preferowanej przezeń cnoty. Do tego argumentu można dołączyć kolejny – brak boskiej reakcji na złorzeczenia słabych w jego oczach stworzeń. De Sade w tym milczeniu widzi boski współudział w zbrodniach, co prowadzi go do pojmowania Boga jako Najwyższej Niegodziwej Istoty (de Sade 1997, 142–150).

Zwróćmy uwagę, że występujące u niego poniżenie cielesności kobiety może mieć swe źródło w tradycji patrystycznej albo też może sięgać dalej, aż do myśli gnostyckiej z jej odrzuceniem cielesności stworzonej przez złego Boga. „Sceny erotyczne różnią się od aktualnej w jego epoce mody literackiej nienawiścią do ciała i zniecierpliwieniem, jakie skazańcy wywołują u znęca-

jących się nad nimi bohaterów, oraz frenetycznym kultem orgazmu będącego dla niektórych sekt manichejskich postacią kultu pierwotnego światła" (Klossowski 1999, 156).

Bóg ma u de Sade'a wszelkie cechy Marcjonowego złego boga stwórcy, demiurga tworzącego materialny świat, czyli Jahwe. Natomiast trawiące bohaterów powieści pragnienie wyczerpania wszelkich rozkoszy ma swą analogię w koncepcjach gnostyka Karpokratesa. Myśl antyteologiczna de Sade'a najlepiej „wykazuje kruchość myśli oświeceniowej” (Rowiński 1984, 83). Powtarza ona wszelkie tradycyjne zarzuty wobec religii i chrześcijaństwa, takie jak to, że religia została wymyślona ze strachu, że jest bajką wymyśloną przez oszustów, chorobą dusz wrażliwych, uciemieniem narodów, podłożem wojen itd.

b) Ciało i natura

Ciało jest chwilowym upostaciowaniem odwiecznej natury. Jest „kupą mięsa” zbudowaną z „wrażliwych molekuł”, która po rozpadzie powraca do uniwersalnego łona świata – jedyna wieczność, jaką uznaje de Sade, to wieczność nieustannie zmieniającej się materii. Istnieje tylko materia, będąca w wiecznym ruchu, stanowiąca przejaw jej energii. „Termin energia łączy ciało i dyskurs, to, co organiczne, i to, co retoryczne” (Banasiak 2006, 210). Cechą podstawową ciał jest posiadanie i użytkowanie energii. Energia jest istotą ich funkcjonowania, energia to rozkosz – zarówno seksualna, jak i ostateczna, rozkosz zbrodni. Ciało nie jest dla de Sade'a czymś ostatecznie ważnym – człowiek jest „tylko pianą, rezultatem ślepych nakazów natury” (de Sade 1991, 286). W rękach natury jesteśmy właściwie tylko maszyną podległą jej woli.

Skłonności bowiem człowiek od natury posiada, podczas gdy natura, a ściślej, jak mówi de Sade, pewien chaos natury, rodzi w nas upodobanie nawet do tego, co odrażające, a więc ludzkie poczynania są zakorzenione w biologii człowieka, takie czy inne upodobanie zależy od naszych organów, od budowy, od sposobu, w jaki ulegają one wpływom, i nie jesteśmy w stanie zmienić naszych upodobań, tak jak nie jesteśmy w stanie zmienić kształtów naszych ciał (Banasiak 2006, 187).

W tej perspektywie nasze ciało staje się narzędziem natury i nie należy się mu przeciwstawiać. Tylko najwyższe posłuszeństwo wobec jego wymagań może doprowadzić do nadrzędnego celu wszelkiego libertynizmu, jakim jest maksymalizacja przyjemności. Bowiem źródłem libertynizmu jest sama natura, a im potworniejsze są występki libertyna, tym bliżej im do natury

i tym bardziej jej służą. Libertyn służy naturze czy to przeżywając przyjemność seksualną, czy też dokonując zbrodni – co jest najwyższym rodzajem przyjemności. Mamy u de Sade'a do czynienia ze skrajnym hedonizmem. Skrajnym dlatego, że przejmując od Arystypa podstawową zasadę przyjemności ciała, podąża dalej w kierunku transgresji, perwersji i zbrodni. Przyjemności zwykłego hedonizmu są konwencjonalne, przyjemności „sadyzmu” są wyrafinowane i perwersyjne, związane na przykład z zadawaniem bólu – zarówno ofierze, jak i (co stanowi wyższy stopień perwersji) z zdawaniem sobie bólu przez kata. Podobnie transgresja – de Sade sugeruje, że wyższy stopień rozkoszy cielesnych polega na zachowaniach przestępczych. Libertynizm wychodzi bowiem poza czysto cielesną przyjemność, a to przekroczenie sięga aż ku transgresji ludzkiej podmiotowości – którą można zanegować ostatecznie w akcie zbrodni.

Poprzez ciało człowiek jest „wrzucony w świat”, podległy jego nieubłaganym prawom czy raczej oddany na pastwę ślepych sił natury. Człowiek jest naturze całkowicie obojętny, ona go swym kaprysem powołuje do istnienia i takim samym kaprysem uśmierca. Nawet zbrodnia, tak cenna dla libertyna, jest w oczach natury tylko nieudolnym jej naśladowaniem, gdyż rozpuszczanie form pozostaje dla natury czymś zwykłym. Tylko dla człowieka wszelki eksces, seks i zbrodnia są czymś niezwykłym. Dla natury jest to rzecz normalna. Przez te ekscesy człowiek, ucieleśniony fragment natury, spełnia tylko jej prawa, nic więcej. Człowiek nie może wykroczyć poza naturę, nie może wyłamać się z jej praw, gdyż podlega im poprzez swoją cielesność. Nawet gdyby poprzez zbrodnie lub odmowę rozmnażania gatunek ludzki chciał się wyłamać spod jej praw, zaludniłaby ona Ziemię innymi istotami, nie zwracając uwagi na nasz gatunek.

c) Ciało i ofiara

„Libertyn traktuje swoją chwilową partnerkę seksualną jako niewolnika, sprowadzoną do roli ciała-rozkoszy” (Banasiak 2006, 237). Człowiek to nie brzmi dumnie dla de Sade'a. Libertyn ma w pogardzie cielesną zabawkę, jaką jest partnerka. Dla niego inny człowiek to nie byt osobowy, który wymaga reakcji moralnych, lecz raczej przedmiot-ofiara, to zwierzę podległe prawom natury, coś, co jest stworzone po to, by je używać. Warto powtórzyć – człowiek nie brzmi dumnie dla libertyna:

Gdyby na świecie nie było ani jednego człowieka, wszystko toczyłoby się w taki sam sposób; korzystamy z tego, co znajdujemy, nic nie jest stworzone dla nas; nędzne istoty, zależne od tych samych okoliczności co inne zwierzęta, tak samo zrodzone, ośmie-

lamy się być dumni, ośmielamy się sądzić, że słońce świeci, a rośliny wzrastają ze względu na nasz cenny gatunek. Co za żałosne zaślepienie! Musimy więc pojąć, że natura równie dobrze może się obejść bez nas jak bez mrówek czy much (de Sade 2003, 135).

To przekonanie wynika z mniemania libertyna o własnej wyjątkowości i jego pogardy dla tłumu. Libertyn zdaje się nie przynależać do gatunku ludzkiego. Nawet całkowite wyginięcie naszego gatunku nie zmieniłoby żadnego z praw natury. Można stąd wyciągnąć wniosek, że zabicie człowieka jest tylko częścią naturalnego cyklu i przyspiesza to, co i tak jest nieuchronne. Człowiek to tylko przypadkowy zestaw molekuł i nic nie daje mu jakiegoś uprzywilejowanego miejsca we wszechświecie. Elitaryzm de Sade'a całkowicie wyklucza jakąkolwiek postać humanizmu. Człowiek zostaje zredukowany tylko do ciała i jego funkcji. Ofiary praktyk sadystycznych są uprzedmiotawiane do roli mebli, urządzeń, maszyn wydalniczych czy wreszcie obiektów konsumpcji – jak to się dzieje w przypadku praktyk kanibalistycznych.

Ofiara zostaje wywłaszczona z jej własnego organizmu i intymnego aspektu jej cielesnego istnienia, aspektu fizjologicznego, a męka tylko dopełnia wywłaszczenie z ciała. Ciało ofiary jest jedynie systemem dodanym do ciała libertyńskiego, biernym aneksem, maszyną do fabrykowania substancji erotycznej, zależnie od kaprysów libertyna, poddane technologicznej wiedzy, gwarantującej oczekiwane efekty, [...] ofiara zostaje odarta z resztek człowieczeństwa (Banasiak 2006, 240).

Zwykły zboczeniec jest nieświadomym libertynem, pozostaje niewolnikiem własnych anomalii parapsychologicznych. Libertyn jest w takim razie swego rodzaju świadomym zboczeńcem – nie ulega swemu pożądaniu, wręcz przeciwnie: kwestionuje swoją własną konstytucję. W tej właśnie perspektywie należy widzieć praktyki sadyczne. Libertyn włada własną perwersją, rozkoszuje się nią. Obiekt rozkoszy, ofiara jest czymś relatywnym, a samo pożądanie jest czystą negatywnością, doprowadzając do zupełnej deprecjacji obiektu. Chcenie immanentne pożądaniu jest bowiem chceniem niszczenia, destrukcji podmiotu w imię transgresji.

Dodatkowym elementem zbrodni sadycznej i libertyńskiej jest liczba. Duża liczba ofiar jest pożądana podobnie jak wielu kochanków. „Pieprz się z możliwie jak największą ilością mężczyzn. Nic nie bawi i nie rozpała głowy tak jak wielka liczba; ona właśnie gwarantuje wciąż nowe przyjemności choćby poprzez zmianę kształtu. I nie wiesz nic, jeśli znasz tylko jednego kutasa” – powiada de Sade (1997, 73). Owo potraktowanie istnień ludzkich w kategoriach czysto ilościowych bardziej je obdziera z człowieczeństwa i poniża niż przemoc fizyczna.

Trudno w tym miejscu nie odnieść się do zbrodni systemów totalitarnych XX wieku, które bazowały właśnie na sprowadzeniu konkretnego człowieka do liczby. I chociaż trudno posądzać de Sade'a o bycie prekursorem tych przemian, był on swego rodzaju papierkiem lakmusowym zmian, które zachodziły w mentalności europejskiej od początków XVIII wieku i doprowadziły ostatecznie do wielkich tragedii XX wieku.

Dodatkowo warto zauważyć, że dla libertyna „ofiara jawi się jako syjący pasję poznawczą obiekt eksperymentu klinicznego (swego rodzaju królik doświadczalny czy szczur laboratoryjny), zarówno w aspekcie psychologicznym (np. upodobanie do seksu lub choćby do kontaktu z kobietami skazanymi na śmierć), jak i fizjologicznym (kwestia żywienia ofiar i użytkowania oczekiwanych odchodów) i anatomicznym (wymyślne tortury)” (Banasiak 2006, 242). Libertyn poprzez dogłębne poznanie rozumie zniszczenie obiektu swoich badań. Sadyczny erotyzm jest w swej istocie autarkiczny – implikuje nicomość przedmiotu pożądania; „ani razu moja sperma nie popłynęła za przyczyną obecnych tu obiektów; rozlewałem ją zawsze z powodu tych, które są nieobecne” (de Sade 2003, 235). Jest to związane z postawą ateistyczną libertyna: „Prawdziwy ateista, o ile istnieje taki rzeczywistość, nie przywiązuje wagi do żadnego przedmiotu: posłuszny jest swoim popędom, wiecznemu ruchowi natury, której stworzenia są niczym bańki mydlane” (Klossowski 1999, 127).

Deprecjonujące podejście do kobiety było zgodne z ogólnym stanowiskiem Oświecenia w tej kwestii. Kobieta była traktowana jak zabawka, przyjemność, kurtyzana (Banasiak 2006, 245). Markiz de Sade radykalizuje to podejście, zarazem jednak radykalizuje podejście odwrotne – w którym to kobiety szukały przyjemności seksualnej, otwarcie wyrażając swe potrzeby i wrodzoną seksualność. Ogólnie rzecz biorąc, de Sade postponował kobiety jako jedynie obiekty podległe pożądaniom libertynów, uległe i spełniające każde ich życzenie. Ich cielesność była przedmiotem manipulacji, wykorzystania i deprecjacji. Typowym obiektem odrazy jest dla libertyna kobieta ciężarna, symbolizująca rozpasaną cielesność i podległość prawom natury (Banasiak 2006, 250).

Z drugiej jednak strony de Sade uznaje kobiety za wyższe od mężczyzn pod wieloma względami. Pierwszy to ich nieograniczona potencja seksualna, nieporównanie przewyższająca możliwości nawet największych libertynów. „Nic nie równa się temperamentowi podnieconej kobiety; jest ona wówczas jak wulkan, który rozpala się w miarę, jak chcemy go ugasić” (de Sade 1997, 44). Ową wyższość kobiet pod względem seksualnym podkreśla jeszcze twierdzenie: „Pierwszym prawem każdej kobiety jest pierdo-

lić się wyłącznie z powodu libertynizmu lub dla korzyści” (de Sade 1997, 162). Tu, być może paradoksalnie, de Sade jest prekursorem ruchu wyzwolenia kobiet, podkreślając ich prawo do własnej satysfakcji seksualnej i samostanowienia. Zapewne feministki nigdy by się nie zgodziły, by wśród postaci popierających ich żądania był markiz de Sade, ale należy stwierdzić, że dla niego kwestia wolności była istotnie powiązana z kwestią kobiet i prawa kobiet do swobodnego przeżywania swej cielesności. Pojmował wręcz seksualność kobiet jako fakt polityczny. Podział na role pan/niewolnik nigdy nie pokrywa się u niego z podziałem na role męskie i kobiece. Kobieta również może być libertynką i realizować swą wolność we wszystkich wymiarach.

Nie sposób powiedzieć wszystkiego o filozofii markiza de Sade. Złożoność jego projektu filozoficznego rozsądza większość ram interpretacyjnych. Tym bardziej, że pozostaje on prekursorem wielu współczesnych nurtów filozoficznych i nie możemy już czytać jego dzieł, nie pamiętając o filozofii Nietzschego czy Bataille’a. De Sade jest jednym z najlepszych przykładów myśliciela, który tak dalece przerastał swoją epokę, że we właściwy sposób zaczęto go odczytywać dopiero ponad półtora wieku po jego śmierci. Nawet w przypadku Nietzschego okres właściwej recepcji był przecież o wiele krótszy. Trudno tu nie ustrzec się następującej sugestii – prawdziwy sens dzieł Markiza był tak głęboko ukryty pod warstwą pornograficznych powieści, że dopiero wyszedł na jaw w XX wieku. Trudno sobie wyobrazić, że myśl de Sade’a mogłaby być we właściwy sposób zinterpretowana w kategoriach filozofii XVIII wieku.

Oczywiście należy natychmiast zastrzec, że pornograficzna warstwa zewnętrzna jego dzieł nie jest tylko rodzajem kamuflażu. Filozofia ma według de Sade’a powiedzieć wszystko, w tym przede wszystkim wszystko o człowieku, o jego kondycji, której istotnym, a być może najważniejszym aspektem jest cielesność. Z kolei cielesność manifestuje się w sposób najbardziej spektakularny w seksie i przemocy, w cierpieniu ofiary, w zbrodni. Można też, w kolejnym nawiązaniu do postaci Nietzschego, zapytać, czy może Markiz był szaleńcem. Nigdy nie był hospitalizowany inaczej, jak tylko z przyczyn, by tak rzec, policyjnych. Wiek Oświecenia często stosował internowanie wobec osób, które zachowywały się w sposób niezgodny z przyjętymi normami społecznymi. Bez wątplenia jego zachowania, a tym bardziej teksty, które pisał, zwracały uwagę policji. Był de Sade także pewnego rodzaju kozłem ofiarnym swej epoki. Ale nie był szaleńcem, nawet jeśli otarł się o szaleństwo. Był skandalistą, ekscentrykiem, libertynem jak inni libertyni

jego epoki – ale nie był zbrodźcą, sadystą czy pornografem. Można go właściwie uznać za moralistę *à rebours*, takiego, który stawia przed oczami tak zwanego normalnego człowieka krzywe zwierciadło, by ten mógł w nim zobaczyć całe zło, do którego jest zdolny. A to, że normalny człowiek zdolny jest w specyficznej sytuacji dokonywać najgorszych czynów, takich, jak te, które opisywał w swych powieściach de Sade, dobrze wiemy z okrucieństw wojen światowych XX wieku. Tyle że człowiek normalny dokonuje takich zbrodni w sytuacji masowej, gdyż jest człowiekiem masowym, o którym pisali Ortega y Gasset czy Canetti. Libertyn, taki jak de Sade, jest człowiekiem integralnym, jednostkowym, na swój własny rachunek zgłębia mroczne otchłanie ludzkiej natury, nie czekając, aż świat wrzuci go w sytuację, która wydobędzie z niego to, czego o sobie nie chce wiedzieć.

Podsumowując rozważania nad filozofią de Sade'a, można zapytać: za co wciąż tak kochamy Mrocznego Anioła? Być może za to, że jego poglądy, jego filozoficzno-artystyczna ekspresja, stanowią od prawie dwustu lat nieustające źródło dyskusji i inspiracji? Być może za jego bunt, który pokazuje nam, jak nigdy nie zaprzeczyć sobie? A może przyczyna jest bardziej trywialna? Być może w dzisiejszym skomercjalizowanym świecie chodzi jedynie o cielesne aspekty twórczości Markiza, które świetnie się sprzedają jako źródło podniecia dla głodnego skandali tłumu. Wydaje się, że nie ma jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Jedno jest pewne. Świat wciąż czerpie pełnymi garściami z twórczości wielkiego Francuza.

Carnal in Philosophy of Marquis de Sade

Abstract

The chapter Marquis de Sade Forever Alive by Katarzyna Machnik speaks of the huge influence of the Great Frenchman on culture and art in general, which he has been exerting from his contemporaries down to the recent times. In the popular culture this libertine and provocateur, also called the biggest immoralist of the eighteenth century, is widely recognized by almost all of its' recipients. Successively, Sade's provocative works have permeated the field of mass culture to such an extent that, presently, they do not cause any sort of provocation on the general public. The references to Sade's oeuvre in music, visual arts as well as popular culture as a whole, are very often and easily recognizable. However, only few are aware that Sade was also a philosopher, and the trajectories of his life and ideas have been bumpy and full of obstacles. The author of the chapter seeks to answer the question: for what does the world still love the Great Marquis? Undoubtedly, an interest in Sade continues unabated. For his admirers Sade's life became a symbol of non-conformism and rebellion of the world, in which individual freedoms and inalienable rights, involving fulfillment of personal desires, are restricted. Knowingly, de Sade is

a eulogist of various empirical body practices. However, below this most clear and obvious layer disguise other layers aiming to evoke in us—readers, deeper reflection and a braver exploration of a self.

Keywords

Marquis de Sade, libertine, carnal, Age of Enlightenment, popular culture, sadism

Bibliografia

1. Bachtin Michał (1975), *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średnio-wieczna i renesansu*, tłum. A. i A. Goreniowie, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
2. Banasiak Bogdan (2003a), *Markiz de Sade. Prawda i legenda*, [w:] Donatien Alfonse François de Sade, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, tłum. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
3. Banasiak Bogdan (2003b), *Wystawna dzikość pożądania. Zarys metafizyki „Stu dwudziestu dni Sodomy”* [w:] Donatien Alfonse François de Sade, *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Mireki.
4. Banasiak Bogdan (2006), *Integralna potworność. Markiz de Sade, filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Wrocław: Thesaurus.
5. Bluche François (1990), *Życie codzienne we Francji w czasach Ludwika XIV*, tłum. W. Bienkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
6. Deleuze Gilles (1994), *Prezentacja Sader-Masocha*, tłum. T. Swoboda, „Literatura na Świecie”, nr 10, s. 258–274.
7. Foucault Michel (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszyc-ka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
8. Hazard Paul (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
9. d'Holbach Paul-Henri (1957), *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. J. Jabłońska, H. Suwała, Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe
10. Houellebecq Michel (2003), *Cząstki elementarne*, tłum. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
11. Karpiński Wojciech (1968), *Sade ukrzyżowany*, „Twórczość”, nr 2, s. 77–88.
12. Klossowski Pierre (1999), *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
13. Łojek Jerzy (1982), *Wiek Markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
14. Natanson Jean-Jacques (1994), *Sade, czyli ateizm jako namiętność*, tłum. B. Banasiak, „Literatura na Świecie”, nr 10, s. 221–234.
15. Nijakowski Lech M. (2010), *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
16. Rowiński Cezary (1984), *Cienie wieku Oświecenia*, [w:] idem, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa: Czytelnik.
17. Rowiński Cezary (1993), *Paradoksy libertynizmu*, „Literatura na Świecie”, nr 1/3, s. 73–105.

18. de Sade Donatien Alfonse François (1987), *Justyna, czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
19. de Sade Donatien Alfonse François (1991), *Powiedzieć wszystko*, wybór i tłum. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
20. de Sade Donatien Alfonse François (1997), *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Mireki.
21. de Sade Donatien Alfonse François (1998), *Filozofia w buduarze albo Libertyńscy nauczyciele: dialogi przeznaczone dla edukacji młodych dziewcząt*, tłum. M. Skrzypek, Kielce: Szumacher.
22. de Sade Donatien Alfonse François (2003), *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Mireki.
23. Spink John Stephenson (1974), *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa: Książka i Wiedza.
24. Tatarkiewicz Władysław (1999), *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.