



Towarzystwo imienia Markiza de Sade

<http://sade.ph-f.org/>

Georges Bataille

*Sade i moralność*¹

Niegdyś było zrozumiałe, a być może tak samo jest dzisiaj, że świat przeciwstawia sobie dwie zasady, zasadę ducha i zasadę materii. Na ogół nie mówi się, że materia jest złem, a duch – dobrem. Wielkie religie chcą jednak nadać materii sens zła, duchowi zaś – sens dobra. Niewątpliwie jest to naiwna postać przeciwieństwa, ale tkwi ona w dalszym planie pewnego mniej rudymenarnego pojęcia, od którego wyjdę.

Dane jest ono w moralności Platona (w szczególności występowało jednak u platonizujących gnostyków). Wyraża się ono niemal tak oto: dobro nie jest umysłem, nie jest to też idea ani rozum, to władza nad rozumem; dlatego złem byłoby to, by rozumem rządziła materia, czyli – jeśli chodzi o obyczaje – namiętności. Toteż zło pojawia się wówczas, gdy namiętności opanowują rozum.

Diametralnie przeciwstawia się temu zasada, której Sade nadał zaskakującą postać. Sade widział karę śmierci jako coś najbardziej godnego potępienia, gdy tymczasem całe jego dzieło jest apologią mordu. W *Filozofii w buduarze* tak oto uzasadnia on swe stanowisko: wysuwa „[...] konieczność ustanowienia praw łagodnych i nade wszystko zniesienia na zawsze okrucieństwa kary śmierci, ponieważ prawo, które godzi w życie człowieka, jest niegodne, niesprawiedliwe, nie do przyjęcia. Nie przeto, by, jak zaraz o tym powiem, nie zdarzały się wypadki, kiedy nie obrażając natury [...], ludzie uzyskują od tej wspólnej naszej matki swobodę wzajemnego odbierania sobie życia, ale jest rzeczą niemożliwą, by prawo korzystało z tego przywileju, bo prawo, samo w sobie zimne, nie daje przystępu namiętnościom mogącym usprawiedliwić, u ludzi, okrutny czyn zabójstwa [...]”².

¹ *Sade et la morale* to przejrany i poprawiony tekst wystąpienia Georges Bataille’a z 12 maja 1947 roku w Collège Philosophique, pt. *Le mal dans le platonisme et dans le sadisme*, opublikowany pierwotnie w trzecim tomie „Cahiers du Collège philosophique”, zatytułowanym *La profondeur et le rythme*, Grenoble, Arthaud, 1948, s. 333-334; przedruk [w:] G. Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1976, t. VII, s. 445-452 [przyp. tłum.].

² D. A. F. de Sade, *Francuzi, jeszcze jeden wysilek, jeżeli chcecie stać się republikanami*, przeł. J. Lisowski [w:] D. A. F. de Sade, *Dzieła*, t. II: *Pisma polityczne*, przeł. B. Banasiak, J. Lisowski, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Warszawa 1997, s. 213-214 [przyp. tłum.].



Trudno o głębsze przeciwieństwo dwóch zasad niż przeciwieństwo zasady platonizmu i zasady Sade'a. Moralność platońska widzi zło w rządach namiętności nad rozumem; moralność Sade'a – w rządach rozumu nad namiętnościami. Prowadzi to do dylematu aktualnego w każdym momencie naszego życia: mianowicie, czy *suwerenność*, ostatnie słowo, należy do rozumu – który ma na względzie przyszłość – czy do namiętności – której jedynym celem jest chwila obecna.

W codziennym życiu (w życiu świadomym) moralność rzadko nas zajmuje. Na ogół zadowolamy się pospolitymi osądami, i być może słusznie. Moralnie, *dobrze* jest być użytecznym i przestrzegać prawa, nigdy nie szkodzić innym, być dobrym ojcem, zawsze wypełniać obowiązki i w ten sposób zyskiwać szacunek innych.

Jest to godne uznania i nic nie może podważyć praktycznej korzyści płynącej z tych osądów; czy jednak kwestię dobra można podnieść w odniesieniu do bycia dobrym pracownikiem, dobrym ojcem itd.? Jeśli czynimy dobro w potocznym rozumieniu, to czynimy je w jakimś dającym się wyrazić celu i dlatego, że dobro wchodzi w grę w działaniu, jakie musimy zrealizować, przy czym dobro to nie może być działaniem, lecz jedynie rzeczą samą, ze względu na którą je podejmujemy.

W tym punkcie, jak się wydaje, wierzący przeciwstawiają się tym, którzy dziś potwierdzają zasady moralności, tak jak pełnia przeciwstawia się pustce. Wszystko jest pełnią w religii, w której dobrem jest Bóg. Dlatego nie można powiedzieć, że postępowanie w taki a taki sposób jest jałowe, że nie ma ono sensu samo w sobie, lecz jedynie w stosunku do czegoś innego. Jeśli Bóg istnieje, a moralność jest jego nakazem, to ów nakaz Boga nie jest już racjonalną normą działania, lecz ma sens boskiej woli.

A jeśli Bóg umarł...? Jeśli Bóg umarł, to co znaczą te reguły, do których się stosujemy? Możemy czynić dobro ze względu na przyjemny stan rzeczy. I wszyscy są zgodni co do tego, że warto zabiegać o przyjemny stan rzeczy, ale poszukiwanie wyższej – i pospolnej – przyjemności, które zawsze zbiega się z poszukiwaniem przyjemności aktualnej i prywatnej, ma jedynie na celu tę ostatnią, różni się zaś od niej tylko chwilowym wyrzeczeniem. Jak potępić innego, gdy mówi on nam, że postanowił już nie czekać? Jak świadomie skazać go na potępienie, na jakie moralność skazuje



kogoś, kto z dwóch przyjemności wybiera bezpośrednią? Czy gniew, który nie chce słuchać *rozumu*, jest godny uznania, jeśli ograniczymy się do zarzucenia człowiekowi, że nie postępuje *rozumnie*?

Innymi słowy, dobro nie może być jakimś faktem wpływającym z postępowania zgodnego z rozumem, gdyż rozum nie ma w sobie niczego, co mogłoby przekraczać przyjemność. W przeciwnym razie należałoby powołać rozum *boski*. Ale właśnie to – jeśli Bóg umarł – jest już nie do przyjęcia. Przy tej okazji rodzi się zresztą pewne podejrzenie: jeśli Bóg umarł, to czy nie wskutek tego, że był bytem rozumu?

Suwerenność Boga oznaczała władzę rozumu nad namiętnościami. Chwilę czyniła ona pokornym podwładnym przyszłości. Ale rozum był w niej autentyczną namiętnością, przyszłość zaś – prawdziwą chwilą. Nie przestając być rozumny, rozum przybierał wygląd namiętności, przyszłość zaś, będąca tutaj wiecznością, pozbawiała chwilę prawdy, do jakiej rościła ona sobie prawo. Pojęcie Boga oparte jest na zasadzie, że rozum ma charakter boski, i że boski byt, istota Boga ma charakter rozumny. To, co w nim niezniszczalne, miało uwodzicielską maskę tego, co zniszczalne. Nie uważam za sensowne mówić wciąż o Bogu, skoro nie wyobrażamy go już sobie jako istoty rozumnej. Jeśli odrzucam zasadę Boga, który jest rozumem, to jest to tylko fantastyczny rezultat mej niewiedzy. Toteż jeśli widzę w nocy ruchomy, niemy ogrom, w którym niczego już nie mogę rozpoznać, uwalniają się lęk i wyobrażenia, pozbawione granic i sensu. Nie będę już mówił o Bogu mówiącym o tym niemym ogromie, groźnym i niepojętym: Bóg nadaje moralności rozumowi sankcję gniewu równie złowieszczego, jak ten ogrom, i równie niemego zachwyty, lecz ten niepojęty ogrom nie jest już pozbawiony sensu, a jego ruch posiada granicę. Sankcja i w następstwie także rozum nadają temu, co niepojęte, sens i granicę, tak samo jak właściciel zakłada obrozę złemu psu.

Jeśli mówienie o Bogu bez moralności jest właściwie mówieniem o NICZYM, to podobnie mówienie o moralności bez sankcji uzgadniającej bezzasadną namiętność z rozumem jest mówieniem nie o moralności, lecz o kalkulacji. Moralność zaczyna się dopiero wówczas, gdy sam rozum ulega przekształceniu w swego rodzaju boski gniew i namiętność – bezzasadne, a jednak podległe prawom rozumu.



Refleksja wydostaje się z labiryntu jedynie drogą historycznego następstwa przyczyn. Najpierw dane jest rozdzielenie dwu zasad, zasady ducha i zasady materii; rozdział ten wymaga wyższości ducha nad materią; duch stara się objąć wszystko, co wydaje się wyższe, mianowicie, z jednej strony, boskość, z drugiej zaś, rozum.

Ten dualistyczny podział jest jednak wtórny. Boskość w swej zasadzie nie może być oddzielona od *sacrum*. U swych źródeł *sacrum* nie łączy się bynajmniej z rozumem, najczęściej jednak bez wahania przyjmuje się, że jest ono transcendentne, zewnętrzne wobec tego świata, a nawet całkowicie „inne”. Tym samym okazuje się włączone w sferę transcendencji, która z istoty jest sferą rozumu.

To zasadniczy błąd, na którym wsparta jest moralność i z którego wywodzą się nasze sądy i nasze uczucia moralne: *sacrum* nie jest przez to w mniejszym stopniu przeciwieństwem transcendencji, *sacrum* jest samą immanencją.

Nie można zbyt mocno przy tym obstawać; należy to jasno powiedzieć i powtórzyć: *sacrum* nie jest bynajmniej jakąś rzeczą, jest przeciwieństwem rzeczy, jest *zarażeniem* siły rozumianej w sensie, w jakim byt w nas samych wydaje się nam jakąś siłą; jest zarażeniem tego, co nam wewnętrzne, tego, czego nie można utrzymać na zewnątrz, czego nie można zredukować do rzeczy, a co uwalniamy, gdy niszczymy rzeczy jako takie (składając ofiarę). To bezgraniczna konwulsja, jaką *my* jesteśmy, jeśli nie dopuszczamy przymusu inherentnego porządkowi *rzeczy*. Jej obrazem są masakry, saturnalia, wielkie święto, pozbawiona umiaru rozwiązłość.

Jednym słowem, *sacrum* jest rozpętaniem namiętności – to przeciwieństwo rozumu. A właśnie w moralności platońskiej powinno ono zostać poddane rządowi rozumu: jeśli w jakimś momencie, w jakiejś mierze to zawsze utajone rozpętanie zapanuje nad rozumem, jeśli uzależni go i podporządkuje sobie, pojawi się zło.

Ta immanencja *sacrum*, ta zawrotna bliskość [*intimité*], ten boski nieład, w których każdy podmiot rozplywa się w nieskończonej subiektywności, nie mogą wszakże znieść świata obiektywnego rozumu. Faktycznie istnieją oba te światy, a rytualna rozważa religii ma na celu zachowanie między nimi równowagi. Świat *profanum* tkwi w sferze rozumu, a religia jest tylko oświetloną częścią *sacrum*, przez co nieustannie staje się dwuznaczna, skoro tak samo jak do osiągnięcia *sacrum* dąży do ocalenia *profanum*. Złowieszcza natura *sacrum*, objawiająca się jako pożoga



immanencji, uwydatnia wszak transcendentną naturę *profanum*. Ponieważ jednak *profanum* jest tym, co nas otacza, to zazwyczaj odwracamy relacje: mówimy, że *sacrum* przekracza to, co nas otacza, ale zapominamy, że – intymnie – samo nasze istnienie jest sakralne i że to *rzeczy* je przekraczają. Zapominamy tym łatwiej, że otoczeni rzeczami widzimy już w końcu w nas samych tylko rzeczy, dla wygody bierzemy siebie za rzeczy.

Jeśli jednak zatracam się w poczuciu bliskości [*intimité*], przedmiot użytkowy mnie przekracza. Przedmiot ten jest ode mnie całkowicie oddzielony. Ten stół, na którym spoczywa moja ręka, jest ode mnie tak wyraźnie oddzielony, jak to tylko możliwe: bliskość [*proximité*] niczego tutaj nie zmienia. Z tym stołem i ze mną jest zatem tak, jak gdyby stół znajdował się na innej planecie. Nic ze mnie nie może przedostać się do stołu ani ze stołu do mnie. Mój rozum nie tkwi wszak we mnie, lecz w stole. Tkwi on w stole właśnie w tym sensie, że mogę udać się na inną planetę – lub umrzeć – a stół pozostaje niezmienny, tożsamy. Nie zależy on bynajmniej od kaprysu tego życia wewnętrznego, które w śmierci może nawet, i to w sposób ostateczny, utracić tożsamość, jaką poprzez indukowanie wydobyło z tożsamości stołu. Naprawdę rozum tkwi we mnie tylko w tej mierze, w jakiej opacznie biorę siebie za stół, i w jakiej rozum ten we mnie – lub nade mną – biorę za transcendencję stołu.

Dzięki temu, że prześledziliśmy tę pozycję rozumu w transcendencji przedmiotu, dostrzegliśmy teraz nowy, konieczny podział. Przedmiot transcendentny oddziela się nieuchronnie od siebie samego jako przedmiotu pospolitego, nietrwałego i ukształtowanego z materii niezależnej od jego istoty. Sama istota jest zależna od materii i oddziela się – jako idea – od tego nikczemnego świata, w którym znajdują się pospolite rzeczy. Wówczas transcendencja idei wobec pospolitego, realnego świata, będącego faktycznie światem *profanum*, ma taki sam status jak *sacrum*. Z jednej strony, ziemski marność rzeczy, ale rzeczy przeciwstawionych ich idei (rzeczy, które sama idea ukonstytuowała jako takie, które jednak, zanim zginą i powrócą do immanencji chaosu, istnieją jako nietrwałe residua idei), z drugiej – idea, istota, rozum. Ta transcendencja nieuchronnie przesłania podział na *sacrum* i *profanum*, i



wówczas dochodzi do osunięcia. Powstaje obszar, w którym spotykają się, współistnieją i wzajem na siebie oddziałują *sacrum* i idea, boskość i rozum. Idea obiektywna wchłania teraz przymoc i subiektywne istnienie, wewnętrzną prawdę *sacrum*, tak samo też boskość podporządkowuje wielką namiętność jej przeciwieństwu, ograniczającemu zwierzchnictwu rozumu, wszechmocy idei; boskość jako najwyższa idea staje się transcendentna i imperatywna. Bóg w istocie otwiera ogromne możliwości, otwiera je wszak w każdym znaczeniu, a ta nieobecność ograniczeń ogranicza go. Zbiegają się w nim wszelkie dane, nie ograniczając świata bezpośrednio danego, ale ostatecznie jest on tylko ograniczeniem w sobie nieskończonej bliskości. Jeśli jest namiętnością i rozpętanym namiętności, rozpętanie to zbiega się z wiecznym spętaniem idei. Jeśli jest rozpustą, to w tej mierze, w jakiej jego rozpustą jest piekło, będące sankcją karną władzy. Toteż nosi on w sobie własną śmierć, i słusznie jest widzieć w tym konsekwencję piekła. Słabością, a zarazem siłą systemu jest to, że wprowadza on sankcję, która rozpętuje przymoc. Rozpętana namiętność karania niesie jednocześnie życie i śmierć moralności. Bez niej moralność jest racjonalną sztuką życia. Ale piekło (hipostaza wszystkich systemów karania) wydaje boski rozum grozić tego, co irracjonalne. Kiedy zaś piekło umiera (a umiera ono faktycznie w umysłach wiernych), płomień przygasa i przymoc łagodnieje, a bez nich nie ma już boskości. Bóg umiera dlatego, że nie jest już piekłem, przymocą nieskończenie rozpętaną, a jednak spętana chłodem prawa. Upadek „dobrego” Boga, który nie czerpie już siły z piekła, zdradza tę ostateczną niemożliwość mariażu boskości i rozumu, a przymoc odwraca się odeń z taką samą odrazą, z jaką odwraca się od piekła. Z jednej strony, łagodnieje, z drugiej, ulega redukcji do uległej postawy wobec prawa.

Żarliwe porywy *mediacji* lub teologii negatywnej (teologii mistycznej) mogły tylko opóźnić nieunikniony rozbrat. Mistyka faktycznie otwierała drogę Sade’a, i nie wydał on ani jednego krzyku, który by nie odsyłał do bezużytecznej i niepohamowanej namiętności charakteryzującej subiektywność, pozbawioną przedmiotu, granicy i prawa. Mistyka rzeczywiście stanowiła zapowiedź moralności boskiego markiza w tej mierze, w jakiej prawo podporządkowywał on władzy namiętności. W mrocznym sporze, którzy decyduje o zmysłowej bądź wyobraźniowej formie ekstazy, to już nie



powinność chce rządzić namiętnością, lecz najbardziej gwałtowana namiętność bierze górę nad tą drugą namiętnością. Łatwo sobie nawet wyobrazić, poza światem chrześcijańskim, mistykę, która odnajdywałaby u Sade'a chłód, w tym sensie, że musi on projektować swą namiętność i na chłodno opracować jej potworne uroki. Odtąd jednak nie mogłaby już ona przeciwstawiać rozumu rozpętaniu namiętności, chyba że jako wartość podporządkowaną temu rozpętaniu.

Te trudne ustalenia nie służą ułatwianiu życia. Utrata kontroli rozumu nad przemocą (*sacrum*) sprawia, że ludzka możliwość ulega zatarciu. Kto całkowicie utracił tę kontrolę, nie jest już człowiekiem: jest szaleńcem. W rezultacie nieuchronnie podnosi się protest; i człowiek, kręcąc się jak pies goniący własny ogon, nie przestaje zachowywać się dobrze: nie ma już innego celu niż inni dobrze zachowujący się ludzie; istnieje i wciąż będzie istniał świat dobrego zachowania, w którym mimo chwalebnych wysiłków racjonalne zachowania nigdy nie będą miały innego celu niż umożliwianie innych racjonalnych zachowań, i tak bez końca.

Nie wiem wszak, czy strach można uznać za przeszkodę, czy też za ostateczną ochronę. Od chwili, gdy słowo *strach* zostaje wypowiedziane, nikt nie wątpi, że jest ludzkim wymogiem jeśli nie bać się, to przynajmniej przezwyciężyć strach. Słychać z głębi człowieka wezwanie, by nie ustępować przed strachem. Bezustanną odpowiedzią na to wezwanie jest znaczna liczba czynów, popełnionych przypadkiem lub z nie dających się uzasadnić powodów. Człowiek potrzebuje pewności, że ostatecznie nie kieruje nim strach, że jest on tutaj i żyje niezależnie od strachu, że w pełni żyje tylko niezależnie od strachu, który go powstrzymywał, i że istniał tylko połowicznie, gdy kierował nim strach.

Jeśli jednak prawdą jest, że człowiek nie może całkowicie ustąpić przed strachem, to w nieskończoność odsuwa moment, w którym stawi czoła jego przedmiotowi, odsuwa w nieskończoność chwilę, w której stanie nagi przed samym sobą, w której nie będzie miał już pomocy ze strony rozumu poręczanego przez Boga, w której nie będzie miał już pomocy ze strony Boga poręczanego przez rozum.

Jeśli jednak koniecznie musimy się cofnąć, to niekoniecznie musimy skoczyć, i być może cofamy się tylko po to, by z tym większą łatwością skoczyć. Przykład Sade'a jest uderzający. Nie można wątpić, że Sade skoczył! Nawet jeśli z uwagą



chcemy badać dzieło Sade'a, to należy przyznać, że w każdym aspekcie nas ono przerasta: nie pojawił się nikt, kto mógłby przeczytać *120 dni Sodomy* i dostrzec tam świat, jakiego Sade pragnął i jaki miał odwagę ukazać.

Ta brutalność, która nie dopuszcza granicy, w rzeczywistości każe nam się cofnąć i przymierzyć do skoku. Okrutne przedstawienia Sade'a można by nawet uznać za żywą definicję skoku. Nie możemy odwoływać się do skoku, jaki Sade przedstawia, zwłaszcza wówczas, gdy opisuje swe potwory; jeśli jednak nie jest konieczne ich naśladowanie, to przekroczenie, jakie one proponują, określa wymiar zerwania. Jeśli nie musimy traktować innych tak, jak czynili to bohaterowie *120 dni Sodomy*, to przynajmniej, po przekroczeniu pewnego punktu, dystans zakładany w moralnym wyzwoleniu jest dokładnie wyznaczany przez te zbrodnie. Prostota języka nie jest już teraz dopuszczalna. W grę wchodzi rozpętanie namiętności, a rozpętanie namiętności jest czymś dobrym, czego nigdy nie można podporządkować chłodnej użyteczności praw, prawa zaś są stworzone po to, by służyć.

Rozpętanie namiętności jest jedyną dobrą rzeczą – to właśnie miałem do powiedzenia. Odkąd rozum nie ma już charakteru boskiego, nie ma Boga.

Co oznaczają wykonywane przez nas czynności i dokonywane przez nas namysły? Jaki jest sens *pracy*? Odnosi się on zawsze do czegoś spoza czynności, jakimi są namysły i praca. Owo „poza” nieustannie się od nas oddala, niczym marchewka od osła, przywiązana do kija, który posuwa się do przodu, gdy do przodu posuwa się osioł. Chwilę zaspokojenia znaczy jednak złuda. Jednym słowem, złuda znaczy *chwilę*, tę chwilę, w której kij przestanie odsuwać marchewkę od zębów.

Podkreślamy zatem słabość i konieczność argumentu, jeśli sądzimy, że chwila, o której mówię, nie może być chwilą, w której mówię. Godzę się o niej mówić, a zatem ją podporządkować, nie zaś nią żyć. Nie mogę w istocie utrzymywać – podniosę nieco głos – że na chwilę rozpętałem moją namiętność. Nie mogę ulegać rozpętaniu, kiedy mówię. Przeciwnie, czuję się spętany. Jeśli podnoszę głos, to być może jest to jęk: nie zdołałem znaleźć słów odpowiednich do mej namiętności.



Aby słowa odpowiadały mej namiętności, musiałbym w istocie sprzeciwić się spętaniu, musiałbym przejść od „dyskursu” do poezji. Kant trzymał się w tym sensie pewnego sądu, gdy ze sztuki czynił typ postępowania moralnego, skoro sztuka jest jedynym działaniem, którego celem jest samo to działanie. Nie wystarczy jednak to powiedzieć: dyskurs osiąga poziom poezji tylko wówczas, gdy porzuca jasne zabiegi.

Jest ona jeszcze poddanym ciężkości: wymogi, jakich jest ona obiektem, pokazują jeszcze, zaznaczając się w każdym razie, trudność, o jakiej mówię, a tylko milczenie ma moc rozwiązania.

Przełożyli Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski
oraz uczestnicy translatorium z języka francuskiego

