

DESPOTIZEM STRASTI ALI ZLO V NARAVI

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Kaj nam Sadova ekstremna pozicija, pozicija užitka, pozicija »despotizma strasti« pove o našem pojmovanju etičnih maksim in principov za konstitucijo družbenega, skupnosti? Z eno besedo, kaj je v Sadu, da nas še nagovarja, da nas še vedno zadeva v živo?

Naš prvi odgovor bi bil tale: če nas Sade še dandanes nagovarja, je to zato, ker je ponudil enega najbolj radikalnih poskusov izhoda iz nelagodja v kulturi ali, rajši, zagate, ki je v tem, »da preprosto ni skupne mere,« kot pravi Lacan, »med zadovoljtvijo, ki jo ponuja užitek v svojem prvotnem stanju, in tisto, ki je posledica zavitih, celo sublimiranih oblik, v katere užitek zaplete kultura.«¹ Sadovo rešitev problema, ki je bil enako žgoč v obdobju razsvetljenstva, torej na samem pragu moderne, kakor dandanes, ko se je parenteza moderne zaprla, odlikuje artikulacija dveh potez razsvetljenskih refleksij o škodljivosti kulture: *libertinizma*, ki išče izhod v naturalizaciji oziroma osvoboditvi želje ali, rajši, če uporabimo Sadov lastni izraz, strasti; in *fascinacije z zlom* oziroma s trpljenjem, ki ga človek prizadeva svojemu bližnjiku tako rekoč »zastonj«, »iz čistega užitka«, kot se temu reče, s čimer preobrne platonovsko oziroma krščansko tezo, po kateri nihče ne povzroča drugemu zla hoté. Sadova paradokсна rešitev je torej v tem, da združi obe potezi: osvoboditev iz tiranije civilizacije, njenih zakonov, norm, prepovedi, vodi prek nečesa, kar je še bolj tiransko od civilizacije, namreč prek zadovoljitve strasti oziroma želje.

Sadova promocija strasti bi nas morala opozoriti, da se pravzaprav vse ponujene razsvetljenske rešitve vrtijo okoli tele temeljne izbire: *sreča ali želja*. A razmerje med srečo in željo je intimnejše, kot se zdi na prvi pogled. Sreča zahteva zmernost, zmanjšanje napetosti oziroma odvod energije, ki je mobilizirana za dosego ugodja. Sreča, skratka, implicira neki »Ne več!«, »Dovolj!« Sreča, kolikor namreč teži k temu, čemur Kant pravi »zadovoljstvo s ... celot-

¹ *Etika psihoanalize, Seminar VII, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 198f.*

nim bivanjem«, ² nujno zahteva intervencijo načela realnosti, in to v interesu ugodja. ³ Te omejitve pa želja oziroma strast ravno ne pozna. Že od začetka se umešča onstran načela ugodja in načela realnosti. Zato ni dovolj reči, da se sreča in želja izključujeta. Izbrati srečo ne pomeni samo izbrati ne-željo, pomeni veliko več: zavarovati se pred željo. Sreča, strogo vzeto, ni drugega kot obramba pred željo.

Prav ta temeljna izbira med srečo in željo lahko pojasni »zavezništva« v iskanju izhoda iz nelagodja, ki bi sicer ostala popolnoma nerazumljiva: v taboru »sreče« tako srečamo tako različne teoretike, kot so to koristoljubni in egoistični utilitaristi in altruistični Rousseau, v nasprotnem taboru, taboru »želje«, pa srečamo asketskega Kanta, ki od moralnega subjekta zahteva, da ne sme popustiti glede zakona, v družbi z razvratnim Sadom, za katerega je tisto, glede česar subjekt ne sme popustiti strast oziroma užitek. Tisto, kar družbi »čistega« Kanta in Sada kot utelešenje amoralnosti, je namreč neka čezmernost, ki je radikalno tuja tradicionalni etiki, utemeljeni na ugodju. Za Sada in za Kantā je torej sprejemljiva Lacanova formulacija, po kateri se sreča odteguje »vsakomur, ki se ne odpove poti želje«. ⁴ Sade in Kant se torej, veliko pred Freudom in Lacanom, zavedata, da pomeni izbira sreče hkrati tudi že žrtvovanje želje.

Sadove formulacije so resda do določene mere zavajajoče, ker postavljajo enačaj med srečo in željo: po Sadu je namreč edino načelo srečnosti zadovoljevanje strasti, naj so še tako zločinske, se pravi nezmerne in zato tudi indifereentne ne le do drugega, temveč tudi do subjektive blaginje. ⁵ V toliko bi lahko rekli, da je sadovska sreča paradokсна: je *sreča v ekscesu*. Pri Sadu imamo opraviti s tisto skrajno točko, kjer naj bi sreča paradokšno koincidirala z željo, in to prav v njeni čezmernosti, ekscesivnosti.

Za Sada, ki tako kot Kant ne priznava nobenega od treh tradicionalnih temeljev etike: Vrhovno Dobro, čast oziroma koristno, je mogoče reči, da

² I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, (prevedel R. Riha), Analecta, DTP, Ljubljana 1993, str. 27.

³ Zato je tudi mogoče reči, skupaj z Lacanom, da ni nasprotja med načelom ugodja in načelom realnosti, marveč da je načelo realnosti nadaljevanje načela ugodja – z drugimi sredstvi, seveda.

⁴ J. Lacan, »Kant s Sadom«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1994, str. 263.

⁵ Sade je tu pravo nasprotje Rousseauja, za katerega strast ni že po naravi transgresivna, pač pa dobi šele v družbi »tisto nebrzdano gorečnost, zaradi katere je ljudem često pogubna«, cf. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU, Ljubljana 1993, str. 52. Rousseau torej že afirmira ločnico med srečo in željo, saj je prav želja tista, ki po Rousseauju naredi tako pustošenje med civiliziranimi ljudmi. V nekem radikalnem smislu naravni človek ne pozna želje ali, kot zapiše Rousseau, »srcem divjakov ne govori; vsakdo mirno čaka vzgib narave, se mu preda brez izbiranja in z več ugodja kot besnenja, in ko je potrebi zadovoljeno, vsa želja ugasne.« *Ibid.*, str. 51 (mi podčrtujemo).

polje etičnega revolucionira, s tem, da v nasprotju s tradicionalno etiko, ki iz svojega polja izključuje užitek, ki ničemur ne služi, ta povsem nekoristni užitek povzdigne v zakon za vse.

Pri Sadu je modus uživanja kot konstituens subjektive eksistence postavljen v prvi plan. Kako razumeti ta primat užitka? Površno branje Sadovih del bi nas lahko napeljalo na napačno interpretacijo, po kateri naj bi v nelagodju v kulturi *à la Sade* v prvi vrsti šlo za pravico do užitka, se pravi, za osvoboditev užitka izpod tiranije zakona, civilizacijskih spon in moralističnih prepovedi. Tisto, za kar gre v despotizmu strasti, ravno tako ni subjektivna »sprava« z užitkom, ki mu je neznosen. Sadova pozicija je veliko bolj radikalna: ne gre namreč za pravico do užitka, temveč za *pravice užitka*, drugače povedano, gre za ekstremno pozicijo, kjer mora subjekt v imperativu uživanja prepoznati svojo željo. Užitek je zakon želje, bi lahko rekli.

*

Sade torej stopi v etiko in politiko kot zagovornik pravic, ne človeka, marveč užitka. Toda ali sploh lahko obstaja nekaj takega kot etika in, posledično, politika užitka, če pa je užitek po definiciji solipsističen, avtističen, zunanji diskurzu, torej nekaj, česar ni mogoče posredovati drugemu? In narobe, če je zastavek Sadovega projekta realizacija tiranije užitka oziroma despotizma strasti prav na ravni sociusa, potem se moramo vprašati, kakšna je družbena vez, ki se utemeljuje na nečem, kar je na prvi pogled z njo nekompatibilno? Kakšni so torej pogoji za možnost za sadovski »*inter esse*«, če pa se utemeljuje na volji do užitka?

Kontradiktornost tega projekta se manifestira že na ravni samega Sadovega dela, v njegovih na prvi pogled izključevalnih pozicijah. Sade na eni strani zagovarja najbolj brutalni despotizem, celo suženjstvo, skratka, red gospostva, neenakosti. Na drugi strani pa nič manj odločno ne brani nasprotja tiranije, republike, njene egalitarnosti. Skratka, na eni strani hvalnica despotizma v vseh možnih upodobah, na drugi hvalnica anarhije, popolnoma svobodne cirkulacije izprijenosti, in to ne glede na socialni status ali spol. Kako razumeti ta notranji antagonizem Sadove misli, hkratnost dveh izključujočih se politično-etičnih utopij: barbarskega in neegalitarnega despotizma na eni strani in političnega in spolnega egalitarizma na drugi?

V nadaljevanju bomo pokazali, da je ta razdor naddoločen s Sadovim problematiziranjem rousseaujevske etike »sočutja« in različnimi razsvetljenjskimi teorijami nastanka družbene vezi.

Vso Sadovo etiko bi lahko izpeljali iz postavitve na glavo rousseaujevskega načela naravne, dobrohotne recipročnosti. Sade namreč ne naredi drugega kakor da dobrodelnost, srčiko Rousseujeve maksime, ki se glasi: »Delaj sebi

dobro tako, da čim manj, kot je mogoče, škoduješ drugemu«⁶ nadomesti z »delanjem zla«: »Delaj sebi dobro (ali zlo), tako da čim bolj, kot je mogoče škoduješ drugemu.«

V čem je opozicija, ki jo implicirata rousseaujevska oziroma sadovska maksima? Najbolj uveljavljena interpretacija je tista, po kateri – za razliko od Rousseauja, ki naj bi afirmiral Drugega, čeprav je ta »po moji podobi« – naj bi Sade tega Drugega popolnoma zanikal. V to smer gre še dandanes ena najbolj lucidnih interpretacij Sada, namreč interpretacija P. Klossowskega, *Sade, moj bližnjik*, tista interpretacija namreč, ki ima nedvomno veliko zaslug zato, da smo Sada sploh začeli brati kot »resnega« političnega in etičnega misleca. Rehabilitacijo strasti oziroma osvoboditev užitka prek njegove naturalizacije, če povzamemo srž Sadovega programa, spremlja tisto, čemur Klossowski pravi »renaturalizacija krutosti«. Po Klossowskem pa je prvi korak k »renaturalizaciji krutosti zanikanje realnosti bližnjika, izpraznitev vsebine samega pojma bližnjika.«⁷

Paradoks Sadove etike krutosti, kot jo razume Klossowski, naj bi bil v tem, da v sami gesti uničevanja, uboja drugega, tistega, ki se mi v recipročnem razmerju kaže kot moj podobnik, njegova realnost toliko bolj zatrjena: »Zdi se, da ni nič bolj protislovno pri Sadu kakor ta prelom z drugim, saj se prav ukinitve naših obveznosti do drugega in s tem tudi njegova izključitev iz moje rahločutnosti, uresničuje z dejanji, ki ob vsej svoji nasilnosti zahtevajo drugega in hkrati s tem vzpostavijo tako realnost drugega kakor tudi mene samega.«⁸

Toda tu se pokaže »kratkost« te sicer izvrstne interpretacije, ki nas je, kot rečeno, šele naučila brati Sada. Preprosto povedano, ne le da se drugega ni mogoče znebiti, ne glede na uporabo sredstev, ravno nasprotno, neuničljivost drugega je pogoj možnosti neizkorenljivosti destrukcije. Ne gre namreč za to, da se Sadu ali, rajši, njegovim razvratnežem ne posreči dokončno izničiti drugega, da se mu ta tako rekoč za hrbtnom nenehno vrača. Kajti če generalizirana *a-patheia*, ki izključuje vsako afektivno upoštevanje drugega, nujno priključuje fantom drugega, se moramo pri priči vprašati: katerega Drugega?

Sade namreč ne zanika obstoja drugega, pač pa ga razcepi: na eni strani je drugi kot »objekt« razvratneževih manipulacij, mučenja, to je, naivna žrtev, do katere je razvratnež lahko povsem indiferenten, četudi ne more biti indiferenten do golega dejstva njenega obstoja, do njene razpoložljivosti. Brez priložnostnih žrtev sadist pač ne bi mogel doseči tistega, za kar mu zares gre, namreč zadovoljitev užitka. Res je, da lahko Sadov razvratnež za svojega bliž-

⁶ Cf. J.-J. Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 50.

⁷ P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Seuil, Pariz 1971, str. 129.

⁸ *Ibid.*, str. 134f.

njika reče »Kaj so vsa bitja na svetu v primeru z eno samo mojo željo?«, ne more pa biti indiferenten to tega imperativa užitka, do tega drugega Drugega, če smemo tako reči, tiste instance, za katero perverznej »gara«, tiste instance, glede na katero se sam perverznej desubjektivira, spremeni v objekt, v orodje za »zagotovitev užitka /tega/ Drugega.«⁹

Kaj je po Sadu ta druga instanca Drugega, če ne more biti Zakon? To je Narava oziroma, natančneje, naravni zakon, kolikor zapoveduje užitek. Naravni zakon je v nekem smislu negacija zakona v juridičnem smislu, ker zapoveduje tisto, kar ta juridični-moralni zakon prepoveduje: namreč užitek.

Ta zakon se manifestira kot glas same nature, imperativni glas, ki zapoveduje užitek in ki se izraža s pomočjo strasti. Strasti, bi lahko rekli, so organi, instrumenti za realizacijo zakona narave, oziroma strasti so nosilec, opora, ki omogoča transmisijo glasu Narave.

Razmerje med subjektom in Drugim je potemtakem že od začetka postavljeno kot asimetrično, gre za neegalitarno razmerje dominacije in podrejenosti, kajti razuzdančeva volja do užitka se že ravna po imperativu: Uživaj!, po zapovedi, ki jo dobi od narave. Razuzdanec je torej najprej v poziciji naslovljenca zapovedi, »kategoričnega imperativa« užitka. Razuzdanec ni inkarnacija volje do užitka, marveč instanca, ki imperativ užitka naprej aplicira nase: prvi ga sliši in se mu podredi. Bistveno pri tem je, kot že rečeno, da se razuzdanec ne žene za lastnim užtkom, pač pa »gara« za »užitek« Narave. V toliko je razuzdančeva pozicija paradokсна: glede na žrtev nastopa kot tisti, ki obvladuje situacijo, skratka, kot gospodar, glede na užitek, za katerega mu gre, pa kot orodje oziroma kot izvrševalec volje Drugega. Prav ta paradokсна pozicija omogoča namreč, da se razuzdanec na neki način dekulpatibilizira glede na trpljenje, ki ga povzroča, in to kar v dveh ozirih: Prvič zato, ker s tem, da trpinči drugega, izpolnjuje voljo Narave; drugič pa zato, ker je to zlo, ki se lepi na voljo do užitka, ta zli užitek, vpisan v sam naravni zakon. Lahko bi rekli, da je po Sadu Narava tista, ki hoče zlo. Pri Sadu volja do užitka sovpade z voljo po destrukciji, ker lahko narava »uživa«, to je, uveljavlja svojo voljo, edino če se iztrga iz vsiljene ji »druge« narave, zakonov, ciklov, ki vežejo in omejujejo njeno ustvarjalno moč. Narava torej ne more drugače »uživati«, kakor da hoče zlo.

Tisto, kar karakterizira razuzdančevo pozicijo potemtakem ni toliko volja do užitka, kot neka *vednost*, namreč vednost o užtku, vednost o tem, da s svojim delanjem zla, s svojo destruktivnostjo pomaga naravi, da »uživa«, da manifestira svojo moč in ustvarjalnost, s tem ko se osvobodi okovov. Sadist je tisti, ki ve, da s tem, da išče užitek, izpolnjuje zakon narave. Skratka, sadistova

⁹ J. Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, *Spisi*, str. 302.

vednost je najprej in predvsem vednost o skladnosti med zakoni užitka in naravnim zakonom, o skladnosti s sprego destrukcije-kreacije.

Toda ta vednost o užitku ima, kot vemo od Lacana, razdelitveni učinek za subjekta, samo da se poluti tega razcepa »avtonomizirata«: žrtev in razuzdanec, vzeta skupaj, materializirata ta subjektov razcep, ki se pri Sadu manifestira kot razcep med vednostjo in nevednostjo glede užitka. Tu je treba biti skrajno previden. Ne gre za popolno prekrivanje med vednostjo in užitkom. Kajti vsa poanta Sadovega podjetja je v tem, da ne uživa le tisti, ki ve. Kaj pravzaprav hoče razuzdanec »dopovedati« žrtvi? Dopovedati ji hoče, da uživa, pa če to ve, ali ne: žrtev ne ve, da uživa, pa vseeno uživa.¹⁰

Če torej razuzdanca specificira vednost glede užitka, pa krepost opredeljuje tiste, ki so predestinirani za razuzdančeve žrtve, in to natanko v tisti meri, v kateri ničesar ne vedo oziroma nočejo vedeti o užitku. Žrtev, za razliko od razuzdanca, ne sliši glasu Drugega, zato ne ve, da s prizadevanjem za užitek pravzaprav izpolnjuje zakon narave. Tisto, kar nekoga predestinira za žrtev, je torej prav nevednost, nepoznavanje imperativa užitka. Žrtev je torej najprej žrtev utvar, iluzij konvencij, zakonov, artefaktov.

Sade torej pozna dve vrsti zakonov oziroma začrta opozicijo med Zakonom z veliko začetnico, ki je zakon narave, in zakoni, konvencijami, ki jih vsiljuje družba. Žrtev je zaznamovana s krepostjo nevednosti glede izvora zakonov, ki se jim podreja. Žrtev namreč ne vidi, da so zakoni, ki jih spoštuje, popolnoma arbitrarni: zakonska zveza, družinske zveze, pokornost otrok staršem, skrb staršev za otroke itn. Nevedna pa je ravno tako glede pravega zakona, zakona Narave, ki je hkrati zakon užitka. Lahko bi rekli, da je sadovska žrtev razcepljena med dva modusa nevednosti: nevednost glede zakonov, ki jih spoštuje, čeprav jih ne bi bilo treba, in nevednost glede Zakona, ki bi ga morala spoštovati, pa ga ne, ker ga ne pozna, ali pa ga pozna v potvorjeni obliki, kot izprijenost, ki je ravno kršitev zakonov.

Zato ni mogoče spregledati, da sadovsko podjetje nima zgolj etične in politične razsežnosti, marveč tudi pedagoško. Pedagoško, ker hoče svojo vednost prenesti na žrtev. To je sicer razvidno že iz neskončnih podukov žrtvi. Vsaka seansa mučenja je pospremljena s poukom o tem, čemu mučenje služi. Mučenje torej ni samo sebi namen, ampak je transmisija neke vednosti, o kateri žrtev nič ne ve, noče ničesar vedeti, zato jo je treba k temu malo bolj grobo spodbuditi.

¹⁰ Povejmo mimogrede, da ta predpostavljena vednost o užitku velja za vse perverzije, ne samo za sadovske junake. Vsak perverznej izhaja iz predpostavke, da je užitek v telesu in perverznej išče tisti kos oziroma del telesa, ki uživa, išče sedež užitka, tisto točko, kjer telo uživa. Z drugimi besedami, če sadist ve, kako priti do užitka, ne glede na to, kaj hoče žrtev, potem bi lahko rekli, da prisili žrtev, da se sooči z užitkom, o katerem noče ničesar vedeti.

Ključno pri tem pa je, da razmerja med mučiteljem in žrtvijo ne priličimo razmerju med gospodarjem in sužnjem, kot ga oriše Aristotel. In ravno tako ni mogoče spregledati razlike med Heglovo dialektiko hlapca in gospodarja in Sadovim razmerjem med rabljem in žrtvijo. Pri Sadu ni dialektičnega razmerja: žrtev ni nosilka nobene vednosti, ne služi nobeni smotrnosti. Trpljenje sadovske žrtve ni trpljenje dela, ki je koristno, pač pa je dvojno nekoristno: ne služi ničemu, kar je povsem podvrženo kapricam, muham rabljeve volje. In drugič, sadovska žrtev prenaša to trpljenje zato, ker je, še preden postane sadistova žrtev, že žrtev predsodkov kreposti, konvencij svojega družbenega okolja: ljubezen do otrok, pokornost otrok očetu, ženina podrejenost možu itn. V nekem smislu bi lahko o žrtvi rekli: sama si je kriva. Zadostuje, da se vprašamo, zakaj se sadovska žrtev podredi, zakaj se niti ne poskuša braniti – nobenega prizora ne najdemo pri Sadu, kjer bi žrtev svojega mučitelja, denimo, ugriznila vsaj v roko. Sadov odgovor je očiten: žrtev se ne brani, najprej in predvsem zato, ker je že vnaprej v podrejenem položaju: hčerka ali sin do očeta, žena do moža, mlado dekle do plemiča ali duhovnika itn. Krepost sadovske žrtve je na neki način v njeni nevednosti, nepoznavanju naravnega zakona, volje do užitka. Razuzdanec pa to podrejeno pozicijo žrtve izkoristi za produkcijo užitka. V sadovski viziji družbe gre torej za nekakšno *kohabitacijo* naravnega in civilnega stanja, še več, lahko bi rekli, da naravno stanje parazitira na civilnem, ne seveda v pomenu uveljavljanja zakona močnejšega, pač pa prej v smislu izkoriščanja dane konstelacije, to je, neegalitarnega režima, ki že obstaja v civilni družbi.

Kakšna je torej sadovska družbena vez, če je utemeljena na pravici do razbrzdanega uživanja, pri čemer je le-to izenačeno z izpolnjevanjem dolžnosti do Drugega?

Prvič, sadovska dolžnost do Drugega postavi v drugačno, veliko bolj problematično luč danes tako opevano odprtost do Drugega, odgovornost do Drugega, zadolženost Drugemu, brž ko se pokaže, da ta Drugi hoče zlo. Drugič, sadovski projekt, ki hoče realizirati voljo »najvišjega bitja zla«, postavi tako na laž dandanes najbolj uveljavljeno interpretacijo, po kateri Sadova apologija volje do užitka izničuje tako drugega kot možnost družbene vezi.

Na prvi pogled se zdi, da je ves zastavek Sadove kritike razsvetljenske etike in politike v tem, da izpostavi radikalno nekompatibilnost družbene vezi in strasti: strast izolira, ločuje. Kot taka je strast negacija, uničevalka družbene vezi. Je »zločin« nad družbeno vezjo, ker strast po definiciji ne pozna meja, omejitev, družbena vez pa ne bi bila mogoča, če ne bi temeljila na omejevanju.

A ta interpretacija – po kateri strast in skupnost v nekem radikalnem smislu ne gresta skupaj, se izključujeta – čeprav je na neki ravni gotovo perti-

nentna, spregleda, da mora Sade predpostaviti za goli pogon strasti, za golo zadovoljevanje gonov, minimum sociabilnosti, prek katere Sade uprizarja vzpostavitev razmerja nesociabilnosti: nasilja dominacije in suženjstva. Reducirati Sada na kritiko razsvetljenske družbene vezi kot utvare pomeni spregledati, da etična in politična rehabilitacija strasti oziroma užitka potrebuje vsaj minimum družbene vezi.

Tu gre za dva med seboj povezana problema: prvič, Sade mora pokazati, da užitek in družbena vez nista antinomična. In drugič, pokazati mora, kako družbena vez, utemeljena na užitku, ki je po definiciji neegalitaren, zasužnjevalen, omogoča družbeno enakost. Skratka, rešiti mora paradoks koincidence enakosti in neenakosti.

Zadostuje, če si malo pogloblje ogledamo Sadovo fantazmo pravice do užitka, pravice do uporabe katerega koli dela telesa drugega za dosego svojega užitka. Realizacija te fantazme predpostavlja namreč obstoj civilne družbe in njenih institucij, v zadnji instanci državnih prisilnih organov, ki skrbijo za to, da se vsi, zlasti žrtve, ravnajo v skladu s sadovsko maksimo. Sadov rabelj mora imeti zajamčeno pravico, v pravnem pomenu, da zadovoljuje svoje strasti, gotovost, da lahko prisili svojo žrtev v vlogo objekta.¹¹

Tu se skratka pokaže, da Sadovo razbrzdano zadovoljevanje strasti ravno ni tako svobodno in anarhično. Točka razhajanja med Sadom in anarhisti se najbolj jasno pokaže ob vprašanju avtonomije individua, ki je za anarhiste, kot je znano *terminus ad que* in *terminus ad quem*. Za Sada pa je avtonomija individua izključena že od začetka. Avtonomni individuum lahko namreč zavrne vlogo žrtve, kar je za Sada nezamišljivo. Vsa poanta njegove fantazme je, da žrtev hočeš-nočeš pristane na to vlogo: če že ne po svoji volji, pa s prisilo. Zato je za realizacijo sadovskega projekta bistveno, da obstajajo instrumenti, institucije, ki to omogočajo – in to ne zgolj na ravni privatnega kluba. Sada torej ne zanima razmerje dominacije na ravni »zasebnosti«, ki v ničemer ne ogroža obstoječe družbe ali njenih institucij. Privatni klubi za uresničevanje spolnih fantazem, nekakšni s-m klubi, prav lahko obstajajo v okviru danega reda. Pri Sadu pa gre za univerzalizacijo njegove fantazme na *družbeni ravni*, kar ima za posledico ravno sesutje vseh institucij tega reda. Gre mu, skratka, za realizacijo fantazme na ravni sociusa, to je, za transformacijo sociusa in ne

¹¹ Lacan je eden prvih, ki opozori na zvezo med univerzalizacijo in prisilo: »Tako je pravilo, ki naj se mu podvrže volja vseh, četudi je učinek družbene prisile še tako šibak.« »Kant s Sadom«, str. 247. Kajti nič ni manj vprašljivo za razvratneža kot prepričanje, da ima tako rekoč pravno zajamčeno pravico, da kogar koli podredi svojim muham. Dolmancé to eksplicitno zatrdi v *Filozofiji v budoarju*: »če je nesporno, da smo od narave prejeli pravico, da izražamo svoje želje, ne da bi se kakor koli ozirali na vse ženske, pa nič manj ne drži, da imamo tudi pravico, da jih prisilimo, da se pokorijo našim željam.« (VIII, str. 502)

za iskanje nič v obstoječih institucijah, ki so bolj ali manj predvidene za ekscese kot nekakšen ventil za znižanje tenzije, ko grozi, da bi družbenemu telesu lahko prekipelo. Sadu gre za generalizacijo ekscesa ali, rajši, gre mu za vzpostavitev take družbene, politične-pravne ureditve, v kateri je *ekscses zakon*.

Gre za pravico ali celo dolžnost do užitka, kolikor ta ravno ni nekaj zasebnega, ampak *javnega*. Kajti, kot rečeno, Sade zahteva nič manj kakor to, da država oziroma njen pravni sistem sankcionirata pravico do užitka kot obveznost vsakogar. In edino v okviru republikanskih, egalitarnih institucij dobi sadovska fantazma, *univerzalna prostitucija*, svoj poln societalni, politični in etični impakt.

Z univerzalno prostitucijo hoče Sade rešiti na prvi pogled nerešljiv problem koeksistence enakosti in neenakosti oziroma kohabitacije despotizma strasti, ki izključuje recipročnost, in univerzalizacijo strasti, užitka, gona, to je tistega, kar nima značaja univerzalnega zakona, kvečjemu bi lahko rekli, da ima značaj najbolj partikularnega zakona, čeprav je univerzalno dejstvo, da to partikularnost srečamo pri vseh človeških bitjih.

Da pri Sadu ni enoumne rešitve tega problema, je razvidno iz tega, da poskuša s tremi sukcesivnimi modeli odgovoriti na vprašanje: Katera institucionalna forma ustreza realizaciji zakona narave v družbi, to je, zakona užitka, ki je za Sada najvišji in edini legitimen zakon?

Možne so tri rešitve za institucionalizacijo despotizma strasti: politični despotizem, »etatistični socializem« in »razuzdana republika«. Vsi trije sadovski modeli družbe imajo skupno to, da gre za politične režime, kjer vladajo strasti in kjer morajo zakoni prispevati oziroma omogočati korupcijo ljudstva, njegovo libertinizacijo.

Na prvi pogled se zdi, da je politični despotizem edina legitimna opcija za realizacijo despotizma strasti. Despotizem strasti je po Sadu treba vzeti dobesedno: strast zasušnjuje, podreja, zahteva popolno pokorščino. Zakon narave je po svoji naravi tiranski. In to v dveh pomenih: Naravni zakon je imperativ, zapoved užitka, ki se ne ozira ne na subjekta ne na drugega. Uživaj, ne glede na ceno, ki jo moraš plačati ozroma ne glede na ceno, ki jo mora plačati objekt tvojega uživanja. Drugič, užitek je nedeljiv. Nihče ne more participirati na mojem užitku. Zato užitek kot tak ne pozna recipročnosti: užitek izključuje vsak ozir na drugega. Prizadevati si za užitek partnerja pomeni za Sada podrediti se mu, postati njegov suženj. Politični despotizem realizacija despotizma strasti, kar je razvidno, denimo, iz tega, da je tudi uživajoči subjekt, tako kot despot, vedno sam, obkrožen zgolj s sužnji, s tistimi, ki mu niso enaki.

Užitek skratka ubija recipročno menjavo, torej tisto, kar je po Lévi-Straussu temelj vsake oblike sociusa. Med užitkom in družbeno vezjo je možen le antagonizem, izključevanje. Od tod je mogoče potegniti en sam sklep: če družbe-

na vez temelji na recipročnosti, je sadovska vez, utemeljena na užitku, radikalno asocialna, apolitična. Skratka, ni »politike užitka«. Ljudi lahko »združuje« samo prek nasilja, dominacije, torej tistega, kar je meja, izničenje »normalne« družbene vezi. No, Sadova izvirnost, kot smo že nakazali, pa je prav v tem, da hoče utemeljiti družbena razmerja zunaj vsake recipročnosti, vzajemne, enakovredne menjave, družbenost hoče utemeljiti na goli volji do užitka. In tisto, kar hoče Sade na ravni skupnosti, so sredstva za uresničevanje despotizma, ki ga je natura vsadila človeku v srce, kot pravi Sade.

Naravni zakon, zapoved: Uživaj! implicira brezmejno oblast nad objekti užitka, skratka, po svojem funkcioniranju je neegalitaren, zaslužujoč, s čimer omogoča realizacijo vsega tistega, k čemur stremi politični despotizem. In ker je naravni zakon zadnji vir vsake legitimnosti, je politični despotizem tudi sam legitimen. Politični despotizem je torej nujno legitimen že zaradi svoje skladnosti z zakonom narave.

Problem pa je v tem, da despotizem kljub temu ni politična forma po meri strasti iz dveh razlogov. Prvič, anarhija strasti, anarhični užitek je zgolj sredstvo za vzdrževanje političnega despotizma. Drugače povedano, četudi se zdi, da je razbrzdanost naravni zaveznik despotske oblasti, ker je po definiciji zaslužujoča, gre tu vse prej za instrumentalen, zunanji, parazitski odnos političnega despotizma do despotizma strasti. Drugič, sam politični despotizem, ki temelji na razmerju ukazovanje-podreditev, je, strogo vzeto, apolitičen, kolikor politika od Platona in Aristotela naprej ni razmerje med gospodarjem in sužnjem – to razmerje je »familialno«, zasebno – pač pa razmerje med svobodnimi in enakimi. Preprosto povedano: politični despotizem ne more biti ustrezna realizacija despotizma strasti zato, ker prekoračuje register politike oziroma ni politika.

Drugi Sadov model političnega režima, ki združuje despotizem strasti s politiko, je »etatistični socializem« Tamoe,¹² to je režim, ki poudarja enakost vseh. S predstavitvijo tega poudarka pa pride do ključne mutacije razmerja strast-politika oziroma strast-zakon. Enakosti v tem režimu ni mogoče zagotoviti drugače kot s totalno preobrazbo človekove narave, to je v zadnji instanci z izkoreninjenem strasti. »Komunizem dobrin«, odsotnost zatiralskega razreda je mogoč le, če se vzpostavi vsemogočna, totalitarna država, ki funkcionira tako, da maksimalno manipulira s strastmi, z goni, z užitkom. To je država, ki na neki način manipulira z manipulatorjem: če so strasti dojete kot tisto, kar manipulira s subjektom, pa je totalitarna država država, ki manipulira s strastmi. Zvijlačnost totalitarne države *à la Sade* je v tem, da strasti vpreže v pogon egalitarizacije. Dinamika, logika strasti je izrabljena za to, da je dosežen mak-

¹² Cf. *Aline et Valcour*, OC, IV.

simum enakosti in minimum političnega despotizma. Cena za to pa je popolna izguba libidinalne svobode.

Z diskvalifikacijo tako »etatističnega egalitarizma« Tamoe, ki uveljavi enakost, a za ceno eliminacije strasti, kot despotizma Butua, ki ohrani despotizem, a žrtvuje enakost, je mogoč le sklep, da despotizem strasti zahteva republiko in ne tiranije. Najprimernejša za realizacijo despotizma užitka je politična anarhija oziroma »razvratna republika« iz Sadovega pamfleta: »Francozi še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«. »Republike užitka«, ki naj bi dala rešitev za Sadovo kvadraturu kroga, ima za pogoj svoje možnosti strogo ločitev despotizma strasti, ki je po meri naravnega zakona, od političnega despotizma.

Če Sade obsoja politični despotizem, je to zato, ker despot uzurpira despotizem drugih. Politični despot je tiran, ki si sam prilasča libidinalni naboj zla, nekaj, kar po Sadu pripada vsem. Sade s svojo republiko išče torej rešitev, kjer bi zlo preplavilo, preželo vso družbo. Kajti to, kar Sada zanima, je kolektivna participacija pri razvratu, družba totalno okužena z razvratom, zato tudi uporablja metafore, kot so: kuga, epidemija, okužba. Edino načelo, po katerem se ravna sadovska republika, je »nenehno, nemoralno oviranje delovanja političnega stroja«,¹³ edina forma, ki omogoča nenehno cirkulacijo strasti.

Kako je torej utemeljena republika užitka, republika strasti? V čem je utemeljena ta sprega republikanizma, enakosti in svobode na eni strani, in despotizma užitka na drugi, če vemo, da »razuzdana republika« ne izključuje zatiranja? Paradoks te politične forme, kot smo že opozorili, je v tem, da se utemeljuje na dveh medsebojno izključujočih se principih: na republikanski enakosti in svobodi, in na despotskem zakonu narave, to je, temelji na enakosti in na neenakosti. Kakšna naj bo republika, če naj združi enakost in svobodo za vse, moške in ženske, in hkrati primat naravnega zakona? To ne more biti družba gospodarjev in sužnjev, pač pa družba samih gospodarjev. Edino za demokracijo je mogoče reči, da je družba samih gospodarjev. Vsak državljan je tiran, despot. Ključno vprašanje pa je seveda: kako je mogoče v tej družbi gospodarjev realizirati zahteve despotizma užitka, despotizma, ki ga vsakomur nalaga zakon narave?

Ta despotizem gospodarjev se ne utemeljuje na recipročnosti, ki je za Sada utvara, ampak na alternaciji, na povračilu, na revanši, na »zdaj sem jaz na vrsti«. Najbolj znamenita formulacija te maksime revanše je zapisana v *Histoire de Juliette*: »Dajte mi na voljo del svojega telesa, ki bi me za hip utegnil zadovoljiti, in uživajte, če vame je tako povšeči, v tistem delu mojega telesa, ki vam ugaja.¹⁴ Edino na tej maksimi je potemtakem mogoče uresničiti svobodo in enakost za vse in hkrati despotizem strasti.

¹³ »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci,« *Razpol* 4, str. 313.

¹⁴ *Histoire de Juliette*, OC, zv. 8, str. 108.

Tu je tudi bistvena razlika med Sadom in razsvetljenci. Za razsvetljence je zakon tisto, kar osvobaja, kar nas osvobodí zatiranja. Vsa ost Sadove kritike razsvetljenske politične teorije pa je v tem, da pokaže, da tudi sam zakon zatira, in to »obsceno«, pod krinko enakosti. Razlika med zatiranjem, ki je za Sada dopustno in sprejemljivo, ter zatiranjem, ki je zločinsko, je v tem, da despotizem strasti dopušča možnost, da zatiram svojega zatiralca, medtem ko smo proti zatiranju zakona nemočni: »Kaj mi mar, če sem zatiran, če imam pravico do povračila? Ljubše mi je, če me zatira sosed, ker ga lahko zatiram tudi sam, ko pride vrsta name, kakor zakon, proti kateremu sem povsem brez moči. Neprimerno manj se mi je bati strasti mojega soseda kot krivičnosti zakona, kajti moje strasti omejujejo strasti mojega soseda. Nič pa ne more zaustaviti ali onemogočiti krivice, ki jih povzroča zakon.«¹⁵ Zakona ni mogoče zatirati. Zakona ni mogoče mučiti. Ni mogoče iz njega iztisniti užitka. Skratka, strast, želja, gon mojega soseda so po Sadu manj nevarni od krivičnosti zakona, ki se mu za storjene krivice ne morem maščevati, ker se lahko proti tem strastem borim s svojimi strastmi. Moje strasti so torej ovira, branik pred strastmi mojega soseda. Medtem ko zakona, krivičnosti zakona ni mogoče z ničemer zablokirati, ker nikdar ne nastopi trenutek, ko lahko rečem »zdaj sem jaz na vrsti«. Vedno je zakon tisti, ki je na vrsti, nikdar jaz.

Sadov model institucij, ki omogoča realizacijo despotizma strasti, temelji na predpostavki, da je popolno žrtvovanje strasti, transformacija uživajočega telesa v puščavo užitka smrtna za subjekta, od nje si ne opomore, medtem ko so krivice, ki mi jih prizadene sosed, prav zato, ker imam možnost, da mu vrnem milo za drago, bolj znosne, popravljive, od njih si opomorem.

Sadov etično-politični projekt despotizma strasti se opira na opozicijo med človeškimi zakoni na eni strani in vrhovnim naravnim zakonom na drugi. Če za razsvetljence zakoni izvirajo, se utemeljujejo v pogodbi, v obči volji subjektov, ki sprejemajo pogodbo, je za Sada sama ideja zakona kot sekundarnega glede na pogodbo nezamišljiva. Zakon je zakon le, če ni izpeljan, če je primaren. Zato je zakon istoveten z glasom narave. Predhodnost pogodbe glede na zakon, predhodnost prava in svobode glede na zapoved je za Sada iluzija, ki postavi na glavo razmerje primarno-sekundarno, izvorno-izpeljano. Zakoni kot tisto, kar je sekundarno in izpeljano, uzurpira mesto primarnega in izvirnega.

Sade ni nekdo, ki zavrača vsako podrejanje, ker bi to pomenilo spremeni-ti ga v zagovornika suverenosti subjekta in njegove avtonomije. Sadov razuzdanec kot sovražnik vsake podreditve zakonu, obstoječim institucijam, oblasti, ne zahteva suverenosti in avtonomije zase. To bi pomenilo videti v Sadu apologijo obvladovanja sebe. Skratka, za Sada subjekt ni samozakonodajalec.

¹⁵ OC, 9, str. 136.

Ideja o subjektovi avtonomiji je po Sadu vedno iluzorična: avtonomija, ki je vedno navezana na kontraktualizem, na svobodne pogajajoče se individue, je zmerom pozaba pravega suverena, narave in njenega zakona. Kajti za Sada je edino Narava suverena. Suveren je zakon Drugega, ki decentrira subjekta, ga naredi neidentičnega sebi, odvisnega od neke heteronomne, ekstimne instance.

Edino sklicujoč se na zakon narave je mogoče izreči maksimo sadovske etike, despotizma strasti, nemogoče sprege enakosti in despotizma: »posodite mi del vašega telesa za zadovoljitev mojih strasti, in postrezite si s katerim koli delom mojega telesa, ki vam je povšeči.« Edino zakon narave lahko legitimira pravico do užitka vsakogar nad vsemi. V čem je problem? Po eni strani Sade zahteva pravico vsakogar do užitka, to je, pravico, da podredi kogar koli svojemu užitku, po drugi pa zagovarja absolutno svobodo vsakogar. Po Sadu svoboden človek ne more biti last nikogar: recimo žena oziroma otrok kot lastnina moža oziroma očeta.

Kako to svobodo brati skupaj z zakonom narave? Edino tako, da je lahko vsako svobodno bitje podvrženo užitku drugega svobodnega bitja. Vsakdo ima enako svobodo, da je podvržen vrhovnemu zakonu nature. Enakost vseh pomeni enakost pred naravo, enakost glede na njeno popolno indiferentnost. Kaj pa *habeus corpus*, bi lahko vprašali? Ali lahko vsakdo svobodno razpolaga s svojim telesom? Vsak je po Sadu svoboden glede na zakone države, glede na vse artefakte in konvencije, ki omejujejo, domesticirajo strasti, gone. To pa hkrati pomeni, da ni nobene svobode glede na tisti pravi, najvišji zakon narave. Človek ni najprej svoboden in se potem podredi zakonu narave, pač pa je zakon narave tisti, ki omogoči subjektu, da se osvobodi državnih zakonov.

Tisto, kar ima absolutni primat, je veliki Drugi, Narava in njen Zakon. Lahko bi rekli, da je naravni zakon – nekakšen kategorični imperativ, brezpogojna zapoved – tisti, ki je zmerom že razlastil subjekta, ki mu je odtujil pravico do razpolaganja s sabo. Sade torej ne priznava nobene izvirne naravne, neodtujljive pravice, recimo, razpolaganja z lastnim telesom. Naravni zakon je subjekta že od začetka podredil – in to brez subjektovega privoljenja. Tu je ključna razlika med sadovskim in kontraktualističnim pojmovanjem zakona: za razsvetljence je zakon legitimen edino, če subjektu prostovoljno pristanejo nanj, kajti edino v tem položaju se lahko identificirajo z zakonodajalcem. Za Sada pa subjekt ni nikdar v položaju samozakonodajalca, vedno je že podrejen Naravi, svojim strastem, libidu, želji, gonom. Zato je volja do užitka istovetna z zakonom narave.

Tudi za Sada je potemtakem želja Zakon, in to prav kot želja Drugega, ne kot subjektova želja. Subjekt nima nobene pravice, neodtujljive, naravne, v imenu katere bi se lahko upiral zakonom. Edino zakon-volja do užitka je tista,

ki daje subjektu pravico do upiranja človeškim zakonom, ampak ne zato, da bi subjekt uveljavljal svojo lastno voljo, pač pa naravni zakon. Subjekt je svoboden zato, da uveljavlja zakon narave, ne svoj zakon. Sade torej že od začetka jasno postavi asimetrijo med zakonom-željo in subjektom. Subjekt ni nikdar avtor zakona, vedno je podložnik.

Kot je znano, je Sade zagovornik enakosti moških in žensk. V čem temelji ta enakost? Prvi odgovor je, da so eni in druge enako podrejeni zakonu narave. Drugi odgovor je bolj kompleksen. Moški imajo pravico – to pravico jim daje zakon narave, zakon strasti – da vzpostavijo take institucije, sprejemajo take zakone, ki ženske prisilijo, da se – ne glede na njihov pristanek – podredijo kateremu koli moškemu. Toda tudi ženskam je priznana enaka pravica. Ne v imenu recipročnosti, pač pa v imenu zakona-želje, ki je imanenten tako moškim kot ženskam. Moški in ženske so želeča bitja. Enakost je torej na ravni enakosti želečega bitja, na ravni želje, na ravni tistega torej, kar subjekta, moškega in žensko, zaslužuje.

Ta zakon-želja daje tudi smisel univerzalni prostituciji. Ta zakon-želja je enako indiferenten do moških in do žensk, od obojih zahteva popolno podreditvev. Prostitucijo je zato treba razumeti kot nujno posledico naravnega zakona. Ta naravni zakon razlasti vsakogar, moškega in žensko, odvzame jima pravico svobodnega razpolaganja z lastnim telesom. S tem ko zakon narave razlasti subjekta, mu odvzame telo, s tem, da ga podredi imperativu želje, gonov, strasti, ta zakon hkrati že predpisuje, zahteva obvezno dajanje lastnega telesa komur koli in vsem. Skratka, za Sada je *habeas corpus*, tvoje telo je samo tvoje, nesmisel, ker telo že spočetka pripada strasti, gonom, je telo, pokorjeno imperativu užitka.

Kaj to pomeni za užitek? Je užitek moj ali ne? Predstava, da je užitek zgolj moj, ta izključna »lastnina«, »posest« svojega užitka, je za Sada nezamišljiva. Zanj sta užitek in lastnina, posest v najostrejšem nasprotju. Užitek zanj ni vezan na ekskluzivnost. Edino lastnina je ekskluzivna, ne pa užitek. Zakaj ne? Zato, ker je telo kot objekt užitka nekaj, kar ne pripada nikomur oziroma kar pripada vsem. Telo je od začetka postavljeno kot razpoložljivo telo. Vsa telesa so anonimna. Tu gre, skratka, za antinomijo med subjektom in telesom. Telo ne pripada subjektu. Nič takega ne obstaja, čemur bi lahko rekli moje telo. Moje telo pripada meni toliko kot komur koli drugemu, ker je telo kot tako objekt želje. Lahko bi rekli, svobodno razpolagam s telesom drugega, ne pa s svojim telesom. Z mojim telesom svobodno razplaga nekdo drug.

Kaj ta projekt despotizma strasti pomeni za družbeno vez? Ali Sade prepričljivo dokaže, da je družbeno vez mogoče utemeljiti na užitku? Prvo, kar Sade prepričljivo pokaže, je negotovost, prekarnost in arbitrarnost družbene vezi. Njegova napaka, če smemo tako reči, pa je v tem, da misli, da je možen

socius po meri užitka. Zakaj to ni mogoče? Po Sadu je edina ovira užitku, užitka individualnega in družbenega telesa, družbena oziroma državna represija z njunimi institucijami in zakoni. Sade misli, da bi bila v trenutku, ko bi bila ta ovira artefaktov odstranjena, odprta pot užitku. Skratka, Sade misli, da je mogoče pozdraviti simptome civilizacije z odpravo njene represije nad užitkom, goni, željo, strastmi, pot za to pa je subverzija zakonov civilizacije.

V čem je problem? Sade vidi, da civilizacija opustoši, oropa telo užitka. In misli, da če odstranimo ovire civilizacije, dobimo uživajoče telo. Ne vidi, da eno ne gre brez drugega. Če odstranimo civilizacijo, ne dobimo užitka, ker je užitek paradokсно, »perverzno«, vezan na civilizacijo. Ali drugače povedano: telo nam dá civilizacija, označevalec, ne seveda uživajočega telesa, pač pa telo, ki je puščava užitka, telo, ki je oropano užitka. Označevalec ubije telo, toda paradoks je v tem, da brez označevalca tudi telesa sploh ne bi bilo. In tisti primordijalni, izvorni užitek, za katerim se žene Sade, je zgolj metafora za tisto praznino, ki jo v telesu povzroči impakt označevalca. Zato tudi ne vidi, da v trenutku, ko bi se znebili spon civilizacije, ne bi dobili uživajočega tela, pač pa bi zgubili tudi samo telo.

Sade zato nujno spregleda, da je telo prav v ločenosti od užitka zmožno nekega drugega, presežnega užitka, še več, zlega užitka. In še bolj natančno: ne vidi, da je prav označevalec – kot metafora za vso škodo, ki jo civilizacija naredi telesu in užitku – pogoj za drugi užitek, presežni užitek. Sade misli, da je užitek telesa dejansko dostopen, ne vidi, da je ta izvorni užitek, ta imperativ narave že artefakt, utvara, iluzija, s katero se subjekt brani pred opustošenjem, ki ga v njegovem telesu pusti označevalec. Skratka, v nekem radikalnem smislu užitka pred civilizacijo sploh ni. Kaj pa užitek telesa? Ali ta obstaja? Obstaja, toda ne kot užitek telesa v njegovi integralnosti, pač pa kot užitek parcialnega, razkosanega telesa, užitek organa. V zadnji instanci deseksualizirani užitek. Užitek, o katerem nič ne vemo: acefalni užitek, užitek, za katerega ravno ni mogoče reči, da realizira, izpolnjuje zakon narave, ker ni nobene instance drugega, nobenega zakona.

Sadov problem je v tem, da – kljub temu, da je polje tradicionalne etike razširil na dotlej nezamišljivo razsežnost onstran ugodja in dobrega – ostane tako kot tradicionalna etika slep za tisto razsežnost, ki ji Lacan pravi »vsemogočnost« želje: v tradicionalni etiki vsemogočnost želje porodi v subjektu strah in obrambo, prepoved pa ga oropa izjave želje, s čimer je le-ta pripisana Drugemu, natančneje, »tistemu nezavednemu, ki ne ve ničesar o tem, kar podpisra njegovo lastno izjavljanje«. ¹⁶ Pri Sadu, ki v tem pogledu sledi sv. Pavlu, vsemogočnost želje vzdržuje prepoved, natančneje, njeno nenehno kršenje, tako

¹⁶ J. Lacan, »Conférences à Bruxelles«, *Quarto*, št. 50, 1992, str. 12.

da bi lahko rekli, da je za Sada nekakšen enačaj med željo in transgresijo, želja je želja po transgresiji, po drugi strani pa to željo po kršitvi, željo po destrukciji, z eno besedo, to zločinsko željo pripisuje Drugemu, v njegovem primeru Naturi.

Sadova »teorizacija-teatralizacija« despotizma strasti je izjemno dragocena ne le za politiko, marveč tudi za etiko, saj Sade veliko pred Freudom izpostavil sprego užitka in zla. Užitek je na sebi zlo, to je edini nauk, ki ga je mogoče potegniti iz Sada. Toda sam Sade ta nauk zmerom že disimulira s tem, kot to voljo do užitka pripiše naturi, s čimer užitek na neki način »opere« krivde, ga dekulpabilizira. In če je narava, kot opozori tudi M. David-Ménard, Sadov simptom, potem je to zato, ker Sade, teoretik in praktik užitka, beži pred zlom, ki je inherentno užitku, v tiho, a nikjer utemeljeno tezo, da narava hoče zlo, da je destruktivnost vpisana v večno naravo.

Jelica Šumič-Riha
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Ljubljana