

SADE: BUDOAR IN *POLIS*¹

CLAUDE LEFORT

Užitek, krutost, spoznavanje narave s pomočjo užitka, s pomočjo krutosti, vse te teme se v *Filozofiji v budoarju* prepletajo s sprijenostjo.

Ta roman – toda ali je res roman? – na paradoksen način izstopa iz Sadovega opusa, in to tako po svoji lahkotnosti kot tudi po svoji teoretični in politični ambiciji. Sade nam namreč v tem delu pove, kaj mora biti republika. Kaj bi na prvi pogled moglo biti resnejše? Smo v termidorskem obdobju, tik po Robespierrovem in Saint-Justovem padcu. Živahna debata poteka med tistimi, ki menijo, da je revolucija končana, in onimi, ki so zagovorniki vrnitve jakobinizma. Res je namreč, da Sade ne govori v svojem imenu. Idealna republika je opisana v pamfletu, ki ga eden izmed nastopajočih likov v budoarju predstavi svojim prijateljem. Naslov pamfleta je: »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«. Ta tekst je zbudil tolikšno zanimanje interpretov, da so ga obravnavali celo kot neodvisno delo, tako da so ga, zdaj je že nekaj let tega, objavili pri Jean-Jacquesu Pauvertu kot posebno izdajo. Dejstvo je, da se tistih nekaj Sadovih političnih spisov iz časa, ko je bil sekretar pariške sekcije Piquov (1793), ne razlikujejo dosti od revolucionarne literature tistega obdobja, četudi njegova dejavnosti nikakor ni bila zanemarljiva. Zato pa spis »Francozi, še malo se potrudite...« navdihuje izjemna volja po zamajanju vsakega vzpostavljenega reda. Ne poznam sramotilnega spisa, ki bi lahko tekmoval s tem uporom misli, podiranjem vseh preprek mislivega, s tem rušilnim valom, ki odnese vse, kar mu je na poti; se pravi vse pozicije avtoritete, temelje religioznega despotizma, političnega despotizma, despotizma mnenja in despotizma, ki ga sama družba izvaja nad svojimi člani.

Delo nedvomno nosi pečat duha revolucije, vendar pa bi si onemogočili pravilno razumevanje Sadovega namena, če bi pozabili, da je spis »Francozi,

¹ Pričujoči tekst je bil objavljen v: C. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Pariz 1992.

še malo se potrudite...« sestavni del *Filozofije v budoarju*. Res bi se nas utegnilo zbegati razmerje med pamfletom in dialogi, ki so hkrati kruti in lahkotni in ki predhodijo njegovemu branju. To pa je tudi razlog, zakaj je sloviti Sadov biograf, Gilbert Lély, tako nepremišljeno presodil, se pravi, brez dokazov, da je avtor naknadno in samovoljno vključil ta tekst »v izjemno premišljeno zgrajeno celoto«. Zadostuje nekoliko bolj pozorno branje, da bi opazili, da »Francozi, še malo se potrudite...« nadaljuje v političnem registru s temo sprijenosti, temo, ki je navzoča že od začetka dela in ki ne neha biti navzoča vse do konca. Ne pozabimo, da je tema sprijenosti vélika tema politične filozofije. Ločevanje med dobro urejeno družbo, skladno z naravo, in sprijeno družbo je eden temeljev klasične politične filozofije, denimo, Platonove in Aristotelove.

Naj je klasični nauk še tako omajan v obdobju moderne, tudi moderna je vedno znova formulirala in preformulirala politično kritiko sprijenosti, in to vsakič, ko je šlo za obsodbo tiranije ali pa za obsodbo monarhije, ki se je nagibala v absolutizem; vsakič torej, ko so razkrinkovali samovoljo oblasti, ki so si jo prilastili domnevni zastopniki ljudstva; vsakič, ko so opisovali propad ljudstva, ki se je navadilo na svojo sužnost.

Da bi določil nekaj opornih točk, bi rad opozoril na pomen koncepta »sprijenosti« v obdobju državljanskega humanizma v Firencah na začetku 15. stoletja, pozneje pa na njegov pomen v Machiavelijevem delu. Ravno tako opozarjam na to, kolikšno mobilizacijsko moč je imela puritanska kritika sprijenosti v Angliji 17. stoletja, na polemiko radikalnih whigov, skrajne levece tistega obdobja. Naj opozorim še na obsedenost s sprijenostjo med ameriško in francosko revolucijo. Naj preciziram še – to je namreč pomembno za presojo Sadove misli – da je za moderno značilna predstava o sprijenosti, ki ne zajame le neko določeno *polis* ali pa neki določen narod, temveč človeštvo kot tako. Tako so razbirali poteze sprijenosti, skrite za podobo civilizacije, za podobo materialnega napredka, razkošja, kulturne pretanjenosti. Zadeva je tako znana, da se mi zdi škoda truda nanjo še posebej opozarjati.

Sade, če se vrnemo k njemu, začne s tem, da nas sooči z vprašanjem sprijanja nravi, tako da nas popelje v svoj budoar, zaprt prostor, očitno tuj vsaki *polis*. V tem prostoru se gibljejo štirje liki: gospa de Saint-Ange, na čigar pobudo je sploh prišlo do tega srečanja, njen brat, imenovan »Vitez«, njegov prijatelj, Dolmancé, veliki razpravljalec in izvedenec v umetnosti uživanja, in na koncu še naivka. Na začetku dela zvemo, da gospo de Saint-Ange vodi prav želja po sprijenju, ko skuje svoj načrt brez primere: vpeljati ljubko naivno Evgenijo v svobodo uživanja. Potem ko jo je brat prepričal, da je Dolmancé, ki ga sama še ne pozna, »kar najpopolnejši, največji sprijenec, najzlobnejši in najnižkotnejši človek, kar jih je na svetu,« se navduši nad zamislijo, da bi si ga vzela za pomagača. Kaj je namreč *Filozofija v budoarju*? Nekakšen roman v

obliki dialogov, toda podan v obliki, ki spominja na gledališko predstavo, značaj dramaturške kompozicije pa še bolj poudarijo navodila o premikanju akterjev in njihovi v oklepaj postavljeni tihi samogovori. Tema romana je torej vzgoja mladega dekleta oziroma, kot sem pravkar povedal, iniciacija v svobodo uživanja. Gre za podjetje, ki zahteva, kot to šaljivo pove gospa, ki je dekle zvalila v budoar, teorijo in prakso. Praksa obsega kar najbolj raznovrstne vaje, pri katerih bo Evgenija sodelovala kot objekt, dejavnik in priča. Teorija pa bo omogočila obravnavo ravno tako raznolikih problemov, na pobudo pokvarjenih vzgojiteljev, vendar pa tudi kot odgovor na nenasitno radovednost naivke.

Začenjam z osnovami vzgoje. Evgenija bi rada poznala imena in funkcije vsega, kar lahko vidi, se dotakne ali čuti. Kaj je »tič«, sprašuje? Kaj so »testisi«, kaj je »klitoris«, »vagina«? Kot otrok je, željan novih besed. Kaj je »fukanje«, kaj pomeni »kurba«? Njena filozofska radovednost je zasidrana v otroški želji vse vedeti, ona je tista, ki hoče, da jo poučijo glede koristnosti kreposti. Vztraja, da se njeni učitelji spet vrnejo k temi religije, s katero so za njen okus prehitro opravili.

Seveda pa je razprava večkrat prekinjena s prav tako poučnimi praktičnimi vajami, ki jo popeljejo od odkritja do odkritja. Vse to pa, opozarjam, tako da dialog ne zamre niti za hip. Vse, kar se počne, je tudi izrečeno. Še preden Dolmancé razglasi »pravico izreči vse«, formulo, na kateri bo vztrajal zlasti Maurice Blanchot, a le zato, da jo bo povezal z norostjo Sadovega pisanja, se proižvede neustavljivo gibanje besede. Nič se ne kontrahira, nič se ne sprošča v telesu nastopajočih oziroma v njihovih možganih (Dolmancé v nekem trenutku vzkligne: »Kakšna domišljija ... se sprošča v njeni glavi«), nobenega dotika ali parjenja ni, ki ga ne bi spremljal glas. Zahteva po pojasnilu, ki ga zahteva mlado dekle, se ne ustavi pred ničemer.

Tako Evgenija, ki jo razdeviči Vitez, Evgenija, ki jo hkrati od spredaj in od zadaj penetrirata mladi vrtnar, poklican na pomoč, in Dolmancé, Evgenija na meji izničenja, Evgenija v ekstazi, ponovno najde zmožnost govora in spraševanja. Z razorožujočo resnostjo šolarke vpraša: »Rada bi vedela, ali so nravi resnično potrebne vladavini in ali ima njihov vpliv kakšno težo za duha naroda?« Prav v tem trenutku pa – spomnimo se – Dolmancé, najbolj izprijen mož, privleče na dan brošuro, ki so jo našli v Palači Enakosti, torej na tistem kraju, kjer se je zbiral ves revolucionarni Pariz.

Sade ne zanemari nobene podrobnosti v tistem, čemur je Gilbert Lély rekel »izjemno premišljeno zgrajena celota«. Branje pamfleta »Francozi še malo se potrudite...« sledi dvojnemu posilstvu Evgenije, ki se ji po razdevičenju zdi, da je na koncu svojih muk in užitka, branje pa zaupajo Vitezovemu »lepemu organu«, tistemu, ki mu priznavajo privilegij, da opravi najbolj zvi-

šeno nalogo. Zadnji Evgenijin krik je bil: »ja, v tem trenutku opijanjenja pri-segam, da bi bila pripravljena, če bi bilo treba, predati se komur koli kar na cesti«. Prostor budoarja se tako že odpre javnemu prostoru *polis*. Ne bom pozabil niti na tole opozorilo: preden se vitez polasti brošure, gospa Saint-Ange postavi pred vrata mladega vrtnarja, edinega lika, ki bi se moral zahvaliti nenavadni velikosti svojega uda za pravico vstopa v budoar, in edinega, ki ni bil sokrivec, pač pa zgolj orodje ugodja: »Avguštín, tole pa ni zate, toda ne oddalji se preveč, morda bomo pozvonili, da se vrneš, če bi bilo potrebno.«

Zakaj torej Avguštín ne sme poslušati? Drugače povedano, kaj hoče Sade s to potezo povedati nam, bralcem? Kakšno sokrivdo hoče splesti z nami, bralci, da mu ni treba upravičiti izključitve človeka iz ljudstva? In to prav v trenutku, ko se filozofija budoarja odpre za politično filozofijo. To znamenje si je treba zapomniti, kakršen koli je že njegov pomen. Nekaj bo izrečeno, kar je nedvomno bolj resno, nekaj, kar presega govore, ki smo jih doslej slišali. Ali to pomeni, da nas politična filozofija izpostavlja največjim nevarnostim ali pa moramo, nasprotno, čisto preprosto priznati, da »teleban«, kot ga je poimenovala Evgenija, prej ni utegnil poslušati, tako nestrpen je bil, da bi fukal. V trenutku, ko se teorija loči od prakse, postane navzočnost teles brez idej, kot je dejala Annie Lebrun, izvrstna interpretinja Sada, neumestna.² Vsa ta vprašanja bi nas morala opozoriti, da je delo zelo skrbno zasnovano, zato da bi bralca presenečalo in mu bilo v užitek.

Menim, da je dispozicija bralca, ki je sledil prvim dialogom in ki se je pripravil na predstavo, povsem drugačna od dispozicije tistega, ki se loti pamfleta »Francozi, še malo se potrudite...«, ne da bi bil nanj poprej pripravljen in ki trči ob tele prve stavke, ki jih prebere Vitez: »Ponujam vam velike ideje: poslušali jih boste, premišljevali boste o njih. Če vam vse ne ugajajo, jih bo vsaj nekaj ostalo. V nečem bom torej pripomogel k napredku razsvetljenstva in zadovoljen bom s tem.«³ Ta bralec bo seveda na hudi preizkušnji nekoliko pozneje, ko bo zvedel, na kakšnih temeljih je treba sezidati republiko. A v prvem hipu in celo nekaj časa še, bo prevzel ton, ki mu ga vsiljuje filozofov diskurz, ton razsvetljenskega misleca. (Kolikokrat smo jih slišali govoriti o »plamenici filozofije«!...)

Skratka, reči hočem, da vsako branje teksta implicira, da je bilo bralcu to, kar bere, na poseben način povedano. Se pravi, da ga interpretira že s poudarkom, ki ga daje besedam, ki jih bere, s stavčnim ritmom, z modulacijo besede, ki je ne izgovori. Molièra ne beremo tako kot Racina ali Descartesa.

² Lefort misli na delo Annie Lebrun, *Sudain un bloc d'abîme*, Sade, J.-J. Pauvert, Pariz 1985 in Gallimard 1993. (op. prev.)

³ D. A. F. de Sade, »Francozi, še malo se potrudite, pa boste postali republikanci«, *Razpol* 4, str. 303. (Prevedla J. Pirc; popravljen prevod).

Ta razlika ni v celoti odvisna od teksta. Razlika nastane tudi z bralčevo operacijo. Čemu bi sicer rabilo to, da se naučimo brati, če ne ravno temu, da razberemo in posredujemo naprej tisto, čemur pravimo »sporočila«? To je sicer znano, a največkrat se vse dogaja, kakor da ta vednost ne služi ničemur. Ponavadi se ustrašimo tega, da interpretacija-razumevanje, učena interpretacija ni ločljiva od te prve čutne interpretacije, ki spremlja vsako branje. Tu imamo opraviti z nedoločljivim nihanjem med branjem in razumevanjem. Način branja že napeljuje na razumevanje, razumevanje pa napeljuje na ponovno branje, na reartikulacijo besedila, na drugačno skandiranje. Med igralcem-interpretom na odru in učenim interpretom razdalja seveda utegne biti neodpravljiva, toda tu imamo opraviti tudi s posredovanjem, z večino branja, ki je ni mogoče definirati. In ker sem pravkar zatrdil, da ni izključno tekst tisti, ki narekuje način branja, moram zdaj popraviti vtis, ki ga je zbudila ta trditev in pristaviti, da moč branja vsekakor izvira iz moči pisanja. Bralec namreč ve, da je nekaj takega, čemur se reče dobro branje.

Čemu ta digresija? Prav gotovo nam pisci, hočem reči, pravi pisci, ne prihranijo spraševanja o našem načinu branja. Ni piscev, ki jih ne bi morali ponovno brati, brati še in še, zato da bi poskušali uglasiti svoj glas z njihovim, tudi če nam pri tem spodleti – tudi to se namreč dogaja. In negotovosti branja nas ne more odrešiti niti poznavanje zvrsti, ki ji pripada njihova literatura, njihovo pisanje. A tudi če vse to sprejmemo, je treba priznati, da so med temi pisci tudi taki, ki nas pahnejo v kar največjo negotovost. Sade je eden izmed njih. Ne v prvi vrsti zato, ker se izmika vsaki akademski razvrstitvi, marveč zato, ker *brezna, ki jih odpre, niso zmerom zanesljiva...* Zato tudi ni nič bolj zanesljiva tista operacija, s pomočjo katere mislimo, da lahko v prekletem delu njegovega dela odkrijemo svet; v vsemogočnosti želje, ki jo zatrujuje, čisto zanimanje zakona, ali pa v čezmernosti tistega, čemur Sade pravi »upor«, odkrijemo Saint-Justovo »nepopustljivost«. Tu imam v mislih interpretacijo Mauricea Blanchota,⁴ ki je sicer sijajen kritik. Ker pa ni ne moj namen, niti ni v moji moči, da bi podal oceno o celotnem Sadovem delu, se vračam k načinu branja spisa »Francozi še malo se potrudite...« – načinu branja, za katerega menim, da sem se ga naučil, ko sem pustil, da me vodijo prvi dialogi iz *Filozofije v budoarju*.

Ti dialogi so taki, da nas z raznolikostjo vtisov, ki jih zbudajo, silno zbegajo. Omenil sem že raznolikost praktičnih vaj in tem, o katerih teče razprava. Zdaj bi bil pa čas, da omenim še odnos, ki ga Sade vzpostavi z nami, svojimi bralci. Ne da nam miru. Od nas zahteva skrajno okretnost, zapeljujoč nas v ta ali oni položaj, samo zato, da bi naj hip nato od tod pregnal.

⁴ Gre za danes že klasično delo: *Sade et Lautrémont*, Minuit, Pariz 1949. (op. prev.)

»Prekinjene drže«, kot jih opredeli sam Sade na nekem mestu, kjer govori o svojih likih. Gre za gledališki izraz. Toda ta izraz se poda tudi nam, bralcem, ker Sade nenehno prekinja naše lastno gibanje. Ker moram biti kratek, bi dejal, da to okretnost spodbudijo triki, ki si jih Sade sposoja iz komedije. Annie Lebrun upravičeno opozarja, da je *Filozofija v budoarju* »zelo zabavna knjiga«. Sam se ne bi zadovoljil zgolj s to opredelitvijo. Gre za knjigo, ki je mestoma neznansko smešna, in to kljub krutosti, a to vseeno ne pomeni, da ni resna, in celo več kot to, saj gre za knjigo, ki trpinči naše mišljenje. Za kakšno trpinčenje gre?

Prve besede iz pogovora med gospo de Saint-Ange in Vitezom so besede razuzdancev. Napovedo spletko, ki se povsem ujema z utrjeno tradicijo. A naše pričakovanje je vseeno razočarano, brž ko gospa Saint-Ange pove, kakšen je njen načrt – gre za vzgojo – in kakšen je njen namen: »Dve nameri hočem uresničiti istočasno: sama hočem uživati v zločinski sli, hkrati pa hočem poučiti, zbuditi žejo po taki sli v ljubki nedolžnici, ki sem jo ujela v svoje mreže.« Ob tem pa še pristavi: »Jasno je, da ji ne bom ničesar prihranila, zato da bi jo spridila, ponižala, ji iz glave izbila vsa lažna moralna načela, zaradi katerih bi lahko bila zdaj že popolnoma otopela.«

Zapeljati naivko, zato da bi v njej uživali, jo razdevičili, sodomizirali, zadovoljili svoje zločinske sle. Ta igra nas ne preseneča, če poznamo libertinstvo, libertinsko literaturo. A bralec se vseeno ujame v past, brž ko gre za spre-go sprijenosti in vzgoje, iniciacije v užitek in emancipacije. Mreža, v katero se ujamemo, se utegne zdeti zelo redka, celo preveč prosojna, saj je jasno, da Sade preobrne sokratsko formulo: *Nihče hote ne povzroča zla*. A v nadaljevanju postane jasno, da se Sade, izhajajoč iz premis, ki jih je postavil, polasti idej, ki veljajo za najbolj vzvišene, idej, ki veljajo kot civilizacijska pridobitev, in to natanko zato, da bi razvrednotil načela morale. Te lepe, vzvišene ideje so po eni strani v protislovju s tistimi, ki vodijo emancipacijo Evgenije, a po drugi strani jih vseeno ne moremo zaobiti, morda jih celo ne moremo zaobiti. Sade je prisiljen, da omenja naravno pravo, svobodo, enakost, bistvene attribute človeške narave.

Vseeno sprašujem, kaj je človeška narava, če ta narava ne pozna nobene norme? Kaj je svoboda, če edino spolni gon odloča o vrednosti dejanja? In kaj je enakost, če izključuje medsebojno pripoznavanje podobnikov? A vrtinec se s tem še ne ustavi, pač pa nadalljuje svojo pot, saj ne smemo pozabiti na željo gospe de Saint-Ange: »Rada bi jo, zatrdi, naredila tako zločinsko, kot sem sama, ... tako brezbožno... tako razvratno.«

Z drugimi besedami, predmet njene želje je Evgenijina želja, a v nekem posebnem pomenu. Hoteti jo spriditi pomeni hoteti jo narediti po svoji podobi, hoteti se videti v njej. Ta vrtinec bralcu že povzroča vrtoglavico. A obsta-

ja več vrst vrtoglavic: podoba vzgojitelja-sprijevalca je skrajno vznemirljiva. Dejansko gre v vsakem vzgojnem podjetju za nekakšno nasilje, ki se ga ne da izmeriti, nasilje, ki je prikrito, ki se kaže edino v *obvezni* razdalji med vzgojiteljem in učencem, nasilje, ki se kaže edino v vzgojiteljevem odporu do pulzije vednosti, ki jo hoče nevtralizirati, tiste pulzije namreč, ki bi ga lahko zapeljala v drugo. In narobe, v tem podjetju gre tudi za nasilje, za napad, ki prihaja z nasprotno, učenčeve strani. Ta napad, ki ni v nikakršni zvezi z vsem tistim, kar povedo učencu, izvira iz tega, da so njegovi čuti žejni spoznanja. Prav to dvojno razmerje Sade naredi vidno, ponazori ga.

Telesa se objemajo, drugo drugega predirajo, gibanje misli se preklopi na gibanje organov. Iz zon čutnosti vzniknejo misli. Toda besede likov niso nič manj vznemirljive, tiste besede namreč, ki spremljajo in poimenujejo telesno gibanje in zaporedne kombinacije položajev, ki jih vseskoz narekuje imperativ užitka. Kajti zapovedi, odgovori, komentarji, vzkliki povzročijo, da vznikne v nas, bralcih, vtis uročenosti, ki ga je le malo materialnih prizorov zmožno proizvesti. Budoar, zaprti prostor ugodja, ujame bralca, ki postane tarča želje po sprijenju. Kaj je bolj komično od šolarke, tako hitro pripravljene zadovoljiti svojo perverznost, očarane nad lastnim napredkom: »O, zdaj šele razumem, kaj je zlo, kako zelo si ga želi moje srce!« Ali pa: »Tudi sama lahko vidim, da je to, kar zahtevaš, dobro zame!« In kako naj se spet ne zasmejemo ob tem, ko gospa de Saint-Ange, potem ko je upravičila umor, posilstvo, incest in očetomor, z vso resnostjo zatrdi, zato da bi Evgenijo osvobodila vsakega pomisleka, ki bi ga utegnila imeti zaradi svoje matere: »Ni mogoče, da bi v stoletju, ko so si toliko prizadevali za razširitev in poglobitev človekovih pravic, mlada dekleta še naprej mislila, da so sužnje svojih družin.« Ali pa: »Upajmo, da se nam bodo zdaj odprle oči in da takrat, ko bomo jamčili za svobodo vseh posameznikov, ne bomo pozabili na usodo ubogih deklet.... Človek, ki bo postal modrejši, ker bo dobil več svobode, bo zaznal krivico, prizadejano tistim, ki bi jih doletel prezir, če bi tako ravnale (proti navadi in mnenju), in da vdajanje naravnim vzgibom, ki ga zaslužneno ljudstvo ima za zločin, ne bo več zločin za svobodno ljudstvo.«

Kako naj beremo te vzvišene besede, položene v usta nizkotnemu liku, kako naj jih torej izrečemo, ne da bi posegli po deklamatoričnem tonu, kot sem ravnokar tudi sam storil. Še več, kako spregledati v Dolmancéjevih sentencah, v njegovih učenih razpravah, ki so v službi kritike morale, ambicijo in dogmatizem, ki naj bi veljala za ideologijo tistega časa.

Že sam naslov *Filozofija v budoarju* je sramotitev. Pravi kraj za prakticanje filozofije je učena družba. Ni dvoma, da se je filozofija v tistem stoletju širila po salonih, a s tem ni bil njen prvi smoter v ničemer okrnjen, vsaj v očeh njenih zvestih ne. Filozofirati v budoarju pa predpostavlja razumeti modrost

na čisto poseben način: kot tisto, čemur so v antiki rekli »življenje v skladu z naravo«. To pa predpostavlja, da so načela na še bolj nenavaden način preizkušena v luči dejstev. Tu ne gre samo za to, kot so temu rekli pozneje, da filozofijo spustimo z neba na zemljo, pač pa za to, da jo pripeljemo na kraj razvrata.

A znanost ni zaradi tega niti najmanj razveljavljena. V budoarju razpravljajo o krepostih in pregrehah, o temeljnih religij, o poteh za doseganje sreče, o klasičnem ločevanju med naravo in konvencijami. A te vélike teme tradicije so obravnavane z gledišča budoarja. Filozofija v budoarju je filozofija, ki je podvržena strogi presoji budoarja. Res je sicer, da družba v budoarju, kar velja tudi za učeno družbo, šteje med svoje člane tiste, ki imajo nekaj pravice, da sodelujejo v pogovoru. Taka družba hoče, da jo od vulgarnega ločuje obzidje. To je morda tudi razlog, zakaj so pregnali vrtnarja. Vsekakor pa ta družba v budoarju izstopa tudi po tem, da gre za tajno družbo, ki taka hoče tudi ostati, ker je razvrat v nasprotju s pravili vsake politične družbe.

Res je sicer, da radovednost spodbuja Evgenijo, da sprašuje, ali so nravi resnično potrebne vladavini, in da Dolmancé, kot vsak razsvetljenec, ki ima mnenje o vsem, noče pustiti nobenega vprašanja brez odgovora, vseeno pa ne vidimo, katero gonilo je sililo malo družčino budoarja, da skuje model republike, ki bi zadovoljila njihove želje. Družba, ki kar najbolje ustreza njihovim željam, ta družba je prav gotovo družba, ki tega ne bi vedela. Sade potemtakem zelo spretno vpelje politično filozofijo s pomočjo brošure, ki prihaja od zunaj. Uporaba tega trika ni samo odgovor na nujnost, pač pa se pokaže, da je že v službi zvijače, ki nas, bralce, za hip zbega.

V najbolj sežeti obliki bi argument iz brošure lahko povzeli takole: že prve besede pamfleta predstavijo njegovega avtorja kot prepričanega domoljuba in republikanca, kot vnetega branilca revolucije, s tem zadržkom, da revolucija po njegovem še ni končana. Od tod tudi njegov poziv Francozom: »Še malo se potrudite!« Dolgo časa uporablja govorico kreposti, nato, ko raziskuje načine, kako bolje utemeljiti republiko ali, rajši, kako jo posaditi na neuničljive temelje, pa se njegov govor postopoma bliža govoru budoarja, Dolmancéjevemu, govoru gospe de Saint-Ange. Neznani avtor, ki je tujec budoarju, le-tega na neki način na novo izumi in predlaga, da ga pomnožijo v obliki ustanov, ki bi jih ustvarila sama vlada. Moški in ženske, ki bi na cesti opazili privlačnega posameznika, bi ukazali, naj ga privedejo v budoar, kjer bi uveljavljali svojo pravico do uživanja v njem, zato da bi ga uporabljali po svojem okusu in v zajamčeni tajnosti. Konec koncev imamo pred seboj opis zajamčene pravice, ki je opredeljena kot pogoj za blaginjo republike. Komičnost se še poveča s tem, da je zdaj izhodišče novega filozofskega, političnofilozofskega itinerarija obrnjeno glede na poprejšnje, se pravi, tisto z začetka dia-

loga. Od čistega rezoniranja o sprijenosti smo prišli zdaj do njene hvalnice. Sramotnost tega početja je bila očitna že od začetka dialoga, četudi se je včasih prepletala, kot sem že povedal, z novimi temami emancipacije, svobode, enakosti in naravnega prava. Doslej smo videli, kako se je nizkotnost najprej skrivala za bliščem velikih načel, nato pa vznikne nedolžno ovita v ogrinjalo kreposti. Preprosto povedano, krepost se spremeni v pregreho. A če ne priznamo, da gre tu za Sadovo zavestno odločitev, smo obsojeni na to, da bomo razumeli samo delček teh govorov. To se pravi, obsojeni smo na to, da Sadu prisojamo ideje, ki se jih polasti samo zato, da bi jih popačil. Obsojeni smo na to, da argumente in maksime iz prvega dela teksta – razdelka o religiji in n raveh – razumemo dobesedno, ne da bi razložili, kaj je del igre. Navedel sem že prvi stavek: »Ponujam vam velike ideje ...«, cela vrsta drugih stavkov bo odmev tega prvega. Denimo: »Torej za vedno uničite vse, kar lahko nekega dne uniči vaše delo. Pomislite, da je sad vašega dela namenjen samo vašim vnukom, zato je vaša dolžnost, stvar vaše poštenosti, da jim ne zapustite nobene teh nevarnih kali, ki bi jih zopet lahko potisnila v kaos, iz katerega smo s tako težavo prišli.«⁵ Ali pa tale odlomek: »Božje neumnosti, s katerimi ste utrujali mlada otroška ušesa, zamenjajte z odličnimi družbenimi načeli, ... naučite jih ceniti vrline, o katerih ste jim včasih komajda govorili... Naj občutijo, da je sreča to, da druge naredimo tako srečne, kot bi sami želeli biti.«⁶ In na koncu, tu se bom namreč ustavil – »Nato se vrnite h koristnosti morale: o tej véliki temi jim /vašim učencem/ dajte veliko več zgledov kot pa naukov, veliko več dokazov kot pa knjig, pa boste iz njih naredili dobre državljane, iz njih boste naredili dobre bojevnike, dobre očete, dobre zakonske može, naredili boste ljudi, ki bodo ... navezani na svobodo svoje dežele...«⁷

Ene same od teh misli ni, ki ne bo v nadaljevanju brošure ovržena in nobene besede ni, ki bi ji v nadaljevanju lahko verjeli. Tako bomo zvedeli, da moramo biti do prihajajočih generacij popolnoma ravnodušni; morala ni samo nekoristna, marveč nevarna; družina je obsojena na uničenje; otroci ne bodo poznali svojih očetov. Zato se mi zdi, da se Maurice Blanchot moti, ko pripiše Sadovemu odnosu do uma, do uma, ki je, kot pravi Blanchot, vedno čezmeren, tisto, kar bi moral spoznati kot »najbolj predrzna protislovja, sprevračajoče se argumente, besede, ki so na trhlih nogah.« A Blanchot vseeno pristavi: »Sade govori, zato da bi prepričal. Svoje iskreno prepričanje vseskoz poskuša tu in tam manifestirati.« Tako razumeti Sada pomeni imeti ga bodisi za norca, bodisi za bedaka. Ponovno vztrajam, da zadostuje, če damo tem stavkom prave poudarke, zato da proizvedejo tiste učinke, ki jih avtor pričakuje.

⁵ *Ibid.*, str. 304.

⁶ *Ibid.*, str. 306.

⁷ *Ibid.*, str. 307.

Trdim, skratka, da Sade izrablja filozofsko-revolucionaren diskurz, zato da proizvede posledice, ki izničijo načela, na katera se ta diskurz opira. Če pa poleg tega razberemo še postopek, ki izvira, če še enkrat ponovim, iz gledališke umetnosti, potem moramo priznati, da ga avtor veskoz izrablja, ko skuša dokazati, da so pregrehe v skladu z zakonom narave v klasičnem pomenu tega pojma oziroma v skladu z naravnim pravom v modernem pomenu besede, ali pa s poslednjimi smotri republike. Kajti Sade ne podvrže hotenemu izkrivljenju zgolj revolucionarnega diskurza, enaka usoda doleti filozofski diskurz kot tak. Zlasti pa to velja za republikanski humanizem. Sade ne omenja Platona, vendar se sklicuje na njegovo teorijo skupnosti žensk, vendar jo hkrati že potvori, ker iz nje izpelje legitimnost incesta. Ne omenja Machiavelija, a vseeno mu sledi, ko pripomni, da je bil Rim utemeljen na zločinu, ali pa takrat, ko zatrjuje, da stare in sprijene republike ni mogoče rešiti s krepostjo, pri tem pa vseeno pozabi omeniti, kaj je v Machiavelijevih očeh veličina Rimljanov, namreč to, da je zanje zakon učinkovit edino, kadar se ujema z željami svobodnega ljudstva. Ravno tako pozabi omeniti, da sprijenosti ni mogoče odpraviti s tem, da je posameznikom podeljena pravica, da zadovoljujejo svoj zasebni užitek. Ne omenja Hobbesa, a prilasti si Hobbesovo tezo, da je naravno stanje vojna vseh proti vsem. A pri tem skrbno pazi, da ne bi priznal, da se civilno stanje porodi, da vznikne iz človekove nemoči, vztrajati v tej vojni, v tej strašni preizkušnji. Ne omenja Rousseauja (omenja ga le v zvezi s smrtno kaznijo), vendar si prilasti njegovo pojmovanje civilizacijskega procesa, s to razliko, da ga izrabi za smotre, ki so nasprotni Rousseaujevim, ker zanika človekovo naravno dobroto.

Sadu ne gre za kritičen pretres idej filozofov, pač pa za to, da iz njih izvleče formule, ki mu omogočajo, da svoj lastni diskurz preoblači v filozofijo oziroma rekel bi celo, da se ovija v cunje tako raztrgane filozofije. To travestijo naredi skorajda očitno, ko razsipava reference, s katerimi se pokriva. Slavi drugega za drugim grške zakonodajalce, Seneko, Charonna, Plutarha in celo vrsto drugih..., a le zato, da bi dekriminaliziral klevetanje, posilstvo in sodomijo. Zakaj govoriti o protislovjih? Protislovje je nekaj zelo resnega, zato ker ponovno postavi zahtevo po logiki. A zdi se mi, da gre v Sadovem primeru za avtorjevo zvijačo. Sicer pa se filozofski diskurz nikoli ni branil uporabe zvijač. Platonski dialogi ali pa Machiavelijeva dela so veliki zgledi za to. Ni pa gotovo, ni pa izključeno, da se Sade ne zgleduje pri njih, a pri njem gre predvsem za to, da ideje *odvrne* – vztrajam pri tem izrazu, ki je imel veliko uspeha v letu 1968 – od njihovega prvotnega cilja, zato da bi lahko zamajal avtoriteto argumenta, vsakega argumenta. To pa naredi tako, da z enako odločnostjo zagovarja tezo in njeno nasprotje oziroma tako, da do konca izrablja resurse otroške pameti.

Incest, nam pove, ni nikakršno zlo, kajti iz ploditve, vzete kot naravno dejstvo, ne izhaja nobena vez med otrokom in njegovimi roditelji. Izkustvo pa nam poleg tega kaže, koliko sovraštva lahko zbudi to čisto konvencionalno razmerje. Incest ni zlo tudi zato, nam pove nekoliko pozneje, ker je povsem naravno, da nas priteguje predmet, ki nam je najbližji in najbolj podoben. Drug zgled: zagovor klevetanja. Tistemu, ki kleveta, bi morali priznati vse za-sluge. Če se loti sprijenega človeka, je to koristno, ker opozori nanj, kajti s tem, ko mu pripiše zločine, ki jih ni zagrešil, prispeva k temu, da je javno razkrinkan; če pa se loti krepostnega človeka, ga spodbudi k temu, da še podvoji svojo vnemo, ko brani svojo čast. Ali lahko po vsem tem rečemo, da nas hoče Sade prepričati? Vseeno pa moram pripomniti, da se Jacques Lacan, ki mu običajno ne manjka humorja, tu pritožuje, da je Sadova demonstracija nekoliko prekratka.

Ni dvoma, da Sade, ne glede na argumentacijo, zasleduje določen cilj. Odločen, hoten potek njegovega diskurza izključuje vsako misel o nekonsistentnem čekanju. Učinek, ki ga postopoma proizvede brošura, se mi zdi izjemen. Filozofske demonstracije postajajo dejansko vse bolj podobne praktičnim vajam v budoarju. Ideje se pariyo, se ločujejo, se ponovno povezujejo v skladu z govorčevimi številnimi položaji. Vešče povzročen nered se zdi ustvarjen za to, da bralcu zbudi užitek. Ne govorim o metafizičnem užitku. Ta izraz, ki ga Sade uporabi, zato da bi obsodil ničevost in grozo ljubezni, ki zbuja zlohlotni žar, kot pove sam, brez vsakega dejanskega ugodja, se pravi, ta metafizični užitek nas lahko le spridi. V Sadovem primeru gre vse prej za užitek, ki izvira iz vzburjenosti glave, tiste glave, ki »se sprošča«, če uporabimo Dolmancéjev izraz. Gre za užitek, ki se je zmožen razširiti na telo in ki se je morda celo začel rojevati v telesu.

V nekem smislu se bralec znajde v položaju, ki v marsičem spominja na Evgenijinega. Gospa de Saint-Ange je zaupala svojemu bratu, da bi ji rada iz glave izbila lažna moralna načela. Mar Sade noče bralcu izbiti iz glave filozofije? Res je sicer, da Evgenija in bralec ne zasedata istega mesta. Ni nujno, da je bralec naiven. Prav verjetno je, da Sade celo računa na bralčevo sodelovanje in morda celo še bolj kot na njegovo sodelovanje računa na njegovo spreobrnjenje. Izzvati v bralcu smeh je že način, kako ga Sade spridi, kajti smeh le ni tako protektiven, kot nam pogosto dopovedujejo. S tem, ko bralca zvléče v razvrat idej, si Sade prizadeva zbuditi v njem telesno vzburjenje, ki je morda že aktivirano, zbuditi v mislih pulzije, ki jih misel zatira. In res, v nekem trenutku nam dá vedeti, uporabljajoč v ta namen Dolmancéja, da je njegova filozofska sarabanda vrecel želja. Dolmancé je pravkar končal dolgo razpravo o užitku, o volji do gospodovanja, ki jo spremlja, in o nesmiselnosti upiranja taki volji. Nenadoma pa vzklikne: »Presneto! Vzburjen sem! Pokličite Avgušti-

na /to je vrtnar/. Neverjetno je, kako čudovita rit tega lepega dečka zaposluje moje misli, medtem ko govorim! Zdi se, kakor da se vse moje misli nehote vrtijo okoli nje.«

Vseeno pa zaradi tega komentarja ne bi smeli zanemariti vprašanja o Sadovem odnosu do revolucije in do republike. Zdaj se vračam k temu odnosu. S tem nočem reči, da je bil Sade kontrarevolucionar, da je bil proti republiki oziroma da je bil indiferenten do politike. Dvomim, da bi lahko kaj tekmovalo s Sadovo radikalno kritiko religije. Zavračanje vsake oblike deizma, zavze-manje za vsako obliko vstaje je Sada nedvomno postavilo na stran revolucije. Splošna vstaja, kolosalno zamajanje institucij, vse tisto, kar je zbudilo novo utvaro – besneč hudournik, vulkanski izbruh, potres – nič tega mu ni bilo tuje. Zato pa Sade sovraži revolucionarno ideologijo in vse tisto, kar ta ideologija prinaša v obliki novih norm, prisil, zahtev po kreposti. Na eni strani bi rekel, da je Sade, če že ni republikanec, vsekakor nekdo, ki zagovarja ta režim, če ne zaradi drugega potem zaradi sovrašatva do rojalizma in aristokracije 18. stoletja. Če bi zares hoteli dojeti njegovo misel, potem bi morali natančneje prebrati odlomek, kjer avtor pamfleta zahteva nemoralnost državljanov. Gre za pasus, v katerem mora demonstracija upravičiti tezo, da prostitucije, prešuštva, incesta, posilstva in sodomije ne bi smeli imeti za zločine: »Seveda niti za hip ne smemo podvomiti, da vse, kar se imenuje moralni zločin ... čisto nič ne zanima vladavine, katere edina naloga je ohranjevanje poglobitne oblike za njen obstoj na katerikoli možni način: to je edina morala republikanske vladavine. No, ker ji despoti, ki jo obdajajo, vedno nasprotujejo, si ne bi mogli preudarno misliti, da so lahko ta sredstva za ohranjevanje *moralna sredstva*, saj se bo republika obdržala le z vojno, nič pa ni bolj nemoralnega, kot je vojna. Sprašujem se, kako homo dokazali, da je v državi, ki je po svoji dolžnosti *nemoralna*, poglobitno, da so državljani *moralni*. Še več: dobro bi bilo, da ne bi bili moralni. Zakonodajalci v stari Grčiji so natančno čutili, kako važno je, da pokvarijo njene člane zato, da bi njihov *moralni propad* vplival na razkroj, koristen stroju in s tem povzročil upor, ki je vedno potreben v vladavini, saj tako srečna vladavina, kot je republikanska, nujno mora vzbujati sovrašstvo in ljubosumje vsega, kar jo obdaja. Pametni zakonodajalci so mislili, da upor ni *moralno* stanje, vendar pa mora biti stalno stanje republike; torej bi bilo ravno tako absurdno kot nevarno zahtevati, da bi bili tisti, ki morajo skrbeti za stalno *nemoralno* oviranje delovanja stroja, sami zelo *moralna* bitja, kajti *moralno* stanje človeka je stanje miru in spokojnosti, medtem ko je *nemoralno* stanje nenehno gibanje, ki se približuje upor, v katerem pa mora republikanec vedno ohranjati vladavino, katere član je.«⁸

⁸ *Ibid.*, str. 312. (Popravljen prevod)

Blanchot navaja ta odlomek in iz njega potegne sklepe, s katerimi se ne strinjam. Bodimo pozorni na to, da Sade najprej pripiše republikanski vladavini značaj, ki bi ga morala priznavati vsaka druga vladavina. Dejansko je edina njena naloga samohranitev. Ta formulacija ima machiavelistični prizvok – s tem zadržkom, da Firenčan ne uporablja teh izrazov – toda avtor *Vladarja* je dejansko sodil, tako kot že Aristotel pred njim, da se tak imperativ nalaga vsaki oblasti. Ravno tako ni mogoče dvomiti o tem, da državo, kakršen koli je že njen režim, obkrožajo potencialni sovražniki, zaradi česar je prisiljena uporabljati nemoralna sredstva, kar jo sili, da spodbuja pri svojih članih nagnjenje k nasilju, tuje vrlinam, ki jih slavi filozofija. Če bi Sade rad ločil republiko od drugih režimov, je razlog nedvomno ta, da jo ima za svojo tarčo, kolikor se namreč republika sklicuje na moralnost, ki bi jo ravno morala pogrešati. Republika naj bi se ravnala po načelih vrline in ne strahu oziroma časti, je zapisal Montesquieu. Sade pa nasprotno meni, da svoboda implicira stanje nenehnega upora, to se pravi, ne stanja sloge, kot so domnevali republikanci, pač pa nenehne vzbujenosti državljanov, pri čemer se vsak izmed njih zoperstavlja grožnji zatiranja. Ta govorica bi se navsezadnje še vedno utegnila zdeti machiavelistična, spominja pa tudi še na govorico vrste revolucionarnih piscev, ki so že od 17. stoletja naprej enako prepričani, da se ljudstvo ne sme nikdar ukloniti gospodarju, niti njegovim lastnim zastopnikom, tem golim pooblaščenecem, ki se utegnejo spremeniti v tirane. A ti pisci vseeno niso nikdar povezovali upora z nemoralnostjo. Upor je znamenje želje po svobodi, pregreha pa je narobe orožje despotizma. Zato da bi razumeli, kaj Sadu pomeni upor, moramo brati še nekoliko naprej in se ustaviti ob odlomku, kjer Sade razpravlja o razuzdanosti. »Torej se moramo potruditi, da v tem delu vzpostavimo red, da vzpostavimo vso potrebno gotovost, da se bo državljani, ki ga potreba zbliža s predmetom razvrata, lahko s temi objekti razvrata predajal vsemu, kar mu narekujejo strasti, ne da bi ga karkoli vezalo, kajti nobena druga človeška strast ne potrebuje večje svobode.«⁹ Potem ko se je zavzel za ustanovitev znamenitih zavodov, o katerih sem prejle govoril, Sade odkrito spregovori: »Kot sem ravnokar povedal, nobena strast ne potrebuje večje svobode, kot ravno ta, zato tudi nobena ni tako despotska; tu človek rad ukazuje in želi, da ga ubogajo, da ga obdajajo sužnji, ki so prisiljeni, da ga zadovoljijo, in vsakič, ko človeku ne boste omogočili, da bi lahko na skrivaj dal duška svojemu despotizmu, ki mu ga je narava vsadila globoko v srce, se bo znašal nad objekti, ki ga obdajajo, in bo motil vladavino.«¹⁰ In narobe, če bodo »njegove tiranske želje« zadovoljene, se bo vedel kot državljani. Sade spet in spet

⁹ *Ibid.*, str. 313.

¹⁰ *Ibid.* (Popravljen prevod)

obrača ta argument, toda ne zdi se mi potrebno, da bi navajal še nove citate. Zdi se mi, da je že zdaj jasno, kakšen je Sadov odnos do republike. Njegova »poroka« z republiko je prisiljena, z njo se združi na ruševinah režima, ki ga sovraži. A to republiko Sade v nekem smislu že prekorači, zato da bi se dotaknil dna oziroma tistega, kar Sade misli, da je dno: despotizem človeškega bitja, ki mu samo republika dá prosto pot. Pravim: *dotakne se dna*, a morda bi bilo bolje reči, da Sade opre *brezno*. Po Sadovem mnenju obstaja zavrženi despotizem, to je despotizem vladarja. Človek spremeni vladarja v malika, tako kot spremeni v malika despotskega boga. Tak človek torej ne pozna svoje zavrženosti. Narobe pa despotizem strasti, če ga človek vzame nase, omogoči letemu, da svojo zavrženost odkrije. Lahko bi se vprašali, zakaj Sada sploh zanima politika? Mar ni to prav zato, ker je možnost misliti despotizem odvisna od oblike vladavine, navsezadnje odvisna od republike? Republika po Sadu ne ustanavlja krepostne skupnosti. Ko ji to postane cilj, postane tudi sama stroj za produkcijo malikov: tisti stroj, ki ga je Robespierre poskušal ponovno postaviti na noge. Ne, resnična vrlina republike je v tem, da odpre prostor za izolirane posameznike. Tu pa je komajda mogoče zatrditi svobodo. Svoboda uživanja je svoboda, ki jo je mogoče pridobiti, osvojiti zgolj z razbohotenjem, s širjenjem tiranskih želja. A ravno tako je nemogoče zatrditi enakost: če je namreč res, da ima vsakdo po naravi enako pravico, je ravno tako res, da uresničevanje te pravice zahteva zasužnjenje drugega.

Te besede pamfleta odmevajo v poznejšem Dolmancéjevem govoru, namenjenem Evgeniji: »Kaj si človek želi, ko uživa? Le to, da se vse, kar nas obdaja, ukvarja zgolj z nami, ne misli na drugo kot na nas, se posveča le nam. Če objekti, ki nam služijo, uživajo, je povsem zanesljivo, da se bodo veliko bolj ukvarjali sami s sabo kakor z nami in naš užitek bo zato moten. Ni človeka, ki si ne želi biti despot, kadar je vzburljen. Predstava, kjer gleda drugega, ko uživa, ga postavi v razmerje nekakšne enakosti, ki škodi neizrekljivi privlačnosti, ki mu jo je poprej omogočil izkusiti despotizem.« Ne zdi se mi, da bi ti stavki izvirali iz tistega, kar sem poprej poimenoval »filozofska sarabanda«. Sadova misel je prodorna. Tako kot takrat, kadar Dolmancéju položi v usta tele besede: »Dokler traja akt koita, nedvomno potrebujem ta objekt / drugega/, da bi pri tem aktu sodeloval, a brž, ko je zadovoljen, kaj ostane, vas sprašujem, med njim in menoj? Katera dejanska obveznost bo povezala rezultate tega koita z njim ali menoj?«

Drugače povedano, tu imamo v sežeti obliki opraviti s kartezijskim pojmom prostora *partes extra partes*, to je, s pojmom »časa, raztreščenega v trenutke«, ki se nam vrača prek nepričakovanega ovinka teorije erotizma. Čisto zunanji odnos enega do drugega, čista diskontinuiteta, čisti stik samega s sabo, to naj bi bile »prve resnice«. Toda ali ne bi morali zdaj priznati, da je Sadova

teza, če sploh je teza, v teku njegovega dela nekako podvojena oziroma preobrnjena. Njegovi lastni liki se ne povezujejo drug z drugim kot goli avtomati. Gibanje telesa je povezano z zamišljanjem figur, a tudi z zamišljanjem užitka. Sadovi liki govorijo, ujeti so v trajanje dialoga. Konec koncev se samo delo naslavlja na bralce in v nekem nedoločnem času spet zahteva navzočnost interpreteta. Delo sproži v vsakomur izmed nas proces utelešenja misli, ki ga avtor ne more obvladati.

Morda pa bi moral podvomiti tudi o tem sklepu, s katerim sem hotel končati pričujoči tekst. Je Sade res ujetnik predstave o despotskem posamezniku? Predstave o človeštvu, ki ga tvorijo bitja, tuja drugo drugemu? Mar ne ve, kaj piše? Zakaj mu je ideja o sprijanju tako pomembna, če se svoboda meša z izražanjem tiranskih želja? In če sprejmemo to hipotezo, kako naj razumemo željo po pisanju, Sadovo željo po pisanju?

Mar Sade ne napeljuje na misel, da želja po sprijanju presega željo po uživanju in gospodovanju v užitku. Če je slednja želja naravna, kot domneva Sade, potem ima to za posledico, da se prva želja od nje loči, kajti želja po sprijanju ponovno splete vez z drugim, si prizadeva iz drugega narediti sokrivca, na neki način obnovi družbenost. A če je civilizacija proces sprijanja in če je moralni nauk sprevrženost človeškega bitja, kako potem definirati sprijenost, ki je protisprijenost? Mar Sade tu ne izrablja utvare, znane iz revolucionarne dobe, utvare komplota in protikomplota?

Za konec se bom vrnil k svojim prvim opazkam o vlogi, ki jo ima koncept »sprijenosti« v političnem življenju. Klasična filozofija, a tudi moderna filozofija, četudi na različni način, potegneta ločnico med naravo in sprijenostjo s pomočjo idealizacije narave. Hočem reči, s pomočjo očiščenja ideje narave. Sade ne odpravi te distinkcije, bodimo pozorni na to, toda vzpostavi jo s pomočjo idealizacije sprijenosti. Če se je Platon vrnil k analizi dejanske družbe izhajajoč iz ideje o plemenitosti človeške narave, pa se Sade vrača k dejanski družbi, razkrivajoč tisto, kar je v človeški naravi najbolj nizkotno.

A s tem to ločevanje samo zamegli. Njegovi člani postanejo nepojmljivi. Nas, bralce, pa oropa predstave o dobri družbi. Sade nas spodbuja, da zavržemo ideologijo, kakršna koli je že, brž ko spoznamo, da zastira brezno. Več nočem povedati iz strahu, da ne bi Sadu pripisal novega moralizma, sam pa si bolj želim, da bi njegove skrivnosti ohranili.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

