SADE MÁRKI ÉS SZERENCSÉTLEN ÖRÖKSÉGE. II*

ALMÁSI MIKLÓS

ÉLVEZET, SZEXUALITÁS, ELIDEGENEDÉS

Sade nevét jobbára abból a fogalomból ismerik, melyet nevéből képeztek: a szadizmusból, a szexuális öröm perverz eltorzulásainak eme rém-formájából, a kínzás, voyeurség, kegyetlenkedés jelenségének címszavából. Más kérdés, hogy e pszichopata viselkedésmódhoz kb. annyi köze van, mint Amerigónak a róla elnevezett földrész felfedezéséhez: csak nevét adta egy jelenséghez. Szomorúbb, hogy ez a címszóvá degradálódott vezetéknév eltakarja valódi érdemét: azt a körülményt, hogy ő teremti meg az *első modern értelemben vett élvezetfilozófiát*. Az utókor csak a patológikus élvezetgyakorlat modelljét látja benne, hogy ne kelljen észrevennie: ez csak másodlagos következménye egy eredeti teljesítménynek, *a modern társadalom élvezetmodellje szatirikus-cinikus leírásának*. Mert Sade a maga fantáziadús módján az elidegenedett élvezet különböző, lehetséges abszurditásait írja le.

Számára csak az önélvezet létezik, a külvilág, a társak, a szeretők csupán tárgyi kellékei az egyén örömének. A „másik" nem is látszik, mert csak dologi minőségében lehet jelen, a libertinus hősei ezzel a sokszínű, sokszorosan jelenlevő tárggyal, ezzel az emberből dologgá, dologból lárvaszerű emberré, „élvezetgéppé" változtatott lénnyel azoncsulnak. Ez a libertinus passzió az *elidegenedés mámora* és leleplezése egyszerre: hiszen ha a nő puszta tárgy, ha csak objektumként juthat szerephez, úgy a férfi is tárggyá változik, csak ebben az eltárgyiasulásban lelheti fel magát. A kegyetlenség, az élvezet szolipszizmusa, a fantázia képeinek valósággá változtatása — a későbbi fejlődés elidegenedésszimptomáinak előlegezése, cinikusan *őszinte dicsekvés* egy fájdalmas perspektívával.

Ezt az őszinte pillanatot úgy lopta el a történelemtől: pár évig tart az a korszak, melyben szinte tobzódó nyiltsággal lehet szólni ezekről a jelenségekről: nem zavarja már az ancien régime felhőtlen-bukolikus erotikafelfogása, sem a napóleoni korszak képmutató ájtatossága. Sade ezt a korszakot használja ki, s teremt kortársai bátortalan erotikus regénykísérleteiből egy élvezetfilozófiai dömpinget. Mert kortársai között megtalálhatjuk műfajának és gondolatainak csíráit: említettük már Mirabeau írásait, az „Eroticon biblion"-t, vagy a neki tulajdonított „Education de Laura" c. regényt, sorolhatnánk Casanova „Emlékirat"-ait, melyet egy évvel a forradalom előtt kapkodnak szét, Restif de la Bretonne szeméremsértően szemérmes regényeit, melyet a kor irodalmi ízlése oly magas szinten jegyez. (Schiller pl. Goethének dícséri alakbőségét, érzéki sokszínűségét, 1789. jan. 2-án kelt levelében.) Sorolhatnánk az

* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1971/5—6. számában jelent meg. — *Szerk.*

élvezetről írott kisebb-nagyobb traktátusokat is La Mettrie-től Reynierig. Sade filozófiai újításának őseit azonban hiába keresnénk bennük: csak a téma azonos — a gondolat különbözik. Sade az ember elrothadását fedezi fel, az öröm korrumpálódását, az élvezet elidegenedését — ott ahol írótársai a szórakoztató irodalmat gyártják. Nála válik először kritikai filozófiává — jóllehet még elméleti műveiben is szószátyár gondolathalmazzá — a polgári hedonizmus gyakorlata. Valójában ő képviseli tiszta típusában azt a fejlődést, melyet Marx a felvilágosodás élvezetelvének társadalmi kétarcúságával jellemzett: a hedonizmus „tulajdonképpeni filozófiává csak a forradalmi burzsoázia néhány írójának keze alatt válik, akik egyfelől részesei voltak az udvari nemesség műveltségének és életmódjának, másfelől osztoztak a burzsoáziának ez osztály általánosabb feltételein nyugvó általánosabb szemléleti módjában". (MEM 3, 411.) Sade nemcsak szemléletileg, de származásában is őrzi ezt a kettős meghatározottságot: márki és forradalmár, a forradalom tagadója és anarchista apostola, az élvezet meghirdetője és elidegenedési jelenségeinek első leleplezője. Ami Bretonne-nál, Mirabeau-nál, Casanovánál reflexiómentes életérzés és epizódtömeg — az nála a felvilágosodás vívmányainak filozófiai összefoglalása. Ezenkívül azonban ismeri a polgári köznapok ellentmondásait, a képmutatás mögötti élvezetsóvár életet, sőt ennek embertelen megnyilvánulási formáit is. Ezért nem Mirabeau és Restif *folytatója*, hanem *Fourier* elődje, annak a Fourier-nak, aki megírta a szerelem utópisztikus kiteljesítésének vízióit is, többször is idézve Sade gondolatait. („Le nouveau monde amoureux", 1825.)

A felvilágosodásnak nem volt élvezetfilozófiája, még kevésbé élvezetkritikája. A puritán polgári szemléletmód nem engedi szóhoz jutni az élvezetelv ellentmondásait, s ez csak a hatalomrajutás után bukkan elő — de akkor már csak ájtatos képmutatás fogadja jelentkezését. Sade élvezetkritikájának mégis van előnye. Bár La Mettrie-t szokás említeni előfutáraként, ez azonban csak részben igaz. Írt ugyan dolgozatokat az élvezet jogáról („Az élvezetről", „Az élvezés művészetéről", 1775.), de ez a proklamáció csupán a polgári szabadságeszmény alkalmazása volt a privát élet területére: eredménytelen felszabadulási kísérlet a puritanizmus és vallás kettős szorításából. La Mettrie még semmit sem látott a polgári hedonizmus dialektikájából: az élvezet felfokozásának és elembertelenedésének ellentmondásaiból. Ezt csak Diderot közelíti meg, aki a „Rameau"-ban kimondja a gonoszság axiómáját, miszerint csak nagyon rossznak érdemes lenni, mert a kis bűnösöket eltaposssák, míg a nagyokat tisztelik. A bűn és élvezet azonosításával, az élvezet örömének és az erények hervadtságának feltárásával olyan tényt tudatosított, ami a polgári lét és tudat alapelve lett. Ráadásul mindezt frivol dialógusokban, ahol az állítás és tagadás, tézis és kritika szinte megkülönböztethetetlen. Ez a nyílt hang azonban a forradalmi szigor számára is elfogadhatatlan. Az élvezet valami titkolnivaló, olyasmi, ami négy fal között ugyan tenyészthető, de nyilvánosan illik *megtagadni*.[1] Ez a puritanizmus természetes következménye a forradalomra készülők fegyelmének, a főúri cinizmustól való elhatárolódás hevességének. Azonban ez a magatartás egyúttal a speciálisan polgári élvezetmozzanat felismerését akadályozta: annak a gyakorlatnak arculata maradt árnyékban,

[1] Robespierre 1794-ben — a Legfőbb Lény vallásának bevezetésekor — éles hangon ítéli el az epikureizmust, összekapcsolva azt az Enciklopedisták elleni támadásával. (Vö. Robespierre: „Textes choisis", Paris 1958, 170. és köv.)

mely már a Thermidorban szinte korlátlanul felszínre tört: elidegenedettségében és nyílt agresszivitásában egyaránt.

Sade-ot nem kötik ezek a béklyók, s ezért tud messzebb látni, ezért kíméletlenebb, ezért látszik — vagy valójában az? — hedonisztikusabbnak. Nem az élvezet humánus lehetőségeiről ír — erről nem is tud sokat —: fonák érvényesülési formái, embertelen gyakorlatának hirtelen elszabadulása érdekli, az az *élvezetkultusz*, mely néhány évre nyíltan, majd ájtatosságba burkolózva vezérli a polgári életet.

Bár az elidegenedett élvezet jelenségeiből csak a csírákat láthatja, mégis erre koncentrálta figyelmét: a kéj csúcsa az a gyönyör, mikor a partner már pusztán tárggyá változik, s ebben a tárggyá redukálásban önmagát is tárgyként élvezheti. Ezért olyan fontos eleme a sade-i orgiáknak a *tárggyá alázás*, az ökonómiai fetisizmus barbár áttelepítése az erotikába. Az ember-*társ* jelenléte ugyanis csak zavarhatja a kéj *szolipszizmusát*, azt az érzést, mely az egoizmus végső felfokozásában születik. „Nem találja-e sokkal izgalmasabb érzésnek azt a gőgöt, amit a nő élvezetének elfojtásában érzünk, azt a törekvést, hogy *pusztán csak mi élvezhessünk*, hogy csupán a magunk örömével lehessünk elfoglalva? A zsarnokság nem sokkal izgatóbban hízeleg a gőgnek, mint a jócselekedet?" (J. 218.) A kizárólagosság csupán jobban megragadható fogalom, hogy eredetét, az egoizmuselvet könnyebben lehessen felismerni: embertelensége világosabb. Így Sade mondja ki azt a kapcsolatot, ami az angol felvilágosodás végének szubjektív idealizmusát és szolipszizmusát összeköti a francia egoizmusetikával: minden önzésre alapított *társas viszony* az individualizmus kizárólagosságára, szoliptikus önmegvalósítására törekszik. A sade-i gyönyörelemzések újra meg újra visszatérő sajátsága a nő partnermivoltának kíméletlen lehántása, majd szerepük *tárgyi mechanizmussá* változtatása. A nők legfeljebb csak *gépszerű dologiságukban* lehetnek jelen: a „libertinus számára teljesen közömbös, vajon a nő élvez-e, vagy sem, boldog, vagy szerencsétlen — fontos, hogy ő maga gyönyörködjék. Őrültség lenne a tárgy érzelmeivel foglalkozni a magunké kárára." (J. 219—220.) A szolipszizmus ennek a tökéletes egoizmusnak önélvezete: „Az az aktus, melyben viszonozni kell az érzelmeket, megfagyasztja a képzeletet: ezekben az orgiákban arra van szükségünk, hogy élvezni tudjuk annak gyönyörteljes gondolatát, hogy *egyedül tudhatjuk magunkat a földön*." (HC. 369.)

A tehetetlenség szülte börtönvíziókban, majd későbbi regénymonstrumaiban a tárggyá degradálás eme élvezetét írja le, azt a különös metamorfózist, melyben a tárggyá tevő, a megalázó saját objektiválódását és embertelenedését élvezi. Az ember önmagát mintegy *kívülről* kívánja szemlélni — nem az átélés, hanem a reflexió a lényeges, az a körülmény, hogy tárgyként kerüljön szembe önmagával. Ezt az öntárgyiasítást csak úgy tudja megidézni, ha a másikat — partnerét — tárggyá silányítja. Nem a szexualitásból, az ösztönök szabadonengedéséből gomolyog elő ez az élvezetelv, hanem a *nem-emberiből*, a tárgyak magasabbrendűségének fetisisztikus élvezetéből. A libertinus ezen a rafinált kerülőúton lesz maga is tárgy, s éri el egyben negatív megvalósítása csúcsát. Mert itt a kéj maximuma — „felemelkedés" a puszta objektum ürességébe.

Sade itt egy olyan jelenséget ír le — gúnnyal és élvezettel —, amit a klasszikus német filozófiában Kant vett észre: a polgári *házasság — és szerelem — eldologiasító mozzanatát*. Sade elemzése szinte gondolatról gondolatra egyezik Kant diagnózisával, azzal a különbséggel, hogy Kant, a realista, áldását adja az

eldologiasodás tényére, Sade viszont abszurd társasjátékot csinál belőle. Kant szerint a házasságban „az ember dologgá minősíti vissza önmagát, ami ellentétes humanitásának saját személyében rejlő jogával. Ez a jog csupán egy feltétellel lehetséges: nevezetesen úgy, hogy mialatt a két személy egyikét a másik pontosan mint valami dolgot veszi birtokába, a maga részéről ez is birtokába veszi a másikat: így ismét megtalálja önmagát és helyreállítja saját személyiségét." Sade a gondolat első felével egyetért, de azt, hogy ha mind a két fél tárggyá változik, akkor ez az emberség kiteljesedését jelentené, már csak szatirikus abszurdumként tudja elfogadni. Ezért legalább az egyik fél számára következetesen végigviszi az eltárgyiasodás folyamatát. Kant persze abból az alapvető gondolatból vezeti le a nemi viszonyt, hogy senki számára sem engedhető meg mások tárgyként kezelése: a házasság viszont legális intézmény, elemzése ezért nem végződhet azzal, hogy embertelen vagy immorális. Ezért egyezik ki az eredménnyel és szentesíti a teljes eldologiasodást egy látszólagos megoldással. A jelenség felfedezésében azonban valóban találkozik Sade és Kant.

Sade erotikafelfogásának lényege, hogy nála a *test és szexualitás csupán másodlagos szerepet játszik az élvezetben.* Az élvezet forrása nem a test spontán öröme, hanem az egykori emberi méltóság, társadalmi rang, szellemi érték — valamint a jelenbeli, géppé alacsonyított nem-emberség közötti kontraszt. A libertinus úgy csiholja ki gyönyörét, hogy az emberit és embertelent *vonatkoztatja egymásra.* Az egyenrangúnak vagy éppen magasabbrendűnek tartott embert és a megalázottság állapotába taszított lényt vonatkoztatja egymásra — fantáziájában, a kéj tudatában. De e két minőség között a *test* teremt egyenlőségjelet, ez köti össze a szokáserkölcs által értékelt humánumot és a megaláztatásban lealacsonyított lény valóságát. A test *emlékeztető* a *volt*-emberire, ami a társadalomban egyébként — legalábbis a kialakuló szokáserkölcsök szintjén — egyenlő joga és tulajdona lehetne mindenkinek. A test csupán mindama morális, társadalmi, humánus érték tagadásának provokátora vagy emlékeztetője, melynek a megsemmisítése a libertinus öröme. A *tagadás* maga a kéj — de ennek a gyönyörnek felfokozója a test *factum brutuma* —, a libertinus csupán ezt a brutális tényt brutalizálja.

A tárggyá degradáltakkal való azonosulás a *bírás örömét* nyújtja: a tulajdon dologi relációjának kéjét. Sade *élvezetfilozófiája* ezen a ponton tűnik át a polgári életmód alapjelenségének, a fetisizációnak, az általános eltárgyiasulásnak szinte ördögi víziójába: a dolgok elevenednek meg, emberek változnak dolgokká, mindezt a brutalitásnak, racionalitásnak, érzelem nélküli fantáziának olyan kötetlenségével felidézetten, ahogy azt egyébként — a normális életben — Jonathan Wild eredeti felhalmozódásának világa mutatta. Hősei sokszor elszavalják, hogy az igazi, felsőbbrendű gyönyör a hatalom, az uralom gyakorlása a tulajdonukba kerültek felett. A tulajdon profán gyakorlati jelentése egy olyan azonosulást tételez fel, melyben a dolgokkal és emberekkel azt tehetünk, amit akarunk, s azoknak nem lehet semmi közük szándékainkhoz, tetteinkhez. Ezzel az *önkénnyel* és embertelenséggel az „Emberi jogok dekrétumá"-nak szellemét követi: a 6. artikulus ugyanis azt mondja, hogy „a tulajdon az a jog, melyet minden polgár élvezhet, s ami lehetővé teszi, hogy *tetszése szerint rendelkezzék a törvények által számára biztosított javakkal*". A sade-i élvezetfilozófia és társadalomelmélet alapja ez a „*tetszése szerinti*" élvezet: azt tesz vele (a tárggyal, a nővel, az alárendelttel), amit akar . . . Cinizmusának kritikai éle csak ott bukkan elő, mikor Sade ezt az azonosulást a férfi—nő viszonyban

mutatja ki. Engels írja, hogy a szerelmi örömben az azonosságban érzett különbözőség és a különbözőségben érzett azonosság élvezete alig választható el. Sade ezt a dialektikát az elidegenedés menetében forgatja ki: hősei a különbség minimalizálásában (mindketten tárggyá alakulnak), valamint felnagyításában — az úr—szolga viszony felidézésében — egyszerre élvezik a hamis különbséget és rossz azonosságot. A kéj forrása a tulajdon abszolutizálása — egy olyan tárgyon, mely — elvileg — nem kisajátítható.

A kisajátítás élvezete egyúttal a *hatalom mámora*. „Az erőszak egyetlen öröme az *erő készségének gyakorlása*, azaz a legteljesebb elnyomás kifejtése: így azt a kéjt, melyet a két nem képtelen egymásban megtalálni, azt az egyik nem — a férfi — megtalálhatja a másik felett gyakorolt uralma maximális kiélésében." (J. 278.) Sade másutt is hangsúlyozza, hogy a hagyományos szerelmi élvezet gyönyörtelen, mert csak ösztönkiélésre korlátozódik — és ennyiben csak állati öröm. Az igazi élvezet az alávetésből származik. Honnan ered, milyen forrásokra utal ez a hatalmi élménymodell? *Látszólag* a seigneuri szokáserkölcs lefordítása: a despotikus uralom gyakorlása. Ez azonban csak látszat: hőseiknek ugyanis a hatalom gyakorlását újra meg újra ki *kell* vívniok, ez pedig cseppet sem a nagyúri szokásokra utal: a seigneur és szolga számára egyaránt természetes az alávetettség, tehát semmi rendkívülit, kikényszerítendőt, és ezáltal élvezhetőt nem tartalmaz. Sade hősei viszont már egy olyan korban élnek, ahol ez a viszony elvesztette magától értetődő természetességét, mert Sade márki már nem a feudális rendiségből veszi modelljét, hanem a polgári *egyenlőség* normáit veszi alapul, s ebben mutatja ki az *egyenlőtlenség*, a kíméletlen alávetés *valóságát*. A hatalom mámora abból táplálkozik, hogy olyanokkal szemben érvényesíti brutális elnyomó gesztusait, akikkel szemben egyébként az egyenrangúságnak kellene érvényesülnie. A férfi és a nő *szerelmi egyenjogúsága* talán a legrégibb spontán polgári tézis, mert e viszonyban szinte biológiai adottság az egyenrangúság — hozzá képest másodlagos a méltóság, a rang, a vagyon teremtette különbség. Sade ezt a természettől fogva egyenlőséget feltételező viszonyt használja arra, hogy az elnyomás szerkezetét és élvezetmozzanatát mutassa ki — azét az uralmi formáét, melynek feltétele — mint a szerelemben — a formális egyenrangúság. A feudalizmusban a férfiuralom olykor kegyetlen megnyilvánulásai sem keltettek megütközést, következésképpen nem is lehetett az élvezet felfokozásának segédeszköze. Gilles de Retz rémtetteit ugyan rossz néven vette a kor törvényhozása, de az újabb, bár szintúgy kegyetlen kegyúri kicsapongások java részét a kor normális uralmi viszonyai velejáróinak tartották. A jobbágyfeleségek „használata", gyermeklányok „kölcsönadása" még a XVIII. században is természetes „usus" volt, s épp ezért nem is rendelkezett különösebb pikantériával, tehát nem emelhette az élvezetnívót. Sade-nál viszont más szerepe van az erőszaknak. Olyan korszak írója, melyben megszületett már a női egyenjogúság formális tudata, s vele kezdi érvényét veszíteni az alávetettséget természetesnek elfogadó szokáserkölcs. A felvilágosodás természetjogi vitái, majd alapvető drámatémája — a polgárlányok erényessége — jelen van a köztudatban, mint az egyenlőség-jelszó mellékhajtása: az „Ármány és szerelem" tíz évvel korábban íródik, mint a „Justine", Lessing bölcs és a férfilogikát „lekörözö" hősnői (Minna von Barnhelm, Emilia Galotti) már múlt idejű szomorújáték-alakok. Sade erre az egyenlőségtudatra támaszkodva teremti meg a férfi—nő viszony terrorisztikus uralmi játékait. Hősnői ezért már nem rendelkeznek azzal az önfeladási készséggel, mellyel korábban beletörődtek

megaláztatásukba. Justine erényessége ugyan szatírája ennek a női autonómiának — hiszen ezernyi kudarc cáfolja magatartásának ésszerűségét —, ő mégis fenn akarja tartani emberi méltóságát, s ha a komikum határán is, de ragaszkodik autonóm elveihez. A „Juliette" megalázási jelenetei azokkal a nőkkel folynak, akik uralkodásra születtek, sőt gyakorolták is a libertinus erkölcsöket, akik számára már korántsem természetes, hogy felettük uralkodjanak. Sade nőalakjait tehát, ha nem is az egyenlőség, de az emberi méltóság szenvedélye fűti, ezért nem lehet őket a régi rendben szokásos természetességgel úri passziók statisztáivá tenni. Nemcsak felháborodnak azon, hogy pusztán gépszerepet akarnak rájuk osztani, de minden erejükkel ellenállnak ennek az alávetésnek. Persze épp ez az ellenállás adja bírásuk libertinus élvezetét.

Az erőszaknak így két új funkciója lesz. Nem *közvetlen* viszony — mint pl. az úr és szolga kapcsolata —, hanem a szolgává *tevés folyamata* a lényeg. Egyrészt a terror segítségével készítik elő áldozataikat, ennek révén ölik ki lelkükből a társadalmi rang adta tartást, majd a női méltóságot, s végül az emberhez méltó magatartást is — miközben a *folyamatot* magát, a hiábavaló tiltakozás kilátástalanságát élvezik. Másrészt az erőszak alkalmazásával ébresztik fel azt az ellenállást, melyet élvezettel törnek meg: a *tiltakozást*. A Saint Marie des Bois kolostorban csak addig tűrik meg a nőket, amíg él bennük a tiltakozás szenvedélye, amíg morálisan, sőt, *világnézetileg* jobban kínlódnak, mint a megtépett test fájdalmaitól. Amint eltompulnak vagy hozzátörődnek a procedúrához — elteszik őket láb alól, mert többé már nem alkalmasak a morális megszentségtelenítés kívánatához. „*Az ellenállás — ez a kéj egyedül igaz forrása* . . . ezerszer becsesebb, mint a szerelem . . ." oktatja Noirceuil társaságát. (H. III, 168.)

A tiltakozást a terror váltja ki, de a kínzás eszközei ismét „világnézeti" jellegűek: szimbolikus jellegükkel a múltat idézik. A korbács, a láncok, az inkvizíció kínzókampói a középkor relikviáiként szerepelnek — mind a libertinusok, mind áldozataik szemében. A hóhérok és áldozatok egyaránt tudják, hogy ezeknek az eszközöknek kora lejárt, hogy alkalmazásuk nemcsak atavizmus, de a jelen elveinek megcsúfolása. De a libertinusok épp ezzel a középkort idéző gépezettel váltják ki áldozataikból a *polgári tiltakozás* szenvedélyét, az egalitáriánus tudat pátoszát, hogy aztán saját egyenlőségelvük indokait — az önzést — olvassák fejükre: az „azt teszek veled, amit akarok", szinte ellentmondásmentesen következhet az egyenlőség jelszavából. Sade orgiái ezt a jelszót támadják — excesszusai csupán látványos kerülők e tétel társadalmi tartalmának bemutatására. Sade az ideálokban, a forradalmi jelszavakban magukban fedezi fel az ellentmondást, ezért élezi ki kegyetlen jeleneteit az egyenlőség *látszatának* és a kegyetlen egyenlőtlenítés *valóságának* ellentétére. A polgári egyenlőségelv rejtett modellje a munkaerőáru paradoxona: a munkás és tőkés a piacon mint egyenrangú és egyenlő szerződő fél jelenik meg, de az egyenrangú tárgyalás után — a munkaerő működtetésekor már az egyoldalú kizsákmányolás uralkodik. A látszat az egyenlőség, mint jogi fikció valóban előfeltétele a munkaerő tőkés alkalmazásának, de egyben „valótlan tény" is, mert realitása éppen ellentéte annak, amit hirdet. *Marx* merő gúnnyal ír erről az ellentmondásról: „ . . .Az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag . . . Egyenlőség . . . uralkodik . . . Egyenlőség! Hiszen csak mint árutulajdonosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért." *(A tőke*, I. köt. Bp. 1961,

168.) Az egyenlő feltételek alapján kötött szerződés után a tőkés természetesen *azt csinál a munkaerővel, amit akar:* önkényét legfeljebb üzleti számításai korlátozzák, de elvileg korlátlan a hatalma az eddig még vele egyenlőként szereplő partnere felett. A sade-i túlzás itt is döbbenetesen hasonlít az új társadalmi gépezet működés-szabályára. Nem a kegyetlenség, a kizsákmányolás, eltárgyiasítás, alávetés az elsődleges, hanem a felhasználás *közömbössége:* „Teljesen közömbös, mit fog a tőkés kezdeni a munkás munkaerejével." (*„Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"*, Berlin 1954, 193.) Itt ugyanaz a kegyetlen tétel hangzik el, ami fellengzős formában az *Emberi jogok tábláján* hirdetődött: az ember azt tesz a tulajdonával, amit akar. Mindezt azonban elleplezi a *szerződés:* a munkaerő eladása éppúgy kétoldalú megállapodásnak tűnik — mint a húsvásárlás. S Sade joggal tiltakozik ezért *minden szerződéselmélet* ellen: cinikusan leplezi le, hogy a szerződés csupán látszat, mert mögötte egy hatalmi-függőségi viszony rejlik. Ez a látszat — mint Marx kimutatja — egészen a gépesítés forradalmáig tart — ami aztán el is söpri ezt a látszatot: többé nem lehet az egyenjogúság látszatát posztulálni. De addig élhet ez a forradalmi eredet ellenére is hamis illúzió. És Sade ezt leplezi le.

Miért élvezik ezek a libertinusok *mások méltóságának* összetöréseit? Milyen öröm származik a tulajdonbavétel ilyen brutális formáiból? Láttuk, Sade az értelmes egoizmusból a kéj szolipszizmusát vezeti le; a *„nő élvezetének elfojtása"* vagy a *gőg* sokkalta nagyobb örömmel szolgál, mint a jócselekedet. (J. 218.) De miért jó másokat megfosztani ettől az örömtől? A *gőg*, amire Sade hivatkozik, *önigazolás-pótlék.* Már nem a rendi-nemesi habitus sajátja, hanem éppen a tartás *hiányának*, az önmegvalósítás bizonytalanságának következménye. Olyankor jelentkezik, mikor a társadalmi rang már nem képes jelezni az ember valóságos társadalmi értékét, és ezért látszólagos *többletértékeket* kell gyűjtenie — a maga számára is, de mások előtt bizonyítandó is —, hogy elfogadhatóvá tehesse status quóját. A *presztízsvadászat* azoknak műfaja, akiknek állandóan igazolniok kell, hogy a látszat ellenére, valóban birtokosai rangjuknak. Az újgazdag polgár magatartásformája ez. Az állandó bizonyítás-igény e látszatok ellensúlyozására szolgál: el kell hitetniök — önmagukkal is, ellenfeleikkel, partnereikkel, a társadalommal, hogy értékeik és hatalmi viszonyaik nem azonosak a láthatóval. Többek, mint aminek látszanak, mert a látszat ellenük dolgozik. Voltaképpen a *félig elnyomottak* tartásformája ez: valamilyen függőségi vagy alávetettségi viszonyt kell kompenzálni, az élet olyan területén kell visszafizetni érte, ahol módjukban áll. S Sade itt fedez fel egy ördögi kört: figurái csupán privát viszonyaikban, zárt ajtók mögött, *„házizsarnokként"* tombolják ki hatalmukat, *mutatják többnek* önmagukat, csak itt élvezhetik ezt a hatalmi többletet – közemberként alá vannak vetve a társadalmi hierarchiának, ahol maguk is ki vannak szolgáltatva másoknak.[2] Néhány figurát idézzünk a „Justine"-ből: Dubois útonálló, aki ugyan rettenthetetlenül néz szembe a biztos akasztófával, de a társadalmi hierarchia legalján kell élnie — ezért is van szüksége, hogy kegyetlenséggel vegyen elégtételt ezért a kiszolgáltatottságért. Du Harpin fösvény uzsorás, aki lemondásáért és a jó társaság megveté-

[2] „Mindazokban az esetekben, mikor nem engeditek meg az embernek, hogy titkon kiélhesse despotikus vágyait, melyeket a természet ültetett szívébe, úgy a kormányoknak fog bajokat okozni. Ezért, ha el akarjátok kerülni ezt a veszélyt, engedjetek valami úton szabad folyást ezeknek a zsarnok hajlamoknak . . . mert, ha az ember *házi zsarnokságában* kielégülhet, úgy . . . nem akarja felforgatni majd azt a kormányt, mely biztosítja neki ezt a boldogságot." (Ph. 233.)

séért kárpótolja magát a négy fal között űzött rafinált kínzásaival. Bressac, nagynénje vagyonától függ, a Saint-Marie des Bois apátság főpapjai az egyházi hierarchiának vannak alávetve magas állásaikban, de még a társadalmi gúla tetején is megtalálható ez a kompenzáció. Juliette, mint udvarok és hatalmasok kurtizánja, megismeri királyok és uralkodó hercegek, a pápa és titkos társaságok szokásait, s még itt is azt tapasztalja, hogy a *legálisan* nem érvényesíthető hatalom azonnal privát kerülőutakat keres. Mintha csak a frusztráció terméke lenne a kegyetlenség: az önigazolás szükséglete a társadalmi rang emelkedésével nő. Az uralmi rendszerek közös sajátsága ez: a beosztottak a nekik kiszolgáltatottakon bosszúlják meg magukat. Az ügyfél, a vevő, az alárendelt baka vagy a kiszolgáltatott fogoly gyötrése éppúgy *privát elégtétel*, mint a szexuális manipuláció, csak a hivatalban, az eladó és őrmester itt a *foglalkozás közegébe* rejtheti el bosszúját, privát önigazolási igényét: hogy támadhatatlan legyen, úgy tesz, mintha helyette csak a hatalmi gépezet működne. Itt tehát nem látszik a „maszek" elégtétel. Ezért választja Sade a szerelmi élet intimitását: itt nem fonódik egybe a társadalmi gépezet önmagában is kíméletlen logikája és a magánbosszú, privát elégtétel kegyetlensége. Itt is jól látható, hogy amit felfedezett, túlnő a *szadizmus pszichológiai reakcióján:* ezt az önigazolást és kisiklott elégtételformát az élteti, hogy az egyén nem tud oda visszaütni, ahonnan elszenvedte a pofonokat — arra kényszerül, hogy továbbadja a szenvedés mennyiségét. *A kegyetlenség cirkulációja ez, melyet az egyenlőtlenség társadalmi hierarchiája teremtett.*

Sade ennek a modellnek felrajzolásával félre is tolja azt a különbséget, melyet a felvilágosodás a nemesi és polgári büszkeség, a *gőg* és *öntudat* között emelt: nem akar tudni a Miller Lujzák és Valmont vicomte-ok büszkeségének ellentétéről. Ebben az egyszerűsítésben sok igazság van: annak a kornak a jelensége ez, melyben a nemesi hatalom már szertefoszlóban van, ami viszont kiváltja ennek az uralomformának kétségbeesett igazolását; a polgári hatalom viszont még csak rejtett, illegitim, s ezért kell jelenvalóvá kényszeríteni. A büszkeség mind a két esetben más motívumokból születik, de megvalósításának módszereit azonosaknak érzi: az önigazolás magatartásformájaként ábrázolja.

Az elidegenedésről, önélvezetről, és ennek cinikus eszményítéséről beszéltünk: a sade-i dezilluzionálás fő formája a brutális és embertelen szexualitás. De ebben az élvezetelvben benne van a felvilágosodás és szentimentalizmus *érzelem*felfogásának cáfolata is. Sade csupán annyit sejt meg, hogy az új társadalom feltehetően durva korlátok közé fogja szorítani az érzelmi kultúra kibontakozását, s ugyanakkor egyre szenvedélyesebben kelti fel az emberekben az érzelmi igényeket, az individuális szerelem sokszínűségének reményét. Feltehetően angol regény-élményeinek hatására (Smolettet, Richardsont ismerte, Fieldinget, az ellenpéldát idézi is), valamint a forradalmi napok tapasztalataiból — az érzelmek hirtelen felfokozódását, majd devalválódását látva — jut el arra a meggyőződésre, hogy a szentimentális embereszmény hazug illúzió, mely mögött az érzelmek korrumpálása, vagy machiavellisztikus felhasználása a profán valóság. De ha ez így van, akkor csak cinikus profanizálással lehet kezelni: mivel nincsenek érzelmek — ezért még a legnyilvánvalóbb emberi relációban, a szerelemben is csupán a puszta szexualitásra tanácsos korlátozódni.

Sade az elidegenedett érzelmek kritikája során arra is rájön, hogy a puszta szexualitás és birtoklás csak egy embertelen lépésrendű fantázia révén válha-

tik örömmé. Egyáltalán: csak a *fantázia pótlékában* válik a hatalom gyakorlata önélvezetté. Mert csak a fantáziában lép ki az ember a test közvetlenségének, és a másik emberi elsajátításának normális áramköréből, s jut el a világuralmi álmok, hatalmi víziók élvezetéhez.

A csapongó és „bűnös" fantázia a börtön magányában születik, mint természetesen kínálkozó menekülési forma — mégsem csak a zárt intézet pszichológiáját tükrözi: Sade-nak sikerül egy új jelenséget felfedeznie és beépítenie az elidegenedett érzelmek és eszmék kritikájába: a *fantazmagória voltaképp a kor illúzióinak, hamis tudatának kiteljesedése*, olyan érzelempótlék, mely látszólag megőrzi az érzéseket, valójában segít megszüntetni azok emberi formáit. Mert a libertinus fantazmagóriák a világ virtuális kisajátításának, az egyén imaginárius felnagyításának eszköze. Amikor néhány szerencsétlen áldozat alávetésében ezek a fantázia-termelte érzelmek a világ alávetését és birtokbavételét, valami *kozmikus bosszút sugall* hőseinek, úgy egy olyan érzelemforma csúcsára tornászták fel magukat, ahol már megszűntek az emberi érzelmek, jóllehet organisztikusan felfokozódtak. Általa győzhetik le feljebbvalóikat, ellenfeleiket és balsorsukat — s az áldozat, a szexuális „tárgy" csupán azt a kezdő energiát kínálja, melyet az elidegenedett fantázia aztán fel tud transzformálni — egészen a világuralom víziójáig. „Ennek a képzeletnek segítségével a bujaságnak olyan lényeit teremtjük, melyeknek valóságos létezése — sajnos — lehetetlen. Valld be, kedves angyal, hogy nem is lehetne fogalmunk ezekről az általunk feltalált lényekről, melyeket mi teremtettünk, azokban az isteni percekben, mikor tűztől áthatott lelkeink többé már csak a bujaság tisztátlan szerveiben élnek ... *az egész föld a miénk ezekben a boldog pillanatokban, egyetlen lény sem tud ellenállni nekünk.*" (H. III, 196—197.) A fantázia maga is érzelem, de már a szentimentalizmus érzelemkultuszának nyílt tagadásaként íródik le: a *birtoklás víziójának* érzelmi kísérője. A képzelet tobzódásában és érzelmi felfokozottságában kozmikus méreteket ölt a *birásvágy*, a tulajdonra építő monománia.

Persze: amennyire elidegenedett ez az érzelmi pótlék, annyira imaginárius: kilép a valóságból, s alig talál vissza. A fenti idézet ugyanis így folytatódik: „ha élvezni akarunk, az illúziót sokkal inkább kell szeretnünk, mint a valóságot". (H. III, 198.) A fantázia önállósul, egy ellen-valóságot teremt magának, és foglyait alig engedi vissza a realitásba. Mint a *kábítószer*, úgy fosztja meg az embert a realitástól, környezetének valóságától, s rajta keresztül önmaga valós élvezetétől. Itt hangzik el Sade elidegenedés-kritikája: a tobzódás cinikus képei mögött ennek az életformának kíméletlen kicsúfolása vág grimaszt.

Az elidegenedett fantázia elemzésében azonban felfigyel egy világtörténelmi fontosságú modern jelenségre: az *erotika (és erotikus fantázia) megjelenésére*. Igaz ugyan, hogy Sade a fantáziatípus negatív lenyomatát, cinikusan kifordított változatát vizsgálja, de a jelenség, ami e mögött az elidegenedett kép mögött áll, a modern szerelmi viszonyok új *társadalmi-pszichológiai funkcióján és szerkezetén* alapul. Az *erotika*, s vele az *erotikus fantázia* ugyanis csak az élvezetbeli egyenjogúság alapján alakulhat ki. Előtte csak a szexualitás, és vele a fantázia korcs, kiforratlan formája létezett. Akkor jelenik meg, mikor a férfi élvezete már nemcsak a puszta szexualitásra korlátozódik, hanem gyönyöre a nő örömének függvénye lesz. Ezzel kialakul egy másodlagos, *transzponált élvezet:* az erotikus fantáziáé, mely képes kiegészíteni és teljességbe foglalni a szexuálpartner gyönyörének jelzéseit. A másik öröme közvetlenü

nem lehet élvezet forrása, csak a fantázia kiegészítésében, feltranszformálásában. Míg a fantázia arra is képes, hogy elszakítson a másiktól, és annak testi valóságát — az érzéki jelzések elvontsága révén — egy másik, képzeletbelivel helyettesítse, vagy még elvontabb, szinte allegorikus képeket helyettesítsen be. Elemi szerepe azonban a szexualitás *természeti korlátainak* felrobbantása, és az ösztönök elemberesítése. Az ember társadalmasításának elemi serkentője. A másik örömének tartalmára ugyanis a puszta szexuális ösztönkielégítés nem tud figyelni: a test önmagára koncentrál, s szinte kizárja a partner emberi mivoltának, *egyediségének* jelenlétét, csak mint szexuális lényt tudja észlelni. Ebben az élvezetmodellben egy még természetesnek mondható elidegenedéseffektus működött: a szexualitás természetes logikája zárta ki a partner egyéniségét, érzelmi és emberi reakcióit, s vette pusztán a szexualitás tárgyi feltételének — akkor is, ha *egyébként* kedvelte. A szexus szférájába itt még nem tudott betörni az *érzelmi* mozzanat: éppen annak önmagára koncentráló jellege miatt. Itt tehát tovább élt az a bizonyos „természeti korlát", melyről Marx szól: „visszaszorítására" csak az individuális szerelem kialakulásának *második lépcsőjében* kerülhet sor, abban a kölcsönösségi viszonyban, ahol a másik élvezetének lereagálása maga is élvezet forrása lehet. Az erotika — feltevésem szerint — csak ebben az egyenjogú viszonyban születik, s vele együtt alakul ki az erotikus fantázia is, mely már képes „figyelni", sőt képzeletben követni, és így együttörülni a másik örömével, képes „visszakapcsolni" társa élvezetét, s ezzel humanizálni azt a tárgyiasító mozzanatot, mely korábban minden szexuális kapcsolat természetes velejárója volt. A fantázia normális funkciója ennek a természettől adott tárgyiasulásnak humanizálása, az elidegenítés lehántása. Új társadalmi szerepét is ez határozza meg: az ember olyan új, érzelmileg dúsított társas viszonyra talál, ahol legintimebb viszonyaiban is megerősítést, szellemi-érzelmi felfokozódást nyerhet társától — olyan önmegvalósítási energiaforrás alakul ki ezzel, melyet a korábbi szerelmi formák nem tudtak nyújtani.

Ugyanakkor a polgári egalitáselv kétértelműsége — s vele a női egyenrangúság látszata — az erotikus fantázia születésével annak elidegenedési lehetőségét is magában foglalja. Két irányú lehet ez az élvezetforrás: a tárgyiasulás, külsődleges szexualitás levezetésének, valamint a tárgyivá változás, az elidegenedés felfokozásának eszköze. Sade ez utóbbit írja, s ezen belül csak sejteti az *erotika megszületésének* világtörténelmi fordulatát.

Az erotikus fantázia megjelenésével épül ki a híd a *szerelmi viszony intellektualizálása* felé: Sade-nál — és később a modern irodalomban — a testi kapcsolat és az intellektus szinte rövidzárlatban élnek egymással, a testi élvezet elsősorban morális vagy immorális gesztusként élhető át, mert a fantázia azonnal társadalmi, etikai vívmányt, lázadást vagy kigúnyolást, hőstettet vagy blaszfémiát fog benne láttatni. Ez az intellektualizált vonatkozás a döntő Sade libertinusainak magatartásában: minden erotikus vagy brutális gesztus azonnal transzponálódik erre a morális síkra, azonnal mint a normák áthágásának, felrúgásának, megsemmisítésének *intellektuális élvezete* fogalmazódik meg bennük. De ehhez az intellektuális és immorális élvezethez a *fantázia* az átvezető híd. „Ne képzelje, Thèrese, hogy a nő szépsége kelti fel a libertinus érzékeit, sokkal inkább annak a bűnnek a fajtája, mely bírásukkal van kapcsolatban. Ezt bizonyítja, hogy mennél bűnösebb körülmények között tesszük magunkévá az asszonyokat, annál jobban lángolunk: annak a férfinak, aki férjétől csábítja el feleségét, vagy apjától szökteti meg a lányt, sokkal

nagyobb gyönyörben van része, mint a férjnek, aki csak feleségét élvezi. Mennél tiszteletreméltóbbnak tekintett köteléket szakítunk el, annál nagyobbra nő a kéj." (J. 327.) De ezeknek a „tiszteletreméltó kötelékeknek" elszakítása elsősorban a fennálló szokások sztereotípiáival, tehát elképzelhető gesztusrendjével való képzeletbeli leszámolás, melyet e szokásokkal szemben érvényesített tettek valósága tesz izgatóvá. Az elképzelt és valóságban megcsúfolt normák kontrasztja adja a sade-i *libertinizmus intellektuális élvezetét.* S ez a kéj már-már háttérbe szorítja a tárggyá tevés aktusát is — másodlagos értékűvé változik. A normák cinikus vagy nihilista széttörése, mégpedig ennek hatását az áldozatok tiltakozásán mérve, a képzeletben jelenlevő átlagmorál és a valóságban élvezhető megcsúfolás kontrasztja lesz a fontos. Az intellektuális élvezet csupán gyújtólángként használja a szexuális kéjt.

A DIABOLIKUS EMBER ÉS AZ IMMORALITÁS DICSÉRETE

Libertinus hősei elvből és nem földhözragadt érdekből gonoszak: a „tiszta", desztillált embertelenséget élvezik, ebben keresik magasabbrendűségük igazolását és élvezetét. Az átlagemberek csak hadd éljék a maguk életét, kisszerű érdekeik miatt elkövetett kis bűneik és kis csalásaik unalmában, az *immoralitás arisztokratái* nem alacsonyodnak le ezekhez az örömökhöz: az elrettentő bűnöket élvezik. A gonoszság náluk nem kivételes állapot, hanem életforma: „Mennél borzalmasabbnak tűnik egy-egy tett, mennél inkább szembe látszik állni a szokásokkal és erkölcsökkel, mennél szemtelenebbül szakít a korlátokkal, s mennél jobban sérti azt, amit a természet és társadalom törvényeinek hiszünk, elkövetésével annál inkább szolgálunk a természetnek . . . Törekedjünk tehát legyőzni ellenérzéseinket, és máris megízlelhetjük üdvözítő hatását. Az ellenérzések különben is csak a természet kokettériájából fakadnak: ezzel fokozza fel bennünk a későbbi győzelem örömét." (J. 227.) Az „action gratuite" első megfogalmazója: hősei spontán ötleteiket követik, mai barátaikat holnap halálra kínozzák, míg tegnapi ellenségükkel együtt élvezik testvéreik vagy gyermekeik elégetését — s eközben a kéj aszkétái maradnak: nemcsak az érdekek megvalósításáról mondanak le, hanem tetteik tartalma is másodlagos számukra: nem azt élvezik, ami áldozataikkal történik, nem a vér és szenvedés képei, a fizikailag átélhető borzalmak szórakoztatják őket, hanem a *morál, az emberség, a szokáserkölcs sárbatiprása,* melyhez a fizikai gyötrelmek csak indítékul vagy bizonyítékul szolgálnak. Szinte spirituális világban élnek: a morális kódexek lehetséges összes változatait kiforgatják és módszeresen végigjátsszák az összes variációt az alapvető etikai tételek tagadásában: s ebből táplálkozik élvezetük. Egy spiritualizált gonoszság, a diabolitás elvont papjaiként tevékenykednek, látható módon stilizált lények: egy társadalmi gyakorlat cáfolatának megtestesítői. Azt bizonyítják, mennyire lehetetlen elvi korlátokat felállítani az immoralitással és gonoszsággal szemben. Már itt meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek a magatartásnak, elvnek, hitvallásnak gyakorlati megvalósítása csak *többek között* kapcsolódik a szexualitáshoz: a brutalitás, kínzás és szexualitás kapcsolatát jobbára csak a freudista utókor illesztette Sade szélesebb — és jóval pesszimistább, embertelenebb — elméletéhez.

Ez a spiritualizált gonoszság tehát egyfajta *aszkézis:* lemondás a közvetlen *haszonról,* a test egyszerű öröméről: csak szellemi értelemben szabad élvezni

mások szenvedését. Ezért fejti ki több helyen is a *cinikus sztoicizmus* életelvét, mint a jövő emberének magatartását: a hidegvérű kíméletlenség, a szenvedélymentes (mert nem érdekekhez kapcsolódó!) brutalitás fokozza a cselekvés szabadságát és élvezetét. A harag, a bosszú, a féltékenység és irigység, még ha gyilkos tett motívuma is — még *emberi* indíték, s még immorálisnak minősítve is belül van az emberi értékrenden. Az *igazi immoralitás* s vele a modern, nagyvonalú gonosztevő ki kell hogy lépjen ebből a körből: függetlenítenie kell magát emberi szenvedélyeitől. Valami tárgyiatlan közöny állapotát kell kialakítania, mely aztán bármilyen embertelen tettre képessé fogja tenni. Sztoikus higgadtságot kell megszereznie: „A szenvedélyeknek ez a nyugalma, ez a sztoicizmus engedi meg, hogy bármit meg tudjak tenni, és bármit el tudjak szenvedni, minden érzelmi rezdülés nélkül" majd: „legyen bátorságod más szerencsétlenségének közönyös szemléletéhez, s ahhoz, hogy ebben örömet is találj". (H. II, 123—124.) Sade ezzel egy olyan *lelki diszpozíció* születését sejti meg, ami majd később, a polgári életforma kialakulásakor a sikeres életvitel előfeltétele lesz. Csupán annyit mond, hogy a hidegfejű tömeggyilkos és a nagyvonalúan sikeres pénzember morális habitusa között nincs elvi különbség: a siker mindkét esetben ettől a „sztoikus kegyetlenségtől" függ. Ez az a lelki készség, mely lehetővé teszi, hogy pusztán az ügy racionális megoldását kövessük, és ne törődjünk sem humanitárius megfontolásokkal, sem szenvedélyeink követelésével.

A felvilágosodás racionalizmusa teljesedik ki ebben a típusban: az ész csak akkor tudja racionálisan vezérelni az embert, ha az hajlandó lemondani mind a kegyetlenségtől való tartózkodásról, mind a magánszenvedélyek kiéléséről. Gépszerű fegyelmet követel, amit a sztoikus közöny tesz lehetővé, ez a hidegfejű rendelkezés *minden* embertelen és emberfeletti eszköz felett. A példát most is az eredeti felhalmozásban, Fielding leírásaiban találta. Mikor a kor tőkése partnerét megfosztja kenyerétől, hajóit és vagyonát tengerbe veszejti, mikor százakat ítél egyetlen szerződés aláírásával éhhalálra — nem bosszúból vagy haragból cselekszik, mint a keleti despoták vagy az ókori zsarnokok. Ellenkezőleg: szenvedélymentes racionalitással, sakkjátszmához hasonló, hosszútávon gondolkozni képes indulatmentességgel — s főként az emberi szenvedéssel szembeni teljes *immunitással*. Sade kegyetlen gyakorlatai voltaképp *előkészítő iskolák* ehhez a lelki diszpozícióhoz. Rájött már arra, hogy akit megfertőz a szánalom, — az ebben a modern világban alul marad a versenyben: a törvény — kihasználni az embertársak gyengéit, kiszolgáltatottságát, épp azokat tovább kínozni, akiket az élet kereke már amúgy is maga alá tiport. Aki erre képtelen, maga kerül a kerekek alá. Ezért kell egy lelki átalakuláson keresztülmenni: az immoralitás arisztokratizmusa elérendő ideál, amit csak kevesen érnek el.

A diabolikus ember cinikus felmagasztalásával kettős célt követ: egyrészt végképp nevetségessé akarja tenni a *szentimentalizmus emberképét*, fekete-fehér ábrázolását, a „jótét lelkek" és „rossz emberek" sémáit. A felvilágosodás kritizálta ugyan ezt a Richardsontól örökölt, könnyeztetően naív látásmódot, de csak vadhajtásait nyesegette, naív-optimista lényegét nem tudta, vagy nem is akarta cáfolni. Másrészt — s számunkra ez a fontosabb törekvése — be akarja bizonyítani, hogy az emberi gonoszság a civilizáció feltételei között legalább az egyéniség negatív kiteljesedését jelentheti, míg a morál parancsainak engedelmeskedni részint lehetetlen, részint, ha sikerül, együtt jár az egyéniség elvesztésével. Másszóval megsejti, hogy a modern polgári társadalom

etikai rendszerei egy *elidegenedett magatartást* foglaltak kódexbe, és elveik megvalósítását is csak az elidegenedés működtetésében keresték.

S ebben a diagnózisában nem tévedett, a felvilágosodás etikai vívmánya a *nyilvánosság privát formáinak* felfedezése: az ember erényes viselkedésének biztosítéka, hogy *mások is látják* mit csinál, hogy a szomszédok, társak, konkurrensek és irigyek vizsgáló tekintete előtt kell cselekednie. A morális életnek ez a nyilvánossága természetesen nem azonos már a görög polisz társadalmi kontrolljával: ez egy privatizált nyilvánosság, a magánemberek között kialakuló *látszatszféra*. A szomszéd csak azt a bűnt ítélheti el, amit észrevesz, s ki-ki nyilván ügyel arra, hogy minél kevesebbet lehessen látni igazi ügyeiből, s minél többet abból, amit célzatosan közszemlére kínál. A görögöknél fel sem merült, hogy az ember otthon, a négy fal között másképp is viselkedhet, mint a fórumon. Szókratész magányában is kiitta a bürökpoharat. De mikor ez a társadalmi kontroll a privatizált nyilvánosságnak adta át a helyét, mikor már nem az össztársadalom értékein mérődik az egyén, hanem csak egy-egy szomszéd egyedi ítéletén — akkor már csak önvédelemből is kialakul a képmutatás, a látszat eme mesterséges formája.

Ezt a tényt, a modern életforma kiküszöbölhetetlen valóságelemét veszi tudomásul a felvilágosodás, mikor innen próbálja levezetni a morális viselkedés *biztosítékát*. Jellemző, hogy jóval Rousseau és Kant etikája előtt, az ökonómus Adam Smith mondja ki ezt az alapelvet: „Az erények, melyek különböző, sőt majdnem minden körülmény közepette fennmaradnak, csak egyetlen elv révén ajánlhatják magukat figyelmünkbe: az illendőség érzése révén, egy pártatlannak elfogadott szemlélő figyelembevétele révén." Ebből a helyzetből adódik a maxima, hogy „cselekedj úgy, hogy egy pártatlan szemlélő szimpatizálhasson tetteiddel". (Adam Smith: „Theorie des sentiments moraux", Paris 1857, 307.) Ez a sovány végeredmény egy hosszú fejtegetés eredménye, melyben kiderül, hogy sem a lelkiismeretből, sem a „common sense"-ből nem lehet levezetni az erkölcsös viselkedés elveit. Egyetlen *reális* körülmény marad: a „más" által való megítélés viszonylagos általánosítása, melyben nem nehéz felismerni a későbbi, kanti „kategorikus imperatívusz" formulájának ősét. Az ember csak akkor cselekszik helyesen, ha „mások" helyeslik tetteit. Ebből a tételből azonban már hiányzik az a mozzanat, hogy miképp tud az ember *önmagától*, belső indíttatásból jó lenni.

Ez az ellentmondás lesz Sade támadásának céltáblája is. Először is kimutatja, hogy ennek az elméletnek *jobb véleménye van a megfigyelőről, mint a morálisan cselekvőről*. A cselekvő, autonóm egyén — akinek pedig a moralitás felépítésében vezető szerepet kellene játszania — másodrendű státuszt kap. De milyen alapon „jobb" a szemlélő, mint a „cselekvő"? Miért a „kívülálló" határozza meg az erényt? Sade csak a helyzet abszurditását mutatja ki: az egyén ebben a világképben semmivé válik, fikció, morális értelemben vett értékeit csak a másiknak és nem önmagának köszönheti: nem autonómiájából, hanem annak feladásából következik etikai státusza. (Vö. H. III, 123.) Sőt: mivel ugyanaz az egyén egyszerre lehet cselekvő és megfigyelő, így egyszerre lehet „erényes" és gonosz. A példa kézreáll: Fielding „Jonathan Wild"-jában — Sade kedvenc olvasmányában — Wild úr akkor háborodik fel a legjobban, mikor éppen azzal van elfoglalva, hogy játékostársa zsebéből kilopja a nyert aranyakat, s közben észreveszi, hogy partnerei csalnak. Az „ellenőr" szerep magasabbrendűsége elnyomja — mert elnyomhatja — a cselekvés önértékét.

Sade ezt az ellentmondást csak az esetelemzés szintjén fedezi fel: nem állít

„ellenelméletet" Smith és Kant véleményével szemben. Eközben mégis az elidegenedés morálfilozófiájának első kritikusa lesz. Annak az elméletnek bírálója, mely az egyén semmisségét, az autonómia gyanús ellenőrizhetetlenségét, és az átlagembernek, a „másnak" mindenhatóságát hirdeti. A „más" uralmának kimondása, annak a világnak harmóniáját írja le, melyben az egyén helyére önmaga mása, az elidegenedett társadalmi klisé lép, s melyben boldogan kell tudomásul vennie saját megsemmisülését. Az individualista Sade ezt a morálfilozófiát nem tudja elfogadni: ezért támadja olyan szarkasztikusan annak a „jó embernek" típusát, mely ezen az erkölcsfilozófiai alapon fogalmazódik meg: a szentimentális regények hőseit és a *rousseau-i morálelméletet.*

Pedig Rousseau már nem követi a smithi példát: a mérték nála nem a „többiek" ítélete, hanem végre maga az egyén, a lelkiismeret. Ám azt is látja, hogy *csak* erre támaszkodva bizonytalan marad a tájékozódás: nemcsak azért mert a körülmények kelepcéje ismeretlen konfliktusokat nyit az ember előtt, hanem azért is, mert túlságosan szubjektív. Ezért az erényt ki kell egészíteni az erkölcsi eszménnyel, melynek bizonyos objektivitását a társadalom gyakorlata biztosítja. (Vö. Heller Ágnes: Rousseau és az Új Heloise; az „Érték és történelem" c. kötetben, Bp. 1969, 220. és köv.) Ebben a követelményben tehát latens formában tovább él a nyilvánosság ama pótléka, melyet Smith még naiv egyszerűséggel fogalmazott: a társadalmiság csak közvetett formában irányíthatja az egyéni életet, ha nem a „másik" ellenőrző szerepe révén, akkor egy elvont eszménnyé kivetített formában. Ez az eszmény azonban csak elidegenedett kifejezése annak a társadalmi igénynek, mely minden etikai követelmény alapja. S ugyanakkor, ezzel az ideális formával szemben az egyén újra csak másodrendű státuszt nyer: mindig fontosabb és igazabb az etikai ideál, mellyel szemben az egyénnek csak alárendelődnie lehet. Sade ezt az összefüggését természetesen csak megsejti a heroikus figurának kritikájában — elsősorban Justine már-már komikus önfeláldozásainak esetében. De ezt a sejtelmét a jakobinus elmélet és gyakorlat sugallja: ekkor érzi meg, hogy a Robespierre által meghirdetett „erény diktatúrájában" a rousseau-i gondolat támad fel, s fordul ismét az egyéniség ellen.

Sade egész morálkritikáját az a gondolat foglalja keretbe, hogy elméletileg és gyakorlatilag lehetetlen megalapozni a jóságot, illetve morális korlátokat állítani a gonoszság ellen. Amint valaki megpróbálja, csak olyan tételekre tud jutni, melyek szemben állnak a tényleges gyakorlattal — tehát képmutatásra kényszerítik az egyént, önmagukban ellentmondók, amennyiben egyszerre követelnek jót és rosszat —, vagy csak úgy tudják biztosítani az erkölcsös életet, ha az egyén elbutul és lemond minden emberi igényéről.

A *morál lehetetlenségét* bizonyítja. Először is észreveszi a polgári etikák alapvető ellentmondásosságát: nem lehet egy lélegzetre *jót követelni* és nem tudomásul venni a *rossz eszközök* — morális és gyakorlati — kikerülhetetlenségét. Egy olyan világban, melyben egyetlen lépést sem lehet tenni ezeknek az immorális eszközöknek akár öntudatlan működtetése nélkül, nem lehet „jónak" lenni, s nem lehet megvalósítani a moralitás általánosítását. Érzi, hogy maga a *morál szférája* rejti magában azokat az ellentmondásokat, melyek lehetetlenné teszik saját parancsai *értelmes* megvalósítását. Másrészt a következetes gonoszságban látja a *racionalizmus kiteljesedését is:* számára a morál — a valláshoz és a babonához hasonlóan — vagy a tudatlanság, vagy a butaság maradványa, ha nem a gyengeség ideológiája. Az immoralitás viszont egy „magasabbrendű" embertípus viselkedésmódja. Persze: Sade-nál a helyeslés,

az igazolás sohasem fogadható el névértékben: a gúny, az irónia, és a társadalomkritikai fenntartás is helyet kap benne. Ez a magasabbrendűség tehát az ő szemében egyszerre élvezettel teli és katasztrofálisan értéktelen.

Nyilván nem ő fedezi fel elsőnek a gonoszság társadalmi szerepét — Mandeville és Fielding nem véletlenül sorakozik könyvespolcán —, de ő az, aki ezt az elméletet az *érdek nélküli gonoszság elméletévé* fejleszti tovább. Rájön ugyanis arra, hogy nemcsak a „jóság" lehetetlen, de — a törvények és a közmorál képmutató szerkezete miatt — a *köznapi értelemben vett gonoszság* is az: ami esetleg keresztülvihető az egyik trükk esetében, egy másik szituációban már csődöt mond. Viszont ha nem kötődik konkrét érdekekhez — ha az ember *általános habitusát* jellemzi —, akkor sokkal nagyobb hatásfokkal lehet alkalmazni az egyedi esetekben is. Így szabadul meg a diabolikus ember a szentimentális regények utolsó színfoltjától is: egy modern méretű bestialitás nevében emel szót, s mond ítéletet egyben a polgári rend szerkezetéről is.

A döntő érv természetesen a legegyszerűbb: a diabolikus ember szabadítja fel az élet élvezetét is: nem unalmas magatartás — mint a jóság —, izgalmas és veszélyes. Nem egyhangú, mert fantázia is kell hozzá; nem konvenciók, hanem az ötletek és az önkény vezérli, nem a klisék, hanem a szeszély élvezete adja ízét. Legtöbbször olyasmit igyekszik feltalálni, ami még nem volt, amire mások még nem gondoltak, vagy nem voltak képesek. S ez a magatartás nemcsak etikailag botrányos, hanem a modern üzleti taktika szempontjából is hatékonyabbnak bizonyul. Sade a gonoszságnak ezt a tulajdonságát *„teremtő indulatnak"* nevezi: a jóság csak feléli a már kész normákat, a világot viszont a „rosszak" teremtik, mert csak bennük van meg a változtatáshoz, az átformáláshoz szükséges szenvedély és energia. (Vö. HC. 175.) S végül: a gonoszság enged egyedül teret a *maximális önélvezetnek:* a libertinus azt teszi, amit akar, minden szeszélyét azonnal megvalósíthatja, nem szab korlátot számára a társadalom. Zavartalanul élvezheti képzeletét. Bár a gonoszság társadalmi racionalitásból származik, egyben a képzelet kiteljesedése: Sade hősei a kegyetlenség kitalálásában agyafúrt gonosztettek kidolgozásában olykor önmagukkal is versengenek, egyre mélyebbre ásva az emberelőtti ösztönök, mű-szükségletek felelevenítésében. De ezek a víziók azonnal valósággá válnak: a libertinus, a diabolikus ember nem él kettős életet, mint a nyárspolgár. Nem osztja fel egyéniségét a vágyálmok és a sivár valóság kettősségére. Önmaga próbája a víziók megvalósítása: igazi rangját az adja, hogy nemcsak kitalálni merészeli az embertelen játékokat, hanem végig is csinálja.

De nemcsak magánerkölcsben lett gyakorlati szabály az immoralitás: Sade itt is szakít a szentimentalizmus morálfilozófiájával, mely pusztán a magánéletre korlátozta vizsgálódását és a politikát *eleve* a morál szférájának tartotta. Mivel számára csak a diabolikus ember természetessége létezik, így egyenlőségi jel kerül a privát bűnök és politikai immoralitás közé: mindkettő eredményességének titka a gonoszság. A forradalom egyik tapasztalata ez: az immoralitás pozitívuma és realitása nemcsak a négy fal között jelentkezik, hanem a nyilvánosság új és régi fórumain is. Jóllehet ennek a tapasztalatnak nagyon is töredékes és meglehetősen elfogult összegzője marad, két alapvető következtetésével jelentős fordulatot teremt az európai gondolkozásban. Az egyik: a politikai tettek morális megítélhetetlensége. Az egész felvilágosodással száll vitába, mely a jó királytól a köztársasági erényig hitt a politikai szféra teljes moralizálhatóságában. Sade a polgári létforma részeként leplezi le a politika közegét, s ugyanannak az immoralitásnak rendeli alá, mint a privát

bűnöket.[3] Ez már a polgári forradalom tanulsága, a *machiavellizmus demokratizálása:* a társadalom nem oszlik két, morálisan különböző törvényeknek engedelmeskedő részre, az uralkodók etikáját ugyanazok az egoista motívumok vezérlik, mint az átlagembert. Arisztokratizmusuk legfeljebb következetességükben és a hatalom birtokosainak kivételezett helyzetében keresendő. De ez is csak a privát immoralitás felfokozottságát igényli tőlük; azt a manipulatív képességet, hogy ismerjék és használják alattvalóik gyengéjét: a bűnök révén könnyebb ugyanis kézben tartani az embereket. Mandeville-i gondolat ez is: „Aki az embert civilizálni és politikai testületbe rendezni akarja, annak alaposan ismernie kell vágyait és szenvedélyeit, alkatának erős és gyenge oldalait és értenie kell, hogyan fordíthatja legsúlyosabb gyarlóságait a köz javára." („Méhek meséje", Bp. 1969, 161.) Sade ezt a manipulatív okosságot fejleszti tovább: az ember hibáit nemcsak kihasználni, hanem termelni is kell, hogy annál könnyebb legyen őket — mintegy a szenvedélyek pórázán — vezetni. A diabolitás nemcsak egy ember tulajdonsága, hanem ki kell terjeszteni a társadalomra is.

Másik következtetése lényegesebb: felfedezi a *politikai szféra* ellentmondásosságát. A forradalom teremtett első ízben olyan ideálszférát a politikai cselekvések számára, ahol megkettőződik a politikai gyakorlat. A feudalizmus keretei között egy-egy döntés egyúttal a hatalmi eszközök birtokában történik: a nemes úr „magánéletében" is politikai személy. A felvilágosodás államelméletében és a forradalom gyakorlatában születik meg először a képviseleti rendszer, ahol *szétválik egymástól a népfelséget képviselő politikai testület* (ennek gyakorlata, vitái, hatalmi eszközei) és maga a népi hatalom, az utca, a szekciók reális hatalma. A politikai szféra önállósul — s bár *rendelkezik* közvetlen hatalommal (forradalmi bíróságok, dekrétumok, hadsereg stb.), valójában ezt a hatalmat végül is — csak a nép megbízásából gyakorolhatja. Egy conventbeszéd és határozat csupán *ideálisan* érvényes, mindaddig, amíg végrehajtókra nem talál, s ha ezek a közvetlen hatalmi szervek nem vállalják — úgy csupán elvi döntés, ideális követelmény marad. De a politikai szféra önmagában is megkettőződik: a népfelség képviselete mint törvényhozó hatalom — az ideális elvek és eszmények birodalmává változott, morális erővé, míg a végrehajtó hatalom — a guillotine-nal, hadsereggel, börtönökkel: fizikai erővé, melyet viszont az idealizált formulák fedtek, tettek elfogadhatóvá. A politikai szféra eme belső meghasonlottsága nem is egyszer vezet robbanásra a forradalom folyamán. (Szeptemberi vérengzés, a Terreur fokozásának vagy csökkentésének vitája — e körül az ellentmondás körül forog: elegendő-e az ideális népfelség elv, vagy fokozni kell ennek reális érvényesülését, első lépcsőben a terror kiterjesztésével, második lépcsőben a népi gyakorlat szabadonengedésével.) Sade, aki ennek a belső ellentmondásnak maga is szenvedő alanya, elsőként fogalmazza meg ezt a tényt: *„Csak a szuverenitásban összpontosulhat minden hatalom, s mivel ez a hatalom csupán morális jellegű, mivel fizikai értelemben a népé a valóságos hatalom, ezért a kormányzat csak a despotikus tettek szakadatlan sora révén szerezheti meg a fizikai hatalmat, mellyel egyébként nem rendelkezik. Különben csak ideálisan lesz birtokában ennek a hatalomnak." (H. III, 123—124.)* A jakobinus diktatúra tapasztalatai összegeződnek ezekben a sorokban,

[3] „Ha megbocsájthatónak tartják a morális vagy politikai okokból elkövetett gyilkosságokat, akkor milyen alapon akarjuk büntetni a személyes indokokból való emberölést?" (HC. 125.)

a morális és fizikai hatalom szétválásának és mesterséges azonosításának ellentmondásában. A politika immoralitása ebben a szakadékban születik: a citoyen eszmények és polgári gyakorlat közötti ellentétben, az ideális és reális hatalom szétválásában. A gyakorlati politikust nem kötheti meg nem valósítható eszmény, de nem is vezérelheti a köznapi érdek: cselekvésterülete így az önkény. Ezt az antinómiát — mondja cinikusan — csak a modern *homo politicus*, az érzelmektől és szentimentalizmustól mentes uralkodói típus fogja megoldani: az az ember, aki gátlástalanul fogja érvényesíteni a despotizmusát *mint privátszenvedélyt* — mert a politikai szféra önállósulása ezt nemcsak lehetővé teszi, de el is várja: csak az a köztársaság bukik meg, ahol gondoskodnak az alattvalókról, ahol tehát a szuverenitás morális tartalma szerint cselekszenek, és nem törekednek kitölteni azt brutális fizikai tartalommal.

Ez a fizikai hatalom egyúttal egybeesik a privát immoralitással, ez Sade *politikai antropológiájának* jóslata.[4] E jóslat értelmében a diabolikus ember a politikai hatalom gyakorlásában fog igazán megjelenni.

A politika emberét tehát egy gonosz *gépezet* szelektálja: „Azonban ez a gépezet, mely a kormányzatot vezeti, sohasem lehet erényes, mert lehetetlen úgy megakadályozni a bűnöket, úgy védelmet nyújtani ellenük, hogy eközben magunk ne váljunk bűnössé . . . *aki romlott embereket vezet, annak magának is romlottnak kell lennie.*" (H. III, 125.) A hangsúly az új, felszabadult romlottság mesterségesen — politikailag — tenyésztett immoralitásán van.

A *politikus és a diabolikus ember* azonosítása nyilván cinikus gesztus: Sadenál részben a kiábrándulás, részben a profécia szülötte: ha az eszmények csak egy véres húsdaráló működtetésére szolgálnak, akkor jobb, ha elvetjük az eszményeket, és a gépezetet egy olyan ember működteti, aki élvezi is ezt a kegyetlenséget. Sade csak a munkamegosztás képmutatását utálja: a szavaló széplelkek és a guillotine működtetőinek elkülönülését. Ha a vér végül is profán érdekek biztosítása érdekében ömlik, akkor azok szavaljanak, akik élvezik is ezt a kegyetlenséget: így legalább tiszta lesz a képlet, és eltűnik a képmutatás maradéka is. A forradalom következetességét kívánja: ne szégyellje magát a Terreur, ha gyilkol — legyen bátorsága a mészárlás élvezetéhez is. Az eredeti felhalmozódás itt, Franciaországban vérben születik — kár lenne ezt elhazudni. A politikus merje hát vállalni diabolikus szerepét: amit a diabolizmus dicsőítésére leír, voltaképp valami közönyös undor, intellektuális tehetetlenség hangulata, s az az élvezet, melyet a politikai vérfürdők leírásában megragadni vélünk írásaiban, inkább cinikus túlzás, a felháborodás elfojtása. Talán ez különbözteti meg a restauráció íróitól, akiknél ugyancsak kedvenc fordulat lett a „diabolikus ember" és a „terrorista politikus" (elsősorban Robespierre) azonosítása. (De Maistre 1797-ben megjelent „Consideration sur la France" c. könyve fejti ki először Robespierre szerepét az „ördögi zsenialitásból": „csak ez a vértől megittasult férfi, Franciaország ostora volt képes egyesíteni az országot az intervenciósok ellen, s így megmenteni a nemzetet a pusztulástól". [Vö. J. de Maistre: „Consideration sur la France", Paris 1936, 21—22.] De Maistre azonban csupán átmeneti jelenséget lát alakjának diabolitásában: történelmi szerepe, hogy a királyság számára tisztítja meg a

[4] „Csak dolgozzanak az emberek, mint másodrendű gépek a kormányzat virágzásáért, a kormánynak viszont sohasem szabad az emberek javára törekednie. Minden kormányzat, mely az emberrel törődik, gyenge; csak az nevezhető erősnek, mely önmagát mindennek, az embereket pedig semminek tartja . . . Róma beteg és gyenge lett, mihelyt önmagát akarta kormányozni." (H. III, 123.)

terepet, utána újra a rend és erkölcs kora következik.) Sade ezzel a feketére festett ördög-arccal és restaurációs hátsó gondolattal vitázik: a diabolitás a *polgári politikus* maradandó tulajdonsága, mert a kegyetlenség *felvilágosult*, morális előítélettől mentesült gyakorlatát a polgári átlagélet nap mint nap igazolja. Csak éppen vállalni kell ezt a szerepet. A politikai filozófia terén is érvényesíti a felvilágosodás tételeit: mennél inkább emancipálódik a politika a feudális önkénytől, mennél inkább „önállósult gépezetként" kezd működni, mennél jobban levetkőzi a vallás, morál, ideológia sallangjait — annál inkább ki fog derülni diabolitása: az elnyomott osztályokat csak embertelen racionalitással lehet sakkban tartani: ezt nem kell szégyellni vagy elleplezni. Célszerűbb élvezni: hatékonyabb lesz maga a politika is. Az elidegenedés gépezetté változtatja a politikai mechanizmust — a diabolikus ember viszont azonosulhat ezzel a gépezettel, s ha negatív formában is, de embertelenül emberi szenvedélyével töltheti ki. Ez a felvilágosodás következetes szatírája: az uralmi rend racionalitásának keserű jóslata: a politika itt már sem nem önkény, sem nem immorális vérengzés — egyszerűen racionálisan kiszámított lépések gépezetszerű lejátszása —, amit legfeljebb élvezetessé tesz a diabolikus szenvedély. De ez a szenvedély is csak követheti a nagy mechanizmus által előírt lépésrendet.

De miért kegyetlen az ember — túl a társadalmi okokon? Sade e jelenség magyarázatára két érvet ismétel. Az egyik: a kegyetlenség a természet önmagára ismerésének következménye. Az ember csak lejátssza azt, amit a természet minden élőlénytől megkövetel. Ez a naturális adottság részint ösztöneiben van, részint — a civilizáció csúcsán — a társadalmi szabályokban jelenik meg újra, mint parancs. A másik: a kíméletlenség a racionális gondolkozás kiteljesítéséből adódik, ez szabadítja meg az embert a morális előítéletektől, mivel a ráció csak mint individuális képesség hozható működésbe, és így csak mások legázolásának, az uralomnak és elnyomásnak lesz egyre tökéletesebb eszköze. A két magyarázat össze is kapcsolódik: a természet ugyanazt követeli az embertől, mint a civilizáció vívmányaként megjelenő racionalizmus, s ezzel a kör bezárul, az okos ember ugyanolyan brutális, mint az oktalan állat . . .

E magyarázatokból azonban le kell vonnunk azt, amit az utókor hozzáadott: Sade *elméletileg* nem kapcsolta össze a szexuális ösztönt és élvezetet a kegyetlenséggel: számára ez csak egyik megnyilvánulási területe volt a sok közül. Csak a „Juliette"-et és a „La Nouvelle Justine"-t kell elolvasnunk, hogy lássuk kiélésének ezernyi változatát, a kompenzációból űzött kegyetlenségtől („. . .nagyokat ütök a libám fejére" — mivel más nincs, akire üthetnék . . .) az uralkodói önkényig, bármelyiket kísérheti — vagy esetleg okozhatja — szexuális jellegű élvezetforma felfokozási igénye. Freud és a mélylélektan fedezte fel a szexuális ösztön és a kegyetlenség rokonságát, beteges esetekben az utóbbi helyettesítő szerepét, s adta ennek a jelenségcsoportnak jelzésére a „szadizmus" elnevezést. Az *eredeti* Sade azonban — mint láttuk — szélesebb körben vizsgálta a diabolitást és kegyetlenséget, és nem korlátozta magyarázatát a szexualitás perverzióira. (Nem érezzük magunkat hivatottnak e probléma vizsgálatára: ezért csak a jelenség filozófiai mozzanatait követjük nyomon.)

Sade első magyarázatában a természetesség és embertelenség azonosításában felködlik már írásaiban az „ösztön"-fogalom őse. Sade, a pesszimista szerző egy *negatív antropológiát* ír: nem hisz abban, hogy a pozitív értékek az emberiség fejlődése során természetivé, szokáson túl is viselkedés-determináló adott-

sággá válnak, abban viszont igen, hogy az állati tulajdonságok — feltételezett — változatlan minőségükben konzerválódnak, legfeljebb tökéletesednek, és a később szerzett *negatív* képességekkel együtt természetivé változnak. A civilizáció negatív következményei ilyen rossz természeti hajlamként határozzák meg az ember viselkedését: megkövesedtek, ösztönné váltak, annyira, hogy sem az etika, sem a szokás nem tudja megváltoztatni. Ennyiben megy túl a természetjogi érvelésen: igaz, hogy az ember természettől fogva sem nem jó, sem nem rossz, igaz, hogy a természet — az emberé is — közömbös az etikai kategóriák iránt, de az ember azért ha valamit, akkor inkább a rosszat örökíti tovább — míg a pozitív értékekkel szemben immunis. A jóságot legfeljebb egyedei öltik magukra, luxusként. Sade az „emberi természet" fogalmán tehát nemcsak az ösztönök impulzusait, az „őstermészet" adta hajlamokat érti, hanem a kultúra által kialakított negatív vonásokat is, mert a természet csak negatív tulajdonságokat örökít meg, s változtat az ember le nem vetkőzhető alapvonásává. Ezzel azonban nemcsak a természetjogi felfogáshoz képest mondott újat, hanem azt a vitát is felújította, mely az ember „eredendő jósága" vagy „rosszasága" körül folyt — Szent Tamástól Rousseau-ig és Kantig. Sade paradoxonával: az ember ugyan rossznak született — ami nem lett volna baj —, a társadalom azonban azzal tette még gonoszabbá, hogy meg akarta javítani. („Az erények nemcsak károsak, de minden bűnnek is forrásai" — mondja egy helyen.) Ha viszont olyannak fogadjuk el, amilyenek, tehát megrontottnak és gonoszságra kötelezettnek, akkor talán még jó cselekedetekre is vetemedik . . . A természetivé változó gonoszság eredeti felhalmozódása (öröklődése) és bővített újratermelése tehát a civilizáció. Ez a magyarázat azonban csak amolyan csipkelődő abszurdizálása a „természet rendszerének". Hiszen Sade-nak tudni kellene, hogy az oroszlán nem kegyetlen, mikor felfalja az antilopot — csak éhes; míg a kegyetlenség speciálisan társadalmi jelenség: előfeltétele a jóllakott biztonság, a sértetlenség tudata. Ezért legcinikusabb érveit a *diabolikus racionalizmus* vizsgálatára tartogatja.

Hiszen a *racionalitás és kegyetlenség* rokonításában Sade az öngyilkos emberi értelem modern jóslatának előfutára lett. Szillogisztikus tézise — mint már említettük — úgy szól, hogy a *felsőbbrendű morál* azonos a kegyetlenséggel, viszont ezt a felsőbbrendű morált kizárólag a korszerű racionalitás képviseli. Ebben a szillogizmusban — bármily furcsa is — a kiindulópont Kantéval azonos: mindketten a felvilágosodás alapállását, a *racionalizmus mindenhatóságát* fogadják el. Kant is, Sade is kizárólag a rációban látja a moralitás letéteményesét és biztosítékát — s ugyancsak mind a ketten úgy vélik, hogy az immoralitás veszedelmét — az ésszel szemben — a hajlamok és érzelmek képviselik. Az észnek, amennyiben az meg akarja védeni morális irányító szerepét, a hajlamok ellen kell harcolnia. Ezzel aztán vége is a párhuzamnak, mert a sade-i értelemnek kizárólag az ún. *morális érzelmek* ellen kell küzdenie: a felebaráti szeretet, a szánalom, a segítőkészség stb. spontán gesztusai ellen, mivel az ember — átszerelés nélkül — érzelmileg nem tudja elviselni a vér látványát, mások kínlódását. (Sade minden libertinus-növendékének szájába rágja, hogy a viszolygás a vér látványától, mások kínlódásának átélésétől csupán alacsonyabbrendű, irracionális érzelem, amit az észnek le kell győznie.) Amikor meg akarja teremteni a bűnözés modern értelemben vett, sztoikus eszményét, a hidegfejű gyilkos típusát, akkor éppen ezt a készséget kell kialakítania tanítványaiban. S Sade vad cinizmussal tárja fel, milyen nehéz kiölni az emberből ezeket a humanitárius érzelmeket! Sade nem olvashatta Kantot — bár a

„Tiszta ész kritikája" 1781-ben jelent meg, s gondolatai feltehetően már a „levegőben" is voltak. Mégis, mintha a kanti koncepciót akarná cáfolni szenvedély- és rációelméletével: a cinikus Sade tudja — amit az individuális racionalizmusból kiinduló Kant nem tudhatott —, hogy az érzelmek magukban hordozzák az ember társadalmasultságának fenntartóit, lehetőségeit, s ezért nem lehet azokat egyoldalúan „rossznak" tekinteni. Érvelésében, melyben épp a „gyanús" érzelmek kiáltanak a „tiszta" ész embertelensége ellen — mintha Kantot akarta volna szatirizálni. Éppen arról a közegről mutatja ki a hagyományos értelemben vett moralitást, melyről Kant egyértelműen elítélően beszélt.

Sade logikáját tehát nem a kegyetlenség öncélú vagy hedonista dícsérete vezeti. Valójában a modern racionalizmus kritikáját írja meg. Az az „ésszerűség", mely egyaránt magának követeli a társadalom irányítását és az ember moralitásának meghatározását — az individualizmuson alapuló emberi fejlődés egész eddigi történelmének következménye. Olyan konzekvencia, melynek jelei már láthatók — jóllehet teljes egészében még nem bontakozott ki hatása; Sade ezt a jövőt hozza karhossznyira. S nem is humanitárius okokból. Ő sem szereti a társadalmasult érzelmeket: mint anarchista, individualista utasítja el ezeket a „morális érzelmeket", mert érzi, hogy korlátoznák önkényének kiélésében: ezért áll Kant oldalán, a ráció abszolút uralmának elismerésében és morális fennhatóságának — egy magasabbrendű morálnak követelésében. De azt is tudja, hogy az eddig kialakult ráció kizárólag az *egyéni célszerűség technikai* feltételeit, leghatékonyabb „lejátszásának" lépéseit teremti meg. Ez a diagnózis csak annyira kritikus, mint amennyire cinikus: az *emberiség addigi fejlődése során az ésszerűség csak a legritkább esetekben kapcsolódott kollektív érdekek megvalósításához*, ezért feltehető, hogy csak azokat a működési formáit fejlesztette gazdagabb változatossággal, melyek épp e *társadalmasodás ellenében* hatottak. Sade csak az eddigi emberi fejlődés irányát hosszabbította meg, mikor feltételezte, hogy az ész hatalmának további bővítésével végre fel lehet számolni azt a kettősséget, mely egyfelől a társadalmasodást hordozó érzelmek és morális vonzalmak, valamint a puszta egyéni célszerűséget megtestesítő ésszerűség között eddig uralkodott. Ő persze nevet ezen az ördögi lehetőségen, sőt élvezni is látszik a diabolitás jövőbeli kiteljesedését — egyúttal azonban rá is villant a modern civilizáció alapellentmondására: arra, hogy milyen *egyenlőtlen fejlődést* teremtett az ember etikai kibontakozása, társadalmi volta, „elemberesedése" és technikai-célszerű racionalitása között. Ebben az összefüggésben a „diabolikus ember" nem pusztán a mephistophelesi „rosszaság", tehát valami mesebeli szörny nevelő szándékú felidézése, hanem egy *reális veszedelem* bemutatása: a felvilágosodás a meztelen ésszerűség robbanásszerű kibontakoztatásával hirtelen elhagyja a morál, emberség, érzelmek stb. szféráját, megbontja azt az egyensúlyt, mely azért eddig úgy-ahogy érvényesült a társadalmak életében és olyan előnyt nyújt az individuális racionalitásnak — a társadalom és társadalmasult ember rovására —, melyet nehéz lesz behoznia.

Ez a jóslat tehát nem azt jelenti, hogy *minden* észelv eleve embertelen: nem az emberi ész rejtett elátkozása, hanem a felvilágosodás *polgári* mivoltának kritikája. Sade — filozófiailag kifejtetlen formában — csak azért átkozza el, azaz cinikusan azért dicséri fel a kegyetlen-embertelen ésszerűséget, mert észreveszi, hogy fejlődésének eddigi formái pusztán az individuális, egoisztikus emberideál kiteljesítését szolgálták, hogy tehát *antropológiailag volt egyoldalú*

ez a fejlődés. Adornónak tehát csak a végeredményt illetően van igaza, mikor már idézett tanulmányában (id. mű, 139. és köv.) az ész„hatalmi-terrorisztikus eszközének" pesszimisztikus következményekkel járó felfedezését tulajdonítja Sade-nak. Valóban: Sade észreveszi, hogy a politikai-uralmi formák, valamint a magánélet élvezetei egyaránt a racionális célszerűség kiteljesítésének segítségével tökéletesíthetők. De nem az észelvben általában, hanem a racionalitás eddigi fejlődésének egyoldalúságában látja az okot: az individualizmus és racionalitás egymásra találásában, s abban a rendkívül gyors egyoldalú tökéletesedésben, melyet egymás serkentésével értek el.

Az ésszerűség tehát korántsem lett az *általánosság* letéteményese — ahogy Kant, a felvilágosodás vívmányait összegezve hitte —, sokkal inkább egy *pszeudo-általánosságé*, egy egoizmust, individuális érvényesülést az *összes többiek felhasználásával* (vagy azok ellenében!) megvalósító magatartásnak lett gyakorlati eszköze. Eközben persze fenntartotta az elméleti általánosság ideologikus *látszatát*. A kanti filozófia valóságnak fogadja el ezt az általánosságot, s etikájában csupán a reálpolitikus érzékével keresi, miként lehetne ehhez a kényszerű tényhez alkalmazkodni. A racionalitás álvalóságát, pszeudo-általánosságát majd csak Hegel veszi észre, társadalmi-történelmi okait pedig Marx írja le. Sade nem tud ilyen világosan átlátni a jelenségen, de megsejti — bár mint anarchista helyesli is — ezt a tendenciát, csak éppen levonja minden később várható konzekvenciáját: ha ez az ésszerűség-típus fog győzni, úgy az emberiség önmagát ítéli halálra, mert az „erősek kiválasztódásával" a kíméletlen, moralizálástól megszabadított, „felvilágosult" racionalizmus nemcsak a morális hagyományait, hanem *létének feltételeit* is meg fogja szüntetni.

Sade persze nem egy módszeres gondolkozó, nem néz körül, hogy vajon lehetséges-e egy másik típusú ésszerűségelv. Ő csak azt látja, hogy ez a jelenlegi az individualizmuson nevelődött, ennek rendjét örökítette meg, változtatta általános, már-már logikai racionalizmussá, s érvényesítette magával az emberrel szemben. A későbbi olvasókon múlik, hogy találjanak ki egy másik ésszerűségtípust.

A *diabolikus ember* így nem véletlen vagy hóbortos jelenség: az emberiség fejlődésének, az individualizmuson alapuló racionalizmus egyoldalúságának *utópisztikus* következménye. De mondhatjuk-e, hogy ez az utópia csak tévedés, vagy hedonisztikus remény volt? Sade a maga cinikus módján, gondolati bakugrásaival itt is jósolt: egy olyan társadalom közegét sejteti — indirekte —, melyben az ésszerűség vissza tudja szerezni fejlődésének ama egyensúlyát, melyben magába tudja foglalni a teljes embert, s lendítője lehet az embert továbbformáló társadalmasodási folyamatnak is. Szövegeiből persze inkább a cinikus gúnykacaj olvasható ki: ezt akartátok, hát majd ilyen szörnyűség lesz részetek. De a gúny mögött ott van a jelenének és közvetlen jövőjének elutasítása: anarchizmusa nem véletlenül tudott találkozni Fourier utópizmusával. Zavaros gondolkozó? Kétségkívül nem konzisztens, egyetlen gondolati szálon végigfutó teoretikus. A regénygyárosi státusáért nagy árat fizetett. De az idő múlásával olyan mozzanatok is megvilágosodnak írásaiból, melyekre talán még ő sem számított.