POGRANICZA

KSIĘGA JUBILEUSZOWA PROFESORA ANDRZEJA SADOWSKIEGO

POD REDAKCJĄ MAŁGORZATY BIEŃKOWSKIEJ I WALTERA ŻELAZNEGO

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU

BIAŁYSTOK 2015

Rezenzent:
dr hab. Mirosław Sobecki, prof. UWB

Projekt okładki:
Tomasz Bieńkowski

Redakcja:
Elżbieta Kozłowska-Świątkowska,
Anna Duchnowska

Korekta:
Zespół

Redakcja techniczna i skład:
Bartosz Kozłowski

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2015

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków
Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

ISBN 978-83-7431-453-4

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
15–097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14
tel. (085) 745 7120, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl

Druk i oprawa: Quick-Druk, s.c. Łódź

Spis treści

Wstęp 7

Część pierwsza
Wielokulturowość uniwersalna

Jerzy Nikitorowicz
Wielokulturowość w procesie. Ku wielowymiarowej tożsamości społeczno-kulturowej 13

Włodzimierz Pawluczuk
U źródeł idei narodu białoruskiego 33

Grzegorz Babiński
Pogranicza, migracje, sąsiedztwa – państw, społeczeństw, narodów, kultur 45

Janusz Mucha
O badaniach nad wielokulturowością w Europie Środkowo-Wschodniej. Na marginesach książki *Polityka wielokulturowości a migracje* 57

Dariusz Wojakowski
Wielokulturowość jako wartość w społeczności lokalnej pogranicza 71

Małgorzata Bieńkowska
Gender i wielokulturowość 89

Barbara Cieślińska
Transkulturowe i transnarodowe hybrydy a doświadczenia migracyjne 111

Janusz T. Hryniewicz
Prawa człowieka w międzynarodowym kontekście kulturowym 133

Część druga
Wielokulturowość nasza

Irena Machaj
Enklawy społeczne w Polsce. Mechanizmy różnicowania społecznego i świadomościowego odróżniania się 167

Katarzyna Sztop-Rutkowska
Rola pamięci lokalnej w kształtowaniu demokratycznej tożsamości politycznej 187

Leszek Gołdyka
Orientacja migracyjna młodych mieszkańców regionu Polski Wschodniej 203

Zbigniew Kurcz
Ziemie Odzyskane i ziemie rozsprzedane. Konflikt o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim 217

Elżbieta Czykwin
Małżeństwa prawosławno-katolickie w perspektywie badawczej 245

Grzegorz Nowacki
25-lecie polskiego systemu społecznego. Między teorią a praktyką społeczną – kilka refleksji o potrzebie budowy nowego systemu społecznego 265

Część trzecia
Wielokulturowość ich

Ryszard Radzik
Społeczny wymiar rosyjskiego prawosławia 289

Edmund Dmitrów
Rosja – nasze miejsce pamięci 321

Ireneusz Sadowski
Przemiany świadomości i tożsamości współczesnego społeczeństwa ukraińskiego w świetle badań sondażowych. Przyczynek do studiów nad genezą i skutkami konfliktu społeczno-politycznego 337

Eugeniusz Mironowicz
Problemy etniczne w ustawodawstwie Republiki Białoruś. Ewolucja i charakter zmian prawnych w latach 1990-2010 357

Ewa Michna
Strategie walki o uznanie grup bezpaństwowych. Ewolucja ruchu karpackorusińskiego na Zakarpaciu 373

Sławomir Bartnicki
Paweł J. Gieorgica
Oczekiwania wobec środowiska pracy wśród ubiegających się o Kartę Polaka w Mińsku 403

Andrzej Sakson
Stosunek do przeszłości Kraju Kłajpedzkiego jego współczesnych mieszkańców 425

Anna Śliz
Marek S. Szczepański
Społeczeństwo wielokulturowe – szkic do portretu socjologicznego. Przypadek Australii i Kanady 445

Maja Biernacka
Baskijskość w pluralistycznej Hiszpanii. Tożsamości mieszkańców Autonomii Kraju Basków 461

Część czwarta
Wszystkie inne ważne sprawy

Małgorzata Kowalska
O kryzysach filozofii i socjologii 477

Józef Chwal
Kilka uwag o przewidywaniu w naukach społecznych 491

Kazimierz Trzęsicki
Racjonalność i wolność 527

Antoni Sułek
Siła słów i liczb sondażowych. Dwa eksperymenty i morał 541

Jan Poleszczuk
Strategie decyzyjne i ekologiczne adaptacje poznawcze 557

Walter Żelazny
Polityczne, społeczne i kulturowe aspekty prób wprowadzenia alfabetu w miejsce pisma w chińszczyźnie 579

Tadeusz Popławski
Dywagacje na temat aktora społecznego jako człowieka pogranicza i wiejskich peryferiów w socjologicznych koncepcjach Profesora Andrzeja Sadowskiego (esej z okazji Jubileuszu 40-lecia pracy naukowej) 593

Maciej Krzywosz
Czy społeczeństwo ateistów może istnieć? Wizja ateologii społecznej Donatiena Alphonsa François de Sade na tle innych koncepcji oświeceniowych 607

Bibliografia dorobku naukowego profesora Andrzeja Sadowskiego lata 1969-2014 627

Maciej Krzywosz

„Czy społeczeństwo ateistów może istnieć?" Wizja ateologii społecznej Donatiena Alphonsa François de Sade na tle innych koncepcji oświeceniowych

Wprowadzenie

Mimo że od śmierci markiza de Sade w roku 1814 minęło 200 lat, to pisanie o nim wymaga na wstępie pewnego usprawiedliwienia. Wynika to z ogromnej ilości fałszywych poglądów i stereotypów, jakie odnoszą się do tego osiemnastowiecznego libertyna. Obiegowa opinia kojarząca Sade'a z sadyzmem, a jego twórczość z pornografią, ma go za nieludzkiego okrutnika i wroga wszystkiego co święte, zasłużenie przetrzymywanego w różnorakich więzieniach oraz skazanego przez cenzorów i stróżów moralności na wieczne zapomnienie.

Osoby bardziej zainteresowanie, próbując przedstawić głębszą interpretację dzieła francuskiego pisarza, najczęściej wpisują jego twórczość w odpowiedni kontekst psychoseksualny albo historyczny, zapoznając przez to swoistość i niesamowitość jego myśli. Dla psychiatrów może być on odkrywcą nieświadomości przed Freudem lub Linneuszem perwersji, a dla historyków, na przykład Jerzego Łojka, wzorcowym ateistycznym libertynem wyznającym typowe idee Oświecenia (materializm, naturalizm, racjonalizm), które dziś, w swej osiemnastowiecznej formie, odeszły już do lamusa [Łojek 1973].

Powyższe, z konieczności jedynie zasygnalizowane, klucze interpretacyjne do życia i dzieła Sade'a nie tłumaczą jednej, ale bardzo ważnej okoliczności związanej ze stosunkiem władzy i społeczeństwa do Markiza. Otóż nieznany powszechnie jest fakt, iż autor *Stu dwudziestu dni Sodomy* znaczną część swojego życia, prawie 28 lat, przesiedział w więzieniach czy szpitalach dla obłąkanych. Przypa-

dek Markiza jest tym bardziej interesujący, iż żyjąc w burzliwych czasach i miejscu (Francja koniec XVIII i początek XIX wieku), był odosobniony przez wszystkie polityczne władze, pod których rządami przyszło mu żyć. Więziony był za Ludwika XVI na podstawie słynnych *lettres de cachet*, między innymi w Bastylii, w okresie Rewolucji, a także za Napoleona i Restauracji. Czym wytłumaczyć to zjawisko, bo na pewno nie obscenicznością dzieła Markiza, czy realizowanymi przez niego perwersjami, które swobodnie mieściły się w ówczesnym kanonie estetycznym i obyczajowym. Nie chcę tu szukać odpowiedzi na to pytanie, bowiem nie jest to celem mego tekstu. Pragnąłbym jedynie zwrócić uwagę za Banasiakiem i Matuszewskim, iż „Zabawne jest twierdzenie, że myśl człowieka nieustannie tropionego przez rozmaitych stróżów porządku i cenzorów sumienia nie wykracza poza konwencje epoki bądź też, że jest w sensie poznawczym jałowa" [Banasiak, Matuszewski 1991: 11].

Tak więc to myśl, dzieło, a nie życie, wciągało Sade'a w nieustające kłopoty, i królewskie, republikańskie oraz cesarskie więzienia. Myśl, która to właśnie dziś staje się szczególnie interesująca, a wydaje się, że jeśli chcemy zrozumieć nas samych, a to w jakiś sposób znaczy zrozumieć Oświecenie, będzie coraz bardziej pobudzająca. Dowodem takiego podejścia do rzeczy, porzucającego to, co u Sade'a jawne, czyli pornografię i obsceniczność, może być przykład Pawła Lisickiego, obecnie redaktora naczelnego „Do Rzeczy", a kiedyś jednego z ideologów konserwatywnego humanizmu, eseisty „Frondy" i „Znaku", który właśnie w jednym z numerów krakowskiego miesięcznika, poświęconego Oświeceniu, określił Sade'a jako „najprzenikliwszego myśliciela tej epoki" [Lisicki 1992: 40].

Także już konkretne tematy w twórczości Markiza stają się przedmiotem badań różnych naukowców, a nie tylko literaturoznawców czy jego biografów. Można tu wspomnieć na przykład o tekście Muriela Schmida *The Sacrament of Penance in Sade's Writing: A Practice between Hell and Apathy* [Schmid 2003], który na pewno zainteresowałby wielu historyków idei zajmujących się przekształceniami teologicznego dyskursu, odnoszącego się do ludzkiej seksualności.

Ponadto badanie myśli oświeceniowej (wszak do niej można zaliczyć idee tworzone przez Markiza), a w szczególności wypracowanych wtedy projektów racjonalizacji stosunków społecznych i roli w nich religii, jest ważnym aspektem nośnych współcześnie dociekań nad źródłami powszechnie podważanej teorii sekularyzacji [Stark, Finke 2000: 1-21], której jednym z wątków była ideologiczna teza o zmierzchu religii połączona z jej krytyką [Casanova 2005: 58-76]. Filozofia Sade'a, mimo że nie oddziałała bezpośrednio na praktykę społeczną czy rozwój nauk, doskonale wpisuje się w ten oświeceniowy nurt.

Celem artykułu jest przedstawienie poglądów Sade'a, analizujących z pozycji rozumu możliwość czy wręcz konieczność istnienia społeczeństwa bez Boga i religii, na tle innych oświeceniowych koncepcji: deizmu Woltera i ateizmu konwencjonalnego Holbacha, i ich prób wypracowania miejsca religii w nowoczesnym społeczeństwie.

Tło ideowe

Podjęcie próby zrozumienia, czym jest Oświecenie (a na potrzeby niniejszego artykułu uznaje za nie szeroko rozumiany osiemnastowieczny prąd kulturowy we Francji), determinującego nasze współczesne myślenie o stosunkach między społeczeństwem a religią, musi się przede wszystkim rozpocząć od zarysowania ducha klimatu epoki. Głównym celem myślicieli tworzących ówczesną atmosferę intelektualną było uczynienie całej rzeczywistości rozumną. Wszystkie sfery życia społecznego, politycznego, kulturalnego miały zostać poddane ocenie i kontroli rozumu. Stał się on miarą wszystkich rzeczy – rozumnych, że istnieją i powinny istnieć, nierozumnych jeśli nawet istnieją, to i tak istnieć nie powinny.

Tę nierozumną rzeczą okazała się religia w swej dotychczasowej formie, na którą Oświecenie wydało nieodwołalny wyrok. Oskarżano ją o wiele: o to, że opiera się na *Piśmie Świętym*, którego prawdziwość zaczynała być coraz bardziej kwestionowana przez odkrycia nauk przyrodniczych, o szerzenie nietolerancji i wszczynanie wojen, o popieranie niesprawiedliwego systemu władzy, ale przede wszystkim, iż nie pozwalała człowiekowi osiągnąć pełnej

dojrzałości. Wystarczy tylko przypomnieć słynną Kantowską definicję Oświecenia:

> Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletniości, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletniość to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletniość wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* [Kant 1966: 164]

by uzmysłowić sobie, iż religia opierająca się wszak na zasadzie autorytetu, a przez to odrzucająca regułę permanentnej krytyki, która jest atrybutem człowieka myślącego, była skazana na negację.

Odrzucenie to mogło przybierać różne formy (na przykład deizm lub ateizm) i dotyczyć wielu dziedzin, w zależności od poglądów i konsekwencji poszczególnych myślicieli. Nas jednak interesuje szczególnie jeden aspekt oświeceniowego wyroku na religię – aspekt społeczny. Albowiem w projektowanym racjonalnym społeczeństwie, a było ono przecież celem intelektualnych wysiłków osiemnastowiecznych filozofów, nie mogło być miejsca na irracjonalną znaną im dotychczas religię. I to nie tylko dlatego, iż zniknie ona w chwili, gdy znikną jej źródła, takie jak nędza czy zabobon, ale dlatego, że racjonalne społeczeństwo nie będzie potrzebować żadnej transcendentnej siły czy etycznego gwaranta, by dobrze i bezpiecznie funkcjonować. Wszelkie działania społeczne byłyby pozbawione jakichkolwiek pozaempirycznych odniesień, a człowiek stałby się bytem w pełni autonomicznym w stosunku do wartości religijnych.

Niewątpliwie wyżej zarysowane poglądy i przedstawione propozycje nie były jednolite. Kwestią sporną było najczęściej wypełnienie pustego miejsca po umarłej dotychczasowej religii. Biorąc za kryterium rolę religii, a właściwie jej nowego substytutu, w racjonalnej wspólnocie, a także stosunek do autonomicznej jednostki, możemy wyróżnić trzy podstawowe stanowiska: i) deizm Woltera, i) ateizm konwencjonalny Holbacha, i) ateizm integralny Sade'a.

Deizm – religia jako podpórka

Filozofia Oświecenia była przede wszystkim filozofią praktyczną, która wszelkie problemy starała się postawić na tle konkretnej rzeczywistości. Kwestia wizji społeczeństwa bez Boga, przyjęła już w wieku XVII, formę pytania sformułowanego przez Pierre'a Bayle'a: „Czy społeczeństwo ateistów może istnieć?". Ten francuski (ale działający w Rotterdamie) prekursor Oświecenia, żyjący w latach 1647-1706, przedstawił to zagadnienie w książce *Pensées diverses sur la cométe* (*Myśli o kometach*), wydanej w roku 1682. Bayle[1] nie tylko wyraźnie postawił pytanie, do którego przez następne dziesięciolecia odnosili się różni filozofowie i politycy[2], ale także zaprezentował argumentację na rzecz możliwości zaistnienia tegoż społeczeństwa. Rozbił on związek pomiędzy moralnością i religią (czyniąc obie niezależne od siebie), pokazując w historii nieprzyzwoitych chrześcijan oraz przyzwoitych ateistów, wymieniając między innymi Spinozę, oraz dowodząc, iż niewierzący mogą postępować uczciwie, kierując się na przykład dążeniem do sławy [Hazard 1974: 251-253][3].

Silne było bowiem wtedy przekonanie, iż ludzie stają się ateistami po to, by bezkarnie naruszać prawa i zwyczaje organizujące życie społeczne. Dał temu wyraz, między innymi Jean de La Bruyère pisząc w słynnych *Charakterach*: „Chciałbym raz zobaczyć człowieka uczciwego, sprawiedliwego, żyjącego powściągliwe i zachowującego we wszystkim miarę, który by głosił, że Boga nie ma" [Bruyère 1965: 394]. Jednym słowem, dla ówczesnych ludzi ateusz to przede wszystkim człowiek niemoralny, folgujący swoim namiętnościom, przekraczający wszelkie zakazy, na których wszak jest ufundowane społeczeństwo.

Lęk przed tym, iż ateizm może doprowadzić społeczeństwo do stanu natury, do hobbsowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi,

---

Problem filozoficznej wiary Bayle'a (ateista, agnostyk czy też może fideista) dokładnie analizuje Sabina Kruszewska [Kruszewska 2011: 181-215].

2 Kwestia postawiona przez Bayle'a trafiła także za ocean. Na przykład Benjamin Franklin napisał serię artykułów w „Pennsylvania Gazette" dowodzących, iż wspólnota ateistów może być tak samo etyczna, jak wspólnota wierzących [Ballet 2001: 3, przyp. 5].

3 Dokładniej ten wątek w twórczości Bayle'a, porównując z pominiętym w moim tekście Monteskiuszem, analizuje Ballet [Ballet 2001: 1-28].

był na pewno jednym ze źródeł deizmu, który zdecydował się pozostawić miejsce w życiu społecznym dla religii naturalnej, zgodnej z rozumem. Deizm, kontynuator siedemnastowiecznego racjonalizmu, uznający istnienie Boga (boskiego zegarmistrza) jako twórcy świata, ale odrzucający jego interwencje w świat doczesny przyjmował, iż do utrzymania elementarnej moralności międzyludzkiej potrzebny był gwarant w postaci Istoty Najwyższej. Oczywiście Bóg deistów nie był Bogiem sądu skazującym na piekło lub niebo, których istnienie deiści jako naturaliści odrzucali. Był on raczej pierwszym prawodawcą, tworzącym normy najbardziej korzystne dla harmonijnego układu społecznego i właściwych stosunków międzyludzkich, godzące interes ogólny z indywidualnym szczęściem. Deiści byli także świadomi, iż nie wszyscy ludzie na skutek własnych słabości czy zbyt dużego obciążenia tradycją będą w stanie kiedykolwiek przyjąć postawę ateistyczną ze skorelowaną z nią etyką racjonalistyczną. Widać w tym lęk, wykorzystywany często także przez ówczesnych apologetów chrześcijańskich [Reval 1784: 158 i nast.] zwalczających stanowisko Bayle'a argumentem, iż ludzie pozbawieni jakiejkolwiek religii, będą czynić, co im się tylko żywnie podoba. Wolter, broniąc istnienia religii w życiu publicznym, pisał:

> Taka jest słabość rodzaju ludzkiego i taka jego przewrotność, że niewątpliwie na lepsze mu wychodzi znosić jarzmo wszelkich możliwych zabobonów, byleby tylko nie były zabójcze, niż żyć bez religii. Człowiek zawsze potrzebował wędzidła, a chociaż okrywał się śmiesznością składając ofiary faunom, satyrom i najadom, rozsądniej i korzystniej było czcić te fantastyczne wyobrażenia bóstwa niż oddać się ateizmowi. Ateizm mądrzący się, gwałtowny i potężny byłby biczem równie fatalnym jak krwiożerczy zabobonnik. (…) Wszędzie, gdzie istnieje społeczeństwo uporządkowane, religia jest konieczna; prawa czuwają nad występkami jawnymi, religia czuwa nad występkami utajonymi. [Wolter 1988: 88-89]

Także w swym *Dictionnaire philosophique et portatif* (*Słownik filozoficzny*) Wolter bezpośrednio odniósł się do kwestii postawionej przez Bayla i stwierdził, że „ateizm (…) jest niemniej zawsze fatalny w skutkach dla cnoty" [Wolter 1961: 105]. Autor *Kandyda* przyjął więc konieczność istnienia religii w systemie społecznym właśnie

dlatego, iż nie wierzył w możliwość stworzenia uczciwego społeczeństwa ateistów. Stanowisko Woltera doprecyzował Denis Diderot[4], który widział w religii uzupełnienie luk i braków, przejawiających się w każdym prawie stanowionym, niemogącym wszakże objąć swymi regulacjami wszelkich przypadków [Holbach 1957: 499][5].

Zastępując to, co stanowi o istocie zjawiska religijnego, tj. irracjonalną więź łączącą człowieka z Bogiem, racjonalną relacją przyczynowo-skutkową, deiści stworzyli z religii zbiór norm moralnych, odkrywanych przez ludzki rozum, pozbawionych jakichkolwiek elementów tradycji czy też objawienia, zaś sam Bóg przestał właściwie istnieć sam dla siebie. Racją jego bytu stała się funkcja interesów społecznych. Zwiększająca się autonomia człowieka, w automatyczny sposób zmniejszyła suwerenność Boga i religii, czyniąc z nich konieczną podpórkę dla niedoskonałych etycznie i intelektualnie ludzi.

Deiści *en masse* nie odpowiedzieli jasno na kluczowe dla tego tekstu Baylowskie pytanie. Jak wszystkie stanowiska pośrednie (a przecież takim właśnie byli znajdując się między teizmem i ateizmem, co często odzwierciedlało się w myśli poszczególnych filozofów), woleli unikać konsekwentnie intelektualnego zaangażowania w wyznawaną przez siebie opcję. Ich argumenty odwoływały się najczęściej do praktyki i stawiały teoretyczne zagadnienie możliwości zaistnienia wspólnoty ateistycznej na dalszym planie, preferując raczej konkretne zagadnienia, na przykład porównywanie stopnia zagrożenia społecznego ze strony fanatyzmu religijnego i wojującego ateizmu. Nie negowali oni do końca możliwości zaistnienia Baylowskiego społeczeństwa, tyle że uważali, iż jest o wiele lepiej (tak dla rządzonych jak i rządzących), kiedy mamy do czynienia ze społecznością wyznającą jakąkolwiek religię, choćby bałwochwalczą niż wspólnotą ateistów.

Postawa, która nie decydowała się na przyjęcie tezy, że warunkiem jakiegokolwiek racjonalnego myślenia i działania jest zawieszenie, jeśli nie wręcz odrzucenie, założenia o istnieniu Boga, o któ-

---

4 Myśl Diderota ewoluowała od deizmu do ateizmu, ale ze względu na jasność wywodu przypisałem mu to pierwsze stanowisko.

5 Przypis dodany do dzieła Holbacha właśnie przez Diderota.

rego obecności przecież żadne zmysły nie informują; a także stojąca w sprzeczności z oświeceniowym optymizmem, co do natury ludzkiej, bo cóż jest wart człowiek czy społeczeństwo, które potrzebuje zewnętrznych podpórek, było wyzwaniem rzuconym ludzkiej godności i rozumowi. Konsekwentny człowiek Oświecenia odrzucający jakikolwiek światopogląd religijny, uważał, iż sam potrafi zbudować harmonijne i szczęśliwe społeczeństwo, nie potrzebując do tego żadnych wymyślonych Najwyższych Istot. Taką postawę, będącą logiczną konsekwencją racjonalizmu, przyjął osiemnastowieczny ateizm.

Warto tu jednak wspomnieć, iż na skutek tego, że intencje twórców deizmu były ściśle praktyczne, pragnęli bowiem oni przekształcić wszelkie religie w użyteczności społeczne, idee te mogły w dużym stopniu wpłynąć na świadomość ówczesnych ludzi, w tym przywódców i uczestników Rewolucji Francuskiej. Większość z nich nie potrafiła sobie wyobrazić wspólnoty ateistów i dlatego to 7 maja 1794 roku Maksymilian Robespierre przeprowadził w Konwencie dekret, którego pierwszy artykuł głosił, iż lud francuski uznaje istnienie Najwyższej Istoty oraz wyznaczał święto ku czci nowego Boga na 20 prairiala (8 czerwca).

Ateizm konwencjonalny

Słabości powyżej opisanego stanowiska nie dawały spokoju ateistom. Deistyczna Istota Najwyższa, która miałaby ograniczać w jakikolwiek sposób naszą wolę i intelekt – była dla nich nie do przyjęcia. Ateiści dokonali więc typowego „przewrotu kopernikańskiego" stawiając z głowy na nogi deizm i religię tradycyjną. Bóg przestał być traktowany jako podpórka potrzebna nam do płynnego funkcjonowania społeczeństwa, lekiem na przyrodzone czy nabyte niedoskonałości, a stał się przyczyną nieszczęść, na które jak błędnie sądzili deiści, stanowi medykament. W imię wolności człowieka i naukowej prawdy rozpoczęto nieznaną wcześniej w dziejach intelektualną walkę z religią i podjęto teoretyczne próby całkowitego jej wykluczenia z życia społecznego. Czołowy ateista tamtych czasów, baron Paul-Henri d'Holbach, pisał:

> Przyznajmy więc, że teologia i jej pojęcia nie tylko nie są pożyteczne dla ludzkości, lecz przeciwnie, są prawdziwym źródłem gnębiących ją nieszczęść, są źródłem błędów, które ją zaślepiają, przesądów, które ją otępiają, ignorancji, która czyni ją łatwowiernym, występków, które ją dręczą, rządów, które ją uciskają. Przyznajmy, że wpajane nam od dzieciństwa nadprzyrodzone i boskie idee są prawdziwą przyczyną właściwego nam braku rozsądku, sporów religijnych, świętych wojen i nieludzkich prześladowań. Przyznajmy wreszcie, że to właśnie te zgubne pojęcia zaciemniły moralność, spaczyły politykę, opóźniły postęp nauk oraz zniweczyły szczęście i spokój w sercu człowieka. [Holbach 1957: 275-276]

Według ateistycznej antropologii ludzie żyją jedynie w porządku doczesnym, i tylko przed sobą są za ten świat odpowiedzialni. Prawdziwy racjonalista powinien więc czynić wszystko, by inni ludzie porzucili światopogląd religijny na rzecz doczesnego, i uwierzyli w możliwość powstania Baylowskiej wspólnoty. Osiemnastowieczni ateiści stanęli więc przed wyzwaniem nie tylko walki z religią, ale i intelektualnym zadaniem pokazania możliwości zaistnienia społeczności bez Boga i religii. Społeczeństwa absolutnie suwerennego. Czym miało by być, wokół jakich idei i zasad się gromadzić – na kwestie te francuscy filozofowie musieli wypracować odpowiedź.

Oświecenie, jak wynika z przytoczonej Kantowskiej wypowiedzi, było okresem dorastania, dochodzenia do rozumu. Idea ta, która stała za walką ze wszystkim, co nie mogło wykazać się rozumną poprawnością i uniemożliwiało upełnoletnienie, stała się także fundamentem nowego społeczeństwa. Już nie legitymizowano porządku społecznego odzwierciedlaniem niebiańskiej hierarchii, czy władzy królewskiej *Starym Testamentem*, jak robił to jeszcze w XVII wieku rojalista Robert Filmer, w swym dziele *Patriarcha* (*Patriarcha*) [Locke 1991: 7-159][6], ale często właśnie dostępnością środków, które umożliwiają racjonalną dorosłość. Wokół tej idei zebrali się najpierw filozofowie, a później mieli to uczynić oświeceni władcy i inni członkowie społeczności. Samo upełnoletnienie miało zaś prowadzić do dobra, które określano jako coś, co umożliwia realizację maksymalnej sumy szczęścia, pojmowanego na sposób he-

[6] W pierwszym z traktatów Locke, często cytując dzieło Filmera, dokonuje jego krytyki.

donistyczny jako doznawanie przyjemności. Celem społeczeństwa jest więc stworzenie takich warunków, które umożliwiają osiągnięcie szczęścia przez największą liczbę osób i przez takie właśnie kryterium jest oceniana racjonalność porządku społecznego, funkcjonowanie władz i wszelkich instytucji [Szaniawski 1957: XXVI].

Jest rzeczą oczywistą, że osiemnastowieczny świat wypadł według tych kryteriów bardzo niekorzystnie. Za zły stan rzeczy ateiści oskarżyli przede wszystkim religię, która w ich odczuciu odpowiadała za wszelkie nieszczęścia ludzkości. Holbach, krytykując między innymi deistów, pisał z patosem:

> Ta zawsze zgubna dla śmiertelnych religia okrywa się płaszczykiem użyteczności powszechnej, ilekroć rozum chce ją zaatakować; znaczenie swe i prawa opiera na nierozerwalnym związku istniejącym rzekomo między nią samą a moralnością, z którą toczy jednak stale najzaciętsze walki. Tym zapewne podstępem zdobywa sobie tych zwolenników wśród ludzi rozumnych, którzy wyobrażają sobie w dobrej wierze, iż zabobon jest pożyteczny dla polityki i niezbędny do powściągania namiętności. Chcąc ukryć swoje odrażające rysy, obłudny zabobon potrafi zawsze zasłonić się tarczą użyteczności i cnoty; sądzono więc, że należy go szanować i wybaczać oszustwu, które wzniosło sobie wał ochronny z ołtarzy prawdy. Powinniśmy zmusić zabobon do opuszczenia tych szańców, aby w oczach całej ludzkości udowodnić mu jego zbrodnie i szaleństwa, zedrzeć mu z twarzy obłudną maskę i ukazać światu jego bratobójcze dłonie, uzbrojone w mordercze sztylety i splamione krwią narodów, które odurza on swoimi szaleństwami lub bezlitośnie poświęca swoim nieludzkim namiętnościom. [Holbach 1957: 393].

Ludzkie dążenie do szczęścia, według ateistów konwencjonalnych, wynikało z naturalnej konstytucji każdego człowieka. Tak więc tworzenie ateistycznej wspólnoty miało, dzięki władzom rozumu, odzwierciedlać naturalny porządek rzeczy, poznawany właśnie przez ten rozum. Głównym wrogiem tego idealnego społeczeństwa była, jak już wspomniałem, właśnie religia. Przytłaczając człowieka balastem fałszywych mniemań i poglądów, tłumiła wrodzoną każdemu tendencję do realizowania własnego szczęścia, a przez to i bardziej racjonalnego społeczeństwa. To społeczeństwo przyszłości miało być oparte na normach czysto świeckich, niekorzystających

z żadnych nadprzyrodzonych sankcji, za które to deiści krytykowani w *Systemie przyrody* nie potrafili się wyzwolić.

Wyrok wydany na religię był więc niezwykle surowy. Przypisano jej wyłącznie szkodliwość społeczną, nie dostrzegając żadnych pozytywnych funkcji. Wynikało to także z przyjętego założenia (niepodzielanego do końca przez deistów)[7], że wszystko, co fałszywe przynosi zło, a wszystko co prawdziwe – dobro. Religia jako zbiór fałszywych, sprzecznych i niekonsekwentnych poglądów nie mogła mieć żadnej wartości praktycznej. Ateiści nie wierzyli bowiem w użyteczne fikcje, widząc, między innymi przyczynę ludzkich nieszczęść w błędach poznawczych sankcjonowanych przez religię i tradycję, a odrzucanych przez bujnie rozwijające się nauki przyrodnicze.

Odpowiedź na Baylowskie pytanie konwencjonalnych ateistów była jasna. Zdawali sobie sprawę, że przeważająca część ludzkości jest niestety w stadium dzieciństwa (zbyt obciążona tradycją i przesądami), i nie może od razu osiągnąć pełnoletności, ale jedyną sensowną przyszłością była dla ludzkości powszechna wspólnota ateistów, która jako jedyna zasługiwała na miano w pełni racjonalnej. Jednostki żyjące w niej będą mogły realizować swoje wizje szczęścia, bez wzbudzania jakichkolwiek konfliktów z interesem ogółu. Na straży niepowściąganych przez boskie zakazy namiętności, miała stać moralność naturalna, oparte na niej prawa i system wychowawczy oraz mądry rząd.

Ateizm integralny

Mimo że ateiści zarzucali deistom hipokryzję i niekonsekwencję, to jak wykazał Sade, a właściwie Sade w interpretacji Pierre'a Klossowskiego, którego śladami tu podążam, w pewnym miejscu za-

[7] Interesującym przypadkiem postawy agnostycznej, jeśli nie wręcz ateistycznej, połączonej z oświeceniową krytyką chrześcijaństwa był przyjaciel wielu francuskich filozofów (Woltera, d'Alemberta, La Mettriego) – król pruski, Fryderyk II Wielki. Mimo radykalnej krytyki religii jako władca zdawał sobie doskonale sprawę z konieczności jej obecności w życiu społeczno-politycznym. Warto tu dodać, iż Fryderyk II jako jeden z niewielu władców nie skorzystał z możliwości, które dawała bulla Klemensa XIV z 1773 roku kasująca, tak znienawidzonych przez luminarzy Oświecenia, jezuitów [Bronk 2004: 195-216].

trzymali ruch swojej myśli. Co prawda, zabili Boga, ale puste miejsce po Nim szybko wypełnili naturą (symptomatyczną lekturą może być tu właśnie *System przyrody* Holbacha, który w całości starając się udowodnić fałszywość i szkodliwość idei Boga, kończy się modlitwą do przyrody (natury), zastępującą po prostu umarłego Boga). Następne pokolenia, w zależności od swojej fantazji, na puste miejsce po Bogu intronizowały: Naród, Człowieka, Proletariat. Nie trzeba tu chyba przypominać, że tak jak dla chrześcijan Bóg był zawsze dobry, tak i dla osiemnastowiecznych ateistów zawierzenie naturze miało umożliwić zbudowanie bezkonfliktowego społeczeństwa. O ile nawet w człowieku znajdowały się siły destrukcyjne, grożące likwidacją ładu społecznego, to rozum mówił, że szczęście można osiągnąć tylko uszczęśliwiając innych.

Sade na początku swej intelektualnej drogi także wyznawał optymistyczny ateizm konwencjonalny. Świadczyć może o tym jego utwór z roku 1782 *Dialog między księdzem a umierającym*, w którym konający libertyn, wyznający typowe idee oświeceniowe, utrzymuje, iż

> rozum powinien nas ostrzec, że szkodzenie bliźnim nigdy nas nie uszczęśliwi, nasze serce zaś musi wiedzieć, że jeśli przyczynimy się do ich szczęścia, otrzymamy największą nagrodę, jaką natura mogła nas obdarować na ziemi. Cała ludzka moralność zamyka się w tym jednym powiedzeniu: uczynić innych w takim stopniu szczęśliwymi, w jakim sami byśmy tego pragnęli i nigdy nie wyrządzać im więcej zła, niż sami gotowi byśmy byli doznać. [Sade 1994: 22-23]

Mamy tu więc do czynienia ze zdroworozsądkową zasadą „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe", która wydaje się tak naturalną i racjonalną, a przy okazji nieodwołującą się w żaden sposób do sankcji boskiej, tylko do dobra własnego jednostek, iż może być w praktyce pozytywną regułą funkcjonowania społeczeństwa ateistycznego.

Myśl Sade'a, w przeciwieństwie do innych myślicieli epoki, nie stanęła jednak w miejscu. Markiz będąc opętany przez rozum i jego ciągłe zadanie totalnej krytyki [Blanchot 1974: 47], nie mógł się pogodzić z faktem zastąpienia zabitego Boga przez nowego idola i transformacji rozumu, dokonanego przez ateistów konwencjonalnych,

w zdrowy rozsądek. Rozpoczętego mechanizmu permanentnej, racjonalnej krytyki, nie zamierzał w żaden sposób Sade ograniczać, mając przed sobą jedyny cel, jakim było urzeczywistnienie idei człowieka w pełni suwerennego i takiegoż społeczeństwa. Rozpoczął tę drogę razem z ateistami, którzy jak i on zabili Boga, tyle że szybko zapełnili jego tron nowymi ideami i chimerami zniewalającymi człowieka.

> Dla Sade'a – jak pisze Klossowski – ateizm nie jest niczym innym niż odwróconym i pozornie oczyszczonym z bałwochwalstwa monoteizmem, zaledwie tylko odróżniającym się od deizmu, skoro w tej samej mierze, co pojęcie Boga, gwarantuje on odpowiedzialne *ja*, jego własność, indywidualną tożsamość. Ażeby sam ateizm oczyścił się z tego odwróconego monoteizmu, musi stać się integralny. [Klossowski 1992: 45]

Ateizm integralny to przejaw myśli totalnie odfundamentalniającej ludzką rzeczywistość także społeczną. Myśli jednak jak najbardziej logicznej, konsekwentnej i racjonalnej.

Markiz odrzucił też inny element oświeceniowego paradygmatu – optymistyczną wizję natury, która nie tylko zastępowała Boga, ale była podstawą wiary w przyrodzoną dobroć człowieka. Najbardziej znanym wyznawcą tych poglądów był ówcześnie Jan Jakub Rousseau. Według Sade'a rzeczywistość jest zupełnie inna. Człowiek naturalny to człowiek, który ulega wszystkim swoim, nieważne jak perwersyjnym czy zbrodniczym, skłonnościom. Prawa natury determinujące całą rzeczywistość, a przez to i człowiecze zamiary, nie mogą być w żaden sposób oceniane, albowiem one po prostu są. Życie człowieka oddającego się wszystkim swoim zbrodniczym i złym popędom, staje się przez to bardziej zgodne z naturą niż tego, który je tłumi. Ponadto nie można takich działań wartościować w kategoriach moralnych, albowiem ludzie będąc cząstką materii, muszą podlegać w całości niezmiennym prawom przyrody.

Rozważania Markiza, a także Fryderyka Nietzschego na temat możliwości życia bez Boga, i wszelkich zastępujących go substytutów, wyznaczających cel i sens bycia jednostki, a przez to zapewniających jej trwałość i tożsamość, Georges Bataille nazwał ateologią.

Ze swej strony proponuję określić terminem ateologia społeczna – refleksję, która zajmuje się nieobecnością Boga i tego konsekwencją, tyle że w wymiarze społecznym.

Sade był ateologiem społecznym. Zauważył bowiem, że odrzucenie Boga, gwaranta wszelkich powszechnie obowiązujących norm, uniemożliwi istnienie jakiejkolwiek wspólnoty. Ateista integralny wyrzekając się Boga, powinien być świadomy, iż jednocześnie wyrzeka się możliwości budowy społeczności połączonej uniwersalnymi zakazami i powinnościami.

Markiz, któremu przyszło żyć i myśleć w gorących dniach Rewolucji Francuskiej[8], zauważył, iż społeczeństwo ponawia jego ateistyczny gest. On zabił Boga i starał się w myśleniu wyciągnąć z tego wszystkie konsekwencje, wspólnota zabiła Ludwika XVI „z łaski Bożej króla Francji i Nawarry" i wydawało się, iż przejdzie w stan permanentnej dekompozycji wszelkich ziemskich bogów i instytucji. Sade wizji takiego społeczeństwa poświęcił jeden ze swych najgłośniejszych tekstów politycznych zatytułowany *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami* [Sade 1997: 199-245][9]. Zabarwiony lekką ironią utwór jest apelem do rodaków, by wstąpili na drogę, którą szedł sam autor. Ironia, a właściwie gorzka ironia, wynika z tego, iż Markiz zdawał sobie sprawę, że przedstawiona tam koncepcja społeczeństwa nigdy nie zostanie zrealizowana, bowiem Sadyczny projekt może być urzeczywistniany jedynie przez jednostki, nigdy zaś przez zbiorowości ludzkie.

Tekst składa się z dwóch podstawowych części. Pierwsza dotyczy miejsca i roli religii w ustroju republikańskim, druga – praw i obyczajów normujących życie tejże wspólnoty. Sade jak konwencjonalny ateista nie widzi miejsca dla dotychczasowej religii w społeczeństwie republikańskim. Uważa, że ideały wolności i równości są nie do pogodzenia ze znanym mu chrześcijaństwem, i jeśli pozostawi się tylko jakieś szczątki religijności, to dość szybko w całości ono się

---

[8] Kwestię stosunku Markiza do Rewolucji Francuskiej i interpretacji jego poglądów politycznych pozostawiam całkiem na boku. Chciałbym tylko dodać, iż Sade w tym gorącym okresie ciągle przebywał w Paryżu i nie udał się, jak spora część arystokracji, na emigrację.

[9] Tekst ten, który został napisany w 1795 roku, jest samoistnym fragmentem większego dzieła Sade'a *Filozofia w buduarze* i często jest publikowany oddzielnie.

odrodzi, przejmując władzę nad ludzkimi duszami i doprowadzając do restauracji monarchii. Markiz żąda więc radykalnego rozliczenia się z religią i wykorzenienia wszelkich jej pozostałości. Sade, podkreślając kluczową zależność między Bogiem a królem, apeluje do rodaków:

> Francuzi, powtarzam, Europa spodziewa się po was, że uwolnicie ją za jednym zamachem od *berła i kazalnicy*. Pomyślcie, że nie da się jej uwolnić od tyranii królów, jeśli nie zerwiecie z niej jednocześnie pęt zabobonu religijnego: zbyt ścisła jest więź obu tych tyranii i jeśli tylko jedną z nich oszczędzicie, wkrótce popadniecie w jarzmo tej, którą zaniedbaliście rozgromić. Republikanin nigdy już nie ugnie kolana przed wyobrażoną istotą czy jej szalbierczym kapłanem. [Sade 1997: 203]

W związku z faktem, iż każda religia jest nie do pogodzenia z ustrojem republikańskim, należy ją wykluczyć ze wszelkich form życia społecznego, wydając zakaz praktykowania jej w jakiejkolwiek postaci.

Jest rzeczą oczywistą, że to pionierskie republikańsko-ateistyczne społeczeństwo będzie miało zupełnie nowe obyczaje, jak i prawa regulujące stosunki między obywatelami. Ludzie żyjący już po śmierci króla i Boga, którym przyznano wolność osobistą i polityczną, nie będą już postępować i działać tak jak za *ancien régime*. To, co było kiedyś stanowczo zakazane jako obrażające prawa ludzkie i boskie, w czasach republikańskich stanie się normalnością, w najgorszym przypadku nieszkodliwym dziwactwem.

Markiz, będąc konsekwentnym racjonalistą, zaczyna od klasyfikacji różnego rodzaju powinności, jakie posiada człowiek w stosunku do: Najwyższej Istoty, innych ludzi, siebie samego, i rozpatruje, jakie jeszcze zakazy mogą zaistnieć w tych sferach w społeczeństwie bez Boga i króla.

Logiczne jest, że po przyjęciu ateizmu jakiekolwiek wykroczenia religijne, takie jak: bezbożnictwo, świętokradztwo, bluźnierstwo – przestają nimi być. Umarłego Boga można bowiem bezkarnie znieważać i obrażać; skoro go już nie ma, to nic nie jest w stanie go urazić. Sade żąda wręcz prawa do publicznego wyśmiewania i wyszydzania wszelkich ewentualnie pozostałych kultów. Z odrzucenia Boga, a przez to i religii, wynika także pozbawienie społeczeń-

stwa moralności chrześcijańskiej, opartej na przekazaniu „miłuj swego bliźniego, jak siebie samego". Według Sade'a norma ta jest niezgodna z naturalnym egoizmem każdej jednostki i proponuje ją zastąpić zasadą braterstwa, czyli traktowania innych ludzi jak braci i przyjaciół. Nie należy jednak w żaden sposób potępiać czy karać ludzi, którzy nie wykazują skłonności do traktowania innych w taki sposób, albowiem decyduje o tym temperament i charakter, a one jako dzieła natury, nie podlegają wartościowaniu etycznemu.

Ten motyw różnorodności zdeterminowanych popędów ludzkich podnosi dalej Markiz w kontekście działań legislacyjnych. Prawa w społeczeństwie republikańskim powinny być „tak łagodne, tak nieliczne, by wszyscy ludzie, niezależnie od różnorodności swych charakterów, mogli łatwo na nie przystać" [Sade 1997: 213], a także uwzględniać fakt, iż „istnieją cnoty, których pewni ludzie nie mogą uprawiać" [ibidem]. Postulat łagodności prawa, z przekonaniem o jego racjonalnej istocie, prowadzi do zniesienia kary śmierci jako niesprawiedliwej i obrażającej rozumność ludzką. Prawo, jako negacja namiętności, nie może ulegać jej podszeptom i w szale podejmować decyzje o pozbawieniu życia człowieka. Można zrozumieć i wybaczyć morderstwo w afekcie, nie można wybaczyć zbrodni, którą podejmuje chłodny rozum.

Wszystkie wykroczenia w stosunku do innych członków społeczności Sade sprowadził do czterech głównych: obmowy, kradzieży, nieczystości oraz zabójstwa, i za każdym z nich, przedstawiając racjonalne argumenty, zauważył tyle korzyści społecznych, iż nie wiadomo jak można byłoby za nie karać. Nie chcę tu dokładnie przedstawiać poglądów Sade'a, nie starczyłoby bowiem na to miejsca, wspomnę tylko, iż usprawiedliwia on kradzież – republikańskim ideałem równości, który wymaga równomiernego podziału dóbr. Markiz słusznie zauważa, iż biedak nie ma obowiązku, ani interesu w szanowaniu prawa własności, które w ustroju republikańskim nie pochodzi z dekalogu, ale z dobrowolnej umowy społecznej. Ubogi nie zawiera żadnej umowy społecznej, mającej na celu, tak jak na przykład u Locke'a [Locke 1991: 251], ochronę własności prywatnej, albowiem nie ma w tym żadnej korzyści, tak więc

jakiekolwiek karanie go za wykroczenie przeciwko jej ustaleniom jest nieracjonalne.

Najciekawsze jednak propozycje przedstawia Markiz w dziedzinie występków, które kiedyś określano mianem nieczystości. Chodzi tu w szczególności o prostytucję, niewierność małżeńską, kazirodztwo, gwałt i sodomię (którą to w XVIII wieku nazywano, karany śmiercią, stosunek analny). Jako że zbrodnią w Sadycznym systemie nie jest świadome zadawanie zła innym ludziom, a odwrotnie – tłumienie jakichkolwiek jednostkowych pożądań i pragnień, nowe społeczeństwo powinno umożliwić ich pełną realizację. Służyć temu będą

> Wielkie, schludne, dobrze umeblowane domy (...), tam istoty obu płci i każdego wieku wydane będą kaprysom libertynów, którzy by chcieli czerpać z nich rozkosz, a największa uległość będzie żelazną regułą pensjonariuszy tych domów; każda odmowa będzie natychmiast arbitralnie karana przez tegoż, kto jej doświadczył. [Sade 1997: 219]

System taki będzie nie tylko korzystny dla ludzi o silnych skłonnościach despotyczno-seksualnych, ale przede wszystkim dla społeczeństwa, bowiem jednostki takie zaspokajając swe demoniczne pragnienia w wyżej opisanych domach, pozostawią resztę wspólnoty wolną od jakichkolwiek niebezpiecznych zachcianek.

Podważenie prawa własności i uznanie za sprzeczne z naturą normy „nie pożądaj żony bliźniego" prowadzi do „powszechnej prostytucji jestestw". Nikt oczywiście nie może należeć do innej jednostki, albowiem wiązało by się to z prawem wyłączności, jak jest na przykład w związku małżeńskim, ale za to każdy ma prawo do używania drugiej osoby, jak tylko żywnie mu się podoba. Prawo, które nakazuje kobietom i mężczyznom powszechne prostytuowanie się w domach rozpusty, jest w świetle argumentacji Sade'a jak najbardziej sprawiedliwe i słuszne. Markiz dostrzega także inne zalety powszechnej rozpusty, a mianowicie dużą ilość porzuconych dzieci, które nie posiadając rodziny, w całości będą należeć do republiki, traktując ją jak własną matkę.

Sade wprowadzając „powszechną prostytucję jestestw", w dłuższej perspektywie *de facto* likwiduje rodzinę, a przez to i wszelkie

wykroczenia jak zdrada małżeńska czy kazirodztwo, które godzą w jej dobro. Zakaz incestu jest wręcz zabobonem, bo czyż nie jest absurdalne, jak twierdzi autor, że nie możemy zażywać rozkoszy z osobami, które wszak są nam najbliższe. Zabójstwo, kolejna rozpatrywana przez Markiza zbrodnia, budząca największe sprzeciwy, z punktu widzenia samej natury, nie jest niczym szczególnym. Człowiek jest częścią przyrody i pochlebia sobie tylko, gdy sądzi, że jego śmierć jest bardziej ważna niż rozdeptanie stokrotki czy zabicie komara. Dla natury są to tylko przejawy ruchu wiecznie żywej materii, która właściwie nigdy nie odchodzi w nicość, a jedynie w ciągłym ruchu nieustannie przekształca swoje formy. Zabójstwo staje się więc zwykłą przemianą, transformacją materii, która nadal będzie służyć naturze. Także sama sfera praktyki politycznej przekonuje nas, że morderstwa mogą być korzystne, o czym może świadczyć śmierć Ludwika XVI. Zmiana stosunku do zabijania umożliwi także w wymiarze praktycznym, ograniczenie republikańskiej populacji i podniesienie jej genetycznej wartości przez pozbawianie życia ułomnych czy kalekich noworodków. Irracjonalnym byłoby poprawiać naturę i umożliwiać egzystencję jednostkom, które właśnie w naturalnych warunkach niechybnie by zginęły.

Konsekwentnie więc prawo nie powinno karać zabójców śmiercią. Tym, co powinno im jedynie grozić, to zemsta z rąk przyjaciół ofiary. Sade radzi tu iść wzorem Ludwika XV, który powiedział do pewnego francuskiego arystokraty, gdy ten dla zabawy zabił człowieka: „Ułaskawionyś (...), ale z góry ułaskawiony i ten, co ciebie zabije" [Sade 1997: 237]. Następnie Markiz przechodzi do ostatniego typu wykroczenia, a mianowicie samobójstwa. Jest ono dla niego, tak jak w starożytności, aktem męstwa i odwagi, a przez to godnym do propagowania w społeczeństwie republikańskim.

Sade uzasadnia całościowo swe koncepcje, twierdząc, iż społeczeństwo tak stare i tak zepsute, jakim jest naród francuski, może się utrzymać jedynie przez nieustanny ruch zbrodni, bo gdyby nagle zaczęło praktykować cnotę, to popadłoby w bezruch i gnuśność, a przez to ułatwiłoby tylko dokonanie zniszczenia republiki przez jej wrogów. Ciągły ruch, w którym się ono znajduje za sprawą zbrodni

i niemoralności, sprawia nie tylko, iż jest ono w permanentnym napięciu, ale także upodabnia się do materii, która sama potrafi nadać sobie ruch. A więc tak jak i ona, nie potrzebuje już pierwszego poruszyciela – Boga.

Zakończenie

Naszkicowana przez Sade'a wizja wspólnoty ludzkiej z pozycji ateizmu integralnego może budzić przerażenie. Nie dlatego, że gdziekolwiek takie społeczeństwo mogłoby powstać i egzystować. Historia dostatecznie wykazała, iż wszelkie rewolucje po intensywnym procesie anarchicznego niszczenia szybko przechodzą w stan ładu i spokoju. Taka już jest gatunkowa natura ludzka, z czego Markiz zdawał sobie sprawę, pisząc swój tekst. Jest to bowiem utwór zabarwiony na swój sposób, jak już wspomniałem, gorzką ironią jakby Sade wołał, proszę, bądźcie konsekwentni racjonaliści, zabiliście Boga, gwaranta dziesięciorga przykazań to i je, jak ja to czynię w swoim tekście, odrzućcie. Wiedzcie tylko, że w ten sposób zniszczycie społeczeństwo, które musi się opierać na irracjonalnych (co nie znaczy niepraktycznych) zakazach normujących dwie jakże ważne sfery życia człowieka, *erosa* i *tanatosa*. Wyzwolone naturalne popędy uderzą na początku w społeczeństwo, doprowadzając do rozpadu wszelkich więzi społecznych, a następnie w jednostki – niszcząc ich tożsamość.

Przerażenie, ale i fascynację budzi ruch myśli, który rozpoczął drogę od idei wyzwolenia człowieka od irracjonalnych dogmatów, a doprowadził do zagłady jego samego. A wszystko to za pomocą ubóstwionego rozumu, który zajął miejsce zabitego Boga. Sade, chyba jedyny prawdziwy oświeceniowy ateusz, zamknął ten ruch, przy okazji pokazując błędne koło samej rewolucji [Banasiak 2006: 335-339]. Markiz paradoksalnie przekraczając wszelkie granice, jednocześnie wrócił w swym myśleniu do punktu wyjścia, czyli konieczności Boga lub jakichkolwiek Jego zastępników do funkcjonowania i trwania społeczeństwa.

Bibliografia

Ballet R. C. (2001), *On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu*, "The Journal of Politics" nr 1, s. 1-28.

Banasiak B., K. Matuszewski (1991), *Sade – Filozofia zbrodni czy zbrodnia filozofii?*, [w:] D. A. F. Sade de, *Powiedzieć wszystko*, Łódź, s. 5-61.

Banasiak B. (2006), *Integralna potworność. Markiz de Sade filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje „śmierci Boga"*, Łódź-Wrocław.

Blanchot M. (1974), *Fundamentalna nieprzyzwoitość*, [w:] *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, W. Karpiński (oprac.), Warszawa, s. 44-64.

Bronk A. (2004), *Religia w listach Fryderyka Wielkiego (1712-1786)*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Białystok, s. 195-216.

Bruyère J. (1965), *Charaktery czyli obyczaje naszych czasów*, Warszawa.

Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków.

Hazard P. (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, Warszawa.

Holbach P.-H. d' (1957), *System przyrody*, t. II, Warszawa.

Kant I. (1966), *Co to jest Oświecenie*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa.

Klossowski P. (1992), *Sade mój bliźni*, Warszawa.

Kruszewska S. (2011), *Zrozumieć niewiarę. Filozoficzne wyznania niewiary w nowożytnej myśli francuskiej*, Gdańsk.

Lisicki P. (1992), *Mroczne dziedzictwo oświecenia*, „Znak" nr 12, s. 27-44.

Locke J. (1991), *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa.

Łojek J. (1973), *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin.

Reval F. X. de (1784), *Katechizm filozoficzny czyli zbiór dowodów służących na obronę wiary chrześcianskiey przeciwko nieprzyjaciołom jey*, Wilno.

Sade D. A. F. de (1994), *Dialog między księdzem a umierającym*, „Literatura na świecie" nr 10, s. 10-23.

Sade D. A. F. de (1997), *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeśli chcecie stać się republikanami* , [w:] Sade D. A. F. de, *Pisma polityczne*, Warszawa, s. 199-245.

Schmid M. (2003), *The Sacrament of Penance in Sade's Writing: A Practice between Hell and Apathy*, "Eighteenth-Century Fiction", nr 3-4, s. 761-778.

Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles – London.

Szaniawski K. (1957), *Wstęp*, [w:] P.-H. d'Holbach, *System przyrody*, t. I, Warszawa, s. IX-XXXV.

Wolter (1961), *Ateizm*, [w:] B. Baczko (red.), *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa.

Wolter (1988), *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa.