

Bogdan Banasiak

Sacrum, czyli utopia uniwersalna

Sacrum / profanum

O ile zgodnie z tradycją – co wyraża mit o Erosie i Psyche – sfera jasnej świadomości i ekstatycznego zawrotu głowy są niewspółmierne, a ta antynomia rozpasanych zmysłów i chłodnego umysłu sprawia, że rozum i *principium individuationis* nie tolerują namiętności, natomiast w obliczu pożądania przygasa świadomość, toteż refleksyjny dystans i dionizyjskie uczestnictwo wzajemnie się wykluczają, to jednak – dziś nie ma co do tego wątpliwości – historia człowieka znaczone była niegdyś jego funkcjonowaniem w tych dwóch rozbieżnych, ale korelatywnych, przeciwstawnych sobie, ale się dopełniających światach: *sacrum* i *profanum*. Religioznawcy, antropologowie i etnologowie dowiedli, że u źródeł cywilizacji leży mord założycielski (instytucja kozła ofiarnego¹), że nasi przodkowie oddawali się okrucieństwu obrzędowemu², składali krwawe ofiary z ludzi i zwierząt, uprawiali prostytucję sakralną, realizowali brutalne obrzędy inicjacyjne czy wreszcie uczestniczyli w dzikich orgiach (sakralne rozpasanie): seks, obżarstwo, pijaństwo, narkotyki itp. Wiemy, że zachowania te miały walor uniwersalny: Inkowie, Majowie i Aztekowie mieli krwawe święta ofiarowania, Grecja – Dionizje³, Rzym – Saturnalia, średniowiecze i renesans – karnawał (święto Głupców, święto Osła).

Wiadomo też, że te rozmaite wersje archaicznego *sacrum* znikły wówczas, gdy na polityczno-społeczną scenę Europy wkroczyła ta klasa społeczna, której ideologia, konstytutywna dla jej istnienia i ugruntowana w postulatach protestantyzmu, programowo stanowiła kwintesencję wyznaczników świata profanicznego: mieszczaństwo⁴. Klasyczne *sacrum* wycofało się pod naporem racjonalności i użyteczności (pracy i oszczędności jako odpowiedzi na przepych charakterystyczny

¹ Zob. zwłaszcza R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

² Zob. m.in. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.

³ Choć już Grecy zaczęli zdradzać pro-boskie *hybris* na rzecz spragmatyzowanej *sophrosyne*.

⁴ Ten sam okres przyniósł internowanie tych, którzy nie respektowali wymogów racjonalności: szaleńców, nierobów i przestępców; wówczas też zanikła w Europie powszechna wcześniej praktyka tortur, ustępując miejsca wykorzystaniu skazańców jako siły roboczej; wówczas wreszcie rozpoczął się proces upodmiotowienia [sujet] jednostki – narodziny *ja* – zbieżny z jej administracyjno-prawno-politycznym ujarzmieniem [assujettissement].

dla uprzednio dominującej klasy: arystokracji) i dziś budzi tylko grozę i odruch odrzucenia, „świętość” zaś znamy jedynie w postaci czysto symbolicznych (a zatem bezpiecznych) przedstawień, które nie mają charakteru uczestnictwa (zwłaszcza ekscesywnego), lecz są raczej widowiskiem teatralnym (religie monoteistyczne).

Profanum to sfera oparta na prawach, normach i zasadach określających ramy funkcjonowania i komunikowania się zbiorowości, czyli zapewniających jej koherencję i ład, regulowana zasadą pracy, czyli świadomej (znaczonyj refleksyjnym chłodem i dystansem – jasną świadomością) i celowej (nakierowanej na realizację) działalności, polegającej na reprodukcji (sił, środków, dóbr, a także gatunku) i kumulacji (ekonomicznego odłożenia w zapasie, rezerwy). Występujące w jej ramach akty (czynności) mają więc charakter ściśle heteroteliczny: istnieją wyłącznie ze względu na coś innego (z powodu czegoś innego), czyli mają cel (powód) zewnętrzny, różny od nich samych. Jednym słowem, to sfera spraktyczowania i użyteczności oraz racjonalności, bo w gruncie rzeczy charakterystyczna dla niej funkcjonalizacja i pragmatyzacja ludzkich poczynań utożsamiona została z tym, co rozumne – stanowi wyznacznik ludzkiego *ratio*, które w istocie określa warunki możliwości osobniczego i gatunkowego przerwania (pragnienie Obecności).

Sacrum z kolei to uchylająca wszelkie obowiązujące w codzienności i nią rządzące normy i prawa (transgresja) sfera bezsensownego wydatkowania i bezcelowego marnotrawienia (sił, środków, dóbr, życia) w ekstatycznym uniesieniu, które ewokowane jest ekscesywnymi aktami (doświadczeniami granicznymi: ból, cierpienie, przemoc, rozkosz, erotyzm, śmierć itp.) wyrywającymi człowieka z ram racjonalnego funkcjonowania wskutek stłumienia świadomości. Składające się na *sacrum* akty mają charakter autoteliczny: są celami samymi w sobie, wyczerpują się na samych sobie, a nie odsyłają do zewnętrznych celów, racji, powodów itp., i w tym sensie samo-się-motywuują/uzasadniają, nie zaś okolicznościami zewnętrznymi, są więc niejako naraz własną przyczyną i skutkiem.

Sade`a wyprawa w region *sacrum*

Zanim jednak *sacrum* stało się przedmiotem wiedzy pozytywnej (antropologicznej, etnologicznej, religioznawczej, socjologicznej), głęboką intuicję tej

sfery ujawnił Markiz de Sade. Eksploracja przezeń wątków ekscesywności: erotyzmu, rozkoszy, bólu, przemocy, śmierci, transgresji w ich stałej korelacji („mnie stawał, kiedy kradłem, zabijałem, podpalałem”⁵) w perspektywie nadmiaru, zatruty i wydatkowania, jawi się w istocie jako wyprawa w region *sacrum*. Ale Sade nie tylko odkrywa ów region i zachodzące w nim powiązania doświadczeń ekstazyjących, lecz także z odkrycia tego robi użytek poznawczy w kontekście wiedzy o człowieku, pokazuje bowiem, że przemoc czy gwałt nie są wyłącznie zewnętrznym żywiołem mniej czy bardziej bliskiej człowiekowi przestrzeni *sacrum*, lecz częścią jego samego. Markiz jako „pierwszy przyjął za swój i rzucił jako wyzwanie światu ten odwieczny constans zła i zbrodni tkwiących w naturze ludzkiej”⁶, toteż „Sadyczny libertynizm pozostaje pod znakiem *sacrum*”⁷.

Nietrudno zauważyć, że wszelkie poczynania Sadycznych libertynów w jednoznaczny sposób urągają zasadom racjonalności i użyteczności. Wyznacznikiem ich działań zasadniczo jest bowiem bezcelowe wydatkowanie, niszczenie, marnotrawienie, bezproduktywna zatrata (sił, czasu, dóbr, spermy, życia itd.) w aktach, w których erotyzm, przemoc, rozkosz i śmierć na stałe się ze sobą splatają – to po prostu „zbrodnia seksualnej rozrzutności”⁸.

Wszelkie zaś ich poczynania racjonalno-pragmatyczne (których spektrum jest zresztą ograniczone do zaledwie kilku stałych czynności):

– (niezwykle drobiazgowo) organizowanie luksusowych uczt połączonych z orgiami;

– (wyrafinowana) rekrutacja niezliczonej ilości ofiar erotycznych/zbrodniczych aktów i swoiste ich kompatybilizowanie wobec libertyńskich oczekiwań (ubranie, odżywianie, pozycje „seksualne” itd.);

– (ściśle) kodyfikowanie przepisów regulujących postępowanie w potajemnych stowarzyszeniach,

mają jako ostateczny cel... bezproduktywność, wszelki przejaw użyteczności ostatecznie więc rozplywa się w poczynaniach czysto marnotrawczych: sama

⁵ D. A. F. de Sade, *Sto dwadzieścia dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2004, s. 205.

⁶ J. Lisowski, [od tłumacza], „Twórczość” 1970, nr 12, s. 82.

⁷ C. Cusset, *La passion selon Juliette*, „L’infini: littérature, philosophie, art, science, politique”, automne 1990, n° 31, s. 17.

⁸ Ph. Sollers, *Sade dans le texte*, [w:] *idem, L’écriture et l’expérience des limites*, Seuil, Paris 1968, s. 54.

wystawność uczt znaczona jest nadmiarem; ofiary zostają bez żadnych powodów zgładzone; normy podlegają stałej transgresji. Zbrodnia seksualna nie jest więc warunkowana klasycznymi motywami mordu: ani typu przyczynowego, tj. nie dokonuje się jej pod dyktando czy pod wpływem impulsywności (nienawiść, zemsta, namiętność), ani typu celowego, tj. niczemu nie służy, do niczego nie prowadzi (zdobycie władzy, wpływów, bogactwa), a ostatecznie zrywa więzy nawet z pożądaniem i rozkoszą (w kontekście których i tak wykazywała charakter względnie autoteliczny). Jako zaś nieumotywowana i nieuzasadniona w człowieku postępującym racjonalnie i takiego postępowania oczekującym (przyczyny, cele, racje, względy, motywacje, sensory itd.) musi budzić przerażenie i zgrozę, toteż człowiek rozumny nie jest w stanie rozumieć zbrodni w wersji Sade'a, bo ta wykracza poza standardy rozumienia.

Co więcej, u Sade'a nawet ciało zostaje oderwane od wszelkich jego podstawowych, naturalnych (i racjonalnych) funkcji: zasady przetrwania jednostkowego, czyli zachowania siebie (instynkt samozachowawczy), bohaterowie jego dzieł bowiem w imię wyznaczników libertynizmu (konsekwencji negacji) gotowi są narazić się na śmierć, a nawet doszukują się w niej rozkoszy, oraz zasady reprodukcji, czyli zachowania ciągłości gatunku, gdyż wszelkie akty ekscesywne samo się motywują, a erotyzm zrywa więzi z reprodukcją (pracą), tak zaś uniwersalna i apologetyzowana w dziele Sade'a sodomia staje się wręcz ogólnym znakiem jałowości i bezproduktywności, gestem wprost wymierzonym w zasadę rozmnażania (aktem *par excellence* anty-naturalnym).

Jedynego zaś śladu użyteczności można by się dopatrywać w pasji poznawczej Markiza: eksploracja seksualno-zbrodniczej „rozrzutności” pozwala mu budować podwaliny wiedzy o człowieku, ale ostatecznie to nie pod jej dyktando dokonuje on owej eksploracji (zwłaszcza że wiedza nie ma dlań żadnego zastosowania praktycznego, sprowadza się do pogłębiania jej samej i do metodycznej maksymalizacji i ekstremalizacji ekscesu), toteż poznanie jest korelatem jego pasji eksperymentatorskiej.

Sakralna utopia

Choć tradycyjne *sacrum* nie służy trywialnej doraźności (co jest zasadą *profanum*), bo nijak nie sprzyja zasadniczemu wyznacznikowi ludzkich poczynań, jakim jest prze-trwanie (pragnienie Obecności), a nawet wręcz mu urąga (bo w aktach uczestnictwa w rozpasanej zmysłowości naraża człowieka na utratę tego, o zachowanie czego tak skrzętnie zabiega on w praktyce codzienności: życia), a zatem nie służy wprost i bezpośrednio perspektywie ludzkiej skończoności (doczesności), to jednak w istocie spełnia posługi wyższego rzędu, służy perspektywie nieskończoności (wieczności), a za jej pośrednictwem – niejako zwrotnie – służy także tej pierwszej, i to w złożonym aspekcie, co ujawnia się w funkcjach i celach zdradzanych przez sakralne obrzędy:

– akty ekstatyczne stanowią warunek możliwości – cyklicznie ponawianej – komunikacji z czymś, co w danej kulturze stanowi jakkolwiek pojęty źródłowy byt (tylko bowiem w sakralnej ekstazie człowiek sam, indywidualnie – bez pośrednictwa szamanów, czarowników, kapłanów itp., i oferowanych przez nich magiczno-religijnych formuł: czarów, zaklęć, modlitw, medytacji itd. – może sięgnąć boskości);

– komunikacja ta umożliwia (i na tym w istocie polega) odzyskanie pierwotnej lub/i finalnej, a dla danej kultury fundamentalnej, zagubionej/zawieszanej (w cyklu) jedności z tym, co źródłowe i uniwersalne, pozwala sięgnąć prawdy bytu, zjednoczyć się z transcendencją, osiągnąć dzięki temu pełnię, powrócić (ściślej: powracać) do „matczynego łona” czy „macierzy”.

Ten zaś uwznioślony aspekt *sacrum* przekłada się na jego bardziej trywialne funkcje:

– katartyczną: oczyszczenie dzięki czasowemu zrzuceniu z siebie przez człowieka jarzma zwykłych normatywnych wymogów postępowania; można by rzec, iż *sacrum* daje możliwość cyklicznego zmycia z siebie kurzu codzienności w źródłowych wodach chaosu, czyli w komunikacji z dowolnie pojętą boskością/transcendencją;

– reparacyjną: ów kontakt ze źródłowym *universum* sprawia, że człowiek może – „wypiękniony” i odnowiony – „ze zdwojoną energia” (bo niejako odzyskuje na nowo z boskości zaczerpnięte siły) powrócić do profanicznych poczynań: w pewnej

mierze po to wychyla się ku boskości, by przez nią wzmocniony ostatecznie konsolidować *profanum*;

(a więc oczyszczony i wzmocniony duchowo i emocjonalnie wraca do codziennej krzątaniny)

– „merkantylną”: mniej czy bardziej krwawy akt ofiarowania pozwala człowiekowi zjednać sobie przychylność owych źródłowych, rządzących jego rzeczywistością mocy, wyjednać pomyślność czy powodzenie, jednym słowem, załatwić profaniczne interesy; choć indywiduum narażone jest na śmierć w sakralnym ekscesie, to śmierć ta ma wymiar jedynie partykularny i jedynie służy zbiorowości, przyczynia się do jej pomyślności (w niektórych kulturach złożenie w ofierze właśnie członka danej społeczności zapewniało przez bogów daną – w rewanżu – pomyślność całej tejże społeczności) – indywiduum zyskuje zatem potwierdzenie i zakorzenienie nie tylko na najwyższym szczeblu ogólności: w tym, co boskie, kosmiczne itp., lecz także na jej szczeblu ludzkim: w grupie, społeczeństwie, a ostatecznie w ludzkości.

– „(psycho)terapeutyczną”: nawet jeśli uznać (za Bataille`em), że „*sacrum* jest samą immanencją”⁹, ową „częścią przeklętą”¹⁰, tj. nie sprowadza się wyłącznie do – zewnętrznych wobec człowieka – instytucji (tj. społecznie ugruntowanych typów zachowań), czyli pewnego czasu i przestrzeni *sacrum*, lecz stanowi tkwiący w nim samym nadmiar energii, który nie może być inaczej ujawniony niż w aktach bezproduktywnego wydatkowania (bo nie daje się skanalizować i wyczerpać pracą), to w aspekcie psychofizjologicznym tego rodzaju obrzędy ujawniają prostą funkcję „wentyla bezpieczeństwa”, dzięki któremu człowiek może cyklicznie „uwalniać” ów energetyczny nadmiar (można by tutaj sięgnąć po termin ukuty przez Lema: „wyszalnia” – miejsce, gdzie nadmiar energii znajduje ujście w – społecznie akceptowanym – ekscesie, gdzie zatem bez przeszkód i bez sankcji można „się wyszaleć”).

Sacrum jawi się zatem jako znamię wydatkowania/marnotrawienia tylko wówczas, gdy ujmowane jest bezpośrednio i wyłącznie z profanicznego punktu widzenia – ta racjonalno-celowa optyka wszystko, co z nią się nie koreluje, tj. nie spełnia jej wymogów, uznaje za bezproduktywne. Okazuje się jednak, że

⁹ G. Bataille, *Sade et la morale*, [w:] *idem, Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, Paris 1976, s. 448.

¹⁰ Zob. G. Bataille, *Część przeklęta*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2002.

bezproduktywność w bardziej ogólnej perspektywie ujawnia inherentną jej „pragmatykę”, czyli nieuchronnie podlega społecznej funkcjonalizacji i zyskuje walor społecznej użyteczności: potwierdza i wzmacnia więzi grupowe, osobniczą przynależność do grupy i tej zbiorowości koherencję oraz przyczynia się do „gatunkowego” (bo w wymiarze zbiorowości jako takiej, nawet kosztem jednostkowej ofiary) przetrwania. Przede wszystkim jednak służy zakorzenieniu – choć nie w bezpiecznym aspekcie racjonalnych poczynań zakrojonych na zagwarantowanie przetrwania (reprodukcja i kumulacja), lecz w bardziej uniwersalnym wymiarze niebezpiecznego i ryzykownego sięgania w ekstazie tego, co źródłowe, komunikowania się z nim i paktowania. O ile więc *profanum* pierwsze daje człowiekowi zakorzenienie w wymiarze partykularno-cielesnym (sfunkcjonalizowana praktyczność zwykłego prze-trwania), o tyle *sacrum* – w wymiarze duchowo-universalnym (ugruntowanie w wieczności/boskości, i to w odniesieniu do zbiorowości, nie zaś jednostki, której partykularny interes, włącznie z jej życiem, zostaje podporządkowany interesowi społeczności, choć interes ów ma to samo imię: przetrwanie).

Ostatecznie więc *sacrum* wpisuje się w tradycyjne dla kultury zachodniej ramy myślenia utopijno-optimistycznego, i to w szczególny sposób: jest ono bowiem swoistą realizacją utopi, choć – oczywiście – nie w sensie osiągnięcia (postaciowanej przez klasyczne mitymy Arkadii, Raju, Edenu, Złotego Wieku, Wysp Szczęśliwych itp.) trywialnego błogostanu (zresztą z reguły sprawiającego wrażenie stanu bezruchu i martwoty, niekiedy wręcz zionącego nudą), stabilnej, jednorodnej, wiecznotrwałej szczęśliwości – bezkolizyjnej i bezkonfliktowej (i w tym sensie wyraźnie odczłowieczonej, bo wypranej ze wszystkiego, co w kolizji dynamizujące) – lecz jest ekscesywna i ryzykowna (dla prze-trwania), wiecznie (cyklicznie) powraca. Gwarantuje jednak zakorzenienie uniwersalne, kosmiczne, boskie itp., nie zaś jedynie doraźne, doczesne, ziemskie. I to uniwersalnie realizowalne (ponawiane) *hic et nunc*, nie zaś sprowadzone do nostalgii i tęsknoty, których pokonanie przybiera wymiar „szyfowej pracy” poszukiwania i gręźnie w mityzacji czy mitologizacji (słowem, ideologizacji), ani obiecane w pośmiertnych zaświatach (religia zagarnia wymiar komunikacji z boskością, dystrybuuje ją według ludzkich zasług, tj. uznania jej

hierarchów, nagradza ubezwłasnowolnionych, czyli wiernych i pokornych, a wreszcie ją merkantylizuje czy wręcz nią frymarczy: kupowanie odpustów). *Sacrum* nie sprowadza się więc ani do typowej wersji utopii doczesnych, w których boskie atrybuty (szczęśliwość, wieczność itp.) „zstępują” na ziemię, ani do typowej wersji utopii zaświatowych, w których – na odwrót – to człowiek trafia do „królestwa niebieskiego”. Stanowi ono, by tak rzec, najbardziej uwzniośloną i „najmocniejszą” wersję utopii, swoistą utopię „oscylacyjną” (cykliczną), uzgadniającą czy korelującą stale się stykające i ze sobą komunikujące dwa światy: ludzki i boski.

Tego rodzaju „zakorzeniające” funkcje *sacrum*, zdaniem badaczy religii (R. Otto¹¹, M. Eliade¹²) oraz antropologów i socjologów (R. Girard¹³, R. Caillois¹⁴), charakterystyczne są nie tylko dla wszelkich kultur archaicznych, lecz także występują we współczesnych „zastępnikach” świętości, za jakie uznaje się m.in. wojnę, wielkie widowiska sportowe czy sporty ekstremalne. Tak też rozumiane „zakorzeniające” *sacrum* występuje w rozmaitych przestrzeniach twórczości i refleksji: dionizyjskie zespolecie z kosmosem pojawia się w pisarstwie André Pieyre de Mandiarguesa (m.in. w powieści *La motocyclette*); Artaud w archaicznych rytuałach ugruntowanych w żywych mitach widział jedyną perspektywę naprawy dla martwej i niezdolnej do samorozwoju kultury Zachodu; dla Bataille`a z kolei ekscesywność (erotyzm, a zwłaszcza śmierć) stanowi zasadę komunikacji z bytem (odzyskanie ciągłości przez człowieka jako istotę nieciągłą) poprzez zniesienie indywidualizującej świadomości. O ile to właśnie Bataille definiuje *sacrum* w kategoriach immanencji, to jednak ostatecznie usiłuje zakorzenić człowieka w bycie (poprzez śmierć jako akt autentycznej komunikacji z bytem), a zatem – korelatywnie do klasycznego, archaicznego *sacrum* – realizuje model sakralnej utopii.

Desakralizacja, czyli czyste *sacrum*

Choć można by uznać, że świat dzieł Sade`a wyczerpuje wszelkie zasadnicze znamiona tradycyjnie rozumianego *sacrum*, to jednak erotyzm, ekstaza, śmierć nie

¹¹ R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

¹² M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999 (wyd. II).

¹³ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, op. cit.; *Kozioł ofiarny*, op. cit.

¹⁴ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995; *Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973.

stają się dla Markiza – jak to ma miejsce u Bataille'a – drogą przywrócenia pełni/jedności typu boskiego (magicznego, mitycznego, religijnego) czy kosmicznego. Nawet Eros nie jest – wbrew pozorom – bożkiem, któremu libertyni mieliby wiernie hołdować. Toteż droga, w jaką wyrusza Sadyzny libertyn, nie ma żadnego sensu pozytywnego (uzasadnienia, funkcji, celu) ani nie niesie obietnicy wytchnienia (przez uwiecznienie w gatunku, kosmosie, nieskończoności itp.), lecz wyłącznie negatywny: ostatecznie „służy” bezproduktywnej zatracie w nicości.

Nawet ta sfera, która, jak podkreśla Bataille, poprzez swe „spokrewnienie” ze śmiercią i ekstatyzującą moc stanowi rudymenarną płaszczyznę komunikacji – erotyzm – u Sade'a nijak nie ma takiego charakteru. Erotyzm u Markiza jest ściśle autarkiczny: nie gwarantuje żadnego zespolenia w uniesieniu, komunikacji ciał i dusz w ekstazie, wzajemności i dzielenia się rozkoszą, nawet konwencjonalnej bliskości, zrozumienia czy porozumienia, erotyzm nie zbliża ludzi i nie łączy – miłosna komunikacja jest niemożliwa. Seksualny partner(-ka) jest wyłącznie wyszukany gadżetem seksualnym mającym profesjonalnie, perfekcyjnie obsłużyć swego dysponenta, jedynie schlebiającego własnym gustom lub eksperymentującego na innym (absolutnie Innym, ale ostatecznie zredukowanym do zera) i na sobie samym. Sade ukuł nawet neologizm *isolisme* na określenie absolutnej samotności, wyobcowania fizycznego i duchowego, fundamentalnego nieistnienia jakichkolwiek więzi między ludźmi i niemożności ich zawiązania; oznacza on fundamentalną niekomunikowalność jestestw.

Także śmierć nie ma dla Sade'a walorów „zakorzeniających”. Nie jest skorelowanym z *sacrum* cyklem płodności, bo pożądanie nie stanowi dla libertyna znaku przedłużania gatunku, czyli przechodzenia do wieczności w potomstwie. Nie jest nagrodą, ucieczką, wyrwaniem się z zakłętą kręgą życiowych cierpień, nie otwiera perspektywy lepszego świata: odzyskania jedności z bogiem, powrotu do matczynej łona itp. Nie niesie nawet odrobiny niepokoju metafizycznego (jak u Pascala, Kierkegarda, Jaspersa, Heideggera czy Sartre'a), znamionującego choćby para-uwznioślające jej umitycznienie czy względnie klasyczne zsakralizowanie.

Z jednej strony, śmierć jest włączeniem w cykl („wieczny powrót”) i w tym sensie stanowi roztopienie się w całości bytu. W tej zaś perspektywie śmierci po

prostu nie ma, staje się ona z definicji niemożliwa: „śmierć staje się słowem pozbawionym sensu”¹⁵. Nie rodzi to jednak u Markiza ani radosnego poczucia osiągnięcia kosmicznej „nieśmiertelności” (zespolenia ze światem czy stania się światem), ani tragizmu udręki z powodu nieodwołalnego trwania po wieczność. Z drugiej zaś strony, jawi się ona jako „czysta” nicość, która, jako równie obojętna, nie niesie ze sobą żadnego „uwiecznienia”, odzyskania jedności czy ciągłości z bytem: „gdy człowiek kończy swój żywot, wszystko znika: unicestwia się na wieczność i nic zeń nie przetrwa”¹⁶, „po śmierci nie ma niczego”¹⁷, „człowiek jest tylko nicością”¹⁸. Tak czy owak, nie ma u Sade’a tradycyjnej kalki wieczności i uniwersalizacji w micie lub boskości. Śmierć jest jedynie konsekwentnym i oczywistym zwieńczeniem drogi libertyna, osiągnięciem nicości za życia – w apatii, a to stan nieludzki, w którym nie ma różnicy między życiem i śmiercią.

W orgii cielesności Markiz nie znajduje żadnego sakralnego odniesienia: nie ma u niego nawet śladu nadziei oczyszczenia w źródłowych wodach chaosu, zjednoczenia z Bogiem bądź bogami czy odzyskania komunikacji z pierwotnym bytem. Archaiczne *sacrum* nigdy bowiem nie jest figurą samoistną, lecz zawsze podlega relatywizacji do jakkolwiek pojętej transcendencji. U Sade’a natomiast wszystko, co mogłoby nosić odsyłające do sakralności miano: Bóg, bogowie, realni bądź mityczni przodkowie, natura, świat, kosmos, źródłowy chaos, wieczność itp., zostaje bezpardonowo ekskludowane. *Sacrum* zaś jawi się w postaci czystej immanencji, pozbawione jest najdrobniejszego nawet śladu czegoś, co mogłoby transcendencję przypominać, a zatem – paradoksalnie – podlega swoistej desakralizacji. Jakkolwiek pojęta transcendencja byłaby bowiem dla Markiza tylko przywróceniem figury Pana, a zatem nieuchronnie uczynieniem człowieka Niewolnikiem; jego zdaniem, poszukiwanie dla człowieka uwznioślającej racji czy odniesienia w najwyższym zaś stopniu człowiekowi by uwłaczało (co nie znaczy, iż u Markiza występuje ubóstwienie człowieka – wprost przeciwnie, bo też nie chodzi tu o humanizm, lecz o suwerenność, a ostatecznie o poznawczą pasję autotransgresji w wersji permanentnej).

¹⁵ D. A. F. de Sade, *Prawda*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] *idem, Powiedzieć wszystko. Antologia*, przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 2003, s. 42, nota.

¹⁶ D. A. F. de Sade, *Julietta*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 141.

¹⁷ D. A. F. de Sade, *Julietta. Powodzenie występku*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003, s. 132.

¹⁸ É. Boutoute, *Sade et les figures du baroque*, Éditions l’Harmattan, Paris-Montréal 1999, s. 57.

Toteż właśnie optyka Sade'a pozwala uchwycić to, że autoteliczność (bezproduktywność) klasycznego *sacrum* okazuje się pozorną, w istocie bowiem podszyta jest stałym wymogiem użyteczności – ta jego relatywizacja-funkcjonalizacja stanowi wręcz wyznacznik *sacrum*. Jedynie u Markiza *sacrum* zostaje oderwane od trywialnego spragmatyzowania, bo pozbawione jest jakiegokolwiek boskiego czy kosmicznego odniesienia, uzasadnienia, ugruntowania i uwznioślenia. To *sacrum* w postaci czystej, tj. oderwane od jakichkolwiek racji zewnętrznych, ściśle autoteliczne.

Ale właśnie pragmatyzacja *sacrum* jest dla Sade'a czymś ściśle ludzkim, bo jeśli trywialna zbrodnia znajduje trywialne motywacje (partykularne: miłość, zemsta, chęć zysku itd.; lub społeczne: dobro, sprawiedliwość, państwo, prawo, religia itd.), to mord sakralny różni się, jego zdaniem, od tamtej jedynie skalą uniwersalizacji motywacji, która ulega uwzniośleniu w boskości, kosmosie, chaosie itp. (w racjach najwyższej natury). Natomiast w dziele Sade'a jest najpierw umiłowanie zbrodni – prawdziwa ludzka dla mordu motywacja (przebiegająca się w rozmaite, społecznie akceptowane lub przynajmniej zrozumiałe ideologiczne uzasadnienia, tj. czytelne powody zbrodni), a później już tylko rygoryzm bądź imperatyw zbrodni, czyli jej walor eksperymentalny.

Ostatecznie zatem myśl Sade'a nie ma nic wspólnego z charakterystycznym i niezbywalnym dla kultury utopijno-optimistycznym zakorzeniem czy obietnicą ukojenia bólu indywiduacji w dowolnie pojętej (mitycznej, religijnej, kosmicznej itd.) uniwersalności. *Point de rêveries*¹⁹.

¹⁹ W horyzoncie tego tekstu milcząco pobrzmiewają dwa istotne pytania (choć musiałyby się one stać rozważań przedmiotem już innego tekstu): po pierwsze, na ile w perspektywie ludzkiej (ludzkiej?) takie Sadyczne wykorzystanie jest w ogóle możliwe, innymi słowy, czy nie jest ono wyłącznie eksperymentalną figurą dyskursu, a zatem czy nie stanowi jedynie teoretycznej (wręcz spekulatywnej) abstrakcji?; po drugie, czy w horyzoncie takiego wykorzystania możliwe jest jakiegokolwiek filozofowanie, które nieuchronnie (bo za cenę nie bycia filozofią) odwołuje się do uniwersalizującej ogólności?