SADE MÁRKI ÉS SZERENCSÉTLEN ÖRÖKSÉGE. I.*

ALMÁSI MIKLÓS

AZ ISMERETLEN SADE: VITA AZ ARCKÉPEKKEL

Elfelejtett, elátkozott vagy névtelen szerzők reneszánszának korában is feltűnő Sade márki kettős karrierje: nemcsak a közvélemény fordul felé, nemcsak a szexuális forradalmat élő és követelő ifjúsági mozgalom választotta egyik apostolának, hanem a modern filozófia is „rehabilitálta". Peter Weiss „Marat/Sade" drámája csak összefoglalja azt a folyamatot, melyet a pop-kultúra és a filozófiai irodalom — egy ideig külön ösvényeken járva — készített elő: Sade visszanyerte arisztokratikus előkelőségét anélkül, hogy elvesztette volna népszerűségét. Th. W. Adorno a morális felvilágosodás ellentmondásának megtestesítőjét látja benne, azt a szépírót, aki az értelem és racionalitás elvét az embertelenségig tudta fokozni, bebizonyítva, hogy az értelem végső soron emberellenes (Horkheimer—Adorno: „Dialektik der Aufklärung", Amszterdam 1947). Így sorolja be később a „negatív dialektika" képviselői közé, a jelent erőszakkal változtatni akaró, de végül is a tehetetlen értelem megbilincseltjeinek sorába. De arisztokratikus rehabilitációját készítette elő már Sartre a „Lét és Semmi" egyik fejezetében, majd Simone de Beauvoire kiáltványszerű írásában (Faut-il brûler Sade?, Párizs, „Les Temps Modernes", 1952, 75—76) és Albert Camus Sade-ról írt tanulmányában (La Négation absolute: un homme de lettres a „*L'Homme révolté*" c. kötetben, Párizs 1951). A modern értelmezés hullámát azonban e különböző indítékú filozófiai felfedezések csupán elindították, s még ma sem tudhatjuk, hogy túl vagyunk-e a divat keltette optikai csalódáson. Hiszen a lelkesült Sade-hívőkön túl (ide sorolhatnám pl. Pierre Klossowski szellemes, de jobbára személyes élményekkel interpretált könyvét („Sade, mon prochain", Párizs 1947), George Bataille számtalan, Sade-ot védelmező írását, már az arisztokratikus hajlandóságú strukturális esztétika is felfedezte a maga Sade-ját (Jaques Lacan: Kant avec Sade, Párizs; „Critique", 1963/191), Rolland Barthes: L'arbre du crime; „Oeuvres Completes du Marquis de Sade", Párizs 1967, 10. köt., 509. és köv. oldal). Ide tartozna természetesen a *Tel-Quel* csoport szellemi vezérének, Philipp Sollersnek tanulmánya („Sade, dans le texte"), melyben egy desztillált interpretációnak lehetünk tanúi.

Sade azonban a filozófián túl az „underground"-kultúrában és a mai művészetben is jelen van: regényeinek dramatizált változatáról hallhatunk, élete szélesvásznú filmeken jelenik meg és a „*kegyetlen színház*" — Arthaud hagyatékának — újraformálása Arrabal, Peter Brook vagy Grotowsky kezén Sade-hatás alatt is történt. De ide sorolhatnánk Pauline Réage „Histoire d'O" c.

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1972/1. számában jelenik meg. — *Szerk.*

regényét, mindazzal a szellemi viharral, amit ez a politikai-erotikus regény keltett megjelenése után (Párizs 1954). S ha ehhez hozzávesszük azt a közhelyszerű tényt, hogy a vér és kéj a gengsztertörténeteknek is ősi patentja — úgy nagyjából teljes lesz a skála.

Feltámadásánál tehát a XX. század második felének számtalan szellemi áramlata bábáskodott. Emellett már eltörpül az a körülmény, hogy egyes művei — joggal — még 1966-ban is indexen voltak hazájában, mert pár hónapra rá megjelenhettek összes művei, s legfontosabb regényei ma már paperbackként forognak közkézen, nyilván nem annyira filozófiai, mint inkább vélt erotikus tartalmuk miatt.

Ennek a sokirányú és sok forrásból táplálkozó érdeklődésnek számos lehetséges okát sorolhatnánk: a fasizmus borzalmaitól a háborúk és hidegháborúk kegyetlenkedésein át a technológiai precizitással végigvitt népirtásig és az anarchista elméletek térhódításáig egy sor rokonító indíték kínálkozott. Ezek között egy közös mozzanat kínálkozik; a racionalizmus „túlfejlődése" mögül előbukkanó bestialitás, az az „ösztönökig" visszacsatolható réteg, mely az ésszerűség fejlődésével nemhogy csökkenne, de növekedőben van, és meghatározni látszik korunkat. A test rejtett, ismeretlen és diabolikus hajlamait fedezi fel a XX. század második fele, azokat, amelyeket csak a modern életforma vagy az ellene való lázadás hívott életre — anélkül, hogy domesztikációját elő tudta volna segíteni. Az emberben lakozó ördögi képességek mint emberi képességek manifesztálódtak — úgy ahogy Sade cinikusan jósolta. Ez áll a Sade-kultusz pesszimista filozófiája mögött akár avantgardista, akár filozófiai rehabilitációját nézzük.

Ennek a rehabilitációnak két fő irányát emelhetjük ki a számos feltámasztási kísérletből. Az egyiket Freud indította el még az első világháború idején.[1] A szadizmus (és mazohizmus) itt az emberi psziché normális vagy deformált működésének kiküszöbölhetetlen velejárója. Freud antropologizálta ezt a jelenséget és ezzel rövidre zárta az ördögi kört: amennyiben emberek vagyunk, úgy állandóan újra is termeljük magunkban az embertelenséget, a kultúra — s vele az elfojtás — sajátos következményeként. Freud persze nem ezt az antropológiai általánosítást tűzte ki céljául, de az utána következő pszichologizáló vagy antropológiai magyarázatok mégis ebbe az irányba vezettek, valami szomorú bénultsággal nyugtázva a kíméletlenség és embertelenség újra és újra feltámadó hullámait.

A másik áramlat Adorno már említett könyvében — a II. világháború után — jelenik meg, megnyitva azt az értelmezési lehetőséget, melyben Sade kultúrkritikus és protestáló szerző. Adorno[2] világosan látja, hogy Sade kritikusan áll szemben a felvilágosodással, jóllehet annak folytatója, de ebből a körülményből kétértelmű következtetést von le: az ésszerűség, mivel robbantja a megcsontosodott normákat, valóban kritikus hatalom, nemcsak az ancien régime ellenfele, de minden konzervatív, ésszerűtlen berendezkedésé is. A következetes racionalizmusnak azonban van egy embertől függetlenedett

[1] A szadizmus értelmezésében alapvető tanulmányát, Triebe und Triebschicksale, 1915-ben írta. Vö.: „Gesammelte Werke", London 1940—52, X, 210.

[2] Vö.: Horkheimer—Adorno „Dialektik der Aufklärung" c. kötetben a „Juliette, oder die Aufklärung der Moral" c. fejezetet, mely a kanti etika ellentmondásait a „Juliette"-ben kifejtette brutális immoralitással véli gyakorlatilag feloldani, legalábbis a felvilágosult — azaz a racionalizmuson, technikán és elnyomáson alapuló — társadalmat illetően.

tendenciája is, mely *minden normát* — ami nem egyezik a *formális értelemben vett racionalitással* — elvet, szétrombol, kigúnyol. Az emberi nem által kiépített etikai normák éppúgy irracionálisnak minősülnek számára, mint ahogy a kézművesség is nevetséges kísérletezés a tömegtermelés racionalizmusa felől tekintve. Adorno a racionalizmus felvilágosodás korabeli fogalmában egy veszélyes fegyver felfedezését demonstrálja: az a racionalizmus, mely elsöpri az ancien régime-et, egyúttal vezérmotívuma a fasiszta új rendnek, majd a tömegtermelés elidegenedésének — anélkül, hogy az embernek módjában állna ésszerű eszközökkel ezek ellen a tendenciák ellen fellépnie. Vagyis ugyanazok az eszközök, melyek a tiltakozás, a forradalom és a haladás fegyverei — egyúttal az embertelenség, háború, pusztítás motorjaiként is működnek. Az ember ugyan felszabadul az ész segítségével, ám vele csak mélyebb rabságba zuhan. Nincs segítség.

Ez a kétségbeesett proteszt-ideál határozza meg azután — legalábbis nagymértékben — az 50-es évek utáni liberális vagy radikális társadalomkritikát: a kilátástalanság és az embertelenség rajza mindenütt világos, de egyben az is kitűnik, hogy ennek az állapotnak csak a még radikálisabb pusztítás és kegyetlenség lehet gyógyszere. Sade „felvilágosultsága" így az öngyilkos radikalizmus egyik őse lett. Különösen erősen érezni ezt a kiúttalanságból táplálkozó erőszakelméletet és gyakorlatot a hatvanas években újra felfedezett anarchizmus „gépromboló" kísérleteiben. A racionalizmus valóságos értelme, embert felszabadító tendenciája homályosult el, s ami megmaradt, az e bakunyini „felrobbantani a világot" embertelen és ködös álma, melyet alig lehet megkülönböztetni a hidrogénbomba víziójától.

Ebben a tanulmányban ezekkel a szélsőségekkel szeretnénk szakítani, felmutatva Sade *történelmileg* kirajzolható alternatíváit, azt a tulajdonságát, amellyel a polgári társadalom alapvető individualizmusát és embertelenségét *abszurdizálta*, még mielőtt ezek a tendenciák megvilágosodtak volna: a francia forradalom illúzióinak csúcspontján. A kegyetlenség számára nem „condition humain", hanem történelmi kategória, s amire kísérletet tesz — túl szeszélyes elfogultságain —, az a polgári egyenlőségfogalom mögött rejlő kegyetlen gyakorlat. Az „egyenlőség" egy újfajta rabszolgaság illuzórikus jelszava, a teljes emberi-fizikai kiszolgáltatottságnak lett fedőneve, melyben a megvásárolt munkaerővel — mint a megvásárolt gyapottal — azt lehet csinálni, amit a vásárló akar. Sade ezt a Marx által leírt folyamatot abszurd formában, a férfi—nő viszonyában, a szexuális egyenlőség és egyenlőtlenség címszavaiban jeleníti meg — de azokból a filozófiai utalásokból, melyekből ennek kikerülhetetlenségét, sőt *polgári módon* ésszerű törvényét levezeti, kiderül, hogy nemcsak a felvilágosodás, de az elkövetkező száz év gyakorlatának is radikális és abszurd kritikusa. *Nem az ésszerűséggel általában, hanem a polgári ésszerűség kétértelműségével és ellentmondásaival* áll vitában úgy, hogy logikailag meghosszabbítja ennek következményeit, egészen a teljes képtelenségig és eközben nem talál egyetlen forradalmi formára sem, mely útját állhatná ennek az egyelőre csak gondolatig felnagyított embertelenségnek.

Az *elidegenedés első kritikusa* tehát, de minden későbbi kritikán túltesz e jelenség embertelen tartalmának felderítésével. Nem szeretném — bevezetésképpen — a következő fejezetek tartalmát felsorolni, csupán azt az egy — az eddigi Sade-képpel vitázó — mozzanatot hangsúlyoznám: Sade számomra nem erotomán vagy pszichopata jelenség, nem is az ész tehetetlen vagy pusztító erejének szimbóluma, hanem a felvilágosodás egyik lezárója és a polgári

rend jelszavainak első tudatos — bár abszurd, végletekig karikírozó — kritikusa. *Teoretikusként* fontos számunkra, kordokumentumként: egy olyan ellentmondást fedezett fel, mely az elmúlt 50 év alatt érett meg annyira, hogy a köznapok gyakorlata is szembekerüljön vele. Talán innen is érthető mai divatja. Szándékosan mellőzöm egyéniségének és hóbortjainak pszichopatológiai elemzését. Mert Sade a forradalom ideológusa, ha nem is Saint-Just nagyságrendű szellem, de sejtéseiben és paraboláiban egyrészt Fourier-ig, másrészt a gyilkolás technológiai tökélyének víziójáig jutott el. De mindenekelőtt a polgári forradalom kritikus szemű szereplője, képviselője — valamint első szabadúszó értelmiségije volt: a résztvétel és kívülállás határán írta pamfletjait, botrányregényeit, vízióit.

Életrajza — ismételjük — vetekszik a kor divatos pikareszk regényeinek kalandsorozatával, csak éppen döbbenetesebben engedi látni a XVIII. század végének rejtett erőit, melyekről talán sem Bossuet-nak, sem Saint-Justnek nem lehetett ilyen közvetlen tapasztalata. Pályafutása keresztülmetszette a kor szinte valamennyi társadalmi és politikai tendenciáját. S mégis: e kalandtól átszőtt sors írói-filozófiai lecsapódása egy kalandokba ágyazott ideológia, mintha más világba csöppenne az ember: írásaiban szinte nyoma sincs annak a gyötrelmes és fülledt kalandsorozatnak, mely egyéniségét formálta, s mely körülvette, mikor már regényeit írta. A mai olvasó szinte elképzelhetetlennek tartja az *intellektuális kalandor* eme típusát. Nem Casanova és nem Benvenuto Cellini, de nem is Rousseau, a maga rezignációjával: mint gondolkodó — kalandra éhes fiatalember maradt élete végéig; mint kalandor — szolíd, sőt tragikus fordulatok foglya volt. Életének eme két oldala alig látszik összeilleni: pedig egységet alkot. *Tragikus* kalandjai — melyeket életrajzírói az első, szenzációhajhász és rágalmazó életleírásokból szó szerint másolták át, úgy, ahogy tényleg megtörténtek — inkább szomorúak. Csak egyet idézzünk a valóság és a kiszínezett pletyka különbségének illusztrálására: aranyifjúságának tragikus lezáródását. Vidéki birtokán — mint lovassági tiszt és főnemes — beleszeret Laure de Lauris-ba. El is akarja jegyezni, de apja — akinek nagyralátó tervei voltak fia házasságával — arra kényszeríti, hogy Montreuil gróf lányát, Renée Pélagie-t vegye el. Persze a kényszerű házasság nem sikerül, a fiatal tiszt pár nap múlva beleszeret felesége húgába, a szép Anne Prospere de Launayba, meg is szökteti és néhány hónapot együtt töltenek Velencében. Ám a vérig sértett após, királyi elfogatóparanccsal, bírósági tárgyalás nélkül, lecsukatja. (Ekkor kezdi meg azt az összesen 27 esztendős börtönkorszakát, amit csak pár éves szabadlábon töltött „pihenők" szakítanak meg.) Az epizód jól érzékelteti a valóságot: a normális emberi boldogságigényt, a kor szokvány kalandjait és a kiszolgáltatottságot, melyért regényei „rettenetes" férfialakjaival próbál visszafizetni.

Ám a fiatalkori kalandban és a börtönben egy valóságos tragédia érik: az élvhajhász fiatalemberből furcsa „filosz" lesz: írásban éli ki magát, képzelt szerelmek és rémtettek veszik körül: entellektüellé változik. Szobájában 800 kötetnyi könyvtár van, természetesen kölnisüvegek, sálak, kenőcsök és szemüvegek társaságában (látása egyre romlik a börtönévek alatt). Jól ismeri az angol irodalmat, Fieldinget, Swiftet, a szentimentális írókat, Cervantest és Laclos-t, valamint a felvilágosodás szinte minden filozófiai árnyalatát, Holbachot bibliájaként kezeli. A *valóságos* kalandok megtagadtattak tőle, így kezd intellektuális kalandokba: mint író vízióival és mint filozófus a fennálló és keletkező ideológia cinikus cáfolatával. Apró betűivel írja tele több tíz

méter hosszú kézirattekercseit, szemgyulladása elmérgesedik, felesége elégeti börtönből kiküldött kéziratait, állandó háborúság van a börtönparancsnok és a fogoly között, s az őrség lassan félni kezd a furcsa márkitól. S nem ok nélkül. Maga fabrikálta, több méter hosszú hangerősítő szócsövével 1789 június elején ő lázítja fel a Bastille-beli szobája ablakából az arra járókat, majd az odagyűlő Saint Antoine-i prolikat, s több napos lázító beszéd után hat pisztolyos őr elrángatja az ablakból — miközben tovább kiáltozza lázító szózatát az utcára —, s pár nap múlva megindul a Bastille ostroma, kitört a forradalom...

Ennek a seigneuri kéjencnek, ennek az intellektuális kalandornak lehet köszönni a Bastille lerombolását, a forradalom hivatalos kezdetét? Nem hinném, de hogy része volt benne, az kétségtelen. S tragikus vagy tragikomikus szerepe tovább is kíséri, mert a forradalom csak kilenc hónap múlva szabadítja ki (1790. április 2-án) és akkor is csak három évre, ami alatt Robespierre barátja, a forradalom egyik tisztségviselője (a *Section des Piques*-nek elnöke), bíró az asszignáta-perekben.

Sokat írt — művei harminc kötetben jelentek meg a Pauvert-féle kiadásban és számos írása még kéziratban kallódik valahol. Azt mondják „grafomán" volt, hiszen még ma is találnak Sade-kéziratokat. Ha a „grafomániát" a börtönbeli állapot magyarázza is — mindig attól kellett félnie, hogy a már megírt regényeit elégetik, mint ahogy ez meg is történt —, ez a körülmény írásai kvalitását nyilván nem mentheti: *rossz író* volt. De nem is kell mentegetni, mert Sade szinte hivatástudattal vállalta a *kolportőr*, tehát nem-minőséget, *hanem a gondolatai népszerűsítését szolgáló* író szerepét. Legfeljebb az „Aline et Valcour"-ban voltak irodalmi ambíciói.* Feltehetően Choderlos de Laclos regényét akarta utolérni vagy túlszárnyalni,[3] annak a zseninek levélformában írt művét, akivel később hat hónapot ült együtt a forradalom alatt, a Picpus-beli börtönben. Tehát tudatos nem-művész, így talán az irodalomtörténet *első kolportázs* írója: *filozófiai* gondolatainak teremt olvasótábort. Módszere egyszerű: tobzódó szexuálgimnasztikai mutatványai, tömeges koituszai közepette Helvetius rendszeréről, Voltaire „Zaire"-járól, az értelmes önzés korlátairól, a morál természetellenességéről vagy a forradalmi jog kétértelműségéről beszélgetnek szereplői — néha órákon át, majd folytatják a közérdeklődést ébrentartó erotikus csuklógyakorlatokat, hogy azután egy újabb *discours*, dialogizált esszé, szakítsa félbe a jelenetet. Ideológus és propagandista egy személyben, talán azért, mert sejtette, hogy nem Kant vagy

* E dolgozat kiadásakor még nem tudtam hozzáférni az azóta teljes Sade-kiadás minden kötetéhez, így az egyes műveket különböző kiadásokból idézem. Ezek jelzései a következők:

J. „Justine, ou les malheurs de la vertu" ed. Jean-Jacques Pauvert, Párizs 1955.

H. „Histoire de Juliette", ed. Pauvert, Párizs 1955—1958, I—III. (Csak az első három kötetet idézem a hat kötetes műből „H" alatt.)

A folytatás:

HC. Histoire de Juliette; lásd „La Nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu" Suivie de l'Histoire de Juliette, sa soeur, ou les prosperité du vice. „Oeuvres Completes de Marquis de Sade", Ed. définitive. Au Cercle du livre Precieux, Párizs, 1966.

Ph. „La Philosophie dans le boudoir", ed. Pauvert, Párizs, 1949—50.

Lely: Gilbert Lely: „Vie de Marquis de Sade", écrits sur des donnés nouvelles et accompagnée de nombreux documents, le plus saouvent inédits. I—II, Gallimard, Párizs, 1957.

[3] „Én is képes lettem volna megírni a *Veszedelmes viszonyokat*" — írja Sade a „Plan d'un roman en lettres"-ben. (Lely: II, 630.)

Rousseau összefoglaló szellemi képességével ír, hanem jobbára az arrogáns kérdező szerepében érzi jól magát, a felvilágosodás korának *advocatus diaboli*-jaként. Számonkérve azokat az ígéreteket, melyeket a rousseauizmusból, az „ész birodalmából" vagy forradalmi jelszavakból olvasott ki a kor közönsége.

Ez a kolportázs technika magyarázza talán, hogy könyveiben voltaképp mindig *ugyanazt* írja, ugyanazokat a kihívó kérdőjeleket ismétli. A „Justine"-nek három változatát ismerjük, de a gondolati váz mindháromban azonos, csak az események és excessusok sötétülnek egyre kegyetlenebb és kegyetlenebb víziókká — ahogy sötétedik a forradalom társadalmi gyakorlata, a Terreur, majd a Thermidore kegyetlensége.

Jelentős figurája tehát korának, sőt az utókornak is — csak le kell hántanunk alakjáról a felfedezéssel járó *túlértékelést*, valamint életét és műveit kezdettől fogva kísérő anatémát. Szellemi *nagyságrendjét* kell tehát megtalálnunk: s ez a szemtelen, a játékos, olykor vad kiforgatóé, gúnyolódóé, azé a gondolkodóé, akinek nincsenek válaszai — legfeljebb elvont utópiái —, aki azért pimaszkodik kora fogalmaival, *mert nincs átfogó világképe*. De regényfolyamaiba zárt kérdéseivel a hegelianizmus felbomlásának gondolataiban fogunk találkozni, mert a maga *cinikus módján profetikus* kritikusa volt az elkövetkező társadalomnak. Ez a cinizmus nagyon közel áll ahhoz a szókimondáshoz és kíméletlenséghez, mely Marx jellemzése szerint Smith és Ricardo sajátja volt: *nevén nevezte azt, ami van* — tekintet nélkül arra, milyen morális, teológiai vagy emberi érzékenységet sért ezzel. Még az is lehet, hogy gyökértelenségénél fogva (saját osztályából „kiesett" entellektüel, aki forradalmár lett, de ott sem fogadták be) még *élvezte is* ezt a cinikus kívülállást, a normák *kihívó tagadását*, melyet — s ezt már tudta — a kialakuló társadalom sugalmazott. Voltaképpen nem is él benne a teória vagy a forradalmi gyakorlat fő áramában — de talán ezért tudja végső konklúzióit előre látni és kritizálni, s a másik oldalon, ezért marad el teljesítménye a kor szellemi csúcsaitól. Ez az ellentmondás emeli a profetikus alkotók sorába, de ugyanennek köszönheti, hogy elméleti teljesítménye torzó maradt. Ennek az ellentmondásnak szerkezetét, történelmi és szellemi hátterét kellene a következőkben megközelítenünk.

A FELVILÁGOSODÁS VÁLSÁGA: HEDONISTA ÖNKRITIKA

Felfedezni csak azt lehet, akit elfelejtettek. A Sade körüli rejtély itt kezdődik: miért esett ki alakja majd kétszáz évre a filozófia- és irodalomtörténet emlékezetéből? Az csak látszólagos magyarázat, hogy excentrikus sorsa, illetlen tárgyú regényei vagy nagyúri cinizmusa okozta sorsát. De még a vélt okokban is van valami igazság: frivol hangja valóban elütött a felvilágosodás hűvös racionalizmusától — vagy legalábbis attól, ami a kézikönyvekben mint a racionalizmus stílusjegye szerepelt —, regényeinek epizódjai és filozófiai esszéi valóban különböznek a kor konvencióitól. Csakhogy az, amiben alakja valóban elüt a felvilágosodás jelentős szerzőitől — egy sajátos filozófiatörténeti „szünetjel", egy fontos átmeneti korszak, egy *válságfilozófia* közös nyelve, szenvedélye és gondolati anyaga. Mert nem ő az egyetlen, aki ezt a nyelvet beszéli, és ezekben a fogalmakban gondolkozik: a felvilágosodás végén és a forradalom éveiben kialakult egy furcsa, sokszínű áramlat, melynek

nemcsak névtelensége közös Sade sorsával, de sok tekintetben problematikája és anyanyelve is. Sade egy olyan rövid fejlődésnek volt központi alakja, mely nemcsak *lezárta* a felvilágosodást, hanem számon is kérte annak eszményeit, szatirizálta ideáljait és hedonista módon csúfolkodott jóslatainak kudarcain — profetikusan felidézve a polgári élet prózáját. A filozófiatörténet tehát nem egy szerzőről, hanem egy jelentős korszakról felejtkezett meg: csak a közvetlenül előremutató csúcsteljesítményeket tartja számon — de a forradalom profán végeredményét megsejtő vagy szatirizáló korszakról hallgat. A feledékenység tehát nem személyre szól: az az egész válságirodalom maradt feltáratlan, mely a XVIII. század végén hirtelen kibomlott, s végigcsinálta a forradalom induló éveit, virágzását és züllését, feljegyezte tanulságait és kicsúfolta önmaga illúzióit. S Sade csak mint ennek a válságirodalomnak egyik központi figurája került ki az érdeklődésből: nem illett bele a szűkösre szabott keretekbe. Meggyőződésem, hogy a felvilágosodásról alkotott hagyományos elképzeléseink máig is korlátoltak, mert csak a „forradalmat előkészítő" gondolati áramlatok férnek el benne, s kimarad belőlük a felvilágosult ideálok bosszús vagy profetikus kritikája, az a *végjáték*, mellyel a polgári gondolkodók búcsúztak a *Siècle de la Lumière*-től, s mellyel beléptek a forradalmak korszakába. Sade furcsa, torz és elfelejtett alakjának megértéséhez csak e szűkös felvilágosodás-kép felrobbantása révén juthatunk el.

Erre a más hangulatú végjátékra pedig a dátumok is figyelmeztetnek: az aufklérizmus nagy korszaka és a forradalom között húsz év telik el — közvetlen átmenetről már csak ezért sem beszélhetünk. A nagy művek még a hatvanas években születnek: Rousseau „Az egyenlőség eredete" 1754-ben, Helvétius „A szellemről" 1758-ban, az „Új Héloïse" 1761-ben, a „Rameau unokaöccse" 1762-ben, az „Emile" 1762-ben, „A természet rendszere" 1770-ben jelenik meg. S bár még a hetvenes évek elején is napvilágot lát néhány fontosabb mű (pl. Helvétius „Az emberről" c. könyve 1772-ben), ekkor már jobbára az epigonok uralják a könyvpiacot, az alkotóműhely felbomlott, a felvilágosodás divattá vált, s a divat logikája elnyomja az eredetiséget és a szokatlan gondolatokat. Diderot népszerűsége 1772 után csökken, Rousseau nem találja helyét már Párizsban, Voltaire halála (1778) aztán végképp lezárja ezt a korszakot. Új figurák homályosítják el a „nagy öregek" szellemét: Brissot, Delile de Sales, Grimond de la Reyniere, Raynal abbé, Mercier, Mirabeau — az aufklérizmus lapos propagandistái vagy a nemesi „álfelvilágosodás" írói. [Mirabeau pornografikus szépírói tevékenysége („Eroticon biblion", vagy a neki tulajdonított „Education du Laura", 1786) vagy Mercier pamfletjei ebbe az utóbbi kategóriába tartoznak. Mercier pl. bár nyíltan a forradalomra szólít fel, de már 1789-ben ellene agitál.]

De ugyanebben a húsz évben jelentkezik a felvilágosodást gondolatilag lezáró *új szellemi áramlat is: az aufklérizmus önkritikája*. Ekkor törnek be a közéletbe azok az írók, akik már a polgári valóság gondjait sejtik meg, s ezeket az új ellentmondásokat akarják szembesíteni a felvilágosodás eszményeivel. Ez a szenvedély vezeti — más és más politikai színezettel — Mably utópiáját, Galiani abbé dialógusait, Restif de la Bretonne regényfolyamait, de ez az alapállás jellemzi azokat az írókat is, akik remekműveikkel túlélik a kor divatjait: Choderlos de Laclos a „Veszedelmes viszonyok"-kal 1784-ben jelentkezik, ekkor íródik a „Figaro házassága" is és de Sade márki is ekkor veti papírra a „Justine" első variánsait („Les infortunes de la vertu", 1787, „Justine, ou les malheurs de la vertu", 1788). Ezek az írók a rousseauizmus

szentimentalizmusát, a Mercier-féle lelkesültséget unták meg, másrészt a közhellyé egyszerűsödött, ellentmondásmentesnek hitt természetfilozófiával akartak szakítani. Rájöttek az ideálokon nevelkedett erkölcsfilozófia hazugságára és ezeknek a tételeknek cinikus paródiáját írták meg. Politikai beállítottságukat tekintve széles skálán helyezkednek el, fellépésükben csak a *magatartás, a szemléletmód* közös: a forradalom felé tartó és a forradalmat majd követő *társadalmi válság gyakorlati tudata.* Azokat az ellentmondásokat írták körül — jóval megjelenésük előtt —, melyek majd a *Thermidor után* robbannak be a francia társadalom életébe. Cinikus kárörömmel vagy hedonista „szalonfecsegésnek" álcázva jósolják meg az „ész társadalmának" csődjét és a polgári próza tényleges szerkezetét. A racionalizmus bűnbeesésének kárörvendő írói, akik bár a forradalomban is részt vesznek, lelkük mélyén a forradalmi eszmények „ellendrukkerei". De ezért tudnak belelátni eszmény és valóság különbségébe. Így teremtenek egy sajátos átmeneti korszakot: velük zárul le a felvilágosodás — mert kritikai szemléletük minden alapfogalma a felvilágosodás évrendszerének derivátuma. Gyakorlatilag minden politikai rendszerrel szembenállnak: támadják az ancien régime-et is, és csúfolódnak a forradalom jelszavain. Innen cinikus pesszimizmusuk, „szalonképtelenségük" — sőt üldözöttségük is: nemcsak a forradalom előtt, de a forradalom után is börtön a sorsuk. (Nem véletlen, hogy Sade a Bastille-ban ismerkedik meg Mirabeau-val, Choderlos de Laclos-val pedig 1794-ben, a siralomházban vitázik.) Műveik külföldön jelennek meg, álnéven írnak, a rendőrség kobozza el írásaikat. Gondolataik mégis tömeghatásra tesznek szert a forradalom előtt, alatt és után — ők maguk pedig olykor tisztséget is vállalnak a mozgalmakban. A gyakorlati burzsoá szemléletmód képviselői, ennek az empirikus tapasztalatnak kritikáját képviselik a racionalizmus eddig fellegekben járó elvontságával szemben. Ezért támadják mind az ancien régime-et, mind a jakobinus diktatúra idealizmusát.

Mi jellemzi ezt a válságfilozófiát? Bár korántsem világos a gondolati arcél, a művek értéke pedig nem vetekedhet a Diderot-generáció csúcsteljesítményével — egy mozzanat felfedezésében mégis közösségre találnak: *a racionalizmus kíméletlenségének megsejtésében.* A felvilágosodás nagyjai az ésszerűségben még kizárólag *humanizáló* hatalmat láttak, ezek az írók viszont megérzik, hogy a racionalizmus következetes alkalmazása embertelen eredményekhez vezethet. Laclos hősei démoni racionalitással szövik pusztító intrikájukat azok ellen, akik vannak olyan bolondok, hogy érzelmeiktől is hagyják magukat vezetni: a racionalizmus ezt használja ki, ennek révén manipulálja az embereket. Bretonne 1794-ben a „Monsieur Nicolas"-ban a jakobinizmus kritikájaként cinikusan magyarázza, hogy az ésszerűség vezetett a Terror maximális kifejlesztéséhez, az önzés immorális rendszerének kialakulásához, s vele szemben csak az irracionálisnak hitt moralizmus állíthat gátat. Galiani a felvilágosodás politikai frazeológiáját, az idealista „közösség"-kultuszt kritizálja az érdekek cinikus és racionális védelmezésére hivatkozva,[4] Sade egész

[4] „Azért szeretem a monarchiát — írja Galiani egyik levelében —, mivel semmivel sem érzem magam közelebb embertársaimhoz, mint egy ekéhez. Tizenötezer forint jövedelmem van, amit azonnal elvesztenék, ha a parasztok meggazdagodnának. Ha mindenki úgy tenne, mint én, azaz mindenki saját érdekeit követné, akkor nem lenne több vita a földön. A frázisok akkor keletkeznek, mikor az emberek azt hiszik, hogy mások érd ekeiért kell szólniok, ahelyett, hogy sajátjaikat képviselnék." (Idézi Franz Blei: „Die galante Zeit", Berlin, é. n. 21—22.)

elmélete a racionalizmus és embertelenség közötti azonosság bizonyítása — a felvilágosodás érveivel: a „természetes ember", a holbach—rousseau-i ideál nem más, mint a „bestia", aki csak annyiban emelkedik a vadállatok kíméletlensége fölé, hogy tudatában van érdekeinek, és eszével következetesebben tudja azokat érvényesíteni — mások ellenében. A törtetés, kizsákmányolás és kíméletlenség az ésszerűség létformája. Ez a kor már ismeri Smith cinikus közgazdaságtanát, majdnem betéve tudja Mandeville „Méhek meséje" c. könyvének cinikus erkölcsfilozófiáját, jó barátként forgatja Fielding műveit: s az angol példából, az eredeti felhalmozás korszakának gazdaságelméletéből a *racionalizmus profanizálását* tanulja. Nem igaz a felvilágosodás illúziója, a „boldog, mert ésszerű" világ elmélete. Az ésszerű társadalom a kíméletlenség és kegyetlenség, a bűn és a törtető önzés rendje, melyhez a racionalizmus csak tökéletesebb muníciót szolgáltatott.

Az egyik póluson tehát a *citoyen eszmények* józan, sőt cinikus kritikáját nyújtják — jóval a forradalom kitörése előtt, de ezt képviselik a forradalom alatt is. A másikon azonban mégis a polgári rend mellé állnak. Ugyanazok, akik a felvilágosodás polgári eszményeiben nevetséges vagy szatirizálható illúziót látnak — a forradalom szervezői lesznek. Mert az angol állapotok leleplező perspektívája mellett hat az *amerikai példa*, a függetlenségi háború forradalmi gyakorlata is. S ahogy Bretonne és Sade, Galiani és Mirabeau egy angol típusú alkotmány lehetőségében hisz, egyúttal egy amerikai típusú, hirtelen földcsuszamlásban látják az egyetlen kiutat a múlt csődjéből. Raynal abbé híres könyve, a „Histoire philosophique et politique des Établissements et du commerce des Européen dans les deux Indes" (1770) indítja el az amerikai példa erjesztő hatásának folyamatát, de a példa vonzerejére jellemző, hogy a „Figaró házasságá"-nak szerzője, Beaumarchais szervezi meg a francia expedíciós hadsereget a függetlenségi háború támogatására, ezért az ügyért áldozza fel egész vagyonát. De még a kommunisztikus gondolatok megfogalmazója, Mably is a republikánus eszmék első sikeres kísérletét látja Amerikában. (Vö. B. Bay: „L'esprit révolutionaire en France et aux États-Unis a la fin du XVIII siècle", Párizs 1925, 8, valamint 130. és köv.)

De az amerikai példa is kettős tanulsággal szolgált. Egyfelől mint példakép (a Virginiai alkotmányt 1776-ban fogadták el, s még abban az évben tudósít róla lelkesülten a „Mercur de France"). De ugyanez az alkotmány egyúttal a burzsoá korlátoltság tanulságával is szolgál a „cinikus" írók számára: első paragrafusainak egyike a tulajdon védelmezése, s vele az önzés szankcionalizálása: a jövő forradalmi távlata, a racionális társadalom és a tulajdonosi érdekek szabadonengedése könnyen összekapcsolódhatott a kritikus gondolkozók fejében. Különösen, ha mint e kor íróinak nagy része esetében, a polgári állapotokkal szembeni fenntartásokat a nemesi averziók is elősegítették.

Ezt a kritikai magatartást a *hedonizmus* feltámadása foglalja keretbe. Itt is két tendencia találkozik. Az egyik az arisztokratikus élvezetelv és gyakorlat, a másik a világot birtokába vevő plebejus kedély. (Az előbbit pl. Grimond de la Reyniere „Reflexion philosophique sur le plaisir, par un célibataire", 1783 c. műve képviseli, az utóbbit Restif de la Bretonne, a nyomdász írásai.) Az írók többségénél azonban ez a két tendencia összefonódik: Diderot (a „Rameau"-ban) és La Mettrie („Az élvezetről") is merít mindkét forrásból. Később is, legfeljebb a kritikai és egyetértő gesztusok aránya változik szerzők és korok szerint. Laclos a „De l'éducation des femmes"-ban (1783) még a polgári puritanizmus nevében feszegeti az erotika és élvezetfilozófia tételeit, Mirabeau

egy válságba jutott kor egyetlen passziójaként fogja fel a test örömeit (pl. az „Eroticon biblion"-ban) — a tobzódó élvezet kárpótol a politikai kudarcokért. Bretonne regényeiben már a felszabadult test és kéj öröme él. Az erotikus regények élvezetfilozófiája mögött a legtöbb esetben a polgári egyenlőségfogalom kritikája húzódik meg hol tudatosan, mint Sade-nál, hol csak sejtelemszerűen, mint Bretonne-nál vagy Mirabeau-nál. E gondolat egysége és összetartozása Fourier-nél lesz egyértelmű társadalomkritika és utópia: a jövő társadalmában az egyenlőség és testi felszabadultság egyet jelent. (Ezért tartja fontosnak, hogy külön könyvben — a „Le nouveau monde amoureux"-ben — tárgyalja a szexualitás emberi kibontakozásának lehetőségét egy olyan világban, ahol a társadalmi feltételek ezt már megengedik.)

De hadd hangsúlyozzam, hogy ez a hedonista magatartás nem korlátozódik az erotika felfedezésére: ez csupán a leginkább látható jellegzetességük. Szatirizáló, cinikus stílusukat a könnyed — vagy annak álcázott — élvezetelv határozza meg: mulatnak a világ válságán, illúziói kudarcán, reményei csődjén, és az ember magábazárkózását, privát örömeit, önzését élvezik: ez marad a forradalmi viharok múltával, a Thermidor után, és ezt jósolják a forradalom kitörése előtt. Nem egy szigorú, tudományos önbírálat ez tehát, hanem gáláns és cinikus, mondhatni: kárörvendő. Ezért csak széljegyzetekben, töredékes megjegyzésekben fecsérlik szét erőiket, mint Sade is, annak ellenére, hogy rengeteget írnak: nem egységes elméletet állítanak szembe a felvilágosodással, hanem csak meghosszabbítják annak érveit, hogy nevetségessé tegyék téziseit.

Ez az a gondolati háttér, melyből meg lehet érteni Sade alakját, működését és filozófiáját. A 80-as évek irodalma és filozófiai közírása a *majd a thermidorban megjelenő burzsoá ellentmondásokat sejti* és ezekről értekezik ködösen, zavarosan, olykor csak a problémák visszáját érintve. S Sade az, aki ebben a profetikus életérzésben a legmesszebb merészkedik — de csak azért, mert társai ezt a hangulatot már előkészítették: az ugródeszkát egy „abszurd" belletrisztikához.

Sade egyetlen vitapartnerre koncentrálja szellemi erejét: Rousseau-ra. Ne tévesszen meg bennünket, hogy az „Idée sur les romans"-ban mélységes hódolattal írja le az „Új Heloïse" szerzőjének nevét, hogy benne tiszteli az egyetlen igazán nagy filozófus-írót. Ez csak az ellenfélnek kijáró tisztelgés a párbaj előtt. Nem lehet véletlen, hogy a Rousseau-regény hősnőjét *Julie*-nek, Sade cinikus főművének főszereplőjét pedig *Juliette*-nek hívják: bár a nevekkel való játék e kor divatja, Sade-nál mégis komoly polémia rejtjele. A felvilágosodás — és a jakobinizmus — morális abszolutizmusával szemben az erényes életvitel társadalmi lehetetlenségét akarja bizonyítani: a *rossz ember* megdicsőülését és a jóság nevetségességét. Erkölcsfilozófiájának tételei így szinte tükörváltozatai a Rousseau-regények tanulságainak s annak a felvilágosult illúziórendszernek, melyet Rousseau adott át a forradalomnak.

Sade alapállása a *természetelv profanizálása.* A felvilágosodás az udvari-nemesi életforma természetellenességével szemben a polgári egyszerűség természetességét hirdette, s ezzel az embert, társadalmat a természet részévé tette. Nemcsak úgy, hogy helyt adott neki a „természet rendszerében", hanem úgy is, hogy a társadalom működését „természeti elvekből" vezette le (természetjogi szemlélet). Csakhogy ez a természetkép egy idillikus-romantikus vágyálom volt, mit sem akart tudni a „kegyetlen természet" árnyoldalairól. Sade tehát cinikusan profanizálja ezt a fogalmat: ő is elfogadja a természethez való alkalmazkodást, csak egy brutálisabb természetképet állít szembe a

felvilágosodás idilljével. A természetesség nála a dzsungel törvényeinek uralmát jelenti, az erősebb hatalmát és a gyengék önkéntes vagy kényszerű alávetettségét. „Tehát kérdem én, Juliette, ha a természet szándékainak megvalósulásában a ‚rossz' olyan hasznosan működik, ha nélküle semmire sem juthat, hogyan lenne lehetséges, hogy az ember, aki a rosszat teszi, ne használna a természetnek?... Miért nem akarjuk, hogy az emberek között is az valósuljon meg, ami az állatok között? Vajon az egyes osztályok nem falják-e fel egymást annak érdekében, hogy a természet törvényei érvényesülhessenek? Sőt: ki meri tagadni, hogy mikor Néro megmérgezte Agrippinát, akkor ez a tett csak ennek a természeti törvénynek egyik megnyilvánulása volt, mint ahogy ugyanez a törvény érvényesül akkor is, mikor a farkas falja a bárányt?" (H. I, 279.) Sade tehát könnyedén kifordítja a felvilágosodás idealizált természetképét: egyenlőségjelet húz az eredeti, nem romantizált természet és az egymást öldöső civilizált ember világa közé.

E mögött a cinizmus mögött nyilvánvalóan a holbachi természetfogalom kritikus továbbgondolása rejlik: a természet egyetlen állandó elvet ismer, a pusztítását, melynek csupán fonákja a teremtés. Holbach egy szelidített természet leírója volt, Sade most az ő elvei alapján gondolja tovább ezt a logikát: „Légy csak nyugodt lányom — mondja Bresac gróf Justine-nek —, az a feltételezés, hogy a magunkhoz hasonló elpusztítása bűn — csupán fantazmagória, az embernek nincs megadva a pusztítás hatalma, legfeljebb a formák megváltoztatásának képessége:... a természet szemében pedig minden forma egyenlő... Mit számít az ő szüntelenül teremtő hatalmának, hogy ebből a hústömegből, ami ma egy kétlábú egyént alkot, holnap ezer különféle rovar lesz? Vajon mernénk-e azt állítani, hogy többe kerül neki vagy jobban érdekli őt egy kétlábú lény, mint egy giliszta?" (J. 97.) Holbach még hitt abban, hogy az ember méltóságánál fogva felette áll a természet anyagi rendjének. Sade nem tesz mást, mint hogy Holbach természetprincípiumát az emberre és az emberi társadalomra is érvényesíti — s nevet az eredményen. Így fordítja szembe a felvilágosodással a felvilágosodás érveit.

Az az igazság azonban, hogy a „vad természet" rehabilitására a felvilágosodás is tett némi kísérletet, hiszen a nemesi paloták vágott-nyesett franciakertjével szemben a vadon burjánzó „angol-kertet" választotta eszményének. Csakhogy Sade az első, aki rájön arra, hogy ez a „szabad bujaság" sem azonos az igazi természettel: csak látszólag vadon, hiszen ezt is a kertész keze nyesegeti, hogy a szemnek nem tetsző — túlságosan vad — ágakat eltávolítsa, s legfeljebb arra vigyázott, hogy keze munkáját ne lehessen észrevenni, hogy tehát a „természetesség" látszata zavartalan lehessen. Sade ezt a mesterséges mesterkéletlenséget támadja a *következetes természetesség* nevében: az ő világa az igazi *dzsungel*, ő az, aki szakít a bukolikus rezervátum félmegoldásával. De csak ezért szakít ezzel a felfogással, mert természetképét a társadalomból veszi: az ő „dzsungelében" a polgári társadalom együttélési formái uralkodnak, ha a természet vad és kíméletlen, úgy a polgári rend is az, hiszen nem sok köze van az egymás testi épségére vigyázó utópisztikus közösségekhez. Mivel az eredeti felhalmozódás tapasztalataiból tanult, világosan látja, mit jelent a valóban szabadjára engedett természetesség. Így aztán ő az, aki végleg szekularizálja a természetjogot: nála a természet végre olyan képet ölt, mint a társadalom, míg a polgári közösség — képmutatás és utópiák szépítése nélkül — olyan elveknek engedelmeskedik, mint a dzsungeltermészet.

A természetességről folytatott vitában Sade döntő újítása az *etikai szemlélet*

felszámolása. Azt már korábban is sejtették, hogy a természet közönyös az emberi erőfeszítésekkel szemben — Galiani dialógusainak nagy része pl. ezen a tételen nyugszik. De ezt a közönyösséget a felvilágosodás írói azért mégis *etikailag* értelmezték: a vita akörül folyt, hogy vajon a természet, ha nem segít és nem gáncsol, vajon mennyiben „jó" az ember számára. Sade az első, aki levonja a természet közönyösségének gondolatából a döntő következtetést és kimondja, hogy a *természet nem etikai kategória:* mindegy számára, hogy az emberek jók vagy rosszak, s az ember nem hivatkozhat a természetre mint morális vitái döntőbírájára. A természetben csak egyetlen, nem-etikai elv működik, a pusztítás és teremtés körforgásának motorja, az *erőszak,* és ez az elv osztja a szerepeket is, rendezi be a társadalmakat.

Ezen az alapon a természet legalábbis két modell szerint járhat el, kétféle társadalmat rendezhet be. Az egyikben a „farkas felfalja a bárányt" egyoldalú viszonya uralkodik — ez volt az ancien régime: a gyengék, mivel a *természettől fogva* erőtlenek, életfogytiglanra ki vannak szolgáltatva az erőseknek.[5] A másikban, a fejlettebb modellben viszont már *csak farkasok* vannak, nincs eleve elrendelt függőségi viszony, mindenki egyforma esélyekkel indul, mert egyformán erős és gonosz. Itt mindenki maga felel hibáiért, mert csak ezek okozhatják szolgaságukat. Legalábbis lehetőség szerint, egyenlőek.[6] Ez utóbbi modell a polgári társadalom szimbóluma: a gonosztevők köztársasága. Megszűnik a születés révén biztosított privilégium, mert itt az ügyesség és gonoszság, az erő és ravaszság mint megszerezhető tulajdonságok újabb privilégiumokat termelhetnek. „A szellem, a tehetség, a gazdagság és a hitel kiszabadítja a gyengék osztályából azokat, akiket a természet — a születés révén — ide vetett: és attól a perctől fogva, ahogy belépnek az erősek osztályába, ezek minden joga, a zsarnokság, elnyomás, büntetlenség, valamint mindenféle bűn teljes gyakorlata meg van engedve számukra" (H. I, 335—336.) — mondja Juliette egyik tanítómestere. Ebben a modellben — mint III. Richárdnak — csak *el kell határozni* a gonoszságot, és máris át lehet lépni az erősek osztályába — igaz, ehhez kegyetlen és elszánt jellem is szükségeltetik, olyan egyéniség, aki vállalni tudja, hogy egyedül fog küzdeni érdekeiért.[7] Az *erős lélek szabadsága,* hogy bármikor helyet cserélhet az osztályok között: csak egyetlen árat kell fizetnie: magányosnak kell lennie, készen kell állnia minden kockázatra. Cserébe az övé a legfőbb hatalom: az *önkényé,* amivel mindent kisajátíthat, mert a társadalom többsége erre nem meri elszánni magát. A gonosztevők köztársaságában a társadalom normáit az útonállók önzéslogikája, a korlátot és szánalmat nem ismerő gátlástalanság, a bűn erőszakos legalizálása jelenti.

[5] „Vajon a tigris, a leopárd vagy az ember, aki ezek képében cselekszik, nem a természet szüleménye, akit azért teremtett, hogy beteljesítse parancsait? A farkas, aki felfalja a bárányt éppúgy ennek a közös anyának szándékait valósítja meg, mint a gonosztevő, aki elpusztítja bosszúja tárgyát." (J. 225.)

[6] „Mivel gonosz vagyok, másoknak is csak rosszat vagyok hajlandó tenni és ugyanakkor — mivel az egész világ gonosz — én is csak rosszat kapok cserébe a többiektől. Ha elfogadom a *gonoszság eme körforgását,* kétségkívül kockáztatom biztonságomat: csakhogy azt a kellemetlenséget, ami a kockáztatásból adódik, kiegyensúlyozza az az öröm, hogy másokat is erre a kockázatra tudok kényszeríteni. Így tehát ettől kezdve helyreáll az egyenlőség és a világ nagyjából egyenlő mértékben lehet boldog." (J. 135.)

[7] „Keménynek és erősnek kell lennünk, ha elhatározzuk, hogy gonoszak leszünk ... meg kell tanulni egyedül haladni azon az úton, melyet választottunk, s hozzá kell szokni ahhoz a gondolathoz is, hogy elsüllyed a hajó, melyen utazunk. A legrosszabb ami történhet velünk, a vérpad, ez pedig igazán nem sok: ha egyszer úgyis meghalunk, vajon nem mindegy, hogy ott vagy az ágyban végezzük?" (H. I, 293.)

Ez az állapot azonban mégsem vezet a társadalom anarchisztikus szétéséséhez: Sade látja, hogy minden anarchista eszmény csak a polgári rend hatalmi hierarchiáját erősíti: bár a teljes szabadonengedés mellett száll síkra, tudja, hogy ez a játékszabály csak a társadalom új szabályozójaként fog működni: ki-ki csak annyit érhet el, amennyit a „*többiek*" *ellenállása*, ellenmanővere megenged. A társadalom azonnal megbosszúlja, ha valaki akárcsak egy lépéssel is tovább megy, mint amennyit saját ereje alapján megérdemelhet: ebben a társadalmi modellben, a „farkas—farkas" szimbólumával jelzett utópista-polgári infernóban fogják az emberek érdekeiket igazán racionálisan mérlegelni: a többiektől való félelem fogja őket kordában tartani, vagy, ha képességeik ezt megengedik, másokat fognak a félelem révén hatalmukba hajtani. Itt tehát egy olyan önzéstípus alakul majd ki, melyet már nem morális indítékok vezérelnek, hanem a tiszta ésszerűség: csak addig lehet nyújtózni, ameddig az anyagi hatalom ér, de addig feltétlenül.

A polgári rendet Hegel „szellemi állatkert"-nek nevezi, Sade a gonosztevők köztársaságának: a bűn homogenizálja a társadalmat és gondoskodik olajozott működéséről. Csak akkor lesz baj, ha akad néhány fafejű hivő, aki „jó" akar maradni: a gépezet ekkor csikorogni kezd, akadozik.[8] Az erény tehát nemcsak illúzió, frázis vagy felesleges álom, hanem *káros* luxus, mely szembenáll a társadalom alapvető érdekeivel: ez a cinizmus már csak Smith és Ricardo realizmusához hasonlítható: azt mondja ki, ami a köznapok igénye.[9] Ahogy Marx mondja: „Az önző ember szabadsága és ennek a szabadságnak elismerése azonban nem egyéb azon szellemi és anyagi elemek féktelen mozgásának az elismerésénél, amelyek ennek az önző embernek az élettartalmát alkotják." (MEM 1, 370.) Sade ezt a valóságos igényt abszurdizálja, a Thermidor utáni burzsoá önzését jósolja meg, színezi ki, ennek vízióit írja meg műveiben — szemben a *citoyen*, a forradalmi eszményekben élő hősök illúzióival.

Erről a realista álláspontról gúnyolja az „értelmes önzés" elméletét. Holbach és Rousseau még úgy hitték, hogy az *ész nevében* ki lehet alakítani egy olyan együttélési formát, ahol az emberek egyrészt *önmagukat* korlátozzák — amennyiben csak bizonyos fokig, mások megkárosítását elkerülve lesznek önzők —, másrészt ez az egoizmus mégis nagyobb hasznot fog hajtani, mint a „szabadonengedett", tehát ésszerűtlen harácsolás.[10] Sade azonban rájön arra, hogy

[8] „Azt mondod Therese — mondja Dubois ugyanebben a beszélgetésben —, hogy a gonoszság szemben áll az emberek érdekeivel. Igazat adnék neked, ha egy olyan világban élnénk, ahol a jók és gonoszak egyenlő arányban alkotnák a társadalmat, mert akkor az egyik csoport érdekei valóban újra meg újra sértenék a másikét. Azonban egy teljesen korrumpálódott társadalomban már nem ez a helyzet. Itt az én bűneim csupán a bűnözőket sértik, s arra sarkallják őket, hogy újabb bűnöket kövessenek el mások rovására, s ezzel kárpótolják magukat, s így mindenki visszanyerheti azt, amit elvesztett. Így érhetünk el a boldogság állapotába." (J. 348.) Az utolsó mondatok szinte a konkurrenciaharc gazdasági kiegyenlítő-funkcióját tapogatják körül: az immoralitás pusztán gazdasági törvény . . .

[9] „Vizsgálja meg az erényt, minden vonatkozásában, és meg fogja látni, hogy mindig felesleges és veszélyes" — mondja Saint-Fond, a miniszter. (H. III, 126.)

[10] „Érző és gondolkodó lény voltaképpen élete egyetlen percében sem tévesztheti szem elől önmaga fenntartását és jólétét: saját magának tartozik a boldogsággal, de tapasztalata, értelme rövidesen tudatára ébreszti annak, hogy megfosztva minden támasztól egymaga nem teremtheti elő boldogságához szükséges dolgokat: érző, gondolkozó, hozzá hasonlóan mások boldogságának megteremtésével foglalkozó lényekkel él együtt, de ezek képesek arra, hogy segítsék őt az óhajtott tárgyak megszerzésében; észreveszi majd, hogy ezek

ebben az elméletben két egymással összeférhetetlen elv rejlik: az egyik az individualista vagy pontosabban szolipszista természetű érdek, a másik az önmagáról lemondó, másoknak segítő *altruizmus*. Az egyik nem tűr korlátozást, nem befolyásolható észokokkal, mert eredetében természeti indulat, szinte az ösztönök vakságával csak önmagáért felel; a másik csak a gondolat, a morál terméke, ennyiben nem-természetes képződmény, s ráadásul idegen az élet logikájától is. Sade ezt az ellentmondást a holbachi érvelésen belül mutatja ki: tegyük fel, hogy az önzést meg lehet zabolázni egy magasabbrendű érdekkel: pl. azért teszek jót másoknak, hogy *aztán* én is kapjak valami ellenszolgáltatást — *do ut des*. Csakhogy ekkor már altruista vagyok, mert a kölcsönösség centruma a „másik", a társadalom: *előbb nekem kell áldozatot hoznom*, nekem kell hiteleznem, s csak aztán várhatom — a nagyrészt bizonytalan — ellenszolgáltatást. Nem az „én" lesz az önzés vonatkozáspontja, hanem a „másik": a többiek érdekében leszek önző. Olyan ellentmondás ez, ami az önzést saját ellentétével akarja helyettesíteni. „Azt mondják, hogy az erény hasznos a többiek számára, s ebben az értelemben Önnek is előnyös lesz: mert ha elfogadjuk, hogy azt cselekedjük, ami mások számára jó, úgy Ön is csupán jót fog kapni másoktól. Ez az érvelés azonban puszta szofizma: azért a kevés jóért, amit másoktól erényes tetteim fejében kaphatok ... millió olyan áldozattal kell fizetnem a magam részéről, amelyért semmit sem kapok cserébe. S mivel kevesebbet kapok, mint amennyit adok, rossz üzletet csinálok ..." (J. 134.) Sade a hasznosságon méri ennek a fogalomnak értékét, s így jól látja, hogy az egyén csak rosszul járhat vele: a társadalom kevesebbet „fizet vissza", mint amennyit az egyéntől elfogad.

Ezzel a cinikus utilitarianizmussal már nemcsak a felvilágosodás, hanem a jakobinizmus illúzióit is támadja, hiszen még Robespierre is hitt egy emelkedett önzéstípus létezésében.[11] De nem egyszerűen kigúnyolja ezt az illúziót, hanem gyakorlati-köznapi lehetetlenségére mutat rá: a „nagylelkű" önzés jelszava csak arra szolgál, hogy a társadalom kihasználja a hiszékenyeket. Jobb, ha ki-ki magáról gondoskodik; ez a gyakorlat aztán nemcsak célszerűbb, hanem erkölcsileg is tisztább helyzetet teremt: mindenki őszinte lehet, a kíméletlenséget és mások kifosztását nem kell elhazudni.

Az illúziók kritikája azonban az aufklérizmus nevében történik: az igazi felvilágosodás ott kezdődik, ahol megvilágosodik az *ideális elvek és profán érdekek* összefüggése. Ennyiben a cinizmus is a felvilágosodás beérésének egyik fázisa. Sade észreveszi, hogy a társadalmi berendezkedések lényege a hatalom és vagyon egyenlőtlen eloszlása és a pozíciókért folyó kíméletlen tülekedés — és ezt a kézitusát leplezik-kísérik a képmutató vallási és erkölcsi elvek. Másszóval megsejti az etika és a vallás *ideologikusságát:* mindkettő feladata az *érdekek racionalizálása*. Ez a gondolat a felvilágosodás önkritikus

---

a lények csak akkor jóakaratúak irányában, ha úgy találják, hogy ez érdekükben áll; arra a következtetésre jut, hogy boldogsága követeli meg: mindenkor úgy kell viselkednie, hogy megnyerje céljai elérésében leginkább segíteni képes személyek vonzalmát ... Az erényes ember megszerzi társai boldogságát, ezek viszont képesek arra, hogy hasonlóan cselekedjenek." (Holbach: „A természet rendszere", Bp. 1954, 216.)

[11] „Kétféle egoizmus van: az egyik közönséges, kegyetlen, szétválasztja az embereket egymástól, mert ki-ki a másik szenvedése révén megvásárolt jólétre törekszik; de létezik egy másik, nagylelkű jóttevő egoizmus, mely a személyes boldogságot mindenki jólétében oldja fel ... " — mondja híres, floréali beszédében, 1794-ben.

válságának újabb közös témája — Condorcet-nél, Galianinál, Restif de la Bretonne-nál — más és más politikai álláspontról kifejtve egyaránt megtalálható. Napóleon nem véletlenül mondja ki a döntő szót a filozófusok jellemzésére: az „ideológusok" megvető jelzője a köztudatban már a forradalom előtt és alatt kialakul. Sade is ebben a gondolatkörben mozog, azzal a különbséggel, hogy ő az érdekek racionalizálását nem a hatalmasok és gazdagok rovására írja, hanem a *kisemmizettek és szegények önvédelméből* vezeti le. Az „erőseknek" legfeljebb a múltban, a „felvilágosodás" előtt volt szükségük arra, hogy képmutatóan leplezzék hatalmi törekvéseiket: ma már az erőszak is érv, nem kell frázisokkal leplezni, úgysem mer senki szólni ellene. A *morálra ma már csak a szegényeknek van szükségük:* azért fogalmazzák meg a jóság, emberszeretet, szánalom, felebaráti segítség parancsait általános törvényként, mert ettől remélnek valami segítséget az erősekkel szemben. „A testvériség feltételezett kötelékét csak a gyengék találhatták fel: mert csöppet sem természetes, hogy az hívja életre ezt az elvet, akinek nincs szüksége semmire sem: a gyengék alávetéséhez elég a saját ereje is." (H. II, 287.) Majd egy lábjegyzetben — amit az események hatására utólag toldott be — a forradalom tapasztalatait aktualizálva hozzáteszi: „A forradalom által előírt egyenlőség nem más, mint a gyengék bosszúja az erőseken: régen ugyanez fordítva történt."[12] Itt válik *kritikai filozófiává* a felvilágosodás: az aufklérizmus tételeiről is kimutatja, hogy érdekek ideális megfogalmazásait hordozzák, önmagával szemben is érvényesíti az eszmék kritikáját. Ez a felvilágosodás önkritikája.

Sade cinizmusa egy abszurd helyzetet tár fel: általános érvényű erkölcsi parancsokat, politikai jelszavakat — mint pl. az egyenlőséget, a szerződéselméletet — a gyengék találják ki önvédelemből, használni azonban csak az erősek tudják. A társadalmi szerződés csak azok számára előnyös, akik megszegik, de csak azok szeghetik meg, akik erősek. Ők viszont nem élnek vele, mert a nyers erőszak hasznosabb és élvezetesebb. Az ideológia így felesleges öncsalásként lepleződik le. A természetesség egyenlő a hatalom nyílt brutalitásával, míg a morált, vallásos érzületeket, emberiességet csak a gyengék, a természet hierarchiájának legalján élők hirdetik. Sade a felvilágosodás tételeit abszurd következetességgel odáig tágítja, hogy minden morális fenntartás irracionalitását bizonyítja: csak a hatalom, gazdagság, elnyomás racionalitása érvényes. Minden más fantazmagória.

Adorno vette észre, hogy a „ragadozó morál" sade-i leírása milyen kísértetiesen hasonlít Nietzsche gondolatmenetéhez (Th. Adorno—Horkheimer: „Dialektik der Aufklärung", Amszterdam 1947, 121. és köv.): a rabszolgák vallásáról, a gyengék etikájáról írott sorai valóban meglepően rímelnek Sade gondolataira; a morált mindketten az elnyomottak öncsalásaként, a kiszolgáltatottság panaszaként írják le. A betű szerinti azonosság mögött azonban két ellentétes szándék rejlik. Sade megállapítja a tényeket, aztán karikaturisztikusan felnagyítja őket, abszurdizálja a valóságot — de mindig annak gúnyiratát adja, ami van. Nietzsche viszont *követeli* az új morál elterjedését: nem

[12] Ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza Rousseau morálfilozófiájának kritikájában, a *szánalom* és az embertársi *szeretet* cáfolatában: „Embertársaink szeretetének rendszere a kereszténységtől örökölt fantazmagória, melynek semmi köze a természethez; a nazarénus szektalapító, akit üldöztek és kínoztak, s aki az elesettség olyan állapotában volt, melyben tolenranciáért és emberségért kellett kiáltania — szükségképp találta ki ezt a meseszerű viszonyt az emberi lények között: életét menthette volna meg ezzel az elvvel, ha sikeressé tudta volna tenni elméletét." (J. 224.)

a kor diagnózisát, hanem reményeit írja meg: bárcsak az „úrmorál" kerülne uralomra. Sade akkor is kritikus marad, ha jósol, Nietzsche akkor is igazolja korát, ha reményeiről szól.

SADE ÉS A FORRADALOM: ARISZTOKRATIKUS RADIKALIZMUS ÉS POLGÁRI MÉRSÉKLET

Sade forradalmi karrierje és profetikus társadalomelmélete is furcsa rejtély: a moderantizmus és fourierista utópizmus, a citoyen eszmények kigúnyolása és szarkasztikus számonkérése egyaránt jellemzi politikai fejtegetéseit. Élete, forradalom alatti tevékenysége kalandregénybe illő sztori. Leveleiből, bizalmas írásaiból tudjuk, hogy nem volt jakobinus, még csak dantonista sem, legfeljebb a lamethisták programját tudta vállalni — bár ugyanakkor sok kérdésben radikálisabb volt Robespierre-nél is. (A személyes ellenszenven túl, ezért is fordulhatott elő, hogy Mirabeau-val már a Bastille-ban életre-halálra összevész, s halálát személyes győzelemként könyveli el.) A szélsőséges reakciók kéz a kézben járnak életében: jelentkezik az alkotmányos monarchia hadseregébe, annál a Brissac hercegnél, aki később az ellenforradalmi felkelés egyik vezetője lesz, majd pár hét múlva kiáltvánnyal fordul a szökésben elfogott király ellen, amit — legalábbis így vallja — maga dob be a volt uralkodó hintójába (vö.: Lely: II, 378—379.), de mindenesetre személyesen terjeszt Párizs utcáin.[13] Már említettük, hogy Bastille-beli börtönablakából ő lázítja fel az Antoine-negyed proletárjait, akik pár nap múlva nem utolsósorban az ő lázító beszédei hatására rohamozzák meg a Bastille-t, azonban Dantonnal és Robespierre-rel szemben élete végéig ellenzi a halálbüntetést és a terrort — filozófiai és politikai okokból egyaránt. Mikor ügyésszé nevezik ki, enyhe ítéleteket javasol az asszignáta-perekben, s ekkor derül fény élete legparadoxabb ellentmondására: azért vetik börtönbe s azért akarják guillotine alá küldeni, mert nem elég kíméletlen — az a Sade, aki már megírta a Les 120 journées de Sodome és a Justine „szadista" orgiáit. (Persze, a halálbüntetés ellenzése 1791-ig összeférhetett a *radikális* forradalmisággal: addig maga Saint-Just is ellene volt a guillotine-nek!) Még hihetetlenebbnek tűnik, hogy a „voyeur" magatartás felfedezője arról panaszkodjék leveleiben, hogy börtönének ablakából éppen a működő guillotine-re lehet látni, s így egész nap arra van kényszerítve, hogy a lefejezettek sorsát figyelje ...[14] Ő maga

[13] Feltehetően ez az epizód téveszti meg Pierre Klossowskit, mikor híres tanulmányában („Sade, mon prochain", Párizs, 1967, 67.) a titkos monarchizmust tartja Sade meggyőződésének, ezzel de Maistre-rel teszi egyenlővé. Ez azonban téves diagnózis. Sade politikai fejlődése csak *az eseményeket követi és érett gondolatmenete éppen ellentéte de Maistre-ének:* de Maistre ugyanis vallásos-karizmatikus okokból és ráadásul emigránsként ítélte el a királygyilkosságot (vö. De Maistre: „Consideration sur la France", Párizs 1936, 13.), benne nem politikai, hanem morális vétket lát. Sade viszont forradalmi-taktikai okokból és halálbüntetést ellenző filozófiai indokokból húzódozik a kivégzéstől. De korábban is helyesli a szenvedélyből — akár politikaiból is — elkövetett gyilkosságot, és ezen kívül később is szembenáll a monarchikus-vallásos eszmékkel.

[14] „A kivégzéseket pont az ablakunk alatt hajtották végre és a lefejezettek temetőjét gyönyörű kertünk közepén helyezték el. Ide voltunk elevenen eltemetve barátom, ezernyolcszázan, harmincöt napon át ..." — írja kétségbeesve a Picpus-kórházban berendezett börtönéből szabadulva, ügyvédjének, Gaufridynak, 1794. november 19-én. (Sade: „Lettres choisies", Párizs 1963, 265.)

véletlen szerencse révén ússza meg a guillotine-t, majd megjósolja a Thermidor, sőt a bonapartizmus szükségszerű bekövetkeztét, szabadulása után a direktórium és a konzulátus kritikusa lesz: ismét paradox fordulattal — „balról", egy utópisztikus-egalitariánus koncepcióból támadja a forradalom utáni fejlődést.

Élete és filozófiája tehát rejtélyek sora: végig *ellenzékben* van a forradalommal éppúgy, mint az ellenforradalommal — s mégis végigcsinálja az egyiket, s bírálója marad a másiknak. Valami démonikus kíváncsiságtól, veszélyimádattól vezetve, végig benn akar maradni az arénában. (Bár nyitva állna előtte az emigráció lehetősége — egyik testvére él is ezzel, amit viszont 1794-es perében őellene hoznak fel súlyosbító körülményként: összecserélve neveiket... Lely: II, 468. és köv.) Végső soron ebben a hazafiságban is különbözik a *De Maistre*-típusú arisztokratizmustól és lesz egy másik, forradalmár arisztokratának, Antonelle-nek fegyvertársa: annak a *márkinak*, aki a királyné perének főbírája, La Fayette levélváltója, a gironde felszámolásának egyik vezetője. Pedig arisztokrata mivoltát citoyen politikusként is alig tudja megtagadni: La Coste-i birtokának feldúlásakor felháborodott levelet ír az ottani községtanácsnak, barátainak és ügyvédjének, mert közben a 47 szekció egyikének, a *Section des Piques-nek* előbb titkára, majd elnöke, aki Marat és Le Pelletier sírjánál mond ünnepi beszédet — az elkobzást joggal sérelmezheti. S miközben arisztokrataként idegenkedik a sans-culotte terrortól, bírálója lesz a thermidori politikának is — balról ...

Könnyű lenne ezeket az ellentmondásokat politikai taktikával, szerep tisztázatlanságával vagy akár zavaros értelmiségi oppozícióval magyarázni. A megoldás kézenfekvőnek látszana, csak jellemével és írásai fővonalának tudatosságával állna ellentétben. Kétségtelen, hogy nem volt következetes karakter, még kevésbé rendszeres gondolkozó, viszont alapelveihez még életveszélyes helyzeteiben is ragaszkodott (említettük már halálbüntetés-ellenes állásfoglalását, de ugyanilyen, s nem kevésbé veszélyes meggyőződése *következetes ateizmusa*, amellyel Robespierre-rel is szembenáll). Valószínűbbnek látszik az a magyarázat, hogy a felgyorsult események őt is magukkal ragadták, s a harcok logikája formálta szemléletmódját, részvételi igényét, de oppozíciójának tartalmát is. Így jut el az angol mintájú, kétkamarás alkotmányos monarchia hipotézisétől — melyet Restif de la Bretonne, a plebejus író és libertinus gondolkodó — a jakobinizmussal való érzelmi rokonszenvei ellenére is! — végig fenntartott —, és lesz a radikális köztársaság, majd később egy *egyenlősítő*, anarchisztikus államberendezkedés utópiájának hirdetője — mikor már a legtöbben feladták a forradalmi radikalizmust.

Ezek az egymásnak ellentmondó politikai elvek nagyrészt egymás mellett is élnek tudatában, írásaiban és tetteiben. Anarchista elképzelései nem akadályozzák abban, hogy a Bastille-ből szabadulva, egy ideig — a börtönből jöttek tapasztalatlanságával — higgyen egy alkotmányos királyság megvalósíthatóságában, s ugyanezt láthatjuk a jakobinizmus védelmezésekor, Napóleon alatt: bár ő jósolja meg a hatalmi gépezet koncentrálásának szükségszerűségét, mikor ez bekövetkezik, a szélesebb értelemben vett demokratikus megoldás pártfogója lesz. E csapongó logika miatt nem tekinthetjük őt a kor vezető teoretikusának, működése ezért nem mérhető egy Saint-Just vagy akár egy Danton tudatosságával. De talán ezért lehetett kora legjellegzetesebb *kritikusa*.

Ez a kritikai attitűd is rendhagyó képlet. Sade mint arisztokrata bírálja a forradalom polgári korlátait, sőt, profán távlatait is, a személyiség kibonta-

kozását fenyegető újabb korlátokat, a magántulajdon polgári formáit. Ezért keres és talál szövetségest mindenkiben, aki a polgári berendezkedést kritizálja: nemcsak Morellytől, kommunisztikus utópiájától vagy Babeuf anarchisztikus elképzeléseiből veszi érveit, de tanul a Machiavelli-epigonoktól, sőt Hobbestól is. Az érem másik oldala viszont, hogy mint polgári forradalmár a mérséklet híve és képviselője: mivel nem hisz a tulajdon és társadalmi hierarchia felszámolhatóságában, sem az egalitarianizmust hirdető jakobinus jelszavakban, ezért képtelenségnek tartja, hogy szigorúan büntessék azokat, akik a tulajdont korlátozó rendeletek ellen vétettek. *Mint arisztokrata* látja a polgári elmélet korlátait és *mint polgári forradalmár* kritizálja a forradalmi gyakorlat túlkapásait. Persze kétlelkűségének következménye, hogy minden csoport kiveti magából, hogy nem tud támpontra találni, s hogy elmélete kusza ellentmondások halmaza: nincs igazi filozófiai és társadalompolitikai koncepciója. De kritikus ötletei vannak, s szarkazmusával átlát kora illúzióin: a „kívülálló" éles szemével leplezi le a forradalom és a napóleoni kor önámítását. S ez a cinikus bíráló szerep teszi izgalmassá alakját.

Politikailag döntő fogalmait azonban Babeuftól kölcsönzi, akinek mozgalmával szoros kapcsolatot tart fenn. Baráti köréből (Lely: II, 323.) Antonelle márki — a királynő perének főbírája — és a költő, Sylvain Maréchal vesz részt a mozgalomban, sőt feltehetően Maréchal fogalmazza meg a Babeuf által kiadott „Plebejus kiáltvány"-t (1795) is — így szinte első kézből tud reagálni ezekre a gondolatokra, ha nem befolyásolja anarchista szellemével a mozgalom gondolati vívmányait. Ezért igen valószínű, hogy a „La philosophie dans le boudoire" c. dialógus-könyvének híres ötödik fejezete, a „Francais, encor un effort ..." c. kiáltvány betétje ennek a programnak továbbfejlesztése s a vele való vita eredményeként született. Sade ezzel az írásával nemcsak túlmegy a babeufi horizonton, hanem egyike lesz az anarchista gondolat őseinek. S ez az a gondolati talaj, melyről ki tudja elégíteni furcsa radikalizmusát: innen már a kellő fegyverzettel tudja támadni Robespierre kompromisszumait, sőt Babeuf következetlen ellenzékiségét is.

Mikor Robespierre végre kimondja, hogy esze ágában sincs a teljes vagyonegyenlősítésként értelmezni az egyenlőség jelszavát,[15] akkor Sade radikális egyenlősítő gondolattól vezetve támadja ennek a politikának *elméleti* alapjait, a rousseauizmust, sőt még az állandóan változó babeufizmus következetlenségeit is. „Az istenért sem akarok abba a látszatba keveredni, mintha meg akarnám támadni vagy tönkre akarnám tenni azt az esküt, melyet a nemzet a tulajdon tiszteletével kapcsolatban fog magára vállalni; de talán megengedtetik nekem, hogy néhány gondolatomat elmondjam ennek az eskünek igazságtalan voltáról? Mi ennek az eskünek lényege, melyet egy nemzet minden egyes tagja el fog mondani? Állítólag az, hogy egy teljes egyenlőséget kell teremteni a polgárok között, egyenlően kényszerítvén mindenkit mindenki vagyonának tiszteletbentartására. De hadd kérdezzem meg, hogy vajon igazságos-e az a törvény, mely egyformán fogja kényszeríteni erre azt, akinek semmije sincs, és azt, akinek mindene megvan? Vajon nem azt jelenti-e a társadalmi szerződés, hogy ki-ki enged szabadságából és vagyonából a másik javára?" (Ph. 226.) A kérdés szarkasztikusan fordítja Robespierre ellen a

[15] „Nyilván nem kell forradalom ahhoz, hogy megtanuljuk: a vagyonok túlságosan nagy egyenlőtlensége sok bajnak és bűnnek forrása — ám nemkülönben meg vagyunk győződve arról, hogy a vagyonegyenlőség elképzelése fantazmagória" — mondja Robespierre egyik 1794-i beszédében.

robespierre-i tanítómestert, Rousseau-t, iróniája azonban nem puszta ötlet: a kívülálló szemével világosan látja, hogy a következetes vagyonegyenlőség megvalósítását nemcsak a jakobinizmus tartja elképzelhetetlennek, hanem még a babeufi radikális koncepció sem tudja teljesen magáévá tenni e gondolat gyakorlati megvalósítását. Hiszen a „Plebejus kiáltvány" is csak azt idézte helyeslően a „Társadalmi szerződésből", hogy „a társadalom akkor tökéletesedik, ha mindenkinek van elég, de túl sok nincs senkinek". (Vö. „Babeuf Válogatott írásai", Hungária, Bp. 1950, 150.) Sade egy ilyen félmegoldással valami seigneuri nagyvonalúságból és anarchizmusból nem tud egyetérteni: vagy ne legyen vagyon, s ezzel adva van az egyenlőség anyagi alapja, vagy hagyjuk, hogy ki-ki annyit harácsoljon, amennyit bír. A két véglet között csak megvalósíthatatlan kompromisszum létezik. (Jellemző, hogy a jakobinizmus bukása után a babeufista összeesküvésben is ez a radikálisabb-anarchista nézet kezdett erőre kapni.)

Sade tehát — legalábbis kérdéseit illetően — radikálisabb, mint a forradalom balszárnya. Sőt még kora utópista elképzelésein is túlmegy, hiszen Fourier — akinek pár évtizeddel később kiépített társadalomképe sok tekintetben érintkezik az övével — a magántulajdon fenntartását hirdeti. De ez a radikalizmus nemcsak elméleti kérdéseket illetően jellemzi. Előbb idézett pamfletjében — „La philosophie dans le boudoire" — nemcsak a program miatt bírálja a jakobinizmust, hanem a forradalmat befejezni akaró gyakorlati politikája miatt is. Az egyik persze következik a másikból: ha a tényleges egyenlősítést kell számon kérnie, úgy azt is észre fogja venni, hogy a kistulajdonosi állapotok idealizált változatát megközelítve, a burzsoázia meg fogja próbálni lezárni a mozgalmakat. Ezért jelentkezik a „permanens forradalom" ötletével: a köztársaság politikai állapota az állandó forrongás, a képlékeny alakulás. Mert egy közösség, amint „társadalommá" — Sade terminológiájában „morális renddé" — merevedik, megjelennek benne az ősi és örök szereplők: az uralkodók és elnyomottak. A forradalom ellenben olyan politikai forrongás, mely az *immoralitás* betetőzése, általánosítása, de egyúttal a társadalomkívüli, tehát nem-polgári állapotok konzerválása. Az „immoralitás" történelemfilozófiai jelentése tehát az *intézmények nélküli*, képlékeny társadalmi rend, melyben nincsenek erkölcsi szabályok, megkövesült szokások, s főként: rossz szokások és törvények. Nem pusztán etikai kategória, hanem *világállapot:* annak az atmoszférának gondolati általánosítása és állandósítása, mely 1794-től Napóleon diktatúrájáig kialakult. Ebből következik, hogy semmi értelme sincs a jakobinizmus puritán politikájának: ezzel a „moralizálással" önmaga lehetőségeit korlátozza — túl azon, hogy minden politikai-gyakorlati lépése cáfolja is ezt a propagandát — a guillotine működésétől a rekvirálásokig. Ezért ezt a képlékeny korszakot minden lehetséges eszközzel meg kell hosszabbítani; ez lehet csak a forradalom igazi célja: „mivel a köztársaságot állandóan fenyegetik a szomszédos zsarnokságok, senki sem fogja azt gondolni, hogy morális eszközökkel fenn lehetne tartani viszonyait: mivel csak a háború révén tudja fenntartani magát, és mi sem immorálisabb, mint a háború, ezért nem tudom elképzelni, miként lehet azt bebizonyítani, *hogy egy funkciója révén immorális állam számára fontos legyen, hogy polgárai morális lények legyenek*". Majd a görög demokrácia példáját idézve így folytatja: „a felkelés ... korántsem morális állapot; mégis a felkelésnek kell a köztársaság állandó állapotának lennie". (Ph. 228—229.) Persze Sade-nál ez a gondolat alig lép túl az ötlet színvonalán, bár írásaiban már korábban is felmerült

a „morális ember", „morális állapot" természetellenességének gondolata. Ezt terjeszti ki a polgári társadalomra, mondván, hogy amint befejeződik a *Terreur* — azonnal megkezdődik a képmutató, puritán polgári erkölcs uralma s vele a kizsákmányolás új korszaka. Ezzel szemben a forradalom kegyetlensége eltörli a képmutató morált és civilizációt: természeti állapotokat teremt, ahol a kegyetlenségnek nincs káros hatása. Az „erős" vissza tud ütni, mert nem fogja le a kezét sem a törvény, sem a morál, sem a szokáserkölcs — a „gyenge" pedig tudatában van fegyvertelenségének és vagy engedelmeskedik, vagy „átképezi" magát a ravasz partizánharcra, és maga támad. A kegyetlenség csak a „morális rendben", a civilizációban káros: itt a társadalom többsége ki van szolgáltatva a privilegizáltaknak, legyenek azok főurak vagy gazdagok.[16]

Sade-nál tehát a „moralitás", „civilizáció" és a burzsoá rend azonos értelemben szerepelnek, s ezt a képmutató és hazug berendezkedést lenne hivatva elsodorni a „permanens forradalom", leszoktatván az embereket a *morális, azaz a behódoló,* a visszaütésre még csak gondolni sem merő magatartásról. Mikor a forradalom napjaiban újraírja a „Justine"-t („La Nouvelle Justine", 1797), akkor már nemcsak *erkölcsfilozófiai tézis* a morál társadalmi és osztályszerepének leleplezése, — megszüntetésének gyakorlati programja is.[17] Meg kell szüntetni a moralitás birodalmát, a civilizáció egészét, melyben az elnyomás képmutató és hazug formája érvényesül. Egyrészt mondjuk ki nyíltan, hogy a társadalom lényege a kegyetlen elnyomás, immoralitás és bűn, és élvezzük is ezt, ha hatalmasok vagyunk — másrészt adjuk meg a lehetőséget mindenkinek, hogy *ha tud,* üssön vissza, küzdje fel magát az elnyomók csoportjába. A „permanens forradalomban" az elnyomók—elnyomottak rendje nem változik — de a helycserék révén érvényesülhet egy individualisztikus szelekció. Ez a sade-i társadalomideál.

Ez az „immorális világállapot" igazolja *libertinus* hősei magatartását. A *libertinázs*nak két funkciója is van Sade regényeiben: egyrészt tiltakozást provokál az olvasóban, de ez a tiltakozás képtelen az „erkölcsös" társadalom fogalmaival védekezni a libertinus hősök viselkedése ellen. Itt a libertinus szabadosság, sőt bestialitás egyszerűen azt dokumentálja, hogy a társadalomban nem is található ésszerű korlát a végletes immoralitás ellen. A libertinázs másik funkciója a forradalom züllésének és e züllés kikerülhetetlenségének cinikus igazolása: ha ez az egyetlen út a társadalom radikális átalakítására, akkor ez ennyi embertelenséget hoz magával; ha a gyilkolás társadalmi kötelesség, akkor jobban járnak azok, akik élvezik is ezt. S bár a libertinusok titkos társaságba kénytelenek rejtőzni — ez az illegalitás csak a végletességnek szól: a polgári társadalom voltaképp tolerálná viselkedésüket, hiszen alapelveinek megfelelően szervezik életüket. A libertinázs tehát a polgári forradalmiság elutasítása és egyben „bűneinek" cinikus igenlése.

A „permanens forradalom" paradox jelszó. Éle a jakobinus diktatúra ellen fordul, annak következetlenségét, tulajdonosi programját utasítja el, ennyiben

[16] „A kegyetlenség csak a civilizáció állapotában veszélyes, mivel itt az elnyomott lénynek nincsenek birtokában a kellő eszközök, hogy megtorolhassa az igazságtalanságot; a civilizáción kívüli állapotban viszont az erős vissza tud ütni, a gyenge pedig a természet törvénye révén enged a nála erősebbnek." (Ph. 125.)

[17] „Ha egy nemzet már kellőképp idős vagy korrumpálódott és akkor szánja el magát, hogy leveti magáról egyeduralkodói kormányát, hogy megalakítsa köztársaságát, akkor csak a bűnök végtelen sora révén maradhat fenn: mivel bűnben született, ezért azonnal elpusztulna, mihelyt eszébe jutna, hogy a bűnből az erénybe meneküljön, azaz az erőszak állapotát el akarná hagyni, hogy a béke és tehetetlenség körébe lépjen." (Ph. 263.)

radikálisabb, mint kora szélsőbal áramlatainak politikája. De ez a radikalizmus egy újfajta arisztokratizmus jegyében fogalmazódik meg: a kivételezettség új rendjét akarja megteremteni, ami nem azonos sem a régi rend hierarchiájával, nem is a vagyoni cenzus biztosította privilégiumokkal — alapja a személyes tulajdonságok révén elért kiválasztódás és kivételezettség. Olyan utópia ez, melyben az erősek, okosok, ügyesek kerekednek felül, a gyengék és buták pedig „lebuknak". Ez a természetes hierarchia.

Sade attól félti a jövő társadalmát, hogy nem fog szabad teret engedni az emberi személyiség sokféleségének, a természetes képességek hierarchiájának, hogy az új, gazdasági jellegű privilégiumok, a magántulajdon teremtette vagyoni csoportosulások megakadályozzák ezt az individuális kibontakozást. (Majd látni fogjuk, hogy utópisztikus írásaiban ugyanettől a félelmétől vezetve kritizálja a *kommunisztikus* elképzeléseket is: az uniformizálódástól és jellegtelenségtől, másszóval az elit felszámolásától fél.) Ezzel szemben a „permanens forradalom" az individum győzelme lenne a társadalom megmerevedése felett. *Radikalizmusa* mögött tehát arisztokratizmusa áll: a természetes elit nevében támadja a jakobinus politika eredményét, a cenzus elitjét. De ez az arisztokratizmusa párosul a polgári mérséklettel: ahol politikai programról van szó, javaslatai mindig minimálisak, csak kritikai megjegyzései mögött él az abszolút szabadság utópiája. Természetesen cinikus abszurdizálás hangján: végül is a polgári forradalom is teremtett egy új arisztokráciát — miért nem meri vállalni, hogy a kegyetlenség életelve lett, hogy az elnyomás nemcsak kényszerűség, hanem öröme, s hogy az erősek köztársaságának gyakorlata a köznapok élvezetét is jelenti?

Gyakorlati megoldása a *pesszimista hangsúllyal fogalmazott anarchizmus.* Sade az első, aki felismeri, hogy a forradalom halott, hogy eszményei hazugságok, hogy gyakorlatát már nem lehet levezetni jelszavaiból. Amit ígért, semmivé foszlott, amit megvalósított, az az igazságtalanság új formája. Ellene csak egy módon lehet már harcolni: az egyéni, *anarchisztikus lázadással.* A forradalom hullája oszlik ebben az elméletben: az eszmények összetartó erejével szemben az individuális bűnök atomizáló gyakorlatát hirdeti: éljen ki-ki saját bűneinek, így *kárpótolja* magát azért, amit az új rend elvett tőle; a kollektíve kötelező társadalmi etika eszményével szemben a magánélvezetek szabad gyakorlatát állítja mércéül, mert tudja, hogy a „mindenkit" kötelező normákat képmutató módon kijátsszák és ellentétét valósítják meg. Ez a cinizmus tehát bomlástermék: ezért kegyetlenebbek a „La Nouvelle Justine" jelenetei, mint forradalom előtt írt regényei, ezért sötétebb a kép, melyet elmélete illusztrálására most fest. Sade itt egy önvédelemre berendezkedő atomizált „ellentársadalom" alaprajzát vázolja fel: ha a vagyonegyenlőség abszurd követelés, akkor *egyénileg kell kiegyenlíteni a vagyoni különbségeket — lopni kell.* „Minden részrehajlás nélkül merném megkérdezni, hogy vajon a lopás, melynek eredménye a vagyonok kiegyenlítése, tényleg olyan nagy kár egy kormányra nézve, melynek célja az egyenlőség megteremtése? A kérdésre minden további nélkül nemmel felelhetünk. Mivel a kormány fenntartja az egyenlőség eszméjét, s másfelől egyre jobban megerősíti a javakat." (Ph. 225.)

Ez a cinizmus Robespierre tulajdont védő szózatának parafrázisa: olyan utópiára lenne szükség, melyet *polgári* alapon is meg lehet valósítani, de *plebejus* módon is ki lehet használni; ezért javasolja az anarchista partizánakciók kerülőútjának taktikáját. Miután leszögezi, hogy a lopás kiegyenlíti

a javakat, s ennyiben *gyakorlatilag* az egyenlőség elvét fogja szolgálni, azt is hozzáteszi, hogy ezzel a megoldással mégis a polgári fejlődést lehet majd serkenteni: „mert ha a lopás az egyik oldalon segít megteremteni az egyenlőséget, a másikon határozottabban védelemre fogja kényszeríteni a tulajdonosokat ... utánozzák csak azoknak a népeknek bölcs törvényeit, akik megbüntették azokat a trehányokat, akik hagyták magukat meglopni, és hagyjátok futni a tolvajt." Ez a megoldás tehát elősegítheti mind a szegények vagyonkiegyenlítő törekvéseit, mind a polgári tulajdon koncentrációját. Így fog kialakulni az a dzsungeltársadalom, mely a permanens forradalom állapotának, az egyénekre szakadt világrendnek meg is felelne: „*mindenki biztosítani fogja saját boldogulását, függetlenül attól, kinek a kárára.*" (Ph. 225, valamint 228.) Ez a javaslat a maga cinizmusával egyszerre ad teret az eredeti felhalmozódás farkaserkölcseinek és a szegények revans-jogainak. Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a *lopás körforgásának* követelésében egyszerűen meghosszabbítja a Babeuf-csoport programját: az „egyenlők összeesküvése" még csak a polgári társadalom alapelveként ismerte fel a lopást,[18] Sade mint meghaladásának programját. Sőt van annyira reálpolitikus, hogy az illegális megoldást javasolja: az *egyéni* vagyonkiegyenlítés, a bátrak és elkeseredettek egyéni támadása a vagyon ellen még mindig könnyebben valósítható meg, mint a társadalom vagyonos osztályait lemondásra kényszerítő utópista álom.

Sade anarchizmusában és kiábrándultságában tehát két mozzanat fonódik össze: a tőke mozgásának anarchiája, valamint a nép mozgalmának spontaneitása. Megsejti, hogy a jövő elképzelhetetlen a polgár nélkül, de ez a fejlődés *vele* csak egy individualisztikusan vagy még inkább anarchisztikusan érvényesülő társasjáték formájában bontakozhat ki. A szegények intézményes védelme — éppúgy illúzió, mint a kistulajdon melegházi dédelgetése: ha a tulajdon egyenlő a lopással, akkor a *modern társadalom csak a rablás körforgása révén fejlődhet.*

Ez a Thermidor tobzódása.[19] Csakhogy Sade — szemben kora történészeivel — nem a forradalomra következő ellenhatásból vezeti le ezt a tobzódást, hanem a *forradalom* törvényszerű zülléseként, 1794-hez szükségszerűen hozzátartozó végjátékként értelmezi: ha egyszer forradalmi törvénnyé vált a gyilkolás, akkor nem lehet elítélni azokat sem, akik magánbosszúból gyilkolnak, ha a kisajátítás forradalmi törvény lett, akkor nem lehet elítélni a rablást. A forradalom feloldotta a szexuális tilalmakat is — de ezzel fel is oldotta azokat az elvi korlátokat, melyek a „normális" és „bűnös" élvezetek közé lennének állíthatók. A *promiszkuitás* így az emberi szabadságból és egyenlőségből követ-

[18] Babeuf már idézett kiáltványában arra szólítja fel a népet, hogy „bizonyítsa be, hogy ez a demokrácia parancsa, akiknek kevés jutott. Bizonyítsa be, hogy a nincstelenek vagyonának deficitjét a többiek lopással idézték elő. Törvényes lopással, ha úgy tetszik." (Id. mű. 151.)

[19] A sok leírás közül Mignet-t idézzük, aki így ír erről a változásról: „A kor elvesztette illúzióit: oly sok mindenen ment keresztül, s oly gyorsan élte át ezeket a fordulatokat, hogy minden eszmény összezavarodott, és minden hit megrendült. Eddig a forradalom minden korszakában volt valami eszmény, melyhez csatlakozni lehetett, előbb a szabadság, majd az egyenlőség, testvériség. A Direktórium kezdetén már semmiben sem hittek, s a pártok szörnyű hajótörésekor kútba esett mind a burzsoázia nemes elkötelezettsége, mind a nép szenvedélyes reménye ... ki-ki borzalommal gondolt a politikai viharokra és szenvedéllyel vetette magát az örömökbe, és az oly sokáig felfüggesztett magánélet viszonyaiba. A bálok, ünnepélyek, a korlátlan pazarlás divatosabb lett mint valaha ..." (Mignet: „Histoire de la Révolution francaise", Ed. Nelson, Párizs é.n. II, 202.)

kezik: „minden ember szabadnak született és jogilag egyenlő: sohasem szabad szem elől tévesztenünk ezt az elvet; ezen az alapon azonban nem lehetséges, hogy az egyik nem uralja a másikat s hogy a nő kizárólagos tulajdona legyen valakinek... Sőt a nő — ha valaki megkívánja — nem hozhatja fel a visszautasítás mentségéül, hogy mást szeret, mert ez a motívum a *kizárást* foglalná magába, márpedig a nő minden férfi közös tulajdona." (Ph. 235—236.) A következtetés persze nem szabályos, szelleme azonban megfelel a polgári szabadságkoncepció ellentmondásosságának. A thermidori aranyélet és tobzódás így nem a forradalmi elvek *ellenére* köszöntött be: hanem azok ellentmondásos tartalmának kikerülhetetlen következménye volt.

Ezekben a gondolatokban láthatóan sok az *utópisztikus* mozzanat: a vagyonegyenlőség, a nőközösség, az anarchisztikus társadalom jóslata már nemcsak kora radikális társadalomelméletén lép túl, hanem folytatja Morelly kommunisztikus utópiáját és előlegezi Fourier elméletét. (Fourier több helyen is hivatkozik rá mint elődjére már említett művében a „Le nouveau monde amaureux"-ben, Paris 1959, 101. és köv.) Sade — az író — *utópista alkat:* erre kényszeríti a börtönbeli magány és az a vita, melyet kortársai következetlenségével folytat. Mégsem igazi utópista: nem tervez, nem konstruálja a jövőt — csak a jelent kritizálja; számára ezek az utópisztikus ötletek a *jelen próféciáihoz* szükségesek. Azt jósolja csupán, ami a forradalmi jelenből kialakulóban van. A forradalomról adott diagnózisa így egy *ellenutópia:* már egyik első regényében, az 1791-ben befejezett és 1795-ben megjelent „Aline et Valcour"-ban is vitázik az akkor ismert utópiákkal, s most, a forradalom züllésekor, e züllés természetrajzának feltárásakor így száll vitába Babeuffel és a csírájában feltűnő utópista szocialista elképzelésekkel. A vita fontosabb nála, mint a jóslat.

A polgári rend anarchisztikus lényegének és anarchista meghaladásának gondolatát, mint láttuk, Babeuftől kölcsönzi, de mint a vagyonegyenlőség kérdésében, úgy a történelmi távlat felfogásában is élesen szembefordul a babeufi *utópiával:* Sade nem hajlandó megállítani a történelmi fejlődést egy humánusabb és demokratikusabb fejlődés érdekében, mint Babeuf, aki a falusi életformát és berendezkedést és a városok elpusztítását vélte egy újabb forradalom megvalósítandó végeredményének, olyan világot, melyben megáll a technikai haladás és vele eltűnik a polgári civilizáció minden pusztító következménye is.[20] Sade van annyira polgár és városi ember, hogy nevetségesnek tartson egy ilyen programot: ezért bár elfogadja Babeuf diagnózisának egyes elemeit, *utópiáját* elutasítja: a jövő fejlődésirányát a bűn és ipar szövetségének minden eddigit felülmúló kiteljesedésében látja. Kiáltványa a „gazdagodjatok meg" jelszavának előlegezésével fejeződik be: „virágoztassátok fel a kereskedelmet, szenteljétek energiáitokat a manufakturáknak". (Ph. 274.) S ez nemcsak Babeuf koncepciójának tagadása — hanem a polgári valóság proféciája.

Sade utópisztikus hajlamai korábban is az utópiák kritikájában nyilvánultak meg. A már említett első művében, az „Aline et Valcour" c. vaskos regényében kora két utópisztikus lehetőségét kritizálja, úgy, hogy végiggondolja mind az arisztokratikus despotizmust, mind a felvilágosult királyság és

[20] „Az ipart az intézmények bölcsességének oda kell telepítenie — írja Babeuf a „Projét de décret économique"-ban —, ahol hasznosabb lehet; közelebb a földműveshez; el kell tüntetni a nagyvárosokat, minden bűnnek ezt a gyűjtőmedencéjét és be kell népesíteni a falvakat." (Lásd Claude Mazauric: „Babeuf et la Conspiration pour l'Égalité", Párizs 1962, 161.)

kommunisztikus rend keverékét, és lehetetlen vállalkozásnak ítéli. Kétlelkűsége — arisztokratikus radikalizmusa és polgári mérséklete — itt is kiütközik. Két sziget berendezkedését vizsgálja. A butuai rendszer leírására alig pazarol néhány oldalt: a libertinus társadalom nem annyira izgalmas számára, elemeit közhelyként kezeli, mivel az ancien régime jól ismert típusait és viszonyait mutatja be. Számára is alkalmasabb a kommunisztikus utópiával való azonosulás — és vita. Tamoé szigetén Zamé király birodalmában vázolja ezt a modellt, melynek elemeit Morelly „Code Naturelle"-jéből veszi. Zamé felvilágosult fejedelem, aki nemcsak a polgári rendet, de egy következetes vagyonegyenlőséget és tulajdonmentességet tudott megvalósítani: országában minden alattvaló csak az államtól bérelheti földjét, mindenki egyenlő mértékben részesedhet a javakból, és a törvény is egyképp vonatkozik királyra és közemberre; az állam személytelen, *elvként* irányítja a társadalmat.

A teljes egyenlőség radikális utópiája ez — csakhogy Sade számára ez majdnem annyira visszataszító, mint a seigneuri önkény: Zamé országában megszüntetik az individualizmust, az egyén legfeljebb csavar egy gépezetben, az *állam mint élő organizmus* elszív minden egyedi változatosságot, örömet, megszüntet minden tehetséget. (Tamoé szigetén már nincs házasságtörés, nincs libertinázs, sőt bűn is alig: Sade filozófiájában ezek a jelek az individualizmus teljes felszámolását jelentik!) *Etatizmus* uralkodik Tamoé szigetén, s bár közrendje irigylendő, életnívója kellemes — mégis képtelen távlatként, ellenszenvesen állítja be ezt az utópiát. Ha a vagyonegyenlősítésben a későbbi jakobinus program profetikus kritikáját írja le, úgy a másik oldalon a következetes kommunisztikus elképzelések negatívumait is beleszőtte víziójába: az egyéniség kipusztításától fél.

Bármennyire ellentmondásos társadalomfilozófiája, egy gondolatfonal mégis végigfut művein: az *individualizmus*. Ez áll az anarchista jóslatai mögött, s erről a talajról bírálja kora sokféle utópiáját, s ennek kibontakozásától várja az „igazságos" polgári rend — azaz az erősek és tehetségesek szabad uralmának — megvalósulását is. Innen érthető gyakorlati programja: olyan államot akar, melyben az egyénekhez alkalmazkodni képes törvény szabna keretet a társadalmi mozgásnak, melyben a törvény nem korlátozza a magánszférát: ki-ki úgy éljen és úgy élvezze az életet, csinálja meg boldogulását, ahogy tehetsége, temperamentuma engedi. (Ph. 273.) Így lesz Sade az anarchista gondolkodók őse: Beauvoire joggal mutatja ki gondolataiban Stirnerrel való rokonságát. (Beauvoire: Faut-il brûler Sade, II. rész; „Les Temps Modernes", 1952. jan.)