

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie



Filozofická
fakulta

Univerzita Palackého
v Olomouci

**Přeměny Sadova a Sacher-Masochova odkazu
od psychoanalýzy po post-strukturalismus**

Diplomová práce

Autor: Bc. Vojtěch Trnka

Vedoucí práce: Mgr. Jan Halák, Ph.D.

Olomouc

2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně za použití pouze uvedené literatury a že práce nebyla použita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Prostějově dne 7. května 2024.

Vojtěch Trnka

Poděkování

Díky náleží všem, kteří mě po celou dobu studia a psaní práce podporovali. Obzvláště bych chtěl poděkovat panu doktoru Halákovi za odborné vedení práce. Vřele děkuji mým rodičům, dědečkovi, bratrovi a mé přítelkyni za péči a podporu.

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá interpretací francouzského spisovatele markýze de Sada. V textu se soustředím na jednu konkrétní linii jeho interpretace, jež začíná Krafftem-Ebingem a Sigmundem Freudem. Následuje trojice francouzských autorů Klossowski, Blanchot a Bataille, pak i pozdější interpretace od Gillesa Deleuze, jež na všechny předchozí navazuje. Společně s Deleuzem se práce věnuje i dílu Leopolda von Sacher-Masocha. Cílem je porovnat přístupy těchto jednotlivých autorů, blíže se zaměřit na další úvahy Georgese Bataille a zasadit jeho interpretaci markýze do zbytku jeho díla. Dalším cílem je ukázat nedostatečnost psychoanalytického čtení děl Sada a také Sacher-Masocha.

Annotation

The subject of the following thesis is the interpretation of the french writer Marquis de Sade. The text of this thesis focuses on one particular lineage of his interpretation, which begins with Krafft-Ebing and Sigmund Freud. A trio of french authors, Klossowski, Blanchot and Bataille, follows. This thesis also concerns itself with the later interpretation of Gilles Deleuze, which draws upon all the previously afformentioned ones. Along with Deleuze this thesis also delves into the work of Leopold von Sacher-Masoch. The goals of this thesis are to compare the approaches of these individual authors, to further explore other reflections of Georges Bataille and to situate his interpretation of the Marquis within his other work. Another goal is to show the inadequacy of the psychoanalyst reading of the works of Sade and also of Sacher-Masoch.

Klíčová slova

Apatie, ateismus, Bataille, Blanchot, Deleuze, egoismus, energie, erotismus, Freud, Klossowski, Krafft-Ebing, libertinství, masochismus, osvícenství, Sade, sadismus, sadomasochismus, Sacher-Masoch, svrchovanost, thanatos, transgrese, problém zla.

Keywords

Apathy, atheism, Bataille, Blanchot, Deleuze, egoism, energy, enlightenment, erotism, Freud, Klossowski, Krafft-Ebing, libertinism, masochism, the problem of evil, Sade, sadism, sadomasochism, Sacher-Masoch, sovereignty, thanatos, transgression.

Obsah

Obsah.....	6
Úvod	8
Sadovo dílo a základní pojmy jeho interpretů	9
O Sadově díle a jeho interpretech obecně	9
Libertinství.....	11
Sadovo filozofické zázemí a problém zla	13
Nietzscheho inspirace markýzem?.....	15
Sade jako kritik osvícenství	17
Egoismus a izolismus	17
Výklad pojmů sadismu a masochismu u Kraffta-Ebinga a Sigmunda Freuda	20
Kategorizace sadismu a masochismu Krafftem-Ebingem.	21
Vznik sadomasochismu podle Freudovy teorie pudu	22
Deleuze: Myšlenkový proces vedoucí ke vzniku pojmu „somasochismus“	23
Batailleova kritika Kraffta-Ebinga	23
Bataille a Freud: Erotismus, náboženství a thanatos	24
Freud, tlak, energie, práce	27
Subverzivně ateistické čtení Pierra Klossowského	28
Bohovražda a ateistická morálka	29
Temné síly	32
Transgrese	33
Freud a Klossowski poprvé: Nevědomí, pudy a formace sadismu.....	36
Freud a Klossowski podruhé: Thanatos.....	37

Blanchot: Sadova univerzální negace	38
Suverenita a apatie	38
Apatie a energie u Klossowského.....	41
Batailleova interpretace v kontextu jeho energetické antropologie	43
Sadova svrchovanost a apatie u Bataille.....	45
Obecná ekonomie	47
Animalita, instrumentalita a nábožnost.....	49
Energie a přebytek	52
Národností a emancipační motivy v Masochově díle	56
Hegel a Masoch o pánovi a rabovi	56
Masoch a filozofie práva	58
Masoch a Nietzsche	59
Masoch jako autor regionální, ale i multikulturální	60
Masoch jako filosemita	60
Panslavismus	62
Osvícenství a lidská práva	62
Masoch jako středoevropský koloniální autor	63
Deleuzeovo čtení Sacher-Masocha a Sada	64
Sacher-Masochova nadsmyslňost.....	65
Pedagogie Sada a Sacher-Masocha	66
Apatie.....	67
Kritika pojmu „sedomasochismus“	67
Apologie „literárního sadismu a masochismu“	68
Závěr	72
Bibliografie	76

Úvod

Následující práce se převážně soustředí na filozofickou interpretaci markýze de Sada, neobjímá ji však v její úplnosti, neboť by se jednalo o dílo možná několikrát přesahující rozsah zadaný pro diplomovou práci. Toto je důvod, proč se zabývám jen určitou linií autorů. Ta započíná kategorizací Sada jakožto zvrhlíka Kraffttem-Ebingem a vídeňskou psychoanalýzou. Pokračoval jsem nadále přes myslitele, jež ve svém velmi podobném čtení markýze tvoří jakousi triádu jeho interpretace. Jsou jimi Pierre Klossowski, Maurice Blanchot a Georges Bataille. Tuto práci zakončuji u Deleuze a jeho kritikou „somasochistické jednoty“, k níž využil práce všech výše zmíněných autorů.

Tudíž, abych se dostal k interpretaci Sada dvěma psychiatry a čtyřmi francouzskými autory, nejdřív poskytuji krátký přehled vlivů, děl, témat a motivů v Sadově díle. Jde zde hlavně o to obhájit Sadův text jako filozoficky relevantní.

Poté již následují teorie dobové psychiatrie, jež se pokoušely o vysvětlení Sadova (a Masochova) jednání. Vzájemná tematická blízkost všech autorů způsobuje, že např. v kapitole o Blanchotovi se zmiňují o Klossowském. Obzvláště u interpretací trojice myslitelů Klossowski, Blanchot, Bataille je velmi obtížné pojednávat o každém odděleně, neboť se navzájem četli a své názory přebírali.

Ještě před tím, než se tato práce začne věnovat interpretaci Gillesa Deleuze, je věnováno několik stran Sacher-Masochovi. Znovu, stejně jako u Sada, jde o to obhájit Sacher-Masocha jakožto filozoficky relevantního. Deleuze považoval kategorizaci Masocha a markýze de Sada pod jedním pojmem za jakousi křivdu právě vůči Masochovi a jeho dílu. Doufám, že alespoň trochu bude odčiněna tím, že jsem se rozhodl uvést přehled témat, jež vyvstávají v jeho díle, včetně mnohých přesahů k filozofické tematice, jež nemají nic společného s masochismem.

Cílem této práce tedy je zmapovat koncepty, s nimiž jmenovaní interpreti pracují. V případě Freuda a trojice francouzských interpretů mimo Deleuze jsem

se rozhodl věnovat speciální pozornost pojmu energie a pojmům příbuzným, jelikož hrají velmi důležitou roli v Batailleově širším myšlení. Konkrétním cílem práce je: a) demonstrovat to, že Batailleovu interpretaci Sada můžeme zařadit jak do kontextu myšlení jeho vrstevníků, tak do jeho vlastní filozofie b) ukázat na Deleuzeově práci, jak je klinické čtení Sada nejenom dezinterpretující vůči Sadovi, ale také vůči Masochovi.

Sadovo dílo a základní pojmy jeho interpretů

V této kapitole se pokusím obhájit Sadovu filozofickou relevanci. Považuji to za důležité, neboť o autorovi panuje mnoho pověr, anebo často opakovaných omylů. Asi nejčastějším mylně drženým přesvědčením o Sadovi je, že knihy popisují jeho vlastní činy. Máme-li brát v potaz hrstku případů, které jsou zdokumentovány, tak žádný z nich nedosahoval brutality vyprávěné ve *120 dnech Sodomy*. Podobným omylem by bylo tvrdit, že Sade byl vězněn čistě kvůli cenzuře. To je opět pravda jen z části, neboť tomu tak bylo až za Napoleonovy vlády. Hlavně díky podobným karikaturám Sadovy reálné osobnosti a neobeznámenosti s jeho dílem se stále můžeme setkat s výzvami k jeho opětovné cenzuře. Dokud tomu tak je, myslím, že vždy bude na místě připomínat, že Sade má daleko hlubší rovinu, než mu jeho cenzoři přisuzují.

O Sadově díle a jeho interpretech obecně

Tuto filozofickou rovinu vlastního psaní Sade vůbec neskrývá, jak již vyčteme z názvů mnohých jeho děl: *La philosophie dans le boudoir* (1795) Všechny tři verze *Justiny* (1787-1801) s podnázvy *Les malheurs/infortunes de vertu* a *Julietta* (1791) s podtitulem *Les prospérités du vice* přímo ukazují na etický podtext, jež tato díla mají. *Aline et Valcour* (1795) vyšel s vedlejším názvem *Le roman philosophique*. Za ryze

filozofický text by se dal považovat *Rozhovor kněze a umírajícího*.¹ Stylem zapadá do žánru filozofického dialogu a obsahuje argumenty pro obranu ateismu a libertinské etiky.

Sade se někdy vyjadřoval i k otázkám literárněvědním, jako je tomu v *Ideé sur les romans* [*Úvaha o románech*],² jako rovněž politickým. Příkladem budiž úryvek 5. dialogu *Filozofie v budoáru* – „*Francouzi, ještě trochu úsilí chceme-li být republikány*“.³ Tento politický pamflet musíme číst v kontextu díla, kdy jej předčítá postava na pokyn Dolmancé. Že jde o upřímné vyjádření Sadova politického postoje je stejně pravděpodobné, jako že se jedná o parodii. Hra o vraždě Marata je dalším příkladem politické roviny Sadova textu. O zdánlivě paradoxním vztahu mezi Sadovými libertinskými díly a republikánskými inklinacemi pojednává Maurice Blanchot ve článku „*De la révolution à la littérature*“.⁴ V něm se domnívá, že Sade netíhl k revolučním ideálům pouze ze snahy se zachránit před terorem nebo proto, že by byl obyčejným převlékačem kabátů. Sade měl tyto postoje zaujmout zcela upřímně, neboť byly blízko k jeho vlastním názorům, jako byl např. jeho ateismus. Dále mohl nový režim chápat jako prostředek k dosažení vlastních ideálů, např. abolice manželské instituce.⁵

Přes toto všechno nelze tento čistě filozofický obsah oddělit od zbytku díla, abychom se vyhnuli jejich pornografickému a mnohdy zvrácenému kontextu. Taková snaha vnímat morálku, již libertinští prozaici vykreslují, by se jistě setkala s neúspěchem, kdybychom se snažili oprostít morální teorii od jejich přirozených důsledků, i kdyby je románová tvorba tak explicitně neztvárňovala. Dalším problémem je samozřejmě literární podstata díla, kdy je nutné interpretovat všechny jeho části v kontextu děje.

¹ Př.: Pech. 1998. s. 27-44.

² Sade. 1991. *Les Crimes de l'amour*. s. 27-51.

³ Př.: Pech. 1995. s. 140-197.

⁴ 1937. *L'insurgé*. 1.

⁵ Srv. Lauwaert. 2019. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 41.

Jiná, již zmíněná chyba by byla, kdybychom dílo zavrhli pro jeho narativní obsah. Zrovna markýze nemůžeme ztotožňovat s pornografy naší doby a možná ani s libertiny, neboť jeho libertinské univerzum skýtá celý metafyzický systém. Zkrátka, je důležité jej také chápat jako myslitele, což je ostatně hlavním cílem slavných prací 20. století o Sadovi. Mluvíme zde o textech jako Klossovského *Sade, můj bližní*⁶ (*Sade mon prochain*. 1947), *Faut-il brûler Sade?* (1953) od Simone De Beauvoir, Blanchotův *À la rencontre de Sade* (1947) a *Lautréamont a Sade*⁷ (1949) a Barthesův *Sade, Fourier, Loyola* (1979).⁸

Existuje ještě jedno riziko, a to, že bychom Sada vyzdvihovali jako volnomyšlenkářského génia – „le divin marquis“, jak to mnohdy činili surrealisté. Vyjmenováním přesně těchto rizik Simone De Beauvoir uvádí dnes již slavnou esej.⁹ Stejně tak bychom neměli číst Sadovo dílo příliš na pozadí jeho životopisu. To vedlo mnohé k tomu, že spatřovali v Sadovi mučedníka ateismu.

Libertinství

Abychom došli k lepšímu porozumění Sadovy tvorby, krátce teď představím kontext libertinského románu, jeho vznik a vývoj. Sadova díla nevznikala ve vakuu a za svého života se setkal jistě s mnoha libertinskými texty, do jejichž kánonu zařadil i ty vlastní.

Termíny libertinství, libertinismus či libertináž než by označovaly specifickou školu filozofické etiky, spíše pojmenovávají rozvolnění mravních zásad v souladu se svobodou jedince a s důrazem na ni. Přestože nejde o ucelenou nauku, můžeme hovořit o „zastáncích libertinství“ jako byl právě markýz de Sade. O libertinství

⁶ Př.: Fulka. 2004.

⁷ Př.: Dospíšilová. 2008.

⁸ Př.: Fulka. 2005.

⁹ Srv. Beauvoir. 1951. *Privilèges*. s. 12.

se často mluví jako o velmi vágním pojmu, a je těžké určit, kde začíná a končí, jak časově, tak obsahově.

Libertinská myšlenka dána na papír sklouzávala velmi často k pornografii. Není se čemu divit, neboť jí to vlastně dovolovala stanoviska, která zastávala – kritika dobové morálky, obzvláště církevní, ateismus a důraz na osobní svobodu. Samozřejmě, že čistě jen tímto obsahem prezentovala i jiný záměr, a to jistou politizaci sexuality. Podobně jako u Voltairova *Candida* můžeme předpokládat snahu o kontroverzi nebo spíše subverzi, ačkoli *Candide* se nedá považovat za libertinský román, neboť pornografický obsah v něm neslouží k propagaci libertinské myšlenky. Námitky proti tomuto tvrzení jsou ovšem přijatelné. Jak stálo výše, libertinismus je vágní pojem.

Následující literárně-historický výklad je volně přejetý z *The Cambridge History of French Literature*.¹⁰ Sade není původcem libertinské myšlenky, ale zajisté je jejím nejúspěšnějším šířitelem. Dle mnohých i jejím završitelem, neboť libertináž Sada příliš dlouho nepřežila.

Libertinství nebo *libertináž* jako pojem má kořen v latinském *libertinus* znamenajícím „osvobozený“. Jak už to bývá s názvy ideových směrů, byl poprvé použit k dehonestaci názorových protivníků. Jan Kalvín měl jako libertiny r. 1544 označit nizozemské anabaptisty, kromě jejich kacířství zřejmě poukazoval i na jejich morální rozvolněnost. Časem se význam *libertináže* přesunul od bezvěrectví a morální bezzásadovosti a pojem začal označovat prostou zhýralost, libertinství ovšem vždy mělo velmi blízko k antiklerikalismu.¹¹

Libertinství byla spíše záležitost aristokratických kruhů. Na vznik libertinského románu měla velký vliv doba dozvuku vlády Ludvíka XIV. a regentství Filipa I. Orleánského, kdy došlo k velkému rozvolnění společenských mravů. Za regenta nevznikala žádná libertinská literatura, ale má se za to, že dobová nálada společenské

¹⁰ 2011. Burgwinkle et al.

¹¹ Srv. Burgwinkle et al. 2011. *The Cambridge History of French Literature*. s. 412.

sofistikovanosti a sexuální náruživosti ztělesněná zejména v apokryfních pamětech 3. vévody z Richelieu (prapravnuka Rudé eminence) byla velkou inspirací pro libertinské autory.¹² Samozřejmě bychom mohli nalézt daleko vzdálenější aluze např. s epikurejstvím, hédonismem a zejména Petroniovým *Satirikonem*. Další přímou inspirací jistě byly Richardsonovy mravoučné romány *Clarrisa* a *Pamela*, jež libertinové parodovali.

Mezi libertinské autory mimo Sada patřili např. Pierre Choderlos de Laclos (*Les liaisons dangereuses*.¹³ 1782), Boyer d'Argens (*Thérèse philosophe*. 1748) a *Vivant Denon* (*Point de lendemain*.¹⁴ 1777). Nepřekvapuje, že řada těchto textů vyšlo anonymně.

V době Sadova života je libertinský román už poměrně rozšířeným, avšak mnohdy zavrhaným fenoménem. Přesto v knihovně Sadova libertinského strýce se měla nacházet sbírka tisků tohoto žánru, ke které měl mladý markýz přístup.¹⁵ Sade rovněž měl neustále číst během svých mnohých uvěznění, můžeme předpokládat, že i libertinskou literaturu.

Sadovo filozofické zázemí a problém zla

Když jsme se zorientovali v Sadově literární inspiraci, je zřejmě záhodno učinit stejně s jeho inspirací filozofickou.

Sade rozhodně četl Holbachův *La système de la nature*¹⁶ (1770) a La Mettrieho spisy, hlavně tedy *Člověk, stroj* (*L'homme Machine*. 1747). Sade prý byl za *Systém přírody* ochoten položit svůj život a v dopise své ženě jej měl přijmout

¹² Ibid. s. 414.

¹³ Př.: Steinová. 2006. *Nebezpečné známosti*.

¹⁴ 2008. „Tereza Filozof“ a „Není zítřku“ in *Vašeň a Rozum*. Praha: PROSTOR.

¹⁵ Srv. Phillips. 2011. *The Marquis de Sade: A Very Short Introduction*. s. 2.

¹⁶ Poněkud zastaralý sk. Překlad: Szathmáryová-Vlčková. 1955. *Systém přírody*.

za základ celé své filozofie.¹⁷ Francouzští materialisté obecně měli za to, že celá příroda je složená čistě jen z hmoty, a tudíž popírali existenci duše, podobně jako epikurejci vykládali *slast* jako jediný princip života a byli atomisty. La Mettrie chápal člověka jako vědou zcela vysvětlitelného. Vědecké vysvětlení považoval jako správné na rozdíl od vysvětlení náboženského. Proto připodobňuje člověka ke stroji, jindy k rostlině (*L'Homme Plante*. 1747), aby poukázal právě na tuto vysvětlitelnost u bytostí, kterým již zdánlivě rozumíme.

Pro Sade bylo docela běžné přejímat celé pasáže těchto autorů a vkládat je do úst postavám, jak můžeme vidět na příkladě z *Julietty*: „Slavný La Mettrie měl pravdu, když tvrdil, že se máme válet v hnoji jako prasata a je nutno jako ona shledávat potěšení v těch nejzazších stupních zkaženosti.“¹⁸ Čímž samozřejmě názory vsazuje do jiného kontextu. Původní pasáž v *Anti-Senekovi*, zní následovně: „Nespokojíš-li se s vynikáním ve velkém umění rozkoše a neštítíš-li se darebáctví a zhýralosti, pak hanba a špína je tvým údělem: rochni se tak jako prasata a po jejich vzoru budeš šťasten.“¹⁹

Předtím Sade v *Juliettě* La Mettriemu přičítá skrytý symbolismus, totiž že zločin ničení je pro přírodu vůbec nejvíce žádavý a líbivý čin.²⁰ Je možné, že Sade jednoduše

¹⁷ Srv. Ibid. s 36. Anglický překlad tohoto dopisu.

¹⁸ Překlad vlastní, srv.: „[...]le célèbre La Mettrie avait raison, quand il disait qu'il fallait se vautrer dans l'ordure comme les porcs; et qu'on devait trouver comme eux du plaisir, dans les derniers degrés de la corruption.“ Sade. 1995. „Histoire de Juliette“ ve *Œuvres*, sv. III. s. 817

¹⁹ Př. vlastní (zkonzultován český překlad. 1966. *Anti-Seneka*. s. 108.), srv.: „Ou si, non content d'exceller dans le grand art des voluptés, la crapule et la débauche n'ont rien de trop fort pour toi, l'ordure et l'infamie sont ton partage; vautre-toi comme font les porcs, et tu seras heureux à leur manière.“ La Mettrie. 1750. *Anti-Seneque ou le souverain bien*. s. 89.

²⁰ Sade. „Histoire de Juliette“. s. 333-334.

La Mettrieho přečetl příliš rychle, nebo jinak nadinterpretoval jinou část *Anti-Seneky*, jak se podotýká Deprun.²¹ La Mettrie navíc o kousek dál píše, že nevyzývá ke zločinu.²²

V tomto vidíme, že interpretace Sadova postoje vůči dobovému naturalismu není tak přímočará, jak na první pohled vypadá. Jean Deprun v tomto vyzorovává nepřesné a účelové čtení La Mettrieho, vedené Sadovou snahou pro ospravedlnění svých vlastních činů.²³ Ačkoli byl La Mettrie značně provokativní autor, neobhajoval zločin, maximálně se ho snažil vysvětlit. Podobné tvrzení ohledně Sadova vztahu k materialismu dochází i Simone de Beauvoir.²⁴ V silně biografické eseji Beauvoir tvrdí, že apologie zločinu se vyskytuje v dílech vzniklých až potom, co se Sade dostal do problémů se zákonem.²⁵

Nepřesné čtení materialistů velice nahrává Klossowského interpretaci, v níž hájí stanovisko, že ačkoli Sade by zajisté v mnohém s materialisty souhlasil, byl by zcela proti jejich osvícenské morálce, v níž by nespatořoval nic jiného než morálku křesťanskou, která pouze nahradila pojem Boha pojmem přírody.²⁶ Sade se v Klossowského výkladu stává kacířem, který se rouhá nejenom učení církve, ale také dobovému osvícenskému směru a deifikované přírodě.

Nietzscheho inspirace markýzem?

Jelikož se později budeme zabývat hned několika filozofy, jež čerpali mnoho svých myšlenek z díla Friedricha Nietzscheho, nelze opomenout různé hypotézy o intelektuální inspiraci Sadem, které občas o Nietzschech zazněly.

²¹ Srv. Deprun. 1976. s. 748.

²² Srv. La Mettrie. 1750. *Anti-Seneque*. s. 89. (1966. *Anti-Seneka*. s. 108)

²³ Srv. Deprun. s. 748-749.

²⁴ Srv. Beauvoir. *Privilèges*. s. 11-12.

²⁵ Srv. Ibid.

²⁶ Klossowski. 2004. *Sade můj bližní*. s. 98.

Mnozí, jež se zabývali problémem zla v Sadovi, v něm spatřovali předchůdce Nietzscheho. Phillips na něco podobného naráží.²⁷ Zajisté jde spatřovat v Sadově libertinském světě, ve kterém si neúprosní ateisté činí, co se jim zlíbí, hned několik paralel se smrtí boha ze 125. aforismu *Radostné vědy*.²⁸ Pierre Klossowski pomocí této syntézy s Nietzschem vykládá sadovský ateismus.²⁹ Nikdo však nezašel v této odvážné interpretaci tak daleko jako Jean Paulhan, který Nietzschemu přisoudil přímou inspiraci Sadovými díly:

„Připadá mi [jiná Paulhanova práce o Sadovi] důležitá a historická, neboť všichni spisovatelé, anebo téměř všichni spisovatelé 19. století, alespoň ti nejvýraznější, vycházeli z díla markýze de Sada. Počínaje Lamartinem, který uznal, že bez četby markýze de Sada v 19 letech by nikdy nenapsal své básně, přes Baudelaira a zahraniční filozofy jako Nietzsche nebo Swinburne.“³⁰

Toto tvrzení se nyní nesetkává s velkou důvěrou. Frank Cameron učinil poměrně nedávný pokus o jeho vyvrácení.³¹ Opírá se zejména o nedostupnost Sadových textů v Nietzscheho době a jazyce. Obecně jsou tvrzení o Sadovi jakožto předchůdci Nietzscheho a Freuda tak častá, že mapování všech by nejspíš tato práce nepojmula. Paulhan byl mezi francouzskými intelektuály hojně čtený a jistě v tomto zanechal značný vliv, jež je patrný i u Bataille a Klossowského. Klossowski přímo tvrdí,

²⁷ Srv. Phillips. *The Marquis de Sade*. s. 35.

²⁸ Nietzsche. 2001. *Radostná věda*. 113-115.

²⁹ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 38.

³⁰ Překlad vlastní, srv.: „Elle [une petite thèse] me paraît importante, et historique, puisque tous les écrivains ou presque tous les écrivains du XIX: siècle, ceux du moins qui sont représentatifs, sont sortis du marquis de Sade, à partir de Lamartine, qui reconnaît que sans la lecture du marquis de Sade à dix-neuf ans, il n'aurait jamais écrit ses poèmes, en continuant évidemment par Baudelaire et par de philosophes étrangers comme Nietzsche ou Swinburne.“ Jean Paulhan. 1978. *Le Marquis de Sade et sa complice*. s. 91-92.

³¹ Cameron, Frank. 2007. *Nietzsche's knowledge of the Marquis de Sade*.

že Sadova vlastní verze dobového materialismu a jisté *tragično* obsažené v něm jsou předzvěstmi Nietzscheho myšlenek.³²

Sade jako kritik osvícenství

Vidíme tedy, že interpretace filozofického sadismu se pohybuje v pozoruhodném spektru mezi individualistickým filozofem zločinu a filozofem zla parodizujícím osvícenský projekt. K problematice Sadova vztahu k osvícenství a zejména ke Kantovu kritickému projektu bylo napsáno velké množství prací. Na vztah mezi Sadem a Kantem nepřímě odkazuje Beauvoir,³³ a také Bataille.³⁴ Přímo ho poté rozebírají Adorno s Horkheimerem³⁵ a samozřejmě Lacan.³⁶ Tématiku Sada jako kritika osvícenství rozebírá Susan Neiman.³⁷ Sadova kritika osvícenství není hlavním předmětem této práce, občas však vyvstane i u interpretů, jimiž se mímím zabývat.

Egoismus a izolismus

Nyní se už pomalu dostáváme k samotné filozofické problematice obsažené v Sadových knihách. Předtím, než budu rozebírat jeho interprety, rozhodl jsem se věnovat tuto sekci dvěma filozofickým tématům, jež se mi zdají pro interpretaci Sada relativně nekontroverzní a objevují se v řadě výkladů. Jsou jimi Sadův specifický směr morálního egoismu a pesimistická teze „izolismu“. Obojí se pokusím ilustrovat

³² Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 97.

³³ Srv. Beauvoir. *Privilèges*. s. 72.

³⁴ Srv. Bataille. 1976. „Sade et la morale“ in *Œuvres complètes*, sv. VII, 452.

³⁵ Adorno, Theodor W. a Horkheimer, Max. *Dialektika osvícenství*. s. 87-123.

³⁶ Lacan, Jacques. „Kant avec Sade“ in *Écrits* (II). s. 765-792.

³⁷ Srv. Neiman, S. 2002. *Evil in Modern Thought*. s. 170-196.

na Blanchotově interpretaci a u izolismu budu ještě navíc čerpat ze Sadovy biografie od Maurice Levera.

Dle Blanchota Sade káže ryze egoistickou filozofii, zprvu ne však v nějakém zdařilém systému. Z formální stránky Sadovo dílo nedává prostor k vyjevení nějakého učení.³⁸ Filozofické rozpravy střídají akty násilné sexuality, a tím je jakýkoliv pokus o jednotnou myšlenku vždy ukončen. Jak by také mohlo Sadovo dílo ve své nezměrné šíři dávat nějaký smysl, když v něm od počátku popisuje iracionální proudy lidské touhy. Dle Blanchota Sadovo poselství nemá z počátku hlavu ani patu. Z nekonečných repetitivních mírně obměňovaných filozofických promluv nemůžeme sestavit nic, co by dávalo dohromady smysl – až do té doby, než do sebe všechno začne zapadat a Sadův systém se skutečně vyjeví jako obsahující konzistentní vnitřní logiku. Blanchot nás tedy nabádá k pečlivé četbě Sada, abychom v něm našli systematického myslitele.

Bereme-li v potaz Sadovu úctu k francouzským materialistům a opovrhování křesťanskou morálkou, nepřekvapí nás, že by z těchto východisek došel k té či oné verzi etického egoismu. Sade často bývá představován takto, jakožto neoriginální myslitel, nikterak nevybočující z diskurzu své vlastní doby.³⁹ To ho ale zdaleka nevystihuje, jak si všímá Blanchot – v Sadově díle je přítomna alespoň jedna originální doktrína, a to ta nanejvýš pesimistická.

Má-li být egoismus pevně vyargumentovaná pozice, potřebuje opodstatnění, neboť i v ryze materialistickém vesmíru bez žádného transcendentního principu, jako by byl např. křesťanský bůh, se nemusíme k egoismu uchýlovat a mohli bychom se řídit solidárními principy odvozených třeba z evolučně-naturalistických argumentací, anebo v době Sadově z osvícenské či konzervativní morálky. Blanchot dochází k závěru, že toto opodstatnění lze v Sadovi rovněž nalézt. Sade naprosto

³⁸ Blanchot. 2005. *Lautréamont a Sade*. s. 20-21.

³⁹ Přesto je důležité mít na paměti, že „etický egoismus“ jako pojem se objevuje poprvé až v práci Henryho Sidgwicka a pokud hovoříme o autorech z dřívější doby, je k popisu jejich myšlenek „egoismus“ aplikován zpětně.

odmítne samotnou premisu, že by člověk měl být prospěšný společnosti, která ho odchovala. Tento sentiment je vyjádřen v Bressacově promluvě v *Nehodách ctnosti*,⁴⁰ kdy markýz chystající vraždu vlastní matky vysvětluje Justině (vystupující pod jménem Sofie ve verzi *Nehody ctnosti*), proč ho zákony přírody k tomu umocňují a proč by mu synovská úcta neměla bránit ve zločinu. Sadův člověk se nerodí do společnosti, rodí se sám, žije tak a samotný i umírá. Podobně Bressac tvrdí, že se nenarodil matce kvůli uchování nějakého vznešeného společenského či náboženského principu, nýbrž z prosté vyhlídky na slast, jíž jeho matka stejně jako každý jiný člověk na světě vyhledává.

Proto člověk nemá žádnou pohnutku k tomu působit blahodárně komukoli jinému než sobě samému – vládne sám sobě a jiným. To, co nám Sade představuje, se nám může zdát až jako parodie lidských práv. Všichni lidé jsou si v očích přírody rovni a žádný nemá nárok druhého vlastnit – ovšem v Sadově výkladu se toto negativní vymezení vztahuje i na jeho právo páchat násilí na druhých, komentuje Blanchot.⁴¹ Zákaz je tam jakoby oddálen a již není ukládán aktérovi násilí, ale komukoli, kdo by tomuto násilí chtěl učinit přítrž.

Je to tedy samota, která ospravedlňuje Sadův egoismus, a jak si následně ukážeme, stojí na ní i ústřední motiv apatie. Nejde však o samotu ledajakou, ale absolutní, možná až existenciální, bereme-li v úvahu její založení na osamocení, tedy na jisté formě odcizení. K podobnému závěru jako Maurice Blanchot došel i Sadův životopisec Maurice Lever. Sade samotný si byl vědom tohoto ústředního motivu vlastního písemnictví a vymyslel pro něj i nový pojem – isolismus.⁴² Slovo, které vyjadřuje totální nemožnost komunikace mezi jedinci to, že žádný člověk není druhému jeho bližní a že každá existence je osamocená. V rámci této práce jsem

⁴⁰ Sade. *Nehody ctnosti*. s. 50.

⁴¹ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 23.

⁴² Srv. Lever. 1993. *Sade: A Biography*. s. 95, 396.

se jej rovněž rozhodl užívat, abychom docílili lepší orientace v Sadově komplexním systému.

Blanchot rovněž přisuzuje Sadovi určitou literární genialitu. Sadovi se do jisté míry povedlo to, o co se spousta autorů pouze pokouší – zachytit celek lidské existence. Nejde však o prostý realismus, či žánrový přesah. Sadovi se toto povedlo právě tím, argumentuje Blanchot, že na stránkách svých románů, zejména *120 dnů Sodomy*, zachytil i ty nejohavnější aspekty lidských bytostí.⁴³

Výklad pojmů sadismu a masochismu u Kraffta-Ebinga a Sigmunda Freuda

Tuto část práce bych rád věnoval dvěma termínům psychologie 19. století, tedy sadismu a masochismu, a z nich vyvozenému pojmu, tedy sadomasochismu, jež se objevuje ve Vídeňské psychoanalytické škole v roce 1913, když Isidor Isaak Sadger publikuje práci titulovanou *Über den sado-masochistischen komplex*. Sám Freud tento pojem začne ve svých pracích užívat. Přestože se jedná o Sadgerův koncept, již Krafft-Ebing a po něm Sigmund Freud mají tendenci chápat oba pojmy jako navzájem provázané. Freud jde v tomto o kousek dále a chápe je jakožto stejný komplex s jiným projevem, což *de facto* Sadgerovi otevřelo dveře, aby sadismus a masochismus spojil v jeden pojem. Následně se pokusím nastínit myšlenkový proces, jež Freuda vedl ke spojení těchto dvou psychologických tendencí pod jednu klasifikaci. Tuto problematiku v práci předkládám, jelikož bych se v jejím závěru chtěl věnovat očividnému kontrastu interpretací Sada a Sacher-Masocha a jejich klinickému čtení ze strany Freuda a psychoanalýzy.

⁴³ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 36-37.

Kategorizace sadismu a masochismu Krafftem-Ebingem.

První dochovaná použití termínů „sadismus“ a „masochismus“ pocházejí z díla *Psychopathia sexualis* Richarda von Krafft-Ebinga. Jde o jednu z prvních prací zabývajících se sexuální patologií. V ní Krafft-Ebing dělí poruchy lidského sexuálního chování do čtyř kategorií; **paradoxie** – sexualita projevující se v nepřiměřeném věku,⁴⁴ **anaestézie/hyperestézie** – tedy absence, anebo přebytek sexuální touhy⁴⁵ a **paraestézie** – když je sexuální instinkt vyvolán nepatřičným objektem.⁴⁶

Z těchto definic nám bude jasné, že „masochismus“ a „sadismus“ budou spadat do kategorie čtvrté, bude se tedy jednat o formy paraestézie. Krafft-Ebing, aby vysvětlil vznik těchto poruch, přichází s poměrně moderním konceptem *náhodného podmíňování*,⁴⁷ kdy je sexuální touha asociována s nějakým jiným než sexuálním stimulem. Kupříkladu jak sadismus, tak masochismus byl s to vysvětlit tím, že v osobách s těmito inklinacemi někdy v dětství muselo dojít k iritaci genitálií, když snášely fyzický trest.⁴⁸ Na tuto zkušenost se následně vytvořila fixace v podobě vazby slast-bolest. Freud předkládá jiné vysvětlení.⁴⁹ Rovněž je názoru, že komplex vzniká v dětství, avšak dítěti například stačí pouze vidět kopulovat dospělé, a jelikož ještě není obeznámeno se sexuální tematikou, akt si vysvětlí jako formu násilí, což dále vede k sadistické anebo masochistické dispozici v dospělosti.

Přestože je sadomasochismus pojem, jež zavádí až Sadger, již v *Psychopathia sexualis* můžeme nalézt známky toho, že Krafft-Ebing tyto dvě deviace považuje za navzájem spřízněné. Například tvrdí, že masochismus představuje opak sadismu, neboť oba se zakládají na aktech surového násilí.⁵⁰ Jde o docela intuitivní závěr,

⁴⁴ Srv. Krafft-Ebing. 2011. *Psychopathia Sexualis*. s. 108.

⁴⁵ Srv. Ibid. s. 115, 124.

⁴⁶ Srv. Ibid. s. 136.

⁴⁷ Srv. LoPiccolo. Ibid. s. 13.

⁴⁸ Krafft-Ebing. Ibid. s. 81.

⁴⁹ Freud, Sigmund. „Tři pojednání k teorii sexuality“ in *Sebrané spisy* 5. s. 80.

⁵⁰ Srv. Krafft-Ebing. *Psychopathia Sexualis*. s. 105.

ale plyne z čistě klinického chápání aktů, tak jak se jeví myslí, jež je zkoumá z medicínského hlediska. Ačkoli práce Kraffta-Ebinga obsahuje velký počet případových studií, opomíjí přihlédnout k literární výpovědi autorů, jejichž jména si vypůjčuje. Krafft-Ebing si do jisté míry byl vědom filozofického obsahu Sadova díla, jak je patrné z jeho poznámkového aparátu.⁵¹ Zda podobnou hloubku přiznával i Sacher-Masochovi, není jisté.

Vznik sadomasochismu podle Freudovy teorie pudu

Ve Freudově psychoanalýze se dá sadismus-masochismus vysvětlit pomocí funkce přirozeného pudu. Každý pud má nutkání, cíl, objekt a zdroj, kdy cílem je vždy uspokojení a zdrojem je vždy somatický moment. U pudu může dojít k několika převratům, včetně konverze cíle (tedy cesty k jeho dosažení); U sadismu-masochismu konkrétně dochází k přeměně aktivity v pasivitu, nebo opačně.⁵² Klíčové pro chápání Freudovy koncepce sado-masochismu je, že sadismus je primární a vzniká v dětství asociací slasti s působením bolesti. Masochismus je sekundární a projeví se až inverzí objektu a zachování cíle sadistického pudu. Přirozený masochismus, říká nám Freud, se nejspíš vůbec nevyskytuje.⁵³ Konkrétně tedy vzniká tak, že cíl pudu (působení bolesti) změní svůj objekt z „ne-já“ (druhé osoby) na „já“. Zároveň nemusí dojít k proměně aktivity v pasivitu a vzniká tak sklon k sebetrýznění (autosadismu). Vidíme tedy, že pro Freudův výklad sadismu je obzvlášť nutné, aby byl nejprve směřován k druhému, a to dokonce i v případě sadismu vůči vlastní osobě. Jak uvidíme toto pojetí se ukáže jako problematické, přihlédneme-li k některým výkladům Sada nespádajícím do psychoanalýzy.

⁵¹ Srv. Ibid. s. 784.

⁵² Freud. „Pudy a jejich osudy“ in *Sebrané spisy 10*. s. 196.

⁵³ Ibid. s. 197.

Deleuze: Myšlenkový proces vedoucí ke vzniku pojmu „somasochismus“

Přestože i nám by se opozice sadismu a masochismu a možná dokonce jejich konjukce, mohla zdát jako intuitivní, Deleuze nám říká, že plyne z několika neporozumění oběma autorům, jejichž jména nesou.⁵⁴ Deleuze se domnívá, že toto spojení vzniklo na základě komplementarity obou povah. Domníváme se, že sadista a masochista se musí vzájemně nalézt, ale dle Deleuze se vůbec vzájemně nedoplňují. Pravý masochista by nedokázal nikdy tolerovat opravdového sadistu a *vice versa*, neboť vždy operují s idealizovanou představou *tyrana/oběti*. Tzn. masochista si uchovává masochistickou představou „sadisty“, zatímco u sadisty nelze ani říct, že touží po masochistické oběti, neboť chce způsobovat bolest, nikoli slast (alespoň ne své oběti). Deleuze při této příležitosti glosuje:

„Vtip vypráví o setkání mezi sadistou a masochistou. Masochista řekne: „Raň mě.“ Načež sadista odpoví: „Ne.“ Mezi všemi vtipy je tento obzvláště hloupý.“⁵⁵

Více o Deleuzeově kritice „psychické jednoty somasochismu“ uvedu v závěru práce.

Batailleova kritika Krafft-Ebinga

Georges Bataille, jemuž se tato práce bude věnovat níže, se vyjádřil k dílu Krafft-Ebinga ve dvou krátkých článkách. V prvním⁵⁶ se vyjadřuje k novému vydání *Psychopathie sexualis* ve francouzštině a poukazuje na to, že od jejího prvotního sepsání se psychopatologická disciplína příliš neposunula a stále je poznamenána jistým tradicionalismem. Zároveň předznamenává některé Foucaultovy úvahy ze *Zrození*

⁵⁴ Srv. Deleuze. 2007. *La présentation de Sacher-Masoch: Le froid et le cruel*. s. 35-36.

⁵⁵ Překlad vlastní srv. [Aussi] une histoire drôle raconte-t-elle qu'un sadique et un masochiste se rencontrent. Le masochiste: „Fait moi mal.“ Et le sadique: „Non.“ Parmi toutes les histoires drôles, celle-ci est particulièrement stupide[...] Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 36.

⁵⁶ Srv. Bataille. „R. von Kraft-Ebing“ in *Œuvres complètes*, sv. I. s. 275-276. (Verze jména s jedním F přejatá z textu)

kliniky, jelikož psychiatrické diagnózy jsou podle Bataille postaveny na principu vyčlenění anomálního jedince z masy.

Bataille má sice pravdu v tom, že se Krafft-Ebing stále pohybuje v značně tradičním paradigmatu. Německý psychiatr např. vychází z myšlenky prokreacionismu, tedy názoru, že jakékoliv sexuální chování, jehož účelem není plození potomků, je nutně deviantní. Jak můžeme vidět, v jeho dílu jsou obsaženy velice konzervativní představy o lidské sexualitě. Ovšem nebyl zcela fundamentalistický – např. ačkoli považuje homosexualitu za poruchu, nemá ji za morální selhání, neboť si ji člověk nevolí. Toto se nám může zdát dnes jako banální, ale v době sepsání *Psychopathia sexualis* šlo o poměrně radikální názor, za nějž Krafft-Ebing upadl v nelibost u ještě tradičněji laděných psychiatrů a církevních představitelů. Druhý Batailleův článek⁵⁷ je součástí sporu s Bernierem, a ačkoli nese Krafft-Ebingovo jméno v názvu, řeší se v něm spíše vztah marxistů k psychoanalýze, proto se jím blíže nebudeme zabývat.

Bataille a Freud: Erotismus, náboženství a thanatos

Přestože Bataille by zajisté v mnohém s autorem *Psychopathie sexualis* a Freudem nesouhlasil, nalezl jsem alespoň jeden menší názorový průnik. Krafft-Ebing měl za to, že některé horlivé případy náboženského chování jsou projevy latentního masochismu. Jedná se zvláště o ty vyznačující se sebepoškozováním, anebo dobrovolnou smrtí jedince, jako je tomu například u flagelace nebo mučednictví.⁵⁸ Nejde však o úplnou subverzi náboženství sexualitou, jako usuzoval v některých případech Freud. Namísto toho Krafft-Ebing tvrdí, že u mučedníků dochází k podobné záměně slasti za bolest jako u deviantních masochistů, avšak jejich slast není sexuální, ale plyne z vyhlídky na odměnu vstupem do nebe, z představy, že slouží Bohu atd. Freud předkládá podobnou tezi, avšak nevztahuje ji přímo

⁵⁷ Srv. Bataille. „A propos de Kraft-Ebing“ in *Œuvres complètes*, sv. I. s. 291-294.

⁵⁸ Srv. Krafft-Ebing. *Psychopathia Sexualis*. s. 285-286.

k náboženskému chování, ale k morální úvaze – jeho tezí je tedy *masochismus morální*,⁵⁹ který se díky zvýšenému tlaku superega projevuje velice vysokou mírou pocitu viny v nevědomí. Erogní masochismus však považuje za základnější a předcházející vzniku masochismu morálního.

Bataille málokdy hovoří o masochismu a nedává jej do přímé souvislosti s nábožensky motivovanou smrtí, jako by byl případ mučednictví. Nebude tedy považovat tyto fenomény za patologické formy, namísto toho bude tvrdit ve své publikaci *Erotismus*, že smrt a reprodukce jsou silně provázány.⁶⁰ Toto je obzvláště zřejmé, zabýváme-li se náboženskými tradicemi. Např. ve starověkém světě se hovoří o lásce jako o oběti. Přestože Bataille se v *Erotismu* zabývá spíše tématem oběti a nerozebírá v něm mučednictví, jsem toho názoru, že by se v Batailleově myšlení mohlo chápat martyrium jako specifický typ náboženské oběti.

Jelikož se později v této práci ještě vrátím k Batailleově koncepci erotismu, chtěl bych jej srovnat s Freudovým principem smrti. Rovněž i k Freudově principu smrti se ještě jednou vrátím, až bude řeč o Klossowského analýze Sadova díla.

Freud poprvé tento koncept *thanatu*, anebo „principu smrti“, formuluje v práci *Mimo princip slasti*, kde Freud používá pojem *pudy smrti*⁶¹ (*Todestriebe*). *Thanatos* tvoří opak *erotu*. *Éros* je životní síla organismu, jež zahrnuje všechny pudy sebezáchovy, propagační pudy aj., které slouží k pokračování jedince a druhu. *Thanatos* se skládá ze síly a pudů, jež jsou *erotu* exkluzivní. Jedná se tedy o soubor všech tlaků, které organismus ženu k záhubě, sebedestrukci, ale také k boji, násilí a válce. Zde bych chtěl zdůraznit, že ve Freudově psychoanalýze *princip života* a *princip smrti* působí jako antagonisté.

Zdůrazňuji to, jelikož u Bataille můžeme nalézt úplně opačné chápání těchto principů. Ačkoli Bataille vychází z poměrně odlišného filozofického zázemí než Freud,

⁵⁹ Freud. „Ekonomický problém masochismu“ in *Sebrané spisy* 13. s. 295-306.

⁶⁰ Bataille. 2001. *Erotismus*. s. 68, 111.

⁶¹ Freud. „Mimo princip slasti“ in *Sebrané spisy* 13. s. 40, 45.

rozhodně s jeho teoriemi byl obeznámen, jak vidíme na několika místech, kdy některé jeho formulace napadá. Přesto je jím do značné míry ovlivněn, alespoň co se týče role nevědomí.

Bataille tuto svoji myšlenku vyjadřuje hned první větou v *Erotismu*, kdy říká, že erotismus znamená „přítakání k životu až ke smrti“.⁶² V jádru této teze spočívají úvahy o *diskontinuitě* a *kontinuitě* živých bytostí. Na příkladě asexuálního rozmnožování jednoduchých organismů nám vykresluje tento přechod od kontinuity k diskontinuitě a následně na antropologických případech ukazuje, jak i člověk má nadále tuto tendenci vyhledávat ztracenou kontinuitu, např. při obnažování před sexem, aktem samotným, anebo při náboženské oběti. Ta utváří specifický případ *náboženského erotismu*, kde je do lidského diskontinuálního bytí opět nastolena kontinuita. Vidíme tedy zásadní rozdíl oproti Freudovi, jelikož pudy smrti nejednají v rozporu s erotickými, nýbrž v naprostém souladu. Zároveň je tam i podobnost, neboť do jisté míry i Freud chápe *thanatos* jako něco, co obnovuje kontinuitu, ačkoli mluví spíše o snaze o navrácení k *anorganickému stavu hmoty*.⁶³ O Batailleově erotismu ještě znovu pojednám v souvislosti se Sadovou *apatíí*.⁶⁴

Zajímavou srovnávací práci o pojetí smrti mezi Bataillem a Freudem vypracoval Liran Razinsky,⁶⁵ pojednává ale spíš o rozdílném pojetí obsažení a reprezentace *smrti* lidským vědomím, než o principy *thanatu a érotu*. Průniku mezi myšlením Batailleovým a Freudovým se příliš mnoho autorů nevěnovalo, ale zajisté stojí za prozkoumání, kvůli vlivu Bataille na Jacquesa Lacana.

⁶² Bataille. *Erotismus*. s. 17 a dál.

⁶³ Freud. „Mimo princip slasti“. s. 34, 52.

⁶⁴ Viz „Sadova svrchovanost a apatie u Bataille“.

⁶⁵ Razinsky. “How to Look Death in the Eyes: Freud and Bataille.” *SubStance* 38, no. 2 (2009): 63–88. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/40492996>.

Freud, tlak, energie, práce

Poslední sekci k psychoanalýze bych chtěl věnovat terminologii, již Freud volí. Jakmile bude řeč o Batailleovi, budu zvláštní pozornost věnovat jeho vlastní terminologii, jež také obsahuje výrazy jako „energie“ nebo „nadbytek“. V následujících kapitolách uvidíme, že i zbylí dva interpreti, tedy Pierre Klossowski a Maurice Blanchot energetické analogie využijí, avšak v daleko menší míře, než činí Bataille.

Freuda velice ovlivnila fyziologická teorie Ernsta Brückeho, pod jehož vedením Freud šest let studoval. Brückeho fyziologie vykládá tělo jako energetický systém, který podléhá stejným zákonům zachování energie jako anorganická hmota. Pro Freuda tudíž bylo logické vysvětlovat psychickou stránku člověka těmito energetickými principy. Takto mohl navázat na existující Fechnerovu psychofyzickou teorii a dynamickou psychologii Herbarta.⁶⁶ Uvědomme si, že velká část objevů na poli termodynamiky se odehrála za Freudova života.⁶⁷ Nelze v jeho terminologii však spatřovat jenom důsledek paradigmatu průmyslové revoluce. Již Brücke adoptí těchto termínů usiloval o nový přesnější přístup na poli biologie, který by nahradil soudobý vitalismus.⁶⁸ Stejnou snahu můžeme zřejmě sledovat i u Freuda na poli psychologie.

Tyto termíny a jejich fyzikální analogie jsou velmi zřetelné ve Freudově teorii pudu. Pud může být potlačen vlivem odporu (brždění).⁶⁹ Nutkání (jedna ze čtyř složek pudu) má definici poskládanou zcela z fyzikálních pojmů – „suma síly anebo míra požadavků na vynaložení práce.“⁷⁰ Pokud bychom se zaměřili na samotný pohyb vytěsněného od nevědomého jádra zpět, např. pokud bychom si nakreslili diagram, schéma by se velmi podobalo hodu/volnému pádu v klasické mechanice.

⁶⁶ Sulloway. 1992. *Freud: Biologist of the Mind*. s. 66-67.

⁶⁷ 1865 – Clausius. Objev entropie a formulace II. termodynamického zákona. 1884 – Formulace Stefan-Boltzmannova zákona. 1900 – Planckova konstanta. 1906 – Nernst. III. termodynamický zákon.

⁶⁸ Ibid. s. 17.

⁶⁹ Freud. „Pudy a jejich osudy“. s. 193.

⁷⁰ Ibid. s. 192.

Vytěsněné udržuje vůči vědomí *tlak*, všechny složky subjektu vykonávají *práci*, např. snovou práci. Fulka poukazuje na ekonomickou dimenzi termínu *práce* (arbeit) ve Freudově díle,⁷¹ avšak vzhledem k ostatním Freudovým pojmům, bych se spíše klonil k fyzikální analogii mysli, jakožto hydraulickému systému, jak ve své knize podotkl Marek Petruž.⁷²

Subverzivně ateistické čtení Pierra Klossowského

Nyní již máme dostatečně bohatý kontext na to, abychom přešli k první z interpretací markýze de Sada, jimiž se míním v této práci zabývat. Pierre Klossowski publikoval o markýzovi mnoho úvah, jež se následně rozhodl vydat pod titulem *Sade můj bližní*⁷³ (*Sade mon prochain*. 1947), o něco později začal tento titul vydávat dohromady se svou prací *Filozof zločinu*. Ve své interpretaci Sada se věnuje subversivní roli sadistického ateismu a rovněž osobnímu dopadu, jež na něj čtení Sada mělo.⁷⁴ Ve *Filozofovi zločinu* ještě přidává zajímavé úvahy o formální stránce Sadova psaní – nachází některé kategorie, které v *Sade můj bližní* nejmenuje, jsou jimi hlavně androgynie Sadových postav a motiv sadistického gesta. Vzhledem k rozsahovému omezení této práce se zaměřím pouze na ateistické motivy v Klossowského interpretaci a některé průniky s Blanchotem a Bataillem, jako je např. transgrese, apatie, suverenita atd. V závěru kapitoly o transgresi krátce popíšu Klossowského pojetí libertinského gesta.

⁷¹ Fulka. 2008. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. s. 82, 87.

⁷² Petruž. 2007. *Fyziologie mysli*. s. 22.

⁷³ Př.: Fulka. 2004.

⁷⁴ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s 9-10.

Bohovraždy a ateistická morálka

Důležité je, že Klossowski Sadovi mezi publikací *Rozhovoru kněze a umírajícího* a první *Justiny* přisuzuje intelektuální vývoj, kdy ranější Sade měl ještě zastávat normativní etiku, jež by nebyla zcela cynická a vycházela by z materialistického ateismu osvícenců, pozdější Sade však na toto téma rezignuje a rozhoduje se na svých stránkách popisovat temné zákoutí lidské duše.⁷⁵ Podle Klossowského se v něm odehrávalo dialektické drama, jež vyústilo ke konečné formulaci problému zla: „Neštěstí pramení z toho, že je člověk ctnostný ve zločinu a že je zločincem ve ctnosti.“⁷⁶ Sade měl k tomuto intelektuálním apexu dorazit někdy před nebo během psaní *120 dní Sodomy*, tedy během svého uvěznění v Bastille. V jádru tohoto problému bylo, jak se libertin Sadova ražení má vypořádat se špatným svědomím a problémem druhého (vědomí), jež komplikuje každý ryze egoistický postoj.

Pro svou interpretaci Klossowski využívá hlavních pramenů Sadovy libertinské filozofie, jimiž jsou *120 dnů Sodomy*, *Filozofie v budoáru*, konkrétně pasáže „Francouzi ještě trochu úsilí, chceme-li být republikány“, *Julietty* a *Rozhovoru kněze a umírajícího*. Dochází tak k velmi silně ateistickému čtení markýze, avšak s jakousi kličkou, kdy se libertin nadále drží některých tradičních výkladů křesťanské morálky tak, aby mohl vědomě překračovat její stanovené hranice a zároveň aby podrýval teze osvíceneckého ateismu a domýšlel důsledky opravdového ateismu nezastřeného v hávu starosvětské morálky.

Výše bylo zmíněno, jak někteří interpreti včítali do Sadových děl motiv smrti Boha z Nietzscheho *Radostné vědy*. Podobně činí i Klossowski.⁷⁷ Jakýsi argument o bohovraždě již zazníval v Sadově době z úst katolických tradicionalistů, jako byl např. Joseph de Maistre. Tito argumentovali proti francouzské revoluci a popravě Ludvíka XVI. poměrně zaběhlou církevní rétorikou o panovnictví z boží vůle,

⁷⁵ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 84-85.

⁷⁶ Ibid. s. 87.

⁷⁷ Ibid. s. 65-67.

jež zakládala v Evropě mocenský nárok králů a královen. Měli za to, že se lid nejenom se svojí revoltou a popravou panovníka dopouští královraždy, ale taktéž i symbolické bohovraždy, že provádějí simulakru usmrcení Boha. Jde takto o negaci základního pilíře křesťanské věrouky. Zároveň s touto negací Boha se negují i ostatní křesťanské pojmy – člověk již nemůže být druhému bližní a dochází k určitému narušení společenské smlouvy.⁷⁸

Dle Klossowského měl i Sade přijmout tento názor, ovšem jakožto opravdový filozof zločinu a ateista by se rozešel s ultramontány názorově hned po doznění premisy tohoto argumentu. Libertinský aristokrat se mohl uchýlovat ke svým choutkám právě díky rozkladu předchozího teokraticky feudálního řádu a nastolení nového – aristokraticky individuálního.⁷⁹ „Posvátnou hodnotu lze pošlapat jen proto, že se po ní již dupe.“⁸⁰

Lauwaert tedy tvrdí, že Klossowski by Sada klasifikoval jako již ryze moderního autora. Klossowski sám na tuto možnost poukazuje.⁸¹ Francouzskou revolucí byla přetržena vazba společnosti na transcendentního křesťanského boha, jelikož feudální stát fungoval jako alegorie biblického stvoření, kdy rolník dostává půdu od lenního pána, aby ji obhospodařoval, jako dal Bůh Adamovi. Královražda je také otcovraždou⁸² a jakákoliv revoluční snaha je z počátku zločinem. Sade chce tento zločin afirmovat, tak aby revoluce vždy měla monarchii, vůči které se může vzbouřit. Raději by měl bludný kruh kriminality, kainovské společenství⁸³ semknuté ve své otcovraždě,

⁷⁸ Ibid. s. 86-87.

⁷⁹ Ibid. s. 62-65.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid. s. 46.

⁸² Motiv patricidy rozhodně mohl být přejatý z Freudova *Totem a tabu*. Nebylo by to jediné místo v knize, kde si Klossowski vypůjčuje Freudova schémata.

⁸³ Je pozoruhodné, že se Klossowski chytá ve své interpretaci kainovského motivu, vezmeme-li v potaz paralelu se Sacher-Masochem. *Venuše v kožichu* vyšla v dílu „Die Liebe“, jež samotný měl být první v cyklu, jež Masoch mínil nazvat *Das Vermächtnis Kain* [*Dědictví Kainovo*]. V něm se snažil nastínit lidskou situovanost, a jak každý člověk, je ve skutečnosti „dědic Kainův“, dokončil

neboť příchod „posvěcené“ republiky je nemožný. Vraždu nelze odčinit.⁸⁴ Jedná se tedy o inverzi tradicionalistického postoje, o postoj účelně kacířský.⁸⁵ Klossowski ještě dále tvrdí, že se svým pamfletem „Francouzi ještě trochu úsilí...“ Sade je buďto dokonalým analytikem revoluční doby, anebo musel být nadaný „svrchovaným stupněm jasnozřivosti“. Pomocí tohoto pamfletu totiž měl předpovědět náchylnost ateistické a materiální etiky k postupnému rozkladu etických hodnot ve společnosti.⁸⁶

Sadovo dílo se takto dá pojmout jako radikálně moderní. Jeho postavy jsou zapřísáhnutými ateisty a jakákoliv myšlenka o boží existenci je pro ně směšná. Pro Klossovského toto znamená, že jediným způsobem, jakým se člověk v Sadově univerzu může vypořádat se smrtí boha, je neustále afirmování světa bez centra se vší jeho proměnlivostí a nejistotou.⁸⁷ Toto čtení velmi reflektuje Nietzscheho filozofii, kterou Klossowski v době psaní studoval.⁸⁸

Klossowski dále konstatuje, že Sade jde ještě dále se svým cynickým výkladem lidské přirozenosti. Stejně tak jak idea ospravedlněného zločinu podkládá ateistickou morálku za dob revoluce, samotná idea zla zakládala podstatu křesťanského Boha po celou dobu existence křesťanského učení.⁸⁹ Libertinovi tedy nezbyvá nic jiného než se opakovaně proti neexistujícímu bohu rouhat, protože tím dosahuje nejenom hlubší pravdy křesťanství, ale také afirmuje sám sebe jako svobodnou bytost.

Klossowski ještě dále naráží na jakousi „ekonomii utrpení“, kdy Sadův libertin porušuje zjevený morální zákon, neboť již sám Bůh ho měl porušit tím, že vůbec

však pouze dva z šesti dílu – „Die Liebe“, tedy „Láska“, a „Das Eigentum“, tedy „Vlastnictví“. Zbývající díly měly nést názvy „Der Staat“ – Stát, „Der Krieg“ – Válka, „Die Arbeit“ – Práce a „Die Todd“ – Smrt.

⁸⁴ Ibid. s. 68.

⁸⁵ Ibid. s. 65-66.

⁸⁶ Ibid. s. 67-75.

⁸⁷ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 14-15.

⁸⁸ Srv. Ibid. s. 38.

⁸⁹ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 92.

člověku dovolil zlo konat. Libertin takto Bohovi, jakožto prvotnímu agresorovi, neustále oplácí jeho prohřešek.⁹⁰ V tomto Klossowski spatřuje očividné pohrdání tradičními morálními kategoriemi, kdy si je Sade (a potažmo jeho postavy) plně uvědomuje jako umělé, avšak setrvává v nich, neboť stále ho váže pouto k jeho oběti,⁹¹ což je základní teze problému druhého. Může se nám totiž zdát, že si libertin nadevše cení svojí vlastní svrchovanosti a neváže ho vztah k druhým. Stále je ovšem závislý na své oběti jako na druhém.

Toto vede Klossowského k tomu, aby tvrdil, že Sade dokáže dojít k úplné negaci bližního, ale nikoli druhého. Zároveň v Klossowského interpretaci Sade vystupuje poněkud jako provokatér, jenž využívá toho, že se lidské vědomí bylo s to vypořádat s pojmem Boha, ale nikoli s morálními kategoriemi z něj vyplývajícími.⁹²

Temné síly

Centrální pro Klossowského čtení Sada je existence jakýchsi temných sil, které se objevují v každém člověku. Jsou to právě tyto síly, které měly v časech revoluce kulminovat v morální rozklad, např. během teroru, kdy došlo na legalitu politické vraždy a všeobecné maskování zločinu pod roušku ctnostných revolučních úkonů. Pokud se přikloníme spíše k Sadovi jakožto „prorokovi“ než jako k teoretikovi morálky, měl se svým literárním projevem a osobním životem přidat právě na tuto stranu „temných sil“, aby aktivně bojoval proti přetvářce, kterou mohly zaujmout díky revoluci⁹³.

Sade k artikulaci těchto sil hravě využívá slovníků francouzských encyklopedistů a materialistů. Dle Klossowského jde o snahu demaskovat racionalitu, oddělit ji od filozofických systémů a učinit primární impetus myšlení vášeň.

⁹⁰ Ibid. s 93.

⁹¹ Ibid. s 94.

⁹² Ibid. s. 100-101.

⁹³ Ibid. s. 77.

Jeho postavy dokážou své postoje ospravedlňovat stejně pasážemi z La Mettrieho a d'Holbacha, jako encyklopedistickou, či voltairovskou argumentací, neboť i rozum je pouze určitá podoba vášně. Člověk si tím pádem nevybírám filozofické postoje na bázi ničeho jiného než svého vlastního temperamentu.⁹⁴

Volba slova temperament je namístě, jelikož značí soubor již vrozených kvalit. Blanchot si všímá jakéhosi morálního innatismu v Sadovi, kdy tvrdí, že valná část lidské povahy vzniká v prenatalním vývoji a výchova má pouze pramalý význam.⁹⁵ To dovoluje Sadovy postoje přirovnat k tradici ryze cynického moralismu, jako zastával např. La Rochefoucauld, ačkoli u Sada v daleko radikálnější formě. Tento fakt ještě navíc dovoluje Blanchotovi spatřovat v sadismu předzvěst pozdějšího freudismu.

V mezích této interpretační linie – Klossowski, Blanchot (a dále také Bataille), bychom mohli dojít k závěru, že tento krajně naturalistický pohled na člověka a přírodu by se dal klasifikovat jako determinismus. Šlo by o jakousi „temnou, erotickou“ formu determinismu. Jednalo by se o determinismus „temný“, kvůli samotné atmosféře⁹⁶ a cynickému postoji vůči člověku v Sadově díle, o erotický kvůli esenciální funkci vášně v rámci tohoto systému.

Transgrese

V interpretaci Sada bude jistě základní pojem transgrese, neboť v jeho dílech se samozřejmě hodně krade, je pácháno násilí atd. Pokud bychom měli Sada podle tohoto pojmu vykládat, nejspíš bychom došli k nějakému podobnému rámci – např.: Sadův hrdina nachází uspokojení v tom, že překračuje morální zákon. Již tady může nastat problém, neboť např. pan de Bressac v *Justině* žádný takový zákon nedrží,

⁹⁴ Ibid. s. 79.

⁹⁵ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 64.

⁹⁶ Mnozí interpreti si všimli podobnosti mezi Sadovou libertinskou tvorbou a vznikajícím gotickým románem (Horace Walpole, Anne Radcliffe), obzvláště, co se týče jejich umístění – středověké hrady, monastýry atd. (Viz např. Beauvoir. *Privilèges*. s. 49. anebo Phillips. s. 14.)

jak je patrné z jeho promluvy, opět silně rezonující myšlenky La Mettrieho nebo D'Holbacha. Sadův vztah k transgresi se nám tedy komplikuje.

Sadovi hrdinové často dodržují vlastní morálku, která dokonce nese náznaky systémovosti. Pravda je, že je antitetická vůči morálce křesťanské a lidové, ale žádný z ohavných činů, které v ději činí, nepřekračuje meze jejich osobní morálky, nýbrž pouze té společenské. V jejich mezích a pojmech, jak se domnívá Klossowski, ještě do jisté míry operují, právě aby tato transgrese byla možná.

V některých případech jsou zločiny nejen přijatelné morálním systémem Sadova universa, jsou dokonce žádoucí, neboť vrah působí jako katalyzátor přírodních proměn, jakýsi benefaktor, jež jedná v zájmu koloběhu živé hmoty a navíc sleduje své vlastní lidské cíle: „Moc zničit nebyla člověku vůbec dána, nanejvýš dokáže měnit formy, ale vyhladit je, to neumí.“⁹⁷ Když tedy Sade mluví o ničení, nemluví o destrukci *per se*, ale o akceleraci přírodní změny, která je podle něj nutná.

Stejná ospravedlnění zločinu se nacházejí i v jednom ze svazků *Julietty* v promluvě papeže Pia VI. o systému přírody.⁹⁸ Dle Klossowského můžeme tyto názory přiřknout i Sadovi.⁹⁹ Jde o to, že normálně má člověk rozmnožování za něco dobrého, něco v čem nalézá pravdu, zatímco ničení sebe sama v sobě obsahuje jakýsi omyl. Sade nám má ústy Braschiho¹⁰⁰ vyjevovat svůj vlastní systém přírody, kde vládne naprosto opačný zákon. Tím, že člověk sebe sama ničí, slouží přírodě, neboť tímto dovoluje přírodě vytvářet nové jevy. Klossowski v tomto spatřuje jasnou předzvěst evolučního paradigmatu. Zároveň tam vidíme, jak opět libertin funguje v mezích svého vlastního etického kodexu, a tudíž se nedopouští transgrese osobní morálky. Jak jsme ale poznačili výše, Sadovy postavy nadále operují v křesťanském a osvícenském

⁹⁷ Sade. *Nehody ctnosti*. s. 49.

⁹⁸ Srv. Sade. 1995. „Histoire de Juliette“ in *Œuvres*, sv. III. s. 870 a dál.

⁹⁹ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 101-109.

¹⁰⁰ Občanské jméno papeže Pia VI.

paradigmatu, takže podle Klossowského skutečně činí vědomou transgresi, jenom jaksi ospravedlněnou hlubším vhladem do fungování přírody.

Bude tedy jasné, že pokud chceme Sade interpretovat pomocí pojmu transgrese, potom se jedná o transgresi společenských norem, které se jen minimálně vztahují na protagonisty děje, protože ti disponují svým vlastním výkladem dobové morálky, který jim umožňuje páchat zlo.

Toto odloučení od zbytku společnosti je obzvlášť patrné v nedokončeném románu *120 dnů Sodomy*, kde jsou mučitelé naprosto odříznutí od vnějšího světa na panství Silling. Od zbytku lidské společnosti je dělí hned několik instancí separace. Nejenom, že se schovávají ve zdech středověkého hradu, ale jak Sade píše, jsou obklopeni hustými lesy. Sade se také pouští do popisu detailů ohledně financování a zásobování jejich počinu. Jde o zajímavý motiv hermetického uzavření nejenom prostoru, ve kterých se postavy vyskytují, ale i jejich společenského a ekonomického života, v čemž lze spatřovat drastický rozdíl, jak si všímá Barthes, oproti neustálému cestování, jež se odehrává v *Justině* a *Juliettě*.¹⁰¹ Dalo by se říct, že ve *120 dnech* je tímto uzavřením před společenskými normami ven vypovězena i samotná *transgrese*, neboť venku byly zanechány i všechny zákony k porušování.

Klossowski svůj motiv transgrese ještě blíže objasňuje ve *Filozofovi zločinu*, kde již přímo využívá tohoto pojmu. Aby byla vůbec jakákoliv transgrese možná je potřeba dvou předpokladů. Za prvé jde o normativní řád společnosti. I přes všechny ostatní Klossowského úvahy o *utopii zločinu*, nemá za to, že Sadovi by šlo o to zločin normalizovat.¹⁰² V tom případě by nebyla transgrese možná. Druhým předpokladem pro úspěšnou transgresi je jakési „sadistické gesto“, anebo jak píše Klossowski „výstřelek“. Jde o čistě pudové hnutí uvnitř člověka, jež je charakteristické pro člověka-zvrhlíka. Totiž individuum, jež nemá nadvládu nad některými svými vnitřními pohnutkami, namísto toho vládnou ony jemu. Dle Klossowského Sade

¹⁰¹ Barthes. 2005. *Sade, Fourier, Loyola*. s. 19-20.

¹⁰² Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 21.

pracuje přesně s tímto tradičním pojetím perverze vycházející z dobové kazuistiky a nepokouší se o nějaké její pozitivní vymezení, právě kvůli podstatě onoho výstřelku. Pokud by se transgrese děla z rozumového důvodu, stala by se ryze intelektuální činností.¹⁰³

Freud a Klossowski poprvé: Nevědomí, pudy a formace sadismu.

Když čteme Klossowského, je zřejmé, že nám vyplyne velmi freudovský model osoby, již spatřuje v Sadovi. Obecně Freud přisuzuje lidskému nevědomí daleko větší účast na psychickém životě člověka než jeho vědomé části osobnosti. Jak vidíme na příkladu *temných sil a výstřelku*, jde *de facto* o velmi freudovský rámec, jež vychází přímo z jeho teorie nevědomí a pudovosti. Sice nevyužívá veškeré freudovské terminologie, a tak např. nehovoří o výstřelku jakožto o návratu vytěsněného apod. Nepopisuje nám přesně procesy odehrávající se s *temnými silami*, ale z vyznění jejich charakteristiky můžeme tvrdit, že jde o manifestaci freudovské nevědomé práce na celospolečenské úrovni. Stejně tak výstřelek jde chápat jako potlačený pud, jenž se v určitém momentu, po *zkomolení* v nevědomí, vrací jako nedobrovolný pohyb – právě nedobrovolnost je podstatnou kvalitou freudovského pudu, jak lze vyčíst z definice nutkání.¹⁰⁴

Je také možné, že Klossowski, aby se nevzdaloval Freudově výkladu sadismu, nepřipouští, že by Sade byl s to negace druhého, a proto se uchyluje k substituci pojmem „bližního“. Jak jsme viděli, Freud připouštěl formaci raného sadismu pouze vůči objektu druhého. Tato hypotéza ovšem žádá bližší zkoumání Freudova a Klossowského díla, jež tato práce bohužel nepojme.

¹⁰³ Ibid. s. 20.

¹⁰⁴ Freud. „Pudy a jejich osudy“. s. 192.

Freud a Klossowski podruhé: Thanatos

Klossowski včítá freudovský princip smrti do Sadova díla. Nejdříve si musíme připomenout, jakým způsobem postupoval při interpretaci Sada:

Klossowski je toho názoru, že nejdříve Sade popře křesťanského Boha, ale nadále operuje v diskurzu stanoveném křesťanskou tradicí, když učiní z Boha viníka, jenž je nejenom závislý na existenci ideje zla ve světě, ale nadále zlo propaguje. Poté toto nové temné božstvo po vzoru osvícenců přestane popisovat pojmy křesťanské metafyziky, ale učiní přírodu novou modlou, jež zakládá morální kategorie. Sade takto dochází k systému, v němž jsou destrukce a zločin žádané procesy pro fungování přírody.

Dále Klossowski konstatuje, že Sade na rozdíl od Freuda nečiní rozdíl mezi živou a neživou přírodou, jelikož nechce spoléhat na další metafyzické pojmy.¹⁰⁵ Toto vede Klossowskému k tomu, že tvrdí, že v Sadovi nejsou rozlišené ani principy života a smrti a existuje pouze jeden životní princip, jenž káže, že hmota se pouze přetváří – a ne jak je to ve Freudově případě, že by se obracela zpět v anorganickou. U Sada takto dochází k reformulaci, ne-li přímo negaci smrti, kdy ji skrze Klossowského analýzu můžeme považovat za druhý život, ač v jiné formě. V samém jádře se Sadova fyzikální a morální filozofie tedy zakládá na principu neustálého pohybu. Klossowski jde dokonce tak daleko, že ji připodobňuje k nauce o samsáře,¹⁰⁶ a dále píše o tom, že se Sade s touto metafyzickou realitou vypořádává stejným způsobem jako Nietzsche. Tím, že *věčný návrat téhož* přijme se vším, co obnáší.

Jak vidíme, Klossowski v Sadově interpretaci nalézají konjunkci *thanatu* a *erotů*. Jsem toho názoru, že toto spojení je přítomno i v Batailleově erotismu, ačkoli není artikulováno Freudovými slovy.

¹⁰⁵ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 108-109.

¹⁰⁶ Klossowski jej označuje za „hinduistické učení“, ačkoli se vyskytuje i v buddhismu a džinismu.

Blanchot: Sadova univerzální negace

V této kapitole se práce bude věnovat dalšímu interpretovi markýze de Sada, avšak v jejím průběhu budu zpětně odkazovat ještě na Klossovského a jednou se zmíním o Batailleovi. Jelikož nalézáme mnoho názorových průníků, je velmi těžké hovořit pouze o jednom z této trojice autorů izolovaně.

Suverenita a apatie

Pojetí sadovské apatie můžeme dohledat jak v Blanchotově *Lautréamont a Sade*, tak i v Klossovského *Sade můj bližní*. Již výše jsem uvedl, že Blanchot nahlíží morální vesmír odehrávající se v Sadových dílech prizmatem etického egoismu. Jak jsme viděli tento egoismus podepírají dva základové pilíře, prvním z nich je materialistická filozofie francouzských osvícenců a druhým Sadův vlastní literárně-filozofický pojem – *isolismus*.

Dle Blanchota se Sade dále projevuje jako autor problematizující existenci moci a zla ve světě. Moc je problematická tím, že je možné ji zneužít za jakéhokoliv režimu právě ve prospěch Sadova člověka (zpravidla urozeného mocnáře, ale i jedince, který se k moci dostal¹⁰⁷ – v Sadově universu, výhradně zločinem). Problém zla u Sada pro změnu spočívá v tom, že zlému člověku se de facto nikdy nic zlého přihodit nemůže.¹⁰⁸ Dokonale ctnostnému člověku se mohou přihodit všechny pohromy, neboť nedokáže najít zalíbení v neřesti, naopak osoba naprosto zlá se bude potýkat pouze se štěstím.

Blanchot dále rozvíjí tento problém zla u Sada, neboť potřebuje bližší objasnění, kvůli komplikacím, jež nastanou, začneme-li Sada číst s takto problematizovanou ideou zla. Ačkoli nám Sadovy postavy naznačují jednu věc, děj hovoří za své.

¹⁰⁷ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 31-32.

¹⁰⁸ Ibid. s. 28.

Totíž, podíváme-li se na počet mrtvých libertinů v *Juliettě*, potom tento zákon neřesti neplatí. Sadovi hrdinové jsou mučeni, vězněni a popraveni, tudíž se jim rozhodně zlé věci dějí.¹⁰⁹ Sade se nám tím pádem může zdát jako nesouvislý ve svém výkladu morálního zákona. Avšak to se stane, nahlížíme-li na Sadovy zákony touhy a neřesti jako na něco podobajícího se *zákonu přitažlivosti*. Sade se nám ale nesnaží prodat žádné takové magické učení, nýbrž se nás pokouší poučit, řečeno s Blanchotem, o jakési *temné prozřetelnosti*.

Srovnáme-li děj *Justiny* a *Julietty*, jedná se vlastně o stejnou knihu, argumentuje Blanchot. Zprvu by se nám mohlo zdát, že Justina je dívka, jejíž ctnost ji neustále dostává do problému, zatímco Julietta prožívá bezstarostný život, neboť se nestrání zločinu. Avšak to je pouze povrchní čtení, neboť i Julietta si projde stejně traumatizujícími událostmi jako její sestra, a to nesčetněkrát. Obě dvě postavy si tudíž bez vlastního přičinění procházejí totožnými neblahými osudy a jediný rozdíl mezi nimi je ten, že Justina nedokáže proměnit své utrpení ve slast, neboť jí v tom brání její vlastní počestnost, zatímco Julietta žádnou takovou zábranu nemá.¹¹⁰ Blanchot toto ukazuje na příkladě pasáže z *Julietty*, v níž Sadova hrdinka Amélie prosí konspirátora Borschampse, celá nadšená ze zrady jeho druhů, aby s ní jednou skoncoval stejně surově jako s jeho mnohými oběťmi: „Od svých patnácti let mám v hlavě jen myšlenku na to, že zahynu jako oběť při krutých vášních libertinství.“¹¹¹

Tím pádem pro sadovského libertina téměř neexistuje škoda ze strany druhého. Jakékoliv přítěže, které bychom mu zapřičinili, by stěží mohl chápat jako osobní zlo, neboť ve zlých skutcích nachází rozkoš, ač je nepáchá sám. Blanchotova analýza stojí z velké části na pojmu negace, a to negace absolutní, vycházející z neomezené svobody sadistického individua. Rád bych připomenul, že tyto úvahy o roli negace v Sadově

¹⁰⁹ Ibid. s. 36-37.

¹¹⁰ Ibid. s. 35-36

¹¹¹ Srv. Sade. *Œuvres*, sv. III. s. 968. Překlad M. Dospíšilové ve *Lautréamont a Sade*. s. 38.

systemu se vyskytují již v Klossowského interpretaci, kde jde zejména o negaci pojmů Boha a bližního.¹¹²

Právě pomocí negace, píše Blanchot, je schopen Sade překonat problém druhého a dojít ke své svrchovanosti. „Apatie je duch negace, aplikovaný na člověka, jež se rozhodl být svrchovaný.“¹¹³ Blanchot také píše, že negaci libertin aplikuje i na sebe sama, což vede k potěše z vlastní necitlivosti.¹¹⁴ Tím, že v sobě potlačují citlivost, dochází k výbuchům destrukce uvnitř nich. Takto dokáže Blanchot sadistickou krutost chápat jakožto negaci obrácenou vůči sobě samému. Tam nacházíme paralelu s energetickou terminologií v interpretaci Georgese Bataille. I Blanchot je toho názoru, že v Sadově psaní je přítomen energetický narativ.¹¹⁵ Např. Bressac mluví o přírodní energii v *Nehodách ctnosti*.¹¹⁶

Nyní se nám může zdát, že Sadův libertin by mohl být v nitru rovněž masochista, či, jak se domníval Freud, sadismus a masochismus tvoří psychologickou jednotu. Blanchot toto ale zavrhuje. Libertin nenachází zalíbení ve svém vlastním utrpení, či v krutosti své družky jako Masochův Severin. Je to jeho vlastní svrchovanost, určitý pocit pýchy, jež mu dopřává se takto povznést nad obyčejnou bolest a nalézt cosi jako ospravedlnění své vlastní etické volby. Jeho potěšení vyplývá čistě z již předem přijatého etického egoismu a jeho afirmace jiným libertinem a zároveň z již zmíněného důsledku tohoto etického postoje – jelikož Sadovu člověku se nemůže nic zlého přihodit. I sebevíce krutý osud totiž dokáže proměnit v rozkoš,

¹¹² Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 88.

¹¹³ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 60.

¹¹⁴ Zde opět vyvstává zajímavý kontrast mezi interpretací Sada a přímým textem Sacher-Masocha. Všimněme si, že zatímco Blanchot chápe Sadovy postavy jako znečitlivěné, sám Sacher-Masoch nám vyjevuje ty své jako nadsmyslné, jak je vidno z podtitulu příběhu *Venuše kožichu* vyskytující se ve stejnojmenném románu: „Doznání nadsmyslného muže“. *Venuše v kožichu*. s. 29.

¹¹⁵ Ibid. s. 59.

¹¹⁶ Sade. *Nehody ctnosti*. s. 49.

i v této suverenitě – svrchovanosti nad zlem, a dokonce smrtí samotnou – nachází libertin uspokojení.¹¹⁷

Moment pýchy plynoucí z překonání lidové a buržoazní mentality a tíhnutí k „nižší“ moralitě zločince je něco, co připisuje Sadovi taktéž Klossowski.¹¹⁸ Ten stejně jako Blanchot vyvozuje, že tato zpychlost přináší libertinovi určitou nadřazenost a vydobývá mu *právo na zakázanou zkušenost*.

Kvůli této jasné distinkci mezi postavou Sadovou a Masochovou Blanchot výslovně odděluje obě jejich perverze od sebe: „V tomto ohledu se zdá správné ponechat přes analogie popisů otcovství masochismu Sacher-Masochovi a otcovství sadismu Sadovi.“¹¹⁹ Zároveň sám přirovnává zkušenost Sadových postav ke stoickému znecitlivění (insensibilité stoïque), tedy *apatheii*.

Apatie a energie u Klossowského

V Klossowského *Sade můj bližní* docházíme k pojetí apatie, jež velice dobře odráží Freudovu strukturu lidské mysli. Libertin tuto apatii buduje vůči vnějším tlakům. To, co bychom nazývali *srdcem* nebo *duší*, může být snadno využito ostatními např. k zastrahování.¹²⁰ Tyto vnější tlaky ve finále ale nejsou nic jiného než odlišné pudové síly ostatních, proto může libertin vyvinout vlastní vnitřní tlak svých osobních pudových sil, jež mu slouží k subverzi. Pudy, jež člověka vedou ke konformitě jsou totožné s těmi, jež ho vedou ke vzpouře. Jak konformita, tak vzpoura v nás může vyvolat výčitky svědomí, tedy něco, co je pro libertina naprosto nepřijatelné. Klossowski se tedy domnívá, že Sadovo dílo nám doporučuje praktikovat apatii,

¹¹⁷ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 38-39.

¹¹⁸ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 96.

¹¹⁹ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 39.

¹²⁰ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 115.

abychom se vypořádali právě s těmito výčitkami svědomí. Toto vede k vyřešení problému druhého vědomí, se kterým se Sade potýkal.

U Klossowského se vyskytuje místy pojem energie, zejména ve *Filozofovi zločinu*. Energie se má hromadit až do momentu, kdy není transgrese možná ve všeobecném řádu, v tom případě hladina energie klesá. Sadovi však nejde o rozplynutí transgrese, proto v jeho díle dochází k neustálé repetici aktu, a tím pádem repetici transgrese. „Jeho obraz se pokaždé reprezentuje tak, jako by nikdy nebyl uskutečněn.“¹²¹

Viděli jsme, jaké pojmy využívají k interpretaci markýze Pierre Klossowski a Maurice Blanchot. Velmi důležitý je tam moment negace, který libertina umocňuje k sadistické apatii a svrchovanosti. Nalézáme i transgresivní moment vůči společenské morálce. Viděli jsme, že jak Blanchot tak Klossowski pracuje s určitým pojetím energie, který včítají do Sadova narativu.

¹²¹ Ibid. s. 24.

Batailleova interpretace v kontextu jeho energetické antropologie

Nyní přihlédneme k interpretaci Batailleově, jež se v mnohém podobá interpretaci Blanchota a Klossowského. Ze všech autorů se však nejvíce snaží Sada chápat pomocí vlastních ontologických a antropologických schémat, a proto bych se chtěl obzvláště na tyto aspekty Batailleova čtení markýzových děl zaměřit. Bataille bývá často označován za „filozofa transgrese“. Jistě bychom stěží našli myslitele, který této problematice věnoval tolik úsilí jako on, avšak toto přívěsko sotva vystihuje jeho dílo, neboť stejně tak bychom ho mohli nazývat „filozofem nevědění“ nebo také nadbytkem, obětí atd., poněvadž tematický rozsah tohoto autora je vskutku veliký. Tyto úvahy o transgresi můžeme nalézt v *Erotismu*.¹²² Lauwaert doporučuje, abychom při čtení Bataille i přes jeho přívěsko *filozofa transgrese* přiřazovali tomuto konceptu pouze sekundární roli,¹²³ alespoň co se týče interpretace díla markýze. Proto podle Lauwaerta centrální pro Batailleovo čtení Sada musí být za prvé pojem *apatie* a za druhé formální stránka Sadova textu.

Ještě předtím, než se budu plně věnovat Batailleovi, bych rád ilustroval kontext, v němž jeho texty vznikaly. Šlo o velmi dynamickou epochu Sadovy interpretace. Po dlouhé době, kdy Sadovy knihy byly dostupné pouze v sekcích knihoven s omezeným přístupem, mohly ve Francii opět vejít v tisk. Rok 1909 ukončuje dlouhou epochu Sadova mlčení, když Guillaume Apollinaire vydává několik jeho textů. Toto vedlo k nové vlně interpretačních prací a autoři se často ovlivňovali a navzájem na sebe reagovali. Právě Bataille nejčastěji polemizuje se svým přítelem Pierrem

¹²² Bataille. *Erotismus*. s. 78-86.

¹²³ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. 63-64.

Klossowskim a Mauricem Blanchotem. Dále také s Andréem Bretonem a surrealistickou obcí, s nimiž měl intelektuální a zřejmě i osobní neshody.¹²⁴

Bataille se takto dostal do širší skupiny autorů, jež komentovali Sadova díla, když roku 1947 přednášel na téma „Le mal dans le platonisme et sadisme“. Přednášku o rok později vydal v textu „Sade et la morale“.¹²⁵ Ve stejném roce, co přichází do tisku *Les malheurs de vertu* a *120 dnů Sodomy*, vydal v revue *Critique* „Le secret de Sade“, v němž se poprvé pouští do vlastních interpretací a zároveň reaguje na nedávno vydanou knihu Klossowského *Sade můj bližní*.¹²⁶ Druhá půlka „La secret de Sade“, titulovaná čistě „Sade“ vyšla znovu rámci knihy *La littérature et le mal* roku 1957. V roce 1949 publikoval o Sadovi text „Le bonheur, l'érotisme et la littérature (II)“, v němž reaguje na Blanchotův „La raison de Sade“. Úvahy z „Le bonheur...“ ještě rozvedl dále v textu „Sadův suverénní člověk“. Společně s předmluvou k *Justíně* tyto tvořily dva poslední texty, které Bataille k Sadovi napsal. Oba vyšly v jeho publikaci *Erotismus (L'Érotisme)*. 1957). Tento výčet, jež nám předkládá Lauwaert, není zcela kompletní, ale popisuje vývoj Sadovy interpretace, jež u autora probíhala.

V Bataillově díle se setkáme s termínem „prokletá část“, jež míní energetický exces přítomný v každém člověku. Bataillovi dovoľoval jeho energetický slovník zproblematizovat myšlenku užitečnosti v práci *La limite de l'utile* [*Limit užitečnosti*], ale valnou část úvah z tohoto spisu vydal v *Prokleté části*, zatímco *La limite de l'utile*, jako mnoho ostatních Bataillových prací, vyšla až posmrtně. Tento spis představuje přechodové dílo v myšlení autora. Jak v *La Limite de l'utile*, tak v prokleté části vidíme, že Bataille pracuje s Weberovou *Protestantskou etikou a duchem kapitalismu*. Můžeme zde spatřovat jasný vývoj od mystičtějších témat k sekulárnějším, kdy např. mimo ekonomická témata se autor odvažuje dokonce přesahovat i do astrofyziky.¹²⁷

¹²⁴ Srv. Ibid. s. 63.

¹²⁵ Srv. Ibid. s. 62. a Bataille. „Sade et la morale“ in *Œuvres complètes*, sv. VII. s. 445-452.

¹²⁶ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 62.

¹²⁷ Přestože Batailleovým filozofickým debutem je *L'Anus solaire* (1931), nepovažoval bych ho za text s příliš „astrofyzickou tematikou“.

Sadova svrchovanost a apatie u Bataille.

S motivem svrchovanosti pracuje také Bataille, místy se objevuje ale také v eseji de Beauvoir, když v Sadově perverzi vyzorovává snahu obnovit aristokratický status. Dle Beauvoir se nejenom Sade ve své době snažil nalézt jakousi nostalgii feudálního řádu a panské autority alespoň na symbolické rovině v soukromí vlastních komnat.¹²⁸ Jedná se pouze o iluzi opravdové moci, a tudíž o daleko ubožejší stav, než si užívali feudální despotové. Na několika místech takto mluví např. o iluzi moci, nebo také iluzi suverenity. Bataille také mluví o svrchovanosti jakožto o určité fikci.¹²⁹ Nepouští se však tolik do biografické analýzy jako Beauvoir a o fiktivnosti svrchovanosti mluví spíše v rámci Sadova díla. Nejedná se ovšem o fikci, protože Sadovy postavy jsou vymyšlené. Sadova svrchovanost je také fiktivní právě v tom, že reálná suverenity se zakládá na vztahu vůči druhému. Bereme-li v potaz historické případy suverenity, byli to např. poddaní, jež zakládali panovníkovu vládu. V tomto je dle Bataille Sadův pojem suverenity fiktivní, neboť se nezakládá na druhém, nýbrž ho popírá. Tímto navazuje na Blanchotovy myšlenky o negaci, jakožto hnací síle v libertinském životě.

Fiktivnost Sadovy svrchovanosti také spočívá v tom, že libertin není suverenní zcela. Je totiž oddaný suverenitě samotné. Sadovský hrdina si nemůže zadat. Dochází tak k tomu, že negací druhého člověka vlastně Sade neguje i sebe sama.¹³⁰ Toto je dle Bataille mistrovsky vypracované v postavě Amélie, na níž odkazoval i Blanchot. Touží, aby s ní bylo skoncováno tím nejohybnějším představitelným zločinem, neboť je posedlá právě duchem negace – apatií. Poukazuje, že Sadův egoismus tím pádem je, paradoxně, egoismem *neosobním*.

¹²⁸ Srv. Beauvoir. *Privilèges*. s. 16-17.

¹²⁹ Bataille. *Erotismus*. s. 216.

¹³⁰ Ibid. s. 215.

Toto dovoluje řešení problému zla (zlému člověku se nemůže stát nic zlého) a Batailleovi se takto znovu podaří vetkat motiv apatie do jeho celkového pojetí erotismu. Tvrdí, že Sadovi se podařilo dospět ke *kontinuitě* bytí za smrtí právě skrze zločin tak odporný, že trvá dál i po smrti jeho původce.

Trochu odlišného názoru je Jane Gallop, jež soudí, že Batailleovo čtení se soustředí na koncept svrchovanosti a také jakési nekomunikovatelnosti, jak můžeme číst v „Sadovi a normálním člověku“. Násilí je podle Bataille němé, Sade píše stylem, kdy se nesnaží nic komunikovat, jelikož odmítá samotný vztah mezi egem a druhým. Tím pádem i účastníky komunikace.¹³¹ Avšak Gallop s Bataillem nesouhlasí,¹³² protože její argument spočívá na tom, že např. libertini ze *120 dnů* se označují jako přátelé. Rovněž podle Bataille má být definitivní důkaz Sadovy snahy mlčet jeho výrok, jež našel v Apollinairově vydání Sadova díla.¹³³ Jedná se o poslední přání Sada, v nichž sděluje, jakým způsobem chce být pohřben, a doufá, že bude navždy dějinami zapomenut.¹³⁴ Gallop toto vyvrací. V Apollinairově díle chybí druhá část výroku. Sade touží být zapomenut všemi, krom pár blízkých, již ho skutečně milovali.¹³⁵ Gallop konstatuje, že pokud by Sadova snaha skutečně byla založena na jakémsi intelektuálním tichu a nonkomunikaci, potom by si zajisté nepřál žádné výjimky.

Domnívám se, že pokud bychom četli výhradně předmluvu k *Justině*,¹³⁶ velmi centrálním pojmem je pro změnu *samota*. Bataille se v ní drží Blanchotovy interpretace, v níž stojí, že samota je základní předpoklad pro negaci druhých lidí a posléze sebe sama. Zde se opět odráží onen Sadův *isolismus*, který by možná mohl tvořit základní interpretační kategorii pro Sadovo dílo. Jane Gallop v kontextu tématu

¹³¹ Ibid. s. 235.

¹³² Srv. Gallop. *Intersections*. s. 14-15.

¹³³ Srv. Apollinaire. *L'oeuvre du Marquis de Sade*. s. 14-15.

¹³⁴ Bataille. „Le secret de Sade“ in *Critiques*. 1947 (15-16). s. 152.

¹³⁵ Srv. Lever. *Sade: A Biography*. s. 563.

¹³⁶ Bataille. „Sade a normální člověk“ in *Erotismus*. s. 219-244.

osamocení v Sadově díle a Batailleova čtení znovu poukazuje na existenci přátelství mezi Sadovými postavami v rozporu s Batailleovým pojetím suverenity a apatie.¹³⁷ Toto komplikuje výklad, v němž se suverenita zakládá na negaci druhých.

Obecná ekonomie

Pro lepší porozumění Batailleovi a jeho čtení Sada je lepší se obeznámit s jeho vlastními ontologickými schématy, jako např. *obecná ekonomie (L'économie générale)*, *prokletá část (La part maudite)*, pojmy přebytku a užitečnosti, nábožnosti a animality atd. Proto se nyní tato práce bude zabývat Batailleovou metafyzikou a jeho antropologickými úvahami.

Obecnou ekonomii Bataille míní projekt, jež by se zabýval produkčními vztahy stejně jako věda, kterou my dnes nazýváme ekonomii. Bataille by však pro tuto ekonomii použil pojem *ekonomie omezená (L'économie restreinte)*, jelikož se zabývá pouze produkcí v lidské společnosti.¹³⁸ Je jednoduché si představit jaký vliv má produkce automobilů na sféru ekonomiky *a vice versa*. Ekonomická věda je dokonce s to zkoumat tento vztah a s velkou přesností jej popsat. Podobně lze zaznamenat i celkový ekonomický pohyb, pravidelně se dočítáme ve zprávách o globálních ekonomických ukazatelích, avšak jurisdikce omezené ekonomie se nevztahuje na jevy mimo sféru lidské směnné činnosti. Nedaří se jí tolik popsat ekonomický jev bez vztahu k ekonomice jako celku. Batailleovi jde především o to představit budoucí podobu ekonomie s přesnějšími výsledky, která by se svými prediktivními schopnostmi více blížila k vědám přírodním. Dochází k myšlence, že na rozdíl od fyziky, ekonomie nedokáže tak dobře studovat izolovaný jev.¹³⁹ Jeho vlastními slovy šlo mu o to

¹³⁷ Srv. Gallop. *Intersections*. s. 26-27.

¹³⁸ Bataille. 1998. *Prokletá část/Teorie náboženství*. s. 22.

¹³⁹ Ibid.

načrtnout takovou podobu politické ekonomie, ve které „lidská oběť, stavba kostela či podarování nějakým šperkem má stejný význam jako prodej obilí.“¹⁴⁰

Bataille neusiloval o to, aby zdiskreditoval práci ekonomů. Spíš bychom měli jeho snahu chápat jako pokus o novou ontologii, která se opírá o pojmy fyzikální energie. Ne však v ryze fyzikálním významu, neboť Bataille mnoho inspirace našel v gnostickém náboženství. To je patrné z jeho vlastní práce „Le matérialisme bas et la gnóse“ a korespondence. Výzkum gnosticizmu, zdá se, byl rovněž velmi populární v jeho úzkém sociálním okruhu, jak je patrné z prací Klossovského¹⁴¹ a Henri-Charlese Puecha.¹⁴² Zde se naskýtá námět na možnou další studii, a sice jestli Batailleův pojem energie nenesou část významu *energeia* křesťanské gnóze a středního platonismu. Je otázkou, do jaké míry je přítomen vliv Henriho Bergsona a jeho vlastního konceptu energie jakožto *élan vital*. Bataille rozhodně byl obeznámen s Bergsonovým dílem a měli se setkat a hovořit spolu v Londýně.¹⁴³

O obecné ekonomii Georges Bataille pojednává zejména ve své knize *Prokletá část*¹⁴⁴ (*La Part maudite*. 1949), ale dá se říct, že poskytuje rámec pro celé jeho myšlení. V posmrtně vydané *Teorii náboženství*¹⁴⁵ (*La théorie de la religion*. 1973) je očividné, že Bataille pracuje se svým pojetím transgrese. Rovněž využívá pojmy náboženské sociologie a fenomenologie (Posvátné/profanní), ne však v původním vyznění Durkheima. Lode Lauwaert si všímá, že i v této práci je přítomna doktrína *obecné ekonomie* právě v Batailleově pojetí *posvátna*.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Ibid. s. 11.

¹⁴¹ Klossowski. *Sade můj bližní*. s. 123.

¹⁴² Puech, Henri-Charles. 1978. *En quête de la gnose*.

¹⁴³ Srv. Conrad.

¹⁴⁴ Př.: Šerý. 1998.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 68.

Animalita, instrumentalita a nábožnost

Nyní bych se rád zaměřil na některé koncepty z Batailleovy *Teorie náboženství*, které by mohly poskytnou lepší kontext k pochopení zbytku Batailleovy filozofie, a také, jak uvidíme mají velmi blízko k interpretacím, které věnoval dílům markýze de Sada.

Batailleovo dělení na obecnou a omezenou ekonomii je striktně dualistické. Velmi se podobá striktnímu dualismu profánního a posvátného z *Teorie náboženství*. Bataille své tvrzení o podstatě projevů lidské nábožnosti podporuje antropologickými úvahami o vývoji člověka v neolitu. Ale Bataille nezkoumá dobu kamennou, aby nám nastínil nějaký kýžený *přírozený stav*. Jde mu o to vypátrat nejranější původ lidského subjekt-objektového ale taky náboženského přemýšlení. To, jak se domnívá, se začalo objevovat ve chvíli, v níž si člověk začal dopomáhat jednoduchými nástroji.¹⁴⁷ Práce s nástroji, ať už k zatlučení něčeho, vyhloubení jámy atd. je velmi úzce spojena s účelovým myšlením, tj. myšlení o účelech a prostředcích, jak jich dosáhnout. Bataille píše, že nástroj je něco, co „zavádí exterioritu do světa, v němž subjekt *participuje* na živlech, které rozlišuje, v němž *participuje* na světě a trvá v něm jako voda ve vodě.“¹⁴⁸ Toto zvnějšnění dovoluje člověku rozlišovat, neboť právě „trvání jako voda ve vodě“ je metafora, pomocí níž Bataille popisuje *animalitu* tedy bytí zvířete. Zvíře si nemůže vytvořit vztah podřízenosti, a to ani v případě, že jedno zvíře požívá druhé.¹⁴⁹ *Animalitu* Bataille chápe jako imanenci, pro kterou není transcendence. Uznává sice, že mezi zvířetem požívajícím a pozřeným je rozdíl, ale není pro ně rozlišení na bázi subjektu.¹⁵⁰

Paradoxně člověku je jeho *animalita* v dennodenním životě zcela odcizená.¹⁵¹ To nám autor ilustruje na problému světa bez vědomí, jež si můžeme pokusit

¹⁴⁷ Bataille. *Prokletá část/Teorie náboženství*. s. 242.

¹⁴⁸ Ibid. s. 241. Kurzíva přejetá.

¹⁴⁹ Ibid. s. 234.

¹⁵⁰ Ibid. s. 233.

¹⁵¹ Ibid. s. 235-236.

představit. To je pro nás ale značně obtížné, neboť již v této představě je předpoklad vědomí. Jiné je to ale, pokud si představíme svět neobývaný člověkem, ale pouze zvířaty. Tato představa není již tak nemožná jako svět prázdný, neboť zvíře pro nás není uzavřené, není pouze věcí (Můžeme jej však jako věc nazírat, pokud jej pojídáme, nebo z něj učiníme objekt vědy).¹⁵² V první představě vidí Bataille čistou redukci exaktních věd, v druhé ale nachází spíše poetickou činnost. Podle Bataille zvíře tím pádem pro nás tvoří *hádanku* (énigme) a klade před nás jakousi *hlubinu* (profondeur). Ale tato hlubina nám je již důvěrně známá, neboť je v nás samých. Představuje na hranicích epistemologie „něco co mi uniká,“¹⁵³ něco co jde nalézt v poetické mluvě, neboť dle Bataille poezie se potýká s nepoznatelným.

„Protože zvíře není ani věc, ani člověk, nemůžeme si vyvolat představu světa, ve kterém nevidíme *nic*, neboť objektem (l'objet) je [plynulý] pohyb vycházející z věcí (glissement allant des choses), které nemají pojem o tom, že jsou ve světě plném smyslu, který jim přiřazuje člověk.“¹⁵⁴

Zvíře požírající nemůže vejít do vztahu nadřazenosti, stejně jako zvíře požírané nebude podřízené. A to nejenom proto, že toto jsou lidské kategorie, které zvířata nemají. Zvířata nemají ani zákon, jež by překračovali (violer). Bataille, aby tuto pointu co nejvíc zdůraznil, volí příklad kanibalismu vlka vůči jinému vlkovi. Zvíře je tudíž jako *voda ve vodě*, neboť nedokáže nikdy narušit kontinuitu bytí.¹⁵⁵ Tak jako kapka vody v moři je zvíře apatické vůči svému rivalovi – necítí pocit triumfu ani vítězství, je zde pouze „identita tužeb“, jež oba zvířata staví v souboj. Vidíme tedy, že pro Bataille je *apatie* velmi přirozená kategorie.

Vztah podřízenosti si může vytvořit až člověk, ne však přímo vůči svému okolí a věcem v něm, neboť tak jako pro zvíře i pro člověka tvoří svět *kontinuum*,

¹⁵² Ibid. s. 237.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ (Překlad poupraven srv. Bataille. *Œuvres complètes*, sv. VII, s. 293.) Bataille. *Prokletá část/Teorie náboženství*. s. 236. Kurzíva přejetá.

¹⁵⁵ Ibid. s. 239-240

člověk je také „jako voda ve vodě“, do doby, než začne s užíváním nástrojů – člověk si nemůže podřídít živly, ale může si podřídít nástroj.¹⁵⁶ S užíváním nástrojů – s exteriorizací člověka je nyní člověku dostupná kategorizace. S výrobou přichází poznání – ať zhotovil ranný člověk výrobek, anebo nástroj samotný, vždy ho mohl zhotovit znovu, což Bataille označuje za dokonalou formu poznání. Co se týče předmětů ve světě, jež nejsou artefakty, ty stále jsou součástí plynulého kontinua, do doby, než je začal člověk rozlišovat. Tudíž dle Bataille, se subjekt nejprve musel naučit rozlišovat objekty, než sám sebe začal chápat jakožto subjekt.¹⁵⁷ Všimněme si, že v těchto úvahách opět zaznívá dualita *kontinuity* a *diskontinuity*, jíž Bataille využíval v *Erotismu*.

V této analýze techniky nástroje, můžeme spatřovat alespoň některé podobnosti s Heideggerovým pojednáním v *Bytí a čase*. Bataille *Teorii náboženství* napsal v roce 1948, ačkoli byla vydána až posmrtně, přesto je zde inspirace Heideggerem nepravděpodobná. V *Teorii náboženství* odkazuje pouze na Hegela a Kojèvea. Neměl být velmi nadšeným čtenářem Heideggera,¹⁵⁸ nejspíš kvůli jeho fašistické minulosti. V posmrtně vydaných spisech se svěčuje, že v sobě zahubil poslední zbytky toho, co ho vedlo ke čtení Hegela, a že k Heideggerovi cítí spíše jakousi „přitažlivost z iritace“ (*attrait énérvé*) a četl jej spíše náhodou.¹⁵⁹

Není zcela jasné, zda tato představa animální apatie je stejná jako ta objevující se v interpretaci Sada mezi Bataillem, Blanchotem a Klossowskim. Je zde možná souvislost, kdybychom libertina chápali tak, že se během aktu oddává své animálnější stránce. Bataille by určitě souhlasil, že na jakémkoli sexuálním chování je něco zvířecího.¹⁶⁰ Zároveň animalita popsaná v *Teorii náboženství* zakládá náboženský prožitek. Sadem popsané akty mnohdy mají určitou náboženskou komunikaci,

¹⁵⁶ Ibid. s. 234.

¹⁵⁷ Ibid. s. 244.

¹⁵⁸ Srv. Surya, Michel. 1987. *Georges Bataille: La mort à l'œuvre*. s. 298.

¹⁵⁹ Srv. Bataille. *Œuvres complètes*, sv. IV. s. 365.

¹⁶⁰ Bataille. *Erotismus*. s. 115.

když např. ateistické disputace boží existence a křesťanské morálky vystřídá vzápětí pornografická pasáž. Zdali je však toto chování nábožné v určitém transgresivním, kacířském smyslu si netroufám tvrdit. Doložím však pozoruhodnou volbu slov Sada, když markýz de Bressac je Sofií v *Nehodách ctnosti* přistižen při sodomii:

„„Jasmine,“ zavolal na svého mladého Adonise, „jsme zrazeni, drahý... nějaké děvče, profánní svědek našich mystérií, [...]“¹⁶¹

Energie a přebytek

V Batailleově *Teorii náboženství* Lauwaert spatřuje jasnou návaznost na koncept obecné ekonomie. Lidskou nábožnost lze takto chápat jako situaci, kdy člověk vystupuje z organizované instrumentálnosti svého dennodenního společenského života a vstupuje opětovně do zapomenuté animality, která má mnohem blíže obecné ekonomii.¹⁶² Dle Bataille je to právě *přebytek* (L'excès) energie, jež utváří pro člověka asi nejzásadnější existenční kategorii. V živé i neživé přírodě musí vždy dojít k nenávratnému plýtvání energie. Nejlepší analogií pro toto tvrzení by bylo Slunce, které nepřetržitě chrlí záření a výrony plasmy,¹⁶³ nebo moment organické smrti, kdy veškerá energie uchovaná v chemických vazbách bytosti musí být vyplývána a přeměněna. Toto vymezuje onu jmenovitou *prokletou část*, neboť pro člověka skutečně jde o nepříznivý existenční faktor. Totiž lidská společnost, se dokázala prvotně zorganizovat právě díky instrumentalitě a používání jednoduchých nástrojů, přičemž každý nástroj má jediný cíl, jež je zároveň i jeho smysl – a je to právě jeho užitek.¹⁶⁴ Všechny nástroje mají jeden společný, základní užitek, jímž je konzervace energie. Bataille toto znovu shrnuje v *Erotismu* téměř až hegelovsky: „Víme, že si lidé

¹⁶¹ Sade. *Nehody ctnosti*. s. 37.

¹⁶² Srv. Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 68.

¹⁶³ Slunce pro Bataille tvořilo velmi oblíbený motiv jeho metafor. Viz spisy jako *L'Anus solaire*, *Soleil Pourri* aj.

¹⁶⁴ Bataille. *Prokletá část/Teorie náboženství*. s. 242.

vyráběli nástroje, které používali k vlastnímu přežití, a potom jistě brzy i k méně naléhavým účelům. Jedním slovem, odlišili se od zvířat *prací*.¹⁶⁵ *Prokletá část* je tedy pro Bataille tento energetický díl, jež se nemá kudy vyplýtvat a lidé tuto excesivní energii soustřeďují právě v excesivní činnosti jako je například násilí, lidská oběť, orgie a válka.¹⁶⁶ Ovšem jak je patrné z pasáže z *Erotismu*, i zvířata musí disponovat nějakým takovýmto přebytkem, ale slouží jim výhradně k rozmnožování a k závěrečnému uvolnění energie v podobě zahynutí.¹⁶⁷

Je patrné, že toto energetické schéma do té či oné míry Bataille využíval i pro čtení Sada, jak můžeme vyčíst z této pasáže „Sadova suverénního člověka“:

„Sadova myšlenka však není tak šílená. Je sice negací skutečnosti, která ji zakládá, jenže v nás existují momenty excesu: tyto momenty dávají v sázku základ, na němž náš život spočívá. Musíme dosahovat excesu, ve kterém máme sílu rozehrát to, co nás zakládá. Naopak popíráním takových momentů bychom míjeli to, čím jsme.“¹⁶⁸

V „Sadově svrchovaném člověku“ Bataille stále pracuje s kritickým pojmem užitečnosti. Dle Bataille smyslnost tvoří právě jakýsi exces¹⁶⁹ – ono plýtvání beze zbytku o němž psal v *Prokleté části*. Takovýto přebytek „stojí mimo rozum“, neboť není výsledkem práce, a tudíž z ní nemůže plynout užitečnost. Smyslná aktivita by se sice dala považovat užitečnou pro sebe samou, ale vzhledem k tomu, že většinou nenese žádný hmatatelný výsledek musíme ji nutně považovat za formu excesu.

Podobně jako pouze v člověku znamená energetický nadbytek existenciální problém, stejně tak je tomu u Bataille i s lidskou sexualitou. Je zřejmé, že *erotismus* v Batailleově myšlení musel tvořit jakýsi komplement založený na energetické bázi,

¹⁶⁵ Bataille. *Erotismus*. s. 38. Kurzíva přejatá.

¹⁶⁶ Bataille. *Prokletá část*. s. 27-30.

¹⁶⁷ Bataille. *Erotismus*. s. 53.

¹⁶⁸ Ibid. s. 208.

¹⁶⁹ Ibid. s. 209.

kteřou přiřítá živé přírodě, neboť oběma pojmům, jak *erotismu*, tak *prokleté části*, přiřazuje některé totožné popisy.

Za prvé oba termíny by se dali vymezit jakožto motivy antropologické difference u Bataille, jenž oba tyto koncepty charakterizuje jako určité člověku exkluzivní kvality. Možná bychom z charakteristiky *prokleté části* mohli dojít k závěru, že tímto energetickým dílem disponují i zvířata. V tom případě je zde stále antropinum v podobě problému, jež má moderní člověk s energetickým mrháním. Jeho odvěkou snahou je konzervace přebytečné energie, jíž si značně zjednodušil technologií ve své mladší historii. Podobně je vymezen i termín *erotismus*, samozřejmě, že všechny zvířata jsou schopné sexuality, avšak pouze člověk je uzpůsoben k *erotismu* a opět jde o něco, podobně jako u *prokleté části*, co komplikuje lidské *bytí*.¹⁷⁰ Můžeme tedy tvrdit, že motivy energetického nadbytku, sexuality a animality jsou úzce provázané. Co víc, je možné tvrdit, že samotný energetický nadbytek zakládá sexualitu, a tím pádem se projevuje jakožto erotismus u lidí.

Bataille pomocí pojmu *excesu* analyzuje Sadovo dílo např. v tom, že v eseji o Sadovi *La littérature et le mal*¹⁷¹ charakterizuje dílo *120 dnů Sodomy*, jako excesivní výtvor. Sadovi v něm přisuzuje záměr dotáhnout všechny aspekty toho příběhu do nejabsolutnějšího extrému. Všechna slast, bolest, znechucení atd. jsou v díle vyakcentovány až za hranice možnosti, ne protože by tyto akty byly možné, ale protože jsou představitelné.

Celý tento metafyzický systém energetického přebytku můžeme tedy vztáhnout zpět k Batailleově interpretaci Sada. Zatím jsme se pouze zabývali Batailleovým vlastním pojetím sadovské apatie a svrchovanosti, jež měla blízko k Blanchotově čtení. Na pasážích z *Teorie náboženství* jsme viděli, že u Bataille by apatie mohla být velmi přirozená kategorie z prastarých evolučních dějin člověka. Zároveň jsme se pře-

¹⁷⁰ Ibid. s. 37.

¹⁷¹ Bataille. *Œuvres complètes*, sv. IX. s. 239-258.

svědčili, jak úzce provázané jsou Batailleovy koncepty posvátna, erotismu a energetického nadbytku.

V „Sadovi a normálním člověku“ Bataille mluví o excesu, jakožto o pohonu lidských sklonů k násilí a ničení. Tam určuje i svrchovaný mód tohoto ničení účelovým mrháním a rezonuje tak některé úvahy o *potlači z Prokleté části*.¹⁷² Můžeme tedy tvrdit, že vedle motivů, jež Bataille explicitně přičítá sadismu, tj. apatie, suverenita, jsou zde i koncepty společné všem lidem (animalita, posvátno, užitečnost) a dokonce všem bytostem projevujícím se reprodukcí (energetický nadbytek).

Když nyní vezmeme v potaz nauku, kterou nám vykládají samy Sadovy postavy, tj. nauka o ničení, jako o morálním dobru, jež slouží přírodě, spatříme Batailleův výklad sadistické filozofie. Dle Bataille je libertin v Sadových knihách nadaná bytost, jíž náleží schopnost usměrnit její energetickou základnu v činy násilného a erotického excesu. Znamená to, že libertin vyplývá svůj energetický nadbytek beze zbytku.

¹⁷² Bataille. *Erotismus*. s. 229. a *Prokletá část/Teorie náboženství*. s. 71-90.

Národností a emancipační motivy v Masochově díle

Nyní k závěru práce je třeba krátce pojednat o Sacher-Masochovi, jehož jméno Krafft-Ebing neslavně a nejspíš navždy spojil se sadismem. V této kapitole se nejdřív, podobně jako v kapitole o Sadovi, pokusím nastínit filozofickou relevanci autora. Poté představím Deleuzeovu interpretaci, jež vyvrací sadomasochismus jakožto psychologickou entitu a zakončím tuto práci některými Deleuzeovými interpretaci Sada, které jsou ovšem díky záměru jeho práce (vyvrácení sadomasochismu) silně propojen a kontrastovány s jeho úvahami o Masochovi. Proto považuji za nutné se seznámit se Sacher-Masochovým dílem.

Masoch je se svými názory daleko subtilnější než Sade, a proto potřebuje více interpretativní práce. Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895) bývá na rozdíl od Sada málokdy zmiňován v literárních přehledech a v první polovině 20. století se jednalo o docela zapadlou figuru literárních dějin, a to i přes Sacher-Masochův věhlas za jeho života. Když už bývá zmíněn, tak právě v kontextu se Sadem, jako určitý doplněk k sadismu, jemuž masochismus pouze hraje druhé housle. Hlavně díky zlidovění pojmů psychologie bývají oba tyto *ismy* považované za druhy vyšinutí lidské sexuality. Sadismus literární stejně jako masochismus jsou v tomto ohledu víceméně neznámé pojmy mimo čtenářský a odborně literární diskurz.

Hegel a Masoch o pánovi a rabovi

Hned první náznak filozofické tematiky nalezneme na začátku Sacher-Masochovy *Venuše v kožichu*, kde postava vypravěče usne u četby Hegela.¹⁷³ Nemusí jít pouze o humorné pozastavení se nad slohem profesora z Jeny. Mnozí interpreti Masocha tam shledávají výhrady vůči Hegelovi. Např. Deleuze ve své studii říká, že Sacher-Masoch se sice řídí dialektikou, ne však tou Hegelovou,

¹⁷³ Sacher-Masoch. *Venuše v kožichu*. s. 19.

ale Platónovou,¹⁷⁴ v čemž spatřuje odlišnosti oproti dílu Sadovu, kde dle něj panuje demonstrativní spinozistický rozum.

Sacher-Masoch nám ale nesděluje, kde přesně v Hegelově knize jeho postava četla před svým spánkem. Evidentní podobnost mezi Hegelovým a Sacher-Masochovým dílem bychom mohli spatřit v „Pánovi a Rabovi“ z *Fenomenologie ducha*.¹⁷⁵ Přestože Hegel formuluje tuto problematiku v historických pojmech, nejedná se pouze o popis hierarchizované společnosti, má zapadat do širší kapitoly o vzniku opravdového sebevědomí.

Tato jedna z nejznámějších Hegelových pasáží popisuje asymetrický vztah vědomí, kterému je dáno vědomí druhé, a potíže, které vznikají při snaze o *uznání* (Anerkennung). Zprvu se dvě vědomí utkají v zápasu o uznání, kde jedno vynikne jako vědomí samostatné a druhé podřízené.¹⁷⁶ Rab je v tomto momentě zobjektivizován pánem¹⁷⁷ a zajišťuje jeho žádosti ze strachu o vlastní život. Paradoxně rab má něco, co panské vědomí nemá – vztah k věcem a k prostředí, které mu pán určil, v čemž služebné vědomí nalézá sebe sama jako vlastní smysl a svobodu,¹⁷⁸ jež si může na pánovi vydobýt. Nedojde však tak daleko, aby se rovněž stal samostatným vědomím.

Pomocí tohoto momentu z Hegela interpretuje Sacher-Masocha Albrecht Koschorke. Tvrdí, že v Masochově erotické fikci se nachází subverze Hegelovy dialektiky pána a raba. Ocitnout se jako vlastní samostatné vědomí je poslední věc, co by mužská postava v Masochově vyprávění chtěla. Tento vztah je rovněž asymetrický, ale není transformativní. Opakuje se rituálně, a to ne z nadřazenosti „pána“, ale z „rabova“ vlastního svolení, často kontraktuálně potvrzeného. Ať vědomě

¹⁷⁴ Srv. Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 21.

¹⁷⁵ Hegel. 2019. *Fenomenologie Ducha*. s. 158-167.

¹⁷⁶ Ibid. s. 162-163.

¹⁷⁷ Ibid. s. 165.

¹⁷⁸ Ibid. s. 166-167.

nebo náhodou Sacher-Masoch tedy nechá svou postavu usnout u četby Hegela, neboť nenachází uspokojení v osvobození, ale v perpetuálně represivním prostředí.¹⁷⁹

Masoch a filozofie práva

Kelly spatřuje ve Venušině promluvě, jak se v knize zdá vypravěčovi, přímou kritiku německého idealismu a Hegelovy filozofie práva.¹⁸⁰ Hegel je toho názoru, že právo existuje jako důsledek svobody člověka ve světě.¹⁸¹ Kelly konstatuje, že Masoch Hegelovi na několika místech ve svém díle oponuje, tedy, že práva jsou pro člověka jakési pojistky, které by měly zaručovat přístup ke vzdělání, a tudíž možnost odporu vůči despocii.¹⁸² Dále se Kelly domnívá, že Masoch nevychází z iracionalismu, nýbrž spíše ze své vlastní *heterologiky*.

Přestože Koschorke čerpá ze Sacher-Masochova životopisu, mohl by stejně tak pojednávat i o jeho knihách, neboť prvky, o kterých hovoří, lze nalézt i v Masochově vyprávění (repetice, kontrakt). V Deleuzeově interpretaci dále uvidíme, že dle něj je repetice spíše Sadův narativní mechanismus a Masochovi přičítá „suspenzi“, tj. pozastavení scény.¹⁸³

Ačkoli Kelly nepracuje s kapitolou „Pána a raba“, jež se jeví jako nejpravděpodobnější pasáž, na kterou by Masoch odkazoval, dokládá dostatek případů, kdy Masoch vede s Hegelem dialog, například o definici osoby.¹⁸⁴

Z tohoto lze vyvodit, že v Masochově psaní je rozhodně přítomna snaha vymezovat se vůči systému německého idealismu. Nalézáme pozoruhodnou podobnost

¹⁷⁹ Koschorke. s. 561-563.

¹⁸⁰ Kelly, S. 2010. s. 29.

¹⁸¹ Srv. Brooks. „Hegel's Social and Political Philosophy“.

¹⁸² Kelly. s. 31.

¹⁸³ Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 31.

¹⁸⁴ Kelly. s. 29.

se Sadem, jehož interpreti v něm nalézali opozici ke Kantovskému systému, na něhož idealisté navazovali.¹⁸⁵

Masoch a Nietzsche

Ačkoli tato práce není primárně o Friedrichu Nietzsche, chtěl bych se opět zabývat jeho relevancí v této práci, podobně jako v minulé kapitole, kde jsme viděli, že Nietzscheho inspirace Sadem je spíše nepravděpodobná. Jediné indicie jsou paralely, které spatřoval Paulhan, a fakt, že Nietzsche četl francouzsky. V případě Masocha je ovšem inspirace daleko pravděpodobnější, neboť první tisk *Mimo dobro a zlo* zasílal předním německojazyčným redakcím, mezi nimi i Sacher-Masochově *Auf der Höhe*.¹⁸⁶ Zároveň v Nietzscheho době byl Masoch velmi čtený autor, jenž se v popularitě mohl rovnat například s Tolstojem. Del Caro ještě dokládá další možné textové důkazy této inspirace v pasáži, kde Zarathustrovi stará žena radí: „Jdeš k ženám? Nezapomeň na bič!“¹⁸⁷ a několik dalších možných textových průniků Nietzscheho a Masocha, např. anti-křesťanský sentiment.¹⁸⁸

Je důležité načrtnout tuto linii myslitelů, máme-li se zabývat Bataillem, Sadem a Masochem, neboť Nietzsche byl Batailleovi velkou inspirací, natolik, že před začátkem druhé světové války vydal kritiku proti jeho přivlastnění a interpretaci nacisty.¹⁸⁹ Kdyby se Nietzscheho inspirace buďto Sadem anebo Masochem (anebo dokonce oběma) potvrdila, ucelilo by to linii myslitelů, ne sice jako jednu školu, ale rozhodně jako zajímavou kapitolu v dějinách západního myšlení.

¹⁸⁵ Víme, že Sade četl spoustu francouzských myslitelů, ale zda četl i Kanta s jistotou říct nemůžeme.

¹⁸⁶ Del Caro. 1998. s. 241-242.

¹⁸⁷ Nietzsche. 2018. *Tak pravil Zarathustra*. s. 115.

¹⁸⁸ Del Caro. s. 247-248.

¹⁸⁹ Bataille. 1970. „Nietzsche et les fascistes“ ve *Œuvres complètes, sv. I.: Premiers écrits 1922-1940*. Paříž: Gallimard. s. 447-465. Batailleův zápal pro obhajobu Nietzscheho je zřejmý již z věnování článku Elisabeth „Jidáš“-Foerster, jak přezdíval jeho sestru.

Masoch jako autor regionální, ale i multikulturální

Jak dále uvidíme, Sada a Masocha můžeme považovat za velmi protichůdné autory. Víceméně jediný důvod, proč jsou zmiňováni pospolu, je čtení jejich děl ze strany psychoanalytiků. Přesto jako osoby sdílely nějaké biografické podobnosti. Oba psali erotický román, oba se stali významnými, ačkoli Sade jako autor své doby, Masoch jako autor svého regionu. Jak Sade, tak Masoch si prožili bouřlivé období společenské revoluce a samozřejmě knihy obou spisovatelů se někdy ocitly na seznamu zakázaných děl.

Masoch je obzvláště důležitý autor pro naši zem, neboť přebýval v Praze, kde později studoval Karlovu univerzitu, ale již v roce 1848 byl přítomen povstání a mnozí interpreti se domnívají, že tento dětský zážitek byl vysoce formativní pro jeho budoucí vztah k ženám a pro jeho literární projev.¹⁹⁰ Vzhledem k překladu *Nového Joba*¹⁹¹ z roku 1880 můžeme tvrdit, že po Masochových knížkách byla poptávka i mezi Čechy ještě za jeho života. Sacher-Masoch jistě nacházel inspiraci v českých pověstech.¹⁹² Ve *Venuši* nalezneme spoustu pohanských motivů, a tedy příběhy o dívčí válce nebo kněžně Libuši skvěle pasovaly do jeho fantazie.

Masoch jako filosemita

V Masochově díle se snoubí národní prvky jeho domovské Haliče s filosemitskými a panslavistickými ideály. Masoch patřil k drobné menšině literátů, jež psali filosemitská díla své doby, ačkoli sami Židy nebyli. Masoch nebyl pouze autorem erotického románu, ale i *Ghettogesichten* (příběhy z ghetta), v jeho době se jednalo o poměrně populární formu vyprávění umístěného v židovské komunitě.

¹⁹⁰ Michel. *Sacher-Masoch (1836-1895)*. s. 93.

¹⁹¹ Sacher-Masoch. 1880. *Nový job: Román od Sacher-Masocha*. Brno: P. Placidus a J. Mathon.

¹⁹² Sacher-Masoch. *Venuše v kožichu*. s. 97-99.

Biale ve své práci mapuje tento méně známý aspekt autorovy tvorby. Tyto příběhy silně romantizovaly atmosféru svého umístění. Jednalo se o podžánr známějšího vesnického příběhu (*Dorfgeschichte*), který se podobně jako *Ghettogeschichte* snažil zachytit nostalgii doby před prudkou industrializací střední Evropy. U Masocha nepřekvapuje, že postavy dominantních žen vstupují i do jeho *Ghettogeschichten*, překvapivější je fakt, že do jeho erotických textů vstupují filosemitské motivy. V „erotizaci“ židovské kultury Biale spatřuje snahu jednak o emancipaci židovských žen a jednak o humanizaci všech Židů.¹⁹³ Ovšem Masochova erotická literatura vždy byla u čtenářů a nakladatelství žádanější, a proto bývá část autorova korpusu opomíjena.

V určitém smyslu zacházel se svým filosemitismem ještě dál než autoři židovští, neboť ti byli často, jakožto stoupcí židovského osvícenství, kritičtí k obskurantismu, který spatřovali ve svých chasidských druzích, píše Biale. Masoch v tomto byl poněkud jedinečný (a svou snahu i za jedinečnou považoval) natolik, že se dal i na obranu chasidů. I v tomto se zrcadlí jeho celoživotní fascinace haličskou stepí a jejím multikulturním obyvatelstvem.¹⁹⁴ S židovskou kulturou měl šanci se důvěrně seznámit ve svém rodném Lvově (tehdy Lemberg). Paradoxně, ačkoliv jak víme, Židem nebyl, stal se terčem antisemitských útoků.¹⁹⁵ V jeho internacionalistických ideálech němečtí nacionalisté spatřovali typický motiv moderního antisemitismu – tedy, že internacionalismus nemůže být jiný nežli židovský.

¹⁹³ Biale. 1982. s. 305, 312-313, 318-319.

¹⁹⁴ Ibid. s. 306-307.

¹⁹⁵ Ibid.

Panslavismus

Sacher-Masoch rovněž zastával názory blízké k politickému panslavismu v rámci habsburské monarchie. Masochův „utopismus“ spočíval na jednotě slovanských národů v Rakousko-Uhersku, jemuž německý jazyk slouží jako společná řeč.¹⁹⁶ Pro tento na svou dobu výstřední politický ideál si znepřátelil jak panslavisty, tak germanisty rakousko-uherské monarchie.

Osvícenství a lidská práva

Vzhledem k těmto tématům internacionalismu a multikulturalismu bychom mohli Masocha číst jakožto autora navazujícího na osvícenské ideály kosmopolitního lidství. Tato filozofie výrazněji vyplyne, zbavíme-li se psychologizujícího čtení Kraffta-Ebinga a Freuda a budeme nahlížet na vztahy v Masochově díle pomocí mocenských vztahů, tj. jako na momenty poroby jednoho člověka druhým. Skutečně ve *Venuši v kožichu* můžeme najít odkaz na dobový útlak ze stran institucí – otroctví v Osmanské říši.¹⁹⁷ Severinova touha být legálně zotročen má působit absurdně („Ty máš horečku, Severine...“, mu na toto říká postava Wandy). Tato absurdita, domnívám se, vyplývá ze samotné existence otroctví na evropském kontinentě v Masochově době, přikloníme-li se ke Kellyho čtení.

Kelly přednáší tvrzení, že v Masochově díle vyvstává idea pozitivního lidského práva. Nejen tedy nebýt poroben, jež by bylo právo negativní, ale také apel na svobodu projevu, totiž, že ve světě nespravedlivého útisku se můžeme domáhat alespoň uznání, že tento útisk nespravedlivý skutečně je.¹⁹⁸ Kelly argumentuje, že Masochova koncepce lidských práv nejde chápat jako negativní,¹⁹⁹ neboť bez přístupu ke vzdělání a k práci

¹⁹⁶ Bach. 2007. s. 205

¹⁹⁷ Sacher-Masoch. *Venuše v kožichu*. s. 135.

¹⁹⁸ Kelly. s. 19-20.

¹⁹⁹ Ibid. 20-25.

není příležitost ke vzniku disentu. „Kdo se nechá bičovat, zaslouží být bičován.“²⁰⁰ tímto myšleno člověk nevzdělaný. Tato myšlenka je zřetelně artikulována v „morálním ponaučení z příběhu“, jež vyslovuje Severin na samém konci *Venuše v kožichu*:

„Že žena, jak ji stvořila příroda a jak teď přitahuje muže, je jeho nepřítelem a může být jeho otrokyní nebo despotickou vládkyní, *ale nikdy jeho družkou*. Tou bude moci být teprve tehdy, až bude mít stejná práva, až mu bude rovnocenná vzděláním a prací.“²⁰¹

Masoch jako střeoevropský koloniální autor

Bach navazuje na práci Koschorcka a v díle Sacher-Masocha vidí unikát střeoevropského *koloniálního* autora.²⁰² Toto označení samozřejmě spojujeme spíše s osobami, jež psaly o životě v zámořských, nebo východních oblastech pod správou evropských velmocí, ale nesmíme zapomínat, že tyto „koloniální“ periferie do určité míry existovaly i na evropském kontinentě. Takto ve své próze zobrazuje haličskou step jako prostředí *subalterního*, kde se rozkládají a rekonstruují dynamiky, které si žádá koloniální centrum. Bach dokonce spatřuje v dobové kritické reflexi Masochova díla stejný *orientalistický* postoj, jaký později u západních autorů popsal Edward Said.²⁰³ Deleuze v úvodu ke své knize o Sacher-Masochovi také naráží na tento fakt,²⁰⁴ že čtenáři Masocha byli tolerantnější vůči sexualitě, kterou popisoval ve svých dílech, neboť tušili, že se v ní odráží něco z jeho slovanství.

Jak je vidno, Sacher-Masoch daleko přesahuje „diagnózu“, již propůjčil své jméno. Zbavíme-li se tohoto předsudku, stojí před námi velice liberální evropský autor s velkou mírou společenského citu. Sacher-Masoch neparafrazuje dlouhé pasáže

²⁰⁰ Sacher-Masoch. *Venuše v kožichu*. s. 321.

²⁰¹ Sacher-Masoch. *Venuše v kožichu*. s. 319.

²⁰² Bach. s. 201.

²⁰³ Ibid. s. 206.

²⁰⁴ Srv. Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 10.

filozofických statí, jako to dělá Sade. Proto by se nám jeho filozofický postoj mohl zdát méně proniknutelnější. V tomto ohledu Deleuze Masochovi přisuzuje inspiraci antropologií jeho současníka Johanna Jakoba Bachofena.²⁰⁵ Sacher-Masochovi politické hodnoty jsou však očividné již z umístění jeho příběhů. Svou beletrií volí oslavu regionů a kultur, jež si rakouská monarchie během staletí podmanila. Jedná se tedy o menšinového autora píšícího o menšinách ve většinovém jazyce. Mohli bychom tedy přisoudit Sacher-Masochovému dílu stejný statut „menšinové literatury“, který Deleuze s Guattarim přisuzují Kafkově tvorbě.²⁰⁶

Deleuzeovo čtení Sacher-Masocha a Sada

Ke konci práce bych dodal několik informací k Deleuzeově interpretaci *Venuše v kožichu*. Již několikrát jsem v práci naznačil velmi vysoký rozdíl ve stylu a tématech, které bychom našli, kdybychom srovnávali dílo Sacher-Masocha a markýze de Sada. Jelikož Gilles Deleuze napsal celou studii k tomuto tématu, rozhodl jsem se ji na tomto místě věnovat. Tato práce je rozhodně zajímavou částí v Deleuzeově korpusu, neboť v ní kritizuje psychoanalýzu. Tudiž již v ní se naskýtají některé myšlenky, které později formuluje společně s Guattarim v *Anti-Oidipovi*.²⁰⁷ Lauwaert v tomto smyslu vysvětluje, že *Présentation de Sacher-Masoch* je frontálním útokem proti argumentům, jež by sadismus a masochismus ztotožňovaly a nenacházely by mezi oběma podstatné rozdíly. Zároveň jde o Deleuzeovu snahu ukázat, že ani jednu perverzi nelze popsat v oidipovských termínech a nelze je považovat za důsledky neurózy. Zároveň sám Deleuze se svěřuje, že považuje spárování Sada a Masocha

²⁰⁵ Ibid. s. 47.

²⁰⁶ Deleuze a Guattari. *KAFKA: Za menšinovou literaturu*. s. 29-51.

²⁰⁷ Lauwaert. *Marquis de Sade and Continental Philosophy*. s. 161-166.

za nespravedlnost vůči Masochovi a že cílem práce je zpochybnit existenci sadomasochismu.²⁰⁸

Sacher-Masochova nadmyslnost

Jak jsem již uvedl na začátku této práce – masochismu, jakožto pojmu, dal vznik Krafft-Ebing, když ze jména známého autora a jeho současníka udělal eponym založený na erotických výjevech z jeho děl. Je důležité zmínit, že jelikož tak proběhlo ještě za autorova života, Sacher-Masoch měl možnost se ke Krafft-Ebingově kategorizaci vyjádřit. Samozřejmě jeho nařčení s rozhořčením odmítl, nespatoval masochistický motiv ve své vlastní tvorbě,²⁰⁹ namísto toho jeho záměrem bylo v romantickém duchu popsat stránku člověka, kterou sám nazýval nadmyslnost.²¹⁰ Stejně tak jeho exmanželka, Wanda von Sacher-Masoch, se svěřila, že nikterak nespatoje svého bývalého manžela v definici masochismu podle Krafft-Ebinga. Je tedy dle mého mínění přijatelnější interpretovat Sacher-Masocha skrze tuto romantickou nadmyslnost a nikoli pomocí pojmu masochismus. Motiv nadmyslnosti je přejetý z Goetheho Fausta, kdy ústy Mefistofela je doktorovi řečeno:

„Holčička má tě na špagátku,
ty – nadmyslný holkaři!“²¹¹

Deleuze nás upozorňuje, že v Goetheovi jde o smyslnost v křesťanském, karnálním smyslu slova.²¹² Na druhou stranu Masoch vypracovává jinou představu této nadmyslnosti. Jedná se o velmi idealistickou racionalitu, jejíž základem je fantazie řídicí se podle platónské dialektiky. Toto je očividné na Sacher-Masochových hrdinkách. Wanda von Dunajew je Venuší v idealistickém smyslu slova, neboť je

²⁰⁸ Srv. Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 12.

²⁰⁹ Michel. *Sacher-Masoch (1836-1895)*. s. 372.

²¹⁰ Setkal jsem se i s formami “super-sensualita“ a “hyper-sensualita“

²¹¹ Goethe. *Faust*, Část I., Scéna XVI. s. 148.

²¹² Srv. Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 21.

zbožštěna Severinem. Deleuze toto ještě dále opodstatňuje formální analýzou, kdy si všímá, že gesto v Masochově románu často „zamrzává“, doslova je „suspendováno“ (zavěšeno jako obraz Venuše nad Severinovým krbem). Tím se scény v románu přibližují k uměleckým dílům jako jsou třeba mramorové sochy a portréty,²¹³ v nichž se opět odráží předkřesťanské, pohanské motivy. Takto Sacher-Masochův hrdina pomocí fantastického zasnění přivolává idealitu, pomocí kontrastu pohybu a stacionarity. Rovněž i tam je přítomen motiv negace, ale jde o negaci pomocí ideality. Sade neguje čistě – popíráním. Deleuze odhaluje jasný rozdíl mezi Sadem a Masochem na jejich odlišném chápání role fantazie.²¹⁴ Masochista musí za každou cenu být zasněný, ačkoli bdí. Sadista si musí připadat plně procitnutý, ačkoli pouze fantazíruje (jako Sade ve svých knihách).

Pedagogie Sada a Sacher-Masocha

Deleuze si všímá na Sadově psaní, že operuje podle imperativu demonstrativního rozumu. Odvolává se na Batailleovy úvahy o nekomunikaci zejména, že Sade ruší vztah mezi mluvčím a adresátem, což dle Deleuze má něco poodhalovat o povaze argumentace. Demonstrace je v tomto pojetí forma násilí.²¹⁵ Někomu můžeme vysvětlovat cokoliv (stále opakovaně a operovat dle vlastního zvráceného uvažování stejně jako Sadovi libertinové), aniž bychom museli dbát na poslouchajícího. V Sadově knize teoretickou demonstraci následně vystřídá násilný akt, který má stejný *modus operandi*. Pravda, stejně jako sobecká slast, jde vydobýt na jiném člověku, bez přihlídnutí k jeho vlastní.

I u Masocha spatřujeme pedagogický motiv, ale značně odlišný. Zatímco u Sada byla charakteristická role učitele, jenž se ujme nesvolné oběti, u Masocha nalezneme postavu, která vyhledává svého trýznitele pomocí intrik a inzerátů v touze uzavřít

²¹³ Srv. Ibid. s. 60-63.

²¹⁴ Srv. Ibid. s. 64.

²¹⁵ Srv. Ibid. s. 18-19.

o svém utrpení kontrakt.²¹⁶ Deleuze tak spatřuje rozdíl mezi chováním hrdinů Sada a Masocha: Sadova postava smlouvy ničí a potřebuje pevné instituce, Masochova smlouvy sepisuje a vyhledává oboustranné spojení. Navíc u Masocha není ztotožněná role pedagogická s tou dominantní, je to právě protagonista, kdo se chopí edukace své družky, aby z ní vychoval jeho despotu.

Apatie

Deleuze také přičítá libertinům *apatii*, jež je symbolizována právě demonstrativní funkcí čistého rozumu skrze univerzální negaci,²¹⁷ v tomto navazuje na Klossowského a Blanchota. Otázkou je, zda Wanda von Dunajew v Masochově románu také disponuje sadistickou apatií. Ano i ne, by nejspíš řekl Deleuze. Jde totiž typově o apatii, ale není totožná s tou, jež se nachází v Sadových dílech. Zatímco u Sada se jedná o negaci veškeré citovosti, u Masocha jde o chladnou sentimentalitu. Venuše se halí do kožešin, neboť ochraňuje vnitřní život své vlastní nadsmyslné sensuality. Stejně tak vystupuje chladně a netečně, jen aby vzápětí jednala v zápalu krutosti.²¹⁸

Kritika pojmu „sdomasochismus“

Jak jsem již uvedl v kapitole o Krafft-Ebingovi a Freudovi, Deleuze spatřoval sadistu a masochistu jako nekomplementární postavy. Je na místě uvést další jeho argumenty, jež narušují „psychickou jednotu sdomasochismu“.

Asi nejsilnější Deleuzeův argument proti Freudovi zní následovně: Freud předpokládá stejnou „libidinální materii“ (*matière libidineuse*) u obou dvou syndromů, což mu dovoluje je spojit v jeden. Touto materií je vazba mezi bolestí a slastí (*le lien*

²¹⁶ Srv. Ibid. s. 20-21.

²¹⁷ Srv. Ibid. s. 26.

²¹⁸ Srv. Ibid. s. 46-47.

plaisir-douleur).²¹⁹ Tu se však Freud dopouští chyby, když předpokládá, že jak sadista, tak masochista prožívají tuto vazbu identicky. V klinickém smyslu se jedná o chybu. Stejně příčiny totiž nutně nevedou ke stejným syndromům, u sadomasochismu je navíc i problém, že se nejedná ani o stejný soubor symptomů, čímž by z definice syndromu měl být.²²⁰

Apologie „literárního sadismu a masochismu“

Nyní se sám pokusím o úvahu, proč sám považuji „sadismus“ a „masochismus“, jako problematické pojmy, co se týče jejich literárních předloh. Myslím, že v průběhu celé práce jsme viděli, jak klinický obsah těchto pojmů zdaleka nevystihuje ani Sadovu, ani Masochovu literární tvorbu. Tyto pojmy odkazují na jeden určitý aspekt jejich literárních postav, který jistě v díle přítomný je. Avšak je odloučen od motivací těchto postav a nahrazen klinickým vysvětlením, jako je teorie náhodného podmiňování, či Freudova teorie pudovosti.

Deleuze sice dovedně ukazuje, jak sadismus a masochismus nejsou dvě části stejného syndromu, avšak domnívám se, že ve svých analýzách mohl zajít ještě dál. Ve své práci stále mluví o sadismu a masochismu s jejich klinickými obsahy, např. když říká, že Sadovým libertinům se občas líbí bičování, čímž jeví symptomy masochismu.²²¹ Naopak Severin je sadistický tím, že je v závěru „vyléčen ze svého neduhu“ a začne bičovat služebné. Přesto se drží Blanchotova výkladu těchto scén, totiž že slast z bolesti Sadovy a Masochovy postavy je fundamentálně odlišná.

Avšak máme-li napadnout sadomasochistický komplex pomocí literární analýzy jejich předloh, nenapadáme tak i sadismus a masochismus zvlášť? Domnívám se,

²¹⁹ Srv. Ibid. s. 40-42.

²²⁰ Srv. Ibid. s. 35-36.

²²¹ Srv. Ibid. s. 34.

že stejným způsobem, jako byl Deleuzem dekonstruován pojem sadomasochismus, mohl postoupit i ke zpochybnění obou těchto pojmů.

Můžeme tudíž vidět, že Sacher-Masoch ani Sade nebyli prostí pornografové. Netvoří protipóly stejného neduhu a panují mezi oběma značné rozdíly. Na druhou stranu je spojují některé podobnosti.

Se svými politickými názory je Sacher-Masoch daleko méně kryptický než Sade. Ale domnívám se, že u obou můžeme tvrdit, že zastávali liberálnější postoje své doby, ačkoli jejich tvorba je plná fantaskní tyranie. Naopak Masoch je daleko diskrétnější, co se týče jeho filozofického postoje.

Sade nebyl autorem pouze děl erotických, jak bývá prezentován ve vzdělávacích institucích. Byl taky autorem řady povídek, cestopisů a divadelních her. Čistě kvůli monstróznímu rozsahu a objemu autorova díla, a kvůli kontroverzi obléhající jeho libertinskou tvorbu se stalo, že nejanalyzovanějšími texty (a pomalu i jedinými analyzovanými texty) jsou pouze jeho 4 libertinské romány. Asi největším problémem je v tomto ohledu nenávratná ztráta velké části Sadových spisů.

Paradoxně je to však Masoch, který upadl v první polovině 20. století v zapomnění mimo svůj eponymický tvar, zatímco Sade byl nepřetržitě rozebírán. Nejspíš to bude právě ona chybějící artikulace konkrétního Sadova postoje, co přitáhlo pozornost tolika komentátorů – Sade, stejně jako kterýkoliv krutý člověk, pro nás tvoří jakousi enigmu, kdy nás nutí se věčně ptát, proč dělal to, co dělal, a proč o tom psal. Zatímco u Masocha je tato otázka již předem zodpovězena vinou jeho kategorizace hned vedle Sada. Je to tak kvůli jeho perverzi, té stejné, kterou trpěl Sade, protože v tom nacházel zalíbení atd. Je potom zajímavé, že tato odpověď v úvaze mnohých nepasuje na Sada. Přitom oba autoři sdílejí stejnou snahu komunikovat záležitosti nesexuální povahy. Je potom značně bizarní, že se jména obou stala zkratkami pro vyšinutí nejen lidské sexuality, ale v dobové psychiatrii i duševního zdraví.

U ostatních autorů – u Kafky, Lovecrafta, skoro každého filozofa, můžeme jejich jména aplikovat, utvářet nové tvary s přímým odkazem na jejich dílo v jakési tematické

celistvosti – „kafkovská byrokracie“, „lovecraftovské hrůzy“, „bergsonismus“ atd. Ne však u Sada a Masocha. Dopomohl bych si zde argumentací z Foucaultova textu,²²² abych objasnil, co nejspíš stalo: Psychiatrie uzmula díl funkce-autora. Oběma spisovatelům sebrala jejich jména a naplnila je vlastním posunutým významem. Myslím, že by bylo velmi prospěšné pro lepší pochopení obou autorů, kdyby jejich jména byla vyhrazena pro soubor témat a idejí, jež jejich díla nesou, a psychologie si ponechala starší termín algolagnie, či nějaký jiný vhodnější.

Rovněž i Blanchot naráží na jakýsi „únos“ Sadova jména pro název zvrácenosti. Píše, že nejprve byl uzavřen do cely, čímž de facto osvobodil kriminálníky – nikdo se nemohl cítit vinnější než Sade, neboť nikdo se neprovinil hůře. Podruhé byl *uzavřen* do názvu společně se svojí zvráceností. My bychom nejspíš mohli říct, že byl „zaškatulkován“. Tento název *sadista* nemohl vzniknout jinak než z jeho jména, neboť pouze on byl dost svobodný k tomu, konstatuje Blanchot, aby lidstvu vůbec ukázal tuto možnost teoretizovat vlastní zvrácenost²²³ (Podobně i Beauvoir – „Sade se pokusil proměnit svůj psycho-fyziologický osud v etickou volbu,“²²⁴ stejně tak Klossowski: „V souladu s tímto principem normativní obecnosti lidského druhu chce Sade zavést určitou proti-obecnost, jež by odpovídala specifičnosti perverzí...“²²⁵). Znovu vyvrací etický intelektualismus, ale jde o nejradikálnější formu tohoto vyvrácení, o jakou se do té doby člověk pokusil. Své vlastní inklinace a vlastní zločiny začal argumentovat filozofickým rozumem. Vykonstruoval celý morální vesmír čistě ze svých niterných pohnutek a obsese je zaznamenávat na papír. Jak podotýká Blanchot, dal tímto své filozofii ten nejpevnější základ, jaký mu dát mohl, čímž předčil mnohé své současníky.²²⁶

²²² *Co je to autor.*

²²³ Blanchot. s. *Lautréamont a Sade.* 66-67.

²²⁴ Př. vlastní. Srv. „Sade a tenté de convertir son destin psycho-physiologique en un choix éthique.“ Beauvoir. *Privilèges.* s. 12

²²⁵ Klossowski. 2004. *Sade můj bližní.* s. 15.

²²⁶ Blanchot. s. *Lautréamont a Sade.* 65.

Avšak ať byl Sade vězněn, diagnostikován nebo zbožňován pro svoje radikální pojetí svobody, lidé zapomínali, že byl autorem vlastního myšlení, jež má tolik co říct. Že toto myšlení jemu vlastní, pojaté jako myšlení základní, jakožto východisko, vysvětluje mnohé. Obzvláště co se lidí, jež vězní a trýzní druhé, týče. Tak jak dělají v Sadových románech *normální* lidé lidem *sadistickým*, s Blanchotem řečeno, ti druzí z nich mají daleko lepší porozumění své situaci.²²⁷

V celé této práci je přítomen motiv, který jsem nerozebíral, ale opakovaně se v ní objevoval. Tímto motivem je cenzura, ať už ta reálná, které čelila díla Sadova a Masochova, anebo jak se objevuje v metafoře autocenzurního vědomí ve Freudově teorii mysli. Viděli jsme, že i v prostředí, kde nejsou seznamy zakázané literatury je třeba hájit knižní obsahy před „nálepkami“. Ty sice nedokáží autora umlčet, ale můžou zkreslit mínění o něm a finálně přispět k cenzuře jeho díla. Sadovo dílo kvůli svému explicitnímu obsahu se nejspíš zákazům vyhnout nemohlo. Je však otázkou kolik k cenzuře Sacher-Masocha přispěla jeho asociace se Sadem a *de facto* nařčení z psychické poruchy Kraffttem-Ebingem a vídeňskou psychoanalýzou.

²²⁷ Ibid. s. 67.

Závěr

Tuto práci jsem vypracoval se záměrem zmapovat francouzskou interpretaci markýze de Sada, ale jak jsem se vzápětí přesvědčil, vydala by asi na několik svazků, tudíž jsem se zaměřil pouze na linie interpretace počínající klinickým čtením a končícím Deleuzeovou studií. Zvláštní pozornost jsem věnoval Georgesovi Batailleovi, jelikož jsem jeho interpretaci chtěl pevněji umístit do kontextu jeho díla.

V této práci kvůli její stručnosti nebyla rozebírána řada interpretů, jež se rovněž věnovali Sadovi. Bohužel byly opomenuty i některé pojmy u autorů, kterým jsem se věnoval. Pojednat jsem mohl například jak Klossowski využívá Freudovy kategorie „polymorfni smyslovosti“, aby popsal specifičnost Sadovy perverze. Velmi důležitým tématem Klossowského, jež bylo opomenuto, a čehož lituji, neboť mi přišlo velice zajímavé, je androgynie Sadových postav. K tomuto aspektu, který spatřuje obzvláště v postavě Justiny, dospívá ve *Filozofovi zločinu*. Deleuze na tyto analýzy navazuje, aby poskytl další důkazy o neexistenci sadomasochismu v kapitole o roli matky a otce u Sada, jež jsem rovněž kvůli rozsahu práce nebyl s to pokrýt.²²⁸

Zrovna tak jsem nemluvil o úctě k panně, ideálu čistoty a dalších tématech ze *Sade můj bližní*, včetně titulárního tématu, a sice Klossowského vztahu k Sadovu dílu. Z velké části byla opomenuta formalistická analýza Barthesa a existenciální úvahy Beauvoir z její eseje o Sadovi. Důležité práce pro interpretaci markýze rovněž byly eseje Maurice Heineho a Jeana Paulhana, z nichž jsem zmínil jen druhou. S těmito texty byla obeznámena řada autorů zmíněných v této práci. Heineův text vyšel v češtině společně se Sadovou *Justinou*.²²⁹

Na začátku práce jsme mohli vidět, že texty, které markýz de Sade za řadu let sepsal, jsou pozoruhodným spojením žánru libertinské prózy a materialistické přírodní

²²⁸ Deleuze. *Le froid et le cruel*. s. 50 a dál.

²²⁹ Sade. 1990. *Nehody ctnosti se studií Maurice Heineho*. s. 163-189.

filozofie jeho století. K tomuto ještě Blanchot přičítá Sadovi etický egoismus, v němž nejvyšší morální cíl je osobní slast. Ospravedlnění tohoto egoismu je osamocení každé lidské bytosti na světě, motiv izolismu je textově dokázán Sadovou biografií.

V průběhu výzkumu jsem našel hypotézy o Sadově vlivu na Nietzscheho. Některé jeho zastánce jsem představil, ačkoli k samotnému tvrzení, zůstávám spíše pro nedostatek důkazů, skeptický. Nietzscheovský vliv na řadu autorů, které jsem zmínil, není zanedbatelný a jistě stojí za další prozkoumání. Zejména co se týče tezí o nevědomých silách působících v historii, jak nalézá Klossowski při četbě Sada, anebo jak Bataille formuluje svou koncepci o obecné ekonomice. Domnívám se, že všechny tyto druhově společné motivy nabízejí spoustu možností pro analýzu a pátrání po jejich pramenech, ať už v Nietzsche, Freudovi anebo Schopenhauerovi. Zrovna tak se nabízí hlubší prozkoumání tematiky nastíněné v této práci prismatem Kojèveova hegelianismu, kvůli pojmu *negace*, jehož zmínění francouzští autoři hojně využívají.

Po tomto základním přehledu Sadova díla následoval nástin klinického výkladu sadismu a masochismu ze strany Krafft-Ebinga a Sigmunda Freuda. V něm jsem se zabýval i přesahy k Batailleovi, jenž se neostýchal dobovou psychopatologií kritizovat. Uvedl jsem argumentaci obou psychiatrů o podobnosti (totožnosti v případě Freuda) obou komplexů, což jsem doplnil Deleuzeovou analýzou těchto úvah.

Viděli jsme, že řada interpretů, aby se vypořádala se Sadovým textem, musela pojednávat o etické tematice v jeho dílech, o problému zla jmenovitě. V kapitole o Klossowském jsme se zabývali, jakým způsobem včítá do Sada Klossowski subversivní ateismus a operaci *negace*, jež je ústředním motivem pro většinu Sadových interpretů, jimiž jsem se v této práci zabýval. V ní jsem zmínil i podobnosti, které spatřuji s dílem Freudovým, zejména co se týče teorie pudovosti a Klossowského výstřelku a teorii nevědomí a koncepce *temných sil* v Sadově psaní.

Klossowski Sadovu *negaci* spatřuje jako negující pojem Boha a bližního, zatímco u Blanchota je tato *negace* absolutní, až dochází i k tomu, že libertin *neguje* druhé,

a tím pádem i sám sebe. Bataille doplňuje, že to znamená, že v jádru osobního egoismu Sada musí tím pádem spočívat egoismus neosobní – apatický.

Dalším důležitým motivem, který plyne přímo ze Sadovy negace je apatie, tedy určité znecitlivění, které Sadovým postavám umožňuje konat ty nejodpudivější činy. Tato apatie jim zároveň propůjčuje třetí znak, jež v nich interpreté vyčetli, a sice suverenitu. Opět mezi těmito třemi autory jsou marginální rozdíly, jak pojem sadistické svrchovanosti chápou. Bataille a Beauvoir poukazují na jistou fikci této svrchovanosti.

Následně jsem se již věnoval Batailleovi a určitému systému rýsujícímu se v jeho spisech, zejména jsem se zaměřil na ontologicko-antropologické schéma postavené kolem pojmu energie a jejího přebytku. Ukázal jsem, že v díle Bataille můžeme jeho interpretaci Sada vměstnat jako vycházející právě z tohoto schématu, kdy celé Sadovo psaní je dílem excesu. Jedná se o exces obrazů, tedy obsahu Sadových scén plných energeticky motivovaného násilí. V nich spatřuji podobnosti opět s Freudovou teorií pudu, potažmo Klossowského výstřelku. Rovněž i v Blanchotově rozboru Sadova díla je přítomné toto téma.²³⁰

Jelikož jsem se ve finále práce chtěl věnovat Deleuzeově čtení markýze, bylo nutné popsat dílo Sacher-Masocha, protože Deleuze analyzuje oba tyto autory současně. Možný vliv na Nietzscheho ze strany Masocha jsem představil ke konci práce. Čtení Masocha Nietzsche se mi jeví jako daleko pravděpodobnější než jeho čtení Sada, avšak taktéž není možné mluvit o nějakém nevyvratitelném důkazu.

Takto jsem předvedl, že rovněž i Deleuze pracuje s motivem apatie a uvedl některé argumenty z knihy, jež ruší „sedomasochistickou jednotu“. Viděli jsme, že v Masochově díle není centrální masochismus, ale jeho vlastní záměr „nadsmyslnosti“.

²³⁰ Blanchot. *Lautréamont a Sade*. s. 57-63.

Nakonec jsem předložil vlastní argumenty, které se opírají o Deleuzeovu kritiku pojmu „somasochismus“. V ní jsem tvrdil, že i samostatné pojmy „sadismus“ a „masochismus“ nečiní oběma autorům zadost, vezmeme-li v potaz, že pojmy jako „proustovský“, „nietzscheismus“ atd. neodkazují na jeden konkrétní prvek díla jejich jmenovců a už vůbec ne na jejich sexuální záliby. Sadovy i Masochovy knihy obsahují dost bohaté a originální úvahy a oba autoři si zaslouží, abychom mohli hovořit o sadismu a masochismu jako o jejich idiosynkratických literárních projevech.

Bibliografie

- ◆ Adorno, Thodor W. a Horkheimer, Max. 2009. *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH
- ◆ Apollinaire, Guillaume. 1909. *L'oeuvre du Marquis de Sade: pages choisies comprenant des morceaux inédits et des lettres publiées pour la première fois*. Paříž: Bibliothèque des curieux. Dostupné z:
<https://archive.org/details/loevredumarquis00sadeuoft>
- ◆ Bach, Ulrich. "Sacher-Masoch's Utopian Peripheries." *The German Quarterly* 80, no. 2 (2007): 201–19. <http://www.jstor.org/stable/27676051>.
- ◆ Barthes, Roland. 1971. *Sade Fourier Loyola*. Éditions du seuil. Paříž: Seuil.
— 2005. *Sade Fourier Loyola*. Praha: Dokořán.
- ◆ Bataille, Georges. 1970-1988. *Œuvres complètes*, sv. I.-XII. Paříž: Gallimard.
— 1998. *Prokletá část/Teorie náboženství*. Praha: Herrmann & synové.
— 2001. *Erotismus*. Praha: Herrmann & synové.
— „Le secret de Sade“ in *Critiques*. 15-16 (1947).
- ◆ Beauvoir, Simone de. 1955. "Faut-il Brûler Sade?" In *Privilèges*, 9-82. Paříž: Gallimard.
- ◆ Biale, David. "Masochism and Philosemitism: The Strange Case of Leopold von Sacher-Masoch." *Journal of Contemporary History* 17, no. 2 (1982): 305–23.
Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/260568>.
- ◆ Brooks, Thom, "Hegel's Social and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Dostupné z:
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/hegel-social-political>
- ◆ Burgwinkle, William (ed.), Nicholas Hammond (ed.), and Emma Wilson (ed.). 2011. *The Cambridge History of French Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ◆ Conrad, Peter. 2002. "Enter the philosopher, with an axe." Dostupné z:
<https://www.theguardian.com/education/2002/sep/08/highereducation.biography>.
- ◆ Del Caro, Adrian. "Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip." *German Studies Review* 21, no. 2 (1998): 241–61. DOI: [10.2307/1432204](https://doi.org/10.2307/1432204).

- ◆ Deleuze, Gilles. 2007. *Présentation de Sacher-Masoch: Le froid et le cruel*. Paříž: Les éditions de minuit.
 - 2016. *KAFKA: Za menšinovou literaturu*. Praha: Herrmann & synové.
- ◆ Deprun, Jean. 1976. “La mettrie et l’immoralisme sadien“ in *Annales de Bretagne et de pays de l’Ouest*. sv. 83 (4), 1976. DOI: [10.3406/abpo.1976.4649](https://doi.org/10.3406/abpo.1976.4649)
- ◆ Freud, Sigmund. 1999. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*, sv. 13. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
 - 2000. *Spisy z let 1904-1905*. sv. 5.
 - 2002. *Spisy z let 1913-1917*. sv. 10.
- ◆ Fulka. 2008. *Psychoanalýza a Francouzské myšlení*. Praha: Herrmann & Synové.
- ◆ Gallop, Jane. 2002. *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*, Lincoln, NB. a Londýn: Nebraska University Press.
- ◆ Goethe, J. W. 2017. *Faust*. Praha: Garamond.
- ◆ Golb, Joel (př.); Albrecht Koschorke. “Mastery and Slavery: A Masochist Falls Asleep Reading Hegel.” *MLN* 116, no. 3 (2001): 551–63. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3251736>.
- ◆ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2019. *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofia.
- ◆ Kelly, Sean K. “Leopold von Sacher-Masoch and Human Rights.” *Modern Austrian Literature* 43, no. 3 (2010): 19–37. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/24649981>.
- ◆ Klossowski, Pierre. 2002. *Sade mon prochain. Précédé de la philosophe scélérat*. Paříž: Éditions du Seuil.
 - 2004. *Sade můj bližní*. Praha: Hermann & Synové
- ◆ Krafft-Ebing, Richard von; Klaf, Martin S. (př.); LoPiccolo, Joseph (předmluva). 2011. *Psychopathia Sexualis: The Classic Study of Deviant Sex (The Complete English Language Translation)*. New York: Arcade Publishing.
- ◆ La Mettrie, Julien Offray de. 1750. *Anti-Seneque ou le souverain bien*. Postupim. Dostupné z: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1523675n>
 - 1966. *Epikurův systém: Člověk rostlina; Anti-Seneka; List mému duchu; Umění užívat*. Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd.
- ◆ Lacan, Jacques. 1966. *Écrits* (II). Paříž: Éditions du Seuil.

- ◆ Lauwaert, Lode. 2019. *Marquis De Sade and Continental philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- ◆ Lever, Maurice. 1993. *Sade: A Biography*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- ◆ Nietzsche, Friedrich. 2001. *Radostná věda*. Praha: Aurora.
 - 2018. *Tak pravil Zarathustra: Kniha pro všechny a pro nikoho/Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Praha: Rybka Publishers.
- ◆ Noys, Benjamin. 2000. *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Londýn: Pluto Press.
- ◆ Michel, Bernard. 2015. *Sacher-Masoch (1836-1895)*. Praha: dybbuk.
- ◆ Phillips, John. 2005. *The Marquis de Sade: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- ◆ Paulhan, Jean. 1978. *Le Marquis de Sade et sa Complice*. Paříž: Editions complexe.
- ◆ Puech, Henri-Charles. 1978. *En quête de la gnose*. Paříž: Gallimard.
- ◆ Sade, Donatien Alphonse François Marquis de. 1990-1995. *Œuvres I-III*. Bibliothèque de la Pleiade. Paříž: Gallimard.
 - 1987. *Les Crimes de l'amour: nouvelles héroïques et tragiques précédées d'une Idée sur les romans*. Paříž: Gallimard.
 - 1990. *Nehody ctnosti se studií Maurice Heineho*. Praha: Concordia.
 - 1995. *Filozofie v budoáru: Matka uloží četbu dceři*. Praha: Concordia.
 - 1998. *Rozhovor kněze a umírajícího a další ateistické texty*. Praha: Concordia.
- ◆ Sacher-Masoch, Leopold von. 2015. *Venus im Pelz/Venuše v kožichu*. Praha: Garamond.
- ◆ Sulloway, Frank. 1992. *Freud: The Biologist of the Mind*. Cambridge: Harvard University Press
- ◆ Surya, Michel. 1987. *Georges Bataille: La mort à l'œuvre*. Paříž: Segquier.