

САД В ДИАЛЕКТИКА НА ПРОСВЕЩЕНИЕТО

ВЛАДИМИР САБОУРИН

Non, Thérèse, non, il n'est point de Dieu

Luis Buñuel La Voie Lactée (1969)¹

Макар че от началото на 90-те години на миналия век, благодарение на биографията на Морис Левер вече разполагаме с една постсюрреалистично трезва картина на живота на *Донасиен Алфонс Франсоа дьо Сад*, разчитаща на неограничения достъп до семейните архиви, той продължава да е митологична фигура, чиято нарицателност – „сализъмът” – е определяща за съпротивите и фасцинацията, обсебващи собственото име и творбите на Маркиза. Почти наш съвременник, починал преди едва 200 години, маркиз дьо Сад е белязан с архаиката на чудовищата, населяващи митовете, въображаемостта и съновиденията. Това е архаиката на ускорено отдалечаващото се близко минало на стария режим. Сплитането на модерност и архаика превръща Сад в една от главните фигури – заедно с Одисей – на „диалектиката на Просвещението”. Първата крачка в неговото разомагьосване след повече от половин век възмутено-отвратена латенция е направена към края на XIX в. от психиатрията, довеждайки до появата на термина „сализъм” (Крафт-Ебинг). На просветения медицинско-сексологичен интерес дължим, от друга страна, откриването и издаването през 1904 г. на изгубения при щурма на Бастилията ръкопис на първия *таблицорис* на Маркиза, *Сто и двадесетте дни на Содом или Школата на либертинството*. Именно това „сецесионно” издание, осъществено със съдействието на германския дерматолог и основател на сексологията Иван Блох, който открива изгубения ръкопис, ще ползват Марсел Пруст и Луис Бунюел. Ако първите добросъвестни читатели на Сад се оказват медицински лица, следващият повратен етап на продуктивната рецепция е дело на естетическия авангард: във финала на *Златния век* (1930) Бунюел ще цитира *120-те дни на Содом*. Третият парадигматичен модус на тълкуване на Сад е философският, чието начало е генеалогически свързано с оттласкването на Ж. Батай от сюрреализма в

началото на 30-те. Десетина години по-късно героиня на Сад – Жюлиет – ще заеме централно концептуално и композиционно място в *Диалектика на Просвещението* (1944) на М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно. Дали като първостепенен психиатричен документ, от една страна, практически неизтощим резервоар от естетически продуктивни фантазми в запас, от друга, или пък емблематичен предмет на приложение на философски диагностики на съвременността, от трета, текстовете на Сад се оказват най-трудни за четене най-вече в качеството на литература. Доколкото литературността на даден автор е продукт на вписването му в литературния канон на определена национална литература, порнографско-философските произведения на Сад *деюре* получават статута на литература едва през последното десетилетие на XX век, след включването им в поредицата *Bibliothèque de la Pléiade* на издателство „Галимар”. Литературността *дефакто* обаче е въпрос на случване на четенето-като-литература, спрямо което текстовете на Сад не престават да демонстрират една едновременно обсебваща и обезпокоителна резистентност. Безпокойството за литературността може да преустанови четенето в буквалния смисъл на психосоматичната невъзможност да продължиш да четеш. (То може обаче и да маскира, както проникателно ще предположи Р. Барт, морални съждения.) Обсебеността, от своя страна, е способна да продължи фантасмагорията на четенето, но се нуждае от периодични паузи, осигуряващи разомагьосваща дистанция. Настоящият прочит разчита при тези необходими рецептивни цезури на три източника: биографията на Лавер, книгата на Барт за светата троица на ранната модерност Лойола-Сад-Фурие и филмите на Бунюел. Идиосинкразията на именно тези прекъсвания в именно тази комбинация е неотделима от идиосинкразията на обсебията, която ги прави необходими. Ако при четенето на Сад неутрализираме персоналността на изходната мотивация и продължителното преброждане, ще сгрешим в по-голяма степен, отколкото това обикновено се случва при всяко друго четене. Литературността при Сад се конституира чрез систематично предизвикване на хетерономни рецептивни реакции, подлагащи на изпитание границите на естетическата автономност. Тази литературност е едновременно праистория и *non plus ultra* на естетическата модерност.

Романите на Сад са „праисторически“ в тяхната жанрова конституираност като просвещенски романи. Ако при определен аспект на ексцесните текстове на „божествения Маркиз“ можем да си позволим да се отегчаваме и да изпитваме досада, без да се налага да подозираме, че всъщност практикуваме естетически маскирана морална автоцензура, това е именно по отношение на жанровата им направа. С оглед на жанровите конвенции на просвещенските разновидности на „романа на възпитанието“ и „философския роман“, анонимният литературен дебют на 51-годишния Сад, *Жюстин или Злочестините на добродетелта* (1791), може с основание да се стори също толкова занимателен и/или литературно постен, колкото парадигматичния образец на жанра *Кандид или Оптимизмът* (1759). Романите на Сад споделят с жанрово образцовата „философска новела“ на Волтер – един от любимите автори на Маркиза² – основните характеристики на просвещенския роман³, пък било то и в пародийна схематизация: тезисност, тенденциозност, дидактичност, утилитарност. При евентуална алергичност спрямо наличието на тези съставки (в просвещенската им разновидност) в литературния текст, какъвто е случаят при настоящия прочит, те ще дразнят и отегчават с настойчивото си повторение дори при маркиз дьо Сад. Характерната за Просвещението естетически хетерономна инструментализация на литературата обуславя при това не само жанрово-формалните аспекти на романите на Сад, но и тематично-съдържателната им специфика, която по-скоро сме склонни да възприемаме като анти-просветителска или поне „первертираща“ Просвещението. Колкото и тенденциозно обаче (или пък перверзно) на пръв прочит да звучи, порнографските романи се вписват в твърдото, макар и скрито, ядро на просвещенската литературна публичност, която вътрешноприсъщо-непринудено съчетава идейно просвещение и сексуално просвещаване в модуса на една изящна словесност, осигуряваща медиалната инфраструктура на просветителските идеи. „Както съчиненията на войнстващия материализъм, така и непристойните порнографски четива се продават, преследват и изгарят през XVIII век под общата рубрика на „livres philosophiques“.⁴ Порнографско-философските романи на маркиз дьо Сад спадат както генетически, така и в плана на *сродството по избор* към този отчетливо очертан като съдържание и

функциониране раздел на просвещенската „философска книжнина“. В този смисъл бихме сгрешили, ако побързаеме да локализираме на нивото на тематичната специфика търсеното въплътяване на обсебващия „действителен абсолютен“⁵, трансцендиращ комуникативните рутини на просвещенската литературна публичност. Рожба и изчадие на просвещенската „философска книжнина“, романите на Сад освен това споделят с Просвещението и неговия енциклопедизъм: налага се търпеливо да пребродим един многотомен порнографско-философски опус. Търпеливо, ще рече, без да забравяме просвещенско-енциклопедичната му генеалогия.

В този ред на не толкова удоволствено, колкото настойчиво четене трябва да се отчетат похватите на изкривяващо присвояване – *détournement* (извиване, злоупотреба, задигане, „свиване“) – на просвещенски дискурсивни образци в порнографско-философските романи на Сад. Терминът е на Мишел Делон, редактора на изданието на *Bibliothèque de la Pléiade*, чийто критически апарат систематично проследява многобройните случаи на „злоупотреба“ с дискурса на Просвещението. Едно от любимите затворнически четива, обилно копирани и пренаписвани от Маркиза, представляват просвещенските етнографски компилации, които ще послужат за нескончаемите каталози с примери на насилие и изтезания⁶ в *Новата Жюстин или Злочестините на добродетелта* (1797) и *Историята на Жюлиет или Преуспяването на порока* (1801). Жаден читател на описания на екзотични и архаични обичаи и нрави, Сад радикализира и nihilистично „извива“ скептично-хуманистичната тенденция за етнологическо релативизиране на моралните представи, наследена и тотализирана от всепроникващата просвещенска критика на институциите на абсолютисткото общество. „От Монтен насетне съществува традиция да се релативират моделите на един общовалиден морал посредством описания на нравите на чужди народи“⁷. Сад ще превърне етнографските компилации на Просвещението, загрижени за съпоставително-критичното осветляване на генетическите основания на „социалния договор“, в списъци с аргументи в полза на една в крайна сметка инвариантно-антропологическа легитимност на инсценираните в романите му церемонии на ексеса и трансгресията. На подобни изнурителни списъци с етнографски *exempla*, при които четенето-като-литература е поставено

на изпитание, ще се натъкваме отново и отново в големите „дисертационни“ речи на героите на Сад. „Със сляпо усърдие той събира по този начин една енциклопедия на човешкото безумие и на човешкото насилие, един каталог с аргументи в полза на атеизма и анархията, както и една антология на романови фикции.”⁸ От брилянтния фрагмент-чернова на *120-те дни на Содом* (1785), където енциклопедичното каталогизиране на перверзиите е макрокомпозиционен принцип, формализиращ литературната фикция в кристалната решетка на цифрови и геометрични съответствия, до шесттомната *История на Жюлиет* (1801), в която разливащото се амплифициране и повторително репродуциране на оголените схеми на романа на възпитанието и пикаресковия роман са доведени до чудовищно разрастване, изоморфно на затворническо-компулсивното четене и поглъщане, – Сад неуморно ще попълва своята енциклопедия на злото, чието континуално четене като роман периодично предизвиква, независимо от всички добронамерени усилия и предпазвания на четенето, усещането за не-литературност. Задачата да се прочете един енциклопедичен опус като роман, пред която ни поставя порнографско-философският епос на маркиз дьо Сад, изглежда мислима и разрешима единствено от дете, получило първата си многотомна илюстрирана енциклопедия. В известен смисъл читателят действително е третиран като дете или подрастващ, подлежащ на методично дидактично свързване посредством един енциклопедично тотализиран просветителски проект, използващ романа в качеството му на масово достъпна (и имаща достъп до широката публика) форма на разпространение и внушение на идеи. Така дискурсът на Просвещението, превъплътен в порнографско-философска кръстоска между *Енциклопедията* и *Кандид*, представляваща своеобразна кулминация на просвещенската „философска книжнина”, изяжда своите деца.

Съпротивите пред четенето-като-литература, на които се натъкваме при Сад, дължащи се не на последно място на тази „диалектика на Просвещението”, налагат да обърнем специално внимание на концептуализацията на фигурата на Жюлиет в едноименната книга на Хоркхаймер и Адорно, парадигматична за философския модус на тълкуване на творчеството на Маркиза⁹. В *Диалектика на Просвещението*, както вече имахме повод да споменем, на ключово концептуално

и композиционно място се явяват две литературни фигури: Одисей и Жюлиет. Успоредени като екземплификации на процеса на диалектическо обръщане между архаика и модерност, героят и героинята на философския дискурс на Критическата теория (по-позната като Франкфуртска школа) са читателски поделени с оглед на авторството на интерпретациите – Адорно чете Омир, Хоркхаймер чете Сад. Разликата в прочитите е не само стилистично забележима, но и се потвърждава от еднозначни текстологически податки и устни свидетелства¹⁰. Блясъкът на естетическото, характерен за Адорновата интерпретация на *Одисей*, на практика липсва в прочита на *История на Жюлиет*. Като читател на Сад, Хоркхаймер не ни предлага еквивалент на блестящото тълкуване на мита за сирените на Адорно. Бихме могли да се запитаме дали фигуративната сухота на прочита на Хоркхаймер – която изпъква особено отчетливо в съседство с естетическото сияние (и привиждане) на песента на сирените като емблема на абсолюта на музиката – е изоморфна на литературната постност или дори сурова не-литературност на писането на Сад. И по-общо: дали философското тълкуване като цяло не се подхранва от съпротивите пред четенето-като-литература – и не подхранва, на свой ред, хипостазиращото идентифициране на тези съпротиви като структурен признак на една вътрешноприсъща на романите на Сад направа. Можем само да гадаем как би изглеждала интерпретацията на Сад от страна на Адорно, който в писмо до Хоркхаймер от 29 ноември 1937 г.¹¹ споделя за проект (останал нереализиран) на изследване върху Моцарт, което да тематизира „проблема на садизма”. Ако този интригуващ текст бе написан, щяхме да разполагаме може би не само с едно идеологокритично тълкуване на Моцарт в светлината на Сад, но и с примамливата перспектива на една генеалогия на ексcesa в светлината на Моцарт¹², която да разчете в текстовете на „божествения Маркиз” емблемите на естетическия абсолюта, привидян в песента на сирените и музиката на *Дон Жуан*. Тъкмо като отсъстващ обаче, този въображаем текст от годините на генезис на *Диалектика на Просвещението* ни връща към изходния проблем за съпротивите пред желанието да четем Сад като литература и въпроса за хипотетичната изоморфност между философското тълкуване и една иманентна не-литературна суровост, препращаща сякаш към някакъв хетерономен/трансцендентен на

естетическата сфера – *действителен* – абсолютен, *un véritable absolu*, по думите на Морис Бланшо.

За да изясним основанията на интерпретацията на Хоркхаймер, разгърнатата във втория екскурс на *Диалектика на Просвещението* под напомнящото за просвещенски роман заглавие „Жюлиет или Просвещение и морал“, първоначално трябва да напуснем херметичния кръг на големия философски трактат и да обърнем внимание на съпътстващите го малки прагматично-периферни жанрове. Ще се спра на два текста, които хвърлят светлина върху мотивите за интереса към Сад от страна на водещата фигура на Франкфуртската школа: 1) фрагмента „Литература и морал“ (1942), невлязъл в окончателния корпус на *Диалектика на Просвещението*, и 2) доклада пред годишната конференция на *American Philosophical Association* „Разумът против себе си. Някои бележки за Просвещението“ (1946), промотиращ предстоящата публикация на книгата. Нека тръгнем от англоезичната промоция, при която както езикът, така и адресатът изискват максималната комуникативна ориентираност и дисциплинарна конформност, до която могат да бъдат сведени понятийно и стилистично криптичните идеи на базисния текст на Критическата теория. Става дума за на практика първото публично представяне (извън рамките на Института за социални изследвания¹³) на проекта на *Диалектика на Просвещението*, включващ на средишно място дисциплинарно проблематичното¹⁴ разглеждане на Сад като ключ към философската диагноза на модерността. Една година след края на Втората световна война, пред американска публика Хоркхаймер изхожда от понятията за прогрес, индивидуалност и щастие. „Сриването на значителна част от фундаментите на нашата цивилизация се дължи до известна степен на техническия и научния прогрес. Този прогрес обаче е, от своя страна, следствие от борбата за принципи, които понастоящем са под угроза, например тези на индивида и неговото щастие. За прогреса е характерна тенденцията към разрушаване тъкмо на онези идеи, които трябва да осъществява и развива.”¹⁵ Първите три изречения на доклада представят *Диалектика на Просвещението* в орехова черупка – една Критическа теория, обяснена за деца в най-добрите традиции на англосаксонския *plain style*. Не по-малко прегледно от изходното диалектическо понятие за прогрес е

въведена и проблематиката на процеса на демитологизация. „Посредством преноса на индустриалното разделение на труда върху сферата на духа, научният разум се отделя от религиозната истина.” (Пак там). Задача на философията е да обясни „как се стигна до катастрофата” (срв. RAI 107) на една цивилизация, следваща пътя на прогресивното разомагьосване на света.

В така зададената рамка френското Просвещение от XVIII в. трябва да послужи за онагледяване на „саморазрушителната тенденция на разума” (срв. RAI 108), вписана в общия процес на рационализация. „Просветителското движение, типично за западната цивилизация, изразява вярата, че научният прогрес ще премахне в крайна сметка всяко идолопоклонство.” (RAI 109) Прогресиращата и радикализираща се във френското Просвещение демитологизация на всички сфери на социалния живот свежда до „идолопоклонство” (Idolatrie) – при Сад преклонение пред „химери” – всяка практика на субстанциално оценностяване. Във всеки акт на „отдаденост” (Hingabe) на жена, покойници или вечност тлее обаче и се пази неизличим остатък идолопоклонство. „Почитта, която оказваме на предците си, и копнежът по безсмъртие са митологически реакции. Както почитането на мъртвите, така и всеки ритуал се превръща при липса на някакъв остатък митология в маскарад, който живите изпълняват един пред друг.” (RAI 110) Именно хипертрофиращо последователното и настойчиво оголване на похвата на тази тотализация на процеса на демитологизиране, превръщаща всеки акт на отдаденост в рационално недопустим акт на идолопоклонство, прави от Сад централна фигура на диалектиката на Просвещението. За Хоркхаймер в този ред на мисли Сад е *прототипът* на безкомпромисния просветител. „В дългосрочна перспектива е невъзможно да се бориш с почитането на боговете и демоните, като при все това обаче удържаш принципите и категориите на универсалната нравственост. [...] Това еднозначно противоречи на вътрешната логика на самото просветено мислене.” (RAI 111) Доведена до крайните си последствия, тази вътрешна логика на просветеното мислене по необходимост резултира в nihilизма на Сад. Прецизното резюме на *Диалектика на Просвещението*, което предлага „Разумът против себе си”, завършва с проблематиката на nihilизма. „Ала ако нито повторното съживяване на стари, нито изнамирането на нови митологии не е в състояние да

спре процеса на Просвещението, не сме ли запратени тогава в една песимистична позиция, в едно състояние на отчаяние и nihilизъм?” (RAI 117) Макар и реторичен, въпросът касае последните основания на Критическата теория, която разказва праисторията на модерността през Ницше и Сад като хероси на nihilизма и неговото самопреодоляване. „Освобождаването на разума от страха, че би могъл да бъде определен като nihilистичен, е може би една от стъпките, които ще доведат до неговото оздравяване.” (Пак там) Темата за страха и автотерапевтичното му себенадмогване не е разгърната в „Жюлиет или Просвещение и морал”, но упоритият читател на Сад може да свърже заключителното изречение на „Разумът против себе си” с опита на собственото си четене: „Надеждата на разума се крие в неговото еманципиране (Emanzipation) от собствения му страх от отчаяние.” (RAI 118) При положение, че „еманципация” е ключово понятие на Просвещението, което при Сад придобива ужасяваща конкретност, една от надеждите на читателя на *История на Жюлиет* би могла да бъде, че nihilизмът не може да стигне по-далеч – че вече не може да бъде по-страшно – надеждата на детето, което иска да бъде уплашено до смърт, за да се избави от страха.

Вторият малък текст, на който ще се спрем преди да пристъпим към прочита на „Жюлиет или Просвещение и морал”, може да послужи за изясняване както на по-общата концепция на Хоркхаймер за литература, така и на литературната компетенция, имплицитна в неговата интерпретация на Сад. Ако съдим по пасажите от романите, които цитира в своята „Жюлиет”, Хоркхаймер е чел изненадващо много, макар и едва ли обсебено и сякаш още по-малко удоволствено. Фрагментът „Литература и морал” потвърждава и засилва усещането за едно необичайно щателно четене на Сад, намерило своя завършек в контекста на работата над *Диалектика на Просвещението*. Концепцията за литература, с която борави Хоркхаймер, е отчетливо изведена още в озаглавяването на фрагмента, стриктно разграничаващо литературата като автономна сфера (Dichtung)¹⁶, от една страна, и моралната интенция, от друга. „За буржоазната литература явната тенденциозност на автора [...] е била в повечето случаи само външна. Доста често неговото съзнателно убеждение, неговите реакционни или прогресивни възгледи са противоречали на смисъла на

изобразеното.”¹⁷ Отдиференцирането на сферата на естетическото от сферата на морала, лежащо в основата на обособяването на литературата като автономна институция, намира парадигматичен израз при Сад: „По отношение на всичко това [т.е. на изброените в началото на фрагмента примери на „овъншняване” на морала спрямо литературната творба, б. м.] „божественият Маркиз” е прототип (Prototyp).” (DM 257) Външният характер на включването на моралната проблематика във възникващата през XVIII в. институция на автономната литературна творба – „външността на морала” (Äußerlichkeit der Moral) спрямо имплицитния смисъл на изобразеното – се онагледява чрез съпоставката между радикалния просветител Сад, от една страна, и неговия съвременник, консервативния политически мислител Жозеф дьо Местр, от друга. „Анализът на пороците, психологията на перверзията, доказването на връзката между атеизма и престъплението в произведенията на Сад не по-малко страстно се прокарва при Дьо Местр, неговия антипод.” (Пак там) Хоркхаймер констатира една и съща – дословно идентична – проблематика при „автора на надгробното слово за Марат”¹⁸ и „контрареволуционера Дьо Местр” (срв. DM 258), към която външно се прикачат противоположни морални послания. „И в двата случая едно и също съдържание намира покритие в противоположен морал като тънък слой рационализация” (DM 258). Моралът така се отнася към иманентното съдържание на автономната литературна творба, както рационализацията към неосъзнатия психически субстрат. „Етическата и педагогическата интенция в литературата изглежда служи единствено като щит на изобразяването на чрезвичайното, ужасното, както съзнанието служи за щит на неосъзнатото.” (Пак там) В тази логика „дисертационното” изложение на нихилистични тези в романите на Сад бива „разтоварено от последващата оргия като афродизиак на фантазията” (срв. DM 258), а аморализмът като цяло също се оказва защитна рационализация, позволяваща изобразяването на извънредното положение на ексцеса и трансгресията. Да попаднеш на фраза от рода на *афродизиак на фантазията* (Aphrodisiakum der Phantasie) в маргинален фрагмент на Хоркхаймер, отпаднал от *Диалектика на Просвещението*, е по-скоро приятна изненада. Макар че следите на този афродизиак са трудно откриваеми в Хоркхаймеровата „Жюлиет”, той би могъл все пак да ни предпази от евентуално

подценяване на непредвидимия потенциал на старателното четене на Сад, пък било то и от главата на Франкфуртската школа.

„Жюлиет или Просвещение и морал” започва с дефиницията на Кант от *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?* (1784), определяща Просвещението като „изход на човека от неговото самопричинено непълнолетие. Непълнолетие (Unmündigkeit) е неспособността да се ползваш от разсъдъка си без ръководството на някой друг.”¹⁹ Съполагането на Кант и Сад, от което изхожда Хоркхаймер и което двадесетина години по-късно ще подхване Ж. Лакан²⁰, става в полето на проблема за извеждащото от непълнолетие просвещаване, което ни връща към въображаемия читател на детската илюстрирана енциклопедия и детското себепреодоляване на страха. Героите на Сад, като се почне от четиримата либертини от *120-те дни на Содом* (1785) и се свърши със зрялата Жюлиет, довеждат до логическа и практическа виртуозност способността да се ползваш от разсъдъка си без ръководството на никой друг и нищо друго освен инструменталния разум. „Творчеството на маркиз дьо Сад показва „разсъдъка без ръководството на някой друг”, ще рече, освобождения от попечителство (Bevormundung) буржоазен субект.” (JAM 106) Както категоричният императив на Кант, така и строгите регламенти на либертините на Сад (и по-късно волята на свръхчовека на Ницше) имат за цел „независимостта от външни сили, безусловното пълнолетие (Mündigkeit), определено като същност на Просвещението” (срв. JAM 135). Непълнолетието, което сам си причиняваш (и за което носиш вина), е в крайна сметка не толкова гносеологически проблем, колкото патология на социалната практика – неспособност за самосъхранение: „Непълнолетието се оказва неспособност да съхраниш сам себе си.” (JAM 102) Така когнитивно-юридическото схващане на Кант за непълнолетието е прочетено през радикалния материализъм на Сад. Нещо повече, Хоркхаймеровата „Жюлиет” като цяло систематично чете Кант през Сад. „Същевременно обаче разумът представлява инстанция на калкулиращото мислене, което наглася света с оглед на целите на самосъхранението и не познава други функции освен тези на приготвяването (Präparierung) на предмета от прост сетивен материал до материал на потисничество.” (JAM 102-103) Априорните форми на наглед и схематизмът на способността за въображение

натаманяват възприемания предмет по същия начин, както либертините на Сад натъкмяват – *препарират* – „обектите” („жертвите”, „поданиците”, „субектите”), подлежащи на употреба в оргиите. Ако образецът на ранноиндустриалната манифактура се проявява в оргиите на Сад под формата на потенциално до без край повторимото и заменимото, то когнитивният модел на Кант описва познанието с оглед на същата социалноисторическа парадигма, технологически въплътена в модерната наука. „Всичко се превръща в повторим, заменяем процес, в прост пример на понятийните модели на системата – дори отделният човек, да не говорим за животното.” (JAM 103) И най-изобретателният случай на содомия в *120-те дни* и *Жюлиет* е преди всичко подобен прост пример на понятийните модели на системата на енциклопедично тотализирания порнографско-философския опус. Резюмирайки едно по всяка вероятност продължително добросъвестно четене на „*chronique scandaleuse* на Жюстин и Жюлиет”, Хоркхаймер ще използва образа на модерното индустриално производство, за да опише впечатлението си от нейната направа: „произвеждана като на конвейер” (срв. JAM 138). Ако перифразираме любима на сюрреализма дефиниция, Кантовият схематизъм на способността за въображение и афродизиакът на фантазията на Сад се срещат при Хоркхаймер на поточната линия на Дженеръл Мотърс.

В сравнение с Адорно, за когото в крайна сметка винаги остава открит изходът в епифаниите на естетическото, Хоркхаймер е преди всичко моралист, за когото модерното обезсилване на трансценденцията не подлежи на секуларна компенсация. Под погледа на моралиста от „*Жюлиет*” моралните учения на модерността се явяват продукт на това прогресивно обезсилване, което през века на Просвещението придобива необратим характер. „Моралните учения на Просвещението свидетелстват за безнадеждния стремеж на мястото на отслабената религия да се намери такава интелектуална основа, с която да се издържи в обществото, когато интересът откаже.” (JAM 104) Безнадеждността се проявява в структурната необходимост от компромиси, които противоречат на просветителския проект. В „Разумът против себе си” ситуацията е описана по следния начин. „Френското Просвещение се опитало да се пребори с митологията във всичките ѝ форми дори когато тя се въплътявала в най-мощните институции

на времето. Имало обаче определени пунктове, по отношение на които просветителите – съзнателно или не – направили компромиси. Към тях спадало просъществуването на принципи, за които се смятало, че били незаменими за функционирането на обществото, т.е. етическите и понякога също религиозните истини.” (RAI 110) По този път се стига до противоречието между теоретическия разум, последователно демитологизиращ абсолютисткото общество на стария режим, от една страна, и практическия разум, настояващ на неприкосновеността на етическите (и религиозни) основания на социалния мир. „Теориите са последователни и неумолими, моралните учения – пропагандистки и сантиментални, дори в случаите, когато звучат ригористично, или пък представляват насилствен преврат с ясното съзнание за неизводимост тъкмо на морала, каквото е Кантовото позоваване на нравствените сили като факт.” (JAM 104) В този момент от изложението на „Жюлиет или Просвещение и морал” Маркизът бива въведен като единствения, който „прокарва до последната подробност” (срв. JAM 106) безкомпромисно-чудовищното препокриване на просветения практически разум с неумолимата твърдост на критично-теоретичния разум на Просвещението.

Освен с индустриалния образ на поточната линия, Хоркхаймер свързва света на Сад с монополистично-тоталитарните форми на овладяване на живота. Както героите на Маркиза, така и „тоталитарните господари на тръстовете” подчиняват действителността на „усета за планиране” (срв. JAM 106). В *120-те дни на Содом* тази планираща установка, типична както за изграждането на сюжета като цяло, така и за организацията на отделните церемонии в частност, придобива композиционно обособена форма във „Въведението” на романа, пространно описващо приготовленията за четиримесечния корпоративен излет в швейцарския замък на финансиста Дюрсе. „Сад въздигнал ранен паметник на техния [на господарите на тръстовете, б. м.] усет за планиране.” (JAM 106). Планирането и провеждането на оргиите се асоциира с модела на спортно-игровите мероприятия. „Това, което Кант е обосновал трансцендентално – афинитетът между познание и план, който придава характера на неизбежна целесъобразност на всеки детайл на буржоазното съществуване, без остатък рационализирано дори в паузите за поемане на дъх – Сад е изложил емпирично

повече от столетие преди появата на спорта.” (JAM 107). Заслужава да се отбележи фактът, че моделът на спорта е използван при тълкуването на Сад за първи път от германския сексолог Иван Блох²¹, Hamburg: SEVERUS Verlag, 2011, 382. Блох коментира, че един от либертините от *Жюлиет* „практикува като спорт (*betreibt als Sport*) изкуственото предизвикване на аборт у забременени от него жени” (курсив мой, В. С.). Че интуицията със спорта не е случайно еднократно попадение, показва определянето на играта на Ролан на бесене (*jeu de coupe-corde*) като „сексуален спорт” (пак там, с. 360). Хоркхаймер се позовава на Блох още един път при цитат от *Жюстин* (срв. JAM 118, бел. 35), на който вероятно е попаднал първоначално при него.], на когото Хоркхаймер се позовава в бележка под линия (срв. JAM 117, бел. 30) във връзка с типологичното сродство между Сад и Ницше. Ако продължим в съвременното аналогията на Хоркхаймер между корпоративния капитализъм и света на Сад, попадаме на сайт на фирма, организираща корпоративни игри, който предлага следното описание на предмета и целите на съответните мероприятия (запазвам пунктуацията на оригинала): „Корпоративни излети, тиймбилдинги. За да имате успех в бизнеса не е достатъчно да имате най-добрите служители – необходимо е те да работят в екип, който да създава, твори и развива своите идеи в името на успеха. Основната задача на всеки добър управител е да подбере най-добрите специалисти в своя тим и да ги обедини около една цел – просперитета и развитието на компанията. И именно в този момент на помощ идва тиймбилдингът – съвременен метод за работа с екипа, под формата на динамични игри съчетаващи в себе си приключението, креативността, иновативността, взаимната помощ в отбора, както и желанието за успех. Пейнтболът е колективен спорт, в който за да победиш е необходимо да действаш съгласувано с другите в отбора. Това води до динамични, изхвърлящи маса адреналин и пот игри, които поставят пред всеки участник физически, комуникативни и лидерски предизвикателства. Поради тази причина той е много добър избор за създаване на екип.” Хоркхаймер говори за „секс отбори” (*sexuelle teams*) (срв. JAM 107), при което употребата на английската дума в немския оригинал е в съзвучие с цитираната оферта за корпоративен пейнтбол. На Сад вероятно би допаднала идеята за пръскащите се и заливащи жертвите оцветяващи патрони. Жертвата е едновременно

материално залята и семиотично маркирана. Тъй като участниците са бели якички, моментът на оцапването също е смислово натоварен. Водеща обаче е идеята за изграждане на екип – тиймбилдинга, отработван в модела на спортната игра. „Модерните спортни групи, чиято съвместна игра е точно регламентирана, така че нито един участник не изпитва съмнение относно ролята си и за всеки има предвиден заместник-резерва, намират своя точен модел в секс отборите на *Juliette*, при които нито миг не остава неоползотворен, никое телесно отвърстие пренебрегнато, никоя функция бездейна.” (JAM 107) Както ще видим подробно по-нататък²², регламентите – *règlements* – са структурно определящ елемент на оргиите на Сад, обединяващ в себе си момента на колективната игра и церемониалното действие.

Подхващайки ранната интуиция на И. Блох за практикуването на ексцеса и трансгресията „като спорт”, Хоркхаймер я обвързва с проблематиката на obsесивното регламентиране. Оргията като спорт е преди всичко въпрос на организация, налагаща колкото стриктни, толкова и произволни правила на играта. Абсолютната власт над „обектите” като *conditio sine qua non* на оргията получава адекватен израз в абсолютната произволност на нейните „регламенти”, въздигнати в ранга на природни закони. Сад конципира и описва оргиите от позицията на етнограф, наблюдаващ спортна игра в рамките на архаичен ритуал на жертвоприношение. Хоркхаймер ще направи, на свой ред, връзката между оргията при Сад и спорта в Америка от 40-те като зрител на бейзболен мач. „В спорта, както във всички клонове на масовата култура, господства напрегната целенасочена деловитост, без обаче непосветеният достатъчно зрител да е в състояние да отгатне разликата в комбинациите, смисъла на обратите, който се измерва по произволно установените правила.” (JAM 107) Както при спорта, така и при оргиите на Сад водещ момент се оказва не толкова насладата, колкото организацията, насладата от организацията, произволно-властовото регламентиране на насладата – *оргията на организацията*. „В такива мероприятия нещата опират сякаш в по-голяма степен до деловитата активност, до организацията, отколкото до наслаждението, както още в други демитологизирани епохи, в Рим от времето на империята, през Ренесанса, както и в Барока, схемата на активността е имала по-голяма тежест от нейното

съдържание.” (JAM 108) Изведената от Хоркхаймер опозиция между наслада и организация, между схема и съдържание на дейността възхожда към фундаменталната за философията на живота (Lebensphilosophie) дистинкция между „живот” и „форма”, която *Диалектика на Просвещението* преосмисля социалнокритически в плана на един неомарксистки прочит на Ницше. Следвайки тази дистинкция, Хоркхаймер генеалогически успоредява архитектурата на Кантовата система, от една страна, прецизната структурираност на оргиите на Сад, от друга, и организацията на масонските ложи, от трета. „Присъщата на Кантовата система архитектурна структура, както гимнастическите пирамиди в оргиите на Сад и организационните принципи на ранните буржоазни ложи – тяхно цинично отражение е строгият регламент на обществото на либертините от *120 Journées* – възвестява изоставената от съдържателни цели организация на целокупния живот.” (JAM 107-108) При централното за това изследване детайлно проследяване на проблематиката на реда в порнографско-философския опус на Сад ще се опитам да разгърна и онагледя дълбоката интуиция на Хоркхаймер за неумолимата „организация на целокупния живот” (Organisation des gesamten Lebens) – чиито емблеми са гимнастическите пирамиди и педантичните регламенти на оргиите – като сърцето на мрака в света на божествения Маркиз, хвърлящо ослепителна светлина върху сложността и реда на света, в който живеем.

Ако образът на гимнастическата пирамида е емблематичен за дълбинните интуиции на прочита на Хоркхаймер, още първият цитат от роман на Сад в „Жюлиет или Просвещение и морал” демонстрира, от своя страна, вътрешноприсъщата на философския модус на тълкуване селективност и отговарящите ѝ слепи петна. Хоркхаймер цитира пространен пасаж от разсъждение на принц Ди Франкавила, на когото Жюлиет гостува заедно с неаполските кралски особи и двете ѝ приятелки Клервил и Олимпе. Цитираното изказване на персонажа представлява интерес единствено с оглед на концептуалното съдържание, без да се взема под внимание неговата сюжетно-повествователна положеност в поредицата от сцени. Нещо повече, има объркване на мястото на действие: Хоркхаймер ситуира изказването „в компания при неаполския крал Фердинанд” (in einer Gesellschaft beim König

Ferdinand von Neapel) (срв. JAM 107, курсив мой)²³, докато при Сад става дума за „вечеря у принц дьо Франкавил” (souper chez le prince de Francaville)²⁴. Философският прочит изолира концептуалното съдържание от романовата тъкан, с което в определен смисъл е верен на схематизма на редуването на оргии и разсъждения, типично за порнографско-философския опус на Сад. Объркването на мястото на действие е симптоматично: философският прочит негласно допуска, че както предшестващата изказването на персонажа оргия, при която „за по-малко от два часа тристата кура минаха през задника на Франкавил” (en moins de deux heures, les trois cents vits passèrent dans le cul de Francaville) (срв. HJ 1054-1055), така и последващата разсъжденията му детайлна демонстрация на устройството и функционирането на отоманка, оборудвана с механизизирано дилдо (срв. HJ 1062-1064), – са в еднаква степен нерелеванти спрямо философските тези, изказани от неаполитанския либертин. Възможно ли е изобщо да се усъмним в тази нерелевантност на повествователно-фигуративната тъкан, на практика имплицирана от философското тълкуване, без същевременно да изпаднем в конфузно рефериране на образност и лексика, която да попадне под ударите на обвинение в непосредствено възпроизвеждане на порнографско съдържание, в случай че конфузът превантивно не бъде спестен от ефикасно-незабележимата услужливост на автоцензурата? Ако все пак си позволим това рисковано усъмняване, няма ли да се окаже философската интерпретация престижен начин за елиминиране от прочита на структуроопределящия ексцес на разказа, фигурите и думите? Дори да сме склонни да понесем предвидимия конфуз, не е ли, на свой ред, абсурдно или смехотворно да търсим смислопораждаща връзка между, от една страна, реферираната от Хоркхаймер теза на Ди Франкавила за необходимостта „религиозните химери да се заместят с най-краен терор” (срв. JAM 107) и, от друга, гореупоменатия брой мъжки членове, минали преди това през задните части на автора на тезата, и механизизираното устройство, което след това – отчасти като компенсация, отчасти като мизогинен акт – предоставя на разположение на своите гостенки? Въпросът не е реторичен: ако се откажем от установяването на подобни връзки, ще се лишим от специфичното за Маркиза, разтоварващо обесивната повторителност сардонично взаимно осветляване на

рацио и сексус – ала е много лесно същевременно да станем най-малкото за смях, коментирайки конкретните случаи на смислопораждане в редуването на оргии и разсъждения. Една от привличащите и тревожещи загадки на Сад е тъкмо абсолютната му сякаш неподвластност на страха да станеш изключителен предмет на посмешище и погнуса.

Въпреки разбираемата резервираност спрямо цитирането (или поне рефериращото отчитане) на пасажи от романите, които не спадат към тезисно-дисертационния регистър, Хоркхаймер не само не заобикаля проблема за структуроопределящото присъствие в света на Сад на подлежащото на табуизирано изключване, но и го обвързва с една идиосинкразия на произхода, предразполагаща и сенсибилизираща към екзистенциална ангажираност с проблематиката на изключеното и изключването. „Но особено там, където въз основа на собствената си съдба някой народ, например евреите, е преминавал към нова форма на обществен живот, обичаните открай време привички, сакралните действия и предметите на религиозно почитане са се омагьосвали в отвратителни злодеяния и страшилища.” (JAM 111-112) Посредством генеалогическото обвързване на типичния за западната цивилизация процес на разомагьосване с епохалната цезура на юдейския монотеизъм четенето на Сад се превръща в дълбинно филогенетично припомняне на праисторията на модерната субектност, онтогенетично повтаряща се в идиосинкразните привлечености и страхове на упорития читател на *Жюстин* и *Жюлиет*. „Страховете и идиосинкразии днес, подиграваните и погнусяващи черти на характера могат да се разшифроват като белези на насилствен напредък в човешкото развитие.” (JAM 112) Подлежащото на подиграване и погнуса като актове на табуизиращо изключване е експлицитно назовано от Хоркхаймер, като това назоваване отчетливо посочва точките на най-голяма рецептивна съпротива при четенето на Сад, които се оказват съположени със съпротивите на модерния субект спрямо мързела и бедността. „От погнусата пред екскрементите²⁵ и човешкото месо, чак до презрението на фанатизма, мързела, духовната и материалната нищета преминава линия от начини на поведение, които от адекватни и необходими са се превърнали в отблъскващи.” (Пак там) В случая Хоркхаймер пределно експлицитно рефлектира – като тази рефлексия е

интерпретативно по-ефикасна от цитирането на някой от многобройните пасажии в този дух – настояването на Сад върху естествеността на копро- и антропофагията, основаващо се на подобно генетическо възвеждане на понастоящем отблъскващото към адекватни и необходими за „природния човек“ начини на поведение. Далеч съм от мисълта, че аргументацията на Хоркхаймер се свежда към превъртането на просвещенската концепция за „естествения човек“, какъвто е интенционално случаят при Сад. По-скоро можем да предположим, че определен генеалогически модус на мислене, характерен за Ницше и Фройд, на които стъпва Хоркхаймер, води началото си от ексцесното фантазиране на Маркиза, претопило просвещенския материализъм в необичайно перспективни форми.

Фигурата на Жюлиет занимава Хоркхаймер на първо място с нейната радикална диалектика на архаика и модерност, проявяваща се преди всичко в практиките на една стигматизирана звероподобност като подземна форма на просъществуване на праисторическото в модерността. „Праисторическите начини на поведение, на които цивилизацията налага табу, продължават да водят подземно съществуване, трансформирани под стигмата на бестиалността в деструктивни.“ (JAM 114) Жюлиет е възплъщение на единението с „телуричната енергия“²⁶ на емблематичните за порнографско-философските романи на Сад „недра на земята“ (*entrailles de la terre*), които първата учителка на Жюлиет, игуменката на манастира Пантемон мадам Делбен, за първи път представя пред малолетната си възпитаничка по следния възвеждащ начин: „Когато си тъй развратен, тъй покварен, тъй престъпен, би искал да бъдеш в недрата на земята, за да избегнеш по-добре хората и техните абсурдни закони.“ (*Quand on est aussi libertins, aussi dépravés, aussi scélérats, on voudrait être dans les entrailles de la terre, afin de mieux fuir les hommes et leurs absurdes lois.*) (HJ 228) Достъпът до хтоничните недра минава обаче не през Природата, както би очаквала русоистко-романтичката нагласа преди и след Сад, а през преоценяващо-компенсаторното интелектуалистко оценностяване на подлежащото на табуизиране. „Жюлиет ги практикува [праисторическите начини на поведение, б. м.] вече не като природни, а като табуизирани. Тя компенсира ценностната присъда срещу тях, която бе необоснована – тъй като всички ценностни

съждения са необосновани – чрез нейната противоположност. Като повтаря по този начин примитивните реакции, те престават вече да са примитивни, а се превръщат в бестиални. Жюлиет, не по-различно от Мертъой от *Liasons Dangereuses*, въплъщава, ако се изразим психологически, не несублимираното или регресирало *libido*, а интелектуалната радост от регресията, *amor intellectualis diaboli*, наладата да обърнеш срещу цивилизацията собствените ѝ оръжия.” (JAM 114) Ако при Русо тази налада все още можеше да се радва на социалноисторическата си невинност, а романтиците по-късно ще ѝ се радват по-скоро терапевтично, припомняйки си кошмара на Просвещението, от който искат да се пробудят, – Сад осъзнато ще я постулира и фантазира като перверзна. Доколкото дълбоко в себе си е перверзна всяка налада в дълбинната си генеалогическа обвързаност с архаиката. „Ницше знае, че всяко наслаждение все още е митично.” (JAM 126) Жюлиет е първата модерна фигура – и тази фигура е олицетворена в жена – която неумолимо просветено ще практикува наладата като неизлично родилно петно на праисторията.

Тук стигаме до въпроса, който никой добросъвестен прочит на Сад не може да заобиколи без гузна съвест: има или не налада в порнографско-философските романи на божествения Маркиз? Разделянето на духовете по отношение на тази решаваща дилема преминава през целия масив от съждения като изначален разлом: погнусата е решение, че наладата е невъзможна. Разломът прорязва обаче и отвътре полето на неотстъпчивото четене, чиято добросъвестна упоритост може да черпи сили от преодоляването на погнусата, което с успеха си демонстрира невъзможността на наладата. Усърдното справяне с погнусата е справяне с наладата. Упоритият читател трябва също да знае, че въпросът за наладата е по необходимост въпрос *ad hominem* – неговото първо и последно изпитание, при което верността на себе си е върност на откритото в четенето себе-си. Въпросът е същевременно социалноисторически и политически, доколкото наладата представлява социална привилегия в конкретно историческо общество. Възможно е да изберем наладата като знак за привилегированост: при Сад благородническата титла е неразделна част от името на автора, което в сферата на естетическото е по-скоро привилегировано изключение, превърнало се при Маркиза в амбивалентна стигма. На същото

основание бихме могли да изберем, напротив, липсата на наслада като акт на солидарност със социално лишените от нея или жертвите на социалната привилегия на насладата. Възможно е, от друга страна, да схванем насладата, на свой ред, като жертва на определен цивилизационен процес. В този случай изборът ѝ би бил акт на съпротива и опит за обръщане на съответния процес, жертващ насладата. Колкото и абстрактно да звучат тези опции, произтичащи от въпроса за насладата, читателят на Сад бива конфрнтиран с тях в плана на конкретния екзистенциален избор, който преминава през взимането на решение дали да четете „божествения Маркиз” с *наслада или не*. Евентуалното заподозряне на този избор в определена *psychopathia sexualis* – с психиатричния интерес към нея започва на практика научното изследване на текстовете на Сад – винаги остава открита възможност. Когато обаче философията наследява през 30-те години на ХХ в. от психиатрията и сюрреализма интереса към фигурата на Маркиза, сплитането на парадигмите на марксизма, Ницше и психоанализата в рамките на Франкфуртската школа извежда херменевтиката на подозрението на друго ниво на сложност и на дисциплинарно поле с филогенетичен обхват. Проблематиката на насладата е въведена в „Жюлиет или Просвещение и морал” посредством интуицията за социалноисторическата обвързаност на творчеството на Сад с ранноиндустриалните форми на производство и отговарящото им формализиране на познавателните способности във философията на Кант. Магията е сега в машините и схемите на опосредяване, ако перифразираме Вапцаров и Ицо Хазарта. „Магията се пренася върху чистото правене, върху средството, накратко, върху индустрията. Формализирането на разума е само интелектуален израз на машинизирания начин на производство. Средството се фетишизира: то абсорбира насладата.” (JAM 124) Формулировката за магията на чистото правене е добър подстъп към разгадаването на трезвата магия на описанията на оргиите при Сад, на която модерната проза дължи много повече, отколкото сме склонни да признаем или поне допуснем. Централната роля, която изпълняват в оргиите всевъзможни инструменти – приспособления, уреди, механизирани устройства и причудливи машини, напомнящи за ранномодерната механизация в Ада на Бош – би могла да се обясни чрез това фетишизиране на средството, което неусетно измества фокуса на интереса от

телата към опосредяващите ги уреди. Тялото се превръща в голо средство на приложение на инструменталния разум, търсец на насладата в полагането на сложни многостепенни опосредявания между себе си и обекта на наслада. Фетишът на инструмента поглъща целепологането на дейността, целяща наслада. Магията на насладата се пренася върху средството – насладата се абсорбира от индустрията. Това е първият ход в аргументацията на Хоркхаймер, обосноваващ лишеността на света на Сад от наслада: в порнографско-философския опус на Маркиза насладата се абсорбира от индустрията, олицетворена във финала на Хоркхаймеровата „Жюлиет” от проспективната метафора на произвеждането като на конвейер, в която се усеща отрезвяващата утайка на автентичен читателски опит.

Под погледа на инструменталния разум насладата придобива вида на нещо овехтяло, а нейното обезценяване в рамките на идеологията на индустриалното производство, за което фантасмагорично-трезво свидетелства Сад, неочаквано съвпада с метафизичното ѝ обезценяване пред лицето на „небесното нищо” (ако използваме формулировката на Ницше), с което Маркизът същевременно неистово се бори. „Наслаждението вече демонстрира следи на нещо остаряло, неделово – подобно на метафизиката, която го бе забранила.” (Пак там) При поредното форсиране на диалектиката на Просвещението самата наслада се оказва предмодерно суеверие, подлежащо на рационално разوماгьосване, а Жюлиет обръща към нас лицето си на дете на стария режим – тя „боготвори забраненото” (*vergöttert das Verbotene*). Отношението ѝ към насладата е архаично в зависимостта си от прекрачването на забраните. „Жюлиет, напротив [за разлика от италианския ѝ съучастник Збригани, б. м.], се придържа към *Ancien Régime*. Тя обожествява греха (*vergottet die Sünde*). Либертинажът ѝ се намира под обаянието на католицизма, както екстазът на монахинята под това на езичеството.” (JAM 126) Звездният миг на нейните наслади, разпрострени върху близо 1500 страници, е тет-а-тетът с папата и оргията на олтара на „Св. Петър” – любимият епизод на Бунюел. Сексуалността и естетическото са еднакво задължени на архаиката, особено когато се срещат под покрива на сакралното, раздиран от тях. „При цялото си рационално превъзходство Жюлиет все още се придържа здраво към едно суеверие. Тя осъзнава наивността на светотатството,

но в крайна сметка все пак извлича наслада от него.” (JAM 125) При този втори ход в разглеждането на проблема на насладата при Сад – при първия тя бе упразднена от фетишизма на инструменталния разум, въплътен в индустриалното чисто правене – насладата се завръща под архаическата форма на боготворенето на забраненото, предпоставяща както наличието на предмодерно табу, така и самата формално-процесуална възможност на един акт на боготворене. „Всяка наслада обаче издава идолопоклонство (Vergötzung)²⁷ : тя е себеотдаване на нещо друго.” (Пак там) Насладата се оказва последния неразомагьосан остатък в радикално разомагьосания свят на Сад. С цялата си архаичност, боготворенето на забраненото е причастно към една „вярност към приближилата се утопия, правеща достъпна физическата²⁸ наслада за всички” (срв. JAM 130) – Маркс със Сад в *Градината на насладите* на Бош. Тази интерпретативна линия в Хоркхаймеровата „Жюлиет”, допускаща при четенето на Сад утопията на насладата в месианистично-материалистична перспектива, ще намери неочаквано удоволствено продължение в съполагането на Сад и бащата на утопическия социализъм при Барт: „Фурие е чел Сад.”²⁹.

Проблематиката на насладата в *История на Жюлиет* е разгърната от Хоркхаймер като парадигматичен пример на диалектиката между природа и цивилизация. Заслужава си да цитираме по-пространно този аргументационен блок от „Жюлиет или Просвещение и морал”, доколкото именно в него се натъкваме на единствената експлицирана следа³⁰ на „френската връзка” в генезиса на *Диалектика на Просвещението*, която ще ни помогне да ситуираме франкфуртския прочит на „божествения Маркиз” както спрямо сюрреализма, така и с оглед на оттласкващата се от него (но и дълбоко задължена му) френска традиция в осмислянето на Сад, преди всичко в лицето на Батай, Бланшо и Барт. „Природата всъщност не познава наслаждението – тя не отива по-далеч от утоляването на потребности. Всяка наслада е социален продукт както в сублимираните афекти, така и – в не по-малка степен – в несублимираните. Тя произхожда от отчуждението. Дори в случаите, когато наслаждението не познава забраната, която нарушава, то произлиза тепърва от цивилизацията, от твърдо установения ред, изхождайки от който се обръща с копнеж назад към природата, от която той я закриля. Едва когато блянът отвърне взор от принудата на труда,

от закрепянето на индивида към определена обществена функция и в крайна сметка към някой Аз, и отведе обратно в лишеното от господство и дисциплина доисторическо време, хората усещат магията на насладата.” (JAM 125) Стъпка по стъпка, понятие по понятие Хоркхаймер се оттласква от постулатите на сюрреализма, приложени към Сад при въздигането му в бащина фигура на сюрреалистичната революция: 1) отречена е социалната екстериториалност на насладата, 2) вярата и упованието в социално субверсивната сила на несублимираните афекти бива туширана от изтъкването на изначално обществената им природа, 3) в качеството ѝ на социален продукт – хегелиански погледнато – насладата е продукт на „отчуждението” (Verfremdung), 4) дори когато не съзнава табуто, което нарушава, тя не е природна, 5) тя не само не е в състояние да взриви установения ред, но се нуждае от неговата закрила, за да фантазира природността си, и накрая 6) магията на насладата е немощен съновиден продукт на отвръщането от принудите на труда, социализацията и индивидуализацията. Немощността на съновидението, в което насладата придобива магическа сила, е в основата си немощността на сюрреализма, на неговия ирационализъм – и на неговия удоволствен прочит на Сад. Така стигаме до дълбинния пласт на пресичане между генеалогията на разума и генеалогията на насладата, който същевременно е и дълбинната точка на разбирането на Хоркхаймер за ролята на насладата при Сад. „Мисленето възниква в хода на освобождаването от ужасяващата природа, която в крайна сметка бива напълно поробена. *Насладата е сякаш нейното отмъщение.*” (Пак там, курсив мой) В насладата поробената природа като че си отмъщава на разума, чието освобождаване от нея – от природата и насладата – по необходимост минава през нейното – на природата и насладата – поробване. Концепцията на Хоркхаймер за *насладата като отмъщение* е ключова за ориентирането в света на Сад, който трудно може да бъде разбран без изясняването на проблематиката на отмъщението – както в онтогенетичния план на затворника на три режима, така и във филогенетичния на генеалогията (на морала) на модерността.

Дълбинната генеалогическа връзка между наслада и отмъщение у Сад лежи в основата на Хоркхаймеровата интерпретация на феномена на садизма, който се тематизира едва в последната трета на „Жюлиет или Просвещение и морал”: да

се чете в обратен ред, като се изходи от садизма (забравяйки психиатричния произход на термина), ще рече на практика да се спести продължителното преброждане на четенето. Садизмът предпазва от четенето на Сад. Осмислянето на дълбинните основания на феномена предполага, напротив, миметична – естетически преформирана – отдаденост на фантазмите на жестокостта, чиято генеалогия се търси в непреодолимостта на привлечеността от една подлежаща на изкореняване наслада. „Да се изкорени без остатък омразната свръхсилна съблазън от обратно изпадане в природата – това е жестокостта” (JAM 132). При описанието на феноменологията на жестокостта прозата на Хоркхаймер свидетелства за уроците на Кафка: „Признаците на немощ, припрените некоординирани движения, страхът на тварта, суетенето на множеството предизвикват кръвожадността.” (Пак там) В миметичното ангажиране с палача³¹ недвусмислено се експлицира идиосинкразията на жертвата. „Обяснението на омразата срещу жената като по-слабата по интелектуална и телесна сила, носеща върху челото си печата на господството, е същевременно обяснение на омразата срещу евреите. На жените и евреите им личи, че от хилядолетия не са господствали. Те продължават да живеят, въпреки че би могло да бъдат премахнати, а страхът и слабостта им, техният по-голям афинитет към природата поради непрестанния натиск, е жизнената им стихия. Това подстрекава към сляпа ярост силния, който заплаща силата си с напрегнато дистанциране от природата и вечно трябва да си забранява страха.” (JAM 132-133) Въпреки генеалогическата деконструкция на мъжките основания на западната цивилизация, архаичната – предфеминистична и пред-политикокоректна – стилистика на Хоркхаймер определено няма да е по вкуса на всеки. Топосът на фемининността на евреите, на свой ред, е общо място на антисемитския дискурс, намерило завършен израз – с цялата страст на конвертита – в *Пол и характер* (1903) на Ото Вайнингер, който негласно спада към онези „мрачни писатели” (срв. JAM 109 и 139) – заедно със Сад и Ницше – чиято способност да правят „омразата съзнателна” (срв. JAM 131) импонира на Хоркхаймер както гносеологически, така и етически. Цената на мъжествеността на рациото, от своя страна, е императивната забрана на страха, предизвикваща ярост спрямо изключените – освободените – от сферата на валидност на императива. Садизмът

е вторичното освобождаване от страха на субекта, подлежащ на императива на забраната на страха, чрез потенцирането на страха на първично освободените – изключени – от спазването на забраната. Садистът е напрегнато дистанцираният от природата субект, който „се идентифицира с природата, предизвиквайки хилядократно у жертвите си крясъка, който самият той не бива да издава” (срв. JAM 133).

Редом с генеалогията на садизма, възвеждаща го към диалектиката на овладяването на природата от страна на инструменталния разум, Хоркхаймер предлага и една отговаряща му поетика, ретроспективно прилагаща върху праисторията на модерността при Сад наученото от Кафка в модуса на синхронния екзистенциално-идиосинкразен опит. „То (безумието на бунтуващия се субект, б. м.) се уеднаквява с чудовището на господството, което не може да надвие в плът и кръв. Като ужас въображението се опитва да устои на ужаса.” (JAM 134) Тази осланяща се на Кафка поетика на жестокостта (превърнатата форма на Кантовата естетика на възвишеното), която Адорно ще развие по-късно в *Естетическа теория* (1970) в рамките на една обща теория на естетическата модерност, получава своето етическо обосноваване в заключителните изречения на „Жюлиет”, коментиращи концепцията на Ницше за състраданието. „Като оповестяват тъждеството на господство и разум, лишените от състрадание учения се оказват по-милосърдни отколкото онези на моралните лакеи на буржоазията.” (JAM 140) Моралните лакеи са персонажи колкото на Маркс, толкова и на Ницше и Сад, а *История на Жюлиет* разказва историята на тъждеството на господство и разум. В епилога на „Жюлиет или Просвещение и морал” Хоркхаймер хвърля мост към Адорновия „Одисей или мит и Просвещение”, като по този начин затваря кръга, образуван от двете ключови литературни фигури на *Диалектика на Просвещението*: Одисей и Жюлиет. „Защото *chronique scandaleuse* на Жюстин и Жюлиет, която, произвеждана като на конвейер, в стила на осемнайсети век създаде образец за булевардната литература на деветнайсетия и масовата литература на дваайсетия, представлява Омиров епос, след като от него е смъкната и последната митологическа обвивка: историята на мисленето като орган на господството.” (JAM 138) Четвърт век преди направеното от Ролан Барт провокативно съполагане на Сад и Пруст като

двамата най-големи френски романисти определението на Хоркхаймер за *Жюстин и Жюлиет* като докрай разомагьосан Омиров епос неочаквано – във висшата възможна степен – утвърждава литературността на порнографско-философския магнум опус на Маркиза.

1. „Не, Терез, не, няма Бог” – вж. Луис Бунюел *Млечният път* (1969). Ролята на Сад се изпълнява от 44-годишния Мишел Пиколи, чиято възраст щастливо отговаря както на биографичния момент на превръщането на Сад в писател, така и на типологията на фигурата на неговия централен герой, либертина. Бунюел цитира изказване на персонажа Желязното сърце от *Жюстин* или *Злочестините на добродетелта*, срв. Маркиз дьо Сад, *Жюстин* или *Неволите на добродетелта* (2. изд.), прев. от френски Красимир Петров, София: Вестникарска група България, 2009, с. 46. Вариантът в превода на заглавието следва аналогията с възрожденско-просвещенската повест на Ил. Блъсков *Злочеста Кръстинка* (1870). Благодаря на колегата К. Петров за любезното предоставяне на I и III том на инкриминираното издание на 120-те дни на Содом от 1953 г.
2. Частната библиотека на Сад в лудницата Шарентон, където е интерниран през последните десет години от живота си, съдържа 89-томното издание на Волтер от 1785 г., срв. *Marquis de Sade Der Greis in Charenton. Letzte Aufzeichnungen und Kalkulationen*, München: belleville, 1990, 39 (Anm. 23).
3. Схематизмът на настоящата характеристика на просвещенския роман следва радикално-редукционистичната му схематизация при Сад. За ролята на просвещенския роман в жанровото формиране на модерната проза вж. Watt, I. *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (1957), Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2001; вж. също Iser, W. *Laurence Sternes "Tristram Shandy"*. *Inszenierte Subjektivität*, München: Fink, 1987. Макар че *Жюлиет*, подобно на *Мол Фландърс*, използва матрицата на пикаресковия роман с протагонист-разказвач женска фигура, предложената от Ян Уат генеалогия на реализма, изхождаща от романите на Дефо, едва ли е приложима към текстовете на Сад. По-скоро си заслужава да се помисли за ексцесните „робинзониади” на Сад през основополагащата интерпретация на Уат на емблематичното произведение на Дефо. „Реализмът” на Сад обаче остава отворен проблем: категорично отхвърлен от Барт в плана на литературната валидност, отново повдигнат от Октавио Пас в плана на не-литературната –

психологическа, философска – значимост. Не по-малко продуктивен е въпросът за пародийното потенциране на Просвещението при Стърн и Сад.

4. Zweifel, S. & Pfister, M. „Die Hirnbrünstigkeit der Aufklärung: Die Geburt der Moderne aus dem Geiste der Pornosophie“. In: De Sade, D. A. F. *Justine und Juliette*, Bd. VIII, München: Matthes & Seitz, 1998, 9 и 10.

5. Вж. Blanchot, M. *Lautréamont and Sade* (1949), Stanford, California: StanfordUniversity Press, 2004, p. 7.

6. Интересен съвременен пример за аналогична употреба на етнографски материал при изследването на генеалогията на абсолютните форми на власт и насилие предлага литературно-антропологическия трактат на Елиас Канети *Маса и власт* (1960). Канети е само един от дългата и подземно непрекъсната редица негласни читатели на Сад, кулминираща в Кафка и неговата версия на потъналия в непроходен сняг Château de Silling.

7. Delon, M. „Sade oder Diskurse auf Abwegen. Zur Funktionsweise von Sades *réécriture*“. In: De Sade, D. A. F. *Justine und Juliette*, Bd. II, , цит. съч., 1991, с. 13.

8. Пак там, с. 11.

9. Във френската, англоезичната и бразилската статия на Уикипедия характеристиката на Сад като „философ“ е единодушна, макар и с разлики в степенуването: „френски литератор, автор на романи и философ“ (un homme de lettres français, romancier et philosophe); „френски аристократ, политическа фигура на Революцията, философ и писател“ (French aristocrat, revolutionary politician, philosopher, and writer); „Освен писател и драматург, той е бил също и философ с оригинални идеи“ (Além de escritor e dramaturgo, foi também filósofo de ideias originais) (курсив мой, В. С.). Сад би останал доволен от това изтъкване в Енциклопедията на XXI в. на философския аспект на творчеството му. Не бива да се забравя също така, че през XVIII в. определенията *homme de lettres* и *philosophe* са били в много отношения еквивалентни. С порнографско-философския си опус Сад освен това претендира за принадлежност към твърдото ядро на Просвещението, групата на *encyclopédistes*, конституирана като „сдружение на литератори“ (société de gens de lettres). Тази на пръв поглед абсурдна или най-малкото неуместна претенция може обаче да намери основание в същинската Енциклопедия или Тълковен речник на науките, изкуствата и занаятите (1751-1780), отделяща на статията „Разум“ седем колонки, на „Нимфомания“ – девет, срв. Zweifel, S. & Pfister, M. „Die

Hirnbrünstigkeit der Aufklärung: Die Geburt der Moderne aus dem Geiste der Pornosophie“, цит. съч., с. 16.

10.Срв. Noerr, G. S. „Nachwort des Herausgebers“. In: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. v. G. S. Noerr, Frankfurt am Main: Fischer, 427-430.

11.Дълга тази препратка на вдъхновяващата студия на Майкъл Уйнград, образцово осветляваща подземната „френска връзка“ в генезиса на *Диалектика на Просвещението*, вж. Weingrad, M. “The College of Sociology and the Institute of Social Research”, *New German Critique*, No. 84 (Autumn, 2001), p. 134 (n. 18).

12.Заслужава да се помисли за съотношението между церемониалност и ексцес при Сад и Моцарт.

13.Официалното наименование на Франкфуртската школа: Institut für Sozialforschung (в преднацистка Германия и по-късно във ФРГ), Institute of Social Research (по време на емиграцията в САЩ).

14.Преди студията на Хоркхаймер творчеството на Сад не е било предмет на разглеждане в дисциплинарното поле на философията – със знаковото изключение на малък текст на Батай от 1929/30 г., издаден посмъртно през 1970 г. Вж. Batailles, G. “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade” – Batailles, G. *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, 1970, pp. 54-72.

15.Horkheimer, M. „Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst. Einige Bemerkungen zur Aufklärung“. In: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, цит. съч., с. 106. Оригиналното английско заглавие на доклада гласи “Reason Against Itself. Some Remarks on Enlightenment”. Цитирам по-нататък в текста по това издание със сиглата RAI и страниците в кръгли скоби.

16.Основното речниково значение на *Dichtung* е „поезия“ с неговите производни „поетична творба“, „стихотворение“, „поема“. В терминологията на Критическата теория (преди всичко под влиянието на Валтер-Беняминовата рецепция на Щефан Георге) думата придобива емфатичното значение на ауратична, автономна, висока литературност. Срв. подзаглавието на автобиографията на Гьоте: *Поезия и истина* (*Dichtung und Wahrheit*).

17.Horkheimer, M. „Dichtung und Moral“. In: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, цит. съч., с. 257. Цитирам по-нататък в текста по това издание със сиглата DM и страниците в кръгли скоби.

18.Срв. за този текст на Сад Lever, M. *Donatien Alphonse François, marquis de Sade*, Fayard, 1991, p. 504-507. За разлика от Хоркхаймер, който явно чете революционния ангажимент на Сад в ключа на пряката интенция, Левър

разглежда надгробната реч на Маркиза за Жан-Пол Марат като чиста проба „шутовщина” (*bouffonnerie*), срв. пак там, с. 506.

19. Цит. по Horkheimer, M. и Adorno, Th. W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Adorno, Th. W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, 100. Цитирам „Жюлиет или Просвещение и морал” по това издание по-нататък в текста със сиглата JAM и съответните страници в кръгли скоби. Ползвам българския превод и при необходимост негласно прецизирам: Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В. *Диалектика на Просвещението*, прев. от немски Стилиян Йотов, София: ГАЛ-ИКО, 1999. В редките случаи на съществено разминаване в преводите ще отбелязвам разликите изрично.

20. Срв. Lacan, J. „Kant mit Sade“ (1962). In: *Schriften*, Berlin: Quadriga, 1991, 133-163.

21. Вж. Dühren, E. (*alias* Iwan Bloch) *Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit besonderen Beziehung auf die Lehre der Psychopathia Sexualis* [1899]

22. Настоящият текст е въведение в по-обширно изследване на проблематиката на съотношението между сложност и ред при Сад.

23. В българския превод грешката става незабележима: „в компанията на неаполския крал Фердинанд” (курсив мой), срв. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В. *Диалектика на Просвещението*, цит. съч., с. 114.

24. Sade *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. – Sade *Œuvres*, édition établie par Michel Delon, vol. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 1053. Цитирам *История на Жюлиет* по това издание по-нататък в текста със сиглата HJ.

25. Десетина години преди Хоркхаймер, понятието за „отделяне”, „изхвърляне навън” (*excrétion*) ще бъде поставено от Батай в центъра на неговото тълкуване на Сад, вж. Batailles, G. “La valeur d’usage de D. A. F. de Sade”, цит. съч., с. 66 и др. (б. м.).

26. Формулировката е на М. Делон, срв. Sade *Œuvres*, цит. съч., с. 1403.

27. В българския превод е налице волна интерпретация на пасажа, срв. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В. *Диалектика на Просвещението*, цит. съч., с. 133: „Всяко наслаждение обаче издава идеологизиране” (курсив мой) (б. м.).

28. Думата е изпусната в българския превод, срв. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. В. *Диалектика на Просвещението*, цит. съч., с. 139.

29. *Fourier avait lu Sade* гласи последното изречение на книгата на Барт, Вж. Barthes, R. *Sade, Fourier, Loyola*, Éditions de Seuil, 1971, p. 190.

30. Срв. JAM 125-126, където Хоркхаймер цитира Роже Кайоа.

31. Срв. феноменологията на палача в *Маса и власт* на Канети

ВЛАДИМИР САБОУРИН е доцент по история на испанската литература във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Има научни и литературни публикации в България, Испания, Германия, Австрия и Канада; участия в научни конференции в България, Полша, Германия, Австрия и САЩ. Бил е гост-лектор на Университета на Федерална провинция Саар, Саарбрюкен и на Калифорнийския университет, Бъркли; стипендиант на Гьоте-Общество във Ваймар, Германската служба за академичен обмен (DAAD), Федералното министерство за наука и комуникации на Република Австрия (BMWV) и Фондация Роберт Бош. Автор е на следните книги и публикации: „Sex Shop“ (1993), „Увод в метаезика на Хумболтовата философия на езика“ (1994), „Изследвания. Литература / Модерност. Теология. Кино“ (2000), „Стихове 94-98“ (2001), „Ляво и литературно“ (2001), „След сублима“ (2003), „Sprache und Gewalt: Fluchtlinien der literarischen Moderne“ (2003), „Йожени или Новата Асамблея Знаме на мира“ (2004), „Произход на испанския пикаресков роман“ (2006), „Свещенотрезвото. Мистика и Модерност (Втора част. Музика и Просвещение)“ (2007) и „Свещенотрезвото. Мистика и Модерност“ (2010). Негова е научната редакция на българския превод на „Социология“ (2002) на Георг Зимел.