

PETR HORÁK

AUFKLÄRUNG – VERNUNFT – HERRSCHAFT – NATUR – LIBIDO

Die Bezeichnung meines Beitrags setzt einige Substantiva hintereinander, die auf den ersten Blick sozusagen die Aufgabe haben sollten, den Inhalt des ersten von ihnen, nämlich des Substantivums „Aufklärung“, zum Ausdruck zu bringen. Den was sollte der Begriff „Aufklärung“ anderes bedeuten als Herrschaft der Vernunft? In diesem Begriff — mag er in seiner deutschen Form „Aufklärung“ oder im Französischen „les Lumières“ heissen — spiegelt sich eine solche Selbsterkenntnis einer Zeit, die ihre eigentliche Begründung darin findet, daß sie eine Zeit der Vernunft ist. Die Aufklärung wird also hier, d. h. in der europäischen Welt, oder besser gesagt: in der Welt der europäischen Kultur, nicht als Bekundung einer von einer übernatürlichen Vernunft — von Gott — herabgesandten Illumination, sondern als Aufklärung verstanden, deren Quelle die menschliche Vernunft selbst ist. Diese tritt als oberster Arbiter aus dem Dunkel des Aberglaubens, in den ihn die ganze vorherige Geschichte der Menschheit eingehüllt hatte, als Quelle, aber auch als Richter über alle Erkenntnis und alles Handeln hervor. Vor ihrem Blick konnten im Laufe des 18. Jahrhunderts schon nicht einmal solche, bis dahin fast unerschütterlichen Sicherheiten Bestand haben, wie die offenbarte Religion, der in alles eingreifende und alles lenkende Gott und die von Gott dem Menschen bestimmte weltliche Obrigkeit, die jahrhundertlang als Stellvertreter und Sprecher unmittelbar Gottes auf Erden akzeptiert worden war. Als Marxisten sind wir uns allerdings dessen wohl bewusst, welche tiefgehende Veränderung in der gesellschaftlichen Basis den abgekürzt beschriebenen Umbruch im Bewusstsein der Gesellschaft bewirkte. Als Historiker der Philosophie müssen wir aber um so mehr die verschiedenen Aspekte der Wandlung im Denken der europäischen Aufklärung, ihrer einzelnen europäischen Formen, untersuchen, wenn wir tatsächlich die Quellen der modernen Rationalität und den Subjektbegriff erkennen sollen, mit denen wir es auch heute noch zu tun haben. Die scheinbar „bloss“ historische Frage wird zu einem völlig aktuellen Problem, das heute aussergewöhnliche ideologische und praktisch-politische Reichweite hat.

Die europäische Aufklärung, genauer gesagt: die europäische aufge-

klärte Philosophie des Endes der eigentlichen aufgeklärten Epoche, die Gegenstand unserer Verhandlungen (Smolenice, Dezember 1986) ist, entdeckte — wir haben dies bereits oben dargelegt —, dass die Vernunft, und zwar keineswegs die göttliche, sondern die menschliche Vernunft, Quelle und Arbiter der Erkenntnis ist, und folgerte sogar, die Vernunft habe sich zu dieser Position selbst durchgerungen. Die Kosmologie Laplaces bedürfe überhaupt nicht des Eingreifens des göttlichen Schöpfers, den die Kosmologie Newtons noch gebraucht habe, und Saint-Just konnte nun logisch folgern, der König als angeblicher Stellvertreter Gottes auf Erden sei für die Gesellschaft nicht nur unnützlich, da diese durch Vermittlung des Gesellschaftsvertrages (*contrat social*), also der Vernunft, selbst regieren könne, sondern er sei sogar für die Gesellschaft schädlich und müsse beseitigt werden.

Die Französische Bürgerliche Revolution stellt also nicht nur einen politischen Sieg der Bourgeoisie dar, der bereits bloss, wie neuere historische Arbeiten zeigen,¹ den gesellschaftlichen Prozess des faktischen Übergangs des Feudalismus zum Kapitalismus, den Prozess des faktischen Niedergangs des Absolutismus und die Übertragung der Macht in die Hände des Dritten Standes vollendet, sondern auch einen Sieg der Ideen der Aufklärung.

Die aufgeklärte Vernunft hat jedoch einen Januskopf. Es ist dies nicht nur jene Aufklärung, die Immanuel Kant in seiner bekannten Schrift *Was ist Aufklärung?* definiert, sondern auch jene Aufklärung, die aus dem Werk des Marquis de Sade spricht. Beides scheint in völligem Gegensatz zu stehen, und sofern wir diesen Gegensatz undialektisch auffassen würden, würden wir einfach die unreflektierte bekannte Kritik der aufgeklärten Vernunft wiederholen, die bereits vor vielen Jahren Max Horkheimer und Theodor von Adorno äusserten.²

Unsere Untersuchung sollte sich aber offensichtlich auf die Frage konzentrieren, weshalb diese Doppeldeutigkeit der Aufklärung, für deren Illustration wir die Antipoden Kant — Sade wählten, möglich ist, worauf sie beruht, und sollen ferner die Frage stellen, beziehungsweise neu überdenken — da sie sowohl Marx, wie auch, allerdings mit anderem Akzent und vor allem mit anderem Ausgang, die bereits erwähnten Horkheimer und Adorno gestellt hatten —, ob diese Doppeldeutigkeit eigentlich nicht komplementär und nicht nur antinomisch gegensätzlich ist.

Kernstück dieser Frage, nämlich der scheinbaren oder wirklichen Gegensätzlichkeit, zumindest sodann der Doppeldeutigkeit der Vernunft der Aufklärung, ist der Träger dieser Vernunft, nämlich der Mensch und seine Natur.

Der Mensch kommt in der aufgeklärten Philosophie eigentlich in zweierlei Gestalt vor. Als Subjekt der Erkenntnis einerseits und als ein der Einwirkung dieses Erkenntnis ausgesetztes Objekt andererseits.

Die drei bekannten Fragen Kants aus seiner Kritik der reinen Ver-

¹ Furet, Fr.: *Penser la Révolution française*. Paris 1979 (und dort angeführte Literatur).

² Siehe ihre Arbeit *Dialektik und Aufklärung*. Amsterdam 1947 (und die weiteren Ausgaben).

nunft, nämlich: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? und 3. Was darf ich hoffen? zeigen den Menschen als mündiges Subjekt der Vernunft und des Handelns, das sich gerade durch diese und einzig und allein durch diese Tätigkeit seiner selbst als vernünftig erkennender und handelnder Mensch bewusst wird. Aus den angeführten Fragen ergibt sich auch das Selbstbewusstsein von den Grenzen der menschlichen Vernunft, sowohl in der Erkenntnis, als auch im Handeln: das Programm dieser drei Fragen ist „vernünftig“, d.h. angemessen. Die erste Frage umgrenzt die sofortige Reichweite der Erkenntnis — ich kann nicht sofort und ohne Voraussetzungen alles erkennen; die zweite umgrenzt das Ausmass des Tuns — ich bin nicht allmächtig, ich muss wählen, was ich tun kann; die dritte umgrenzt das Ausmass der Hoffnung — ich kann nur hoffen, etwas zu erreichen. Diese Begrenzung stellt nicht nur eine Begrenzung des Kantischen Begriffes der Aufklärung als solcher dar, sondern umreisst zugleich die Grenzen des Subjekts, da sie das problematisiert, was ihn zum Menschen macht. Das Kantsche Subjekt stellt weder in der Vernunft-, bzw. Erkenntnisfähigkeit, noch in der praktischen und Willens-, Gefühlfähigkeit einen desakralisierten Gott dar. Dazu trägt zweifellos sehr die Anthropologie Kants bei: der Mensch, obwohl erschaffen, hat sich selbst geschaffen, und obwohl er sein eigenes Werk ist, kann und darf er nicht die universal gültigen Gesetze der Rationalität und Moral überschreiten.

Die Fragen, die auf den ersten Blick die Möglichkeiten des Wissens und Handelns formulieren und begrenzen, zielen darauf ab, durch ihre Vermittlung die eine grundlegende Frage zu stellen: Was ist der Mensch? Anscheinend will Kant in seinen Brief an Stündlin aus dem Jahre 1793 — ohne die Reichweite seiner Fragen wie immer auch auf einen blossen Psychologismus zu reduzieren — tatsächlich sagen, dass hinter dem Problem der Möglichkeit des Erkennens und Handelns des Subjektes das Problem des Menschen verborgen ist. Auf dem Hintergrund der Metaphysik (1. Frage), der Moral (2. Frage) und der Religion (3. Frage) verkündet Kant seine Anthropologie.⁴ Und dieser Mensch verbleibt fest auf dem Boden der aufgeklärten Vernunft. Im gleichen Brief macht er den Adressaten darauf aufmerksam, man könne vernünftigen Argumenten erfolgreich nichts anderes als wiederum nur vernünftige Argumente — oder Gewalt entgegensetzen, welche letztere, wie er schreibt, gegenwärtig zu befürchten sei.⁵ In der durch die Reaktion auf die Französische Revolution und vor allem auf den Terror der Jakobiner entstandenen allgemeinen Situation, in der sich Kant damals befand, war diese Befürchtung sicherlich berechtigt. Dies ändert aber nichts an der neun Jahre vorher geäußerten Überzeugung Kants, dass Aufklärung soviel bedeutet wie Selbstbefreiung des Menschen vom Zustand der Unmündigkeit, von einem Zustand, der nicht anderes als die Unfähigkeit darstellt, den eigenen Verstand selbständig, ohne Beaufsichtigung und Lenkung durch jemanden

³ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. München 1920, S. 621.

⁴ Kant, I.: *An Carl Friedrich Stündlin*, vom 4. 5. 1793. In: *Briefe von und zu Kant*. Hrsgg. von E. Cassirer. 2. Teil, 1970—1803. Berlin 1923, S. 205—206.

⁵ *Ibid.*

anderen zu gebrauchen.⁶ Der Zustand der Unmündigkeit, in dem sich der Mensch befindet, habe nichts gemeinsam mit seiner Natur, denn der Mensch sei von Natur aus mündig: die Menschen würden nur selbst den Zustand der Unmündigkeit des Verstandes verschulden.

Hier findet eine Annäherung Kants an Rousseau statt: für beide Denker wird der Mensch von Natur aus frei geboren. Bei anderer Gelegenheit hatten wir die Möglichkeit, Parallelen und Gegensätze der Geschichtsphilosophie Rousseaus und Kants zu erwähnen.⁷ Als wichtig erscheint uns jedoch, dass Kant die Frage „Was ist der Mensch?“ im wesentlichen so beantwortet, dass dies ein Wesen ist, das als Individuum und als Gattung mit der moralischen Fähigkeit der Selbsterhebung ausgestattet ist und freien menschlichen Willen hat. Und gerade dieses Wirken der moralischen Fähigkeit zur Selbsterhebung des Menschen, die durch die Durchsetzung der Vernunft und des freien Willens der Menschen ermöglicht wird, ist für Kant mit der Aufklärung identisch. Aber diese „Selbsterhebung“ des Menschen, zu der er durch eine moralische Fähigkeit determiniert ist, die von der Natur jedem Individuum sozusagen in die Wiege gelegt wurde, verläuft weder automatisch, von sich selbst, noch kann sie eines schönen Tages beendet werden. In seiner Anthropologie, die vierzehn Jahre nach der Studie über die Aufklärung folgte, liefert Kant einen Grundriss seiner Vorstellung von der historischen Entwicklung jener „Selbsterhebung“ des Menschen zu einer ständig vollkommeneren Form; es ist dies nichts anderes als die ständige Arbeit des Menschen (des Individuums, der Gattung) an sich selbst.⁸ Und diese Arbeit an sich selbst ist eine moralische Pflicht, es ist dies der „kategorische Imperativ“, mit dem die Natur jedes Individuum — zugegebenerweise nicht jedes in gleichem Masse — ausstattet und mit dem sie ihn zu jener Arbeit an sich selbst geradezu antreibt. Aber nicht alle — Individuen wie die Gesellschaft — ordnen sich diesem Trieb unter, lassen ihm freien Lauf oder fördern ihn sogar; obwohl Kant seine Auffassung von der Aufklärung ebenso wie seine Auffassung vom Sinn der Geschichte einem moralistischen Anthropologismus unterordnet, sieht er völlig realistisch, dass dem Fortschritt der Aufklärung Grenzen sowohl von „Faulheit und Feigheit“ der Menschen, als auch von ganz realen Hindernissen gesetzt werden, die jene der Aufklärung in den Weg legen, die herrschen und vor nichts so grosse Angst haben als davor, dass die Menschen frei denken werden. Daher leben wir noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, sondern nur im Zeitalter der Aufklärung.⁹

In der Kantschen Auffassung der Aufklärung sehen wir daher eine präzise Unterscheidung zwischen der Aufklärung als Streben des Menschen, aufgeklärt zu sein, und zwischen der Aufklärung als Idealzustand der Gesellschaft, zu deren Erreichung noch ein weiter Weg ist und der

⁶ Kant, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Hrsgg. von Fr. Jodl. S. 9.

⁷ Horák, P.: *Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant: Die Parallelen und Gegensätze einer Geschichtsphilosophie*. In: *Wiss. Zeitschr. Friedrich-Schiller-Univ. Jena Gesellschaftswiss. R.*, 33 Jg. (1984) H. 1, S. 45—50.

⁸ Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. 1798.

⁹ Siehe Kant, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* S. 14.

nicht durch eine einmalige Revolution herbeigeführt werden kann — eine solche könnte, so schreibt Kant im Jahre 1784, also fünf Jahre vor der Französischen Bürgerlichen Revolution, den persönlichen Despotismus beseitigen, wäre aber ausserstande, eine wirkliche Reform in der Denkweise der Menschen herbeizuführen, wäre nicht imstande, also das zu erreichen, was Kant als Aufklärung im eigentlichen Sinn des Wortes meint.¹⁰ Zur Aufklärung im Sinne Kants gehört auch das Bewusstsein aller aufgeklärten Menschen voneinander und untereinander, dass der Mensch keine Maschine ist und seine Würde besitzt.¹¹ Darin gerade unterscheidet sich Kant wesentlich vom zweiten Antlitz der Aufklärung, das gleichfalls von der Vernunft und Natur des Menschen ausgeht, diese aber — in der Vorstellung, so beides erfüllen zu können — Herrschaft und Libido, nicht zu solchem Erkennen und Handeln ausrichtet, die in Übereinstimmung mit den allgemein gültigen Gesetzen der Vernunft und Moralität stehen.

Das zweite Antlitz der Aufklärung stellt genau den gegensätzlichen Pol der diesbezüglichen Vorstellung Kants dar. Wie bei allen Aufgeklärten, Kant nicht ausgenommen, wird auch bei de Sade die „Natur“ des Menschen stark herausgestellt; auch der Mensch de Sades ist „von Natur aus“ mit Vernunft begabt und setzt sie „von Natur aus“ ein — er ist sogar verpflichtet, sie — zu seinem Nutzen — einzusetzen. Aber all das, was bei Kant und anderen Denkern darauf abzielt, vom Prinzip der Natur und Vernunft die Herrschaft der Vernunft als Synonyma für die Herrschaft des Humanismus abzuleiten, wird von de Sade zur logischen und moralischen Rechtfertigung der individuellen Vorherrschaft und des Eigennutzes ausgenützt. Es ist nicht Ziel dieser kleinen Studie aufzuzeigen, auf welche Weise Marquis de Sade zu völlig entgegengesetzten Schlussfolgerungen hinsichtlich des Einsatzes der Vernunft im menschlichen Handeln kommt als Kant und die anderen Denker der Aufklärung, obwohl seine Anthropologie mit ihnen die gleichen Ausgangspunkte teilt; wir hatten Gelegenheit, anderswo¹² die Philosophie de Sades zu analysieren, die wir hierbei als praktische Moral bezeichneten, die konsequent von der aufgeklärten Anthropologie ausgeht, die sie in den völligen Gegensatz zu den Grundsätzen des Humanismus pervertiert, zu denen andere zeitgenössische Denker gelangt waren. Wir zeigten auch die tragikomische Form dieser negativistischen Umwertung der „Natur“ des Menschen bei de Sade und den interessanten und für das Geschick, das de Sade selbst und sein Werk traf, wesentlichen Umstand auf, dass das Subjekt de Sades sich in seinem radikalen egoistischen Utilitarismus nicht nur ausserhalb der anerkannten Moral der Zeit stellte, sondern auch die Werte des aristokratischen Individualismus zum Ausdruck bringen wollte, die für die gesellschaftliche Praxis der nachrevolutionären bürgerlichen Gesellschaft

¹⁰ Ibid., S. 10.

¹¹ Ibid., S. 16.

¹² Horák, P.: *La philosophie de la morale pratique — le marquis de Sade*. In: *Studia minora facultatis philosophicae universitatis Brunensis*, G 22/23, 1978/79, S. 103—124. Beauvoir de, S.: *Faut-il brûler Sade?* In: *Privilèges*, Paris (1955) 1964. S. 13 sq.

ebenso unakzeptabel waren, wie de Sades schockierende persönliche Auswüchse für die aristokratische Gesellschaft, der er vor der Revolution angehört hatte.¹³

Aber aus dem Gegensatz Kant — Sade wollen wir nicht die einfache und heute bereits allzu gut bekannte These darüber ableiten, dass die Aufklärung imstande war, von der Vernunft einmal die Forderung nach absolutem Humanismus und ein anderes Mal die Forderung nach völligem Antihumanismus mit terroristischen Zügen zu folgern, dass sie also ebenso eine Quelle der Idee der Befreiung als der Idee des Nihilismus ist.¹⁴ Wir wollen im Gegenteil nur betonen, dass das zweite Antlitz der Aufklärung, das de Sade seinen Zeitgenossen entgegenhielt und das er den folgenden Generationen als beunruhigendes Vermächtnis hinterliess, in der Tiefe des aufgeklärten, d.h. vernünftigen und die Vernunft anwendenden Menschen das Böse als ebenso legitimen Teil seiner Natur entdeckt wie das Gute.^{14a} Der Mensch de Sades, der unverhohlen dem Bösen zustimmt, dies dadurch, dass er seinen Verstand dazu ausnützt, um sein Verlangen nach Libido um den Preis und gerade um den Preis dessen zu befriedigen, dass er einem anderen, schwächeren Individuum Leid zufügt, enthüllt möglicherweise die scheinheilige Moral der vorrevolutionären Aristokratie und der nachrevolutionären Bourgeoisie — verweist aber vor allem darauf, dass die blosse Logik als solche keine Moral kennt und keine kristallklare Reinheit als solche bei niemandem und in keiner Gesellschaft garantiert. In jedem Individuum steckt „etwas Udenkbares“,¹⁵ in jedem ist „das Geheimnis des radikalen Bösen, der möglichen Grausamkeit“ verborgen¹⁶ und es ist ebenso „natürlich“ wie das Gute „natürlich“ ist, wie es in jedem Individuum Kant oder Rousseau zu erkennen glauben. Sade rechtfertigt die Befriedigung auch der absurdesten Gier — besonders der sexuellen Gier — als Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses. Aber damit zeigt er, vielleicht als einziger aufgeklärter Denker, auch die negative, „widernatürliche“ Seite der Natur des Menschen auf. Sade enthüllte vor den erstaunten Blicken seiner Zeitgenossen, dass die sog. Natürlichkeit nicht nur edel ist, wie dies seine Zeit unter dem Einfluss der Lektüre der *Nouvelle Héloïse*, des Romans Paul et Virgine und anderer Werke der aufgeklärten Literatur glauben machen wollte, sondern dass sie ebenso pervers ist, besser gesagt: dass sie, ob wir wollen oder nicht, in beiden Fällen gleichermassen natürlich ist. Ein spezifisches Merkmal der unerbittlichen Analyse des Sades bezüglich der menschlichen Natur beruhte allerdings darin, dass er die sexuellen Wurzeln der menschlichen Sehnsucht nach Dominanz, die sexuelle Seite dieses Verlangens, hervor-

¹³ Ibid.

¹⁴ Vgl. z. B. Camus, A.: *L'Homme révolté*. Paris 1951.

^{14a} Wir sind uns allerding dessen wohl bewusst, dass Sade als Vorgänger Th. Hobbes hatte und dass fester Bestandteil des europäischen theologischen Denkens die Lehre von Bösen ist, dies als Folge der Erbsünde der ersten Menschen; diese Lehre spielt eine wichtige Rolle z. B. in der Moral- und Sozialphilosophie des Protestantismus.

¹⁵ Mishima: *Mme de Sade*. Paris 1971. Zit. nach Debout-Oleskiewicz, S.: *Stichwort Sade*. In: Denis Huisman: *Dictionnaire des philosophes II*, Paris 1984, S. 2275—2278.

¹⁶ Ibid.

hob.¹⁷ Dies ist der eigentliche und vielerorts noch immer fortdauernde Grund für den Skandal, den er durch seine Schriften auslöste. Aber bei de Sade geht es nicht darum, dass er bis ins Detail den sexuellen Akt und seine „unerlaubten“ Formen beschreibt. Wie anderswo aufgezeigt, deckt sich die Akribie, mit der de Sade den sexuellen Akt beschreibt, völlig mit den Einzelheiten, die die Pastoralitätigkeit des 18. Jahrhunderts vom Beichtenden aberverlangte.¹⁸ Es geht aber nicht um die Sexualität als solche, sondern darum, dass sie — in der Darstellung de Sades — Mittel zur Vorherrschaft eines Individuums über das andere mit Hilfe einer entfesselten, ungebändigten Natürlichkeit ist. Dadurch ist sie zugleich ein Aufruhr gegen die Vernunft, allerdings ein solcher Aufruhr, der wiederum nur durch die Vernunft gerechtfertigt werden kann. Zugleich ist sie ein Aufruhr gegen die Macht der Gesellschaft, die — und zwar wirksam — bestrebt ist, durch ihre Ideologie und faktische Repression die sexuellen Praktiken gründlicher zu reglementieren, als dies die alte Feudalgesellschaft getan hatte.¹⁹ Die neue repressive Ideologie und Politik geht in bezug auf die sexuellen Praktiken Hand in Hand mit der Entstehung und Praxis der neuen Sexualwissenschaft (*scientia sexualis*), die in der bürgerlichen Gesellschaft die alte *ars erotica* der vorherigen Gesellschaft ablöste.²⁰ Vielleicht blieb gerade deshalb die Sprache Sades so datiert — es ist dies eine Sprache der vorherigen, der bis zur Revolution reichenden aufgeklärten Wissenschaft, eine Sprache der Klassifikationen: Sade beschreibt alles bis ins letzte Detail, das Verhalten seiner Helden erinnert an den mechanischen Gang lebloser Automaten. Sade charakterisiert mit seiner Sprache und mechanistischen Auffassung des Menschen sogar vielleicht selbst das Ende der Epoche des europäischen Klassizismus:²¹ Menschen einen blossen Mechanismus zu erblicken, und von dessen Poniemand ist, so wie er, derart entfernt von der Ablehnung Kants, im stulat, die Menschenwürde zu respektieren.

Und desungeachtet brachte es gerade de Sade zustande, das Böse dort zu entdecken und zu rechtfertigen, wo es die aufgeklärte Vernunft sonst überhaupt nicht gesucht hatte: in der menschlichen Natur und in ihrer Erfüllung. Stil und Sprache de Sades und seiner Werke stehen daher uneingeschränkt im Dienst dieser Umwertung der menschlichen Natur,²² einer Umwertung, die im wesentlichen stets ein und dasselbe wiederholt: „Der Mensch ist das, was er ist“²³ und nicht das, was er sein soll, wie in ihrer Auffassung der aufgeklärten Vernunft und Natur Kant, Rousseau und andere behaupten. Sade legte aber mit seiner Entdeckung des Hanges zu Bösen als inhärenten und nicht zu übersehenden Bestandteil der Erfüllung der menschlichen Natur noch eines bloss: diese Erfüllung ist nur durch Vermittlung eines anderen möglich. Dieser „andere“ tritt in der Darstellung de Sades stets als Opfer des Stärkeren auf, dessen Natur ihre

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Foucault, M.: *Histoire de la sexualité I*. Paris 1976. S. 30—31.

¹⁹ Vgl. ibidem, S. 50 sq.

²⁰ Vgl. ibidem, S. 71 sq.

²¹ Horák, P.: op. cit.; Foucault, M.: op. cit., S. 224.

²² Vgl. Barthes, R.: *Sade. Fourier, Loyola*. Paris 1971. S. 127 sq.

²³ Vgl. Beauvoir de, S.: *Faut-il brûler Sade?*

Erfüllung gerade dadurch findet, dass sie sich den anderen, den Schwächeren, als Opfer der eigenen Gelüste unterordnet. Aber die unerbittliche Logik, mit der de Sade diese Beziehung zwischen dem Stärkeren und Schwächeren, zwischen dem Missbrauchenden und Missbrauchten, rechtfertigt, impliziert die Frage: Ist diese scheinbar eindeutig einseitige Abhängigkeit nicht eigentlich gegenseitig? Ist nicht der, der, von Sehnsucht getrieben, seine Natur so zu erfüllen, dass er sie an seinem Opfer entlädt, nicht an dieses Opfer ebenso stark gebunden, wie er sich selbst sein Opfer unterordnet? Das unbefriedigende Ende aller literarischen Werke de Sades scheint darauf hinzudeuten, dass ihr Autor sich dieses Problems bewusst war, das er nicht mit anderen Mitteln zu lösen imstande war als in der literarischen Art des schwarzen gotischen Romans. Aber nichts scheint dem Verdacht zu opponieren, dass de Sade nur einen Schritt von der philosophischen Lösung der wechselseitigen Abhängigkeit des Herrschenden und Beherrschten entfernt war, die in faszinierender Dialektik der Beziehung von Herr und Knecht in seiner Phänomenologie des Geistes F. W. G. Hegel, schliesslich und endlich nur ein etwas jüngerer Zeitgenosse des „göttlichen“ Marquis de Sade, dargeboten hatte.

Wir betrachten diese abschliessende Bemerkung als einen weiteren Grund dafür, nicht nur heute, da die Bedeutung des Werkes de Sades völlig klar ist, die — bildlich gesprochen — „Verbrennung de Sades“ nicht nur nicht fortzusetzen,²³ sondern auch weiterhin über das Doppelantlitz der Aufklärung weiter nachzudenken, auch über ihre eigene Dialektik, die nicht bloss eine Antinomie ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, und ebenso über die Aktualität dieses seines Vermächtnisses Erwägungen anzustellen.

OSVÍCENSTVÍ – ROZUM – PANSTVÍ – PŘÍRODA – LIBOST

Autor se ve svém příspěvku zabývá známou dvojznačností osvícenství, kterou ilustruje na protikladu Kant — Sade, na jejich odlišném pojetí člověka a jeho přirozenosti. Autor vychází z Kantova pojetí člověka jako svěprávného subjektu a z Kantova precizního rozlišení mezi osvícenstvím jako úsilím člověka být tímto svěprávným subjektem se vším, co tento pojem obnáší, a osvícenstvím jako zatím nedosaženým ideálním stavem lidstva. V obojím je důležité Kantovo pojetí lidské přirozenosti; pojem lidské přirozenosti hraje rovněž velkou roli u Sada, který ho ovšem využívá v protikladném směru, jako ospravedlnění pro ovládnání jednoho jedince druhým. Z protikladu Kant — Sade vyvozuje autor především to, že osvícenství zanechalo znepokojivé vědomí o tom, že součástí lidské přirozenosti je nejen dobro, nýbrž také zlo, přičemž jako zvlášť pozoruhodný rys Sadova myšlení vyniká jeho zvláštní „dialektika“, s níž ospravedlňuje zlo, dialektika, která v mnohém připomíná Hegelův rozbor vztahu pána a raba.