

JACQUES DERRIDA

**„UKRADKIEM JAK WILK...” PIERWSZY WYKŁAD SEMINARIJNY  
Z CYKLU „BESTIA I WŁADCA”. CZĘŚĆ 2\***

Racja mocniejszego zawsze lepsza bywa.  
Zaraz wam tego dowiodę<sup>1</sup>.

Z pewnych względów żadne seminarium nie powinno się tak zaczynać. Jednak każde seminarium ma taki właśnie początek – antycypując, a równocześnie odraczając przedstawienie czy przeprowadzenie dowodu. Każde seminarium zaczyna się od jakiegoś bajkowego „Zaraz wam tego dowiodę”.

Czym jest bajka?

Na początek moglibyśmy zapytać nas samych (właśnie tak – zapytać nas samych, ale co się robi, kiedy się siebie pyta? gdy się pyta o coś samego siebie? kiedy się sobie zadaje pytanie, samego siebie przepytuje na ten czy inny temat lub też – co już wiąże się z czymś innym – kiedy się samemu pyta siebie? kiedy się samemu w sobie pyta samego siebie, jak by to było możliwe albo jak by to był ktoś inny?), chyba warto na początek, zanim jeszcze zaczniemy, zapytać nas

---

\* Podstawę tłumaczenia stanowi wykład J. Derridy *Première séance. Le 12 décembre 2001* (w: *Séminaire. La Bête et le Souverain*, T. 1: 2001–2002. Éd. M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud. Paris 2008. Éditions „Galilée”. © Jacques Derrida Estate, reprezentowany przez Éditions du Seuil). Przekład był porównywany z wersją angielską: J. Derrida, *First Session, December 12, 2001*. W: *The Beast and the Sovereign*, T. 1. Ed. M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud. Transl. G. Bennington. Chicago–London 2009. Seminarium *Bestia i władca* (2001–2003) było ostatnim z prowadzonych przez Derridę w École des hautes études en sciences sociales (ÉHÉSS) w Paryżu. Tytuł prezentowanego wykładu pochodzi od autorki tłumaczenia na język polski i został nadany na potrzeby publikacji w „Pamiętniku Literackim”. Część 1 ukazała się w poprzednim zeszycie kwartalnika. Tam też znajduje się więcej informacji na temat samej podstawy przekładu. Objasnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczki. Tłumaczka dziękuje pani prof. Grażynie Borkowskiej za możliwość pracy nad tak interesującym tekstem oraz pani red. Agnieszce Magrel za doskonałą adiustację i otwartość na różne rozwiązania translatorskie. [Przypis tłum.].

<sup>1</sup> J. de La Fontaine, *Wilk i baranek*. W: *Bajki. Wybór*. Dawne przekł. S. Trembecki [i in.], Nowe przekł. J. Dackiewicz [i in.], Nota aut., przypisy A. Stepnowski. Ilustr. Grandville. Wyd. 4. Warszawa 1976, s. 22 (przeł. S. Trembecki). Te dwa początkowe wersy bajki stanowią jeden z powracających motywów w pierwszej części wykładu. W oryginale francuskim brzmią: „*La raison du plus fort est toujours la meilleure: / Nous l'allons montrer tout à l'heure* [Racja najsilniejszego jest zawsze najlepsza / Pokażemy to bezzwłocznie]” (J. de La Fontaine, *Le Loup et l'agneau*. W: *Fables*. Ks. 1. Édition établie, présentée et annotée par M. Fumaroli. Avec les gravures de J.-B. Oudry (1783). Paris 1985, s. 51). [Przypis tłum.].

samych, jaki związek może zachodzić między seminarium a bajką [lub baśnią – w języku francuskim wyraz „*fable*” oznacza bowiem zarówno ‘krótki utwór z morałem’, jak i ‘opowieść o fantastycznej treści, przekazująca uniwersalne prawdy’], między seminarium a stosowanym w baśni czy bajce i przejawiającym się w wyrażeniach „pewnego razu był sobie” oraz „jak gdyby” trybem fikcji, symulakrum, wypowiedzi zmyślonej, narracji, zwłaszcza jeśli w danej bajce występuje jakiś baśniowy zwierz: bestia, jagnię, wilk, wykreowane przez Boga w *Księdze Rodzaju* (1, 21) wielkie potwory morskie lub też cztery bestie ze snu czy wizji Daniela (proszę przeczytać w szczególności [wersety z *Księgi Daniela* poczynawszy] od rozdziału 7, 1; chodzi o: „Te wielkie bestie w liczbie czterech – to czterej królowie, którzy powstała z ziemi” [Dn 7, 17]<sup>2</sup>, inaczej mówiąc – cztery postacie zwierzęce [symbolizujące] suwerenność historyczno-polityczną]; albo jeszcze – i zwłaszcza – wszelkie bestie z *Apokalipsy św. Jana*, które najwyraźniej uosabiają figury polityczne czy polemologiczne (wszakże samej lekturze zacytowanego fragmentu warto byłoby poświęcić więcej niż jedno seminarium); bądź też Lewiatan, ów apokaliptyczny potwór morski, ten smok polityczny, którego Bóg przemianował na Behemota, zwracając się po raz niemalże ostatni do Hioba (40, 15–16); zapraszam Państwa do powtórnego przeczytania owych wersetów: „Oto hipopotam<sup>3</sup> – jak ciebie go stworzyłem – / jak wół on trawą się żywi. / Oto jego siła jest w biodrach [...]”, i nieco dalej, także w *Księdze Hioba* (40, 25–26. 40, 31–32. 41, 1–4):

Czy krokodyla<sup>4</sup> chwycisz na wędkę  
lub sznurem wyciągniesz mu język,  
czy przeciągniesz mu powróż przez nozdrza,  
a szczękę hakiem przewiercisz?  
[. . . . . ]  
a głowę – harpunem na ryby?  
Odważ się rękę nań włożyć,  
pamiętaj, nie wrócisz do walki.  
  
Oto zawiedzie twoja nadzieja,  
bo już sam jego widok powala.  
Kto się ośmieli go zbudzić?  
Któż mu wystąpi naprzeciw?  
[. . . . . ]  
O członkach<sup>5</sup> jego nie będę milczał [...]<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Wszystkie odwołania do Biblii, jeśli nie zaznaczono inaczej, podaję według edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 5. Poznań 2000. [Przypis tłum.].

<sup>3</sup> W przytoczonym przez Derride francuskim przekładzie Biblii werset ten brzmi: „*Voici l'Animal: Behémôth* [Oto Zwierzę: Behemot]”. Natomiast w polskim wydaniu *Pisma Świętego* (Hi 40, 15) wspomniane przez autora „przemianowanie” zwierzęcia w ogóle nie wybrzmiewa. Jedyne w przypisie do przywołanego wersetu czytamy: „Hebr. *behemot* (dzikie zwierzę), inni tłum. jako nazwę potwora mitycznego [...]”. [Przypis tłum.].

<sup>4</sup> Hi 40, 25, przypis\*: „Właściwie chodzi o zwierzę mitologiczne, Lewiatana, podobnie jak w w. 15 *behemot*, często wspominany w księgach poetyckich *Starego Testamentu*”. [Przypis tłum.].

<sup>5</sup> Hi 41, 4, przypis\*: „TM [tekst masorecki, czyli ujednolicony tekst Biblii hebrajskiej] niepewny, różnie popr. i tłum.; inni popr.: »głosie«”. [Przypis tłum.].

<sup>6</sup> Nb. w *Pismie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Najnowszym przekładzie z języków oryginalnych z komentarzem* (Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. Częstochowa 2009) werset 41, 4 brzmi:

Proszę przeczytać kolejne [wersety], ale zapamiętać to [zdanie]: „O członkach jego nie będę milczał [...]” (Hi 40, 25 n.).

Proszę przeczytać również [Księgę] *Izajasza* (27, 1):

W ów dzień Pan ukarze swym mieczem,  
twardym, wielkim i mocnym,  
Lewiatana, węża płochliwego,  
Lewiatana, węża zwiniętego;  
zabije też potwora morskiego.

Proponuję jeszcze zajrzeć do *Psalmsów* (74, 13–14), mamy tu właśnie zwrot do Boga zdolnego zniszczyć, uśmiercić obrzydliwą, potężną i odrażającą bestię, Lewiatana:

Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą,  
skruszyłeś głowy smoków na morzu.  
Ty zmiążdżyłeś łby Lewiatana,  
wydałeś go na żer potworom morskim.

Tam, gdzie tak często przeciwstawia się królowanie zwierząt rządowi ludzkiemu jako królowanie tego, co niepolityczne – rządowi polityczności, w sytuacjach, w których równie dobrze można definiować człowieka jako zwierzę czy też byt polityczny, jako istotę żyjącą, także nade wszystko „polityczną”, tam również po wielokroć sedno polityczności, a w szczególności kwintesencję państwa i władzy, przedstawiano w bezkształtnej formie potworności zwierzęcej, w amorficznej postaci mitologicznego, baśniowego czy nienaturalnego monstrum jako sztuczną potworność zwierzęcą.

Pomiędzy wszystkimi zagadnieniami, które będziemy rozwijać we wszelkich możliwych kierunkach, pośród tej mnogości pytań, jakie mamy sobie zadać, znajdzie się zatem kwestia owego przedstawienia człowieka jako „zwierzęcia politycznego” czy „istoty politycznej” („*zōon politikon*” – zgodnie z dobrze znanym i zarazem wielce enigmatycznym sformułowaniem poczynionym przez Arystotelesa w *Polityce* [księga 1]; to oczywiście, powiada Stagiryta, że *polis* stanowi część natury [τὸν φύσει] i że człowiek z natury jest istotą polityczną [„*kai oti anthrōpos phusei politikon zōon*”]<sup>7</sup>; z czego [filozof] wnioskuje – położywszy uprzednio, wielokrotnie w tym samym tekście, na tych samych stronicach i też nieco wcześniej, nacisk [wbrew opiniom, które się czasem słyszy lub czyta] na istnienie i życie jako ζῆν [zēn], nie zaś jako βίος [bios], na tzw. εὖ ζῆν [eu zēn], dobre życie, do czego również musimy powrócić – a zatem [Arystoteles] wnioskuje, że byt bez miasta, ἀπολις [apolis], byt apolityczny, jest, z natury, nie zaś z przypadku [„*dia phusin kai ou dia tuchēn*”], albo gorszy [phaulos], albo lepszy od człowieka, przewyższa go [„*kreittōn ē anthrōpos*”]<sup>8</sup>, co wskazuje wyraźnie, że polityczność [politicité], byt polityczny istoty zwanej czło-

„Nie chcę pominąć opisu jego członków, / wspomnę słowem o jego sile i wspaniałej budowie”. [Przypis tłum.].

<sup>7</sup> W polskim przekładzie (Arystoteles, *Polityka*, Przeł., oprac. L. Piotrowicz. Przedm. K. Grzybowski. Warszawa 2002, s. 17) czytamy: „państwo należy do tworców natury. [...] człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie [...]”, do czego odnosi się przypis 10: „W tekście: πολίτικὸν ζῶον, dosłownie: »człowiek jest istotą państwową«”. [Przypis tłum.].

<sup>8</sup> Cały ten fragment znaleźć można u Arystotelesa (*ibidem*, s. 16–17). [Przypis tłum.].

wiekem to coś pośredniego między owymi dwoma innymi istnieniami, jakimi są zwierzę i bóstwo, z których każde na swój sposób byłoby „apolityczne”)... Wracam zatem [do głównego wątku]: pomiędzy wszystkimi zagadnieniami, które rozwinemy we wszelkich możliwych kierunkach, pośród tej mnogości pytań, jakie mamy sobie zadać, znajdzie się więc kwestia owego przedstawienia człowieka jako „zwierzęcia politycznego” czy „istoty politycznej”, ale również problem pewnej podwójnej i sprzecznej figuracji (a figuracja stanowi zawsze początek jakiejś fabulacji, konfabulacji), mianowicie kwestia podwójnej i zarazem sprzecznej reprezentacji człowieka politycznego. Z jednej strony, człowieka politycznego przedstawia się jako górującego, we właściwej mu suwerenności, nad bestią, którą poskramia, czyni podwładną, podporządkowuje sobie, udomawia albo zabija, za tym zaś idzie władza suwerenna polegająca na wzniesieniu się ponad zwierzę oraz na przywłaszczeniu go sobie, dysponowaniu jego życiem. Z drugiej strony natomiast (i na tym polega sprzeczność), mamy do czynienia z figuralnym przedstawieniem człowieka politycznego, a zwłaszcza państwa suwerennego, jako zwierzęcości czy wręcz bestialstwa (dokonamy rozróżnienia także między tymi dwiema cechami), jako normalnej zwierzęcości albo jako potwornego bestialstwa, samego w sobie mającego charakter mitologiczny lub baśniowy. Człowiek polityczny nadrzędny względem zwierzęcości i człowiek polityczny jako zwierzęcość.

Stąd [wynika] najwyższy stopień ogólności i abstrakcyjności pytania, które będziemy musieli sobie zadać: dlaczego suwerenność polityczną, władzę, państwo bądź lud raz przedstawia się jako górujące, dzięki prawu rozumu, nad bestią, nad naturalnym życiem zwierzęcia, a kiedy indziej (albo równocześnie) jako przejaw bestialstwa czy zwierzęcości człowieka, innymi słowy – jego naturalności [w rozumieniu: wywodzenia się z natury]? Zadane pytania pozostawiam na razie na tym etapie. Ale zasadność naszej odpowiedzi, którą nazwałbym „protetyczną” lub „pro-państwową” bądź też „protetyczno-państwową”, tzn. zgodną z logiką techniczną czy protetyczną pewnego dodatku, który uzupełnia naturę poprzez przypisanie jej sztucznego organu, tutaj: państwa (zasadność odpowiedzi protetyczno-państwowej), wywiedziemy z najbardziej zaskakującego, niewątpliwie najbardziej żywego w naszej pamięci (i do owej kwestii! powrócimy) przykładu figuralnej reprezentacji tego, co polityczne – państwa i władzy suwerennej, poprzez alegorię czy bajkę przedstawiającą monstrualne zwierzę, a konkretnie potwora nazwanego „Lewiatanem” w *Księdze Hioba*; mianowicie z książki [Thomasa] Hobbesa zatytułowanej *Lewiatan* [czyli *Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*] (1651). Począwszy od wprowadzenia, i w opozycji do Arystotelesa, co również będziemy musieli później doprecyzować, *Lewiatan* Hobbesa wpisuje sztukę ludzką w logikę naśladowania sztuki Boskiej. Natura stanowi sztukę Boską wtedy, kiedy Bóg formuje świat i nim rządzi, to znaczy wtedy, gdy poprzez pewien artyzm żywota czy też dzięki swoistemu geniuszowi życia wytwarza to, co żyje, i tym samym rozkazuje istnieniu. A zatem człowiek, który jest najznakomitszym dziełem spośród wszystkich bytów wykreowanych przez Boga, sztuka ludzka, która stanowi najdoskonalszą replikę sztuki Boskiej, sztuka tej istoty żywej, jaką jest człowiek, imituje sztukę Boga, ale – nie będąc zdolną do stwarzania – fabrykuje, a nie mogąc spłodzić zwierzęcia naturalnego, produkuje zwierzę sztuczne. Sztuka sięga tak głęboko, że imituje ową doskonałą formę życia, jaką stanowi człowiek, i – cytuję – „Sztuka

[...] idzie jeszcze dalej, naśladowując rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Tworzy bowiem tego wielkiego LEWIATANA [...]”<sup>9</sup> (frontysepis [oryginalnego wydania] dzieła przedstawia gigantycznego, monstrualnego człowieka, który dominuje nad miastem, i Hobbes na tej stronie przywołuje następujący fragment po łacinie z [Księgi] *Hioba* (41, 25–26): „Nic na ziemi mu nie dorówna [...]”, po czym padają słowa: „Na wszystkie wyniosłe stworzenia spogląda z góry, / jest królem wszystkich pyszniących się zwierząt”<sup>10</sup>).

Po raz kolejny pozostawiam Państwu do przeczytania bądź też do ponownej lektury [fragment z *Księgi Hioba*] i zachęcam, ponaglę do tego, by [spojrzeć na] dwie czy trzy stronicie, które opisują – ustami Boga – potwora Lewiatana. Podejmuję powtórnie cytaty z wprowadzenia Hobbesa do *Lewiatana*:

Sztuka [...] idzie jeszcze dalej, naśladowując rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Tworzy bowiem tego wielkiego LEWIATANA, zwanego PAŃSTWEM (po łacinie „CIVITAS”), który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć<sup>11</sup>.

«A więc Lewiatan to państwo i sam człowiek polityczny, człowiek sztuczny, człowiek sztuki i instytucji, człowiek wytwórca i wytwór swej własnej sztuki, która naśladuje sztukę Boską. Sztuka jest tu, właśnie jako instytucja, jako sztuczność, jako techniczny dodatek, pewnego rodzaju zwierzęcą i monstrualną naturalnością. I Hobbes dokona analizy, dostarczy gruntownego opisu, „O członkach jego nie [będzie] milczał”, jak zostało powiedziane w *Księdze Hioba*, wyszczególni członki monstrualnego ciała tego zwierzęcia, tego Lewiatana, wytworzonego na kształt człowieka politycznego przez człowieka. [Filozof] zaczyna zatem od władzy suwerennej, która jest zarazem absolutna i niepodzielna (powrócimy do tego – Hobbes bez wątplenia czytał [Jeana] Bodina, pierwszego wielkiego teoretyka suwerenności politycznej); ale owa suwerenność absolutna, to także zobaczymy, ma wszelkie cechy z wyjątkiem naturalności; stanowi wytwór mechanicznej sztuczności, jeden z produktów człowieka, artefakt; i właśnie dlatego władza absolutna przypomina w swej zwierzęcości monstrum, a więc sztucznie spreparowane zwierzę, które – jak próbki wytworzone w laboratorium – ma charakter protetyczny. Z tych samych powodów, rzekłbym, rezygnując z formuły komentarza i przechodząc do interpretacji, tzn. wnioskując z tego, co Hobbes mówi poza treściami wyrażonymi *explicite*: jeżeli władza suwerenna – jak sztuczne zwierzę, jak protetyczna monstrualność, jak Lewiatan – jest ludzkim artefaktem, jeśli nie wywodzi się z natury, to ulega dekonstrukcji, jest historyczna; a jako historyczna, poddana nie kończącej się transfor-

<sup>9</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Wstęp, oprac. E. Curley. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 2023, s. 79.

<sup>10</sup> Cyt. z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. W Biblii Tysiąclecia wersety te brzmią:

Równego mu nie ma na ziemi,  
[ . . . . . ]  
Każde mocne zwierzę się lęka  
jego – króla wszystkich dzikich zwierząt. [Przypis tłum.].

<sup>11</sup> Hobbes, *op. cit.*, s. 79.

macji, jest jednocześnie niepewna, śmiertelna i otwarta na udoskonalenia; przywołuję raz jeszcze i kontynuuję [wybrany przeze mnie] fragment:}

Sztuka [...] idzie jeszcze dalej, naśladować rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Tworzy bowiem tego wielkiego LEWIATANA, zwanego PAŃSTWEM (po łacinie „CIVITAS”), który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć. W tym sztucznym człowieku władza suwerenna jest sztuczną duszą, jako że daje życie i ruch całemu ciału; sędziowie i inni urzędnicy wymiaru sprawiedliwości i egzekutywy są sztucznymi stawami; nagroda i kara (które, wsparte na siedlisku władzy suwerennej, poruszają wszystkimi stawami i członkami tak, iżby każdy z nich spełniał swą powinność) to nerwy [...].<sup>12</sup>

Przerywam na chwilę cytowanie, aby zwrócić uwagę na dwie kwestie. Z jednej strony, władza suwerenna jest sztuczną duszą, duszą, czyli tym, na czym się zasadza życie, życie owego Lewiatana, jego vitalność, istotowość, tzn. także [istnienie] państwa, tego potwora państwowości stanowiącego efekt sztuki ludzkiej i zdominowanego przez nią, owego przypominającego sztuczne zwierzę potwora, który jest nikim innym, jak sztucznym człowiekiem, powiada Hobbes, i który istnieje pod postacią republiki, państwa, wspólnoty [narodowej] (*common-wealth*), *civitas* – tylko dzięki suwerenności. Owa władza suwerenna jest niczym płuco ze stali, sztuczne oddychanie, „sztuczna dusza”. Państwo jest więc rodzajem robota, zwierzęcego potwora w ludzkiej postaci albo przypominającego monstrualne zwierzę człowieka, który ma więcej siły itp. niż człowiek naturalny. [Państwo], wykraczając w uprzedmiotawianiu władzy poza człowieka naturalnego, upodobia się do gigantycznej protezy przeznaczonej do zwiększania panowania tego, co żyje, wzmacniania rządów istoty ludzkiej, którą proteza ta chroni i której służy, czyniąc to jednak niczym martwy mechanizm, czy wręcz machina śmierci, stanowiąca tylko maskę istnienia – jak machina śmierci może służyć istnieniu. Z drugiej strony, ta machina państwowa o działaniu protetycznym, nazwijmy ją „protetyczno-państwową”, owa protetyczna państwowość [po francusku przymiotnikowo: *prothétique*, w wersji angielskiej rzeczownikowo: *prosthstate*, czyli państwo-proteza] ma zarazem przedłużać, naśladować, imitować, wręcz odtwarzać z najdrobniejszymi szczegółami tę istotę, która ją kreuje. Co powoduje, że ów dyskurs polityczny Hobbesa – paradoksalnie – jest równocześnie witalistyczny, organicystyczny, finalistyczny oraz mechanistyczny. Z dbałością o detal w analogistycznym opisie z *Lewiatana* dostrzeżona zostaje w ciele państwa, republiki, *civitas*, wspólnoty (*common-wealth*) anatomia całego człowieka.

Przykładowo nerwy są prawem karnym, nagrodą i karą, przez co – jak pisze Hobbes – władza suwerenna, wiążąc w sposób służebny względem siebie każdy staw i członek, wprowadza te ostatnie w ruch, aby spełniały swoje obowiązki. A więc Hobbes w obrębie fizjologii tego, co polityczne, właśnie w odniesieniu do prawa karnego mówi o pewnej suwerenności, która stanowi zatem nerw czy system nerwowy ciała politycznego, zapewniając mu zarazem ruchomość jego członków. Dobrobyt i bogactwo są siłą, *salus populi*, bezpieczeństwo [narodu] to zadanie państwa, doradcy są pamięcią, zgoda jest zdrowiem, bunt – cho-

<sup>12</sup> Hobbes, *op. cit.*, s. 79.



roba i wreszcie, do czego będziemy bezustannie powracać, wojna domowa oznacza śmierć. Wojna domowa to śmierć Lewiatana, śmierć państwa, i oto – w głębi – temat naszego seminarium: czym jest wojna, dzisiaj, jak dokonać rozróżnienia między wojną domową a wojną w ogóle? Czym się różni wojna domowa w znaczeniu „wojny partyzanckiej” (pojęcie z książki [Carla] Schmitta, który dostrzega u Hobbesa „wielkiego ducha politycznego, cechującego się wybitną systematycznością”<sup>13</sup>) od wojny między państwowej? jaka jest różnica między wojną a terroryzmem? między terroryzmem wewnętrznym a terroryzmem międzynarodowym? Hobbesowskie usystematyzowanie tych kwestii wydaje się nie do pomyślenia bez owej protetycznej państwowości (jednocześnie zoologistycznej, biologistycznej i techno-mechanistycznej), cechującej władzę suwerenną [rozumianą] jako zwierzę-maszyna, żywy mechanizm i machina śmierci. Owa protetyczno-państwowa władza suwerenna, o której niepodzielności (problem niepodzielnej władzy suwerennej jest decydujący i będzie miał dla nas ogromne znaczenie) Hobbes przypomina w [dziale] *O obywatelu* (*De Cive*)<sup>14</sup>, zakłada prawo ludzi do zwierząt. Uprawnienia człowieka do panowania nad zwierzętami dowodzi Hobbes w rozdziale 8: *O prawie panów do niewolników*, tuż przed tym, jak w rozdziale 9 zatytułowanym *O prawach rodziców w stosunku do dzieci i o królestwie patrymonialnym* władza suwerenna, panowanie czy władza najwyższa zostaje przez niego nazwana „niepodzielna” (do tej cechy wciąż będziemy wracać); i Hobbes wykazuje, że owa władza suwerenna w rodzinie powraca do ojca będącego – cytuję – „małym królem w swoim domu”<sup>15</sup>, a nie do matki, mimo iż dzięki naturalnemu poczęciu, w „stanie natury” (H 330), w którym – jak pisze Hobbes – „nie można wiedzieć, którego ojca jest ktoś synem [...]” (H 322) (od dawna panujące uprzedzenie), władza nad dzieckiem należy właśnie do matki – jedynej osoby, co do której można mieć pewność, że współdziałała w poczęciu; kiedy opuszcza się stan natury poprzez umowę cywilną, wtedy to ojcu – w „państwie ucywilizowanym” [franc. *république policée*, ang. *civil government*] – przypada posiadanie władzy i potęga. Tak więc Hobbes, tuż przed tym, jak zacznie traktować „O prawach rodziców w stosunku do dzieci i o królestwie patrymonialnym” (H 328) (a zatem o prawie absolutnym

<sup>13</sup> C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin 1963, s. 64; *La Notion de politique*. – *Théorie du partisan*. Préf. J. Freund. Trad. M.-L. Steinhauser. Paris 1992, s. 109. Derrida określa to dzieło zawsze tytułem *Le Concept du politique* (Koncepcja polityczności). [Przypis do wyd. franc.] [Ukazał się przekład tej pracy na język polski. Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*. W: *Teologia polityczna i inne pisma*. Wybór, przekł., wstęp M. A. Cichocki. Kraków-Warszawa 2000. Na temat rozwoju terminu „polityczność” i wpływu myśli politologicznej Schmitta na dzisiejsze rozumienie tego, co polityczne, pisał m.in. K. Minkner (*Główne problemy konceptualizacji pojęcia polityczności*. „Studia Politologiczne” 2015, t. 37. Na stronie: <https://www.studiapolitologiczne.pl/Glowne-problemy-konceptualizacji-mpojecia-politycznosci,115787,0,1.html> <data dostępu: 31 III 2025>)].

<sup>14</sup> T. Hobbes, *O obywatelu*. W: *Elementy filozofii*. Przeł., słowem od tłumacza poprzedził Cz. Znamierowski. T. 2. *Rzecz o fizyce Hobbesa* dodał A. Teske. Warszawa 1956. Dalej do pozycji tej odsyłam skrótem H. Liczby po skrócie oznaczają stronicę. [Przypis tłum.].

<sup>15</sup> Dla podanego przez Derridę cytatu nie ma dokładnego odpowiednika ani w tekście oryginalnym po angielsku, ani w polskim przekładzie dzieła, w którym znajduje się następujące zdanie: „Być bowiem królem, to nic innego, niż mieć panowanie nad wieloma osobami; tak więc wielka rodzina to królestwo, a małe królestwo to rodzina” (H 322). [Przypis tłum.].

ojca w społeczeństwie obywatelskim), właśnie pod koniec rozdziału 8 zatytułowanego *O prawie panów do niewolników* formułuje prawo ludzi do zwierząt. Mamy tu zatem pewną konfigurację systematyczną i hierarchiczną zarazem: na szczycie władca suwerenny (pan, król, mężczyzna, mąż, ojciec: sama samostność <skomentować>), a poniżej – podporządkowani i usługujący mu – niewolnik, zwierzę, kobieta, dziecko. Wyraz „podporządkowanie” [w przytoczonym dalej przykładzie Znamierowskiego wyraz ten <ang. *subdue*> został zastąpiony wyrażeniem „brać w swą moc”], gest „podporządkowania się” znajdują się w centrum tego ostatniego akapitu rozdziału 8 na temat prawa pana do niewolników; przeczytałem ów fragment na zakończenie dzisiejszych rozważań:

Prawo do zwierząt pozbawionych rozumu zdobywa się w ten sam sposób, jak do osób ludzkich, a mianowicie siłą i mocą naturalną. Jeśli więc w stanie naturalnym wolno jest każdemu ze względu na wojnę wszystkich przeciw wszystkim brać w swą moc, czy też nawet zabijać ludzi, ilekroć komuś będzie się wydawało, że to prowadzi do jego własnego dobra, to tym bardziej będzie to dozwolone w stosunku do zwierząt; a więc dozwolone będzie człowiekowi brać w niewolę te zwierzęta, które może ośwoić i wykorzystać, inne zaś może jako szkodliwe ścigać i niszczyć w ustawicznej wojnie. Panowanie więc nad zwierzętami ma swe źródło w prawie natury, nie zaś w pozytywnym prawie Bożym. Gdyby bowiem takie prawo nie istniało przed ogłoszeniem *Pisma Świętego*, to nikt nie mógłby prawnie zabijać zwierząt na pokarm, co stwarzałoby dla ludzi sytuację bardzo zaiste uciążliwą, jako że zwierzęta mogłyby ludzi pożerać, nie czyniąc bezprawia, ludzie zaś nie mogliby tego samego czynić ze zwierzętami. Jeśli więc prawem natury jest, iż zwierzę zabija człowieka, to wedle tego samego prawa się dzieje, gdy człowiek zabija zwierzę. [H 327–328]

Wniosek: bestia o r a z władca (para, kopulowanie, spójnik), bestia j e s t władcą, człowiek jest bestią dla człowieka, „*homo homini lupus*”, Piotruś i wilk, Piotruś towarzyszy swojemu dziadkowi w polowaniu na wilka, Piotruś, dziadek i wilk, ojciec jest wilkiem.

W tekście *Kwestia analizy laików (rozmowa z bezstronnym)* (*Die Frage der Laienanalyse*, 1926, rozdział 4) [Sigmund] Freud udaje, że prowadzi dialog – jak wiadomo – z osobą bezstronną i przypomina swojemu rozmówcy, że za każdym razem, gdy „pożerające zwierzę, wilk” [...] występuje w jakiejś bajce, „w przebraniu tym dostrzegamy postać ojca”<sup>16</sup>. I Freud tłumaczy, iż nie można zrozumieć mitów oraz bajek bez odwołania się do dziecięcego życia seksualnego. W owym zestawie opowieści o pożerającym ojcu odnajdziemy również – precyzuje autor – Kronosa, który pochłania swoje dzieci, pozbawiwszy męskości swego ojca Uranosa, zanim sam zostanie wykastrowany przez własnego syna Zeusa ocalonego przez matkę dzięki podstępowi.

Co się jednak tyczy tych a n a l o g i i zooantropologicznych czy wręcz tropów zooantropologicznych nieświadomości (Freud mówi bowiem w książce *Kultura jako źródło cierpień* [1929–1930, rozdział 3], że dzięki technice i zapanowaniu nad naturą człowiek stał się „bogiem zaopatrzonym w protezy”<sup>17</sup>) – w tej samej książce (na początku rozdziału 7) Freud zadaje sobie pytanie, dlaczego mimo podobieństwa między instytucjami państwowymi społeczności zwierzęcych a instytucjami państwowymi ludzi, analogia ta napotyka pewne ograniczenie. Zwierzęta są z nami

<sup>16</sup> S. Freud, *Kwestia analizy laików (rozmowy z bezstronnym)*. W: *Dzieła*. T. 9: *Technika terapii*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 269.

<sup>17</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1992, s. 80.



spokrewnione, to nasi bracia, jak [czytamy] w jednym z francuskich tłumaczeń, to nasi krewni, istnieją nawet państwa zwierzęce, ale my, ludzie, nie będziemy tam szczęśliwi, powiada wreszcie Freud<sup>18</sup>. Dlaczego? Hipoteza, którą pozostawia w zawieszeniu, głosi, że państwa te doświadczają zatrzymania swojej historii. Nie mają ani przeszłości, ani przyszłości; powodem zaś owego zatrzymania, owej stabilizacji, statyczności (i w takim rozumieniu to państwa zwierzęce okazują się stabilniejsze, bardziej statyczne, a więc bardziej państwowe niż państwa ludzkie), powodem ich relatywnie ahistorycznej statyczności jest względna równowaga między środowiskiem a popędami. Natomiast w przypadku człowieka – zgodnie z hipotezą pozostawioną przez Freuda w zawieszeniu – prawdopodobne się wydaje, że pewien nadmiar *libido* czy pewne jego ożywienie mogłoby sprowokować nowy bunt ze strony popędu destrukcyjnego, na nowo rozpętać popęd śmierci i okrucieństwo, a zatem także (w sposób skończony bądź nieskończony) wznowić bieg historii. Oto pytanie, które Freud pozostawia przed nami otwarte. (Przeczytać Freuda, *Kultura jako źródło cierpień*, rozdział 8, s. 103.)

Dlaczego nasi krewniacy, zwierzęta, nie znają takiej walki w łonie swych „kultur”? Niestety, nie wiemy tego. Jest bardzo prawdopodobne, że niektóre z nich, np. pszczoły, mrówki, termity, przez setki tysięcy lat dążyły do tego tak usilnie, że dopracowały się swych państwowych instytucji, podziału funkcji i ograniczenia jednostki, które u nich dziś podziwiamy. Charakterystyczny dla naszej współczesnej sytuacji jest fakt, iż uczucia nasze mówią nam, że nie uważalibyśmy siebie za szczęśliwych w każdym z tych państw zwierzęcych i w żadnej z ról przydzielonych tam poszczególnym istotom. W innych gatunkach zwierząt mogło dojść do osiągnięcia czasowej równowagi między środowiskiem a zwalczającymi się w nich popędami, a tym samym do pewnego zatrzymania ich rozwoju. U praczłowieka nowy impuls *libido* mógł spowodować kolejny wzrost popędu niszczycielskiego. Powstaje tu wiele pytań, na które nie można jeszcze znaleźć odpowiedzi<sup>19</sup>.

Z języka francuskiego przełożyła Olga Mastela  
ORCID: 0000-0003-4528-4388

#### Abstract

JACQUES DERRIDA

#### “STEALTHILY AS A WOLF...” THE FIRST SESSION OF THE SEMINAR “LA BÊTE ET LE SOUVERAIN” (“THE BEAST AND THE SOVEREIGN”). PART 2

In the second part of the lecture, Jacques Derrida reflects on the essence of the political and analyses different animal representations of state and sovereignty. He makes references to numerous biblical images of monsters and beasts, which eventually leads him to rethinking Aristotle's idea of man as a political animal and to deconstructing Thomas Hobbes's philosophy of social and political order. Concluding that man is a wolf to man, Derrida recommends re-reading psychoanalytical explanations of myths and fables. Following Sigmund Freud, the author leaves open the question of limits in analogies between animal societies and human state institutions.

<sup>18</sup> S. Freud, *Le Malaise dans la culture*. Trad. Ch. et J. Ogier. Paris 1971, s. 79: „nos frères les animaux [nasi bracia zwierząt]”. [Przypis do wyd. franc.].

<sup>19</sup> Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 103.