

JACQUES DERRIDA

„UKRADKIEM JAK WILK...” PIERWSZY WYKŁAD SEMINARIJNY
Z CYKLU „BESTIA I WŁADCA”. CZĘŚĆ 1*

Ta (*la*)... ten (*le*).

Przypomnijmy tytuł zaproponowany dla tegorocznego seminarium¹: bestia [po francusku również w formie żeńskiej *la bête*] i władca [po francusku także w rodzaju męskim: *le souverain*]. *La, le*.

Postaram się oczywiście uzasadnić ten tytuł w miarę, jak będę się posuwał naprzód, krok za krokiem, być może ukradkiem jak wilk (*peut-être à pas de loup*). Osoby, które w poprzednich kilku latach śledziły seminaria o karze śmierci, wiedza, że centralne miejsce zajmował w nich temat władzy suwerennej, temat obszerny

* 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 „Gallée”. © 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. Tytuł wykładu pochodzi od autorki tłumaczenia na język polski i został nadany na potrzeby publikacji w „Pamiętniku Literackim”. Część 2 ukaże się w kolejnym zeszycie kwartalnika. Wykład ten (fr. *séance*, ang. *session* – dosł. ‘posiedzenie’), stanowiący zapis wypowiedzi Derridy podczas pierwszych zajęć jego autorskiego seminarium zatytułowanego *La Bête et le souverain* (Bestia i władca), został opublikowany niemalże w całości w aktach konferencji *La Démocratie à venir* (‘Demokracja przed nami’). Éd. M.-L. Mallet. Paris 2004), która odbyła się w 2002 roku w Cerisy. Z pewnymi zmianami i dopiskami tekst ten był wygłoszony na konferencji *La Souveraineté. Critique, déconstruction, apories. Autour de la pensée de Jacques Derrida* w Coimbrze w 2003 roku, a następnie opublikowany, najpierw osobno, w wydaniu dwujęzycznym: *Le Souverain Bien / O soberano Bem* (Trad. F. Bernardo. Viseu 2004), później zaś jako *Le Souverain Bien, ou Être en mal de souveraineté* (Suwerenne Dobro/Mienie, albo Bycie w potrzebie suwerenności) w tomie pokonferencyjnym *Jacques Derrida à Coimbra / Derrida em Coimbra* (Éd. F. Bernardo. Viseu 2005). I wreszcie tekst z Coimbrzy – poprzedzony dość długim wprowadzeniem – został wykorzystany ponownie (z kolejnymi zmianami i dopiskami) w ostatnim wykładzie, jaki Derrida wygłosił we Francji, w 2004 roku w Strasburgu, a potem wydany przez J. Cohena jako *Le Souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg du 8 juin 2004* (Suwerenne dobro, albo Europa w potrzebie suwerenności. Konferencja w Strasburgu, 8 czerwca 2004) w numerze 30 specjalnym czasopisma „Cités” z 2007 roku zatytułowanym *Derrida politique – La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*. Objasnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczki. [Przypis tłum.].

¹ Seminarium zatytułowane *La Bête et le souverain* było ostatnim z poprowadzonych przez Derridę w École des hautes études en sciences sociales (ÉHÉSS) w Paryżu. Odbywało się od jesieni 2001 do wiosny 2003. [Przypis tłum.].

i wielkiej wagi. Jako że nie został on jeszcze wyczerpany, nawiązanie do niego pozwoli na zachowanie pewnej ciągłości pomiędzy poprzednimi seminariami a tym, co od czasu pojawienia się nowego podejścia wciąż pozostaje niezgłębione, aż po przełom czy zwrot mający nastąpić w rozpoczynającym się właśnie cyklu wykładów seminaryjnych.

Również kwestia zwierzęcości, tak tutaj, jak i gdzie indziej, stale zaprzętała naszą uwagę. Ale bestia to nie dokładnie to samo co zwierzę, i dopiero po fakcie, po wybraniu tego tytułu, dosłownego sformułowania tego tytułu – [żeńską] bestia i [męski] władca – zrozumiałem przynajmniej jedną z linii sił czy też jedną z milczących, acz natrętnych konotacji w tym, co wydawało mi się, że narzuca owo brzmienie, aż po moją nieświadomość, aż po nieświadomość samego tytułu, *la bête et le souverain*, zrozumiałem mianowicie różnicę płciową zaznaczoną w gramatyce rodzajników określonych – *la, le* (żeński, męski), tak jakbyśmy w tym tytule nazywali, zawczasu, pewną parę, pewne sparowanie [dosłownie: parzenie się (zwierząt)], jakąś intrygę, w której nastąpi sprzymierzenie albo pojawi się wrogość, wojna albo pokój, małżeństwo albo rozwód – nie tylko między dwoma rodzajami istot żyjących (zwierzęciem a człowiekiem), ale między dwiema płciami, które już w tytule, i w pewnym języku – francuskim – nacierają na siebie, urządzają sobie nawzajem scenę (*se font une scène*).

Jaką scenę?

„Zaraz wam tego dowiodę”² [*Nous l’allons montrer tout à l’heure* (Pokażemy to bezzwłocznie)] (Tablica³).

Ukradkiem jak wilk. Proszę sobie wyobrazić seminarium, które tak by się zaczynało, ukradkiem jak wilk:

„Zaraz wam tego dowiodę”.

O co chodzi? Co ma zostać dowiedzione? Cóż, „Zaraz wam tego dowiodę”.

Proszę sobie wyobrazić seminarium, które tak by się zaczynało, niemalże bez wyjaśnienia, od słów: „Zaraz wam tego dowiodę». O co chodzi? Co ma zostać dowiedzione? Cóż, »Zaraz wam tego dowiodę«”.

Dlaczego o takim seminarium można by powiedzieć, że posuwa się do przodu ukradkiem jak wilk?

A jednak to właśnie mówię. Posuwa się ono naprzód ukradkiem jak wilk. Mówię to, nawiązując do [francuskiego] wyrażenia przysłowiowego „*à pas de loup* [wilczym krokiem]”. Ogólnie rzecz ujmując, oznacza ono pewien rodzaj wprowadzenia, dyskretnego wtargnięcia, wręcz niezauważalnego włamania, bez popisywania się, niemalże w sekrecie, potajemnie, rodzaj wejścia, które robi wszystko, aby po-

² J. de La Fontaine, *Wilki i baranek*. W: *Bajki. Wybór*. Dawne przekł. S. Trembecki [i in.]. Nowe przekł. J. Dackiewicz [i in.]. Notę aut., przypisy oprac. A. Stepnowski. Ilustr. Grandville’a. Wyd. 4. Warszawa 1976, s. 22 (przeł. S. Trembecki).

³ W nawiasach okrągłych znajdują się swego rodzaju didaskalia, a więc wspierające wykład odniesienia do elementów wizualnych, dodatkowych wyjaśnień, poleceń czy pytań zadawanych słuchaczom przez Derridę, co pozwala ukazać rytm i strukturę argumentacyjną oryginalnego wykładu. Zob. M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, *Note des éditeurs*. W: Derrida, *Séminaire*. [Przypis tłum.].

zostać niezauważonym, a przede wszystkim nie zostać zatrzymanym ani powstrzymanym, robi wszystko, aby mu nic nie przeszkodziło. Posuwać się naprzód *à pas de loup* oznacza ‘poruszać się bezszelestnie, przybyć bez ostrzeżenia, stapać dyskretnie, po cichu, w sposób niewidoczny, niemal bezgłośnie i niepostrzeżenie’, jakby po to, by zaskoczyć ofiarę, jakby po to, żeby wziąć z zaskoczenia to, co jest na widoku, ale co nie widzi, że zbliża się ten, który już je widzi, ten inny, który gotuje się do wzięcia przez zaskoczenie, do uchwycenia przez zaskoczenie. Taka mowa, o milcząca mowę tutaj bowiem chodzi, a więc mowa posuwająca się wilczym krokiem, nie stapałaby „gołęzim krokiem” (*à pas de colombe*), według tego, co pewna wielka tradycja filozoficzna mówi o gołębiu, o niemalże niezauważalnym postępowaniu czy stapaniu prawdy, która porusza się naprzód w historii ukradkiem lub też ulatując (⁴proszę sobie przypomnieć, skoro jesteśmy w gołębniku filozofii, co o tym pisał już Kant we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*, na temat leciutkiego gołębia (*die leichte Taube*), który w locie nie czuje oporu powietrza i wyobraża sobie, że jeszcze lepiej byłoby w próżni⁵. A szczególnie Zaratustra, w dziele będącym jednym z najbogatszych bestiariuszy w księgozbiórce filozofii Zachodu. Co więcej, w bestiariuszu politycznym, obfitującym w postaci zwierzęce, które uosabiają to, co polityczne. Gołąb przelatuje przez pieśń kończąca drugą część *Tako rzecze Zaratustra (Also sprach Zaratustra)*, *Die stillste Stunde [W najcichszą godzinę]* (to tytuł tej pieśni). Ta godzina największej [ang. *supreme*, fr. *suprême* – dosłownie: najwyższej, naczelnej] ciszy zabiera głos, przemawia do mnie, zwraca się do mnie i jest moja, to jest m o j a godzina, przemówiła do mnie wczoraj – powiada Zaratustra – mruczy mi do ucha, jest mi najbliższa, jakby we mnie, jak głos innego we mnie, jak mój głos innego, a jej imię, imię tej godziny ciszy, mojej godziny ciszy, to imię pewnej strasznej pani [tak w przekładzie z niemieckiego, a po francusku: „*une souveraine effrayante* (pewnej strasznej władczyni)”]: „*Gestern gen Abend sprach zu mir meine stillste Stunde: das ist der Name meiner furchtbaren Herrin* [Wczoraj wieczorem moja godzina najwyższej ciszy (moja godzina największej ciszy, suwerennej ciszy) przemówiła do mnie: oto imię mej przerażającej pani: „*das ist der Name meiner furchtbaren Herrin*”⁶].

(Skomentować: ta godzina, moja godzina, godzina mojej suwerennej ciszy [tj. mego największego, suwerennego milczenia] mówi do mnie, a jej imię, imię tej absolutnie milczącej, to imię mojej najstraszniejszej pani, tej, która do mnie mówi w ciszy/milczeniu, która mi rozkazuje w ciszy/milczeniu, szepcząc poprzez ciszę/milczenie, która mi nakazuje w ciszy/milczeniu, jak cisza/milczenie.)

Cóż więc ona zamierza mu powiedzieć, m n i e powiedzieć, w tej pieśni, którą pozostawiam Państwu do przeczytania? Rzekłszy do niego (do mnie, mówi Zaratu-

⁴ Otwarty w tym miejscu nawias nie został zamknięty w maszynopisie. [Przypis do wyd. franc.].

⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. W: *Dzieła zebrane*. T. 2. Przeł. M. Żelaźny. Red. nauk. M. A. Chojnacka, M. Marciniak. Toruń 2013, s. 90-91: „Leciutki gołąb, przesywający swobodnym lotem powietrze, [...] opór jednak odczuwa”; „mógłby sobie przedstawić, że znacznie lepiej udawałoby mu się to w przestrzeni pozbawionej powietrza”. [Przypis tłum.].

⁶ F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra*. W: *Kritische Gesamtausgabe*. T. 6, cz. 1. Red. G. Colli, M. Montinari. Berlin - New York 1968, s. 183. Przekład własny Derridy. [Zob. polskie tłumaczenie - F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent. Wyd. 3. Kraków 2019, s. 144: „Wczoraj pod wieczór przemówiła do mnie ma najcichsza godzina - oto imię mej strasznej pani”. Dalsze fragmenty z przytaczanej przez Derridę pieśni Zaratustry podano już według edycji polskiej.].

stra): „To jest najbardziej niewybaczalnym w tobie (*dein Unverzeihlichstes*): posiadasz moc (*Macht*), a panować nie chcesz (*du willst nicht herrschen*)”⁷, masz moc, a nie chcesz być władcą. Odpowiedź Zaratustry, który ponownie przedstawia suwerenną władzę i bestię razem, brzmi: „Brak mi głosu lwa do rozkazywania”. W tym właśnie momencie jego najcichszy głos rzecze do niego, jakby szeptem: „*Da sprach es wieder wie ein Flüstern zu mir: »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt [...]«* [Rzecz znowu jakby szeptem do mnie: »Najcichsze to słowa są, co burzę niosą. Myśli, co gołęmbim przychodzą krokami, światem kierują [...]«]”⁸.

Proszę czytać dalej: łagodny szmer, powiedziałoby się, parodiując werset biblijny z [Pierwszej] Księgi Królewskiej [19, 12], cichutki głos rozkazuje mu rozkazywać⁹, ale rozkazywać w ciszy/milczeniu, stać się władcą, nauczyć się, jak rozkazywać, wydawać polecenia, rozkazy (*befehlen*) oraz nauczyć się rozkazywać w milczeniu, ucząc się, że to właśnie milczenie, to cichy, milczący rozkaz jest tym, co komenduje i kieruje światem. Gołęmbim krokiem, na gołęmbich stópkach.

Otóż na czym stanęliśmy przed chwilą? Nie jak gołąb, mówiliśmy, a już na pewno nie gołęmbim krokiem, lecz „ukradkiem jak wilk”, wilczym krokiem. Co również znaczy, jakkolwiek całkiem inaczej niż w przypadku gołęmbiego kroku: po cichu, dyskretnie, niezauważalnie. Cechą wspólną kroków gołęmbia i kroków wilka jest to, że są prawie niesłyszalne. Ale jedno [z tych zwierząt] zapowiada wojnę, to wódz wojenny, władca, który zarządza wojnę, drugie – w milczeniu zarządza pokój. Oto dwie główne postaci absorbującej nas tutaj wielkiej zoo-polityki, która nie przestanie nas zajmować i już dawniej nas zajmowała. Te dwie postaci p r e-absorbują, zawczasu zajmują naszą przestrzeń. Nie można sobie wyobrazić zwierząt bardziej różniących się od siebie – żeby nie powiedzieć: antagonistycznych – niż gołąb [czy gołęmbica, jeśli potraktować dosłownie gramatykę języka francuskiego, gdzie gołąb (*la colombe*) jest rodzaju żeńskiego, i pójść tropem przywołanej dalej przez Derridę Księgi Rodzaju, w której to gołęmbica właśnie zwiastuje koniec potopu] i wilk; pierwsze z tych zwierząt to raczej alegoria pokoju, od czasu arki Noego stanowiącej zapewnienie przyszłego ocalenia ludzkości i jej zwierząt; drugie – wilk – tak samo jak sokół symbolizuje polowanie i wojnę, zdobycz i ofiarę, drapieżnictwo.

Wilk występuje w bardzo wielu wyrażeniach idiomatycznych i *quasi*-przysłowiowych („kto z wilkami żyje, z wilkami wyje”, „wołać: »Wilk!«” [tj. podnosić fałszywy alarm], „wilczy apetyt / głodny jak wilk”, „tak zimno, że wilk pod zagrodę podchodzi”, „[pora] między psem a wilkiem” [tj. szara godzina, szarówka], „młody wilk”, „wielki zły wilk”, itd.)¹⁰. Wyrażenia te mają charakter idiomów. Nie wszystkie są przekła-

⁷ Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 145. [Przypis tłum.].

⁸ *Ibidem*. [Przypis tłum.].

⁹ W maszynopisie jest, najwyraźniej omyłkowo, powtórzony bezokolicznik: „*lui commande de commander de commander* [rozkazuje mu rozkazywać rozkazywać]”. [Przypis z wyd. franc.].

¹⁰ Powiedzenia te w języku francuskim brzmią kolejno: „*hurler avec les loups*”, „*crier au loup*”, „*faim de loup*”, „*froid de loup*”, „*entre chien et loup*”, „*un jeune loup*”, „*le grand méchant loup*”. Dopasowanie ich polskich odpowiedników było w większości możliwe dzięki temu, że w obu językach i kulturach wymienione porzekadła mają podobną etymologię, a niektóre z nich pochodzą wręcz z tych samych źródeł, np. z bajek Ezopa czy z opartych na nich bajek La Fontaine’a, z baśni braci Grimm itp. Zob. *Wilk*. Hasło w: W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*. Wyd. 4. Warszawa

dalne z jednego języka czy jednej kultury na inne, a nawet z jednego terytorium lub obszaru geograficznego na inny – wilk nie występuje wszędzie i doświadczenie związane z wilkiem na Alasce czy w Alpach, w średniowieczu bądź dzisiaj nie jest takie samo. Te wyrażenia idiomatyczne i te wyobrażenia wilka, te interpretacje, te bajki czy fantazje różnią się w zależności od miejsca i momentu w historii; postaci wilka napotykają zatem i zarazem stawiają przed nami trudne [dosłownie: cierniste] pytania o granice. Nie prosząc o pozwolenie, prawdziwe wilki przekraczają granice państwowe i instytucjonalne wytyczone przez człowieka, a także granice suwerennych państw narodowych ustanowionych przez ludzi; wilki żyjące na wolności [*dans la nature* – dosłownie: w naturze], jak zwykle się mówić, rzeczywiste wilki są te same po jednej i po drugiej stronie Pirenejów lub Alp¹¹; ale wyobrażenia wilka należą do kultur, narodów, języków, mitów, bajek, złudzeń, historii.

Jeżeli wybrałem wyrażenie, które nazywa wilczym „krok” w powiedzeniu „à pas de loup”, to niewątpliwie dlatego, że sam wilk jest w nim nazwany *in absentia* – jeśli tak można rzec, wilk jest nazwany tam, gdzie jeszcze go nie widać ani nie słyhać jego nadejścia; jeszcze jest nieobecny, z wyjątkiem swojej nazwy. Wyłania się, obawiamy się go, nazywamy go, odnosimy się do niego, nawet wołamy go po imieniu, wyobrażamy go sobie bądź projektujemy na niego jakiś obraz, trop, figurę, mit, bajkę, złudzenie, ale zawsze poprzez odniesienie do kogoś, kto, postępując *à pas de loup*, jeszcze nie dotarł, jeszcze go nie ma, kto jeszcze nie jest obecny ani przedstawiony; nie widać nawet jego ogona, jak mówi jeszcze inne przysłowie [brzmi ono: „*Quand on parle du loup, on voit sa queue* (kiedy mowa o wilku, widać jego ogon)”, sens podobny jest do polskiego porzekadła „o wilku mowa, a wilk tu”], które oznacza, że ktoś, tym razem istota ludzka, zjawia się dokładnie wtedy, gdy się o niej mówi. Gdybym na początku seminarium powiedział: „Zaraz wam tego dowiodę”, nie byłoby jeszcze widać ani słyhać nawet odrobiny z tego, co postępuje naprzód *à pas de loup*.

1991. Wyjątek stanowi powiedzenie czwarte, dla którego stworzyłam polską wersję mającą znamiona przysłowia mówiącego o ostrym klimacie; oryginalnie wywodzi się ono z północno-wschodniej Francji i nawiązuje do lodowatego wiatru wiejącego znad Syberii. Natomiast określenie „młody wilk” pochodzi prawdopodobnie z żargonu marynarskiego i ma oznaczać przeciwieństwo „starego wilka morskiego”, a więc osoby doświadczonej. Ponadto w języku francuskim, w kontekście kariery zawodowej, często można spotkać określenie „młody wilk z długimi zębami” („*un jeune loup aux dents longues*”), w języku polskim zaś sformułowanie „młody wilk” (oprócz posiadania podstawowego znaczenia: ‘młoda, ambitna i energiczna osoba dążąca do osiągnięcia sukcesu zawodowego i finansowego’ (hasło w: *Wielki słownik języka polskiego PAN*. Na stronie: <https://wsjp.pl/haslo/podglad/31927/mlody-wilk> (data dostępu: 4 II 2025))) obrosło też w dodatkowe konotacje – zob. m.in. D. Połowniak-Wawrzonek, *Wyrażenie „młode wilki” we współczesnym języku polskim*. Na stronie: https://poradnikjezykowy.uw.edu.pl/wydania/poradnik_jezykowy.793.2022.04.7-Polowniak-Wawrzonek.pdf (data dostępu: 4 II 2025). [Przypis tłum.]

¹¹ W angielskim wydaniu wykładu wskazano, że czytelnicy francuscy dostrzegliby w tym miejscu aluzję do B. Pascala (por. *Mysli*. Przeł. T. Żeleński (Boy). W nowym układzie według wyd. J. Chevaliera. Wyd. 5. Warszawa 1972), który zauważył niegdyś, iż prawdy uznane po jednej stronie Pirenejów po drugiej stronie gór traktuje się jako błędy. Zob. *ibidem*, s. 108–109: „dzisiaj nie widzimy rzeczy sprawiedliwej i niesprawiedliwej, aby nie zmieniała charakteru ze zmianą klimatu. Trzy stopnie oddalenia od bieguna obalają całe prawodawstwo, południk rozstrzyga o prawdzie [...]. Pocięta sprawiedliwość, której granice zakreśla rzeka! Prawda z tej strony Pirenejów, błąd z tamtej”. [Przypis tłum.]

Jednym bowiem z powodów – wielu, zbyt wielu, abym zdołał je wszystkie wymienić, musiałbym wszak poświęcić im całe to seminarium – jednym z wielu powodów, dla których wybrałem, z całego morza przysłów, powiedzenie, które tworzy syntagmę „à pas de loup”, jest właśnie to, że nieobecność wilka wyraża się w tej frazie również poprzez inne ciche działanie *pas*, wyrazu „*pas*”, który implikuje, choć robi to, nie czyniąc hałasu, dzikie wtargnięcie partykuły „*pas*”, oznaczającej [w języku francuskim] zaprzeczenie (*pas, pas de loup, il n'y a pas de loup* [krok, a zarazem brak, krok/brak wilka, nie ma <żadnego> wilka], „*il n'y a pas le loup* [nie ma czegoś takiego jak wilk]”), potajemne więc wtargnięcie partykuły przeczącej „*pas*” do [brzmiącego i zapisywanego tak samo] rzeczownika [oznaczającego w języku francuskim 'krok'], do [wyrażenia] „*le pas de loup*”. Partykuła nawiedza rzeczownik. Partykuła „*pas*” wślizgnęła się po cichu, ukradkiem jak wilk, à pas de loup, wilczym krokiem, do rzeczownika „*pas* [krok]”.

Można przez to powiedzieć, że tam, gdzie rzeczy wyłaniają się à pas de loup, tego konkretnego wilka jeszcze nie ma, nie ma wilka rzeczywistego, nie ma tzw. wilka w naturze, nie ma wilka dosłownego. Nie ma jeszcze żadnego wilka, gdy rzeczy dopiero się wyłaniają à pas de loup. Jest tylko słowo, słowo mówione, bajka, wilk z bajki, zwierzę bajkowe czy wręcz urojone (*phantasma* – w sensie widma, zjawy, w języku greckim; lub fantazmat w enigmatycznym rozumieniu psychoanalizy, w takim sensie, w jakim np. *totem* odpowiada pewnemu wytworowi fantazji); jest tylko jakiś inny „wilk”, który przedstawia coś innego – coś innego albo kogoś innego, jest tylko ten inny, którego bajkowa postać wilka, jak metonimiczny substytut czy zastępnik, miałaby zarazem obwieszczać i ukrywać, manifestować i maskować.

I proszę nie zapominać, że w języku francuskim wilkiem (*loup*) nazywamy również maskę pokrytą czarnym aksamitem [tzw. *morette* <z wł.> – typ maski weneckiej zakrywającej całą twarz], jaką się dawniej nosiło, jaką przede wszystkim kobiety, „damy” częściej niż mężczyźni, zwykli nosić w pewnych szczególnych okolicznościach, w pewnych kręgach, a zwłaszcza podczas balów maskowych. Tzw. wilk (*loup*) [jak podaje XVIII-wieczny *Dictionnaire de Trévoux*, kobiety nazywały taką maskę „wilkiem”, ponieważ wywoływała ona strach u dzieci] pozwalał kobietom niezależnie widzieć, bez bycia widzianymi, identyfikować, nie pozwalając, by je zidentyfikowano. Ta kobieta w czarnej masce byłaby żeńskim wyobrażeniem tego, co niegdyś nazwałem „efektem wizjera”¹², górnej części zbroi, jaką pogrywa duch ojca Hamleta, czyli duch króla, który widzi bez bycia widzianym, gdy opuszcza swój wizjer. Tym razem, w przypadku *morette*, maski potocznie zwanej po francusku „wilkiem”, efekt wizjera grałby szczególnie, lub przynajmniej najczęściej, na korzyść żeńskości.

Dlaczego ta maska, dlaczego to nie mężczyzna w masce zwanej „wilkiem”, ale kobieta w „wilku”, w tej zamaskowanej niezauważalności, podczas gdy w przysłowiu „O wilku mowa, a wilk tu” wobec różnicy płciowej zdajemy się skłaniać bardziej ku męskości?

W każdym razie w obu przypadkach związanych z różnicą płciową *pas de loup*

¹² J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. Przeł. T. Zaluski. Warszawa 2016, s. 25–27.

oznacza nieobecność, literalne nie-przedstawienie samego wilka, kiedy jego imię zostaje wywołane, a więc samo wywoływanie go figuratywne, oparte na tropie, bajkowe, fantazmatyczne, konotacyjne: nie ma żadnego wilka, jest *pas de loup*. I nieobecność tego wilka, który daje się we własnej osobie uchwycić tylko wtedy, gdy oprzemy się na wypowiedzeniu [rodem] z pewnej bajki (*une fable*), ta nieobecność wskazuje jednocześnie na władzę, zasoby, siłę, przebiegłość, fortel wojenny, podstęp czy na strategię, mistrzowską operację. Wilk jest tym silniejszy, znaczenie jego władzy jest tym bardziej terroryzujące, uzbrojone, groźne, co do zasady drażliwe, że w tych zawołaniach, w tych powiedzeniach wilk nie pojawia się jeszcze we własnej osobie, ale tylko w teatralnej *personie* maski, podobizny albo słowa mówionego, czyli bajki albo fantazmatu. Siła tego wilka jest tym silniejsza, suwerenna wręcz, jest tym bardziej wszechślusna (*à raison de tout*), że wilka nie ma, że samego wilka nie ma, oprócz jednego *pas de loup*, z wyjątkiem jednego *pas de loup*, poza jednym *pas de loup*, tylko jednym *pas de loup*.

Powiedziałbym, że ta siła nieczulego i zarazem niewyczuwalnego wilka [w języku francuskim te dwie cechy określane są jednym wyrazem – „*insensible*”] (niewyczuwalnego, ponieważ nie widać ani nie słycać jego nadejścia; niewyczuwalnego, ponieważ niewidzialnego i niesłyszalnego, więc nie oddziałującego na zmysły, ale również nieczulego, ponieważ bardziej okrutnego, niewzruszonego, obojętnego na cierpienie swoich potencjalnych ofiar), a zatem, jak mówię, siła tej nieczulej bestii zdaje się górować nad wszystkim [*avoir raison de tout* – dosłownie: mieć rację we wszystkim], ponieważ na wskroś tego kolejnego wyjątkowego wyrażenia idiomatycznego (*avoir raison de* – mieć rację, czyli górować, zwyciężać, być najsilniejszym) pojawia się pytanie o rację [a jednocześnie o rozum i powód, gdyż w języku francuskim użyte tutaj przez Derridę słowo „*raison*” może oznaczać zarówno rozum, jak i rację, pojmowaną albo jako ‘ślusność’, albo jako ‘powód’], pytanie o rację zoologiczną, rację polityczną, racjonalność w ogóle: czym jest rozum? czym jest racja? dobry powód lub zły powód? I widzą Państwo dobrze, że już wtedy, kiedy przechodzę od pytania „czym jest rozum?” do pytania „czym jest racja?”, „dobry albo zły powód?”, sens francuskiego wyrazu „*raison*” zmienia się. I zmienia się on dalej, gdy przechodzę od „mieć rację” (a więc mieć dobry powód [*raison*] do tego, aby przeważać w debacie czy w walce, dobry powód kontra zły powód, słuszny powód kontra niesłuszny powód), słowo „*raison*” zmienia się więc także wtedy, kiedy przechodzę od „mieć rację” w zdroworozsądkowej, racjonalnej dyskusji do „mieć rację” w stosunku władzy, w podbojach wojennych, w polowaniu czy nawet w bitwie na śmierć.

„Zaraz wam tego dowiodę” – mówiłem.

Proszę sobie wyobrazić seminarium – mówiłem też – które tak by się zaczynało, *ukradkiem jak wilk*: „Zaraz wam tego dowiodę». O co chodzi? Cóż, »Zaraz wam tego dowiodę«”.

Otóż, najwyższy czas, żeby Państwo rozpoznali ten cytat. Jest to drugi wers bajki [Jeana de] La Fontaine’a, gdzie na scenę wchodzi jeden z tych wilków, o których będziemy ponownie obszernie rozmawiać, a więc tutaj wilk z bajki zatytułowanej *Wilk i baranek*. Oto dwa pierwsze wersy; bajka zaczyna się od morału, tym

razem podanego przed opowiedzeniem historii, przed momentem narracji, który przez to się opóźnia, co zwykle rzadko ma miejsce:

Racja mocniejszego zawsze lepsza bywa.
Zaraz wam tego dowiodę¹³.

Pozwalam sobie zwrócić od razu Państwa uwagę na piękny rozdział, który mój kolega po fachu i zarazem przyjaciel Louis Marin poświęcił tej bajce La Fontaine'a w swojej książce *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques* [Zjedzone Słowo i inne eseje teologiczno-polityczne]¹⁴. Ten rozdział książki Marina nosi zresztą tytuł *La Raison du plus fort est toujours la meilleure* [Racja najsilniejszego jest zawsze najlepsza], a poprzedza go krótki rozdział zatytułowany *L'Animal-fable* [Bajko-zwierz]. Chociaż ścieżka, którą my podążamy, nie jest dokładnie taka sama, często będziemy znajdować się na przecięciu analizy Marina, dlatego gorąco polecam jej przeczytanie. Jedną z wielu interesujących cech podejścia Marina stanowi to, że proponuje on historyczne ujęcie kilku tekstów z dokładnie tego samego okresu: wspomnianej bajki La Fontaine'a, tzw. gramatyki Port-Royal [*Grammaire générale et raisonnée* (Gramatyka ogólna i poparta rozumowaniem) Antoine'a Arnaulda i Claude'a Lancelota, związanych z głównym centrum jansenizmu – Port-Royal-des-Champs] oraz *La Logique ou l'art de penser* [Logika, czyli sztuka myślenia] [autorstwa Antoine'a Arnaulda i Pierre'a Nicole'a] z Port-Royal, wreszcie słynnego fragmentu *Myśli* [Blaise'a] Pascala, gdzie [autor] odnosi się do zależności między sprawiedliwością a siłą, czyli tej idei Pascala, do której Marin często powracał i której logika jest bardzo istotna również dla nas. Odwołuję się do tego, co Pascal umieszcza pod nagłówkiem *Sprawiedliwość ludzka a racje pozorów* i przytaczam cały ów *passus*, chociaż będziemy musieli wrócić do niego i omówić go bardziej szczegółowo później, ponieważ interpretacja tego fragmentu wymaga całego skarbcza uwagi i czujności:

285. [169] *Sprawiedliwość, siła*. – Sprawiedliwe jest poddać się temu, co sprawiedliwe; konieczne – poddać się temu, co silniejsze. Sprawiedliwość bez siły jest bezradna, siła bez sprawiedliwości jest tyranią. Sprawiedliwość bez siły spotyka się z oporem, ponieważ zawsze znajdują się zli; siła bez sprawiedliwości ściąga nienawiść. Trzeba tedy zespolić razem sprawiedliwość i siłę i w tym celu dążyć do tego, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne albo aby to, co silne, było sprawiedliwe.

Sprawiedliwość podlega sporom; siła jest bardzo jasna i bezsporna. Nie zdołano nawet dać sprawiedliwości siły, ponieważ siła sprzeciwiła się sprawiedliwości i rzekła, że jest niesprawiedliwa, i rzekła, że to ona, siła, jest sprawiedliwa. I tak, nie mogąc zdziałać, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne, sprawiono, aby to, co silne, było sprawiedliwe. (298)¹⁵

Spśród tekstów, które w ten czy inny sposób odnoszą się do wspomnianego ustępu, chciałbym oprócz Marina przywołać tutaj moją książeczkę *Force de loi* [Siła prawa (a dosłownie: Siła ustawy)]¹⁶ oraz niezwykle rozdział, jaki Geoffrey Ben-

¹³ La Fontaine, *op. cit.*, s. 22. [Wers pierwszy w oryginale francuskim brzmi: „*La raison du plus fort est toujours la meilleure* (racja najsilniejszego jest zawsze najlepsza)”.].

¹⁴ L. Marin, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris 1986.

¹⁵ Pascal, *op. cit.*, s. 122–123.

¹⁶ J. Derrida, *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*. Paris 1994.

nington poświęca Paulowi de Manowi w *Legislations. The Politics of Deconstruction* [Ustawodawstwa. Polityka dekonstrukcji]¹⁷.

Wiele wilków przejdzie zatem przez scenę czy teatr tego seminarium. Zaraz wam dowiodę, że nie można interesować się związkami bestii i władcy, jak i wszelkimi kwestiami zwierzęcości i polityczności, polityki zwierzęcości, człowieka i bestii w kontekście państwa, *polis*, miasta, republiki, ciała społecznego, prawa w ogóle, wojny i pokoju, terroru i terroryzmu, terroryzmu wewnętrznego i międzynarodowego, itd. bez uprzywilejowania w jakiś sposób postaci „wilka”; i nie tylko podążając w kierunku wskazanym przez pewnego myśliciela o nazwisku [Thomas] Hobbes oraz w stronę tej fantastycznej, fantazmatycznej, uporczywej, wciąż powracającej dysputy między człowiekiem a wilkiem, między nimi obydwoma, wilkiem dla człowieka, człowiekiem dla wilka, człowiekiem jako wilkiem dla człowieka, człowiekiem rozumianym tym razem jako rodzaj ludzki, ponad różnicą płciową, męczyzną i kobietą (*homo homini lupus*, ten celownik dobitnie mówi, że chodzi także o pewien sposób właściwy człowiekowi, w obrębie gatunku ludzkiego, sposób oddawania się, przedstawiania się, opowiadania samemu sobie tej historii wilka, polowania na wilka poprzez wywoływanie go, śledzenie go <polowanie na wilki nazywa się obławą [w języku francuskim: „*louveterie*”, od „*la louve*”, czyli ‘samicy wilka’, ‘wadery’]> <chodzi zarazem o sposób właściwy człowiekowi, w obrębie gatunku ludzkiego, sposób oddawania się, przedstawiania się, opowiadania samemu sobie tej historii wilka, polowania na wilka> w jakimś fantazmacie, w jakiejś narracji, w jakimś mitemacie [po francusku neologizm „*un mytheme*” złożony z dwóch wyrazów oznaczających odpowiednio ‘mit’ i ‘temat’; tłumaczenie angielskie również zachowuje tę grę słów: „*a mytheme*”], w bajce, tropie, zwrocie retorycznym, tam, gdzie człowiek opowiada sobie historię polityki, historię pochodzenia społeczeństwa, historię umowy społecznej itd.: dla człowieka człowiek jest wilkiem).

Kiedy mówię „wilk”, nie wolno zapominać o wilczycy. Tym, co istotne tutaj, nie jest już różnica płciowa między wilkiem jako zwierzęciem rzeczywistym a wilkiem-maską noszoną przez kobietę. Nie chodzi tutaj też o tego podwójnego wilka, o ten bliźniaczy wyraz „*le loup*”, rodzaju męskiego w obu przypadkach [francuska nazwa wspomnianej tu maski, podobnie jak nazwa samego zwierzęcia, jest rodzaju męskiego <*le loup*>], nie chodzi o wilka naturalnego, wilka rzeczywistego i o jego maskę „wilka”, jego podobiznę, ale w istocie o wilczycę, często symbolizującą seksualność, a nawet wyuzdanie, lub też rozrodczość, chodzi o wilczycę – matkę innych bliźniąt, innych *twins*, np. tę wilczycę matkę, która na fundamentach Rzymu karmiła na zmianę każde z bliźniąt po kolei albo oba na raz, dwóch bliźniaków, *twins*, Remusa i Romulusa. *À propos* bliźniąt, *twins*¹⁸ oraz mitów założycielskich, często się zdarza, np. u Indian Ameryki Północnej (od pewnego czasu bowiem znajduje się również w Ameryce), że bliźnięta kłócą się [tak w oryginale francuskim,

¹⁷ G. Bennington, *Aberrations: de Man (and) the Machine*. W: *Legislations. The Politics of Deconstruction*. London 1994.

¹⁸ W tym i w poprzednim zdaniu Derrida używa za każdym razem zarówno francuskiego wyrazu „*jumeaux*”, jak i jego angielskiego odpowiednika – „*twins*”. [Przypis tłum.].

w przekładzie angielskim natomiast: walczą] o pierś matki; a u Odźbwejów [Indian z plemienia Ojibwa], w niektórych wersjach opowieści, bohater Manabozho, zazwyczaj dobrze rozumiejący się z bratem, albo pozostaje niepokieszony z powodu jego śmierci, albo sam go zabija; otóż brat [Manabozho], zmarły czy też zabity przez niego samego, jest Wilkiem, to jest ten Wilk. Jego brat jest wilkiem, jego bliźni jest wilkiem. Dla tego człowieka brat bliźniak jest wilkiem: przyjaznym wilkiem, bratem-przyjacielem, którego śmierć pozostawia go niepokieszonym, wykraczając poza wszelką możliwą pracę z żałobą; albo też wrogim wilkiem, bratem-nieprzyjacielem, bliźniakiem, którego mógłby zabić i po którym nie nosiłby żałoby. Bliźni, bracia, bracia-przyjaciele czy bracia-wrogowie – to wilki, które są moimi bliźnimi i moimi braćmi.

Idźmy dalej. Zgraja mitycznych wilków była niezliczona, proszę sobie przypomnieć germańskiego boga o imieniu Wodan/Wotan (przez północnych Germanów zwanego Odynem). Wotan to bóg wojowników, bóg szaleń wojennego (od „*wüten*”, co we współczesnej niemieczyźnie oznacza 'szaleć', 'siał spustoszenie'), i tenże Wotan podejmuje suwerenne decyzje jak król, jak naczelnik wojenny. Suwerenność stanowi samą jego istotę. Kiedy zasiada na tronie, otaczają go dwa wilki, które są jak insygnia jego majestatu, żywe herby, żywa heraldyka jego władzy, dwa wilki, którym daje wszystko, co jemu zostaje podane do jedzenia, ponieważ on nie je, lecz tylko pije, w szczególności miód pitny. Zresztą, Odyn-Wotan posiadał również dar przemieniania się na życzenie w dziką zwierzynę, w ptaka, rybę czy węża.

Będziemy nadal próbowali rozmyślać nad tą bestią, która dopiero się staje, nad tym zwierzęciem, którym władca dopiero się staje, władca będący przede wszystkim naczelnikiem wojennym i dający się określić jako władca lub jako zwierzę w obliczu wroga. Zostaje ustanowiony władcą w związku z potencjalnością wroga, w związku z wrogością, w której [Carl] Schmitt, jak twierdził, rozpoznawał – równoległe do możliwości zaistnienia tego, co polityczne – samą możliwość zaistnienia władcy, suwerennej decyzji i suwerennego wyjątku. W legendzie o Thorze, synu Odyna (czy Wotana) i Jörð, bogini uosabiającej Ziemię, także można odnaleźć przerażającą historię o wilku. Olbrzymi wilk Fenrir gra ważną rolę w dniu zmierzchu bogów. Wspomnijmy tylko słowem długą i zawiłą historię (którą zostawiam Państwu do samodzielnego ułożenia w całość) o tym, że bogowie, zagrożeni przez owego złowieszczy i żarłocznego, tak, żarłocznego wilka, zastawili na niego wysoce pomyslową pułapkę, którą wilk ten odkrywa i zgadza się poddać [próbie] pod jednym warunkiem; gdy warunek zostaje spełniony, wilk ostatecznie, zgodnie z umową, zaciska swoje szczęki wokół nadgarstka boga Tyra, który miał go złapać w potrzask. Wskutek tego bóg Tyr, który pozwolił odjąć sobie rękę, aby dotrzymać umowy i odpokutować poddanie wilka nieuczciwej próbie, staje się bogiem sędzią, bogiem sprawiedliwości i przysięgi, ustawiającym kodeks i przepisy wykonawcze tego, co się [u plemion germańskich] zwało „*Thing*” („*Ding*”, proszę przeczytać [Martina] Heideggera) – Rzeczą, Sprawą – tzn. zgromadzenia, które debatowało, powszechnie obradowało, decydowało w sporach, prowadziło procesy sądowe i pełniło funkcję wymiaru sprawiedliwości. Ten bóg Rzeczy, Sprawy, sprawiedliwości, przysięgi stał się jednoreki z powodu wilka, który jedną jego dłoń pożarł, odgryzłszy ją na wysokości nadgarstka.

Moglibyśmy pójść jeszcze dalej, lista ta jednak byłaby zbyt długa, proszę pomyśleć o Akeli, przywódcy wilków i ojcu wilcząt, które strzegą i wychowują Mowglię¹⁹.

A teraz, w związku z ową wilczycą i wszystkimi ludźmi-wilkami, z założeniem miasta czy grodu, ze źródłami tego, co polityczne, z pochodzeniem umowy społecznej i władzy, proszę, pozwólcie, iż przypomnę w kilku słowach dobrze znaną kwestię. Mianowicie że [Jean-Jacques] Rousseau sprzeciwi się pewnej fantastyczności lub fantazmatyczności człowieka-wilka, czyli powiedzeniu „*homo homini lupus*” z komedii Plauta *Ostły* („*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* [Człowiek dla człowieka jest wilkiem, nie człowiekiem, zwłaszcza gdy z daleka i nie zna zbyt dokładnie]”²⁰). To zdanie, którego rdzeń, obrosły już w przysłowie, był podejmowany, reinterretowany, wykorzystywany wciąż na nowo, upowszechniany przez tylu innych, przede wszystkim przez [François] Rabelais’go, [Michela de] Montaigne’a, [Francisa] Bacona, [Thomasa] Hobbesa). Otóż Rousseau, jak wiadomo, myśli i pisze *Umowę społeczną* właśnie wbrew *homo homini lupus* Hobbesa oraz [Hugona] Grotiusa. A *propos* człowieka będącego wilkiem dla człowieka u Plauta, a szczególnie u Montaigne’a i Hobbesa, powrócimy do niego dopiero pod koniec spotkania seminaryjnego w przyszłym tygodniu, po tym gdy w naszych rozważaniach zboczymy w międzyczasie na pewien szlak wymagający zbadania.

Wróćmy do Rousseau. Już w drugim rozdziale *Umowy społecznej* (*O społeczeństwach pierwotnych*), u progu następującego zaraz po nim rozdziału, który ze względu na to, że nosi tytuł *O prawie silniejszego*, zdaje się zawierać odpowiedź na [bajkę] La Fontaine’a, a więc już w rozdziale drugim Rousseau staje w opozycji do Grotiusa i Hobbesa jako teoretyków polityczności, fundamentów polityczności, redukujących obywatela do [poziomu] bestii, natomiast pierwotną wspólnotę ludzi do społeczności zwierzęcej. Do takiej społeczności zwierzęcej, której przywódca byłby pewien rodzaj wilka, jak wilk-dyktator, tyran przemieniony w wilka w *Państwie* Platona (w księdze VIII; nad nią zatrzymamy się później, łącznie z wszystkim, co nazwałbym *l y k o l o g i ą* Platonńskiej polityki, polityki jako dyskursu o wilku, *lykos*); w każdym razie – wróćmy do Rousseau – chodzi po prostu o władcę silniejszego i przez to zdolnego do pożerania tych, którym rozkazuje, a mianowicie *by d l a t*. Rousseau napisał jednakże gdzieś wcześniej, nie pamiętam gdzie, następujące zdanie: „Żyłem jak prawdziwy wilkołak” (o wilkołaku, będącym wszakże jeszcze czymś innym, porozmawiamy szerzej później). Tutaj, w *Umowie społecznej* (rozdział 2), Rousseau sprzeciwia się zatem pewnemu uzwierżeniu pochodzenia tego, co polityczne, u Grotiusa i Hobbesa, kiedy pisze:

Jest [...] wątpliwym według Grotiusa, czy ród ludzki należy do setki ludzi, czy też ta setka ludzi należy do rodu ludzkiego; i zdaje się, iż skłania się on w całej swej książce do pierwszego zdania. Tak samo sądzi Hobbes. Oto więc gatunek ludzi podzielony na stada bydła, z których każde ma swego naczelnika, pilnującego je w celu pożarcia²¹.

¹⁹ Chodzi o bohaterów *Księgi dżungli* R. Kiplinga. [Przypis tłum.].

²⁰ Plaut, *Ostły*. W: *Komedie*. T. 2: *Ostły*. – *Misa pełna złota*. Przekł., wstęp, przypisy E. Skwara. Warszawa 2003, s. 17, w. 495–496.

²¹ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*. Przekł., objaśn. A. Peretiatkowicz. Wyd. 2. Poznań

⟨Proszę zwrócić uwagę na [wyrażenie] „w celu pożarcia” [dosłownie: żeby je pożreć], proszę zapamiętać ten wyraz „pożreć”: on, naczelnik, nie pilnuje bestii, p o ż e r a j a c j a, nie pożera bestii w tym samym czasie, gdy jej pilnuje (znajdujemy się już w przestrzeni *Totemu i tabu* [Sigmunda Freuda] oraz scen zażartego okrucieństwa, które się tam rozpętuja, zostają tam stłumione, wyparte, a więc przechodzą w symptomy; natomiast wilk pożeracz jest niedaleko, wielki zły wilk, paszcza wilka, wielkie zęby Wilka przebranego za Babcię z *Czerwonego Kapturka* („Babciu, jakie ty masz wielkie zęby”), jak również wilk-pożeracz z *Rygwedy*, itd., albo też Kronos pojawiający się z twarzą Anubisa, pożerający sam czas); proszę zatem zwrócić uwagę na [wyrażenie] „w celu pożarcia” w tekście Rousseau („Oto więc gatunek ludzi podzielony na stada bydła, z których każde ma swego naczelnika, pilnującego je w celu pożarcia”): on, naczelnik, nie pilnuje bestii, p o ż e r a j a c j a, nie pilnuje bydła najpierw, a potem je zjada, nie – on pilnuje bydła w celu pożarcia ich, p o t o, by je pożreć brutalnie i żarłocznie, rozdzierając je zębami, gwałtownie, pilnuje ich dla siebie tak, jak się pilnuje czegoś dla siebie (w miejscu przeznaczonym na spiżarnię), lecz w celu jeszcze lepszego upilnowania dla siebie – poprzez pożarcie, tj. poprzez uśmiercenie i zniszczenie, tak jak się unicestwia to, co chce się zachować dla siebie – a Rousseau mówi dobitnie o „bydlęciu” (*le bétail*), tj. o pewnej zwierzęcości nie udomowionej (co znowu byłoby czymś jeszcze innym), ale już zdefiniowanej i zdominowanej przez człowieka z przeznaczeniem dla człowieka, o zwierzęcości, która jest już przeznaczona, w swojej, zorganizowanej przez człowieka, reprodukcji, do tego, żeby stać się albo instrumentem pracy, dając się poskromić, albo pokarmem mięsnym (konina, wołowina, jagnięcina, baranina itd.; aż tyle zwierząt, zauważmy, może stać się ofiarami czy zdobyczą wilka).

Rousseau kontynuuje, my zaś wciąż znajdujemy się w porządku a n a l o g i c z n y m („analogia” – to słowo należy do Rousseau, jak zaraz usłyszymy), a więc znajdujemy się w porządku figuralnym, w porządku wyznaczonym przez „jak” metafory, porównania czy nawet bajki.⟩:

Tak jak pasterz posiada naturę wyższą od natury swego stada, tak pasterze ludzi, będący ich władcami, mają również naturę wyższą od swych ludów. Podobnie rozumował, według Philona, cesarz Kaligula, wnosząc z tej a n a l o g i i (podkreślam) wcale dobrze, że królowie są bogami albo że ludy są bydłami.

Rozumowanie Kaliguli [...] ²².

⟨Jest to przecież rozumowanie władcy, racja przedstawiona przez władcę, nie zapominajmy o tym; Rousseau wyraźnie zaznacza fakt, że ta wypowiedź, to „rozumowanie” zostało podpisane, i to podpisane nie przez filozofa czy politologa, ale przez naczelnika, cesarza, a zatem przez samego władcę zajmującego miejsce przez analogię i w analogii „zwierzęcej”, akredytując ją tym samym, akredytując tę analogię, w której ostatecznie człowiek znika, między bogiem a bestią: „królowie są bogami, ludy są bydłami”, powiada władca; cesarz Kaligula proklamuje, wydaje rozporządzenia, mówiąc niniejszym o suwerenności od momentu jej uzyskania, z pozycji władcy orzeka: są bogowie i są bydłota, nie ma niczego więcej, istnieje

1920, s. 13. Na stronie: <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/show-content/publication/edition/114806?id=114806> (data dostępu: 5 II 2025).

²² *Ibidem*.

tylko to, co teo-zoologiczne, człowiek zaś, jak złapany w potrzask, zostaje ujęty w tym, co teo-antropo-zoologiczne, na krótką chwilę, niknąc, będąc co najwyżej zwykłym pośrednikiem, łącznikiem między władcą a bestią, między Bogiem a bydłami. Wracam do cytowanego wątku.):

Rozumowanie Kaliguli zgadza się z wywodami Hobbesa i Grotiusa. Arystoteles przed nimi wszystkimi twierdził także, że ludzie nie są równi z natury, tylko że jedni rodzą się dla niewoli, a inni dla panowania.

Arystoteles miał rację (znów „racja”! Tutaj, w syntagmie „mieć rację” (*avoir raison*) nie chodzi o rację w czymś czy o słuszny powód do czegoś, ale po prostu, krótko i zwięźle – o posiadanie racji, bycie w słuszności, bycie w prawdzie), ale brał skutek za przyczynę. Każdy człowiek urodzony w niewoli, rodzi się dla niewoli; nic nie jest pewniejszym. Niewolnicy tracą wszystko w swych kajdanach, nawet chęć ich opuszczenia; lubią swoją niewolę, jak towarzysze Ulissesa lubili swe rozbewstwienie. Jeżeli więc są niewolnicy z natury, to dlatego, że byli przedtem niewolnicy wbrew naturze. Siła stworzyła pierwszych niewolników [...] ²³.

Tezę Rousseau stanowi zatem z jednej strony to, że „racja silniejszego” jest **r z e c z y w i ś c i e** najlepsza, że przeważała i faktycznie przeważa (silniejszy ma rację wobec słabszego, a wilk – wobec jagnięcia), ale z drugiej strony, skoro w **r z e c z y w i ś t o ś c i** racja silniejszego zwycięża, w **p r a w i e** racja silniejszego nie jest najlepsza, nie powinna być, nie powinna była być najlepsza, nie powinna była mieć racji, i wszystko w bajce będzie się obracać wokół osi semantycznej wyrazu „racja” (*raison*): kiedy w bajce mowa o tym, że „Racyja mocniejszego zawsze lepsza bywa”, czy chodzi o samą rację, dobrą rację, najszlachetniejszą rację, prawdziwą rację, czy o rzekomą rację, rację podaną przez najsilniejszego (Kaligulę czy władcę, czy też wilka z bajki), która jest najlepsza? Ponadto „najlepsza” może oznaczać dwie racje radykalnie odmienne: albo taką, która faktycznie przeważa, albo – przeciwnie – taką, która powinna przeważać w prawie i według tego, co sprawiedliwe.

Przytaczając Rousseau dość obszernie i nieustępliwie, prosząc Państwa jednocześnie o doczytanie fragmentów *Umowy społecznej* poprzedzających przeczytany przeze mnie cytat i po nim następujących, czynię tak w istocie z kilku powodów.

Po pierwsze, widać, że w osnowie tych kilku zdań przecina się większość linii sił problematyki, którą będziemy się w przyszłości zajmować, poczynając od owej nieustępliwiej „analogii”, tej wielokrotnej i nadmiernie zdeterminowanej analogii, która, jak zobaczymy, poprzez tak wiele figur to przybliży człowieka do zwierzęcia, wpisując ich w relację proporcjonalności, to znów zbliży do siebie nawzajem człowieka i zwierzę w celu skonfrontowania: w celu ukazania heterogeniczności, dysproporcji między autentycznym *homo politicus* a wyraźnie politycznym zwierzęciem, między władcą a najsilniejszym zwierzęciem itd. Oczywiście, słowo „analogia” kreśli przed nami raczej obszar pytań aniżeli odpowiedzi. Jakkolwiek rozumieć ten

²³ *Ibidem*. [Przytoczone ostatnie zdanie cytowanego fragmentu z Rousseau kończy się w ten sposób: „Siła stworzyła pierwszych niewolników, podłość utrwalila ich byt”. W *Umowie społecznej* – tak w oryginale francuskim, jak i w angielskim wydaniu wykładu Derridy – jest nie słowo „podłość”, ale „tchórzostwo” (fr. *lâcheté*, ang. *cowardice*); ponadto w poprawionej edycji polskiego przekładu A. Peretiatkowicza (Wyd. 5. Kęty 2002, s. 13) zamiast „chęć ich opuszczenia”, czytamy: „chęć ich zrzucenia”.]

wyraz, analogia zawsze jest jakąś racją, *l o g o s e m*, rozumowaniem, a nawet kalkulacją zwracającą się ku relacji proporcjonalności, relacji podobieństwa, porównywalności, w której współlistnieją tożsamość i różnica.

Tutaj, wszędzie, gdzie będziemy mówić o bestii i o władcy, będziemy mieć na uwadze analogię między dwoma powszechnymi wyobrażeniami (powszechnymi, więc problematycznymi, podejrzanymi, takimi, które należy zbadać), między z jednej strony tym rodzajem zwierzęcości czy rodzajem istnienia, jakie nazywamy „bestią” bądź też wyobrażamy sobie jako bestialstwo, a z drugiej strony – suwerenną władzą, którą najczęściej przedstawiamy sobie jako ludzką lub boską, tak naprawdę antro-po-teologiczną. Wszakże uprawianie tej analogii, używanie jej i wzbogacanie nią całego interesującego nas obszaru nie oznacza ani uwiarygodniania jej, ani poruszania się po niej tylko w jednym kierunku, np. redukując za jej pomocą suwerenność (polityczną, społeczną lub osobistą – a są to i tak różne wymiary, do tego strasznie problematyczne), taką, jaką się najczęściej sytuuje w porządku ludzkim, <redukując więc suwerenność> do prefiguracji, powiedzmy, zoologicznych, biologicznych, zwierzęcych czy bestialskich (cztery pojęcia – zoologiczność, biologiczność, zwierzęcość, bestialstwo – które również należy ostrożnie rozróżnić).

Nie powinniśmy nigdy zadowolić się, mimo pewnych pokus, tego typu stwierdzeniami: to, co społeczne, to, co polityczne, a w nich wartość władzy czy sprawowanie władzy, są tylko zamaskowanymi manifestacjami siły zwierzęcej bądź konfliktów czystej siły, o których prawdę odkrywa przed nami zoologia, co w głębi oznacza bestialstwo, barbarzyństwo czy też nieludzkie okrucieństwo. Można by, teraz i w przyszłości, zacytować tysiąc jeden wypowiedzi opierających się na tym schemacie, całe archiwum, ba, całą bibliotekę świata. Albo odwrócić sens tej analogii i uznać, przeciwnie, nie że człowiek polityczny wciąż jest zwierzęciem, ale że zwierzę już jest polityczne, i wyeksponować – jakże łatwo tego dokonać – w wielu przykładach tzw. zbiorowości zwierząt [a w przypadku owadów – społeczności] pojawienie się wyrafinowanych organizacji, skomplikowanych organizacji ze strukturami hierarchicznymi, z atrybutami autorytetu i władzy, zjawiskami uznawanymi za symboliczne, z tyłoma cechami tak często przypisywanymi tzw. *k u l t u r z e* ludzkiej i tak naiwnie zastrzeżanymi dla niej, w opozycji do *n a t u r y*. Na przykład – żeby zacytować tylko tę cechę, która od dłuższego czasu mnie interesuje i która przez tak wielu filozofów oraz antropologów jest uznawana za właściwą człowiekowi i prawu ludzkiemu – zakaz kazirodztwa. Spośród wszystkiego, czego nowoczesna prymatologia [dział zoologii zajmujący się badaniem ssaków naczelnych] nas nauczyła, i spośród wszystkich cech, które – proszę wybaczyć, że to przypominam – podkreślam, gdziekolwiek tylko (czyli niemalże wszędzie) interesuje mnie owa ważna kwestia dotycząca tego, co zwierzęce, i tego, co właściwe człowiekowi, jak np. to, co nazwałem *c a r n o - f a l - l o g o c e n t r y z m e m* (spośród najnowszych i najlepiej reasumujących tę kwestię tekstów pozwolę sobie – z prostych przyczyn ekonomicznych, by zaoszczędzić czas na tym seminarium – wskazać następujące: *O duchu* [*De l'esprit*], *Il faut bien manger* [Trzeba dobrze zjeść] w tomie *Points de suspension* [Punkty zawieszenia], *L'Animal que donc je suis...* [Zwierzę, którym więc jestem...] w książce *L'Animal autobiographique* [Zwierzę autobiograficzne] oraz *De quoi demain...* [Z czego jutro...]; polecam lekturę tych tekstów..., a także podażenie w różnych kierunkach wskazanych przez źródła podane we wszystkich pismach zawartych w tomie *L'Animal autobiogra-*

phique)²⁴, od pewnego czasu podkreślam zatem kruchość i nieszczelność owej granicy między naturą a kulturą czy też fakt, że kazirodztwa unikają również przedstawiciele niektórych gatunków ssaków naczelnych z rodziny tzw. człowiekowatych – granica między unikaniem a zakazywaniem zawsze będzie trudna do rozpoznania – z kolei zaś w społecznościach ludzkich, jeśli się dobrze przyjrzeć, kazirodztwo bywa czasami nieuniknione nawet tam, gdzie wyraźnie się go zabrania.

Jedyna zasada, jaką – uważam – powinniśmy teraz przyjąć na tym seminarium, jest taka, by nie polegać dłużej na powszechnie uznanych, opartych na opozycji rozgraniczeniach między tzw. naturą a kulturą, naturą a prawem, *physis* a *nomos*, Bogiem, człowiekiem a zwierzęciem, oscylując wokół tego, co „właściwe człowiekowi”, (by nie ufać powszechnie uznanym rozgraniczeniom opartym na opozycji), ale też, jednakowoż, nie mieszać wszystkiego i nie spieszyć się, przez analogizm, z osądzaniem podobieństw lub tożsamości. Za każdym razem, gdy kwestionuje się rozgraniczenie oparte na opozycji i jest się równocześnie dalekim od wniosku na jej podstawie co do tożsamości, należy – przeciwnie – zwrócić wielokrotnie większą uwagę na różnice, udoskonalić analizę w zrestrukturyzowanym obszarze. Weźmy tylko ten przykład, bardzo bliski naszemu seminarium: nie wystarczy, iż uwzględni się fakt, który trudno byłoby zakwestionować, że istnieją społeczności zwierzęce, organizacje zwierzęce, które są wyrafinowane i skomplikowane pod kątem układowania relacji rodzinnych i stosunków społecznych w ogóle, pod kątem podziału pracy i podziału bogactwa, pod kątem architektury, dziedziczenia dóbr nabytych czy umiejętności niewrodzonych, prowadzenia wojny i pokoju, ustanawiania hierarchii sił, instytucji naczelnika dzierżącego władzę absolutną (w wyniku umowy albo użycia siły, jeśli możliwe jest dokonanie między nimi rozróżnienia), przywódcy absolutnego, mającego prawo darować i odbierać życie innym, z możliwością dokonywania przewrotów, pojednań, ulaskawień itp.; nie wystarczy, że weźmie się pod uwagę te fakty, które trudno byłoby zakwestionować, aby wywnioskować z nich, że

²⁴ J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris 1987. [Wyd. polskie: J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*. Przeł. B. Brzezicka. Warszawa 2015.]. Zob. J. Derrida, J.-L. Nancy, „*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet. W: *Points de suspension*. Paris 1992. – J. Derrida, *L'Animal que donc je suis (à suivre)*. W zb.: *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*. Éd. M.-L. Mallet. Paris 1999. Przedruk w: J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*. Éd. M.-L. Mallet. Paris 2006. Wspomniany szkic J. Derridy został przetłumaczony na język angielski i wydany w osobnej książce przez D. Willisą jako *The Animal That Therefore I Am* (New York 2008). [M. Krzykowski w artykule *Zwierzę, którego śladem więc podążam. Jacques Derrida i widmo autobiografii* (w zb.: *Widma Derridy*. Red. A. Bielik-Robson, P. Sądziak. Warszawa 2024) zauważa najpierw, że „Forma »je suis« pochodzi od czasownika »être <być>» i »suivre <iść za>», w związku z czym zdanie: »je suis l'animal«, należy rozumieć dwójako: 'jestem zwierzęciem' i 'podążam za zwierzęciem'” (*ibidem*, s. 298, przypis 44), a następnie proponuje ciekawe rozwiązanie translatorskie: „*L'animal que donc je suis (à suivre)*: zwierzę, którym więc jestem (*l'animal que donc je suis*) to »ja« na tropie samego siebie, ja, który idzie po swoich śladach i siebie śledzi (*je suis à suivre*). Podążając śladem zwierzęcia, podążam śladem siebie. Być może najtrafniejszym tłumaczeniem tego genialnego skądinąd tytułu byłoby zatem »Zwierzę, którego śladem więc jestem“” (*ibidem*, s. 299).]. Zob. też J. Derrida, É. Roudinesco, *Przemoc wobec zwierząt*. W: *Z czego jutro... Dialog*. Przeł. W. Szydłowska. Warszawa 2016. [Rozdział ten ukazał się też rok wcześniej osobno jako *Przemoc wobec zwierząt* w tłumaczeniu B. Brzezickiej w nrze 720 „Znak”.].

w społecznościach istot żyjących niebędących ludźmi ma miejsce polityka, w szczególności zaś suwerenne władztwo.

„Zwierzę społeczne” niekoniecznie musi oznaczać zwierzę polityczne; niekoniecznie każda ustawa będzie etyczna, zgodna z prawem czy polityczna. A więc to sama koncepcja ustawy/prawa [zarówno w języku francuskim wyraz „loi”, jak i w języku angielskim wyraz „law” można rozumieć dwojako: szerzej jako ‘prawo’ i wężej jako ‘ustawa’ czy ‘zbiór przepisów’] i wraz z nią pojęcie umowy, władzy, uznania, a zatem i wiele, wiele innych pojęć, znajdują się w centrum naszych rozważań. Czy to prawo, które rządzi (w sposób ponadto zróżnicowany i heterogeniczny) we wszystkich tzw. społecznościach zwierzęcych, jest prawem o takim samym charakterze, jak to, co rozumiemy przez prawo [czyli zbiór przepisów] w prawie ludzkim i w polityce [uprawianej przez] człowieka? A czy złożona, choć stosunkowo krótka historia pojęcia suwerenności na Zachodzie (pojęcia samego w sobie stanowiącego instytucję, którą postaramy się przestudiować tak dobrze, jak tylko będziemy umieli) jest czy nie jest historią jakiegoś prawa, którego budowę da się, bądź nie, odnaleźć w prawach organizujących zhierarchizowane stosunki władzy, hegemonii, siły, potęgi, potęgi życia i śmierci w tzw. społecznościach zwierzęcych? Pytania te są niejasne, lecz konieczne do postawienia ze względu na fakt, że aby można było uznać daną pozycję za suwerenną, nawet na tym ledwie wstępnym etapie (kładliśmy na to nacisk w ostatnich kilku latach, omawiając koncepcję Carla Schmitta²⁵), musi ona cechować się przynajmniej w pewnym stopniu dysponowaniem władzą stanowienia, wykonywania, ale także zawieszania prawa; chodzi o wyjątkowe prawo do sytuowania się ponad prawem, prawo do nie-prawa²⁶, jeśli można tak powiedzieć, [po polsku można by nawet powiedzieć: prawo do „bezprawia”]. Z jednej strony, wiąże się to z ryzykiem wyniesienia człowieka sprawującego władzę suwerenną ponad człowieka, ku wszechmocy Boskiej (na której zresztą najczęściej opierano zasadę suwerenności jako pochodzącą ze sfery *sacrum* i wywodzącą się z teologii), z drugiej zaś strony, ze względu na takie arbitralne zawieszanie czy unieważnianie prawa, rodzi właśnie ryzyko upodobnienia władcy do najbrutalniejszej bestii, która nie respektuje już niczego, gardzi prawem, znajduje się od początku gry poza prawem, z boku prawa.

W powszechnym wyobrażeniu, do którego odnosimy się na początku, cecha wspólna władcy i bestii wydaje się bycie-pozą-prawem. To tak jakby sytuowali się, z definicji, z boku ustaw albo ponad nimi, nie przestrzegali prawa absolutnego, prawa absolutnego, które stanowią lub którym są, ale którego nie muszą przestrzegać. Bycie-pozą-prawem, z jednej strony, może bez wątpienia, jako figura suwerenności, przybierać kształt bycia-ponad-ustawami, czyli kształt samego Prawa, źród-

²⁵ Zob. m.in. nieopublikowane seminarium J. Derridy *Politiques de l'amitié* [Polityka przyjaźni] prowadzone przez niego w roku akademickim 1988/89 w ÉHÉSS w Paryżu, a także osobną książkę o tym samym tytule – *Politiques de l'amitié* (Paris 1994). [W języku polskim ukazał się tylko fragment pochodzący ze s. 17–42 tej książki, zatytułowany w przekładzie A. Dziedzica *Oligarchie. Wymienianie, wyliczanie, obliczanie* („Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2010, nr 17).]

²⁶ „Droit” w języku francuskim może odnosić się zarówno do „prawa” jako do ogółu przepisów (np. „*le droit civil*” to ‘prawo cywilne’), jak i do „prawa (do czegoś)”, w znaczeniu możliwości przysługującej komuś na podstawie obowiązujących przepisów lub przyjętych reguł postępowania. [Przyypis tłum.].

deł prawa/ustaw, gwaranta praw, tak jakby Prawo, pisane przez wielkie „P”, warunek prawa, istniał przed, ponad, a więc poza prawem, zewnętrznie, wręcz odmiennie od prawa; ale z drugiej strony, bycie-pozą-prawem może również (i jest to najczęstszy sposób, w jaki przedstawia się zwierzęcość czy bestialstwo) oznaczać miejsce, w którym prawo nie pojawia się albo nie jest przestrzegane lub jest naruszane. Te tryby bycia-pozą-prawem (obojętnie, czy będzie to tryb działania tego, co nazywamy „bestią”, czy też przestępcy, nawet tego wielkiego zbrodniarza, o którym rozmawialiśmy w zeszłym roku i o którym [Walter] Benjamin powiedział, że fascynuje tłumy, nawet wtedy, gdy zostaje skazany i poddany egzekucji, ponieważ przeciwstawiając się prawu, przeciwstawia się równocześnie władzy państwowej jako posiadającej monopol na przemoc; czy też będzie to bycie-pozą-prawem samego władcy), te różne sposoby bycia-pozą-prawem mogą wydawać się odmiennie od siebie, a nawet wyraźnie odmiennie od prawa, ale fakt pozostaje faktem, że dzieląc tę wspólną cechę bycia-pozą-prawem, bestia, przestępca i władca stają się zatrzważająco podobni: przywołują i przypominają siebie nawzajem; między władcą, przestępcą i bestią zawiązuje się pewnego rodzaju niejasne i fascynujące porozumienie, wręcz niepokojące przyciąganie wzajemne, jakaś niepokojąca zażyłość, pewna *unheimlich*, *uncanny* obsesja wzajemna. Obydwoje, wszyscy troje, zwierzę, przestępca i władca, znajdują się poza prawem, z boku prawa albo ponad nim; przestępca, bestia i władca w dziwny sposób są do siebie nawzajem podobni, podczas gdy zdają się sytuować na antypodach, na przeciwstawnych stanowiskach wobec siebie nawzajem. Zdarza się zresztą, i tu na krótko pojawi się znów wilk, że głowie Państwa nadaje się przydomek „wilk”, jakby władca ten był Ojcem narodu. Mustafa Kemal, który przybrał imię Atatürk (Ojciec Turków), nazywany był przez zwolenników „szarym wilkiem”, na pamiątkę mitycznego przodka Dżyngis-Chana, „niebieskiego wilka”.

Sądzę, że to onieśmielające podobieństwo, to niepokojące nakładanie się dwóch istot-pozą-prawem, inaczej mówiąc „bezprawnych” czy „ponad prawem”, którymi tak bestia, jak i władca są, kiedy spojrzeć na nich pod pewnym kątem – sądzę, że to podobieństwo, ten *quasi*-zbieg okoliczności tłumaczy i zapoczątkowuje swego rodzaju hipnotyczną fascynację lub nieodpartą halucynację, każącą nam zobaczyć, dokonać projekcji, spostrzec, jak w prześwietleniu promieniami rentgenowskimi, w rysach władcy twarz bestii; albo odwrotnie, jeśli ktoś woli, to jest tak, jakby przez paszczę nieposkromionej bestii prześwitywała postać władcy. Podobnie do tych gier, w których jedna postać musi zostać zidentyfikowana poprzez inną. W tej przyprawiającej o zawrót głowy halucynacji, będącej zarazem *unheimlich*, *uncanny*, można poczuć się jak ofiara jakiejś obsesji, a raczej widowiska widmowości: prześladowania władcy przez bestię i bestii przez władcę, jedno zamieszkujące w drugim albo udzielające drugiemu gościny, jedno stające się prywatnym gospodarzem drugiego, zwierzę stające się *hôte* (*host* i *guest*)²⁷, a także zakładnikiem, zakładnikiem

²⁷ Autor tłumaczenia wykładu na język angielski zauważa, że „*host* [gospodarz]” i „*guest* [gość]” zostały w tekście francuskim podane w języku angielskim, aby wskazać na niejednoznaczność francuskiego wyrazu „*hôte*”. W istocie wyraz ten może oznaczać zarówno osobę udzielającą gościny, jak i osobę korzystającą z gościny. Ponadto słowa „gospodarz i gość” mogą też ewentualnie stanowić nawiązanie do opartego na gruzińskich podaniach ludowych XIX-wiecznego eposu o gościnności, którego autorem był pisarz Waża Pszawela. [Przypis tłum.]

władcy, o którym wiadomo zresztą, że również może być nierozumny niczym bestia (*très bête* [dosłownie: bardzo głupi; po francusku przymiotnik „głupi” *«bête»* – pochodzi właśnie od „bestii”]), co wcale nie wpływa na wszechmocność, którą zapewnia mu jego stanowisko czy też – jak kto woli – jedno z „dwóch ciał króla”²⁸. W metamorficznym pokrywaniu się tych dwóch postaci, bestii i władcy, przeczuwamy zatem zachodzące w przypadku tej pary głębokie i istotne złączenie ontologiczne [użyty tutaj przez Derridę francuski rzeczownik „*copule*” oznacza ‘łączenie w orzeczeniu złożonym’]: to jak łączenie się w parę, parzenie się, kopulowanie ontologiczne, onto-zoo-antropo-teologiczno-polityczne: bestia staje się władcą, który staje się bestią; mamy zatem bestię i (et) władcę (koniunkcja), ale również bestia jest (est) władcą, władca jest (e.s.t.) bestią²⁹.

Stąd wywodzą się oskarżenia, i wokół nich, oprócz innych istotnych zagadnień, ogniskować się będzie w dużej mierze nasza refleksja, dotykając najbardziej aktualnych zagadnień politycznych, stąd zatem oskarżenia tak często dziś rzucane pod adresem suwerennych państw, które nie przestrzegają norm prawnych czy zasad prawa międzynarodowego i które traktuje się jak państwa zbójckie [ang. *rogue states*, franc. *états voyous*], tzn. państwa przestępcze, państwa zbrodnicze, państwa, zachowujące się jak bandyci, jak rozbójnicy lub też jak wulgarne dzikusy, robiące, co chcą, nie przestrzegają prawa międzynarodowego, daleko im do cywilizowanego sposobu rozwiązywania kwestii międzynarodowych; które naruszają własność, granice, reguły i dobre obyczaje panujące w stosunkach międzynarodowych czy wreszcie łamią prawo konfliktów zbrojnych (a – według retoryki przyjętej przez głowy suwerennych państw, które z kolei udają, że respektują prawo międzynarodowe – terroryzm stanowi jedną z klasycznych form tej przestępczości).

Otóż nazwa „państwa zbójckie” jest tłumaczeniem angielskiego określenia „*rogue*” [dosłownie: awanturник, łobuz], „*rogue state*” (po niemiecku – „*Schurke* [łotr, łajdak]”, co znaczy też ‘szelma’, ‘nicpoń’, ‘oszust’, ‘kanalia’, ‘niecnota’, ‘zbrodniarz’; te wszystkie sensory niesie w sobie wyraz „*Schurke*”, którego również używa się do przełożenia angielskiego słowa „*rogue*”). „*Rogue state*”, a więc nazwa angielska, wydaje się pierwotnym określeniem (sądzę, że „*voyou*” oraz „*Schurke*” są tylko tłumaczeniami), albowiem oskarżenie o takie zachowanie zostało sformułowane po raz pierwszy w języku angielskim, i to przez Stany Zjednoczone. Otóż gdy posuniemy się dalej w tym kierunku i przestudujemy przykłady użycia, pragmatykę i semantykę wyrazu „*rogue*”, przewijającego się często u [William] Szekspira, zrozumiemy, co to słowo mówi nam również o zwierzęcości czy bestialstwie. „*Rogue*”, gdy chodzi o słonia, tygrysa, lwa lub hipopotama (a szerzej drapieżnika), *rogue* [tu: samotnik] to osobnik, który nie przestrzega nawet praw zbiorowości zwierzęcej, sfory, hordy czy innej grupy złożonej z osobników tego samego gatunku. Ze względu na swoje dzikie lub krnąbrne zachowanie trzyma się z dala od zbiorowości, do której należy.

²⁸ Zob. E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Przeł. M. Michalski, A. Krawiec. Red. nauk. J. Strzelczyk. Warszawa 2007 (podstawa przekładu: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, N. J., 1957). [Przypis tłum.].

²⁹ Derrida literuje łącznik „*est* (e.s.t.) [jest]”, aby odróżnić go od homofonicznego spójnika „*et* [i]”. [Przypis tłum.].

Wiadomo, że państwa oskarżane o bycie *rogue states*, czy też o zachowywanie się jak państwa zbójckie, odwracają często ten zarzut i kierują go w stronę oskarżyciela, udając z kolei, że prawdziwymi państwami zbójckimi są suwerenne państwa narodowe, potężne i hegemoniczne, zaczynające od nieprzestrzegania ustaw i zasad prawa międzynarodowego, do których rzekomo się odwołują, i praktykujące od długiego czasu terroryzm państwowy, będący jedynie odmienną formą terroryzmu międzynarodowego. Pierwszy oskarżony oskarżyciel w tej debacie to Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Stany Zjednoczone, tak skore do oskarżania innych państw, tzw. zbójckich, same są oskarżane o uprawianie terroryzmu państwowego i o regularne naruszanie postanowień rezolucji przyjętych przez ONZ czy decyzji innych organów prawa międzynarodowego.

Do tej problematycznej strefy jeszcze powrócimy i zajmiemy się nią szerzej. Jest nawet książka autorstwa Noama Chomsky'ego, zatytułowana *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs* [Państwa zbójckie. Rządy siły w sprawach światowych]³⁰, książka, która – na podstawie ogromnej liczby faktów i dowodów zaczerpniętych z historii geopolitycznej ostatnich dziesięcioleci – miała w zamierzeniu poprzec oskarżenie rzucone wobec Stanów Zjednoczonych. Stany Zjednoczone, tak skłonne do oskarżania innych państw o bycie *rogue states*, miałyby same w gruncie rzeczy być najbardziej „zbójckimi” ze wszystkich, najczęściej naruszającymi prawo międzynarodowe, chociaż innym państwom nakazują, często siłą, kiedy im to odpowiada, przestrzeganie prawa międzynarodowego, którego same nie respektują za każdym razem, gdy im tak pasuje. Używanie przez nie w sposób oskarżycielski określenia „*rogue state*” miałyby zatem być najbardziej hipokrycką strategią retoryczną, najpodstępniejszym, najbardziej zgubnym, perwersyjnym czy też cynicznym fortem wojennym, jaki stosują, uciekając się stale do największej siły, do najbardziej nieludzkiej brutalności. Chcąc podać na razie choćby jeden przykład z tych obszernych akt sprawy, którymi posiłkuje się Chomsky w pracy *Rogue States*, i wyszukać w nich interesujące nas tutaj słownictwo z bestiariusza, przywołam z początku książki jedynie przykład długiej i zawilej historii stosunków między Stanami Zjednoczonymi a Irakiem Saddama Husseina. Chomsky, rzecz jasna, w żadnej mierze nie pobraża Saddamowi Husseinowi ani Irakowi i opierając się na licznych, dobrze znanych faktach, uważa ten kraj za „*leading criminal state*” (s. 24, proszę przeczytać też wszystkie sąsiednie stronicę). Jednak mimo iż Irak Saddama staje w istocie na czele państw zbrodniczych, mimo iż – jak regularnie od 10 lat przypomina nam dyplomacja amerykańska – jest winny użycia broni masowego rażenia przeciwko sąsiadom i przeciwko własnemu ludowi, Chomsky nie omieszka napomknąć, że przez bardzo długi czas Saddam był przez Stany Zjednoczone traktowany jak sojusznik i klient. Takie traktowanie skończyło się, co doprowadziło do strasznej wojny biologicznej, której ofiary po stronie Iraku liczy się w tysiącach (panuje niedożywienie, choroby, miesięcznie umiera 5 tys. dzieci, jak podaje cytowany przez Chomsky'ego UNICEF, itd.), otóż takie traktowanie Saddama – jako sojusznika i klienta – skończyło się dopiero wtedy, gdy Saddam przestał okazywać posłuszeństwo wobec strategii politycznej i militarno-gospodarczej Stanów Zjednoczonych (to samo można by

³⁰ N. Chomsky, *Rogue States. The Rule of Force in World Affairs*. Cambridge, Mass., 2000.

powiedzieć o talibach). Irak stał się *rogue state* dopiero w chwili, w której przestał być sojusznikiem, współnikiem czy uległym klientem, i właśnie od tego momentu Saddama Husseina, przywódcę państwa zbójeckiego, zaczęto nazywać bestią, „bestią z Bagdadu”, „*the beast of Bagdad*”³¹. Czynię tę uwagę po to, by zapowiedzieć, że będziemy z pewnością jeszcze później, podczas tego seminarium, wielokrotnie rozmawiać o tym, co się przyjęło nazywać „11 września”.

Oto jak w skrócie i z wyprzedzeniem opisać można to ciemne miejsce, do którego nas kieruje, sama w sobie będąc niejasnym sformułowaniem, „analogia” między władcą politycznym a bestią. Wyraz „analogia” jest nie tylko niejasny jako odnoszący nas do pojęcia czy twierdzenia, do treści teoretycznej w pewnym stopniu niewidocznej czy niedostępnej; wyraz „analogia” jest niejasny i zarazem ciemny, czarny jak rzeczywistość przerażającego zachmurzenia, zapowiadającego i niosącego w sobie groźbę grzmotu, pioruna, burzy lub huraganu; wyraz „analogia” jest ciemny, ponieważ ciąży na nim wszelkie akty przemocy (rzeczywiste i możliwe) oraz bezmiennie spustoszenia dziejowe, katastrofy, dla których nie znajdziemy, już nie znajdujemy, odpowiedniej nazwy, w czasach, gdy takie określenia, jak „prawo” (państwowe czy międzynarodowe), „wojna”, „wojna domowa” lub „wojna międzynarodowa”, „terroryzm” – państwowy czy międzynarodowy – tracą najbardziej elementarną powagę.

Drugim powodem, dla którego przywołuję pierwsze rozdziały *Umowy społecznej*, jest to, że już w nich widać cytaty z filozofów, przytaczane są filozofemy³², filozofie polityczne, które powinny nas zająć w pierwszej kolejności, np. jak już słyszeliśmy, Arystoteles, Grotius i Hobbes. Rousseau wszystkich trzech wpisuje nieco zbyt pośpiesznie w tę samą tradycję, lekceważąc znaczący fakt, że mianowicie Hobbes właśnie po to, aby zerwać z Arystotelesem, z konsekwencjami, które Arystoteles wyciąga ze swej słynnej, acz wciąż równie enigmatycznej definicji człowieka jako istoty politycznej czy zwierzęcia politycznego („*politikon zoon*”³³), napisał *Lewiatana* czy *De civie* i rozwinął teorię władzy suwerennej, jaką się później zajmujemy. Będziemy musieli oczywiście przeczytać te teksty albo też przeczytać je na nowo.

Trzeci powód, dla którego odwołuję się do pierwszych rozdziałów *Umowy społecznej*, jest taki, że w linijkach właśnie zacytowanych przeze mnie, przy wyrazie „rozbestwienie” („lubią swoją niewolę, jak towarzysze Ulissesa lubili swe rozbestwienie”), Rousseau daje przypis u dołu strony. Przypis ten odsyła do Plutarcha i brzmi tak: „Zob. mały traktat Plutarcha, zatytułowany *Że zwierzęta korzystają z rozumu*”³⁴.

³¹ *Ibidem*, s. 28. [Derrida cytuje w tym miejscu Chomsky’ego po angielsku.]

³² Przez analogię do morfemu czy leksemu można „filozofem” rozumieć jako najdrobniejszą sensotwórczą cząstkę jakiejś bądź czyjejś filozofii. [Przypis tłum.]

³³ Arystoteles, *Polityka*. Przeł., oprac. L. Piotrowicz. Warszawa 2002, s. 16–17.

³⁴ Rousseau, *op. cit.*, s. 13 (rozdz. 2: *O społeczeństwach pierwotnych*). [Treść tego przypisu podaje za wydaniem z 2002 roku, gdyż w wydaniu z 1920 roku przypis jest niewidoczny z powodu uszkodzenia dołu strony egzemplarza dostępnego w bazie Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej. Warto zauważyć, że w języku polskim funkcjonują różne wersje tytułu wspomnianego traktatu Plutarcha, np. w *Moraliach. Wyborze pism filozoficzno-popularnych* (Przeł., oprac. Z. Abramowiczówna. Warszawa 2002, s. XXV) czytamy: „Wyżej nawet od ludzi stawia rozum i cnotę zwię-

Odnajdą Państwo ten fascynujący tekst autorstwa Plutarcha [*Bruta Animalia ratione utili*], w przekładzie [Jacques'a] Amyota, w zbiorze zatytułowanym *Trois Traités pour les animaux* [Trzy traktaty za zwierzętami]³⁵ wydane i opatrzone wstępem przez Élisabeth de Fontenay³⁶. Traktat, do którego odsyła nas Rousseau, w zbiorze tym nosi tytuł *Que les bêtes brutes usent de raison* [dosłownie: Że brutalne bestie (lub: proste bydła) korzystają z rozumu]. Wyraz „brutes” [po francusku to zarówno 'pierwotny, surowy', 'nieokrzesany', jak i 'brutalny'] będzie miał dla nas wielokrotnie i często znaczenie tam, gdzie zdaje się konotować nie tylko zwierzęcość, lecz także pewne bestialstwo, jakim cechuje się zwierzę. Naprawdę gorąco polecam Państwu lekturę tych tekstów; mogłyby one przytrzymać naszą uwagę przez długi czas. W *Gryllos, czyli o rozumności nierozumnych zwierząt* już pierwsze słowa wielogłosowej rozmowy filozoficznej przywołują postać wilka, analogię i quasi-metamorfozę, która porządkuje przejście między człowiekiem a wilkiem (ale też lwem). Rozmowa ta zaczyna się zatem od następującej analogii przemiany: „Wydaje mi się, Kirke, że wszystko zrozumiałem i zapamiętałem. Chciałbym cię jeszcze zapytać, czy są może jacyś Grecy pomiędzy tymi, których przemieniłaś w wilki lub lwy?”³⁷.

Proszę przeczytać ciąg dalszy, a także zwrócić uwagę, że w laudacji na cześć pewnej cnoty zwierzęcej, jeden z rozmówców – Gryllos, stawia właśnie tę cnotę zwierzęcą ponad czy poza prawem. Przeczytam teraz tę pochwałę, etyczną i polityczną zarazem, na cześć zwierzęcia, którego cnota moralna i społeczna, polityczna wręcz, zajmuje wobec prawa pozycję wyższą czy też uprzednią – trochę jak (to „jak” niesie w sobie cały ciężar pytania o analogię), trochę „jak” władca, posłuchajmy:

Zobacz, jak walczą zwierzęta – czy to ze sobą nawzajem, czy to z wami: bronią się bez podstępny, bez sztuczek, jawnie okazując niemaskującą się odwagę, ufne w swą rzeczywistą siłę. Czynią to nie dlatego, że nakazuje im to prawo (podkreślam), czy dlatego, że obawiają się procesu o unikanie służby wojskowej [w wersji francuskiej: o tchórzostwo (*lâcheté*)], lecz z natury nie godzą się na

rzut mitologicznych dialog *O tym, że bezrozumne stworzenia mają rozum* (<...>”. Na s. 202–269 jest zawarty natomiast cały inny dialog Plutarcha poświęcony zwierzętom, zatytułowany *Które zwierzęta są zmysłniejsze, lądowe czy wodne?* wchodzący również w skład tomu zredagowanego przez É. de Fontenay, przywołanego przez Derridę w następnym zdaniu.]

³⁵ Plutarque, *Que les bêtes brutes usent de raison*. W: *Trois Traités pour les animaux*. Trad. J. Amyot. Précédé de *La Raison du plus fort* par É. de Fontenay. Paris 1992. [Polski przekład tego traktatu Plutarcha, zatytułowany *Gryllos, czyli o rozumności nierozumnych zwierząt*, pióra K. Jażdżewskiej, opublikowany został w czasopiśmie „Meander” (t. 72 [2017]). Na stronie: <https://journals.pan.pl/dlibra/publication/118223/edition/102829/content> (data dostępu: 2 II 2025)].

³⁶ Przywołując wydanie trzech traktatów Plutarcha przygotowane przez de Fontenay, Derrida wyraźnie zwraca uwagę na wartość francuskiego przekładu omawianego traktatu. Otóż biskup J. Amyot był jednym z najwyżej cenionych tłumaczy francuskich doby renesansu. Jak podkreśla de Fontenay we wprowadzeniu (*La Raison du plus fort*, s. 15–16): „bez przekładu Amyota *Żywotów równoległych* (*Vies parallèles*) Plutarcha w 1559 roku oraz *Dzieł moralnych* (*Œuvres morales*) tegoż w roku 1572 *Próby* Montaigne'a nie byłyby w istocie tym, czym są; to tak, jakby Plutarch Amyota był francuskim odpowiednikiem niemieckiego przekładu *Biblii* stworzonego przez Lutra [...]. Montaigne, który cytuje Plutarcha ponad pięćset razy, wychwalał tego tłumacza, uważając go za pierwszego wielkiego pisarza tworzącego w języku francuskim”. [Przypis tłum.]

³⁷ Plutarque, *Gryllos, czyli o rozumności nierozumnych zwierząt*, s. 9 (1985 d).

porażkę i dlatego walczą do końca i bronią swej niezwykłości. (Proszę przeczytać ten fragment do końca; i dalej:)

[...] Nie ma tu prośb, błagania o litość czy uznawania porażki. (Błąd Plutarcha, skomentować:) Lew nie staje się z tchórzliwości niewolnikiem lwa czy koń niewolnikiem konia [w wersji francuskiej dodane: „*faute de cœur* (z braku serca)"]; za to człowiek staje się niewolnikiem innego człowieka i z radością wita to, co bierze swą nazwę od tchórzostwa [czyli niewolę, jak czytamy w przypisie tłumaczącym grę słów w języku greckim]. Dorosłe zwierzęta, które ludzie złapali, stosując sidła lub podstęp, wytrwale odmawiają przyjmowania pokarmu i zaspokajania pragnienia, wybierając śmierć, która jest im miłsza od niewoli³⁸. (Skomentować.)

Gdybyśmy chcieli umieścić w sieci, w sieci Roussowskiej, ten przypis z *Umowy społecznej*, który odsyła do mowy obrończej wygłoszonej przez Plutarcha na rzecz rozumności zwierząt, musielibyśmy bacznie przestudiować w *Emilu* (księga druga) bardzo długi (ponad 3-stronicowy) cytat otwierający pierwszy traktat [z dzieła] *O jedzeniu mięsa* Plutarcha (*S'il est loisible de manger chair [De esu carni]*)³⁹. Zanim zacytujemy Plutarcha, [musimy zaznaczyć, że] ten, który przemawia do Emila, wyimaginowanego ucznia, ostrzega go przed pokarmami mięsnymi. Dzieci są z natury wegetarianami i ważne jest, aby ich „nie czynić [...] mięsożernymi”. Dla ich zdrowia i dla ich usposobienia. Albowiem, jak powiada wychowawca:

stwierdzić można jako pewnik, że ludzie, którzy jadają dużo mięsa, są w ogóle okrutniejsi i dziksi od innych; spostrzeżenie to zrobić można wszędzie i zawsze. Znanie jest barbarzyństwo angielskie [...]. Wszyscy dzicy są okrutni; a nie skłania ich ku temu bynajmniej ich sposób życia; okrucieństwo to wynika z ich pożywienia (skomentować: okrucieństwo i bez⁴⁰, okrucieństwo i kara śmierci). Idą oni na wojnę jak na polowanie i ludzi traktują, jak by to byli niedźwiedzie (podkreślam: wciąż jak, jak by z analogii antropo-zoologicznej). W Anglii rzeźnicy nie są nawet dopuszczani na świadków, zarówno jak chirurdzy. Wielcy przestępcy hartują się do zabójstwa pijąc krew⁴¹.

(Rousseau dodaje tutaj przypis wynikający ze skrupułów, jego tłumacz wytknął mu bowiem, a tłumacze są zawsze najczujniejszymi i najgroźniejszymi czytelnikami, wytknął mu bowiem, że w rzeczywistości rzeźnicy i chirurdzy mają prawo zeznawać jako świadkowie i że tylko rzeźnikom, nie chirurgom, odmawia się pozwolenia na zasiadanie w ławie przysięgłych w procesach karnych.) Proszę przeczytać ciąg dalszy, łącznie z tym bardzo długim cytatem z Plutarcha, w którym stawia on zarzuty i akt oskarżenia, jeden z najbardziej wymownych w historii, w procesie przeciwko kulturze mięsożernej i jej „okrutnym rozkoszom” („nie zjadacie tych zwierząt mięsożernych, ale je nasładujecie; głodni jesteście tylko tych stworzeń niewinnych i łagodnych, które nie krzywdzą nikogo, które przywiązują się do was, służą wam i które zjadacie (podkreślam) w nagrodę ich usług⁴².)

³⁸ *Ibidem*, s. 12–13. Podkreśl. J. D.

³⁹ Zob. pierwszy polski przekład tego traktatu – Plutarch, *O jedzeniu mięsa*. Przeł. D. Mischczyński. „Kronos” 2016, nr 4. [Przypis tłum.]

⁴⁰ W oryginale: „*cruauté et sans*”. Redaktorzy francuskiego wydania wykładu zwracają uwagę, że tak też jest w maszynopisie i być może mamy tutaj do czynienia z literówką, gdyż bardziej prawdopodobne byłoby „*cruauté et sang* [okrucieństwo i krew]”. [Przypis tłum.]

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Emil, czyli O wychowaniu*. 1. Do druku przygot. F. Wnorowski. Wstęp, koment. J. Legowicz. Przeł. W. Husarski. Wrocław 1955, s. 181. Podkreśl. J. D.

⁴² *Ibidem*, s. 183. Podkreślony przez Derridę czasownik w oryginale brzmi „*dévorer*”, czyli dosłownie: pożeracie, pochłaniacie. [Przypis tłum.]

Zauważyli już Państwo niewątpliwie powtarzające się słownictwo związane z pożeraniem („pożerać”, „pożarcie”, „pożerając”): bestia miałaby w takim układzie być pożerająca [też w znaczeniu ‘niszczycielska’], a człowiek miałby pożerać bestię. Pożeranie i żarłoczność [fr. *dévoration et voracité*]. *Devoro, vorax, vorator*. Chodzi tutaj o usta, zęby, język i niepohamowany pęd do gryzienia, pochłaniania, połykania innego, wchłaniania go w siebie, także w celu zabicia go bądź oplakiwania. Czyżby suwerenność zżerała? Czyżby jej siła, jej władza, jej największa siła, jej absolutna potęga była, w istocie i zawsze w ostateczności, mocą pożerania (ustami, zębami, językiem i niepohamowanym pędem do gryzienia, pochłaniania, połykania innego, wchłaniania go w siebie, także w celu zabicia go bądź oplakiwania)? Ale to, co przechodzi przez owo internalizujące pochłanianie, tzn. przez oralność, przez usta, paszczę, zęby, gardziel, głośnię i język [będący częścią ciała *⟨langue⟩*] – które również są miejscami, skąd wydobywają się krzyk i mowa, język [służący do porozumiewania się *⟨langage⟩*] – to samo może też zamieszkiwać inny rejon twarzy czy oblicza, jakim są uszy, właściwości uszne, kształty widzialne, a więc także formy audio-wizualne tego, co pozwala nie tylko mówić, ale też słyszeć i słuchać. „Babciu, jakie ty masz wielkie uszy”, rzecze [Czerwony Kapturek] do wilka. Miejsce, w którym dokonuje się *pożarcie* (*dévoration*), jest również miejscem, z którego wydobywa się głos, jest *toposem* megafonu, jednym słowem – miejscem, skąd wydobywa się *w r z a s k* (*vocifération*). Pożeranie – wrzask, oto – w kształcie postaci, w obliczu malującym się na pysku, lecz także w figurze jako tropie, oto oblicze tej postaci, która pożerając wrzeszczy czy też pożera wrzeszcząc. Jedno – wrzask, uzewnętrznia to, co się samo zjada czy pożera; drugie – pożarcie, odwrotnie czy równocześnie, uwewnętrznia to, co się uzewnętrznia lub wypowiada. Jeśli zaś chodzi o pożeranie, wypowiedanie, zjadanie, mówienie, a więc i słuchanie, słuchanie rozkazów przyjmowanych do wewnątrz przez uszy, w odniesieniu do bestii i władcy – proszę pomyśleć o osłich uszach króla Midasa, którymi ukarał go Apollo, ponieważ tamten w zawodach muzycznych opowiedział się za jego rywalem. Osioł niesłusznie uważany jest za najgłupsze ze zwierząt (*la plus bête des bêtes*). Midas ukrywał osłe uszy pod tiarą, a gdy fryzjer wyjawiał jego sekret i powierzył go ziemi, trzciny – mówi nam Owid – szemrały na wietrze: „Król Midas ma osłe uszy!” Potem zaś w *Tristanie i Izoldzie* pojawiają się, u innego króla, uszy innego zwierzęcia, końskie uszy króla Marka.

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 1

In this lecture, Jacques Derrida attempts to deconstruct the social perceptions of the wolf, and of animality more broadly. In reference to La Fontaine’s fable about “the right of the strongest,” the philosopher formulates the following question: what is a reason or what does it mean to be right in a power relation

between two beings, or between two countries in the wider perspective of international relations? At the same time, Derrida questions the legitimacy of using anthro-zoological analogies or comparisons. By placing selected quotations from Plutarch, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau or Friedrich Nietzsche in successive contexts, the author proposes a revisionist re-reading of the myths and socio-political philosophies of the West.