

Michał Rzeczycki

Wampir polityczny – uwagi o tyranii

Leo Strauss pisał, że wszelkie działania polityczne mają na celu albo zachowanie istniejącego stanu rzeczy, albo jego zmianę. Bez względu na to, w którym kierunku będziemy zmierzali, w każdym wypadku naszą motywacją będzie dobro: obawa przed jego utratą lub nadzieja jego uzyskania. Jeżeli to rozróżnienie jest zasadne, widać w nim, że polityka jest nie tylko sferą racjonalnego namysłu nad zbiorowością i działaniem na jej rzecz, lecz zawiera w sobie również przestrzeń dla naszych lęków i życzeń. Fakt ten znajduje w swoje odzwierciedlenie w metaforyce widm, upiórów i wampirów, które często pojawiają się w publicystyce politycznej. Najślynniejszym przykładem tego zjawiska jest zdanie otwierające *Manifest partii komunistycznej*: „Widmo krąży po Europie – widmo komunizmu”¹. Jaki jest głębszy sens przywołanej metafory, ukazuje to ciąg dalszy *Manifestu*. Dla przeciwników komunizmu owo widmo jest pewną grozą, która jawi się na horyzoncie przyszłych zdarzeń, czymś, co potencjalnie może przyczynić się do unicestwienia ich świata i sposobu życia, który ówczesne elity uważały za dobry i pożądanym.

Analiza posługiwania się metaforą widm i upiórów w tekstach filozoficznych dotyczących polityki musi mieć dwa cele. Pierwszy

Michał Rzeczycki (ORCID 0000-0002-6951-6932) – doktorant w Instytucie Filozofii UW, zajmuje się filozofią polityczną ze szczególnym uwzględnieniem myśli politycznej polskiego republikanizmu.

¹ K. Marks, F. Engels: *Manifest partii komunistycznej*, <<https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>> [dostęp: 10 marca 2019 roku].

z nich to ukazanie, w obronie jakich dóbr występuje ten, kto atakuje pogląd, z którym się nie zgadza. Cel drugi to wydobywanie emocjonalnego podłoża, które leży u podstaw posługiwania takimi figurami, jak widmo lub demon. W moim przekonaniu oba te aspekty funkcjonowania omawianej stylistyki są ze sobą związane. Czy strach i groza wyrażone w krytyce jakiejś teorii politycznej są rzeczywiste, będzie to zależało od uzasadnienia, jakie dobra są przez tę teorię podważane. Jeżeli koszty jej zastosowania okazałyby się znacznie wyższe niż obiecane przez nią zyski lub gdyby wręcz godziła w samą egzystencję członków wspólnoty, wówczas cała upiorna metaforyka zyskuje kryteria użycia. Widma, wampiry i demony, stając się bowiem trwałym elementem dyskursu politycznego, tworzą zbiór toposów, za którymi kryje się bardzo silne i objawiające się już w pierwszych odruchach przywiązanie do pewnych dóbr. Choć strach przed bestią bardzo łatwo można zracjonalizować, to w praktyce właśnie on jest powodem, dla którego człowiek trzyma się na dystans od potworów. Podobnie nietrudne jest wykazanie zła tyranii, jednak odruch lęku przed wszelkimi krwiopiczymi zachowaniami władzy, a taki charakter tyranii będą chciał udowodnić, wzbudza w nas postawę obronną wcześniej niż racjonalne uzasadnienia, które z natury rzeczy przyszyłyby z opóźnieniem. Będę chciał również dowieść, że z tej perspektywy największym zagrożeniem jest relatywizacja kryteriów oceniania sprawowania władzy, gdyż w wyniku takiego postępowania zostaje przytępiona nasza zdolność do wyczuwania i wykrywania zagrożenia.

Tyrania jest z pewnością dla każdej teorii politycznej, która uznaje wartości moralne dobra i zła jako główne punkty odniesienia, stanem najbardziej niepożądanym. W zasadzie oznacza ona koniec polityki w jej klasycznym sensie nie tylko z powodu ustanowienia arbitralnego i pionowego stosunku władzy, lecz również z tej racji, iż rządzenie odbywa się z całkowitą wzdargą dla dobra rządzonych. Wiedzieli o tym starożytni autorzy, którzy opisywali tyrana w najgorszych możliwych kategoriach. Na przykład Cyceron pisał: „Gdy król zmierza ku niesprawiedliwym rządóm, od razu mamy tyrana. Nieła-

two sobie wyobrazić stwora, który byłby równie wstrętny, obrzydliwy i nienawistny zarówno ludziom, jak i bogom; przybiera on wprawdzie ludzką postać, lecz co do okrucieństwa i drapieżności najgorsza bestia nie może się z nim równać. Czy można bez wahania nazwać człowiekiem osobnika, który nie życzy sobie, by wspólnota uczuć albo praw łączyła go z obywatelami czy innymi przedstawicielami rodzaju ludzkiego?² Widać, że w tym opisie potępienie jest znacznie bardziej kategoryczne aniżeli w wypadku innych przestępstw, jak morderstwo czy gwałt na pojedynczej osobie. W konsekwencji sięga ono aż do odarcia tyrana z przymiotów ludzkich i uznania go za stwora wyklętego z grona wszelkich istot rozumnych. Ta intuicja będzie stanowiła punkt wyjścia do zestawienia cech tyrańskich z cechami wampirycznymi, dzięki czemu metafora tyrana jako wampira i krwiopijcy zyska konkretne kryteria użycia, pozwalające na zrozumienie związku między grozą zawartą w tym terminie a istotnie destrukcyjnym charakterem rządów tyrańskich.

Mit wampiryczny jest z pewnością jednym z najstarszych w kulturze, a dzięki filmom i książkom grozy – jednym z najlepiej utrwalonych i najbardziej rozpoznawalnych. Podkreśla to Maria Janion w pracy *Wampir. Biografia symboliczna*³. Cytowany przez tę autorkę Jean-Paul Roux powiada: „Nie ulega wątpliwości, że powrót zmarłych, którzy łakną krwi i przychodzą po nią na ziemię, był i pozostanie ideą uniwersalną⁴. Rodowód mitu wampirycznego bierze początek z terenów Grecji i południowej Słowiańszczyzny, choć samo słowo ma całkowicie słowiańskie pochodzenie. Ponowne zaistnienie postaci wampira w kulturze nastąpiło w czasach romantyzmu, który w opozycji do racjonalizmu oświecenia propagował wiarę w to, co tajemnicze, niezrozumiałe, wymykające się poznaniu naukowemu. Od tamtej chwili do współczesności obraz wampira przeszedł szereg przekształceń i kulturowych adaptacji, które oderwały tę upiorną

² Ciceron: *O państwie, O prawach*, przekład I. Żółtowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 55.

³ M. Janion: *Wampir. Biografia symboliczna*, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.

⁴ *Ibidem*, s. 7.

postać od jej pierwotnej, pogańskiej charakterystyki. W ich wyniku powstało wiele opisów wampira, które wzięte całościowo pozostają ze sobą w sprzeczności. Najprostszym przykładem jest rozbieżność w odniesieniu do genezy samego wampiryzmu. Podczas gdy tradycyjna koncepcja odwoływała się raczej do wyjaśnień nadnaturalnych, najnowsze wytwory popkultury w tym obszarze rezygnują z magiczności na rzecz postrzegania wampiryzmu w kategoriach wirusa lub innego zjawiska o charakterze biologicznym. Mimo tych trudności wciąż da się wyodrębnić pewien niezmienny zestaw cech wampira, którymi są: żywienie się krwią, nieśmiertelność, nocny tryb życia i niechęć do promieni słonecznych oraz nadludzka siła. Przyjrzenie się tym cechom będzie stanowiło następnie podstawę do skonstruowania analogii między wampirem a tyranem.

Jak zaznacza wyżej już przywoływana Maria Janion: „bez krwi nie ma wampira”⁵. Krew jest bowiem tą substancją, która niesie ze sobą życie. Dzięki temu może ona stanowić pokarm dla owej nieumarłej istoty, jaką jest wampir. To, co trwa w niezyciu, potrzebuje życia, aby móc zachować swoje istnienie. Autorka jednak podkreśla, że krew ma bardzo bogatą symbolikę, która na samym tylko życiu się nie wyczerpuje. Ma ona także konotacje regeneracyjne i seksualne jako ekwiwalent nasienia. Może oczyszczać, gdy została rozlana w ofierze, ale może również kalać, gdy jej upust wiązał się z przekroczeniem jakiegoś tabu bądź poważnym przestępstwem. Przywoływany wyżej Jean Paul Roux powiada: „Blisko związana z obrazami śmierci, a jeszcze bardziej z obrazami życia, które zawsze zwycięża, krew była uważana jednocześnie za niebezpieczną i uzdrawiającą, przynoszącą nieszczęście i przynoszącą szczęście, nieczystą i czystą. Jeżeli wciąż jeszcze odpycha i przyciąga, to dlatego, że jak wszystko, co święte, posiada naturę niejasną i wieloznaczną”⁶. Mimo tej całej ambiwalencji z pewnością można stwierdzić, że w postaci wampira odbija się przede wszystkim ten mroczny aspekt symboliki krwi,

⁵ *Ibidem*, s. 37.

⁶ *Ibidem*, s. 38.

której życiodajna moc jest odbierana w wyniku morderstwa i pożytkowana do podtrzymania przy życiu bytu demonicznego.

Wykrzywioną sakralność wampiryzmu widać bardzo wyraźnie, gdy do szczególnego sposobu żywienia się wampira zostanie dodana kolejna, charakterystyczna dla tej postaci cecha: wampir jest nieśmiertelny. Nie umiera, gdyż ten proces ma już za sobą. Trwa natomiast w stanie zawieszenia pomiędzy życiem a śmiercią. Janion podkreśla za Lois-Vincentem Thomasem, że z wampiryzmem wiąże się stosunek człowieka do śmierci i nieodłącznego od niej procesu gnicia. Stanie się wampirem jest równoznaczne z uodpornieniem własnego ciała na rozkład.

Na przykładzie książek Anne Rice⁷, do których Maria Janion również się odwołuje, można zauważyć, że proces przemiany w wampira oraz cechy samej tej postaci odbijają jak w krzywym zwierciadle cechy boskie. Na przykład stanie się wampirem nosi podobieństwo do zmartwychwstania, jednak jego charakter i ostateczny rezultat, którym jest powołanie do życia demona żywiącego się krwią, pokazują, że mamy do czynienia z karykaturą ewangelicznego wzorca. Podobnie ma się sprawa ze sposobem życia wampira. O ile światło niesie z sobą pozytywną konotację, którą tradycja europejska jednoznacznie powiązała z prawdą i dobrem, o tyle dla wampira to noc i ciemność są naturalnym środowiskiem. Tym samym wampir staje się swego rodzaju antybohaterem, którego mają pokonać siły jasności. Noc wampiryczna, jak pisze Janion, jest nocą saturniczną, pełną grozy, mroku, reprezentującą złośliwe i złowrogie demony. Nie odłącznym elementem tego tła jest pełnia księżyca, którego symboliczne odniesienie do cyklu menstruacyjnego kobiet nadaje seksualnych konotacji. Księżyc jest ponadto tym ciałem niebieskim, w świetle którego dzieją się rzeczy najstraszniejsze. Wtedy, gdy on się pojawia na niebie, upiory i wiedźmy się budzą. Literatura popularna chętnie wykorzystuje ten obraz, czego przykładem jest

⁷ Wymienić tutaj można przede wszystkim cykl książek Rice *Kroniki wampirów*, spośród których najbardziej znana jest część pierwsza *Wywiad z wampirem*, która doczekała się ekranizacji.

powieść Brama Stokera pt. *Dracula*, w której większość strasznych wydarzeń ma miejsce właśnie w nocy.

Nocny tryb życia w świetle księżyca ma też znaczenie dla natury trwania samego wampira, które jest zawieszane między życiem a śmiercią. Znajdujemy tu bowiem dokładne odwrócenie trybu życia zwykłego człowieka. Wampir żyje niejako w czasie alternatywnym. Jak zauważa Janion: „Czas lunarny łączy wampira ze sferą nocy, ciemności, podziemi, a także ze sposobem szczególnego pojawiania się i znikania”⁸. Tę ogólną prawdę można *in concreto* dostrzec w folklorze rumuńskim. Tamtejszy ludowy obyczaj każe bowiem otworzyć trumnę czterdzieści dni po pogrzebie, aby sprawdzić, czy umarły od momentu śmierci nie zmienił ułożenia ciała. Gdyby nieboszczyk, pierwotnie położony na plecach, został odnaleziony w pozycji na wznak, oznaczałoby to, że postępował zgodnie z rytmem księżyca, obracając się według jego faz. Wampir bowiem, będąc związany z czasem lunarnym, w ten sposób uchyla czas naturalny (tj. słoneczny) i hamuje rozkład swojego ciała.

W świetle powyższych ustaleń wydaje się jasne, dlaczego słońce jest największym, a często w ogóle jedynym, wrogiem wampira. Wampir wystawiony na działanie promieni słonecznych ulega spaleniu i zamienia się w garstkę popiołu, gdyż dzień jako przeciwieństwo nocy jest odwróceniem wszystkich elementów, na które składa się naturalne środowisko krwio pijcy. Choć księżyc świeci, jego światło jest jedynie odbite od prawdziwego światła słonecznego. Podobnie życie wampira, mimo że wykazuje cechy organizmu żywego, jakimi są poruszanie się, odżywianie, oddychanie itp., w rzeczywistości jest jedynie karykaturą prawdziwego życia, którym się karmi. Mamy więc do czynienia z istotą zdegenerowaną, która w konfrontacji z prawdziwym ogniem, symbolem prawdy i oczyszczenia, zostanie unicestwiona.

Podsumowując, wampir jawi się jako wypaczenie bytu naturalnego na każdym niemalże poziomie. Żywi się życiem, aby samemu pozostać w stanie nieśmierci. Ma formę ludzką, lecz w gruncie rze-

⁸ *Ibidem*, s. 136.

czy jest bestią, która poluje na ludzi. Funkcjonuje jedynie w mroku nocy, który może skryć całą nienaturalność wampira. Ten pobieżny opis bardzo dobrze koresponduje z przywołaną na początku Cycerońską charakterystyką tyрана jako istoty wyzutej z człowieczeństwa i złej tak bardzo, że wzbudzającej odrazę nawet w oczach bogów. Choć jest to bez wątpienia zbyt mało, aby dowieść pełnej analogii między cechami wampira a tyрана, jednak fakt istnienia tytu podobieństw można uznać za dobry punkt wyjścia do dalszych rozważań. Warto więc zadać pytanie, co jest powodem takiej demonizacji tyranii i czy w sprawowaniu rządów tyrańskich rzeczywiście jest coś wampirycznego? Czy tyran to jedynie zły administrator, który nielegalnie zyskał sprawowaną przez siebie władzę? Co jest w tyranii, że wzbudza taką grozę? Przyczyny tego stanu rzeczy mogą być dwie. Pierwszą z nich to zewnętrzny przejaw tyranii, a mówiąc precyzyjniej – jej konsekwencje, które w rezultacie są tak dewastacyjne dla danej wspólnoty politycznej, że muszą budzić przerażenie. Drugi powód, bynajmniej niesprzeczny z pierwszym, polega na uznaniu, że człowiek, który mimo świadomości niszczących skutków władzy tyrańskiej decyduje się zostać tyranem, musi być w gruncie rzeczy tak zły, że adekwatne opisanie jego przewrotności daleko wykracza poza potępienie zwykłego mordercy lub pospolitego kryminalisty. Opisując obie te przyczyny, postaram zachować wyżej zakreśloną kolejność, tzn. najpierw przedstawić istotę takiej działalności, a następnie przyjrzeć się kondycji moralnej działającego. Dzięki scharakteryzowaniu istoty tyranii będzie możliwe pokazanie wampirycznego charakteru sprawowania takich rządów. Zacznę więc od zbadania konsekwencji tyranii.

W klasycznej myśli politycznej jeden z, jak sądzę, najtrafniejszych, a jednocześnie jeden z najwzięźlejszych opisów kondycji wspólnoty politycznej, która dostała się we władzę tyрана, podał św. Tomasz z Akwinu w swoim dziele *O władzy (De regno)*⁹. Nie bezasadne będzie podkreślenie, że głównym celem pracy Akwinaty jest

⁹ Św. Tomasz z Akwinu: *O władzy*, w: *idem: Dzieła wybrane*, przekład J. Salij OP, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1984, s. 135–154.

uformowanie władcy, prawdopodobnie Hugona II króla Cypru, będącego adresatem *De regno*, przez ukazanie natury i celu władzy politycznej. Dziełko to przyjęło zatem postać tak zwanego spekulum, w którym autor kreśli obraz idealnego króla, tak aby każdy rzeczywisty władca mógł się w nim przejrzeć jak w zwierciadle i ocenić, czy rządzi dobrze czy też źle. To wyraźne odróżnienie między dobrym a złym władcą objawia nam pierwszą, niezwykle istotną cechę tyranii. Otóż, aby dane rządy dało się określić jako tyranie, potrzebne jest rozróżnienie między dobrem a złem oraz powstałe dzięki temu rozróżnieniu kryteria moralne, tak samo jak kontrast między światłem a ciemnością jest kluczowy dla istnienia wampira. Innymi słowy – można powiedzieć, że do rozpoznania w danej jednostce tyrana potrzeba przeciwieństwa w postaci wizerunku doskonałego króla. Odczłowieczenie tyrana, które jest punktem wyjścia moich rozważań, stanowi bowiem naturalną konsekwencję przyjęcia założenia, że życie polityczne nie ogranicza się do administrowania dobrami materialnymi i likwidacji przemocy fizycznej, lecz dotyczy przede wszystkim kondycji moralnej członków wspólnoty. Tyran, jak go charakteryzuje św. Tomasz, działa nie tylko nielegalnie, lecz także niemoralnie, gdyż jako władca szuka dobra prywatnego z uszczerbkiem dla dobra wspólnego. Przyczyną tego stanu rzeczy jest jego dusza, która ulega niewoli różnych namiętności. Jeżeli wśród tych namiętności jest, na przykład, chciwość, tyran będzie gnębił swoich poddanych wysokimi podatkami. Jeżeli zaś jest nią gniew, taki władca będzie doprowadzał do rozlewu krwi bez wyraźnego ku temu powodu. Można więc powiedzieć, że zło tyranii nie polega na byciu poddanym woli tylko jednego człowieka, lecz na tym, że w wyniku moralnego zepsucia wola ta staje się raczej narzędziem do spełniania egoistycznych pragnień rządzącego.

Tę moralną kondycję tyrana da się precyzyjnie oddać za pomocą platońskiego podziału duszy na część pożądlivą, popędliwą i rozumną¹⁰. Niewola namiętności, którą tyran jest owładnięty, polega na

¹⁰ Por. Platon: *Fajdros*, w: *Dialogi*, t. II, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1999, s. 150–154.

tym, że popędy duszy, czyli ludzkie emocje, takie jak gniew, strach, tęsknota, zaczynają współdziałać z częścią pożądlivą na niekorzyść części rozumnej. W człowieku prawidłowo ukształtowanym gniew powinien przybierać postać oburzenia na akty niesprawiedliwości i pobudzać nas do działania na rzecz tego, co słuszne. W duszy człowieka niesprawiedliwego zachodzi odwrotność tego stanu. Jego uczucia służą nie cnotom, lecz wadom, toteż zamiast przez ćwiczenie kierować się ku ideom rozpoznawanym przez rozum człowiek zmierza do przedmiotów zmysłowych, za sprawą których pożądania mogą zostać zaspokojone. Perwersja tej sytuacji polega na zupełnym wypaczeniu właściwego porządku w duszy ludzkiej. Pierwotnie przedmiotem duszy pożądliviej są te pragnienia, które wypływają z biologicznych uwarunkowań człowieka, jak na przykład jedzenie, sen i seks. Ich zaspokojenie w godziwym zakresie pozwala na realizację celów etycznych i poznawczych. Gdy jednak pożądania wezmą górę, wówczas to, co zostanie poznane przez rozum, jedynie rozbudza wyobraźnię i sprawia, że człowiek pożąda ku coraz większej różnaitości podniet. Ponieważ dominująca staje się najbardziej zanurzona w biologii część ludzkiego jestestwa, można stan takiej osoby określić mianem głodu. W wypadku tyrana ten ogromny głód jest o tyle niebezpieczniejszy od głodu człowieka prywatnego, że tyran pozostaje w stosunku władzy do swoich poddanych. Może więc zapragnąć wszystkiego, co oni posiadają, wliczając w to także te rzeczy, które rządzonym są konieczne, żeby utrzymać się przy życiu.

Poddana rządzm tak żarłocznej władzy wspólnota polityczna w ostatecznym rozrachunku musi zostać zniszczona na wszystkich możliwych poziomach. Akwinata opisał ten rozkład następująco: „Tyran obciąża poddanych nie tylko w zakresie dóbr cielesnych, ale przeszkadza im w dobrach duchowych. Ponieważ bardziej pożąda władzy niż bycia pożytecznym, utrudnia wszelki postęp poddanych, podejrzewa bowiem, że jakakolwiek wyższość poddanych szkodzi jego niegodziwemu panowaniu. Bardziej podejrzani dla tyranów są dobrzy niż źli i zawsze straszliwie boją się cudzej cnoty. Zatem tyrani starają się nie dopuścić do tego, aby ich poddani stali się

cnotliwi i nabrali ducha wielkoduszności, bo wówczas nie zniesliby ich niegodziwego panowania. Zabiegają również o to, aby pomiędzy poddanymi nie utrwały się związki przyjaźni i aby nie radowali się oni wzajemnie zyskiem pokoju: kiedy bowiem jeden drugiemu nie ufa, nie mogą oni niczego podejmować przeciw ich panowaniu”¹¹. W następnych zdaniach Akwinata pokazuje, że tyrania tak głęboko rozbija związki międzyludzkie, że zepsuta władza państwowa zakazuje nawet małżeństw, w wyniku których mogłyby powstać więzi chociażby między pojedynczymi osobami. Tym samym tyrania dąży do tego, aby twór polityczny, będący wcześniej wspólnotą, stał się jedynie agregatem jednostek, spośród których każda będzie doskonale osamotniona i pozbawiona majątku, a co za tym idzie – wyzuta z dóbr tak duchowych, jak i materialnych. Cnoty bowiem są groźne dla władzy tyrańskiej, gdyż człowiek cnotliwy nie jest w stanie tolerować tak wypaczonego tworu, jakim jest tyrania. Żeby zapobiec powstawaniu cnót, tyran rozbija społeczeństwo, gdyż dobre postępowanie i rozwój człowieka mogą zaistnieć wyłącznie we wspólnocie. Majątek zaś jest tyranowi niezbędny, żeby mógł zaspokoić swoje żądze. Otrzymujemy więc obraz, w którym grabież i utrzymywanie poddanych na najniższym poziomie rozwoju moralnego wzajemnie się warunkują.

W tym punkcie widać kolejne podobieństwa tyrana do wampira. Tyran ponownie jawi się bowiem jako jednostka nienasycona, która w celu zaspokojenia swojego głodu rabuje majątek poddanych. Rządzonych zaś utrzymuje w stanie deprawacji moralnej i rozbicia wszelkich więzi społecznych, gdyż to stanowi warunek konieczny trwałości i ciągłości jego władzy. W zasadzie można powiedzieć, że tyran „wypija” wszelkie przejawy życia z rządzonego przez siebie państwa. Chcąc opisać ten proces w kategoriach możliwości i urzeczywistnienia, trzeba powiedzieć, że tyran czyni wszystko, aby poddany jego władzy człowiek nie był w stanie żyć pełnią życia. Życiem pełnym byłaby bowiem taka egzystencja, której tryb odpowiada osiągnięciu przez jednostkę całkowitej realizacji potencjalności

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu: *O władzy...*, s. 138.

tkwiącej w jego naturze. Wspomina o tym Arystoteles między innymi w I księdze *Etyki nikomachejskiej*¹², w której wymienia trzy sposoby życia. Są to: żywot polegający na przyjemnościach, na dzielności politycznej oraz oddany teoretycznej kontemplacji. Choć można dyskutować, czy Arystoteles skłaniał się ku życiu politycznemu czy też ku kontemplatywnemu, to dezaprobata filozofa dla egzystencji oddanej rozkoszom zmysłowym jest bezsporna. Taki sposób życia ma on za właściwy bydłu. Wprawdzie stwierdzenie to brzmi prawie jak obelga, niemniej posiada ono uzasadnienie, które ma znaczenie również dla rozważań o wampiryczności tyranii.

Otóż zwierzęcość jest bez wątpienia częścią człowieka. Ludzi ze światem zwierzęcym łączy zmysłowość, na co Arystoteles zwrócił uwagę w odniesieniu do zdolności poznawczych na samym początku *Metafizyki*. Tym jednak, co człowieka od nich odróżnia, jest zdolność do racjonalnego namysłu nad zdobytym doświadczeniem w sposób, który pozwala dojść do sformułowania przyczyn i zasad leżących u podstaw jakiejś sztuki. Różnicę tę wyraził Arystoteles następująco: „Otóż wszystkie one [zwierzęta] żyją wyobrażeniami i zapamiętywaniem, a w małym tylko stopniu uczestniczą w doświadczeniu, rodzaj ludzki zaś żyje sztuką i rozumowaniem¹³”. Kiedy więc człowiek w wyborze sposobu życia ogranicza się do tego, co wspólne jest jemu i pozostałym istotom żyjącym, to znaczy że tym samym wyrzeka się konstytutywnych cech swojej natury. Co więcej, jeżeli osiągnięcie szczęścia polega na przejściu dzięki kierowaniu się zasadami moralnymi od stanu natury niezrealizowanej do jej pełnego urzeczywistnienia, to wówczas jednostka, która ogranicza się do zwierzęcych potrzeb i pożądań w rezultacie żyje nie tylko niegodnie, lecz również wyrzeka się szczęścia. Z pewnością więc nie będzie w stanie osiągnąć owej słusznej dumy z bycia człowiekiem cnotliwym, którą Arystoteles określił nazwą *megalopsychia*. Tylko

¹² Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przekład D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 81–83.

¹³ Arystoteles: *Metafizyka*, przekład T. Żeleźniak, Wydawnictwo De Agostini, Warszawa 2003, s. 3.

dzięki tej dyspozycji, według filozofa, możliwe jest sprostanie wymogom nakładanym przez właściwe rozumienie szczęścia, gdyż jedynie w ten sposób dusza wchodzi w trwałe i odporne na zmienność losu stan.

Jak już wspomniałem, część ludzi wybiera życie ograniczone do zwierzęcości z własnej woli. Inaczej jednak wygląda sytuacja taka pod władzą tyrańską. Jeżeli św. Tomasz trafnie rozpoznał skutki rządów tyrańskich, to z jego opisu wynika, że poddani tyrańscy są utrzymywani na najniższym stadium moralnej i duchowej egzystencji w wyniku świadomej prowadzonej polityki. Wszelkie dobra i warunki niezbędne do rozwoju rządzonego są niszczone lub zagarniane, żeby nasycić głód rządzącego. O ile morderstwa i gwałty stanowią stały element rzeczywistości tyrańskiego państwa, o tyle jego władca nie może sobie pozwolić na całkowitą eksterminację swoich poddanych, gdyż w ten sposób unicestwiłby własną pozycję i tym samym możliwość ciągłego zaspokajania głodu, który odczuwa. Z tego to powodu analogia do wampira wydaje mi się najtrafniejsza. Oto bowiem demon nie potrzebuje człowieka. Choć więc istnieją znaczne różnice między demonologią chrześcijańską a pogańską, w obu tych ujęciach demony istnieją niezależnie od człowieka, a jeżeli mu szkodzą, czynią to z właściwej sobie złośliwości. Szatan nie żywi się człowiekiem. On chce go zniszczyć ze względu na swoją nienawiść do Boga i wszystkiego, co Stwórca pokochał. Podobnie nieadekwatna wydaje mi się próba konstruowania analogii między tyranem a wilkołakiem. Przemiana w wilkołaka jest naznaczona krwiożerczym szaleństwem. Likantrop nie zabija ze względu na impuls chwili. Rządy tyrańskie tymczasem cechują się pewną wypaczoną racjonalnością. Przykładem tego może być opisana przez św. Tomasza skrajna atomizacja poddanych, która metodycznie zaplanowana i wprowadzona w życie przez tyrańską władzę umożliwia mu zaspokajanie żądz.

Powyższy opis opiera się przede wszystkim na przedstawionych przez Akwinata skutkach rządów tyrańskich. Nie jest to jednak jedyny sposób odsłonięcia wampirycznej natury tej formy rządów. Bezpośredniej relacji ze stanu duszy tyrańcy dostarcza nam Kseno-

font w dialogu *Hieron, albo Tyrannikos*¹⁴. Tytułowy Hieron, który jest tyranem, żali się poecie Symonidesowi na swój nędzny los. Skoro więc tak podły jest żywot Hierona, czy istnieje dla niego możliwość odkupienia win? Czy mógłby się przemienić w sprawiedliwego króla?

Jak wspomniałem, w dialogu tym biorą udział dwie postacie: Symonides i Hieron. Symonides, który jest mędrce i poeta, przybywa pewnego dnia do tyrana Hierona, aby zapytać go, co sądzi na temat pospolitego poglądu, że życie tyrana jest po wielokroć przyjemniejsze niż życie człowieka prywatnego. Adresat tego pytania został wybrany celowo, gdyż Hieron był niegdyś człowiekiem prywatnym, więc zostaje postawiony przed zadaniem porównania swojego przeszłego życia z obecną własną egzystencją. Osobliwością tej sytuacji, co podkreśla Leo Strauss, jest to, że to mędrzec pyta o wiedzę tyrana, a więc kogoś, kogo z mądrością skojarzyć najtrudniej. Naturalna byłaby sytuacja odwrotna. To Hieron, którym jako tyranem szarpią rozmaite namiętności, powinien zwrócić się do Symonidesa. Jednak tak jak przemyślny był wybór pytania, tak samo nie ma przypadku w wyjściowej asymetrii między postaciami dialogu. Symonides bowiem rozmawia w mieście tyrana z samym tyranem, a celem rozmowy jest przemiana Hierona. Można więc powiedzieć, że mędrzec jest na niebezpiecznym terenie, przed obliczem kogoś, kto nie kieruje się żadną cnotą. Hieron mógłby bez trudności Symonidesa kazać zabić, zwłaszcza jeżeliby najpierw usłyszał otwartą krytykę swojego postępowania ze strony poety. Jedynym możliwym rozwiązaniem, gdy rozmawia się ze skrajnym egoistą, jest uczynienie osobistego szczęścia Hierona głównym przedmiotem dyskusji. Co charakterystyczne, szczęście, o którym tutaj mowa, nabiera w trakcie rozmowy czysto hedonistycznej interpretacji. W żadnym razie nie pojawia się rozumienie szczęścia jako istotowo związanego z cnotą czy równowagą duchową. Symonides pyta bowiem tyrana o niebywały smak i rozmaitość poszczególnych rozkoszy cielesnych lub duchowych,

¹⁴ Ksenofont: *Hieron, albo Tyrannikos*, za: L. Struass: *O tyranii*, przekład P. Armada, A. Górniewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 3–21.

z których korzystanie w obfitości, według przekonań szerokich kół, ma być udziałem Hierona i jemu podobnych. Te przyjemności są w dialogu dokładnie wyliczone. Jest ich osiem rodzajów: 1) widoki, 2) dźwięki, 3) zapachy, 4) jedzenie i picie, 5) seks, 6) przedmioty postrzegane całym ciałem, 7) rzeczy dobre i złe, 8) sen. Symonides, postępując przy tym w duchu ironii sokratejskiej, za każdym razem naciska na Hierona, że skoro w jakiejś rzeczy nie znajduje przyjemności, to z pewnością w tej kolejnej grupie doznań rozsmakowuje się tak bardzo, jak nikt inny nie jest w stanie.

Taktyka ta stawia Hierona w pozycji obrońcy własnego nieszczęścia. Na przykład, gdy bohaterowie dialogu przystępują do omówienia radości z pięknych widoków, tyran z rozczarowaniem stwierdza, że ludzie prywatni są w znacznie lepszym położeniu, gdyż mogą podróżować dokądkolwiek chcą i cieszyć się każdym obrazem, podczas gdy on jest ograniczony do własnego miasta, gdzie postrach, jaki sieje wśród obywateli oraz najemna straż gwarantują mu bezpieczeństwo. Z kolei najprzyjemniejszy z dźwięków, jakim dla ludzkich uszu jest pochlebstwo, nigdy nie jest prawdziwy, gdyż zawsze jest podszyty bądź to lękiem przed Hieronem bądź to służalczą chęcią mu się przypodobania. Mógłby jednak ktoś zapytać, czy tyrani nie mają do dyspozycji najpiękniejszych zapachów i najwyborniejszych potraw? Czyż to nie one muszą dostarczać im przyjemności, jakich człowiek prywatny nigdy nie zazna? Wydawałoby się, że tak jest, lecz i tu Hieron ma zdanie odmienne. Według jego opinii rozkosze podniebienia nie dadzą się docenić, gdyż powszednieją. Tyran nie jest w stanie docenić tego, co ma, gdyż wykwintne potrawy są dla niego codziennością. Żeby się mógł rozsmakować w wyszukanej kuchni, zmuszony jest życzyć sobie dań coraz wymyślniejszych, a te szkodzą jego ciału. Co więcej, jedzenie jest obarczone ryzykiem otrucia. Nie dość więc, że nie jest szczególnie przyjemne, to w dodatku może być potencjalnym narzędziem zamachu na życie. Podobne rozumowanie stosuje się do każdej następnej grupy rozkoszy. Im dłużej trwa ta rozmowa, tym coraz bardziej staje się jasne, że w zasadzie główną tęsknotą Hierona jest czerpanie przyjemności seksualnej. Ta jednak

również nie jest mu dostępna w pełni, gdyż brakuje w niej wolności i miłości. Można powiedzieć, że jeżeli seksualność i miłość są związane ze sobą istotowo i tylko połączone mogą dać człowiekowi radość ogromną i prawdziwą, to Hieronowi dostępna jest jedynie jakaś tego część, którą uzyskuje bądź to strachem, bądź to wprost gwałtem. W tym punkcie nędza położenia tyraństwa objawia się w pełni. Jej istotą jest wcześniej opisany głód i jego nienasycenie. Każda rozkosz, której Hieron może użyć, jest obciążona albo nieszczerością, albo spowszednieniem, albo ryzykiem utraty życia. Tyran nawet nie może spokojnie spać, gdyż kładzie się z obawą o bycie zamordowanym w trakcie snu. Rozważania te prowadzą Hierona z jednej strony do zwycięstwa w sporze z Symonidesem, z drugiej jednak do konkluzji, że jedynym możliwym wyjściem z jego położenia jest samobójstwo. Prosta rezygnacja z urzędu również nie jest możliwa, gdyż pozbawiony atrybutów władzy oraz zbrojnej straży tyran byłby szybko zamordowany. Można więc powiedzieć, że w analogii do zarysowanej na początku charakterystyki wampira tyran również jest już niemalże martwy. Śmierć dotyczy go bowiem na dwa sposoby. Po pierwsze, jest to śmierć moralno-metafizyczna, gdyż tyran nie tylko nie zrealizował potencjalności natury ludzkiej, ale także ograniczył swoje funkcjonowanie do najniższego poziomu tej natury. Z tego powodu nie można go nazwać w pełni człowiekiem, lecz raczej kimś podobnym do zwierzęcia. Po drugie, tak jak wampir powinien nie żyć, a mimo to działa jak żywy, tak coś podobnego zachodzi w sposobie istnienia tyraństwa w codzienności, gdyż nieustannie i zewsząd grozi mu zamach, a jego kondycja jest tak licha, że sam powinien odebrać sobie życie. W zasadzie można powiedzieć, że chociaż śmierć dla tyraństwa wydaje się jedyną rzeczą, która mu się słusznie należy, to mimo jednak Hieron nadal żyje.

Czy jednak Hieron ma rację, mówiąc że samobójstwo to jedyne wyjście z nędzy tyrańskiego losu? Symonides stanowczo temu zaprzecza. Mając przed sobą tyraństwa skruszonego, który zwyciężył w dyskusji poprzez doprowadzenie do wniosku, że jego życie nie jest warte dalszego trwania, poeta radzi Hieronowi, aby stał się dobrym

tyranem i zaczął rządzić ze względu na dobro wspólne. Gdy bowiem przestanie używać władzy w sposób niegodziwy, tzn. gdy przestanie walczyć ze swoimi poddanymi o zachowanie władzy, a zamiast tego będzie walczył z innymi miastami o miano najwspanialszego, to szybko dozna miłości ze strony poddanych. Warto przytoczyć tu kończącą cały dialog wypowiedź Symonidesa. Powiada on do Hierona: „Lecz wzbogacaj swoich przyjaciół z ufnością, Hieronie; tak bowiem wzbogacisz samego siebie. Wzmacniaj miasto, tak bowiem dodasz sobie potęgę. Zyskuj dla niego sojuszników. Uważaj ojczyznę za swój majątek, obywateli za swych towarzyszy, przyjaciół za swoje dzieci, swych synów niby za własne życie, starając się przewyciężyć ich wszystkich w dobroczynności. Jeśli dowiedziesz swej przewagi nad przyjaciółmi w dobroczynności, twoi wrogowie zupełnie nie będą mogli ci się przeciwstawić. I jeśli będziesz czynił to wszystko, to wiedz dobrze, że spośród wszystkich rzeczy uzyskasz najszlachetniejsze i najbardziej błogosławione dobro, jakie odnaleźć można wśród istot ludzkich, będąc bowiem szczęśliwym, nie będziesz wzbudzał zazdrości z powodu swego szczęścia”¹⁵.

Załóżmy, że Hieron postąpi zgodnie z radą Symonidesa. Czy przestanie być tyranem? Czy coś istotnie się zmieni? Otóż, nie. Punktem wyjścia rozmowy poety z tyranem było szczęście tyrana. Punkt dojścia zaś jest ten sam: szczęście tyrana. Symonides uczy, że to, czego tak bardzo tyranowi brakuje, może on osiągnąć dzięki opanowaniu dwóch rzeczy. Pierwszą z nich jest pewnego rodzaju cnota umiaru. Jej celem bowiem nie jest, jak to miało miejsce w platońskiej wizji człowieka jako dwukonnego rydwanu, ograniczenie namiętności ciała, aby czynnik wyższy, czyli rozum, mógł się zwrócić do właściwego celu, którym jest kontemplacja dobra. Umiar dobrego tyrana pozwala mu na używanie drugiego niezbędnego elementu, który zalecał poeta. Jest nim technika polityczna. Dzięki wytworzeniu w poddanych wrażenia, że tyran troszczy się o ich dobro oraz dzięki wzrostowi potęgi miasta Hieron może odzyskać smak pochlebstw,

¹⁵ *Ibidem*, s. 21.

zdobyć chętnych mu kochanków, ponownie cieszyć się ze zwycięstw. Musi jednak zmienić punkt ciężkości swojej pożądlivosti. Niech od teraz będzie nim wielkość miasta, nie zaś poszczególne rozkosze zmysłowe. Osiągnie w ten sposób nie tylko to, o czym przed chwilą wspomniałem, lecz także wyzbędzie ciągłego osamotnienia, strachu o własne życie i nieustannie żywionej do niego nieufności.

Na czym polega istota sugestii Symonidesa i w jaki sposób odnosi się ona do tyrana jako wampira? Uważam, że kluczowe w radzie poety są słowa o wywarciu na poddanych wrażenia, że polityka Hierona ma na celu ich dobro. Wrażenie zaś nie jest przecież tym samym, co rzeczywistość. Dialog o sztuce tyranizowania, którym jest dzieło Ksenofonta, pokazuje, w jaki sposób tyran może skryć się za pozorem i w ten sposób zwieść potencjalnych tyranobójców. Podobnej rady można by też udzielić wampirowi. Wampiryzm nieprzemysłany i agresywny mógłby ściągnąć uwagę pogromców wampirów. Konieczne jest postępowanie metodyczne. Skoro największym wrogiem wampira jest światło słońca, to najłatwiej będzie mu przeżyć, jeżeli skryje się w tym, co ciemne, trudne do przeniknięcia dla oczu i niejasne. Dzięki relatywizacji rzeczywistości – prawdziwej w przypadku tyrana, a symbolicznej w przypadku wampira – można skryć się za arsenałem wyrafinowanych środków do polowania i pozostać niewykrytym dopóki ich stosowanie nie będzie już potrzebne. Aby tyran nie zdążył skonsolidować całej władzy w swoim ręku tak bardzo, że nie będzie dało się go obalić, należy poznać, jakie techniki składają się na arsenał sztuki tyrańskiej. W tym celu nawiążę do myśli Niccolò Machiavellego.

Chociaż Ksenofont w *Hieronie* antycypuje dzieło słynnego Florentczyka, jednak nie można ich utożsamić. Tyrania jest zła, lecz dzięki pewnej technice może stać się znośniejsza dla poddanych. Samo jednak zło nie zostało przez Ksenofonta zanegowane. Tym samym można powiedzieć, idąc za wzmiankowaną wcześniej intuicją Straussa i św. Tomasza, że zostaje zachowany rozdźwięk między dobrem a złem, między dobrym władcą a tyranem. Dzięki temu wyróżnienie tego ostatniego staje się w ogóle możliwe. Machiavelli

w *Księciu (Il principe)*¹⁶ tymczasem usuwa z rozważań politycznych perspektywę normatywną. Punktem wyjścia rozważań autora *Księcia* jest ówczesna sytuacja polityczna panująca w Italii. Półwysep Apeniński był w tamtym czasie podzielony na szereg zwalczających się państw i miast oraz najeżdżany przez obce armie, jak chociażby wojska króla Francji Ludwika XII. Ten stan domagał się uzdrowienia, które Machiavelli dostrzegł we władcy nowego typu, o którego pojawienie się apeluje w ostatnim rozdziale *Księcia*. Z dotychczasowym sposobem pisania o polityce łączy renesansowego myśliciela gatunek literacki. Podobnie bowiem jak św. Tomasz z Akwinu napisał *De regno* jako zwierciadło dla króla Cypru, tak samo autor *Il principe* kreśli w swojej pracy portret władcy idealnego. Jednak w stosunku do dotychczasowej tradycji Machiavelli wprowadza dwie nowości. Po pierwsze, odrzuca na samym początku dzieła tradycyjną Arystotelesowską klasyfikację ustrojów na monarchię, arystokrację i politeję. Zamiast tego dzieli ustroje na republiki i księstwa, czyli monarchie, na których skupia się jego uwaga. Te ostatnie zaś dzieli na dziedziczne, mieszane i nowe. Podstawą tej nowej klasyfikacji jest nie różnica formy prawnej jako takiej, lecz sposób zdobycia władzy przez panującego. Wynika z tego pierwsza istotna informacja, która ma znaczenie również za rozumienia tyranii. Legalność władzy nie jest dla Machiavellego żadnym punktem odniesienia, podczas gdy dla św. Tomasza uzurpacja była jedną z postaci rządów tyrańskich.

Po drugie, Machiavelli dokonuje relatywizacji oceny środków sprawowania władzy. Łagodność lub okrucieństwo są narzędziami. Czy są to narzędzia dobre czy złe, decydują okoliczności ich użycia. Praktycznym tego wyrazem jest opisana w rozdziale VII *Księcia* historia Cezara Borgii oraz Remira d'Orco¹⁷. Otóż Remir d'Orco został mianowany przez Borgię namiestnikiem Romanii. Cała kraina była opanowana przez rozbójników i rozmaite intrygi. Zadaniem Remira było więc zaprowadzenie porządku w prowincji, do czego zabrał

¹⁶ N. Machiavelli: *Książę*, przekład W. Rzymowski, Unia Wydawnicza Verum, Warszawa 2008, s. 92.

¹⁷ *Ibidem*, s. 63.

się ze stanowczością i surowością. Otaczająca go sława człowieka rządzącego „silną ręką” okazała się prawdziwa. Remir posługując się okrucieństwem, uspokoił Romanie, jednak swoimi posunięciami wzbudził w ludzie do siebie nienawiść, która łatwo mogła się przerodzić we wrogość do samego księcia. Ponadto mając wielką władzę w ręku, mógł stanowić zagrożenie dla księcia rządów Cezara Borgii. W związku z tym książę postanowił zorganizować swojemu urzędnikowi proces o nadużycia władzy, w którym sędziami mieli być znaczniejsi obywatele Romanii. W wyniku tego procesu Remir d’Orco został skazany na śmierć, a poćwiartowane zwłoki byłego namiestnika prowincji zostały wystawione na widok publiczny obok pnia katowskiego i skrwawionego noża.

Choć mamy w tej historii do czynienia z przykładem wyrafinowanego mordu politycznego, czyn ten jest w oczach Machiavellego godny pochwały. Po pierwsze, książę zdobył władzę i przedsięwziął stanowcze środki, żeby ją utrzymać. Po drugie, zadbał o to, aby chęć odwetu ludu za stosowanie przemocy nie została skierowana przeciwko niemu. Po trzecie wreszcie, podjął działania, które wytworzyły w ludzie przekonanie, że stała się sprawiedliwość, a książę troszczy się przede wszystkim o nich.

Cezar Borgia jest tym władcą, którego Machiavelli chwali najczęściej, choć jednoznaczne wskazanie go jako bohatera *Księcia* jest wciąż przedmiotem dyskusji. Niezależnie jednak od tego rozstrzygnięcia tego sporu, Borgia jest bez wątpienia blisko do ideału opisanego w *Il principe* ze względu na to, w jaki sposób przejawia się w nim cnota władcy nowego typu. Czym jest ta cnota? Igor Kąkolewski w książce *Melancholia władzy* pisze o niej następująco: „Owa dzielność to w języku oryginału *virtu*, czyli nieprzetłumaczalna zbitka pojęć: zdolność do decyzji, życiowa energia, wola walki, męstwo, moc, dzielność, cnota polityczna, a nie wartość czysto etyczna”¹⁸. Posiadanie tej specyficznej cnoty pozwala politykowi na wychwytywanie sposobności (*occasione*) i naginanie jej do swoich celów.

¹⁸ I. Kąkolewski: *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2007, s. 42.

W ten sposób Fortuna, która stwarza dogodne okazje, zyskała na powrót rozumienie nadane jej w czasach antyku, kiedy przedstawiano ją jako kobietę skłoną uchylić z rogu pomyślności temu, kto ma wystarczająco *virtu*, aby sięgnąć po jej dary. To rozumienie cnoty angażuje również brak wahania w sytuacjach, w których osiągnięcie celu wymaga podstępu, czyli działania jak lis lub siły, czyli działania niczym lew. Kąkolewski¹⁹ zwraca uwagę, że w tym naśladowaniu cnót zwierzęcych dokonuje się odwrócenie klasycznego zalecenia o konieczności naśladowania cnót właściwych ludziom. Okazuje się zatem, że posługiwanie się cechami zwierzęcymi jest niezbędne dla nowego księcia, gdyż tylko tym sposobem może utrzymać się przy władzy i zaprowadzić spokój w rządzonym przez siebie kraju. *Virtu* bowiem również nakłada ograniczenia. Władca dzielny w rozumieniu Machiavellego musi być stanowczy i konsekwentny w dążeniu do celu, lecz nie może wzorem świętego krępować sobie rąk sztywnym kodeksem postępowania. Z drugiej jednak strony lud, który dostrzegłby głęboką niemoralność księcia, mógłby zbuntować się. Stąd ostatnim niezbędnym instrumentem władcy według Machiavellego – oprócz *virtu*, które za pomocą lisa i lwa zmagają się z Fortuną – jest sztuka udawania. Powiada Machiavelli w XVIII rozdziale *Księcia*: „Owszem, ośmielę się powiedzieć, że posiadanie ich [tj. cnót moralnych – przyp. M.R.] oraz stałe praktykowanie nie byłoby korzystne, udawanie zaś, że się je posiada jest bardzo korzystne, a więc udawanie, że jest się miłosiernym, wiernym, ludzkim, religijnym, prawnym. [...]. Trzeba to zrozumieć: książę, a zwłaszcza książę na świętym tronie, nie może przestrzegać tych wszystkich reguł, których zachowywanie obowiązuje ludzi uczciwych, częstokroć w obronie swego państwa bywa on zmuszony działać wbrew przyjętym na się zobowiązaniom, wbrew miłości bliźniego, wbrew poczuciu ludzkości, wbrew religii”²⁰.

Opisane powyżej odrzucenie prawa i sztywnych reguł moralnych może skłaniać do jednoznacznego wniosku, że nowy książę jest od-

¹⁹ *Ibidem*, s. 62–63.

²⁰ N. Machiavelli: *Książę...*, s. 101.

mianą tyrana. Czy jednak jest tak w istocie? Czy może władca po-
dążający za wskazaniem Machiavellego byłby całkiem znośny dla
rządzonych, a roztaczanie wokół niego aury grozy byłoby nieupra-
wione? Uważam, nowy książę jest tyranem, a strach jest tu reakcją
uzasadnioną. Żeby to udowodnić, odwołam się wpierw do klasyfika-
cji tyranii, którą Kąkolewski przytacza za Bartolusem de Saxoferra-
to. Otóż, możemy wyszczególnić²¹:

- 1) *Tyrannus ex defecto tituli* (lub *absque titulo*) – uzurpator, czyli
ktoś kto zdobywa władzę, lecz nie posiada do niej tytułu prawnego;
- 2) *Tyrannus ex parte exercitii* (lub *quo ad exercitium*) – tyran ze
względu na sposób wykonywania władzy, czyli ten, który ma ty-
tuł prawny do rządzenia, lecz sprawuje je wyłącznie z pobudek
egoistycznych i narusza przy tym podstawowe prawa naturalne:
własność prywatną i bezpieczeństwo osobiste obywateli;
- 3) *Tyrannus manifestus* – tyran jawny, którym może stać się zarów-
no uzurpator, jak i tyran ze sposobu sprawowania władzy, w sy-
tuacji gdy jawnie, tj. bez wzbudzania pozorów praworządności,
łamie prawa;
- 4) *Tyrannus vellatus et tacitus* – tyran „ukryty” i „cichy”, który skry-
wa się za pozorami prawa. Do tej kategorii zalicza Bartolus tych
tyranów *ex parte exercitii*, którzy np. uzyskali na pewien ściśle
ograniczony czas mandat do rządzenia, a następnie nielegalnymi
metodami spowodowali jego przedłużenie. Stanowią oni, według
Bartolusa de Saxoferrato, najpełniejszą antytezę władzy kró-
lewskiej.

W *Księciu* ustabilizowane monarchie dziedziczne, takie jak Fran-
cja, są jedynie wyszczególnione. Ludzie, którzy są głównym przed-
miotem zainteresowania Machiavellego, to władcy nowi, którzy wzo-
rem Franciszka Sforzy mocą własnej *virtu* nagięli Fortunę i doszli
do sprawowania rządów. Wynika z tego, że tytuł prawny w ogóle nie
ma tu znaczenia, a *principe nuovo* klasyfikuje się jako *tyrannus ex
defecto tituli*.

²¹ I. Kąkolewski: *Melancholia władzy...*, s. 74.

Wracając do wątku wampiryczności tyrani, trzeba tu zauważyć, iż mamy tutaj kolejne podobieństwo. Wampir jako nieumarły jest czymś z definicji nielegalnym, gdyż stanowi wypaczenie normalnego biegu natury. Wykazuje bowiem wszystkie funkcje życiowe i jest bardzo podobny do normalnego człowieka. Podobnie tyran uzurpator jest władcą i rządzi, będąc tym samym podobnym do króla, lecz na gruncie prawa jego status jest nielegalny.

Nowy książę według Machiavellego stosuje również metody właściwe dla *tyrannus ex parte exercitii*. Jakie są to metody? Ich wyliczenie podaje Kąkolewski za Egidiuszem de Colonna²²:

- 1) Tyran utrzymuj władzę dzięki tępieniu najznacniejszych i najmniejszych;
- 2) Tyran zwalcza mądrych, aby nie mogli ujawnić jego nieprawości;
- 3) Tyran nie pozwala poddanym uprawiać studiów ani zdobywać wykształcenia, ponieważ obawia się zbyt krytycznych ocen swych rządów ze strony osób świadomych nadużyć władzy;
- 4) Tyran zakazuje stowarzyszania się i zgromadzeń publicznych w obawie, że mogą stać się ona zaczynem rebelii przeciw jego rządom;
- 5) Tyran ma wielu szpiegów, aby w większym stopniu kontrolować życie poddanych;
- 6) Tyran skłóca poddanych i burzy więzy przyjaźni między nimi, tak by obawiali się oni siebie nawzajem i w ten sposób nie byli w stanie stawić mu oporu;
- 7) Tyran zamierzenie utrzymuje poddanych w biedzie, ażeby musieli oni skoncentrować swe wysiłki jedynie na własnym przetrwaniu i nie mieli czasu zajmować się spiskowaniem;
- 8) Tyran uczestniczy często w wojnach, tak by dać wojsku zajęcie i zapobiec wykluwaniu się spisków przeciw jego rządom;
- 9) Pretorianami tyrana są cudzoziemcy, gdyż żyje on w ciągłej obawie przed własnymi poddanymi;
- 10) Jeśli dochodzi do walk między frakcjami, tyran przyłącza się do jednej ze stron.

²² *Ibidem*, s. 68–73.

Powyższa lista technik tyrańskich autorstwa Egidiusza de Colonna po części koresponduje z rozważaniami św. Tomasza z traktatu *De regno*. Które jednak z tych technik jest właściwa księciu Machiavellego? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy można Cezara Borgię zidentyfikować jako bohatera pozytywnego dzieła *Il principe*. W świetle ogólnych zaleceń Machiavellego portretowi nowego księcia odpowiadają tylko dwa punkty (6 i 10), choć zdaniem Kąkolewskiego adekwatność punktu 6 jest tu niejasna ze względu na pojawianie się w tekście uwag, które sugerują bądź to aprobatę bądź to naganę skłócania poddanych. Jeżeli jednak uwzględnić postać Borgii, trzeba również dodać kolejne dwa punkty (1 i 7). Machiavelli w rozdziale VII poświęconemu rządowi syna papieża Aleksandra VI docenia wysiłki Borgii w zwalczeniu rodów Colonnów i Orsinich (punkt 1) oraz konfiskatę ich posiadłości (punkt 6). Krytyk mógłby zgłosić w tym miejscu zastrzeżenie, mówiąc że spełnienie czterech kryteriów na dziesięć jest wystarczające dla uznania, że władca ma skłonności tyrańskie, jednak nie pozwala na wyciągnięcie wniosku, że dany władca jest tyranem. Choć to słuszna uwaga, wydaje mi się, że można ją łatwo odeprzeć. Techniki, w stosunku do których Machiavelli milczy lub pozostaje wobec nich sceptyczny, mogą zostać zastosowane przez nowego księcia wtedy, gdy będzie to wynikało z zaistniałych okoliczności. Jeżeli polityka ma kształtować się w wyniku zderzenia osobistej *virtu* władcy z tym, co przynosi Fortuna, wtedy nie ma żadnego środka, którego zastosowanie byłoby bezwzględnie zabronione.

Książę Machiavellego jest tyranem *vellatus et tacitus*. Bycie tyranem jawnym jest niemożliwe z punktu widzenia wywodu zawartego w *Il principe*, gdyż uprawianie takiej polityki prowadzi do wzbudzenia w ludzkiej nienawiści do rządzącego, a tym samym jest równoznaczne z apelem o tyranobójstwo. Można powiedzieć, że tyran jawny podobny jest do wilkołaka już po przemianie w bestię. Jest on po prostu niebezpieczny. Nowy książę, według wzoru Machiavellego, jest tyranem o wiele bardziej wyrafinowanym. Po pierwsze, nie istnieje żaden stały i absolutny kanon wskazań, które trzeba stosować.

Dane przez Machiavellego zalecenia szczegółowe mają bowiem jedynie wartość relatywną. Ich względny charakter jest spowodowany nakazem stosowania bezwzględnych i ogólnych zasad bycia dobrym księciem. Należą do nich zachowanie władzy, pielęgnowanie w sobie *virtu* i chwytanie za jej pomocą nadarzających się sposobności do wzmocnienia własnej pozycji oraz nakaz symulowania. Natura tych ogólnych prawideł rządzenia sprawia, że wartość każdego dobra – w tym tak podstawowych, jak życie i własność – zostaje odniesiona do kontekstu okoliczności. Wynika z tego punkt drugi. Jednostka będąca poddanym księcia może być pewna swojego życia i majątku tak długo, jak długo nie stwarza rzeczywistego bądź urojonego zagrożenia dla pozycji rządzącego. Jeżeli jednak książę uznałby, że czyjeś wpływy zaszyły za daleko, a akurat okoliczności byłby sprzyjające, mógłby się nakazać potencjalnego konkurenta stracić. Po trzecie, przykład Remira d’Orco pokazuje, że bycie lojalnym, oddanym i skutecznym sługą księcia również nie gwarantuje bezpieczeństwa. Jak to było w wypadku namiestnika Romanii. Albowiem, żeby wzmocnić swoją pozycję, można poświęcić służbę. Po czwarte, jedyną zasadą ograniczającą stosowanie okrucieństwa jest zasada symulowania i niewzbudzania nienawiści ludu do księcia. Nawiązując do metafory wampirycznej, trzeba powiedzieć, że wampir, aby mógł przeżyć, musi cały czas kryć się w mroku, w którym kontury wszystkich rzeczy pozostają rozmyte. Właśnie dlatego uważam, że konieczne jest zachowanie perspektywy klasycznej i kategorii dobra i zła jako punktu odniesienia dla namysłu politycznego. Teoria Machiavellego jest bardzo groźna dla tyranobójcy i zarazem dla łowcy wampirów, gdyż odbiera mu metody rozpoznania, czy władca jest tyranem czy sprawiedliwym panującym. *Książę* Machiavellego *de facto* więc neutralizuje tyranie, a groza tego pojęcia zostaje osłabiona, w wyniku czego rozmawiający o rządzeniu tracą czujność. Jak bowiem wspomniałem na początku tekstu, groza tyranii stanowi właśnie emocjonalny składnik cnoty wykrywania tyranii, która skłania nas do pewnej podejrzliwości wobec władzy oraz oceniania jej działań w świetle przyjętego wzorca idealnego państwa. Ponie-

waż uczucia są nieodłączne od naszego systemu motywacyjnego, doświadczając grozy, odnajdywalibyśmy w sobie siłę i zdolności do przeciwdziałania tyranii, której natura polega na wysysaniu życia z całej wspólnoty politycznej i wszystkich jej członków z osobna. Jak to ujął Leo Strauss w przedmowie do swojej książki *O tyranii*²³, być może właśnie takiej cnoty zabrakło nam w XX wieku i dlatego nie byliśmy w stanie rozpoznać rodzących się tyranii, które w praktyce okazały się straszniejsze niż cokolwiek, z czym ludzkość miała wcześniej do czynienia.

A Political Vampire – comments about tyranny

Vampires, demons and spectres are permanent elements of the world of terror. They are also used as symbols in texts devoted to political thought to emphasise the fear associated with negative phenomena. In this article, I argue that there is an analogy between tyranny and vampirism. In particular, I see vampiric features in Machiavelli's ideal prince. The Florentine relativised the category of good and evil and recommended the ruler to use hidden motifs. A politician who is guided by this ideal works primarily for his or her own interest, which is to stay in power and the means to this end is a continuous game of appearances and hiding the motives of his or her behaviour. I argue for the thesis that this kind of behaviour is similar to the behaviour of a vampire, who is guided primarily by hunger and constantly hides and acts in the dark under the cover of the night to remain undiscovered.

Keywords: horror, vampire, tyranny, prince, usurpation.

²³ „Tyrania stanowi niebezpieczeństwo sięgające zarania życia politycznego. Analiza tyranii jest zatem czymś tak dawnym, jak sama nauka o polityce. Analiza tyranii poczyniona przez pierwszych politologów była jasna, wyczerpująca i w niezapomniany sposób wyrażona, tak że pamiętały ją i rozumiały kolejne pokolenia, które tyranii nie doświadczały wprost. Z drugiej strony, kiedy nas postawiono twarzą w twarz z tyranią – z typem tyranii przerastającym najsmielsze wyobrażenia najpotężniejszych myślicieli z przeszłości – naszym naukom politycznym nie udało się jej rozpoznać”. Cyt. za: L. Struass: *O tyranii...*, s. 22.