

NINA GŁADZIUK

Instytut Studiów Politycznych PAN

ORCID: 0000-0002-4671-3781

nglad@isppan.waw.pl

EROS TYRANNOS

Ni bóg nie ujdzie przed twoim nawalem,
Ani śmiertelny. Kim władasz, wre szaleem.
*Sofokles*¹

A b s t r a c t

Eros Tyrannos

The subject of the article is the ancient Greek reflection on the role of Eros in politics. The desirous human nature is driven by various desires, among which Eros occupies a central place, understood as male desire, typically seen as the unity of desire and ability. In Plato's famous analysis, we are dealing with politicization of desire and at the same time the eroticization of tyranny. In this way, autocracy becomes an aphrodisiacal object of political desire.

K e y w o r d s: desirous human nature, Eros as tyrant, tyrant as Eros, the unity of desire and ability, self-mastery vs mastery over others, libidinal economy, ambivalences of Eros, Alcibiades.

Mit założycielski ateńskiej demokracji, nie mniej niż krytyczny namysł nad jej przeciwieństwem – tyranią, skoncentrowane są wokół męskiego Erosa. Jak to możliwe? Skąd bierze się intrygująca przechodniość sensów seksualnych w polityczne i na odwrót? Dlaczego na najbardziej podstawowym poziomie grecka politologia wydaje się być erotologią?

¹ Sofokles, *Antygona*, w: idem, *Antygona-Król Edyp-Electra*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo i de Agostini, Wrocław 2004, s. 184.

MĘSKI EROS

Zgodnie z popularną wśród Greków koncepcją pożądliwości, natura ludzka powodowana jest rozmaitymi popędami, głodami i pragnieniami. Jednak pomiędzy mnogimi i wielorakimi żądzami, które Grecy nazywali *erosami*, znajdujemy wyróżnioną pozycję *Erosa* upersonifikowanego jako bóg namiętności miłosnej. Ów pisany majuskułą *Eros* nie tylko ilustruje pożądliwy charakter natury ludzkiej jako takiej, ale stanowi sam jej rdzeń. Według Platona natura połączyła akt seksualny z najwyższą rozkoszą. W *Państwie* Sokrates zadaje pytanie Glaukonowi: „A umiesz wymienić rozkosz większą i ostrzejszą niżli rozkosz płciowa?”² Zapytany bez wahania przyznaje, że nie ma „takiej, która więcej rozum miesza”³. W *Prawach* filozof głosi, że naturą ludzką rządzą trzy głody: jadła, napoju i kopulacji. Ten ostatni i tutaj uznany zostaje za kluczowy: „trzecia najgwałtowniejsza potrzeba i najsilniejsza żądza wybucha najpóźniej, ale najbardziej rozpala i do szaleństwa przywodzi ludzi”⁴. W ujęciu Platona *phallos* niczym tyran nieodparcie dąży do samowładztwa: „[...] organ rozrodczy mężczyzn, z natury niesforny i napastliwy jak zwierzę głuche na głos rozumu przypierany gwałtownymi namiętnościami usiłuje wszystko opanować”⁵. Ponieważ grecki namysł nad erotyką krąży zawsze wokół męskiego *Erosa*, żądza seksualna rozumiana jest maskulinistycznie jako agon między ciałem dążącym do panowania, czyli penetracji a ciałem, które jej ulega. Stąd właśnie bierze się figuratywna przydatność *phallosa* w obrazowaniu parcia ku dominacji: „[...] ta żądza, ten pęd zwycięski od swojej potęgi popędem miłosnym się zwie”⁶.

Wedle jednego z mitów *Eros* jest synem *Afrodyty* i *Aresa*. Za sprawą tej genealogii łączy w sobie seksualny wigor i wojenną bitność. Być może dlatego *Spartanie*, znani ze swej waleczności, właśnie *Erosowi* składali przed bitwą ofiary. W platońskiej *Uczcie* wznoszony jest *pean* na cześć Świętego Hufca Tebańskiego złożonego z homoerotycznych par *hoplitów*. W *Polityce* *Arystoteles* zauważa, że w wypadku „walecznych i wojowniczych ludów” słusznie „połączył *Aresa* z *Afrodytą*

² Platon, *Państwo*, t. 1, tł. W. Witwicki, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1994, s. 140.

³ *Ibidem*, s. 140.

⁴ Platon, *Prawa*, tł. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 268.

⁵ Platon, *Timajos*, tł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 126.

⁶ Idem, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 57.

[poeta], który pierwszy tę opowieść zmyślił, bo u wszystkich takich ludów występują [wybitne] skłonności do obcowania czy to z mężczyznami, czy z kobietami”⁷. Wtórkuje mu Plutarch: „Stąd nie tylko najbardziej wojownicze ludy, jak Beoci, Lacedemończycy, Kreteńczycy, są najbardziej oddane miłości, ale wśród dawnych bohaterów najdzielniejsi: Meleager, Achilles, Aristomenes, Kimon, Epaminondas”⁸. Ze względu na swą miłosno-wojenną genealogię Eros podwójnie uosabia „pęd zwycięski” i dlatego w języku poetyckim często mieni się zwycięzcą, dowódcą czy triumfATOREM.

Tym, co pragniemy tutaj rozważyć są politologiczne konsekwencje rozumienia męskiej żądzy miłosnej jako „pędu zwycięskiego”. W podręcznikowej wykładni snów Artemidora „genitalia oznaczają męską siłę i wigor, są bowiem ich źródłem; przez niektórych bywają nazywane po prostu męskością”⁹. Grecka erotyka odwołująca się do agonu między aktywnym ciałem penetrującym a biernym ciałem penetrowanym przygotowuje fallocentryczne rozumienie potyczki o władzę. To dlatego męska żądza seksualna, nieodparta w egzekucji rozkoszy, staje się nośnikiem kardynalnych w polityce opozycji. U Greków, skupionych na męskim cielem, stosunek seksualny – twierdzi Foucault – „zawsze uważano za analogiczny do relacji między wyższością a niższością, między dominującym a zdominowanym, między podporządkowującym a podporządkowanym, między zwycięzcą a pokonanym”¹⁰. Z tych to powodów męski popęd seksualny obrazował dla nich nie tylko ludzką pożądlivość jako taką, ale jej osobliwie polityczny rdzeń.

Znamienne dla Greków metaforyczne tranzycje między polityką a erotyką wciąż bliskie są dobremu platonikowi, jakim jest św. Augustyn. Podziela on grecki pogląd, wedle którego naturą ludzką rządzą rozmaite popędy, pośród których miejsce centralne przypada „żądzy lubieżnej” (*libido*)¹¹. Toteż zauważa: „Choć tedy żądze są ku różnym rzeczom zwrócone, jednakże, gdy mówimy o żądzy, nie dodając jakiej rzeczy żądza, to już zazwyczaj nie o żadnej innej myślimy, tylko o tej, co porusza sprośne części ciała”¹². Ze względu na przemożność

⁷ Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 73.

⁸ Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, tł. Z. Abramowiczówna, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 74.

⁹ Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli onejrokrytyka*, tł. I. Żółtowska, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1995, s. 52.

¹⁰ Michel Foucault, *Historia seksualności*, tł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 345–346.

¹¹ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998, s. 532.

¹² *Ibidem*, s. 533.

penetracji poddającej sobie drugie ciało, *phallos* u Platona, podobnie jak *membrum virile* u Augustyna, reprezentuje „żadzę panowania, która tak jest powszechna w duszach tyranów”¹³. Parcie seksualne rozumiane – za Platonem – jako „pęd zwycięski”, czy – za Augustynem – jako *libido dominandi*, uzyskuje wyraźny sens polityczny. Ale i na odwrót: niepohamowane dążenie do władzy nabiera znaczenia erotycznego. Ta zdumiewająca przechodniość obu kategorii kulminuje w Platońskiej analizie Erosa jako tyrana i tyrana jako Erosa.

EROS I TYRANIA

Już w początkowych partiach platońskiego *Państwa* pojawia się motyw Erosa jako tyrana. Będący w podeszłym wieku Kefalos przytacza słowa nie mniej sędziwego Sofoklesa, który na pytanie, czy poeta wciąż jeszcze zażywa afrodyzjów, odparł: „Nie mówże głupstw człowiecze: ja z największą przyjemnością od tych rzeczy uciekłem, jakbym się wyrwał spod władzy jakiegoś pana – wściekłego i dzikiego”¹⁴. Bezsporną zaletą wieku sędziwego ma być to, że wyzwala mężczyznę spod jarzma miłosnej niewoli, jako że „Eros jest tyranem”¹⁵. Po wielokroć w *Państwie* przywoływany topos Erosa-tyrana stanowi klucz do zrozumienia logiki Platońskiego wywodu. Aby móc stać się politycznym tyranem trzeba wprawdzie doświadczyć erotycznego zapłonu. Ks. IX dostarcza barwnego opisu, w jaki sposób przemyślni „twórcy dyktatorów” rozbudzają w młodym mężczyźnie cielesną impulsywność zgodnie z maksymą: „niech w nim Eros obejmie władzę nad pożądaniem”¹⁶. W ten sposób w państwie duszy montowany jest ustrój „Erosa, którego inne żądze, niby gwardią otaczają”¹⁷. Nie chodzi tu o pobudzanie żądz w ogóle, tylko kluczowej żądz erotycznej. Dlaczego? Co jest w niej tak szczególnego? Żądza miłosna upodrzędnia wszystkie inne poddając je swemu dyktatowi i w to w tym sensie „Eros jest panem absolutnym”¹⁸. Zamieszkując duszę przyszłego dyktatora – tłumaczy filozof – „decyduje w niej o wszystkim”¹⁹. Tylko ten zatem, kto wcześniej „w swojej duszy nosi największego tyrana” może później samemu tyranem zostać²⁰.

¹³ *Ibidem*, s. 532.

¹⁴ Platon, *Państwo*, t. 1, tł. W. Witwicki, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1994, s. 22.

¹⁵ *Ibidem*, t. 2, s. 148.

¹⁶ *Ibidem*, s. 148.

¹⁷ *Ibidem*, s. 149.

¹⁸ *Ibidem*, s. 149.

¹⁹ *Ibidem*, s. 149.

²⁰ *Ibidem*, s. 152.

Tyrania, która zaprzęta myśl Platona w ks. IX, jest zawsze podwojona: wewnętrzna i zewnętrzna, erotyczna i polityczna. Ta pierwsza libidalnie przysposabia do sprawowania tej drugiej i dlatego Platon w jednej frazie połączyć może „pożądania erotyczne i despotyczne”²¹. Tym, co je oba napędza jest fantazmat omnipotencji.

W porównaniu z innymi żądza miłosna jawi się nie tylko jako najbardziej przemożna, ale i najbardziej transgresywna zarazem. Pierwszym polygonem aktywności Erosa jest sfera marzeń sennych, podczas których dokonuje się wyprzęgnięcie z kulturowych norm i zakazów. Wówczas to pożądliwa część duszy, „zwierzęca i dzika”, gotowa jest „na wszystko, jakby daleko odrzuciła wszelkie więzy wstydu i rozsądku”²². O złamaniu każdego tabu świadczy onirycznie przeżywane kazirodztwo i seksualny promiskuityzm: „Nie cofa się przed próbami stosunków płciowych z matką ani z kimkolwiek innym spośród ludzi, bogów lub zwierząt [...]”²³. *Hybris* żądz seksualnej, która wylania się w marzeniach sennych, otwiera wrota żądz władzy tyrańskiej, która panoszy się później na jawie. Skoro w metaforycznym państwie duszy Eros jest tyranem, możliwe jest przestawienie sensu: w państwie realnym bycie tyranem staje się obiektem erotycznego pragnienia. Eros jako tyran przeobraża się w tyrana jako Erosa, czy bardziej lakonicznie: tyrania żądz przeobraża się w żądzę tyranii.

Tyrania polityczna jest przez Platona nieodmiennie potępiana jako zło największe. Jednocześnie to właśnie Platoński dyskurs odsłania jej fatalną erotyczność. Otwarte bądź latentne pragnienie autokracji zakorzenione jest w kompulsywności męskiej żądz seksualnej, w Erosie, który „sam jest jedynowładcą”²⁴ i dlatego władza nieograniczona posiada powab afrodyzjakalny. Ekspresywnie oddaje to fragment z *Fenicianek* Eurypidesa, w którym pałający żądzą tyranii Eteokles wyznaje:

Do gwiazd bym poszedł, tam, gdzie wschodzi słońce,
w głębinę ziemi, gdybym to potrafił,
bym z bóstw najwyższe mógł pozyskać – Władzę!
[...]
[...] władzy ja z rąk nie wypuszczę!
Gdy trzeba krzywdzić, to krzywdzić dla władzy
rzecz najpiękniejsza – resztę czynimy zbożnie!²⁵.

²¹ *Ibidem*, s.173.

²² *Ibidem*, s.146.

²³ *Ibidem*, s.146.

²⁴ *Ibidem*, s.151.

²⁵ Eurypides, *Tragedie*, t. 3, tł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 128. (NG: tłumacz wyjaśnia, że władza, o której mowa jest *tyrannida*, czyli właściwa tyranii).

Lektura ks. IX zdaje się przekonywać nas, że jedynym sposobem na uwiad pragnienia tyranii jest odrzucenie męskiej żądzy seksualnej. Jak daremne jest to zadanie przekonamy się później, gdy rozważymy sokratejsko-platoński koncept opanowania (*enkrateia*). Tymczasem przeprowadzoną przez Platona metaforyczno-myślową operację możemy opatrzyć taką oto konkluzją: polityzacja męskiej żądzy seksualnej znajduje swój nieunikniony rewers w postaci erotyzacji politycznej żądzy panowania.

Po lekturze ks. IX *Państwa* trudno pojąć, że wcześniej, przed ustanowieniem ateńskiej demokracji, tyrania nie była przedmiotem bezwzględnego potępienia, że budziła raczej uznanie, a nawet admirację. W Grecji archaicznej termin *tyrannos* oznacza mniej więcej tyle, co *monarkchos*, ustrój zaś tyranii słabo odróżnialny od monarchii. W VII i VI p.n.e. tyran wciąż oznacza autokratę, który tym różni się od króla, że do najwyższej władzy w państwie doszedł dzięki własnej sile i zdolnościom, a nie na mocy ustrojowego uprawnienia. W tradycyjnej wyobraźni termin *tyrannos* współbrzmiał z podziwem dla muskularnego, męskiego indywidualizmu. Nierzadko tyrani to jednostki tytanicznie sprawne w zakresie militariów i sportów, zasłużeni dowódcy bądź olimpijscy zwycięzcy. Rozliczne talenty pozwalają im nie tylko dojść do władzy absolutnej, ale i bajecznego bogactwa. Dzięki prudencji, jaką posiadli w kwestiach politycznych, niektórych z nich policzono nawet w poczet tzw. „siedmiu mędrców”. Poczet szczególny, bo dzierżyciele władzy absolutnej występują tam obok słynnego orędownika anty-tyranii, jakim był Solon.

Jedno z wcześniejszych greckich użyć słów *tyrannia* i *tyrannos* znajdujemy u poety z VII w. p.n.e. Jedynie Gyges, król Lydii, zasługuje na ten termin wedle Archilocha, który zapewnia:

Nie dbam zupełnie o skarby Gygesa,
Obca mi zawiść, bogom nie zazdroszczę,
Ani nie pragnę posiąść wielkiej władzy –
I tak to wszystko z dala od mych oczu!”²⁶.

W wersach tych nie znajdujemy moralnego potępienia autokracji. Niedbałość poety o tyranie oznacza tylko, że znajduje się ona całkowicie poza jego sprawczym zasięgiem. Topos *tyrana-Gygesa* znajdujemy również u Anakreonta. Podobnie do Archilocha on też wyznaje:

²⁶ *Liryka starożytnej Grecji*, tł. zb., opr. J. Danielewicz, Zakład Narodowy Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1984, s. 7.

Nie dbam o skarby Gygesa,
Wielkiego króla Sardes.
Nie tęsknię wcale do złota
I władcom nie zazdroszczę.
Inne są moje pragnienia:
Olejkiem skropić brodę
I wieńcem z róż splecionym
Otoczyć pięknie skronie [...]”²⁷.

Nieosiągalne przyjemności autokraty przeciwstawione są tu, osiągalnym, erotycznym przyjemnościom sympozjasty. Jednak obie rozkosze są spokrewnione, czego poetyckim pogłosem jest Platoński opis inicjacji charakteru dyktatorskiego podczas dionizyjsko nastrojonych biesiad: „[...] pełno w nich kadzideł i wieńców, i perfum, i win, i tych żądz, które się na takich schadzkach zwykło spuszczać z łańcucha [...]”²⁸.

Popularny antyczny topos, który mówi o „byciu szczęśliwym jak król perski” rezonuje z hedonistyczną koncepcją szczęścia jako wolności czynienia tego, czego się zapragnie. W świecie żądz, głodów i pragnień tylko ten cieszy się szczęściem, kto ma na podporządku władzę absolutną. Tylko on jest w stanie połączyć *chcieć* i *móc*. To dlatego hedonistyczna koncepcja szczęścia sprzężona jest najpierw z obrazem wschodniej despotii, potem zaś greckiej tyranii. Topos „króla perskiego” przywołany jest w Platońskim *Gorgiaszu*, gdy Polos, w polemice z Sokratesem, który odrzuca uroki tyranii, daje upust ironii: „A to widzę Sokratesie, że ty nawet o królu perskim powiesz, że nie wiesz, czy jest szczęśliwy”²⁹. Polosowi dziwaczny wydaje się pogląd Sokratesa, że nie jest szczęśliwy ten, kto by „wstąpił na tron tyrana, władał państwem aż do śmierci i robił, co chciał [...]”³⁰. Z punktu widzenia hedonistycznej koncepcji szczęścia, które polega na jedności *chcieć* i *móc*, tyrania jest przedmiotem powszechnego pożądania. O tym, że w skrytości serca każdy o niej marzy, zaświadcza snuta w *Państwie* przypowieść o pierścieniu zapewniającym niewidzialność. Oto Gyges, który wcześniej służył u despoty jako pasterz, wszedłszy w posiadanie tego magicznego klejnotu, bezzwłocznie wprowadził swe pragnienia w czyn. Posiadł ową podziwu godną jedność *chcieć* i *móc*: „Poszedł tam, żonę królowi uwiódł i razem z nią zamachu na króla dokonał.

²⁷ *Ibidem*, s. 113.

²⁸ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 148.

²⁹ Idem, *Gorgiasz*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 60.

³⁰ *Ibidem*, s. 65.

Zabił go i tron po nim objął³¹. W ten sposób sam został szczęśliwym despota. Morał tej przypowieści jest taki: jedni opowiadają się za tyranią, inni ją stanowczo potępiają, gdy jednak każdemu z nich zapewnić niewidzialność, czyli bezkarność, wówczas w tym samym kierunku poprowadzi ich żądza: „[...] aby więcej mieć – do tego każda żywa istota z natury dąży, bo to jest dobro [...]”³². Podobnie jak Gyges szczęściem cieszyć się może grecki tyran, któremu, jak czytamy u Herodota, „wolno bez odpowiedzialności czynić, co zechce”³³.

Prawdziwa natura ludzka ujawnia się w stanie snu lub upojenia, gdy żądze zostają „spuszczone z łańcucha”. Dla poety Bakchylidesa rozsądnikiem tyrańskich pożądań jest homoerotyczny sympozjon:

Gdy słodka potrzeba wznoszenia kielichów
Wnet rozgrzeje młodzieńcom delikatne serca,
A nadzieja miłości zmysły im rozpali
Ukryta pośród boskich darów Dionizosa.
Wysoko wtedy błędzą pragnienia człowiecze:
Natychmiast mury grodów obraca on w gruzy
I ludzi się, że władzę posiadzie nad światem,
Dom skrzy się blaskiem złota i słoniowej kości,
A po morzu błyszczącym mkną obładowane
Pszenicą statki, wioząc bogactwo ogromne
Z Egiptu – tak w swym sercu marzy ten kto pije³⁴.

Upojenie winem wyzwala upojne wizje tyrańskiej mocy. Zarówno w niepodlegających cenzurze snach, jak i w stanie bachicznego rozprężenia, gdy puszczają ryzy kulturowych norm i zakazów, wyłaniają się marzenia o byciu tyranem, który wszystko może i któremu wszystko wolno. Marzenia o władzy onnipotentnej nie opuszczają również polityki na jawie.

EROS I DEMOKRACJA

Toposy lidyjskiego *Gygesa* czy „króla perskiego”, jakie znajdujemy u greckich poetów, noszą wyraźne znamię „wschodniego” hedonizmu: władza i bogactwo połączone są tu zawsze z ekscesywnym dogadaniem swoim zmysłom. Od wieku V, wraz z ustanowieniem ateńskiej demokracji, jedynowładztwo podlega coraz wyraźniejszej, i tym razem

³¹ Platon, *Państwo*, t. 1, s. 73.

³² *Ibidem*, s. 72.

³³ Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 2005, s. 253.

³⁴ *Liryka starożytnej Grecji*, s. 169.

pejoratywnej, orientalizacji: helleńska „wolność” przeciwstawiona zostaje azjatyckiej despotii, czego klarownym przykładem są *Dzieje* Herodota. O ile wcześniej „bycie szczęśliwym jak król perski” było wizją mocy pożądanej, choć nieosiągalnej w Helladzie, o tyle teraz, po wojnach persko-greckich, topos ten odsyła do butnej tyranii, która przekracza wszystkie granice narzucone ludziom przez bogów. Wschodni hedonizm uznany zostaje za manifestację *hybris* i w tym to duchu żądza, która – w opisie Platona – wzrasta w duszy przyszłego dyktatora, upersonifikowana zostaje jako król perski: „[...] taki człowiek posadzi wtedy na tym tronie u siebie pierwiastek pożądliwości i zrobi z niego w sobie wielkiego króla z tiarą na głowie [...]”³⁵. Co zatem w warunkach demokracji dzieje się z tradycyjnym pociąganiem do tyranii, o której Herodot powiada, że „to rzecz zwodnicza, a jednak wielu ma zwolenników”³⁶.

Wraz z obaleniem tyranii Pizystratydów i ustanowieniem ateńskiej demokracji, tyrania uznana za właściwy Wschodowi hybrystyczny ustrój obłożona zostaje anatamą. Wszystkie posiedzenia Zgromadzenia Ludowego poprzedzone zostają uroczystą klątwą przeciwko każdemu, kto spiskowałby w celu oddania władzy tyranowi lub próbie zostania nim samemu. Jednocześnie demokratyczna ideologia anty-tyranii zbudowana jest na szczególnym micie założycielskim: pary kochanków, Harmodiosa i Aristogejtona, którzy dokonali aktu tyranobójstwa. W centrum ateńskiej demokracji uświęcony jest homoerotyczny związek, którego apoteozę głosi się zarówno w mowach publicznych, jak i skoliach deklamowanych na prywatnych sympozjonach:

Wieczna wam za to na tej ziemi sława,
O Harmodiosie, Aristogejtonie,
Żeście pospołu zabili tyrana
I równe prawa Ateńczykom dali³⁷.

Wcześniej pomniki stawiane były herosom: zwycięskim generałom lub atletom, którzy pobili innych w zawodach olimpijskich, teraz po raz pierwszy pomnik na ateńskiej agorze postawiono zwykłym obywatelom, Aristogejtonowi i Harmodiosowi, którzy polegli jako tyranobójczy wyzwoliciiele. W ten sposób ateńska demokracja na zawsze spleciona została z męskim Erosem.

³⁵ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 116.

³⁶ Herodot, *Dzieje*, s. 238. (NG: w org. *tyrania* – zamiast *panowanie* i *miłośnicy* – zamiast *zwolennicy*.)

³⁷ *Liryka starożytnej Grecji*, s. 254.

Skolia na cześć tyranobójców opiewają ich czyn jako ten, który zapewnił Ateńczykom demokrację, czyli „równe prawa” (*isonomia*). Jednak przed ustanowieniem demokracji głównym orędownikiem isonomii był Solon. Pomiędzy jego wybitne osiągnięcia prawodawcze policzyć należy „strząśnięcie długu”, które wykupiło lud z niewoli osobistej, oraz dopuszczenie tegoż do udziału w sprawowaniu sądów. Jako Archont-Rozjemca powściągał żądania tak oligarchów, jak i ludu. Wedle osądu Arystotelesa Solon „przeciwstawił się i jednemu i drugiemu, i chociaż mógł wprowadzić tyranie – jeśliby się oparł na jednym czy drugim stronnictwie”³⁸. Podobnie, u Diogenesa Laertiosa, czytamy, że pokładający w nim ufność lud „chciał mu nawet powierzyć władzę tyrana. Solon jednak jej nie przyjął [...]”³⁹. Polityka równowagi między interesami arystokracji i ludu oraz odmowa przyjęcia tyranii, jaką w podzięcie za dobre prawa oferowali mu sami Ateńczycy, wynikały z wyznawanego przez Solona credo: “[...] miasto ginie za sprawą wpływowych ludzi, z niewiedzy / lud się oddaje w niewolę rządów jedynowładcy”⁴⁰. Choć z punktu widzenia muskularnego indywidualizmu tyrania jest pociągająca, politycznie jest zawsze zgubna i dlatego należy się dążeń do niej wyzbyć. Odnosząc się do reakcji Ateńczyków na odrzucenie oferowanego mu jedynowładztwa, Solon wyznaje:

Jeślim zważał na ojczyznę
a wzgardziwszy siłą srogą nie sięgnąłem po tyranie,
aby sławy nie pohańbić i nie splamić; to niczego
się nie wstydzę, mniemam bowiem, że w ten sposób się okaże
lepszym niżli inni ludzie [...]”⁴¹.

Autoironia, jakiej Solon daje tu wyraz, warta jest odnotowania: przez wzgląd na moralną hańbę nie godzi się „sięgnąć po tyranie”, ale zarazem „nie wstydzi” się swej decyzji. Jest ona zatem chwalebna czy naganna? W innym fragmencie poeta pokpiwa z siebie jeszcze dosadniej:

Niezbyt mądrym się okazał Solon ani zbyt rozsądnym,
bowiem wcale nie skorzystał, kiedy bóg mu szczęście dawał.
Chociaż wielką sieć zarzucił i go połów aż zadziwił,
nic dla siebie nie wyciągnął wraz z rozsądkiem tracąc głowę”⁴².

³⁸ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tł. L. Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 18.

³⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. zb., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 34–35.

⁴⁰ *Liryka starożytnej Grecji*, s. 308.

⁴¹ *Ibidem*, s. 312.

⁴² *Ibidem*.

Po tym, jak samemu odrzucił tyranię, widząc, że uparcie dąży do niej jego krewniak, Solon „przeciwstawił się temu ze wszystkich sił. Przyszedłszy bowiem na zgromadzenie z dzidą i tarczą, ostrzegł zebranych przed planami Pizystrata [...]”⁴³. Daje do myślenia, że poplecznicy Pizystrata uznali Solona za obłąkanego⁴⁴. Zarówno autoironia obecna w poezji Solona, jak i reakcja Ateńczyków na odrzucenie oferowanej mu tyranii, świadczą o tym, co było wówczas popularnym przekonaniem, a co wyłomem w nim. Ponieważ tyrania była godna pożądanego, postawa Solona musiała jawić się jako obłąkana, a co najmniej ekscentryczna. Sam Solon, pierwszy wyrazisty ideolog anty-tyranii, dobrze wiedział, co było wśród jego rodaków popolicie żywionym sentymentem:

Gdybym ja był przejął władzę,
wziąłbym bogactw moc niezmierną,
choćbym tylko jednodniowym miał w Atenach być tyranem;
później niechby darli skórę ze mnie, niechby szczelił i ród mój⁴⁵.

O Zeusie, sportretowanym jako tyran, który wszystkim narzucił jarzmo niewoli, powiada Ajschylos : „ [...] okrom Zeusa nikt nie jest na tym świecie wolny”⁴⁶. Tylko jako tyran Zeus może być zarazem wolny i władny czynić to, co chce. Zgodnie z grecką koncepcją tyrańskiej wolno-władności, wolność (*eleutheria*), jaką cieszy się autokrata, spleciona jest nierozzerwalnie z jego władzą (*arche*). Logika owej wolno-władności charakteryzuje również ludową demokrację. Arystoteles za dwie, znamionujące ten ustrój cechy uznaje właśnie wolność i panowanie ludu⁴⁷, którego wola we wszystkim „bezwzględnie rozstrzyga”⁴⁸. *Demos*, który dysponuje bezapelacyjną władzą skazania każdego na wywłaszczenie, banicję czy śmierć nosi wyraźne znamiona zbiorowego tyrana. Z kolei, jednostkowy obywatel przypomina tyrana w jego wolności, ponieważ „każdy robi, co mu się podoba”⁴⁹. Tak oto kontynuacją tyranii w demokracji jest *demos despotes* jako absolutna władza większości oraz jednostkowy obywatel, który – wedle Platona – „żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądanemu,

⁴³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 35.

⁴⁴ Zob. *ibidem*.

⁴⁵ *Liryka starożytnej Grecji*, s. 312.

⁴⁶ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, w: idem, *Tragedie*, tł. S. Srebrny, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005, s. 186.

⁴⁷ Por. Arystoteles, *Polityka*, s. 234.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

jakie się nadarzy”⁵⁰. Z punktu widzenia koncepcji pożądliwej natury ludzkiej tyran, *demos* i demokratyczny obywatel są dziwnie do siebie podobni.

Wydawałoby się, że tyrania i demokracja są ustrojami skrajnie od siebie oddalonymi. Jednakże zgodna z grecką koncepcją męskiej żądz wolno-władność, moc czynienia tego, czego się pragnie, stanowi ich wspólny schemat libidalny. Zgodnie z opinią starożytnych bliskość tyranii i demokracji polega na skłonności obu reżymów do transgresji ograniczeń i przekraczania miary. Znamiennie zatem ekscesywność jedynowładzy tyrana czy jedynowładzy ludu wyrażona jest w języku dionizyjskiego upojenia, jakiemu ulega sympozjasta. Tyrani „gwałcą cały porządek w państwie, jakby po pijanemu [...]”⁵¹, podobnie, jak odurzony jest *demos*, który się „więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną [...]”⁵². Ateńska demokracja przejęła od Solona obywatelską ideologię anty-tyranii i z oskarżenia o tyrański spisek przeciwko demokracji uczyniła inkryminację najcięższego kalibru. Jednak pomimo rytualnego potępienia tyranii w demokracji ateńskiej, mamy tam wciąż do czynienia ze skrytym podziwem dla tyrańskiej mocy. W tym kontekście frapująca jest uwaga Plutarcha na temat młodego Peryklesa, który „zewnątrznym swym wyglądem żywo przypominał Ateńczykom tyrana Pizystrata. To samo wrażenie pokrewieństwa z tamtym robił jego przyjemny głos, jego ruchliwy i szybki w rozmowie język. Starych Ateńczyków to podobieństwo uderzało wprost niepokojąco”⁵³. Eros tyranii bliski jest Erosowi demokracji, ponieważ oba ustroje jako porządki pragnienia zbudowane są na tym samym modelu sprawczej męskiej potencji.

Pizystrat miał postawić pomnik Erosowi. Tyran w polityce uświęcił tyrana rządzącego wewnątrz duszy. Jednakże Eros rozumiany jako „jedynowładca”, który „nie dba o żaden rząd i żadne prawo”⁵⁴ w polityce staje się siłą podwójnie wywrotową: inspiruje narzucenie miastu tyranii, ale może też konspirować z tyranobójcami. Wedle żywionego wśród Ateńczyków przekonania, tyrania Pizystratydów zniesiona została w Atenach dzięki Erosowi, tj. parze kochanków-tyranobójców. Ambiwalencja Erosa polega na tym, że zarówno konstytuuje reżym autokracji, jak i go obala, podsyca pragnienie tyranii, ale zarazem,

⁵⁰ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 129.

⁵¹ Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, s. 70.

⁵² Platon, *Państwo*, t. 2, s. 131.

⁵³ Plutarch z Cheronei, *Perykles*, w: idem, *Żywoty sławnych mężów*, tł. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1977, s. 65.

⁵⁴ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 151.

wyzwalając „spod wszystkich innych panów i zwierzchności”⁵⁵, umożliwia stawienie tej tyranii czoła:

[...] w miłości do pięknych młodych chłopców wielu było zazdrosnymi ich rywalami. Bo i Ateńczyk Aristogejton, i Antyleon z Metapontu, i Melanippos z Akragantu nie sprzeciwiali się tyranom, choć widzieli, jak ci gwałcą cały porządek w państwie, jakby po pijanemu; ale kiedy spróbowali uwieść ich ukochanych, stanęli w ich obronie niczym w obronie nienaruszonych i nietykalnych świętości, nie szczędząc własnego życia⁵⁶.

Eros-jedynowładca jest libidalnym wzorcem tyrana politycznego, ale właśnie dlatego tylko on może być tyrana pogromcą:

[...] Eros jest jedynym niezwykłym spośród wódzów. Ponieważ ludzie potrafią porzucić i współplemieńców, i swoich bliskich, i, na Zeusa, nawet rodziców i synów, ale między kochanka natchnionego przez boga a jego ukochanego żaden wróg nigdy się nie wdarł i ich nie rozdzielił⁵⁷.

Eros kazał Pizystratowi dążyć do tyranii i utrzymać ją, Eros kazał kochankom, Aritogejtonowi i Harmodiosowi, zgładzić tyrana i otworzyć drogę demokracji. *Eros Tyrannos* posiada swoje drugie skryte oblicze jako *Eros Eleutheros*, Eros wyzwoleńczy.

OPANOWANIE VS NIEOPANOWANIE

Erystyczna wymiana między Sokratesem a Kaliklesem, jaką znajdujemy w *Gorgiaszu*, pokazuje jak dwa przeciwstawne ujęcia tego, co męskie wykoncypowane zostają w ramach greckiego namysłu nad pożądliwością. Co jest męskie? Przewycięzenie głodu rozkoszy, czy raczej jego zaspokajanie? Jakie są polityczne konsekwencje obu postaw? Czy warunkiem panowania jest opanowanie, czy też nieopanowanie żądy władzy? Spór Sokratesa z Kaliklesem toczy się wokół agonistycznego pojęcia panowania nad sobą (*enkrateia*), którego pierwszy jest orędownikiem, drugi zaś dekonstruktorem. Wedle filozofa męska *enkrateia* sprowadza się do tego, by mieć „umiarkowanie w sobie” oraz „panować nad rozkoszami i żądzami, które są w człowieku”⁵⁸. Wedle jego sofistycznego interlokutora tak rozumiana *enkrateia* stanowi fatalną kastrację męskiej mocy. Do panowania zdolni są bowiem tylko

⁵⁵ Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, s. 96.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 70.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁸ Platon, *Gorgiasz*, s. 100.

ci, którzy swoich żądz nie opanowują i dlatego sprawiedliwość zgodna z naturą „wymaga, żeby ci mieli więcej niż inni; panujący więcej niż opanowani”⁵⁹. Naturalna dyspozycja do władzy bierze się z *dynamis* – nieposkromionej mocy życiowej toteż mężczyzna „powinien żądom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich”⁶⁰. Niepowściągliwość gania ci, którzy „sami niezdolni zaspokoić głodu rozkoszy, chwałą niemeńskim głosem rozumne panowanie nad sobą”⁶¹.

Panowanie nad sobą jest *para physin*, niezgodne z naturą i dlatego daremne. Postulowany przez Sokratesa wewnętrzny jakoby agon z samym sobą wymaga w istocie zewnętrznych ryzów narzuconych ludzkiej naturze w formie praw, obyczajów i utrwalonych mniemań. Ten, kto u Sokratesa występuje jako opanowany (bo nie opanowany przez żądze), z punktu widzenia sofisty pozostaje zniewolony przez „ludzkie konwenanse przeciwne naturze”⁶². Gdy Kalikles dowodzi zatem koniecznego związku między energią, jaką wyzwala pożądlivość a dyspozycją władczą, Sokrates uznaje, że naturalny głód rozkoszy winien być wygaszony, kulturowo skanalizowany i poddany sublimacji. Dzięki temu powiecie się budowa ustroju doskonałego, gdyż „państwo, w którym ludzie mający rządzić najmniej się garną do rządów, w tym muszą być rządy najlepsze”⁶³. W tym to duchu pada przestroga: „do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki”⁶⁴. Jednak nawet na gruncie samego platonizmu trudno dać wiarę przekonaniu, że możliwa jest polityka pozbawiona afrodyzjakalnych walorów władzy. Według filozofa bowiem żądza seksualna (*phallos*) i ambicja (*thymos*) odznaczają się podobną dynamiką libidinalną. O parciu seksualnym powiada: „ta żądza, ten pęd zwycięski od swojej potęgi popędem miłosnym się zwie”⁶⁵; o ambicji zaś że jest dążeniem „do mocy, do zwyciężania, do zdobycia sobie opinii i sławy”⁶⁶. Obie żądze łączy to, że reprezentują „pęd zwycięski” toteż filozof jednym tchem mówić może o „ludziach ambitnych i nastrojonych erotycznie”⁶⁷. Czyż jednak *enkrateia*, która odrzuca żądze miłosną, nie oznacza również wyrzeczenia się *philotimii* – żądzy sławy, czyli „pędu zwycięskiego” w spra-

⁵⁹ *Ibidem*, s. 99.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 100.

⁶¹ *Ibidem*, s. 100–101.

⁶² *Ibidem*, s. 101.

⁶³ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 66.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 67.

⁶⁵ Platon, *Fajdros*, s. 57.

⁶⁶ Platon, *Państwo*, t. 2, s. 162.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 11.

wach publicznych? Skoro dążenie do władzy niemożliwe jest bez rozkoszy, jakiej dostarcza, albo jaką przynajmniej zapowiada, panowanie tych, „co najmniej się garną do rządów”, polityka bez „zakochanych rywali”, pozbawiona jest sensu. I na tym polega przeprowadzana przez sofistów dekonstrukcja sokratejskiego ideału: ci, którzy nie są amatorami, miłośnikami, czy kochankami władzy pozbawieni są tym samym zdolności do jej sprawowania.

Apologia opanowania *versus* nieopanowania wyznacza przeciwny stosunek do tyranii politycznej. Dla sofistów nieopanowany, czyli ten, kto nie tłumi swojej natury, zdąża do tyranii i dlatego jej osiągnięcie chwalebnie dowodzi jego męskości. Nieopanowany winien zatem, na mocy „prawa silniejszego” panować nad opanowanymi. Dla Platona nieopanowany, czyli niewolnik żądz, nie powściągając tego, co w nim tyrańskie, sam w końcu staje się tyranem. Odnotujmy tu jednak paradoks: tym, co zapobiec ma staniu się tyranem nad innymi ma być zwycięski agon z pożądliwością, który ustanawia męski podmiot jako wewnętrznego tyraństwa nad samym sobą. Wygląda na to, że nie tylko maskulinizmowi, który łączy *chcieć* i *móc*, ale i temu, który je rozłącza, zawsze towarzyszy jakaś forma tyranii.

Z punktu widzenia *physis*, czyli pożądliwej natury ludzkiej, opanowanie żądz władzy jest projektem, który nie może się powieść. Sam Platon przyznaje, że pożądania „dzikie i nielegalne” nachodzą również ludzi, „którzy się wydają bardzo opanowani”⁶⁸. Skoro hybrystyczne sny nawiedzają nawet ich, to czyż *enkrateia* nie jest w końcu sferą powierzchownego pozoru? Zresztą życie bez żądz i rozkoszy, jakiej dostarcza ich zaspakajanie, byłoby życiem nieżywym. *Dictum* Sokratesa, że szczęśliwymi są niepożądliwi, czyli ci, „którzy niczego nie potrzebują” Kalikles odpiera rezolutną ripostą: „A, to by kamienie na taki sposób i trupy były najszcześniejsze”⁶⁹. Wolnym od żądz może być tylko człowiek martwy. Konieczność hedonistycznego napędu ludzkiej egzystencji wymownie oddaje fragment poezji Symonidesa:

Bo – bez rozkoszy – jakież życie,
Jakaż władza nęcić nas może?
Bez niej – nawet bogów wieczny
Żywot zazdrości niegodzien⁷⁰.

Zarówno sofiści/realiści, jak i Platon są erotologami. Erotyka leży u podstaw zarówno pochwały twardej i potentnej męskości, jak

⁶⁸ *Ibidem*, s. 146.

⁶⁹ Platon, *Gorgiasz*, s. 103.

⁷⁰ *Liryka starożytnej Grecji*, s. 133.

i odrzucenia żądzy seksualnej. Tradycyjny ideał męskości to połączenie potencji oraz jej sprawnej egzekucji, połączenie *chcieć* i *móc*, które w modelu *enkrateia* zostaje rozerwane. Intrygujące jest w tym kontekście podobieństwo postawy Solona i Sokratesa, która rozdziela to, co ideał szczęścia w ramach teorii pożądliwości ściśle łączy, rozdziela *móc* od *chcieć*. Z punktu widzenia gawiedzi, która chce ale nie może, ich postawa świadczy o obłędzie. W poezji Solona, stawiającego opór urokom autokracji, podobnie jak w wyznaniach Sokratesa, stawiającego opór urokom Alkibiadesa, godne uwagi jest to, że nigdy nie negują oni afrodyzjakalności tego, co odrzucają. Ich zacięty agon z własnymi żądzami zaświadcza o tym, jak bardzo obaj pozostają czuli na wezwania miłosnego szału.

Na gruncie platonizmu męska żądza seksualna okazuje się być nieusuwalna. Sam proces sublimacji, wiodący od miłości pięknych ciał do miłości idei wymaga jej ciągłej obecności. Dzięki jej przekierowaniu, kanalizacji, czy wreszcie sublimacji można doświadczyć innych pozacielesnych głodów, jak honor, ambicja, sława, czy mądrość. Oznacza to, że nawet platoński filozof, miłośnik, który liczne rozkosze porzucił na rzecz najwyższej, jaką jest *philo-sophia*, nigdy w istocie nie opuszcza orszaku Erosa.

EKONOMIA LIBIDALNA

Zgodnie z koncepcją pożądliwej natury ludzkiej żywot szczęśliwy posiadł ten, kto w nieposkromiony sposób zdąża do doświadczenia rozkoszy, ta bowiem jest – jak czytamy w Platońskim *Filebie* – „dobrem dla wszystkich żywych istot”⁷¹. To, co w *Filebie* jest ogólnie zarysowanym tłem, w innych dialogach, gdy Platon oddaje głos swoim przeciwnikom, uzyskuje pełnokrwisty wyraz: szczęście polega na tym, „żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu żądza kiedykolwiek ruszy”⁷². Wedle Kaliklesa *hedone* i *eudajmonia*, rozkosz i szczęście, zawsze pozostają ściśle splecione: „[...] żądz wszelkie mieć, móc je nasycać, cieszyć się tym i żyć szczęśliwie”⁷³. Na gruncie tego hedonizmu nie tylko o to chodzi, aby chcieć i móc żądze zaspokoić, ale o to, by rozkosz płynącą z ich zaspokajania ciągle pomnażać. Immanentną bowiem cechą pożądliwej natury ludzkiej jest *pleonexia*: „[...] aby wię-

⁷¹ Platon, *Fileb*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 13.

⁷² Platon, *Gorgiasz*, s. 100.

⁷³ *Ibidem*, s. 104.

cej mieć – do tego każda żywa istota z natury dąży, bo to jest dobro [...]”⁷⁴. Uchodzący za racjonalistę siedemnastowieczny angielski filozof w zaskakującej sentencji powiada: „[...] myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiedzy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných [...]”⁷⁵. Klasyczną antycypację poglądu, zgodnie z którym to, co racjonalne pozostaje na usługach ludzkiej pożądlivości, znajdujemy w dialogach Platona, historycznej analizie Tukidydesa, greckiej tragedii i komedii, a wreszcie w wywodach sofistów. Wszystkie te źródła pokazują, jak chłodne szacunki, kalkulacje czy rachuby pracują na rzecz namiętnej „żądzy panowania, dążącej do zdobycia bogactw i zaspokojenia ambicji”⁷⁶.

O tym, że wszystkie ważne w polityce sentymenty to w istocie zakamuflowane żądze świadczy, będący pogłosem starożytnych, ustęp ze św. Augustyna: „Jest zatem żądza zemsty, co się nazywa gniew; jest żądza posiadania pieniędzy – chciwość; żądza zwycięstwa za wszelką cenę – zawziętość; żądza pochwały – pyszałkostwo”⁷⁷. W podobnym tonie Plutarch przestrzega: „Zajmując się polityką trzeba uciec nie przed jednym despota – pociągami do chłopców czy kobiet – lecz przed wieloma, i to bardziej rozszalałymi, a mianowicie przed chęcią rywalizacji, pożądaniem sławy, pragnieniem bycia pierwszym i najpotężniejszym”⁷⁸. Pogląd Plutarcha jest szczególnie: z jednej strony, jak Platon, wolność od despotyzmu żądzy seksualnej czyni warunkiem rozumnego uczestnictwa w polityce, z drugiej jednak strony nie podziela platońskiej wiary w sublimację żądz, które zawsze maskowane są tylko jako szlachetne porywy. Żądza panowania panoszy się wszędzie, choć „[...] w stosunku do młodych wynajduje się wiele szlachetnie brzmiących określeń nazywając ją ‘współzawodnictwem’, ‘rywalizacją’, ‘pożądaniem honorów’ [...]”⁷⁹. W obnażaniu żądz udrapowanych w piękne nazwy Plutarch, pomimo wyznawanego przezeń stoickiego moralizmu, dziwnie bliski jest immoralnym sofistom.

W greckim namyśle nad pożądliwą naturą ludzką znajdujemy wiele wątków: jednych żądz powstrzymujących drugie, ich sublimacji lub kanalizacji pozwalającej „skierowywać w inne koryto żądze i nie

⁷⁴ Platon, *Państwo*, t. 1, s. 72.

⁷⁵ Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 65.

⁷⁶ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 197.

⁷⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 532.

⁷⁸ Plutarch, *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tł. A. Twardecki, Unia wydawnicza Verum, Warszawa 1996, s. 117.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 136.

dogadzać im”⁸⁰. Spotykamy refleksję nad polimorficznością hedonizmu (Sokrates: „[...] a o rozkoszy wiem, że się różnymi kolorami mieni [...]”) ⁸¹ oraz plastycznością obsady libidalnej. Napotykamy też wątek ascezy jako źródła *hedone*: „[...] mówimy, że rozkosz ma człowiek rozpustny i że ją znajduje człowiek opanowany – w samym panowaniu nad sobą”⁸². Skoro rozkosz jest dobrem, do którego dąży każdy, przedmiotem ekonomii libidalnej staje się pytanie o sposoby doświadczania rozkoszy, jej zaspokajania i pomnażania. W myśli greckiej obecna jest dystynkcja między żądzami nasycalnymi i nienasycalnymi. Nasyceniu fizycznemu, w tym seksualnemu, może towarzyszyć przesyty, wstręt czy obrzydzenie. Obżarstwo, opilstwo a także rozpusta prowadzi do hedonistycznego wyczerpania. Od takiego wyczerpania wolne są natomiast żądze nienasycalne. W słynnym dialogu Ksenofonta poeta powiada do tyrana: „Żadna bowiem – zdaje się – inna rozkosz ludzka nie zbliża się bardziej do boskości, jak radość wypływająca ze świadomości, że jest się przedmiotem czci”⁸³. W podobnym duchu Perykles, przywódca demokratycznych Aten, głosi, że „miłość sławy się nie starzeje”⁸⁴. Żądze nienasycalne, jak miłość czci czy sławy, mają w polityce znaczenie kardynalne, bo zapewniają stały afektywny napęd. To dlatego Platońska strategia sublimacji zajmuje miejsce poczesne w ekonomii libidalnej. Chodzi w niej nie tylko o to, by otrzymawszy zapłon od żądzy seksualnej porzucić ją na rzecz pragnień duchowych. Istotnym celem przechodzenia od miłości pięknych ciał do miłości pięknych dusz, a wreszcie pięknych idei, jest sprawienie, by proces pragnienia i doświadczania rozkoszy nie ulegał wyjałowieniu. To, co pożądliwe w mężczyźnie rozpala się wraz z seksualnym głodem rozkoszy, ale dzięki procesowi sublimacji i plastyczności obsady libidalnej właściwy mu „pęd zwycięski” można przekierować na dobra symboliczne, jak władza, bogactwo, honor, sława czy imperialne panowanie nad światem. Dzięki impulsowi *pleonexii* (pragnienia coraz więcej) rozkosz przeniesiona na owe obiekty abstrakcyjne, w odróżnieniu od seksualnej, doznawana jest jako nienasycalna. Rozwiązuje to dylemat ekonomii libidalnej: jak zachować nieustające pragnienie a zarazem nie doznać hedonistycznego wyczerpania?

⁸⁰ Platon, *Państwo*; idem, *Gorgiasz*, s. 148.

⁸¹ Platon, *Fileb*, s. 15.

⁸² *Ibidem*, s. 15.

⁸³ Ksenofont, *Hieron*, w: idem, *Wybór pism*, tł. zb., Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1966, s. 150.

⁸⁴ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 114.

Wedle Greków sława, demokratyczny patriotyzm czy imperialna hegemonia – to wszystko żądze miłosne. Jedynowładztwo Erosa wyzwala od tyranii ku demokracji, ale stanowi też tyrańskie dziedzictwo samej demokracji. Pragnienie onnipotencji to Eros animujący każdą politykę.

TARCZA ALKIBIADESA

Podobno ateński tyran Hipparch miał ufundować słynne kolumny hermajskie, czyli hermy. Owe czworokątne słupy zdobione były dwoma przedstawieniami: u góry – głowy boga Hermesa, u dołu – ityfalicznego członka. *Phallos* stanowił ekspresję zarówno jedynowładztwa Erosa, jak i jedynowładztwa tyrana w mieście. Intrygujące jest to, że hermy, po obaleniu tyranii i zaprowadzeniu demokracji, od razu utożsamione zostały z jej wartościami. Umieszczone niemal wszędzie: wzdłuż dróg, na ich narożnikach i rozwidleniach; na granicach posiadłości, przy wszelakich bramach i wejściach ewokowały moc pojedynczego obywatela Aten. Jak pamiętamy, wedle Arystotelesa, demokratyczny obywatel w zaspokajaniu żądz przypomina tyrana, bo „każdy robi, co mu się podoba”⁸⁵. Może dlatego tyrański *phallos* tak łatwo przeistoczył się w symbol podmiotowości obywatelskiej. Dla Artemidora genitalia męskie nawet w porządku śnienia oznaczają „pełnię praw obywatelskich, bowiem grecka nazwa organu – *aidoion* – przypomina rzeczownik szacunek, który brzmi *aidos*”⁸⁶. Do obywatelskiego symbolizmu herm nawiązuje Plutarch, gdy broni zalet wieku dojrzałego w życiu publicznym: „Czas bowiem nie tyle odbiera zdolność działań podrzędnych, ile dodaje zdolności przywódczych i umiejętności politycznego działania. Dlatego też robi się przedstawienia starych Hermesów bez rąk i nóg, ale z naprężonymi członkami”⁸⁷. I dla niego wizerunek naprężonego członka ewokuje polityczną potencję, zdolności przywódcze i sprawczość.

Wzwiedziony *phallos* herm jest znakiem ambiwalentnym: wskazuje na tyrańską genealogię i zarazem na wartości demokracji w jej szczytowej formie. To dlatego zniszczenie herm tuż przed wyprawą sycylijską, uznane zostało nie tylko za zuchwałą profanację, ale nade wszystko za karygodny spisek mający na celu obalenie władzy ludu.

⁸⁵ Arystoteles, *Polityka*, s. 234.

⁸⁶ Artemidor, *Rozważania o snach*, s. 52.

⁸⁷ Plutarch, *Czy stary człowiek*, s. 140.

Obwiniano o to Alkibiadesa, dążącego jakoby do tyranii. Poza zniszczeniem herm inne złowróżbne zdarzenie miało miejsce przy ołtarzu dwunastu bogów, „gdy jakiś człowiek nagle do niego podbiegł i objął go nogami pozbawiając się kamieniem części intymnych”⁸⁸. Wyprawa sycylijska przyniosła Miastu zgubę i w utraceniu ityfallicznych herm widzieć można symboliczną autokastrację ateńskiej demokracji, która zadawszy kłam własnym wolnościowym ideałom, narzuciła tyranie innym greckim *poleis*.

Pisaliśmy już o związku symbolizmu *phallosa* z tyranią i demokracją. Czas rozważyć związki tego symbolizmu z ekspansją imperialną. W Platońskiej *Uczcie* Diotima określa Erosa jako „wiecznego biedaka”, który w naturze ludzkiej generuje niekończące się pragnienie posiadnięcia czegoś⁸⁹. Według onejrokrytyka Artemidora męskie genitalia oznaczają „pożądanie, niespełnione pragnienie i uczucie nienasycenia [...]”⁹⁰. Wszystkie te znaczenia emblematycznie wyraża postać Alkibiadesa, Peryklesowego krewniaka, ucznia Sokratesa, zwycięzcy wyścigów rydwanów, wybitnego stratega oraz inspiratora ekspedycji sycylijskiej. Jeśli do tego wszystkiego dodamy bogactwo pozwalające mu na wystawne życie, otrzymujemy figurę tyрана, który chce i może. Co znamienne, sam Alkibiades brał siebie za demokratę i miłośnika ludu. Jego bogactwo i atletyczna sprawność, cielesny powab i talent retoryczny, zamiłowanie do sympozjonów i lekceważący stosunek do przyjętych zasad obyczajności, a wreszcie marzenie o imperialnych podbojach Aten, budziły wśród jego współobywateli podziw, przestraszy i zazdrość. Nie dziwo zatem, że tuż przed wyprawieniem się ekspedycji sycylijskiej, gdy w Atenach dokonano tajemniczego zniszczenia herm a panika moralna zapanowała w mieście i na gwałt szukano kozła ofiarnego, padło na Alkibiadesa jako pędzącego „niedemokratyczny sposób życia”⁹¹.

W postaci Alkibiadesa widzimy niespożyte pokłady energii, jaką wznieca erotyczny „pęd zwycięski”. *Pleonexia*, pragnienie władzy, zasobów i wpływów, utrzymuje go w ciągłej potencji do działania w imię zuchwałych celów, jak hegemoniczna ekspedycja podjęta pomimo wyczerpującej wojny toczonej ze Spartą. Wyprawa sycylijska pod jego wodzą pokazuje, jak wizja imperium może stać się przedmiotem

⁸⁸ Plutarch z Cheronei, *Nikiasz*, w: idem, *Żywoty sławnych mężów*, t. 3, tł. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo oraz De Agostini, Wrocław 2006, s. 91.

⁸⁹ Por. Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 102.

⁹⁰ Artemidor, *Rozważania o snach*, s. 52.

⁹¹ Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. 361.

miłosnego zauroczenia, które każe porzucić rodzinny grunt i wypuścić się na pastwę tego, co odległe, niepewne i obce. Liczne bóstwa patrolują miastu rządzonemu przez tyrana czy przez lud. Przedsięwzięcie imperialne natomiast odznacza się kosmopolitycznym oderwaniem od tego, co lokalne. Miejsce różnych lokalnych bóstw zajmuje sam Eros, jako zawsze niesyta żądza panowania, podbijania i zawłaszczania.

W jednym z dialogów Sokrates wylicza bezsprzeczne aktywa, jakie zrządzeniem łaskawego losu przypadły w udziale Alkibiadesowi: dorodność i uroda, pochodzenie z potężnego rodu, wreszcie bycie krewnym i protegowanym samego Peryklesa, który „władny jest robić, co zechce, nie tylko w państwie, lecz również i w całej Helladzie, a nawet u innych narodów, wielu i potężnych”⁹². Sokrates świadom jest jednak nienasyconej żądzy, jaka trawi jego wychowanka i dlatego konstatuje:

Wydaje mi się bowiem, że gdyby jakiś bóg powiedział do ciebie: „Alkibiadesie, powiedz, czy zgodziłbyś się żyć zadowolony z tego, co teraz masz, czy też wolałbyś raczej umrzeć natychmiast, gdyby ci nie było dane osiągnąć nic więcej?”, ty byś, jak mi się wydaje, wołał raczej nie żyć⁹³.

Następnie roztacza obraz postępującej *pleonexii*, jaka Alkibiadesem powoduje:

Wyjaśnię ci przeto, jakie żywisz aspiracje. Sądzisz mianowicie, że gdy wkrótce staniesz przed ludem ateńskim – to zaś stanie się właśnie za kilka dni – dowiedziesz Ateńczykom, że jesteś wart więcej niż Perykles lub ktokolwiek inny z tych, którzy kiedykolwiek żyli. A gdy to udowodnisz, zdobędziesz znaczenie w państwie. Gdybyś zaś stał się możliwym tutaj, to również i wśród innych Hellenów, a nawet nie tylko wśród Hellenów, lecz także wśród obcych, którzy sąsiadują z nami. Gdyby ten sam bóg oddał w twoje ręce władzę nad Europą, lecz zabronił ci przekroczyć granice Azji i tam sprawować władzę, to wydaje mi się, że nawet wtedy nie uznałbyś, że warto żyć, gdybyś nie mógł sławy swojej i swojej władzy rozpostrzeć na wszystkich po prostu ludzi. Myślę, że wedle twego przekonania nikt poza Cyrusem i Kserksesem nie jest wart nawet wzmianki⁹⁴.

Sokratesowa ironia uprzytomnia nam bliskość tyranii i demokracji jako porządków męskiego pragnienia: oto umiłowany demagog ludu, żarliwie odprawiający ateńskie rytuały anty-tyranii, zdąża do wszechwładzy, jaką cieszyć się może sam „król perski”.

⁹² Pseudo-Platon, *ALKIBIADES I i inne dialogi oraz DEFINICJE*, tł. L. Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 10.

⁹³ *Ibidem*, s. 11.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 11.

W *Dialogu o miłości* Plutarcha czytamy: „gdzie Eros nastanie jako władca, tam człowiek uwalnia się i wyzwala spod wszystkich innych panów i zwierzchności, a służy już tylko jako *hierodulos*”⁹⁵. Nie tyle w rozkoszach, jakie daje tyrania czy demokracja, ale nade wszystko w gonitwie za imperium Alkibiades jawi się jako *hierodulos* pełniący służbę w kosmopolitycznym sanktuarium Erosa. Zaświadcza o tym pokryta złotem tarcza Alkibiadesa, który choć pochodził ze sławnego rodu Alkmenoidów nie umieścił na niej jakichkolwiek oznak rodowych czy też państwowych symboli ateńskich. Uwolniony „spod wszystkich innych panów i zwierzchności” Alkibiades stał się *hierodulosem* jednego tylko Pana, którego wizerunek zdobi jego tarczę: Erosa dzierżącego piorun. Alkibiadesowy bóg miłosnej żądzy przejął władcze insygnium Zeusa. Na złotej tarczy Alkibiadesa iść się *Eros tyrannos*⁹⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Ajschylos, *Tragedie*, tł. S. Srebrny, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005.
- Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach czyli onejrokrityka*, tł. I. Żółtowska, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1995.
- Arystoteles, *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964.
- Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tł. L. Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Augustyn Św., *Państwo Boże*, tł. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. zb., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Eurypides, *Tragedie*, t. 3, tł. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
- Foucault Michel, *Historia seksualności*, tł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Herodot, *Dzieje*, tł. S. Hammer, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 2005.
- Hobbes Tomasz, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.
- Ksenofont, *Wybór pism*, tł. zb., Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1966.

⁹⁵ Plutarch, *Dialog o miłości*, s. 96.

⁹⁶ Por. Plutarch z Cheronei, *Alkibiades*, w: idem, *Żywoty sławnych mężów*, s. 126: „Miał tarczę złoconą, a na niej nic wyrytego z rodzimych znaków, lecz Erosa z błyskawicą”.

- Liryka starożytnej Grecji*, tł. zb., opr. J. Danielewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1984.
- Platon, *Fajdros*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Platon, *Fileb*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Platon, *Gorgiasz*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, t. 1–2, tł. W. Witwicki, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1994.
- Platon, *Prawa*, tł. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Platon, *Timajos*, tł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Plutarch, *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tł. A. Twardecki, Unia Wydawnicza Verum, Warszawa 1996.
- Plutarch z Cheronei, *Dialog o miłości*, tł. Z. Abramowiczówna, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
- Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (z żywotów równoległych)*, t. 3, tł. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo oraz De Agostini, Wrocław 2006.
- Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, tł. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, Wrocław 1977.
- Pseudo-Platon, *ALKIBIADES I i inne dialogi oraz DEFINICJE*, tł. L. Regner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Sofokles, *Antygona-Król Edyp-Electra*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo i de Agostini, Wrocław 2004.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988.