

Mikołaj Rakusa-Suszczewski
(Uniwersytet Warszawski)

MIŁOŚĆ I LĘK: PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA MAŁEGO PAŃSTWA

W licznych metaforach państwa, które pojawiły się w historii refleksji filozoficzno-politycznej, uderza pewien zastanawiający fakt. Alegoryczne wyobrażenia państwa prawie zawsze ilustrują przestrzenie, które są zamknięte i stosunkowo małe. Obraz państwa w języku metafory zawsze jest niewielki. Państwo jest więc wyobrażane jako wyspa, jaskinia, dolina czy statek. Nawet metafora państwa jako organizmu ludzkiego zawiera w sobie to ograniczone przestrzennie wyobrażenie czegoś, co jest przecież rozległe. Również J. Rawlsa idea kontraktu za zasłoną niewiedzy przywołuje skojarzenie deliberujących w ciemnościach i w jakiejś małej przestrzeni obywateli. I można by podejrzewać, że chodzi wyłącznie o porządek fikcji filozoficzno-literackiej czy jakąś psychologiczną skłonność, która skłania do marzenia o odosobnieniu na wyspie (kto nie marzył o „możliwości wyspy”?), gdyby nie to, że koncepcja małego państwa, tj. w ramie ograniczonej przestrzeni i liczby, przedarła się do wyobrażeń o idealnej formie państwa.

To problem nie tylko wizji literackiej, psychologii głębi, urbanistyki czy geografii humanistycznej. To problem *par excellence* filozoficzno-polityczny, który kryje w sobie ciekawe rozważania na temat natury ludzkiej. Chciałbym czytelnika zainteresować tym quasi-morfologicznym zagadnieniem i pokrótce je powierzyć chownie naszkicować. Co kryje ta tęsknota za miejscem („otoczeniem”), które można ogarnąć niemal jednym rzutem oka? Czym jest rzekomo utopijne marzenie o braterstwie w mikroświecie? Co kryje fenomenologia małego azylu? Nasuwa się bowiem przypuszczenie, że te wyobrażenia, ta forma, muszą być wyrazem jakichś *impresji*, wedle sformułowania D. Hume’a.

E. Burke celnie dotyka tej uniwersalnej namiętności, kiedy pisze, że „jest ogromna różnica między podziwem a miłością. Wzniosłość, która jest przyczyną podziwu, zawsze wiąże się z przedmiotami wielkimi i strasznymi, miłość zaś z małymi i przyjemnymi”. I dodaje: „Poddajemy się temu, co podziwiamy, ale to, co kochamy, nam się poddaje”¹. Powstaje pokusa, aby historię omawianej tu

¹ E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Grafii, PWN, Warszawa 1968, s. 129 [ang.: „There is a wide difference between admiration and love. The sublime, which is the cause of the former, always dwells on great objects, and terrible; the latter on small ones, and pleasing; we submit to what we admire, but we love what submits to us; in one case we are forced, in the other we are flattered, into compliance”; fr.: „Il y a une très grande différence entre l’admiration et l’amour. Le sublime qui cause la première, roule toujours sur de grands objets, sur des objets terrible; l’amour ne roule que sur de petits objets, des objets agréables.”]

kwestii politycznej przedstawić z nawiązaniem do afektywnej natury człowieka: z podziałem na tych, którzy kochają to, co jest, i na tych, którzy podziwiają to, czego nie ma: na miłośników pięknej *agape* i wzniosłego *erosa*; tego, co umiejscowione i kształtne, oraz tego, co nadmysłowe, zdumiewające i odległe². Ale w tym krótkim cytacie pojawia się jeszcze jedna istotna z naszego punktu widzenia kwestia. Według Burke'a „nous aimons ce qui se soumet à nous”. Niezależnie od tego, czy mamy tu do czynienia z jakimś prawem natury, czy nie, pojawia się sugestia, że rzeczy małe możemy kontrolować. Tak więc fundamentalnym warunkiem miłości, czy po prostu szczęścia, jest możliwość pewnej dominacji. I na odwrót: to, co wielkie i nie do ogarnięcia, co nie poddaje się takiej kontroli, jest źródłem nie tylko podziwu, ale i lęku. Mówię o tym jednak przede wszystkim dlatego, że w refleksji na temat małego państwa te dwa skrajne motywy, tj. miłości i lęku przed tym, co budzi grozę, nieustannie są obecne, a nawet stanowią coś w rodzaju fundamentalnych idei i biegunów tej refleksji. Małe państwo wyłania się raz jako warunek czy obiekt miłości, innym razem jako mała potęga, która poskramia zły, ale przede wszystkim wielki i straszny świat lub po prostu nieobliczalnego człowieka, który wzbudza lęk. Idea małego państwa eksponuje zarazem problem granicy.

Może właśnie dlatego Platon – jeden z pierwszych architektów *nomos* państwa – ogranicza liczbę obywateli do 5040; czyli wyobraża sobie państwo, przynajmniej jeśli chodzi o wielkość populacji, jako stosunkowo małe. W *Uczcie* ustami Phaidrosa zauważa, że „[...] gdyby to można było stworzyć państwo lub wojsko złożone z miłośników i oblubieńców, z pewnością nie znaleźliby lepszego pierwiastka porządku społecznego, jak wzajemne powstrzymywanie się od postępów złych, chęć odznaczenia się w oczach drugiego i współzawodnictwo wzajemne. Tacy, choćby ich mało było, zwyciężyliby, powiem, cały świat”³. Platon musiał więc przypuszczalnie uważać, że idealne państwo to takie, które jest wspólnotą miłości; wspólnotą pozytywnego afektu możliwą do zrealizowania tylko w pewnych granicach przestrzennych i liczbowych. Gdzie indziej zaś pisał, że: „[...] nie ma dla państwa dobra większego jak to, żeby się ludzie ze sobą znali. Gdzie ludzie nie mogą swoich obyczajów nawzajem oglądać w jasnym świetle, tylko one toną w ciemności, tam nigdy nikt ani czci należy słusznie nie dostąpi, ani miejsca w rządzie, ani sprawiedliwości, która mu się należy”⁴. Budowanie *Jedności*, o którą zabiegał Platon, może być utrudnione, a nawet niemożliwe, kie-

Nous nous soumettons à ce que nous admirons; nous aimons ce qui se soumet à nous”].

² W znanej deklaracji Leo Strauss podkreśla, że „the polis is that complete association which corresponds to the natural range of man's power of knowing and of loving”. Tegoż autora *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, n. 2, 254.

³ Platon, *Uczta*, w: *Dialogi*, t. II, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 41 (VI 178 E) [fr.: „De sorte que si, par quelque enchantement, un État ou une armée pouvait n'être composé que d'amants et d'aimés, il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'émulation de la vertu. Des hommes ainsi unis, quoiqu'en petit nombre, pourraient en quelque sorte vaincre le monde entier”].

⁴ Platon, *Prawa*, w: *Dialogi*, s. 434 [fr.: Rien n'est plus avantageux à un État que ce commerce de familiarité entre les citoyens, parce que partout où la lumière n'éclaire point les moeurs des particuliers, et où ils sont dans les ténèbres les uns par rapport aux autres, il n'est pas possible qu'on rende à chacun les honneurs et la justice qu'il mérite, ni que les charges soient données au plus digne de les remplir”].

dy ludzi jest zbyt wielu. Obywatele republiki muszą się znać i widzieć, ponieważ tylko przejrzyste relacje mogą być źródłem prawdy i porozumienia.

W cytowanym tu fragmencie można dostrzec również dyskretne nawiązanie do politycznego sensu metafory jaskini, w której nie może być zbyt wielu ludzi pogrążonych w ciemności. Opisany przez Platona w księdze VII filozof-polityk, który powraca do przeludnionej jaskini, aby głosić prawdę i wychowywać, narażony jest na niebezpieczeństwo; nie może liczyć na zrozumienie zbyt dużej, zabobonnej i pogrążonej w ciemności wspólnoty, której życie podporządkowane jest iluzjom. Państwo musi być małe, aby okiełznać nieobliczalny i okrutny żywioł ludzkiej ciemnoty. Nikt chyba nie potrafi odpowiedzieć, dlaczego Platon uważał, że w idealnym państwie powinno być 5040 obywateli, zwłaszcza że w tym czasie Ateny liczyły sobie przypuszczalnie ponad 50 tys. obywateli. Nie ulega jednak wątpliwości, że ten z inspiracji pitagorejski kalambur wyznaczał jakąś zasadniczą proporcję między miłością a lękiem; między pozytywnym i negatywnym potencjałem natury ludzkiej.

Ta dialektyka miłości i lęku pojawia się również u Arystotelesa, choć na pozór polityczną intencją Stagiryty jest szczęście pojmowane jako *umiar* i równowaga w przestrzeni publicznej. W jednym z fragmentów *Polityki* pisze, że: „[...] muszą obywatele znać się wzajemnie, jaki kto jest, bo gdzie to nie ma miejsca, tam z konieczności źle jest i z urzędami i sądami”⁵. W świetle tego stwierdzenia widać wyraźnie, że warunkiem właściwego funkcjonowania państwa jest stopień intymności we wzajemnych kontaktach i dosyć szczegółowa wiedza, które były właściwie nieosiągalne w dużych wspólnotach. Można powiedzieć za H. Arendt, że Arystoteles rozumiał państwo jako „przestrzeń pojawiania się”⁶, w której obywatele tworzą prawdziwą wspólnotę: *res publica*⁷. Określić rzeczy wspólne można, tylko dobrze się zaznajamiając. Można powiedzieć, że warunkiem prawdziwej wspólnoty jest bliska relacja przyjaźni, a nawet miłości. Proporcjonalne państwo stanowi coś w rodzaju powierzchniowej ramy, która warunkuje dobre związki między ludźmi.

Rama ta jest również źródłem porządku. Arystoteles pisze: „prawo mianowicie jest ustaleniem pewnego porządku, dobre prawa zatem muszą być równoznaczne z dobrym porządkiem, a tymczasem nadmierna wielka liczba nie może się pomieścić w ramach pewnego porządku, gdyż to wymagałoby boskiej mocy, która cały ten wszechświat utrzymuje”⁸. Istotą dobrego państwa będzie zatem umiarkowana wielkość, która pozwala utrzymywać porządek i, jak wiele na to wskazuje, zachowywać kontrolę. Jak wynika z przytoczonego tu fragmentu, dla

⁵ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 2001 (k. VII, r. IV) 1326b, s. 191 [fr.: „[...] il est indispensable que les citoyens se connaissent...?”].

⁶ Patrz: H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, rozdz. 28.

⁷ Problem przestrzeni publicznej odgrywa istotną rolę w rozważaniach H. Arendt. Pisze m.in.: „All legislation creates first of all a space in which it is valid, and this space is the world in which we can move in freedom. What lies outside this space is lawless and properly speaking without a world”. Patrz: H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, ed. by U. Ludz, Piper, München 2003 [1993], 122 (hereinafter, WiP).

⁸ Arystoteles, *Polityka* (k. VII, r. IV), 1326a, s. 314 [fr.: „La loi est en effet, un certain ordre, et la bonne législation est nécessairement un bon ordre; Or une population qui atteint un chiffre trop élevé ne peut pas se prêter à un ordre; y introduire de l'ordre serait dès lors un travail relevant d'une puissance divine, celle-là même qui assure la cohésion des diverses parties de Notre Univers”].

Arystotelesa rzeczy wielkie są domeną Boga; zbyt duże państwo musi doprowadzić człowieka do zguby. Panowanie nad nim przerasta bowiem jego możliwości i może być jedynie źródłem upadku. Zbyt duże państwo musi wywoływać taki sam lęk, tj. „wyobrażenie o grożącym nieszczęściu”, jak nieznaną Bóg⁹.

Jeszcze dobitniej problem odpowiadających naturze proporcji politycznych powraca w tych słowach: „Przecież i państwo ma miarę wielkości, podobnie jak wszystkie inne rzeczy, zwierzęta, rośliny i narzędzia. Żadne z nich bowiem, jeśli będzie nadmiernie małe czy przesadnie wielkie, nie zachowa właściwego sobie charakteru, lecz albo zostanie całkowicie pozbawione swojej natury, albo też niezupełnie będzie jej odpowiadać [...]”¹⁰. Igranie z wielkością to igranie z naturą. Tak więc warunkiem szczęścia dla Arystotelesa było miasto-państwo, ale w skali możliwej do ogarnięcia jednym „rzutem oka”, o charakterze „synoptycznym” [*eusunoptos*] czy parafrazując J. Benthama: „panoptycznym”¹¹. Nawiasem mówiąc, Arystoteles używa tego sformułowania dwukrotnie: w *Polityce* i w *Poetyce*. W ks. VII tej drugiej rozprawy, w rozważaniach nad istotą tragedii jako formy literackiej, zwraca uwagę, że wyraża ona pewną naturalną całość i ma określoną wielkość, zresztą tak jak inne „piękne przedmioty”. Podobne sformułowanie odnajdujemy w *Polityce*. Państwo, które można ogarnąć spojrzeniem, przypomina więc tragedię, tj. narrację, którą widać w jej poszczególnych częściach¹².

Zarówno w przypadku konstruktywistycznego utopizmu Platona, jak i racjonalnego konserwatyizmu Arystotelesa widać, jak refleksja na temat wielkości państwa (jego populacji i obszaru) była podporządkowana kwestiom moralności publicznej oraz stanowiła konieczny warunek sprawiedliwości i szczęścia w państwie. W obu przypadkach małe, monotoniczne państwo (w przypadku Platona) czy symfoniczne państwo (w przypadku Arystotelesa) jest jednak polem afirmacji miłości i dobra (pojmowanego jako jedność bądź umiar) oraz walki z żywiołem tego, co w człowieku złe bądź niezgodne z naturą. Na marginesie warto dodać, że rozważania filozofów były oczywiście uwarunkowane jeszcze innymi czynnikami, np. geograficznymi czy historycznymi. Niektóre spośród greckich państw były po prostu częściowo odizolowanymi wyspami; w tym czasie niespotykana była również forma polityczna inna niż miasto-państwo. Niewątpliwie sprzyjało to różnym geometrycznym, urbanistycznym i politycznym zabiegom, o czym świadczą m.in. reformy Klejstenesa i Hippodamosa. Refleksja nad wielkością

⁹ Tenże, *Retoryka*, 1382b.

¹⁰ Tenże, *Polityka* (k. VII, r. IV), 1326a, s. 314 [fr.: „[...] il existe en fait une certaine mesure de grandeur pour un État, comme il y en a une aussi pour tout le reste, animaux, plantes, instruments: aucun de ces êtres, s’il est trop petit ou d’une grandeur excessive, ne conservera sa capacité à remplir sa fonction, mais tantôt il aura entièrement perdu sa nature, et tantôt verra sa condition viciée”].

¹¹ Tamże, 1326b. Por. J. Bentham, *Panopticom* oraz M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993, s. 235–272.

¹² Por.: *Państwo*: „[...] that the best boundary for a city is that wherein the numbers are the greatest possible, that they may be the better able to be sufficient in themselves, while at the same time they are not too large to be *under the eye* and government of the magistrates” oraz „[...] inhabitants ought to be such as can come *under the eye* of the magistrate, so should it be with the country” (1326b; 1327a). *Poetyka*: „As, therefore, in the case of animate bodies and organisms a certain magnitude is necessary, and a magnitude which may be easily *embraced in one view*; so in the plot, a certain length is necessary, and a length which can be easily embraced by the memory. The limit of length in relation to dramatic competition and sensuous presentment, is no part of artistic theory”.

państwa, w tym zwłaszcza sugestie, że powinno być ono małe, miały wszakże swoje dalsze kontynuacje.

Platon pośrednio odnosi się do wizji małego państwa również w swojej opowieści o Atlantydzie w dialogu *Kritias*. Państwo to przedstawia w formie jednego z najsilniejszych mitów społecznych, jako przestrzeń na wyspie, otoczoną murami oraz fosą. Warto zwrócić uwagę, że również sama „wyspa” wyznacza zarazem naturalne ramy państwa i jako taka stanowi coś w rodzaju archetypu małej/ograniczonej formy politycznej; formy utraconej. Platon inspirował w różny sposób rozważania na temat małego państwa. Argumenty za małym państwem pojawiają się np. już u św. Augustyna, który przekonuje, że choć państwo ziemskie zawsze jest efektem „miłości własnej posuniętej aż do pogardy Boga”, to najlepsze jest państwo małe, które nie prowadzi podbojów, ale jedynie dba o kondycję duchową swoich obywateli. Te zabiegi o „własną kondycję” są nie tylko pozostałością antycznego postulatu samodoskonalenia, ale przede wszystkim gwarancją *pokoju* i praworządności, która chroni przed korupcją. „Więc żeby wielkim było państwo, musi być ciągle w niepokoju? – pyta retorycznie – Czyż nie lepszy mały wzrost w zdrowym ciele, niż do jakichś gigantycznych dojść rozmiarów przez ustawiczne cierpienia”¹³. Najważniejszy jest pokój boży (*Treuga Dei*). Pomijając jednak postmanichejską refleksję Augustyna, który w szczególnie wyraźny sposób ukazywał trudną sytuację człowieka zawieszona między żywiołami zła i dobra, lęku i miłości, chciałbym przenieść uwagę na inny obszar refleksji, w którym pojawia się obraz ograniczonego przestrzennie państwa, zainspirowanej Platonem.

Otóż jest on widoczny we wszystkich niemal poplatońskich utopiach renesansowych i oświeceniowych, które nieco upraszczając, można nazwać komunistycznymi ze względu na zasadniczą wagę, jaką przypisują kwestii własności społecznej. Prawie wszędzie idealne państwo wyobrażane jest w obrazach małych i ograniczonych przestrzeni, choć sama idea, że państwo powinno być niewielkie czy ograniczone, rzadko stanowi bezpośredni przedmiot analizy. Raczej jest to instynktowne wyobrażenie bądź po prostu artystyczna wizja obliczona na możliwość racjonalnego panowania i upowszechnienia wiedzy. Wydaje się również, że nadal uobecnia się w literaturze utopijnej wspomniane przekonanie Burke’a, że miłość budzą rzeczy małe, które się „poddają”, które można kontrolować i widzieć, a zarazem chronią przed zepsutym światem, czyli w jakimś sensie wyrażają lęk przed nim.

W wydanej w 1520 r. książce Tomasz Morus umieścił swoją utopię na wyspie. Warto zauważyć, że wyspa ta pierwotnie wyspą nie była. Wyspą się stała dopiero jako forma polityczna: „Utopus me dux ex non insula fecit insulam” („Książę Utopus z niewyspy zrobił mnie wyspą”) – pisze Morus. Na samym początku księgi II autor szczegółowo opisuje geografii/plan tego wspólnotowego państwa: „Wyspa utopia ciągnie się w pasie środkowym, najszerszym, na dwieście tysięcy kroków; znaczna jej część niewiele jest węższa i od środka stopniowo zwęża się ku punktom końcowym. Kształt całej wyspy przypomina ćwiartkę księżycy na nowiu, którego łuk wynosi pięćset tysięcy kroków, rogi zaś tego

¹³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998, ks. III, rozdz. X, s. 109 [„Il lui fallait pour grandir cette agitation sans fin. Raison étrange! Eh quoi une stature moyenne avec la santé ne vaut-elle pas mieux au corps humain qu’une taille gigantesque qui ne se développe que par des crises successives, où l’on arrive sans atteindre le repos, où la douleur mesure à la force des organes la violence de ses assauts ?”].

księżycyca oddalone są od siebie około jedenastu tysięcy kroków”¹⁴. Morus wyznaczył również dokładną liczbę niemalże identycznych miast i szczegółową między nimi odległość. Każdemu z nich przypisał jednakowy areal ziemi uprawnej, a także ustalił liczbę obywateli i wielkość rodzin. Morus mógł pozwolić sobie na tę architektoniczną konfabulację w świecie, w którym nadal było miejsce na tajemnicę i wiarę w niezrealizowany potencjał człowieka.

W tej komfortowej sytuacji mógł przedstawić wykładnię form i rozwiązań politycznych, które – jak wierzył – mogły znaleźć zastosowanie w wadliwym stanie miast, narodów i królestw w Europie¹⁵. Jako taka, utopia ta była więc pozytywnym projektem politycznym, który miał służyć reformie, afirmacji życia, przyjemności, a nawet „naturalnym rozkoszom” (ciała i rozumu), oraz ochronie przed zagrożeniami. Morus zaprojektował swoje państwo racjonalnie, tak aby z jednej strony ułatwiało ono życie, a z drugiej ochraniało je i dyscyplinowało. Innowacyjne rozwiązania, sprawne instytucje, sielskie wizje agrarnej wspólnoty, kult kwalifikacji i pracy, regularny tryb życia, zabawa, zorganizowany system wychowawczy itd. figurują obok pułapek, zabezpieczeń i złożonego systemu organizacji paramilitarnej, tj. wyraźnej *potrzeby* okiełznania możliwych zagrożeń, tak charakterystycznej w dyskusjach nad małym państwem.

Podobne wizje idealnej formy państwa snuje Tomasz Campanella i tak jak Morus rozpoczyna swój opis Miasta Słońca (*Civitas Solis*) od artystycznego obrazu państwa, tj. jego ramy. Tomasz umieścił swoje „miasto słońca” na wzgórzach Cejlonu¹⁶. Píše: „Na rozległej równinie wznosi się wysokie wzgórze, na którym leży większa część miasta; liczne jego okolice szerokim pierścieniem ciągną się u stóp góry, która jest tak wielka, że średnica miasta wynosi ponad dwie mile, obwód zaś siedem [...] Dzieli się miasto na siedem dużych obwodów lub kręgów, noszących nazwy siedmiu planet”¹⁷. Podobnie zatem jak T. Morus, uznał skrupulatnie obmyśloną formę/architekturę i wielkość za podstawowy komponent państwa. Warte uwagi jest nazywanie pojedynczych obwodów miasta nazwami planet, co w oczywisty sposób sugeruje, że miasto Campanelli miało stanowić odzwierciedlenie kosmicznego porządku, a tym samym ucieleśnienie jakichś uniwersalnych treści. Podobny zresztą sens może mieć fascynacja Campanelli liczbami, którym przypisuje boskie pochodzenie.

Podobnie jak Morus oraz inni utopiści i konstruktorzy małego państwa, snuje wizję społeczeństwa zamkniętego, które ma służyć szczęściu człowieka i miłości, a z drugiej strony ma go ochraniać i uwolnić od lęku. Dostyc charakterystyczny jest fakt, że u boku władcy państwa (*Sol*) stoją trzej współwładcy, tj. Pon (*potentia* – moc), Sin (*sapientia* – mądrość) oraz Amor (miłość). Potwierdza to

¹⁴ T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, DeAgostini, Altaya, Kęty 2001, ks. II, s. 127 [fr.: „L’île d’Utopie * a deux cent mille pas dans sa plus grande largeur, située à la partie moyenne. Cette largeur se rétrécit graduellement et symétriquement du centre aux deux extrémités, en sorte que l’île entière s’arrondit en un demi-cercle de cinq cents miles de tour, et présente la forme d’un croissant, dont les cornes sont éloignées de onze mille pas environ”].

¹⁵ Tamże, s. 93.

¹⁶ T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Alfa, Warszawa 1994.

¹⁷ Tamże, s. 15 [fr.: „Au milieu de la vaste plaine, dont je t’ai parlé, s’élève une immense colline sur laquelle s’échelonne la plus grande partie de la ville qui s’étend bien au-delà du pied de la montagne, car elle a un diamètre de plus de deux milles et circuit de sept [...] La cite est divisée en sept cercles immense qui portent les noms des sept planets”].

przekonanie o zasadniczym znaczeniu dialektyki władzy, siły i wiedzy, która poskramia człowieka, oraz miłości, która sprawia, że życie człowieka jest lepsze.

Wspólnota własności pozwala uwolnić się od samolubstwa, wzmacnia zaś braterstwo (obywatele Miasta Słońca nazywają się braćmi), nieskrępowane umiłowanie wspólnoty (ojczyzny) i innych ludzi¹⁸. Z drugiej strony, mamy więc miasto otoczone kręgami, wały z ziemi, bastiony, wieże, bombardy i fosy. Funkcjonariusze kontrolują porządek, panuje całkowity militarny uniformizm i wszechstronna organizacja życia, w tym również w zakresie prokreacji. Podobnie jak Morus, Campanella poświęca dużo miejsca wojnie i strategiom walki. To dosyć zastanawiające, biorąc pod uwagę intencje stworzenia państwa wzorowego i szczęśliwego. Intryguje i zastanawia również fakt, że mentalność utopijna, która w pewnym sensie dąży do wyjścia poza rygor i przymus rzeczywistości, w projektach politycznych zarazem wyznacza aż nazbyt realistyczne granice! Być może należy w tym właśnie upatrywać faktu, że rzeczy małe, piękne i kochane muszą pozostawać w całkowitej izolacji od diametralnie odmiennego i złego świata. Campanella pisze: „Solariusze wyraźnie przyznają, że w świecie panuje duże zepsucie i że ludzie nie kierują się istotnymi, wyższymi zasadami, że sprawiedliwi są prześladowani i nie mają posłuchu, a rządzą niegodziwcy, [...] nie-szczęściem nazywają ich błogi żywot”¹⁹.

To tylko dwa przykłady, ponieważ olbrzymia literatura tego gatunku przepełniona jest konstruktywistycznymi wizjami małego państwa, w których przewijają się dwa założycielskie wątki miłości i kontroli podszytej lękiem. Te tęsknoty widoczne są u G.B. de Mably’ego, Morelly’ego. W Stanach Zjednoczonych zwolennicy Cabeta zakładali kolonie ikaryjskie, a fourieryści usiłowali urzeczywistnić falanstery etc. Charakter małej społeczności miały również stworzone w XIX i XX w. Brook Farm, George’a Ripleya, a także Oneida, Johna Humphreya Noyesa, Altruria, kolonia socjalistów chrześcijańskich stworzona przez Edwarda Birona Payne’a; Beaver Island, jedyne w Stanach Zjednoczonych wyspiarskie królestwo Jamesa Jesse Stranga stworzone na jeziorze Michigan; Ein-Hod, utopijne państwo artystów na wzgórzach Karmel w Izraelu stworzone przez dadaistycznego malarza Marcela Janco; Kolonia Modrzejewskiej w Kalifornii (Anaheim); La Jolla, kapitalistyczna utopia stworzona na plażach San Diego i „Nueva Germania” – aryjska utopia stworzona w Paragwaju przez Bernharda Förstera i jego żonę Elżbietę, siostrę F. Nietzschego²⁰.

Ciekawym przykładem refleksji nad ideą małego państwa, a w każdym razie mocno okrojonego, jest obraz, który przedstawia J.-J. Rousseau. W *Umowie społecznej* filozof poświęca tej problematyce króciutkie, ale aż trzy oddzielne podrozdziały, odpowiadające zasadniczym przyczynom koniecznego zachowania umiarkowanych proporcji ciała politycznego. Wątek ten porusza marginalnie także w *Uwagach o rządzie polskim*, a nawet w *Emilu*. W obronie małej formy politycznej u Rousseau odnaleźć można zarówno inspiracje platońskie, jak i arystotelesowskie.

¹⁸ Tamże, s. 16.

¹⁹ Tamże, s. 83–84 [fr: „Ils conviennent qu’une grande corruption est répandue dans le monde, et que les homes ne sont pas gouverné selon les veritable lois qui devraient exister; que les bons sont tourmentés, insultés et dominés par les méchants [...]”].

²⁰ R.C.S. Trahair, *Utopia and Utopians; An Historical Dictionary*, Fitzroy Dearborn Publishers 1999.

I tak w *Umowie społecznej* pisze:

Podobnie jak natura dała wzrostowi dobrze zbudowanego człowieka pewne granice, poza którymi tworzy tylko olbrzymów lub karłów, tak również pod względem najlepszej budowy państwa istnieją granice jego rozległości, aby nie było zbyt wielkie i mogło być dobrze rządzone, ani zbyt małe i mogło się samodzielnie utrzymać. W każdym stworze politycznym istnieje pewne nieprzekraczalne maksimum siły, od którego on jednak często – powiększając się – oddala się. Im bardziej rozciąga się więź społeczna, tym bardziej się rozluźnia; i w ogóle małe państwo jest proporcjonalnie silniejsze od wielkiego. Tysiące racji dowodzi tej zasady²¹.

Pojawiają się tutaj dwie zasadnicze kwestie. Proporcjonalna wielkość, czyli raczej mała, którą dyktuje natura, jest źródłem siły i sprawności państwa; Rousseau bardzo wyraźnie kładzie nacisk na problem skuteczności władzy w stosownej ramie organizacji państwowej. Z drugiej strony, kwestia „więzi społecznej”, która pojawia się w tym fragmencie, kieruje uwagę w stronę optymalnych warunków zaistnienia *volonté générale*, tj. bliskości, która jest podstawą więzi prawdziwie obywatelskiej. Te rzeczy w oczywisty sposób są dla Rousseau powiązane: panowanie (*ergo* lęk) i solidarność (*ergo* miłość). Spójrzmy na kilka jeszcze racji spośród „tysięcy”, które ma na myśli filozof.

Zarządzanie wielkimi przestrzeniami jest trudniejsze i bardziej kosztowne. W dużym państwie kłopotliwe jest strzeżenie prawa i porządku publicznego; trudniej utrzymać autorytet i zaufanie, ponieważ: „lud jest mniej przywiązany do swych naczelników, których nigdy nie widzi, do ojczyzny, która wydaje mu się wielka jak świat, i do współobywateli, którzy mu są przeważnie obcy”²². Zbyt duże państwo musi siłą rzeczy spowodować wzrost biurokracji i w konsekwencji także korupcji. Poza rozległością przestrzeni Rousseau zwraca uwagę także na liczbę ludności państwa: „[...] stosunek więc powinien być taki, by ziemia wystarczała do utrzymania mieszkańców i żeby mieszkańców było tylu, ilu ziemia może wyżywić”²³. Państwo nie powinno być zbyt małe, ponieważ łatwo może stać się łupem silniejszego bądź uzależnić się od łaski sąsiadów; natomiast zbyt duże, ale niezbyt ludne państwo narażone jest z kolei na nieustanne niebezpieczeństwo wojen wywoływanych przez państwa, które widzą bezsensowny zbytek niezagospodarowanej przestrzeni.

Argumenty, które przywołuje Rousseau, wyraźnie wskazują, jak bardzo się lękał świata i dlatego poszukiwał surowych rządów małych republik. W *Uwagach o rządzie polskim* podkreśla: „Prawie wszystkie małe państwa, zarówno

²¹ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. B. Strumiński, PWN, Warszawa 1996, ks. II, rozdz. IX, X, XI, s. 56 [fr.: „Comme la nature a donné des termes à la stature d’un homme bien conformé, passé lesquels elle ne fait plus que de des géants ou des nains, il y a de même, eu égard à la meilleure constitution d’un État, des bornes à l’étendue qu’il peut avoir, afin qu’il ne soit ni trop grand pour pouvoir être bien gouverné, ni trop petit pour pouvoir se maintenir par lui-même. Il y a dans tout corps politique un maximum de force qu’il ne saurait passer, et duquel souvent il s’éloigne à force de s’agrandir. Plus le lien social s’étend, plus il se relâche; et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu’un grand. Mille raisons démontrent cette maxime”].

²² J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 57 [fr.: „[...] le peuple a moins d’affection pour ses chefs qu’il ne vois jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plupart lui sont étrangers”, s. 78].

²³ Tamże, s. 59 [fr.: „Ce rapport est donc que la terre suffit à l’entretien de ses habitants, et qu’il ait autant d’habitant que la terre en peut nourrir”, s. 80].

republiki, jak i monarchie, kwitną tylko dzięki temu, że są małe, że wszyscy obywatele znają się i pilnują nawzajem, że przywódcy sami mogą widzieć zło, które się dzieje, dobro, które czynić powinni²⁴. Dostyc typowe jest spostrzeżenie, że zło *jest*, dobro zaś dopiero *przychodzi*.

Uwagi Rousseau dotyczą jednak także innego wymiaru, o którym wspominałem, tj. przekonania, że mała forma polityczna ma służyć afirmacji, ma wyzwolić jakiś naturalny i pozytywny potencjał człowieka. Duże państwo utrudnia zachowanie obyczajów i wzajemne poznanie, które jest podstawą jedności. W *Emilu* Rousseau zwraca uwagę, że: „Człowiek jest mocny, kiedy zadowala się tym, czym jest; słaby jest, kiedy chce się wznieść ponad granice człowieczeństwa. Nie wyobrażajcie sobie zatem, że rozszerzając zakres swoich możliwości, rozszerzacie granice sił; przeciwnie, zacieśniamy je, jeżeli pycha wasza przewyższa siły. Zmierzmy promień naszej sfery i pozostajmy pośrodku jak owad pośrodku swej pajęczyny²⁵. Ograniczona wspólnota polityczna ułatwia zapanowanie nad najbardziej dokuczliwym natręctwem człowieka nowoczesnego – miłością własną (*amour propre*). Okiełznanie obsesji nieustannego porównywania się ze wszystkimi, potrzeby rywalizacji i konkutowania pozwoli osiągnąć jedność. Łatwiejsze będzie utożsamienie z całością wspólnoty, a zarazem wyjście poza smutny świat własnej pychy. W małym państwie budzi się najbardziej naturalny afekt, który Rousseau nazywa „współczuciem”. W jednym ze swoich esejów zauważa, iż: „[...] życzliwość dla ludzi rozwiewa się i słabnie, w miarę jak się rozszerza na całą ziemię”, i dodaje: „[...] nie zdołalibyśmy tak się wzruszyć jakimiś klęskami Tartarii czy Japonii, jak wzrusza nas klęska któregośkolwiek z narodów europejskich. Zainteresowanie i współczucie musimy ograniczyć niejako i skupić, żeby mu nadać żywotność²⁶. Jest to być może jedna z najwyraźniejszych deklaracji wskazujących na związek formy politycznej i ludzkich uczuć, a zarazem dosyć kategorię zaniegowanie idei uniwersalnej życzliwości, powstałej z inspiracji Oświecenia. Jest to jednocześnie wyraźna sugestia, że „wzajemne odczuwanie” zakłada łączność obywateli, a więc jak wyrażał się Rousseau: ciało polityczne (*corps politique*), tj. formę, i to małą formę. Leo Strauss stwierdził, iż: „Żaden z nowoczesnych myślicieli nie rozumiał lepiej niż Rousseau filozoficznego pojęcia polis: polis jest tym całkowitym połączeniem, które odpowiada naturalnej granicy ludzkiej zdolności do poznania i kochania²⁷”.

²⁴ J.-J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim i jego projektowanej naprawie*, tłum. M. Staszewski, PWN, Warszawa 1966, s. 207 [fr.: „Presque tous les petits États, républiques et monarchies indifféremment, prospèrent par cela seul qu'ils sont petits, que tous les citoyens s'y connaissent mutuellement et s'entregardent, que les chefs peuvent voir par eux-mêmes le mal qui se fait, le bien qu'ils ont à faire [...]”].

²⁵ J.-J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 72 [fr.: „L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est; il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. N'allez donc pas vous figurer qu'en étendant vos facultés vous étendez vos forces; vous les diminuez, au contraire, si votre orgueil s'étend plus qu'elles. Mesurons le rayon de notre sphère, et restons au centre comme l'insecte au milieu de sa toile [...]”].

²⁶ J.-J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, s. 304 [fr.: „Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblit en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité”].

²⁷ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 232.

Nawiasem mówiąc, podobny argument formułował B. Constant, kiedy rozważał kwestię wolności u starożytnych i podkreślał, że jej charakter wiąże się z wielkością państwa. Życie w małych i wojowniczych republikach greckich, w których obywatele narażeni byli na cenzurę i ostracyzm, przynosiło jednocześnie rekompensatę, ponieważ każdy czuł wartość własnego zaangażowania w życie polityczne, a tym samym więź z innymi i odpowiedzialność za wspólny los²⁸.

Chciałbym teraz jednak powrócić do rozważań nad małym państwem, których źródeł i inspiracji można poszukiwać dla odmiany u Arystotelesa. Mam tutaj na myśli głównie szeroko rozumianą tradycję republikańską zarówno kontynentalną, jak i amerykańską, która przetrwała pomimo ekspansji racjonalistycznej i idealistycznej myśli politycznej. Monteskiusz w rozważaniach nad osobliwościami różnych ustrojów problem wielkości państwa poruszał wielokrotnie i w różnych kontekstach, przy czym nie tyle argumentował jednoznacznie za małą republiką, ile przeciw wielkiej. W pracy Monteskiusza można dostrzec pewne zbieżności, a być może dyskretną polemikę z Davidem Hume'em, który to samo zagadnienie podjął na marginesie jednego ze swoich esejów²⁹.

Francuski filozof zwrócił uwagę, iż: „W naturze republiki jest, aby obejmowała jedynie mały obszar ziemi: inaczej nie może prawie istnieć. W wielkiej republice istnieją wielkie fortuny, a tym samym mało umiarkowania; zbyt wielkie sprawy skupiają się w rękach jednego obywatela [...]”³⁰. D. Hume pisał z kolei: „[...] ograniczone terytorium jest hamulcem dla przerostu władzy i autorytetu. Rozległe państwo, gdzie jednostka ma wielkie wpływy, szybko dostaje się pod władzę absolutną, podczas gdy jest rzeczą naturalną, że w małych państwach powstają rzeczpospolite”³¹. Podobieństwo jest zasadnicze. Podczas gdy francuski filozof upatrywał w zbyt dużej republice, podobnie jak Arystoteles, zagrożenia dla cnoty umiarkowania, tj. dla wspólnoty politycznej, w której powinna istnieć równowaga stosunków umożliwiająca, z jednej strony, unikanie patologii życia politycznego i ochronę przed innymi zagrożeniami, a przy tym, z drugiej strony, tworzenie przyjaznego człowiekowi środowiska życia, które można sobie „poddąć” – wedle sformułowania Burke’a – a tym samym pokochać, dla Hume’a małe państwo pozwala okiełznać władzę i powstrzymać przerost mocy władczej, czyli, w gruncie rzeczy, chroni obywatela, a z drugiej strony pozwala takiemu państwu zachować charakter, a w konsekwencji przyczynia się do rozwoju nauki i sztuki. W istocie pozwala pielęgnować w tym, co małe, to co piękne, przydatne i godne miłości.

Dla Monteskiusza wielkość państwa ma związek z jego bezpieczeństwem, a konkretnie z możliwością jego obrony i prowadzenia wojen. Pisze: „Iżby państwo jakieś trwało w sile, wielkość jego musi być taka, aby istniał stosunek między szybkością, z jaką można podjąć przeciw niemu [tj. innemu państwu]

²⁸ B. Constant, *De la liberté des anciens comparee a celle de modernes*, Paris 1820, s. 252.

²⁹ Chodzi o esej D. Hume’a *Powstanie i postęp sztuk i nauk*, opublikowany w 1742 r., tj. na sześć lat przed książką Monteskiusza *O duchu praw*.

³⁰ Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo DeAgostini, Altaya, Kęty 1997, s. 136 [fr.: „Il est de la nature d’une république qu’elle n’ait qu’un petit territoire: sans cela elle ne peut guère subsister. Dans une grande république, il y a de grandes fortunes, et par conséquent peu de modération dans les esprits: il y a de trop grands dépôts à mettre entre les mains d’un citoyen”].

³¹ D. Hume, *Powstanie i postęp sztuk i nauk*, w: tenże, *Eseje*, PWN, Warszawa 1955, s. 76.

zamach, a chyżością, z jaką może go udaremnić”³². Dobrze „skonstruowane” państwo to takie, które można stosunkowo szybko obronić przed zagrożeniem. Dlatego, twierdzi Monteskiusz, że państwa, „usuwając ujemne strony małości, muszą mieć wciąż na oku niebezpieczeństwa wielkości”³³. Tak więc poniekąd łatwiej jest panować nad obszarem, gdy jest mniejszy; w odpowiednio małym państwie zwiększa się kontrola działania i możliwość zapobiegania jego niepożądanym skutkom. Podobne przekonanie formułuje zresztą Hume, który podkreśla, że w dużym państwie nie widać aktów przemocy, a ludzie, którzy nic o sobie nie wiedzą, łatwiej przyzwyczajają się do tyranii.

W innym miejscu Monteskiusz zaznacza kolejną ciekawą kwestię i podkreśla, że „W wielkiej republice wspólne dobro poddane jest tysiącym względom; podlega wyjątkom; zależy od przypadków. W małej wspólne dobro lepiej każdy odczuwa, lepiej zna, znajduje się ono bliżej każdego obywatela: nadużycia są mniej rozległe, a tym samym mniej chronione [...]”³⁴. Pragmatyzm autora *O duchu praw* idzie tu jednak w parze z wyraźną uwagą, jaką poświęca afektywnej naturze związków między obywatelami, którzy muszą nawzajem znać siebie, aby odczuwać to, co dobre. Koncentruje się zatem nie tylko na kwestiach strategicznych, ale też na problemie dobra wspólnego i solidarności. Problem przejrzystości relacji społecznych w małym państwie w odmienny i dosyć intrygujący sposób wyjaśnia Hume. Twierdzi mianowicie, że: „To, co jest zależne od niewielkiej liczby osób, może być w znacznej mierze przypisane przypadkowi lub utajonym i nieznanym przyczynom. To zaś, co zależne jest od wielu ludzi, może często być wytłumaczone działaniem określonych i znanych przyczyn”³⁵. Można odnieść wrażenie, że Hume ma na myśli pozory, które jedynie „mogą być” tak postrzegane. Być może jednak owe utajone i nieznanne przyczyny, które ujawniają się w działaniach małych grup, odsłaniają rzeczywistą naturalność działania wymykającego się regułom, spontaniczność, która w zażyłych relacjach między ludźmi ukazuje całą potęgę irracjonalnych skłonności człowieka. Tymczasem duże wspólnoty muszą działać wedle pewnego schematu, który choć niewiele mówi o tym, kim są ludzie, to zarazem jest przejrzysty.

I w końcu Monteskiusz dostarcza jeszcze jednego argumentu, który całkowicie zachowuje swoją krytyczną wartość i który formułuje także J.-J. Rousseau. Píše: „Niegdyś każda wioska we Francji była stolicą; dziś istnieje tylko jedna wielka: każda część państwa była centrum potęgi; dziś wszystko się odnosi do jednego centrum; i to centrum jest, można rzec, samym państwem”³⁶. W dużym scentralizowanym państwie ludzie zawsze z dala od jego „centrum” czują się zepchnięci

³² Tamże, s. 149 [fr.: „Pour qu’un État soit dans sa force, il faut que sa grandeur soit telle, qu’il y ait un rapport de la vitesse avec laquelle on peut exécuter contre lui quelque entreprise, et la promptitude qu’il peut employer pour la rendre vaine”].

³³ Tamże, s. 150 [fr.: „En faisant cesser les inconvénients de la petitesse, il faut qu’ils aient toujours l’œil sur les inconvénients de la grandeur”].

³⁴ Tamże, s. 137 [fr.: „Dans une grande république, le bien commun est sacrifié à mille considérations; il est subordonné à des exceptions; il dépend des accidents. Dans une petite, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen; les abus y sont moins étendus, et par conséquent moins protégés”].

³⁵ Tamże, s. 68.

³⁶ Tamże, s. 458 [fr.: „Autrefois chaque village de France était une capitale; il n’y en a aujourd’hui qu’une grande: chaque partie de l’État était un centre de puissance; aujourd’hui tout se rapporte à un centre; et ce centre est, pour ainsi dire, l’État meme”].

na peryferie i pozbawieni realnego wpływu na swój los. Potrzeba zaangażowania w politykę, typowa zwłaszcza dla republiki, wymaga decentralizacji, a w praktyce oznacza to posiadanie własnej przestrzeni politycznej, swojego świata, który można kochać i pielęgnować.

Na koniec chciałbym przejść do jeszcze jednej kwestii i sporu dotyczącego małego państwa, która podzieliła tym razem amerykańskich filozofów-polityków. J. Madison, A. Hamilton oraz J. Jay kwestię rozmiarów republiki uznali za tak istotną, iż stanowiła ona jeden z podstawowych tematów rozpoczynających rozważania nad projektem nowego państwa: konfederacji do tej pory niezależnych stanów Ameryki. Uniwersalizm projektu konstytucji nowej unii był dla autorów *Federalisty* na tyle oczywisty, że traktowali jego pomyślną realizację jako powszechny problem całej ludzkości.

Kwestia ta nie była jednak aż tak oczywista dla przeciwników federalnej unii i obrońców małych czystych demokracji, w których upatrywali jednocześnie ratunek przed patologiami wielkiego imperium i wcielenie najdroższych wartości. Jeden z anonimowych antyfederalistów pisał: „I had rather be a free citizen of the small republic of Massachusetts, than an oppressed subject of the great American empire”³⁷. Mała forma polityczna postrzegana była jako podstawa wolności (politycznej wolności), wielka jako źródło uprzedmiotowienia i dominacji, choć teoretycznie rzecz biorąc, kontrola i dominacja łatwiej przychodzi w małym państwie. W innym miejscu czytamy: „The balance of power has long engaged the attention of all the European world, in order to avoid the horrid evils of a general government. The same government pervading a vast extent of territory, terrifies the minds of individuals into meanness and submission”³⁸. Władza imperialna postrzegana była jako potworne zło, przerażające i groźne. Obawy orędowników tzw. *spirit of locality* wzbudzała możliwa depersonifikacja władzy i korupcja. Gubernator Nowego Jorku George Clinton (Katon) pisał: „The strongest principle of union resides within our domestic walls. [...] Enlarge the circle [unii] still further, and, as citizens of different states, though we acknowledge the same national denomination, we lose in the ties of acquaintance, habits, and fortunes, and thus by degrees we lessen in our attachments, till, at length, we no more than acknowledge a sameness of species”³⁹. Inni, tak jak John Adams (Brutus) czy John Winthrop (Agrippa), z niepokojem debatowali natomiast nad zagrożeniami tradycji i dobrych obyczajów w skonfederowanej Ameryce.

Ci sami często antyfederaliści przekonywali, iż w małych republikach łatwiej i skuteczniej kształtować postawy obywatelskie – uczyć partycypacji i rozumienia wspólnego dobra. Richard Lee podkreśla, iż: „in small independent States contiguous to each other, the people run away and leave despotism to reek its vengeance on itself; and thus it is that moderation becomes with them, the law of self-preservation”⁴⁰. Taki porządek wynika z natury rzeczy, a więc argumenty

³⁷ *Antifederalist no. 1, General Introduction: a Dangerous Plan of Benefit Only to the „Aristocratick Combination”*.

³⁸ *Antifederalist no. 3, New Constitution Creates a National Government; Will not Abate Foreign Influence; Dangers of Civil War and Despotism*.

³⁹ *Antifederalist no. 14, Extent of Territory under Consolidated Government Too Large to Preserve Liberty or Protect Property*.

⁴⁰ *Antifederalist no. 3, New Constitution Creates a National Government; Will not Abate Foreign Influence; Dangers of Civil War and Despotism*.

przemawiające za małą formą polityczną mają charakter rozstrzygający i autorytatywny. Siła wiary w porządek natury pchnęła Thomasa Jeffersona do uznania, że doskonała republika nie powinna przekraczać 5–6 mil kwadratowych, liczba zaś jej mieszkańców – stu⁴¹. Antyfederalista pod pseudonimem Old Whig podkreśla, że: „[...] a republican government can exist only in a narrow territory”⁴². Tak więc ważnym aspektem tego sporu filozoficzno-politycznego było wyobrażenie istoty państwa i pytanie o to, czy powinno ono raczej przybierać postać autentycznej wspólnoty obywatelskiej ukierunkowanej na celową autokreację, czy też zrzeszenia politycznego stojącego na straży porządku i własności poszczególnych jednostek⁴³. W związku z tym antyfederaliści twierdzili, że państwo powinno kształtować charaktery i troszczyć się o publiczną *paideia*, federaliści natomiast, będąc temu przeciwni, pozostawiali edukację indywidualnym wyborom ludzkim.

Refleksję na temat wielkości państwa z równą żarliwością podejmowali amerykańscy federaliści. Nie będę jej szerzej analizował, poprzestaną tylko na dwóch przykładach. Alexander Hamilton zwraca uwagę, że przeciwnicy unii tendencyjnie rozpowszechniali spostrzeżenia Monteskiusza o konieczności zawężenia terytorium pod władzą republikańską; nie dostrzegali w pełni intencji autora *O duchu praw*, który wprowadził myśl o republikach nawet mniejszych niż poszczególne stany Ameryki, jednak nie wykluczał, że państwa te mogą tworzyć jeden konfederacyjny ustrój, który łączyłby dobre strony monarchii i republiki, tj. siłę całości i rządy wszystkich.

Obszerne rozważania na temat unii prowadził także James Madison, który w potężnym organizmie politycznym upatrywał zabezpieczenia przed korupcją i niesprawiedliwością wynikającymi z działania różnych grup interesów, czyli tzw. *fakcji*. Podkreślał, że im większy obszar, tym większa różnorodność interesów i trudniej o motyw dla większości, aby naruszać dobra innych. Według Madisonsa rozległe republiki bardziej sprzyjają również idei dobra wspólnego, dlatego że, *po pierwsze*, w większej republice jest większy wybór odpowiednich kandydatów do sprawowania urzędów publicznych, a *po drugie*, niewłaściwym reprezentantom ludu trudniej jest odnieść sukces⁴⁴. Madison świadomy był również kłopotów, które mogły z tego wynikać: zbyt duży elektorat powoduje, że reprezentant nie będzie znał miejscowych problemów; zbyt mały elektorat może natomiast sprawić, że reprezentant będzie zbyt związany z problemami lokalnymi i niezdolny do szerszego myślenia. Szczęśliwe rozwiązanie tego dylematu przynosi konstytucja federalna, która wielkie interesy i problemy oddaje legislaturze ogólnonarodowej, partykularne zaś – legislaturom stanowym. To szczególne połączenie małego i dużego wyraża idea republiki, która może objąć terytorium większe niż demokracja.

Na ogół komentatorzy tego rzadko dyskutowanego problemu skali państwa zwracają uwagę na znaczenie, jakie mały rozmiar wspólnoty politycznej miał dla publicznej *paidei* czy też, ogólnie rzecz biorąc, dla tzw. cnót obywatelskich.

⁴¹ T. Jefferson, *Bill for More General Diffusion of Knowledge*. Patrz szczegóły w: S. Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Znak, Kraków 1997, s. 194–195.

⁴² *Antifederalist no. 18–20, What does History Teach?*

⁴³ Tamże, s. 189.

⁴⁴ J. Madison, *Esej numer 10, pt.: „Dalszy ciąg rozważań na ten sam temat”*, w: *Eseje polityczne federalistów*, Kraków 1999, s. 92.

W ten sposób mała forma istotnie była często orężem w sporze o liberalizm i wizję społeczeństwa politycznego. Taki kontekst miały rozważania H. Arendt, L. Straussa czy E. Vogelina; taki też kontekst ma formułowana dziś krytyka Unii Europejskiej – rozległej i niemal pozbawionej formy organizacji politycznej, która już przez swoją rozległość oraz uniwersalizm urasta, z antropologicznego i politycznego punktu widzenia, do czegoś niezrozumiałego czy wręcz karykaturalnego. Ale refleksja na temat wyobrażenia małego państwa ujawnia całą masę innych zagadnień: kwestię jedności, równowagi i umiaru, prawa, pokoju, granic, kontroli, funkcjonowania mechanizmów demokratycznych, charakteru narodowego, siły tradycji etc. W interpretacji, którą przedstawiłem, starałem się jedynie zasygnalizować, że rozważania na temat wielkości państwa, a w szczególności jego wyobrażenia jako małej formy politycznej, są ciekawą opowieścią o naturze ludzkiej, którą targają sprzeczne namiętności: lęku i miłości. Opowieść o małej formie politycznej wydaje się dramatem, w którym główni bohaterowie uciekają i zamykają się w swoim mikroświecie, aby przeżyć coś najpiękniejszego.

LOVE AND FEAR: CONTRIBUTION TO THE ISSUE OF A SMALL STATE

Summary

In the tradition of political thought the matter of the scale of the state, namely its size and population, was a kind of pretext to consider the topics significantly different from the purely technical ones. In the article, we investigate these subtle considerations in the classical texts of Plato, Aristotle and St. Augustine, as well as Thomas More's and Campanella's utopian concepts of the state, Rousseau's *Social Contract*, Montesquieu's thoughts, or American opponents of the federal union.

We propose a thesis that a metaphor of a small, territorially limited republic gave an insight into the significance of the character of community, unity and political stability, the issues of control and maintaining peace, but it generated as well an interesting story about human nature, which is torn by conflicting passions of fear and love.

Trans. Izabela Ślusarek