

## *O zaletach umysłowości „jeża”: wokół esejów Isaiaha Berlina*

Profesja polegająca na badaniu teorii społecznych i politycznych, ich genezy i historii, jest zajęciem frustrującym. Iluż to myślicieli pisało o człowieku, a nadal nie jesteśmy pewni, jaki on jest i czym właściwie różni się od mrówki? Tyle powstało pięknych i mądrych koncepcji właściwych urządzeń politycznych, a nie sposób znaleźć jednej całkowicie odpornej na krytykę. Stulecia pracowały na wpojenie nam umiłowania dla wolności, a tu nie tylko ciągle jej za mało, lecz nawet dobrze nie wiemy, gdzie znajdują się jej granice. I tak dalej, i tak dalej. Zarówno twórca każdej nowej koncepcji politycznej, jak i historyk idei przynajmniej na początku skazani są na poznawczy zamęt i akceptację różnorodności: muszą być za pan brat i z Platonem, z „kopiącym go jak żrebię matkę” Arystotelesem; ufającym Bogu św. Tomaszem i niewiernym Augustem Comte’em; demokratą Peryklosem i absolutystą Hobbesem; uśmiechniętymi liberałami XVIII wieku i zdruzgotanymi rewolucją konserwatystami; utopistami i realistami; idealistami i materialistami – można wyliczać bez końca. A przecież jako historycy (i twórcy) idei jesteśmy także ludźmi, i jak ludzie nie znosimy zbyt dobrze chaosu informacji, dysonansu poznawczego, konfliktowych i jednocześnie równie mocnych argumentów. Radzimy sobie z nimi, podobnie jak inni radzą sobie z tego typu sytuacjami w życiu codziennym, przyjmując określone strategie poznawcze. Będą tacy, którzy zawierzą określonemu filozofowi, danemu kierunkowi refleksji politycznej, jednej z epok; i cały swój intelektualny zapal zaangażują po ich stronie. To im zawdzięczamy najlepsze monografie, to oni wydobywają na światło dzienne szczegóły pominięte lub zbagatelizowane przez swych kolegów. Inni wybierają konwencję intelektualnej potyczki – stawiają różne tradycje myślenia, odmienne doktryny naprzeciw siebie i każą im walczyć. Sami skrupulatnie notują przebieg tego starcia, testując w ten sposób wartość poszczególnych rozwiązań. W ten sposób powstają najlepsze opracowania krytyczne, często ukazujące daną ideę z perspektywy, z jakiej nie patrzył na nią nikt wcześniej, bo nikt wcześniej nie zderzył jej z taką czy inną konkurentką. Są badacze, którzy wszystkie teorie traktują jako mniej lub bardziej udane próby opisania jakiegoś zagadnienia i wyluskując z każdej „ziarno prawdy”, próbują złożyć je następnie w heurystycznie płodną całość – odpowiedź na któreś z naszych „odwiecznych pytań”. Inni z kolei traktują każdą z koncepcji niezależnie; a zajmowanie się raz jedną, raz drugą stanowi dla nich pobudzającą do myślenia przygodę.

Rzadko zastanawiamy się nad tym, że prywatne strategie poznawcze i sposoby myślenia są zawarte w naszych artykułach i książkach – tych, które czytamy, i tych, które

piszemy. Skoro jednak zarysowane różnice nie są specyficzne jedynie dla historyków idei i samych autorów doktryn politycznych, to czy warto o nich w ogóle wspominać? Otóż sądzę, że tak. Przede wszystkim dlatego, że odciskają mocne piętno na owocach naszej pracy, na hipotezach, jakie stawiamy, na wnioskach, jakie wyciągamy, na ocenach, jakie formułujemy. Nie zamierzam w tym miejscu przedstawiać argumentów na rzecz takiego stanowiska – powołam się natomiast na jednego z bardziej znanych jego sojuszników: Isaiaha Berlina.

Na wstępie eseju poświęconego rozumieniu historii przez Tołstoja<sup>1</sup>, Berlin wyróżnia dwa typy ludzi, których umysł zdaje się pracować według zupełnie innych zasad. Nazywa ich, korzystając z sentencji greckiego poety Archilocha, „jeżami” i „lisami”:

Istnieje bowiem ogromna przepaść między tymi, co sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują – do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią ma znaczenie – a z drugiej strony tymi, którzy zmierzają do rozlicznych celów, często nie związanych, nawet sprzecznych ze sobą, a jeśli w ogóle jakoś pokrewnych, to tylko jakby *de facto*, z pewnych psychologicznych czy fizjologicznych przyczyn, nie powiązanych żadną zasadą moralną lub estetyczną; żywot, jaki pędzą ci ostatni, czyny, których dokonują, idee, którym hołdują, można określić raczej jako odśrodkowe niż dośrodkowe, ich myśl rozprasza się, czy też rozplywa, błądzi na wielu poziomach, chwytając istotę najprzeróżniejszych doświadczeń i rzeczy jako coś, czym są same w sobie, i nie starając się, świadomie czy nieświadomie, umieścić ich w obrębie – lub pozostawić poza obrębem – jakiejś jednej niezmiennej, wszechogarniającej, czasem wewnętrznie sprzecznej i niepełnej, niekiedy fantastycznej, jednolitej perspektywy wewnętrznej<sup>2</sup>.

Długi cytat... A to tylko jedno zdanie. Kiedy przeczytamy słowa Berlina po raz drugi (a jeśli trzeba i trzeci...), wydaje się, że sam autor musi należeć do drugiej kategorii – ludzi, których „myśl rozprasza się, czy też rozplywa, błądzi na wielu poziomach”. Jeśli zastanowimy się głębiej, nasze własne sympatie staną najpewniej po tej samej stronie. Stronie lisa. Przebiegłego, bystrego, wytrwałego, ruchliwego lisa – człowieka o szerokich horyzontach myślowych, elastycznego w rozumowaniu, zainteresowanego danym przedmiotem po prostu dlatego, że zjawił się on w polu widzenia.

A jeże? Powolne, z nosem przy ziemi i kłujące na dodatek. Ludzie skoncentrowani na sobie, ciekawi jedynie tego, co dotyczy ich samych i bez względu na rozmach czy głębię swego myślenia narzucający rozumowaniu wymóg zgodności z zaakceptowanym wcześniej systemem przekonań. I cóż może być pociągającego w takiej postawie? Dzisiaj, kiedy wokół tyle sprzeczności, nowości, różnic i otwartości?

Pozostając w tej samej konwencji, co Berlin; czyli bardziej szkicu, eseju, niż krytycznego artykułu naukowego, chciałabym argumentować, że nie należy deprecjonować jeży. Więcej; że wbrew pozorom sam Berlin, kiedy zastanowić się nad jego dorobkiem *en bloc*, bez uwzględniania chronologii poszczególnych dzieł, sprawia raczej wrażenie jeża i właśnie z tą „jeżowatością” wiążą się jego największe zasługi, jakie oddał historii idei; dyscyplinie, która według opinii wielu nie cieszy się współcześnie zbyt wielką estymą<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tołstoja*, przeł. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 27–28.

<sup>3</sup> Co zauważa na przykład Roger Hausheer; por. R. Hausheer, *Wstęp [w:] I. Berlin, Pod prąd: eseje z historii idei*, red. H. Henry, przeł. T. Biedroń, Poznań 2002, s. 17.

Dość spojrzeć na zawartość prac Berlina, by się przekonać o niepospolitości jego umysłu i rozległości zainteresowań: wolność pozytywna i negatywna, pluralizm wartości, rewolucja romantyczna, myśliciele rosyjscy, nacjonalizm i Kant, Machiavelli, Joseph de Maistre i faszyzm, wreszcie Rabindranath Tagore i świadomość narodowa – choć sam przyznawał się do „ignorancji w zakresie cywilizacji indyjskiej”<sup>4</sup>. A do tego setki odwołań do filozofów ze wszystkich epok, mnóstwo cytatów i jeszcze więcej parafraz, dowodzących erudycji, przed którą nie sposób nie chylić czoła. Wszystko to wydaje się potwierdzać „lisiä” naturę refleksji Berlina, które stwarzają wrażenie kalejdoskopu różnorodnych tematów; czasem bardziej, czasem mniej powiązanych, ale dających się traktować zupełnie niezależnie.

Ale nawet jeśli tak jest – pisze Patrick Gardiner – mimo całej otwartości i obiektywizmu [...], wydaje się możliwe dostrzeżenie w jego dziele zarysów konkretnych zainteresowań i tematów nadających temu dziełu wewnętrzną spójność, wciąż inspirującą, mimo jego stosunkowo niepozornej i mało dobitnej formy<sup>5</sup>.

I dodaje: „To, co na pierwszy rzut oka może się wydawać dygresją czy oderwanym wątkiem myśli, zwykle okazuje się po bliższej analizie fragmentem większego wzorca, częścią składową większej całości”<sup>6</sup>.

Cóż to za „całość”, którą ma na myśli Gardiner? Jego wypowiedź sugeruje, że mogłoby tu chodzić o jakiś rdzeń poglądów, centralny motyw twórczości Berlina. Często jako taki wskazuje się przywiązanie tego autora do kategorii wolności indywidualnej, którą stara się opisać w *Dwóch koncepcjach wolności* i której broni w esejach krytykujących socjalizm czy faszyzm. To jednak nie wszystko. Przez karty prac Berlina przeziiera coś dużo głębszego i poważniejszego niż deklaracja lojalności wobec liberalizmu. To „coś” ma bardziej charakter formalny niż merytoryczny i wiąże się ze szczególnym rodzajem samoświadomości tego autora, jak mało kto wrażliwego na problemy epistemologiczne generowane przez takie dyscypliny, jak historia idei. Epistemologiczne – ponieważ dotyczą one relacji między poznaniem a światem, teorią i praktyką, rozdźwiękiem między tym, co chcielibyśmy, a tym co jako uczeni potrafimy powiedzieć. Towarzyszy temu wyjątkowa intelektualna praca nad sobą, własnym rozumowaniem i własną twórczością, tak by wyeliminować przynajmniej te błędy, które wydają się drażnić go u innych. Skutków takiej dbałości o narrację nie da się ocenić jednoznacznie – z jednej strony prowadzi ona często do nużącego powtarzania po raz kolejny znanych już zastrzeżeń, rozmywa zasadniczy tok wyводу i jest odpowiedzialna za „nieuleczalny sceptycyzm”<sup>7</sup> Berlina wobec swoich prac. Z drugiej strony jednak pozwala mu wypracować własne narzędzia analizy i interpretacji, sprecyzować autorskie, ale metodologicznie przemyślane, podejście do badanych zagadnień. A tam, gdzie historyk idei zmienia się na chwilę w filozofa politycznego, umożliwia czytelne i obrazowe przedstawienie własnych propozycji. Wyniki znamy: z Berlinem można polemizować, ale nie da się go pominąć, pisząc na przykład o Machiavellim, romantyzmie czy wolności.

<sup>4</sup> I. Berlin, *Rabindranath Tagore i świadomość narodowa* [w:] *idem, Zmysł rzeczywistości: studia z historii idei*, red. H. Henry, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 310.

<sup>5</sup> P. Gardiner, *Wstęp* [w:] I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości...*, s. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> H. Hardy, *Przedmowa redaktora* [w:] I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości...*, s. 13.

Wydaje się jasne, że kiedy zdobywamy wiedzę o świecie, zewnętrzną czy wewnętrzną, fizyczną albo duchową, w sposób nieuchronny dostrzegamy i opisujemy tylko pewne jego właściwości – te, które są niejako publiczne i które przyciągają uwagę z powodu określonych korzyści [...]. Nie rejestrujemy tego, co oczywiste: na przykład faktu, że mieszkańcy Polinezji wolą odczuwać ciepło niż zimno; czy że nie lubią głodu albo bólu fizycznego; zapisywanie tego wszystkiego byłoby zbyt nużące. [...] I nie należy się temu dziwić czy tego żałować: gdybyśmy uświadamiali sobie to wszystko, czego w zasadzie moglibyśmy być świadomi – czekałby nas obłęd<sup>8</sup>.

Wiedza jest zawsze uogólnieniem, abstrahowaniem z nieograniczonej liczby informacji tych faktów i relacji, które nam właśnie prezentują się jako najważniejsze. Na tym polega siła i urok nauki. Jednakże, według Berlina, cechy te skłaniają do nadużyć, zwłaszcza przy próbach przekształcenia w naukę refleksji humanistycznej – socjologicznej, historycznej czy politycznej.

Gdyby wszystko, czego obecnie nienawidzisz i czego się boisz, mogło zostać przedstawione jako coś, co wypływa na zasadzie rządzonego koniecznością logicznego wynikania ze wszystkiego tego, co było wcześniej, zaakceptowałbyś to jako coś, co jest nie tylko nieuniknione, ale także racjonalne, a co za tym idzie zachwycające, zaakceptowałbyś to tak samo jak „Dwa plus dwa równa się cztery” czy jak jakąkolwiek inną prawdę logiczną, na której opierasz swoje życie, na której opiera się twoje myślenie<sup>9</sup>.

Taki jest „ideał racjonalności”, zdomowiony w kulturze zachodniej od czasów Platona. Współgra z nim marzenie większości filozofów politycznych – wyartykułować tę część „nieuniknionej” prawdy, która dotyczy jedynej właściwej (bo prawdziwej właśnie) organizacji świata społecznego.

Jak dotąd opinia Berlina nie wykracza poza standardową i modną w XX wieku krytykę podstaw czy paradygmatu kultury europejskiej. Jednak w gruncie rzeczy zmierza ona ku innym celom. Autor *Korzeni romantyzmu* nie próbuje nas przekonać, że przez ponad dwa tysiące lat popełnialiśmy jedną pomyłkę epistemologiczną za drugą, doprowadzając do ich kumulacji w oświeceniu i wieku XIX, a następnie stłumiona rzeczywistość wystawiła nam rachunek za tę arogancję w postaci wojen światowych, konsumpcjonizmu czy walki kapitalizmu i komunizmu. Przeciwnie, jego prace pokazują, że racjonalizm jest pewnym sposobem myślenia, nawykiem umysłowym, który stanowi cenne i niezastąpione narzędzie doświadczania świata. To narzędzie było wykorzystywane w naszej historii najczęściej, ale jego użytkownicy nie stanowili jakiejś zwartej grupy specjalistów, pracujących przez pokolenia nad utworzeniem jednej monolitycznej kultury i zamknięciem jej w ramach jednego nadrzędnego światopoglądu. Nawet jeśli taki światopogląd dominował (dominuje?), to przede wszystkim dlatego, że na jakiś światopogląd jesteśmy skazani, a rozum jest najbardziej oczywistym instrumentem jego tworzenia. Wiąże się z tym problem szczególnie istotny w dziedzinie polityki: „Czy władzę powinni przejąć uczeni?”. Czy jako historycy idei i filozofowie polityczni dysponujemy wiedzą predysponującą do wpływu na życie innych? Czy możemy tak prezentować swe poznawcze dokonania, by zmusić do słuchania polityków? Berlin odpowiada jednoznacznie:

<sup>8</sup> I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości...*, s. 39–40.

<sup>9</sup> *Idem, Korzenie romantyzmu: Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, red. H. Hardy, przeł. A. Bartkiewicz, Poznań 2004, s. 65.

Równie dobrze moglibyśmy zapytać, czy przyrodnikami powinni być ogrodnicy albo kucharze. Botanika przydaje się ogrodnikom, zasady dietyki mogą pomóc kucharzom, jednak nadmierne poleganie na owych naukach prowadzi kucharzy, ogrodników oraz ich klientów do niechybnej klęski<sup>10</sup>.

Drugim niedostatkim racjonalizmu jest według Berlina wpisana weń sugestia, że wiedza to po prostu zbiór neutralnych faktów, w związku z czym jedyną troską naukowców (w tym historyków) jest oddzielanie prawdy od fałszu i tłumaczenie tej pierwszej na język działań praktycznych, czyli skierowanie jej ponownie w stronę świata. Nie jest to zresztą jedynie sposób na „poprawienie” świata, ale także najlepszy empiryczny test dla samej wiedzy, weryfikujący jej domniemaną prawdziwość. W tym porządku bowiem wiedza musi być traktowana jako wtórna i niesamodzielna wobec rzeczywistości. Świat jest, jaki jest, więc chcąc cokolwiek osiągnąć, musimy wpisać swe działania w jego porządek; w przeciwnym razie sam świat zetrze w pył nasze zamiary. Jeszcze na początku XX wieku wydawało się nielogiczne podejrzenie, że można dokonać czegoś wbrew prawdzie naukowej. Filozof polityczny może kłamać, ale nie może zaszkodzić społeczeństwu – błędne idee, tak jak ich ewentualni wyznawcy, są skazane na porażkę: błąd w myśleniu oznacza paraliż działania.

Berlin dostrzega jednak (i przestrzega), że wiek XX boleśnie podważył takie racjonalistyczne założenie:

Hitler [...] obwieścił powrót do zamierchłej przeszłości oraz swój zamiar zniweczenia skutków oświecenia i roku 1789 i chociaż plan uznano za urojenie szaleńca, pełną sadyzmu fantazję ze średniowiecza rodem, niemożliwą do spełnienia w wieku XX i w znacznej mierze zlekceważoną zarówno przez liberałów, jak i konserwatystów oraz marksistów – któż mógłby dziś stwierdzić, że plan ów zupełnie się nie powiódł? [...] Lenin, Hitler, Stalin i ich pomniejsi zwolennicy, czynami raczej niż doktrynami, udowodnili prawdę, przerażającą dla jednych, pocieszającą dla innych, że ludzkie istoty są znacznie bardziej plastyczne, niż dotychczas przypuszczano, i że jeśli tylko starczy woli mocy, fanatyzmu, determinacji i jeśli, rzecz jasna, sprzyjać będą okoliczności – to można zmienić niemal wszystko, a w każdym razie o wiele więcej, niż uważano dotąd za możliwe<sup>11</sup>.

Mylne byłoby odczytywanie powyższego fragmentu jako prostej krytyki totalitaryzmu. To nie totalitaryzm jest głównym wrogiem ludzkości, ale sztywność poznawcza, ograniczenia (skądinąd naturalne i nieusuwalne) naszego mentalnego obrazu świata. Sprawiają one, że pewne rzeczy „nie do pomyślenia” utożsamiamy z rzeczami „nie do realizacji”, a kiedy rzeczywistość przerasta nasze wyobrażenia, stajemy wobec niej zupełnie bezradni i zaskoczeni.

Czy istnieje jakaś alternatywa? Tak – odpowiada Berlin w swych publikacjach – równie zgubna... O ile myślenie w duchu racjonalizmu w zderzeniu z niespójnością, sprzecznością, fałszem prowadzi do chaotyczności działań, i ta jego słabość umożliwiła rozkwit faszyzmu i totalitaryzmu, o tyle same ideologie totalitarne (prawicowe i lewicowe) zrodziły się pod wpływem zupełnie innego sposobu myślenia o świecie:

Wydaje mi się faktem historycznym to, że ilekroć racjonalizm posuwa się dostatecznie daleko, pojawia się wobec niego swego rodzaju emocjonalny opór, ostry sprzeciw mający swe źródło w tym, co w człowieku irracjonalne. Tak stało się w Grecji w IV i III wieku p.n.e, kiedy wielkie sokratejskie

<sup>10</sup> I. Berlin, *Osąd polityczny* [w:] *idem, Zmysł rzeczywistości...*, s. 83.

<sup>11</sup> *Idem, Zmysł rzeczywistości...*, s. 34–35.

szkoły stworzyły swoje wspaniałe systemy racjonalistyczne. Rzadko kiedy, jak informują nas badacze greckich kultów, religie oparte na misteriach, okultyzm, irracjonalizm i wszelkiego rodzaju mistycyzm przeżywały tak wielki rozkwit jak wówczas. Po potędze i surowości rzymskiego prawa, jednego z największych osiągnięć ludzkiej cywilizacji, oraz wielkiej prawno-religijnej strukturze starożytnego judaizmu przyszła namiętna, emocjonalna reakcja, której kulminacją były narodziny i triumf chrześcijaństwa. W późnym średniowieczu z podobną reakcją spotkały się wielkie logiczne konstrukcje tworzone przez scholastyków. Nie inaczej było podczas reformacji. I wreszcie po triumfie naukowego ducha na Zachodzie dwa wieki temu powstał potężny przeciwstawiający się temu ruch<sup>12</sup>.

Czytelnicy zaznajomieni z twórczością Berlina wiedzą doskonale, czego dotyczy ta wypowiedź – ma ona związek z takimi pracami jak *Mag Północy*<sup>13</sup> czy *Korzenie romantyzmu*<sup>14</sup>, w których autor przekonująco śledzi genezę wielkiej, zapoczątkowanej w Niemczech, „rewolucji romantycznej”, dokonanej na fali szeroko rozumianego kontroświecenia. Przypieczętowała ona „rozwód między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi”<sup>15</sup>, nakazując rewizję racjonalistycznego światopoglądu, a właściwie burząc. Nie znaczy to bynajmniej, że według Berlina współczesność wpada w objęcia irracjonalizmu – rewolucja, o której mowa, ma przede wszystkim charakter epistemiczny i stanowi przełom w myśleniu o świecie. Inna rzecz, że – wypada powtórzyć – na myślenie jesteśmy skazani i dlatego dostrzegana zmiana przekłada się tak czy inaczej na naszą historię. Wynaturzenia z tym związane pokazał między innymi dynamiczny rozwój nacjonalizmu, imperializmu i totalitaryzmu – ideologii w patologiczny sposób żerujących na romantyzmie i jego irracjonalnych kategoriach, takich jak wola czy autonomia moralna<sup>16</sup>.

Ogólny skutek rewolucji romantycznej Berlin sprowadza do zakwestionowania związku wiedzy z moralnością przez wykazanie, że nie ma czegoś takiego jak „obiektywne wartości”, które mogłyby się stać przedmiotem poznania, a później (jako raz na zawsze ustalone cnoty) determinować nasze działania. Świat ludzki jest tu radykalnie oddzielony od świata przyrodniczego i pełen niespodzianek wymykających się normalnym próbom rozumienia.

Polityczne następstwa takich nauk [romantyków – przyp. I.B.-T.] są nader osobiwe. Jeśli jesteśmy jedynymi autorami wartości, to tym, co się liczy, jest nasz stan wewnętrzny – motyw, nie rezultat. Nie jesteśmy bowiem w stanie ręczyć za efekty: są one częścią świata natury, świata rządzonego przez przyczynowość, podlegającego konieczności, nie będącego domeną wolności. Odpowiedzialni możemy być tylko za to, co jest w naszej mocy. Wynika stąd przemiana skali wartości moralnych i politycznych – rzecz zupełnie nowa w świadomości europejskiej. [...] Mędrzec, specjalista, ten, który wie i osiąga szczęście, cnotę, mądrość dzięki rozumowi lub rozumnemu działaniu, zostaje zastąpiony przez bohatera tragicznego, który dąży do samorealizacji za wszelką cenę, wbrew wszelkim przeciwnościom, bez względu na konsekwencje; to zaś, czy odniesie sukces, czy też nie – nie ma żadnego znaczenia<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Idem, Upadek idei utopijnych na Zachodzie* [w:] *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, red. H. Hardy, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004, s. 31.

<sup>13</sup> *Idem, Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000.

<sup>14</sup> *Idem, Korzenie romantyzmu...*

<sup>15</sup> Taki tytuł nosi jeden z esejów Berlina; por. I. Berlin, *Rozwód między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi* [w:] *idem, Pod prąd*, s. 158–193.

<sup>16</sup> Por. m.in.: I. Berlin, *Kontroświecenie* [w:] *idem, Pod prąd...*, s. 65–95.

<sup>17</sup> *Idem, Rewolucja romantyczna: kryzys w historii myśli współczesnej* [w:] *idem, Zmysł rzeczywistości...*, s. 236–237.

Przyzwyczajenie naszego umysłu do akceptacji pluralistycznego i konfliktowego charakteru ludzkich wartości Berlin uważa za najbardziej spektakularny wkład romantyzmu w pogłębianie naszego rozumienia i postrzegania świata. Nie znaczy to, że jest to postrzeganie bezwzględnie lepsze, które miałyby zwyczajnie zastąpić wcześniejszy światopogląd (takie wnioski z „kryzysu racjonalności” wyciągali na przykład niektórzy postmoderniści). Sam Berlin wydaje się orędownikiem ostrożnej syntezy obydwu tradycji myślenia, które pozwoliłyby zapobiec ich zwyrodnieniu. Przyznaje jednak, że wiele zostało tu jeszcze do zrobienia:

Większość cywilizowanych mieszkańców zachodnich społeczeństw trwa w postawach wywołujących dyskomfort logiczny raczej niż moralny. Niespokojnie przestępujemy z nogi na nogę, odwołując się raz do intencji, raz do konsekwencji; raz oceniamy charaktery, a raz osiągnięcia. Albowiem rozwój tej logicznie niezadowolającej, lecz wzbogaconej dzięki historii i psychologii, zdolności rozumienia ludzi i społeczeństw zawdzięczamy ostatniej wielkiej rewolucji w zakresie norm i wartości. Żadna przemiana w ludzkich poglądach nie miała porównywalnego zasięgu i rezultatów. Wciąż też czeka na swoich historyków. Sądzę, że dopóki nie zostanie należycie uchwycona, żaden ze współczesnych ruchów politycznych nie będzie w pełni zrozumiały<sup>18</sup>.

Racjonalizm i irracjonalizm, tak jak rozumie te stanowiska Berlin, nie są zwykłymi „nurtami filozofii”, które płynęłyby spokojnie przez stulecia, zasilając na przemian, a czasem wspólnie, naszą kulturę. Widzi je raczej jako uogólniony wyraz naszego ludzkiego stosunku do świata. Stosunku, który w swej wyartykułowanej formie staje się systemem filozoficznym, teorią czy zespołem utrwalonych przekonań i poglądów; i który zawsze jest skazany – z uwagi na niedoskonałość ludzkich procesów poznawczych – na niepełność i redukcjonizm. Błędem byłoby jednak wyciąganie na tej podstawie pesymistycznego wniosku, że wspomniane ograniczenia podważają sensowność wszelkich prób opisu i wyjaśnienia rzeczywistości. Przeciwnie, właśnie te mankamenty poznania, niezdolność do wypowiedzenia wszystkiego, odpowiadają za dynamizm naszej intelektualnej historii. Nie ma jednej, „najlepszej” metody ujmowania świata, a w związku z tym każda poważna zmiana sposobu myślenia o rzeczywistości podkopuje i niszczy korzenie czy fundamenty wcześniejszego światopoglądu. Nie dlatego, że oferuje lepsze wyjaśnienia, bardziej wiarygodne prawdy – tylko i wyłącznie z uwagi na swą odmienność. Taką przemianę światopoglądu określa Berlin mianem „punktu zwrotnego”, tłumacząc, że ma na myśli

[...] radykalną zmianę struktury pojęciowej, w ramach której stawia się rozmaite problemy; nowe idee, nowe słowa, nowe powiązania, w kategoriach których stare problemy otrzymują nie tyle nowe rozwiązanie, ile zostają unieważnione, zarzucone, a czasem – uznane za niezrozumiałe, wskutek czego dręczące problemy i wątpliwości przeszłości wydają się tworem dziwacznych sposobów myślenia, konfuzji należących do świata, który przeminął<sup>19</sup>.

Berlin identyfikuje trzy takie punkty zwrotne, tożsame z okresami tryumfu irracjonalizmu. Można więc stwierdzić, że w oczach Berlina irracjonalizm jest swego rodzaju gorzkim, ale jednak lekarstwem na nadmierne skostnienie wiedzy wywołane naszym

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 246.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 216.

(słusznym!) przywiązaniem do racjonalizmu<sup>20</sup>. Dowodów na poparcie takiego wniosku dostarcza chociażby jego esej *Filozofia a represje rządowe*<sup>21</sup>. Jest to wypowiedź o tyle ważna, że porusza kwestie związane ze specyfiką filozofii politycznej z jednej, a historii myśli politycznej z drugiej strony. Kwestie, które dla samego Berlina – uznawanego przez jednych za filozofa, a przez innych głównie za historyka idei – nabierały szczególnego znaczenia.

Prawdziwa filozofia jawi się Berlinowi jako rewolta przeciwko utartym nawykom myślowym i jako taka wymaga nietuzinkowego umysłu i wybitnej wrażliwości poznawczej. Geniusz może zdarzyć się w sztuce, matematyce czy medycynie, ale konsekwencje jego pojawienia się w filozofii są najbardziej brzemienne w skutki. Dlaczego? Otóż, zdaniem Berlina, nierozzerwalny związek każdej postaci życia społecznego z określonym światopoglądem sprawia, że geniusz filozoficzny musi z konieczności burzyć i niszczyć. Niemożliwy jest tu tradycyjnie rozumiany postęp, kumulacja wiedzy, ponieważ przeznaczeniem wybitnego filozofa jest „usuwanie przeszkód w myśleniu” i „przeobrażenie myśli”<sup>22</sup>. Filozofia najwyższej próby zawsze jest kierowana do „każdej generacji z osobna”, a jej oryginalność „[...] zawsze polegała na wyzwaniu osaczonych przez problemy ludzi z krępującej ich ortodoksji, która nie zdołała odpowiedzieć na pytania albo wypaczyła te, które pojawiały się w czasach jej panowania”<sup>23</sup>.

W tym sensie filozofia (czyli różne próby odpowiedzi na dręczące nas w różnym czasie pytania) i możliwość filozofowania jest oznaką, kto wie czy nie najważniejszą dla Berlina, wolnego społeczeństwa. Nie zmienia to faktu, że jej niszczycielska siła może się okazać dla tego społeczeństwa zagrożeniem. Jak podsumowuje: „Niewątpliwie, żadne społeczeństwo nie będzie zupełnie bezpieczne i będzie spoczywać na chwiejnych podstawach, dopóki filozofom będzie wolno wszystko kwestionować. Jednak ich represjonowanie oznacza śmierć wolności”<sup>24</sup>.

Wniosek: filozofowie są potrzebni, ale wcale nie musimy ich kochać. Dlatego sam Berlin raczej nie aspiruje do miana filozofa politycznego, i to bynajmniej nie z uwagi na niedostatki potencjału intelektualnego. Nie chodzi także o przykre niezrozumienie u współczesnych, związane z trudnościami bycia prorokiem we własnym kraju. Dla Berlina poważniejszy dyskomfort wiąże się ze świadomością, że nowe pojęcia i idee mają wpływ na życie innych, i choć z formalnego punktu widzenia wpływ taki jest wyzwalaający, to jego długofalowe konsekwencje mogą przynieść nieoczekiwane skutki. Powraca tu dostrzeżony przez Berlina dylemat wyboru między etyką intencji i konsekwencji. Nawet jeśli filozof występuje pod sztandarami wolności – najgłębszej wolności, bo związanej z autonomią umysłu – to jego przelane na papier idee zastygają w bezruchu i traci on nad nimi kontrolę. Jego myśl zawłaszczają filozofowie „drugo-, trzecio-, czwartorzędni i jeszcze bardziej podrzędni”; „rzetelni wyrobownicy” utrwalający jego poglądy, ale za cenę „uwięzienia myśli w solidnych, lecz fatalnie opacznych

<sup>20</sup> Jak pisze w książce poświęconej wytopionemu przez siebie „ojcu” współczesnego irracjonalizmu, J.G. Hamannowi: „Kant słusznie odniósł zwycięstwo, ale Hamann i jego zwolennicy dają wyraz nieustającej rewolcie przeciw beztroskiemu przesądaniu z góry i częstemu pomijaniu tak wielu rzeczy”; por. I. Berlin, *Mag Północy...*, s. 135.

<sup>21</sup> I. Berlin, *Filozofia i represje rządowe* [w:] *idem, Zmysł rzeczywistości...*, s. 85–109.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 102.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 104.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 109.



konstrukcjach”<sup>25</sup>. Zawsze też, jak pokazuje przykład Lenina czy Hitlera, może się znaleźć szaleniec, który uzna takie konstrukcje za lepsze niż rzeczywistość i zechce wykorzystać je w działaniach politycznych.

Z taką jednocześnie radosną i ponurą wizją filozofii można oczywiście polemizować, ale w tym miejscu ważniejsze jest zwrócenie uwagi na jej znaczenie w twórczości Berlina. Ambiwalentny stosunek do filozofii i teorii politycznych nie wydaje się tylko jednym z aspektów tej twórczości, który można oddzielić od „ważniejszej” problematyki (koncepcji „dwóch wolności” czy „pluralizmu wartości”) i spokojnie odłożyć na półkę, by zajmowali się nim specjaliści od teorii poznania lub metodologii nauk społecznych. Moim zdaniem, docieramy tutaj do sedna „jezowatości” intelektualnego portretu Berlina, a więc – by sparafrazować opis zamieszczony na początku – „do tej organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym jest i co mówi ma znaczenie”. Ta „zasada” ma charakter formalny, a może nawet normatywny, i wyraża się lekceważonym często, lecz charakterystycznym dla jego sposobu ujmowania analizowanych zagadnień, napięciem między dążeniem do precyzyjnego ujmowania swych myśli a obawą, że taka precyzja wypacza ich sens, bo staje się z konieczności zbyt daleko posuniętym uogólnieniem. Myśl Berlina pracuje pod presją. Towarzyszy jej wysoce rozwinięta świadomość metodologiczna, odpowiedzialna, jak sądzę, za ostateczne zwrócenie się tego myśliciela – którego umysłowość z pewnością wystarczała do uprawiania „prawdziwej” filozofii – w stronę historii idei. Nie bez znanych i szeroko dyskutowanych wycieczek w stronę filozofii politycznej, ale jednak pozostaje Berlin w większości swych prac na gruncie historii myśli. Dyscypliny te graniczą z sobą i wykorzystuje on ten fakt, by wytyczyć dla siebie ścieżkę narracji, która, pozostając na bezpiecznym terytorium refleksji historycznej, pozwalałaby zaprezentować oryginalne przemyślenia dotyczące naszych codziennych, a wielkich, problemów. Historyk bowiem nie tworzy idei, lecz je „bada”. A badając różne idee, zachowuje kontrolę nad rezultatami swych badań; także ewentualnymi wnioskami *quasi*-praktycznymi, które są zawsze zapośredniczone przez koncepcje, na bazie których zostały sformułowane. Rozpraszając własne poglądy pośród analiz *stricte* historycznych, utrudnia naśladowcom i komentatorom stworzenie na ich podstawie jednej, spójnej i bezdyskusyjnej całości. Może więc w pewnym sensie sobie pozwolić na „powiedzenie więcej” niż odpowiedzialny i świadomy wpływ idei na życie filozof.

Ale nawet tutaj wyjątkowa wrażliwość Berlina na słowo i myśl dochodzi do głosu, wzbudzając jego kolejne obawy:

Istnieje oscylacja pomiędzy próbami, by mówić tak mało, jak się da (żeby grać bezpiecznie – w najmniejszym stopniu ryzykując utratę prawdy) oraz próbami, by mówić tak wiele, jak to tylko możliwe (nie mniej, niż jesteśmy w stanie – i jak najmniej pominąć); owo odwieczne oscylowanie pomiędzy lękiem, że powiemy więcej, niż wiemy na pewno; lękiem prowadzącym do mówienia tak mało, jak to możliwe; niemal do zamilknięcia – oraz, per contra, próbami opisywania przeszłości w kategoriach realnych, nadawania jej pozorów życia, czegoś w rozpoznawalny sposób ludzkiego, nawet za cenę nieuniknionego ryzyka, że powiemy więcej, niż możemy wiedzieć dzięki ogólnie przyjętym „naukowym” metodom [...]”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>26</sup> I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości...*, s. 54.

Pojawiają się tu po raz kolejny te same wątki – lęk, ryzyko, konieczność wyboru między dwiema równie zgubnymi dla naszej wiedzy tendencjami. I ponownie Berlin zdaje się zalecać samemu sobie ostrożność. Ostrożność zwłaszcza tam, gdzie od pytań, empatii, prób zrozumienia przechodzimy na poziom wyjaśnienia, rozwiązania, dostarczenia odpowiedzi. Jest to postawa jeża, wiernego wewnętrznemu przekonaniu, że tak naprawdę liczy się przede wszystkim jego indywidualna świadomość świata, gwarantująca niezależność zarówno od lisów, jak i innych jeży. Elementem tej specyficzniej rozumianej intelektualnej niezależności jest troska o utrzymanie kontroli nad własnymi przemyśleniami – trudna do realizacji w sytuacji, gdy udostępnia się te przemyślenia szerokiej publiczności, co w naturalny sposób sprawia, że są one przechwytywane przez innych. A jednak Berlin czyni wszystko, by taką kontrolę, „prawo własności” w stosunku do własnych poglądów i analiz, zachować. Dlaczego tak mu na tym zależy?

Najprostsza odpowiedź, znana z jego pism, brzmi: bo zależy mu na wolności. Jest to jednak odpowiedź niewiele wyjaśniająca. Dla Berlina wolność należy do najgłębszych kategorii organizujących nasze myślenie, „najskrytszych narzędzi, dzięki którym człowiek myśli i czuje”<sup>27</sup> – nie da się więc jej wyczerpująco zdefiniować, a jedynie „dotknąć”<sup>28</sup>.

Na pierwszy rzut oka powyższa opinia wydaje się nadużyciem. Jak to? – możemy zapytać: przecież właśnie Berlin odróżnił „dwa pojęcia wolności” i podał ich zupełnie zrozumiałe (co nie znaczy, że odporne na krytykę) definicje. Czyż nie wystarczy ich po prostu powtórzyć, ewentualnie rozwinąć? Otóż nie. Choć odróżnienie wolności negatywnej i pozytywnej może się wydawać najbardziej klarownym wyartykułowaniem poglądów Berlina na wolność, to ta artykulacja nie jest tożsama z wolnością „przez duże W”, która jest pierwotnym źródłem i inspiracją dokonywanych świadomie rozróżnień. Pisze o tym we *Wstępie do Czterech esejsów o wolności*, rozprawiając się przy okazji z zarzutami stawianymi przez krytyków:

[...] bycie wolnym, by wybierać, a nie być wybieranym, stanowi nieodzowny element tego, co czyni ludzkimi istoty ludzkie, i [...] to właśnie leży u podstaw zarówno pozytywnego domagania się wpływu na prawa i praktyki społeczeństwa, w którym żyjemy, jak i domagania się zgody na obszar (jeśli trzeba, wykrojony sztucznie), w którym jesteśmy panami samych siebie; „negatywną” domenę, w której nie jesteśmy zobligowani do zdawania sprawy z tego, co robimy, żadnemu człowiekowi, jeśli daje się to pogodzić z istnieniem zorganizowanego społeczeństwa<sup>29</sup>.

Adekwatne ujęcie wolności wymaga więc odejścia od koncepcyjnych rozróżnień i „powrotu do głębi” – ponownego wzniesienia się na metapoziom refleksji o charakterze epistemologicznym, który dopiero co opuściliśmy. Na tym poziomie nie liczy się „natura rzeczy” (którą można by – w uproszczeniu, ale jednak – wypowiedzieć), ale sposób ich doświadczania przez człowieka, wpływający bezpośrednio na jego myślenie, a za pośrednictwem myślenia na działanie.

Spójrzmy na niewinny z pozoru cytat: „Gdyby istniało ostateczne rozwiązanie, optymalny wzorzec, zgodnie z którym można zorganizować społeczeństwo i którego odrzucenie byłoby grzechem – grzechem stałaby się wówczas sama wolność”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>29</sup> I. Berlin, *Wstęp [w:] idem, Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz i in., Poznań 2000, s. 58.

<sup>30</sup> *Idem, Filozofia i represje rządowe [w:] idem, Zmysł rzeczywistości...*, s. 109.

Wiemy już, do czego się odnosi pierwsza część tego zdania: każda teoria, każdy system przekonań, wiedza na dany temat usztywnia nasze poznanie, a tym samym próbuje narzucić rzeczywistości życia uniwersalny reżim jedynej prawdy. Gdyby więc okazało się w którymś momencie, że jakaś teoria ma rację, że udało się uzyskać tożsamość świata i jego wypowiedzianego opisu, to nie mielibyśmy innego wyjścia, jak tylko zaakceptować ten fakt i bezwzględnie podporządkować mu swoje działania. To jednak, jak wykazuje Berlin, jest niemożliwe i dlatego możemy w ogóle stawiać problem wolności. Jest jednak w przytoczonym fragmencie coś jeszcze. Berlin sugeruje, że zagadnienie wolności nie jest zagadnieniem z dziedziny prawdy i nieprawdy, ale przede wszystkim zagadnieniem o charakterze moralnym. Jeśli więc próbujemy żyć według wolności i jednocześnie coś o tej wolności powiedzieć, to jesteśmy skazani na, wspomniane przy okazji narodzin współczesnego światopoglądu, „przestępowanie z nogi na nogę”, czyli dokonywanie (niemożliwego do wyjaśnienia) przeskoku między nagłą potrzebą przedstawienia „logicznej” koncepcji wolności i moralnym sprzeciwem wobec takich starań, słusznie obwinianych o próbę zamazania prawdziwego jej oblicza.

Na najgłębszym poziomie wolność okazuje się swego rodzaju wyborem nastawienia poznawczego, nieustannym wymykaniem się temu, co już wiemy. Należy więc wiązać ją ze świadomością jednostki, jej odczuciami, a nie samym działaniem, bo w przypadku działania nie da się zagwarantować, że podjęte zostało ono na podstawie indywidualnie odczutyh i moralnie „wybranych” przesłanek. Czy takie stanowisko nie jest zbyt radykalne? Czy aby nie promuje jakiejś postaci anarchizmu, czy też egzystencjalizmu w wydaniu, powiedzmy, Sartre’a, który tak bardzo utożsamiał wolność ze świadomością jednostki, że zamknął je obie w postawionej poza światem twierdzy o nazwie „nicosc”? Zdecydowanie nie. Jeśli szukalibyśmy jakichś analogii, to należałoby wskazać na myślicieli w rodzaju Alexisa de Tocqueville’a, który już w wieku XIX przekonywał, że umiłowanie wolności jest ważne nie dlatego, że pozwala ona coś zrobić, coś osiągnąć, ale wyłącznie z uwagi na „[...] jej własny, od jej dobrodziejstw niezależny urok; a urok ten polega na rozkoszy, jaką jest mówienie, działanie, oddychanie bez przymusu, pod rządami Boga i praw jedynie”<sup>31</sup>.

Jak na zarysowanym tle rozumieć rozróżnienie między wolnością pozytywną i negatywną? Skoro w sposób nieunikniony nasza aktywność w świecie, zwłaszcza w sferze relacji interpersonalnych, musi korzystać z wypracowanych wspólnych pojęć, akceptowanych sposobów myślenia, to nieuniknione staje się opracowanie także teorii wolności. Jak każdej teorii politycznej należy się jej obawiać, ponieważ redukuje ona rzeczywiste doświadczenie wolności do poziomu wiedzy; właśnie „koncepcji wolności”. Lecz choć element zagrożenia jest tu absolutnie nieusuwalny, to możemy różnicować poszczególne opisy wolności – aktualnie funkcjonujące i te już historyczne – w zależności od wpisanych w nie roszczeń epistemologicznych. To znaczy: relatywnie groźniejsze są teorie, które wpadają w objęcia skrajności zdiagnozowanych przez Berlina jako tendencja do „mówienia za mało” lub przeciwnie: „wyrażania zbyt wiele”. Pierwsza sprzyja nadmieremu upraszczaniu świata i pokusie lekceważenia dostrzeganej w nim różnorodności, bo wydaje się ona tylko nieistotną „wariancją błędu”. Druga natomiast koncentruje się na tejże różnorodności, ale zaangażowanie w ekspresję wyjątkowości i niepowta-

<sup>31</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustroj i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków–Warszawa 1994, s. 181.

rzalności utrudnia nam świadome wykorzystanie jej dorobku. Nieco uprzedzając tok wywodu, warto zasygnalizować w tym miejscu, że błąd pierwszy zdaje się zarzucać Berlin autorom tzw. pozytywnej koncepcji wolności, które z pasją krytykuje (podkreślmy: krytyka odnosi się do koncepcji, a nie samej wolności pozytywnej). Błąd drugi dotyczy romantyków, zwłaszcza tych „nieokiełznaných”<sup>32</sup>, którym skądinąd winniśmy, zdaniem Berlina, wdzięczność za sformułowanie przesłanek „pluralizmu wartości”. Nie doceniamy jeszcze w pełni tych zasług, ponieważ ucieczka od uogólnień odpowiada za teoretyczne słabości romantyzmu i sprawia, że jego wpływ na kulturę europejską jest bardziej rozmyty, mniej uchwytny, ale – między innymi dlatego – tak głęboki i konieczny do przeanalizowania. Pomiedzy skrajnościami znajduje się cały wachlarz większych i mniejszych, lepszych i gorszych opisów wolności. Są one niezbędne jako swego rodzaju orientacyjne mapy poznawcze, które pozwalają nam rozstrzygać – dzięki wzajemnej komunikacji – co jest, a co nie jest aktualnie rozumiane jako wolność; co jest, a co nie jest aktualnym ograniczeniem wolności; co być może powinno ulec zmianie, a co warto zachować w życiu społecznym. Berlin ostatecznie zgłasza swój akces do liberalizmu, twierdząc, że właśnie liberalizm oferuje najbardziej funkcjonalny wobec rzeczywistego statusu człowieka opis jego wolności.

Ustalmy oczywistości: liberalizm jest teorią. Tylko teorią i aż teorią. „Tylko” – więc (idąc w ślady Berlina) nie należy ufać mu bezwzględnie. „Aż” teorią – nie unikniemy korzystania, a przynajmniej jakiegoś odniesienia do niej; zwłaszcza że takie a nie inne są fundamenty ciągle aktywnego zachodniego światopoglądu. Cóż jednak przemawia za tym, byśmy otwarcie sympatyzowali z liberałami? Oczywiście ich „negatywna koncepcja wolności”.

Podkreśla się często, że wolność negatywna Berlina jest właściwie powtórzeniem refleksji Benjamin Constanta, piszącego początkiem XIX wieku o „wolności nowożytnych”, wymagającej do swego zaistnienia wytyczenia wokół każdej jednostki pewnego obszaru będącego jej wyłączną własnością; w którym pozostaje ona jedynym suwerenem i panem swych działań. Do pewnego stopnia jest to obserwacja słuszna; pod warunkiem że nie będziemy się upierać przy podobnych analogiach między wolnością pozytywną a opisywaną przez Constanta „wolnością starożytnych”<sup>33</sup>.

Teoria wolności negatywnej jest odpowiedzią na pytanie: „W jakiej mierze jestem rządzony?”<sup>34</sup> i, jak przekonuje Berlin, jest to pytanie zasadniczo odmienne od pytania „Kto rządzi?”, na które odpowiedź wymaga sformułowania założeń wolności pozytywnej. Tak więc pojęcie wolności negatywnej odnosi się do zewnętrznego wobec jednostki obszaru, który powinien zostać oddany w jej władanie bez stawiania żadnych warunków wstępnych. Liberalne koncepcje wolności na ogół zadowolają się (a przynajmniej według Berlina zadowolić się powinny) sprecyzowaniem domniemanego obszaru niezależności i wyjaśnieniem, dlaczego on właśnie stwarza jednostce najlepsze potencjalne szanse czy

<sup>32</sup> Między innymi F. Schlegelowi; por. rozdział *Romantyzm nieokiełznaný* [w:] I. Berlin, *Korzenie romantyzmu...*, s. 143–175.

<sup>33</sup> Choćby dlatego, że w przypadku Constanta chodziło głównie o wskazanie dwu różnych sfer – tej, w której wolność realizowała się dawniej, i tej, w której powinna się realizować współcześnie – w celu przekonania politycznego establishmentu, iż liberalne żądanie wolności (właściwie swobody działania) umieszcza ją w sferze prywatnej, głównie gospodarczej i nie narusza tym samym politycznych uprawnień legalnej władzy.

<sup>34</sup> I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 41.

okazje do podjęcia działania. Dostrzegany przez Berlina w nurcie liberalnym nacisk na „sposobność działania”, a nie samo działanie<sup>35</sup>, wzmacnia jego uznanie dla tego rodzaju myśli politycznej – dowodzi bowiem, że nie usurpuje sobie ona prawa do opisu kategorii, które, jako organizujące nasze rzeczywiste, codzienne życie, nie powinny być wypowiedziane na gruncie teorii politycznej, a co najwyżej badane przez historyków i epistemologów. Wydaje się, że Berlin ceni w liberalizmie przede wszystkim fakt, iż rzuca on światło na wolność, ale tylko w tym zakresie, w jakim da się ją znaleźć „na zewnątrz” jednostki. Konkretny człowiek zachowuje dzięki temu status autonomicznego podmiotu; staje się „widzialny” przez pryzmat teorii dopiero wówczas, gdy z własnej i nieprzymuszonej woli podejmie (albo przeciwnie: zaniecha) jakieś – i w zasadzie nie jest ważne, jakie – działanie. Taki przynajmniej powinien być ideał liberalizmu (co pozwala Berlinowi przedkładać niektóre tezy Hobbesa i Benthama nad Kanta i Johna Stuarta Milla).

Teoretycznego samoograniczenia brak pozytywnym ujęciom wolności. Nie znaczy to wcale, że Berlin tropi jakąś rzeczywistą jakościową różnicę między wolnością negatywną i pozytywną. Sam stwierdza, że konceptów tych nie oddzielał pierwotnie „żaden wielki logiczny dystans”<sup>36</sup>. Dystans taki jest wytworem naszej intelektualnej historii i spadkiem, jaki przejeśliśmy po przodkach (głównie z czasów oświecenia). Ich wiara w potęgę racjonalnej abstrakcji doprowadziła do przekroczenia Rubikonu jednostkowej jaźni i intensyfikacji (obecnych w historii już wcześniej) prób opisanego prawdziwego, uniwersalnego człowieka. W konsekwencji „[...] pojęcie »Ja« doznało rozszczepienia na »wyższe«, »rzeczywiste« lub »idealne« Ja, rządzące »niższym«, »empirycznym«, czy »psychologicznym« Ja lub naturą [...]”<sup>37</sup>.

Tezy, że konstruowaliśmy od wieków jakieś mniej lub bardziej udane wzorce doskonałego „Ja”, nie należy demonizować. Jednak zrodzona w oświeceniu iluzja, że taka „wyższa jaźń” jest faktem przyrodniczym, skłaniała w niemal naturalny sposób do wymyślenia eksperymentów społecznych, mających w zamierzeniu potwierdzić jej istnienie. I z tego wyłącznie względu Berlin tak negatywnie ocenia pozytywne z nazwy teorie wolności. Wymienia wśród nich między innymi myśl Platona i Sokratesa, stoików, Spinozy, Kanta, Hegla, Fichtego – a im bliżej współczesności, tym przewiniecia kolejnych autorów stają większe. Jest to oczywiste: z koncepcji stoików przetrwały w naszych umysłach tylko jakieś odległe i ledwo słyszalne echa, podczas gdy niejednokrotnie przypominana doktryna Rousseau ciągle dzwoni nam w uszach. A przecież jest oczywiste, że bardziej należy się obawiać tych, których wpływ na aktualne myślenie o świecie jest lub może być znaczny. W szeregu analiz historycznych Berlin pokazuje, w jaki sposób pozytywne doktryny wolności zostały – na zasadzie zarysowanego kilka akapitów wcześniej mechanizmu zawłaszczania idei filozoficznych przez praktykę (czy lepiej: praktyków) życia społecznego – przekształcone w doktryny władzy. Jest to główny zarzut pod ich adresem i główny powód ich odrzucenia. Jest to jednak także impuls do rozważań dotyczących ewentualnych warunków, w jakich nadużycia związane z opisem wolności pozytywnej mogłyby zostać wyeliminowane.

Najkrócej tę część rozważań Berlina można ująć w sposób następujący: profilaktyka wolności wymaga zgody na pluralizm wartości. Nie chodzi tylko o werbalną akcepta-

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 42.

cję dla tezy o istnieniu różnych, czasem niepowiązanych, czasem niespójnych, a czasem wręcz konfliktowych, wartości. Zamierzeniem Berlina jest przekonanie nas, że powinniśmy zezwolić (choć to także niebezpieczne...) na wybór wartości przez samą jednostkę i starać się przede wszystkim zrozumieć, a nie oceniać jej działania. Utrwalenie takiej postawy jest w stanie zapobiec powstawaniu teorii wygłaszających rzekomo naukowe sądy na tematy, których naukowo opracować się nie da, lub przynajmniej je utrudnić. Sama zaś jednostka, zmuszona do dokonywania własnych wyborów dzięki wzbudzeniu w sferze publicznej swoistego moralnego zamętu czy niepokoju, będzie mogła odpowiedzieć na pytanie: „Kto rządzi?”, po prostu: „Ja!”. Wolność pozytywna zostałaby wówczas pozbawiona odium potencjalnego zniewolenia umysłów, a nasze doświadczanie wolności, przynajmniej na poziomie codziennego życia, mogłoby odzyskać intelektualną jedność.

Wróciliśmy znów „na głębiej”, odkrywając kolejny punkt, w którym zbiegają się filozoficzne, historyczne i polityczne intuicje Berlina. Zagadnienie pluralizmu wartości to taki ostatni akord pokazujący, że – mimo przerwania się z tematu na temat – autor ten, jak jeź Archilocha, „wie jedną rzecz, ale niemałą”, nawet jeśli wyraża ją na tyle różnych sposobów. Ta „rzecz” wymyka się wyczerpującym studiom pod hasłem „myśl polityczna Isaiaha Berlina” i odsyła do żywego człowieka, który swe dzieła nasączył bardzo osobistym stosunkiem do analizowanych zagadnień. I który przy okazji udowodnił, że praca historyka idei może być nie tylko pasjonująca, ale również inspirująca dla tych, którzy historykami nie są. Przy odpowiedniej dozie empatii, zaangażowania i metodologicznej samoświadomości można pisać o historii tak, by była ona ważna i dzisiaj; i nie musiała się ograniczać do „porządkowania szuflad”, czyli zastanawiania się po raz kolejny, co i z kim łączy danego myśliciela i jakąż to etykietką najlepiej opatrzyć jego teorię.

### On the Advantages of the Frame of Mind of “the Hedgehog.” Some Reflections on the Essays by Isaiah Berlin

#### Summary

The paper refers to sir Isaiah Berlin's famous essay concerning differences between two types of human personality. Using a metaphor whose authorship is ascribed to an ancient Greek poet, Archilochus, “The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing.” Berlin argues that writers and thinkers of one kind (“hedgehogs”) relate everything to a single, central vision or principle, while those of another kind (“foxes”) expand their thinking in many autonomous directions. As this opposition became famous, Berlin himself was almost unanimously numbered among those who are claimed to “lead lives, perform acts and entertain ideas that are centrifugal rather than centripetal.” However, by taking a closer look at his work as a whole, we can see a different pattern of Berlin's attitude. On the basic level of his intellectual presumptions the author of “The hedgehog and the fox” seems to have much of a hedgehog – encouraging us to share his quite coherent outlook of the history of our culture and values attached to it. This paper attempts to trace crucial features of Berlin's “hedgehogness” and demonstrate their presence in his writings on German romanticism, concepts of freedom, value-pluralism, and other topics.