

Isaiah Berlin

Uniwersytet Oksfordzki

Beata Polanowska-Sygulska

Uniwersytet Jagielloński

Między ludzką naturą a esencjalizmem. Fragmenty *Unfinished Dialogue**

1. Problem natury ludzkiej

24 lutego 1986 r.

Szanowna Pani,

dziękuję bardzo za nadzwyczaj interesujący list, który przeczytałem z wielką przyjemnością i uwagą, a potem gdzieś zapodziałem. Chociaż wydaje mi się, że dobrze pamiętam jego treść – przeczytałem go dwukrotnie – może się jednak zdarzyć, że mój list nie da dokładnej odpowiedzi na żadne z Pani pytań. Będę się starał, a jeśli tymczasem uda mi się odnaleźć Pani list, spróbuję odpowiednio zmodyfikować moją odpowiedź.

Po pierwsze, zacznę od trudnego problemu „ludzkiej natury”. Czy wierzę w stałą i niezmienną ludzką naturę? Zupełnie słusznie cytuje Pani fragment, w którym powiadam, że nie wierzę, a potem znów trafnie przytacza Pani cytat, w którym odwołuję się do ludzkiej natury jako do podstawy międzyludzkiego porozumienia. Jakie jest zatem moje stanowisko? Bardzo chciałbym odpowiedzieć na to pytanie z najwyższą precyzją, ale nie sądzę, by było to możliwe. Wydaje mi się, że mogę mój pogląd przedstawić następująco. Istnieją myśliciele, a są to głównie zwolennicy koncepcji prawa naturalnego, którzy utrzymują, że wszyscy ludzie w momencie stworzenia, czy to przez Boga, czy przez naturę, zostali wyposażeni we wrodzoną wiedzę na temat pewnych – czy to faktycznych, czy też normatywnych – prawd, których wykazy różnią się, począwszy od Arystotelesa, stoików, Izzydora z Sewilli, po Gracjana, Grocjusza itd.; niemniej w przeważającej części uwzględniają one istnienie Boga, znajomość dobra i zła, słuszności i błędu, obowiązek mówienia prawdy, zwrotu długów, dotrzymania przyrzeczeń (*pacta sunt servanda*),

* Na zamieszczone poniżej fragmenty: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Nowy Jork 2006, składa się jeden z listów Isaiaha Berlina do mnie, s. 39–44 (przetłumaczony przeze mnie na język polski i włączony do Aneksu do: B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 170–178; obszerne fragmenty oryginalnej wersji tego listu zostały także opublikowane przez „The New York Review of Books” 2004/14, s. 26), oraz wybrany fragment rozmów w moim przekładzie, dokonany na rzecz niniejszej publikacji, s. 175–186.

niektóre, czy też wszystkie, spośród dziesięciu przykazań i tym podobne. Nie wiem, kto zakwestionował to jako pierwszy – przypuszczam, że Epikur albo Lukrecjusz – niemniej w czasach nowożytnych główny atak przypuścili tacy myśliciele jak Vico, Herder i Marks (co więcej, także Hegel wraz z następcami), i oczywiście empiryści, nie Locke, lecz Hume i jego kontynuatorzy. Ich zdaniem – niezależnie od statusu owych praw naturalnych – ludzie pierwotni nie posiadali wiedzy na ich temat lub też nawet nie zdawali sobie z nich sprawy; uświadamiali je sobie czy też, w istocie, nadawali kształt przedmiotowi swojej wiary lub pewności na drodze ewolucyjnej albo pod wpływem przemian zachodzących w sferze warunków materialnych, a także pod wpływem rozwoju kultury (bez względu na czynniki, jakie wchodziłyby tu w grę). Taki punkt widzenia pociąga za sobą przekonanie, iż ludzkie istoty są poddane procesowi moralnego czy metafizycznego wzrostu i rozwoju; jest ono w równym stopniu uzasadnione jak to, że wiedza empiryczna jest procesem postępującym (niezależnie od tego, czy to ostatecznie przekonanie wiąże się z wiarą, że ów proces prowadzi do progresywnego rozwoju, w kierunku swego rodzaju doskonałości – której zresztą może on nigdy nie osiągnąć – czy też przeciwnie), że ma charakter kumulatywny, choć nie ma tu mowy o żadnej możliwej do zidentyfikowania strukturze bądź o celowościowej tendencji. Takie były bez wątpienia przekonania Vico i Marksa – wierzyli oni, iż to, co określa się mianem ludzkiej natury, jest zmienne i zróżnicowane na przestrzeni kultur lub nawet w ich obrębie; a także, iż rozmaite czynniki odgrywają określoną rolę w modyfikowaniu ludzkich reakcji na naturę i na siebie nawzajem. Dlatego też pogląd, iż wszyscy ludzie, niezależnie od czasu i miejsca, wyposażeni zostali w rzeczywistą lub potencjalną wiedzę na temat uniwersalnych, ponadczasowych, niezmiennych prawd (czy owe prawdy istnieją, czy też nie; choć w większości przypadków człowiek nie wierzył w ich istnienie), jest po prostu fałszywy. Wiara w tego rodzaju wiedzę *a priori* oraz w niezienne prawdy tworzy trzon głównej tradycji europejskiej, od Platona i stoików, poprzez wieki średnie, a zapewne także i Oświecenie, aż po nasze własne czasy; niemniej jeśli to Vico, Marks i im podobni mają słuszość, a sądzę, że mają, to koncepcja ta nie jest uzasadniona – istoty ludzkie różnią się między sobą, różnią się ich wartości, ich rozumienie świata; a choć zasadniczo możliwe jest sformułowanie pewnego historycznego czy antropologicznego wyjaśnienia, na jakim tle takie różnice się rodzą, to owo wyjaśnienie jako takie może do pewnego stopnia odzwierciedlać specyficzne pojęcia i kategorie, właściwe określonej kulturze, do której należą badacze tego problemu. Nie sądzę, by prowadziło to do relatywizmu jakiegokolwiek typu – napisałem zresztą esej na temat rzekomego relatywizmu w wieku XVIII; załączam nadbitkę. Niemniej nawet jeśli nie istnieje podstawowa natura ludzka w tym sensie – takim, w jakim na przykład rozumiał ją Rousseau, który uważał, że jeśli usunie się wszystkie naleciałości, modyfikacje, fałsz, zniekształcenia, jakie podług niego przyniosły z sobą społeczeństwo i cywilizacja – to odkrywa się pierwotnego, naturalnego człowieka; utożsamianego niekiedy na przykład z czerwonoskórymi Indianami, którym dane było uniknąć niefortunnych doświadczeń niszczącego wpływu kultury europejskiej. Jest to stanowisko atakowane na przykład przez Edmunda Burke’a, który powiada, że hipoteza głosząca istnienie naturalnego człowieka (a do niego to, zdaniem Burke’a, nawiązują francuscy rewolucjoniści i jego to prawa usiłują przywrócić) jest fałszywa; że taka istota nie istnieje; sztuka zaś – która wedle Rousseau stanowi późniejszy, a zapewne także i zgubny etap rozwoju – dla Burke’a jest, jak to określa, „częścią ludzkiej natury”; nie istnieje zatem żadna wewnętrzna, czysta, naturalna istota, która wyłania się po zdarciu z człowieka warstwy wszystkich sztucznych przekonań, zwyczajów, wartości,

stylów życia i zachowań, niejako narzuconych z zewnątrz owej czystej istocie. To właśnie mam na myśli, zaprzeczając istnieniu niezmiennej ludzkiej natury – nie wierzę, by wszyscy ludzie gdzieś „pod spodem” byli pod istotnymi względami tacy sami; innymi słowy, wierzę, że różnorodność jest częścią ludzkiej egzystencji; że stanowi ona – choć akurat ten aspekt jest tu bez znaczenia – cenny atrybut (nawiasem mówiąc, jest to bardzo późny pogląd; można się nań natknąć prawdopodobnie dopiero niewiele wcześniej niż w XVIII wieku).

Cóż zatem mam na myśli, mówiąc, że ludzie mają wspólną naturę? Wydaje mi się, że musi istnieć jakiś obszar wspólny ludzkim istotom, jeśli pojęcie człowieka ma mieć w ogóle jakiegokolwiek znaczenie. Sądzę, że prawdziwe jest twierdzenie, iż istnieją pewne podstawowe potrzeby, na przykład potrzeba pożywienia, posiadania schronienia, bezpieczeństwa oraz (jeśli zgodzimy się z Herderem) przynależności do grupy, przebywania pośród „swoich”, które muszą być wspólne wszystkim istotom spełniającym wymogi przynależności do gatunku ludzkiego. Są to tylko najbardziej podstawowe cechy; niewykluczone, że można tu jeszcze dorzucić potrzeby: pewnego minimum wolności, możliwości dążenia do szczęścia czy też samospełnienia, gdy idzie o wyrażanie siebie, tworzenia (na dowolnie elementarnym poziomie), miłości, oddawania czci (jak utrzymują myśliciele religijni), porozumiewania się, a także środków wyobrażenia i przedstawiania siebie (możliwe, że w wysoce symbolicznych i mitologicznych formach) i swego stosunku do środowiska, zarówno naturalnego, jak i ludzkiego, w którym istoty te żyją. Gdyby tego wszystkiego zabrakło, porozumienie między ludźmi stałoby się niemożliwe, nawet w obrębie danego społeczeństwa; nie mówiąc już o zrozumieniu przekazu pochodzącego z minionych wieków lub od obcych kultur. Wierzę w ciągłą możliwość zmiany, modyfikacji, różnicowania się, atoli bez możliwości stwierdzenia, że tym, co owym zmianom i modyfikacjom podlega, jest jakaś wewnętrzna istota. Wszystkie jednostki i grupy, niezależnie od dzielących je różnic i przeobrażeń, jakie przechodzą, muszą mieć z sobą coś wspólnego, co umożliwi wzajemne porozumiewanie się. To „coś” można zilustrować niemal mechanicznie przez wyliczenie podstawowych potrzeb (dlatego są one właśnie p o d s t a w o w e), w całym zróżnicowaniu i różnorodności form, jakie są właściwe różnym osobom, kulturom, społeczeństwom itp. Wprawdzie potrzeba odżywiania się jest uniwersalna, ale już sposób, w jaki ją zaspokajam, rodzaj pożywienia, którego łaknę, kroki, jakie podejmuję, by je zdobyć, mogą być rozmaite. Odnosi się to także do innych podstawowych potrzeb – mitologie, metafizyki, religie, języki, gesty będą w wysokim stopniu zróżnicowane, ale sam fakt, iż wszystkie one stanowią próby odnalezienia się, wyjaśnienia czy też rozszyfrowania zagadkowego, a być może też nieprzyjaznego, środowiska bądź zgoła świata, pozostanie niezmienny. Wittgenstein wyjaśnił niegdyś pojęcie r o d z i n n e j t w a r z y¹ – wśród portretów przodków twarz A jest podobna do twarzy B, twarz B jest podobna do twarzy C, twarz C przypomina twarz D i tak dalej; ale nie ma twarzy wzorcowej, t w a r z y r o d z i n n e j – prototypu, którego możliwymi do zidentyfikowania modyfikacjami byłyby wszystkie pozostałe twarze. Niemniej kiedy mówię o r o d z i n n e j t w a r z y, coś jednak mam na myśli – to mianowicie, że A przypomina B, B przypomina C i tak dalej, pod różnymi względami; a także to, iż tworzą one kontinuum, pewien ciąg, który można przypisać rodzinie X, rodzinie Y zaś już nie. To samo dotyczy tożsamości rozmaitych kultur, społeczeństw, grup itp. I to właśnie mam na myśli – że choć nie jest niezmienna, to jednak istnieje wspólna ludzka natura,

¹ W rzeczywistości „podobieństwa rodzinnego”; zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 50–51.

bo bez niej nie moglibyśmy mówić o ludziach i o wzajemnym porozumieniu, od którego zależy cały świat myśli; nie tylko myśli – także uczuć, wyobraźni, działania. Nie wiem, czy wypowiadam się jasno – niemniej sędzę, że taki właśnie jest mój pogląd. Oczywiście, może on być błędny, może podlegać krytyce, toteż jeśli ma Pani ochotę zgłosić krytyczne uwagi – jak to już Pani robiła – to proszę się nie krępować; mogę być tylko wdzięczny, nie sędzę bowiem, by którykolwiek z moich poglądów był słuszny do tego stopnia, aby nie mógł zostać w przyszłości całkowicie obalony – choć mam nadzieję, że tak się nie stanie.

Następnie pyta mnie Pani o wolność negatywną: dlaczego z jednej strony definiuję ją jako nieobecność przeszkód zewnętrznych, z drugiej zaś zaczynam nagle mówić o przeszkodach wewnętrznych, namiętnościach, neurozach jako o przeszkodach do swobodnego działania. Powód jest następujący (jestem pewien, że nie wypowiedziałem się dostatecznie jasno w moich tekstach i że ma Pani całkowitą słuszność, zwracając mi uwagę): w wykładzie *Dwie koncepcje wolności* zajmowałem się wolnością polityczną, a zasadniczy sens wolności politycznej w moim rozumieniu to właśnie brak przeszkód stwarzanych przez ludzi – walka o wolność zaś jest walką o ich usunięcie. Gdy moi krytycy stawiają tezę, że wolność jest zasadniczo relacją trójczłonową – to znaczy, że pragnienie wolności jest dążeniem do usunięcia przeszkody X po to, by móc podjąć działanie Y, a nie po prostu do pozbycia się X – to nie ukrywam, że się z tym nie zgadzam. Skuty łańcuchami człowiek chce po prostu zrzucić pętające go okowy; a to, co zrobi po uwolnieniu się – co zechce zrobić, gdy się ich pozbędzie – to już inna sprawa. Motywem, którym kieruje się, dążąc do zrzucenia krępujących go więzów, jest właśnie pragnienie pozbycia się ich, bo ograniczają jego swobodę ruchu – wydaje się, że ta interpretacja ma zastosowanie do wszelkich kontekstów. Wolność polityczna oznacza usunięcie przeszkód stworzonych – czy to w sposób zamierzony, czy też nie, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio – przez innych ludzi, lecz nie przez naturę. Fakt, że nie mogę sobie kupić dobrego wina, bo nie mam na to pieniędzy, przy zwykłym użyciu tego słowa nie jest brakiem wolności politycznej, tak naprawdę bowiem nikt mnie nie powstrzymuje przed kupieniem owego wina, nikt mi tego nie zabrania, żaden zakaz prawny ani groźba nie wchodzi tu w grę; niemniej jeśli socjaliści mają rację, to ta sytuacja oznacza dla mnie pozbawienie wolności, bo mój brak pieniędzy wynika z systemu, stworzonego przez ludzi – wykreowanego bądź świadomie, bądź przez „siły historii” – który lokuje mnie wśród biednych, bogatym zaś daje władzę nade mną. W rzeczywistości zatem stanowi on możliwą do usunięcia przeszkodę do mego swobodnego funkcjonowania – a tym samym równa się brakowi wolności w moim sensie, w sensie negatywnym – bo uniemożliwiają mi je inni ludzie; wchodzi tu w grę moje zniewolenie w aspekcie politycznym, brak wolności bowiem w tym właśnie wymiarze to wolność, która jest dla mnie niedostępna z powodu działań innych ludzi, zarówno żyjących, jak i zmarłych, wraz z następcami kontynuującymi ich dzieło. Jednakże są myśliciele, żydowscy i chrześcijańscy – Jezus, który powiedział: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (przez co, jak sędzę, chciał wyrazić myśl, iż poznanie Boga wyzwala człowieka z grzechu bałwochwalstwa), czy Spinoza, Kant, Freud *etc.* – dla których wolność jest wolnością moralną i intelektualną. Ograniczeniem dla niej mogą być fałszywe przekonania lub też rozmaite czynniki biologiczne, fizjologiczne czy psychologiczne. Ta materia, co oczywiste, głęboko wkracza na teren dyskusji nad koncepcją wolności, określonej przeze mnie mianem wolności pozytywnej, zgodnie z którą stoicki mędrzec – posiadłszy umiejętność lekceważenia, niezwracania uwagi na ból, ubóstwo, ucisk itp. – jest wolny, bo osiągnął wolność wewnętrzną; podobnie jak wyznawca buddyzmu lub jak męczennik, którego wszystkie myśli

i uwaga, całkowicie skoncentrowana na sprawach duchowych, oraz bezmiar miłości do Boga „wyzwalają” od tego wszystkiego, co dla innych może być źródłem niepokoju, frustracji i ucisku. Niemniej, niezależnie od słuszności tej idei, słowo „wolność” niewątpliwie bywało używane w tym właśnie znaczeniu, a tak użyte bezspornie niosło z sobą pokazywany ładunek treści (jak sądzę, żadne z nas obojga temu by nie zaprzeczyło). Nie mamy tu jednak do czynienia z wolnością p o l i t y c z n ą , która dotyczy wyłącznie zniewolenia jednych ludzi przez drugich – czy to zniewolenia fizycznego, społecznego bądź politycznego, czy to za pośrednictwem instytucji, regulacji prawnych bądź na jakiegokolwiek innej drodze. Jak podejrzewam, będzie się Pani zapewne skłaniać do przekonania (w tym momencie nie jestem w stanie dokładnie odtworzyć Pani listu), że istnieją, jeśli nie „naturalne”, to w każdym razie w pewnym sensie fundamentalne prawa człowieka, które przysługują wszystkim istotom ludzkim z racji ich człowieczeństwa; zaprzeczenie im jest zaś równoznaczne z utratą wolności w jej podstawowym sensie. Myślę, że i ja w to wierzę. Jedyną trudnością, jaka się tutaj wyłania, jest to, iż w moim przekonaniu nie sposób podać listy owych praw. Według mnie teza o istnieniu praw człowieka oznacza tyle, iż aby móc prowadzić człowieka egzystencję na choćby minimalnym poziomie, konieczna jest ochrona – w jakimś rozsądnym stopniu – owych praw; ich częściowe ograniczenie bowiem prowadzi do odczłowieczenia, a prawdopodobnym efektem całkowitego ich zaprzeczenia jest zezwierzęcenie, szaleństwo, śmierć. Podzielam te przekonania; wszak to do nich właśnie nawiązuję, utrzymując, że istnieje pewna sfera, w obrębie której istoty ludzkie mają prawo robić to, co chcą, bez ingerencji z zewnątrz; ale już to, jaka jest owa sfera, jakie są jej rozmiary – pomijawszy kwestię wspólnych cech, ze względu na które przedstawiciele gatunku ludzkiego są właśnie ludźmi – będzie zapewne wyglądać rozmaicie, z powodu zróżnicowania właściwości ludzi żyjących w różnych kulturach, okolicznościach i warunkach. Niemniej musi istnieć jakaś wspólna, łącząca wszystkich ludzi nić znamionująca człowieczeństwo – dobrą ilustracją jest tu Wittgensteinowski przykład „rodzinnej twarzy”, którym się posłużyłem. Czy moja odpowiedź jest niejednoznaczna? Niejasna? Nie do końca zadowolająca? Proszę mi to wytknąć – spodziewam się, że tak właśnie jest.

Niech mi będzie wolno wyrazić, jak dalece jestem Pani wdzięczny za to, że traktuje Pani moją pracę tak poważnie i że napisała Pani do mnie list taki jak ten, który otrzymałem. Bardzo chciałbym porozmawiać z Panią o tych sprawach, co, jak sądzę, byłoby dla mnie ogromnie przydatne, a w jakimś stopniu mogłoby być użyteczne także i dla Pani. Dlatego załączam coś w rodzaju aneksu do mojego listu, wyjaśniającego mechanizm, dzięki któremu będzie Pani mogła przyjechać do Oksfordu na miesiąc lub na dłużej, co umożliwi mi swobodne (wolne w sensie negatywnym) rozmawianie z Panią od czasu do czasu, a także pozwoli Pani spotkać się z innymi filozofami, co być może będzie nawet ciekawsze i przyniesie Pani więcej pożytku.

Z poważaniem Isaiah Berlin

PS Właśnie przyszło mi do głowy coś jeszcze, o czym Pani pisała w swoim liście, a mianowicie kwestia dwóch głównych filozoficznych koncepcji człowieka – skoro trafnie interpretuje Pani moje podejście jako zakładające, iż nasze wartości zależą od naszej koncepcji natury ludzkiej (rzeczywiście wierzę, że u podłoża czy to etycznej, czy politycznej, czy też jakiegokolwiek innej idei normatywnej zawsze tkwi pewne wyobrażenie na temat ludzkiej natury, czyli pewna, zazwyczaj niezupełnie empiryczna, koncepcja człowieka).

Nie jest dla mnie do końca jasne, na czym polega różnica pomiędzy „substancjalizmem” i „aktywizmem”. Czy to pierwsze stanowisko zakłada istnienie pewnego niezmiennego substratu, w rodzaju „naturalnego człowieka” Rousseau? Czy to drugie oznacza, iż człowieka pojmować należy jako pewną sekwencję czy wzorzec działań i predyspozycji w ich kierunku? (słowo „predyspozycje” jest samo w sobie dostatecznie niejasne). Nie jestem pewien, czy w pełni rozumiem to odróżnienie, niemniej idea jaźni czy też ludzkiej natury jest jednym z najbardziej dręczących problemów, nawet we współczesnej filozofii, nie wspominając już o Platonie, Arystotelesie, Humie, Kancie czy o podmiocie *cogito*. Czy ludzka natura jest spletem doznań, wspomnień, oczekiwań, wyobraźni, skłonności, w pewien sposób powiązanych lub – według niektórych myślicieli – nieomal identycznych z własnościami fizycznymi, biologicznymi i fizjologicznymi? Lub może przez jaźń rozumiemy coś innego, właśnie „coś” – pewną istotę, pojętą w realistycznych kategoriach, trwającą w czasie i mimo zmieniających się cech obdarzoną niezmienną, wewnętrzną strukturą? Wolałbym się w tej materii nie wypowiadać, a przynajmniej nie w tym liście, ale jeśli przyjedzie Pani do Oksfordu, będziemy mogli porozmawiać na ten temat, a także na każdy inny, mając dostateczną ilość czasu do dyspozycji.

Mam nadzieję, że poruszyłem już wszystkie wątki zawarte w Pani liście – ale być może się mylę.

2. Popperowska krytyka esencjalizmu

6 maja 1988 r.²

BP-S: Na naszym ostatnim spotkaniu nie zgodziliśmy się w dwóch kontrowersyjnych kwestiach. Podał Pan w wątpliwość moją interpretację Popperowskiego esencjalizmu oraz stosunek filozofa do dyskusji nad wartościami. Dr Gray uprzejmie przejrzał mój tekst na ten temat.

IB: Byłem zaszokowany przytoczonymi przez ciebie cytatami z Poppera. Byłem zaszokowany Popperem. Nie miałem pojęcia, że on jest przeciwny badaniu znaczenia pojęć.

JG: Owszem, jest.

IB: Ależ to beznadziejne. Nie wyobrażam sobie, jak filozof może się bez tego obejść.

JG: Powiada, że każdy, kto zabiera głos na temat znaczenia słów, jest esencjalistą.

IB: Jest esencjalistą?! Cóż, to się równa przyjęciu, że każde słowo jest „podpięte” do jakiegoś obiektu.

JG: Tak, i na przykład Austin i Wittgenstein byliby esencjalistami, co jest absurdem.

IB: Tak, to absurdalne. Ale, ogólnie rzecz biorąc, jeśli bym nie wiedział, co znaczą słowa lub jak ludzie ich używają, to nie byłbym nawet w stanie ich zrozumieć. To zdumiewające; to wydaje mi się być przejawem jakiegoś dziwnego fanatyzmu. Wymierzone jest w pełni przeciwko pozytywizmowi. Przeciwno uznaniu, że znaczenie danego twierdzenia

² I. Berlin, B. Polanowska-Sygułska, *Unfinished...*, s. 175–186. W niniejszej rozmowie wzięły udział trzy osoby – Isaiah Berlin, John Gray i ja. Spotkaliśmy się w oksfordzkim All Souls College. W trakcie poprzedniego spotkania, które odbyło się 24 kwietnia 1988 r., dyskutowaliśmy z Isaiahem Berlinem nad manuskrytem mojego artykułu zatytułowanego *The Twilight of 'Liberty' as an Abstract Ideal?*; zob. *Unfinished...*, s. 253–263. Sir Isaiah miał wątpliwości odnośnie do mojej interpretacji poglądów Poppera. Zaproponował spotkanie we troje: „(...) idź do Graya. Daj mu ten tekst. Powiedz mu, że z wielką przyjemnością spotkam się z wami obojgiem. Możemy odbyć dyskusję na temat Poppera”; zob. *Unfinished...*, s. 174. Mój wkład w tę rozmowę był stosunkowo niewielki; zdecydowanie wolałam przysłuchiwać się dyskusjantom.

jest środkiem prowadzącym do jego weryfikacji. Nas nie interesuje znaczenie określonego twierdzenia. Chcemy się dowiedzieć, czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe; rozumiemy, co ono znaczy, bez żadnej pomocy.

JG: Tak, bez żadnej analizy.

IB: A także bez pomocy. Wszyscy wiemy, co te słowa znaczą, więc nie ma powodu zwracać sobie głowy. Nie zdawałem sobie sprawy, jak daleko to idzie.

BP-S: Popper przedstawił tak skrajną interpretację esencjalizmu tylko w swej intelektualnej autobiografii³.

IB: Tak naprawdę ciekawi mnie zdanie jego uczniów na ten temat. Czy którykolwiek z nich zdaje się mówić to samo?

JG: No cóż, zostało mu już tak niewielu uczniów...

IB: Ale jeśli porozmawiasz z [Bryanem] Magee, to ci powie, że w Ameryce, w Niemczech, we Włoszech, na całym świecie, popperycy spotykają się na wielkich kongresach, w których uczestniczy mnóstwo uczniów Poppera. Ale być może to nie są filozofowie.

JG: W tym rzecz. Niektórzy z nich są przyrodnikami, inni psychologami, ale bardzo niewielu – filozofami.

IB: Powiem ci, który [spośród nich] był filozofem: Lakatos. Wiesz, co Lakatos o nim powiedział?

JG: Nie.

IB: Obiło mi się to kiedyś o uszy. Uważał, że *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* powinno nosić tytuł: *Spoleczeństwo otwarte autorstwa jednego z jego wrogów*.

JG: Świetne!

IB: Lakatos był niezwykły. Był węgierskim socjalistą i komunistą. Był ortodoksyjnym stalinistą; jednym z prawdziwych węgierskich komisarzy po 1947/1948. Potem, w '56, pokłócił się z komunistami i doszedł do wniosku, że nie może już tego dalej ciągnąć. Z wykształcenia był matematykiem. Studiował matematyczną fizykę i filozofię i został wiernym uczniem Poppera. Później nastąpił między nimi potężny rozłam; potem zmarł. Nie wiem, kim w końcu został.

JG: Uważał się za kogoś w rodzaju krytycznego popperysty.

IB: To był bardzo zdolny człowiek.

JG: Bardzo. Jego eseje na temat Poppera są lotniejsze od samego Poppera. Są znacznie lepsze.

IB: Ale zawsze był trochę szalony. Zaproponowano mu etat tutaj; miał się zająć logiką matematyczną. Był taki komitet związany z tym college'em, w którym z jakiegoś powodu zasiadałem. Przesłał nam telegram z informacją, że jadąc na rozmowę kwalifikacyjną, dotarł do stacji Reading, niemniej w międzyczasie przemyślał całą sprawę i zawrócił.

JG: Zmarł bardzo młodo, nieprawdaż?

IB: Niestety. Popper wyraził się o nim następująco: „Nie jestem w stanie zarekomendować go w pochlebniejszy sposób niż za pomocą tych czterech słów: on zmienił moje idee”. Coś takiego przerasta nadzieje kogokolwiek innego. Całkiem zabawne. Przepraszam, powróćmy do tematu. Po pierwsze: esencjalizm.

³ „Nigdy nie ulegnij skłonności do poważnego traktowania problemów związanych ze słowami i ich znaczeniami. Poważnie należy traktować kwestie odnoszące się do faktów i twierdzeń na temat faktów: teorii i hipotez; problemów, które rozwiązują, i problemów, które podnoszą” – K.R. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Biography*, Glasgow 1976, s. 19.

BP-S: Popperowskie rozumienie [tego terminu] ewoluowało.

IB: W *Spółeczeństwie otwartym* ma ono klarowne znaczenie. Esencjalizm znaczy tyle, że rzeczy mają swoją niezmienną istotę czy też naturę, która nie poddaje się oddziaływaniu sił fizycznych i która przesądza o ich rozwoju czy też o ich przyszłości, czy czym tam jeszcze. Tak – jego zdaniem – twierdzą Platon i Arystoteles⁴. I tak właśnie jest, w tej sprawie ma słuszność, bowiem oni rzeczywiście wierzą w esencje. Dotyczy to także Kanta, Leibniza i całkiem wielu innych.

JG: Nawet Spinozy.

IB: Spinoza także w to wierzył. Metafizyka to badanie natury i rozwoju istot w świecie bez pomocy empirii. Cóż, z pomocą empirii, ale w sposób wykluczający pójście w kierunku wyznaczonym przez dowody empiryczne. Stąd, teoretycznie rzecz biorąc, jeśli dysponujesz szczególnym rodzajem oka, magicznym okiem, to przyglądając się z wielką uwagą kurczęciu, zorientujesz się, że musi ono znosić jajka, nawet jeśli nigdy nie było ci dane tego zobaczyć.

JG: Tak, w naturze kurczenia leży znoszenie jajek.

IB: W naturze kurczenia leży niemożność uniknięcia znoszenia jajek, stąd byłbyś w stanie przewidzieć, że będzie ono znosić jajka, nawet gdyby nikt nie widział jajka na oczy. To jest lekka parodia [tego stanowiska], niemniej, w pewnym sensie, do tego właśnie się ono sprowadza. Człowiek musi się rozwijać w pewien określony sposób, a jeśli się w ten sposób nie rozwija, to jest spaczony, wynaturzony, jest błędem stworzenia. Na tym to polega. [Ten pogląd] ma charakter monistyczny, bo nie możesz mieć dwóch ścieżek, którymi owa istota ma z metafizycznych przyczyn podążać.

JG: A zatem esencje nie mogą być dotknięte sprzecznościami czy nawet złożonością.

IB: Właśnie. Nie mogą. Nie sądzę, by ktokolwiek uważał, że mogą. U Hegla istoty są dialektyczne. Niemniej, ściśle rzecz biorąc, nie zawierają one zaprzeczeń. Mają w sobie załączki rozwoju, który przybiera postać określonych konfliktów, co następnie skutkuje czymś jeszcze innym. Konflikty są nieuniknione, ich rezultaty są nieuniknione, cała ta sprawa jest do przewidzenia. Niewielu ludzi potrafi przepowiedzieć przyszłość, bo są za głupi, lub zbyt nieświadomi, lub zbyt uprzedzeni, albo nie czytali Hegla. Niemniej w zasadzie...

JG: A zatem wczesne znaczenie esencjalizmu było u Poppera całkiem jasne.

IB: Zupełnie jasne. Temu właśnie zaprzeczał i dlatego właśnie wszyscy empiryści są za Popperem i za tą jego książką. Ale jest jeszcze inne znaczenie, zgodnie z którym badanie słów zależy od przeświadczenia, że słowa są w pewien metafizyczny sposób przywiązane do czegoś we wszechświecie, niczym czapki do głów.

JG: On twierdzi, że wczesny Wittgenstein był tego zdania.

IB: No cóż, wczesny Wittgenstein powiedział, że wszystkie słowa są nazwami faktów atomowych. A ponieważ świat składał się z faktów atomowych i jeśli miałeś do dyspozycji dostateczną liczbę nazw – a relacje między nazwami były powiązane z relacjami między faktami – to mogłeś odczytać, co się z czym wiąże, niczym z wykresu na papierze milimetrowym.

JG: Popper zdaje się uważać, że każdy, kto się zajmuje znaczeniami, musi podzielać to przekonanie.

⁴ „Esencjalizmem metodologicznym nazywam pogląd, wyznawany przez Platona i wielu jego następców, według którego zadaniem czystej wiedzy czy «nauki» jest odkrycie i opis prawdziwej natury rzeczy, to jest ukrytej rzeczywistości czy istoty” – K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, t. 1, s. 53.

IB: Fakty atomowe są prywatnym wynalazkiem Russella, od którego Wittgenstein je przejął. Nikt poza Russellem i Wittgensteinem nie wierzył w fakty atomowe. To było specyficzne przekonanie, związane ze szczególną doktryną metafizyczną na temat tego, z czego składa się świat; tak naprawdę podzielało je tylko dwóch filozofów i ich ówcześni uczniowie.

JG: Wittgenstein powiedział zabawną rzecz, kiedy porzucił ten pogląd...

IB: „Mój Boże – rzekł – sądziłem, że wszystkie słowa są nazwami, a nie są”.

JG: Tak, a potem powiedział: „Nigdy nie podałem przykładu faktu atomowego. Sądziłem, że to kwestia czysto empiryczna”.

IB: To były jakby krztyliny czegoś, drobinki, maleńkie cząstki. Sądził on, że stanowią one niepodzielne, fundamentalne elementy, z których składa się świat. Jest to w pewnym sensie bardzo naiwne; niemniej Leibniz uważał tak samo. Była to próba postawienia tezy, że matematyka może mieć zastosowanie do świata i że jeśli istniałby język dokładnie odzwierciedlający matematyczną strukturę rzeczywistości, to dałoby się ową strukturę odczytać. Wydaje mi się, że jest to stara idea, którą Russell zawdzięcza Leibnizowi.

JG: No jasne, przecież jego pierwsza książka dotyczyła Leibniza.

IB: Nie pierwsza; jego pierwsza książka była o niemieckiej socjaldemokracji. Przepraszam, wróćmy do esencjalizmu⁵.

BP-S: Zakwestionował Pan moją tezę, iż Popper jest zwolennikiem jedności metody.

JG: Sądzę, że jest.

IB: Cóż, może i tak, ale mam jeszcze jedną wątpliwość. Z całą pewnością wierzy on w jedność metody w naukach przyrodniczych; to jest oczywiste. Uważa, że *Logik der Forschung*, badania ustanawiające teorię z zakresu nauk przyrodniczych, idą w ślad za pewną bardzo trudną formułą. Ale nie jestem tak całkiem pewien, że odnosi to także do świata, a już z pewnością nie do etyki.

JG: No nie, do etyki z pewnością nie.

IB: Ani do zdrowego rozsądku. Bo to jest domena subiektywności; to nie jest nauka.

JG: Ani do metafizyki.

BP-S: A co z naukami społecznymi?

IB: No cóż, z zasady tak. On wie, że to niezupełnie działa, ale owszem, z zasady tak. Masz całkowitą rację. On uważa, że ekonomia i socjologia są w stanie spełnić kryterium naukowości. Większość ludzi tak sądzi.

JG: To w tym punkcie jego uczeń Soros się z nim nie zgadza, nieprawdaż? On sam twierdzi, że jest metodologicznym dualistą. Powiada, że jego działalność jako finansisty utwierdziła go w przekonaniu, że nauki społeczne nie rządzą się żadnymi prawami.

IB: Ma zupełną rację. Z tego właśnie powodu Popper mnie nie aprobował. Po raz pierwszy dałem wyraz różnicy między nami w artykule *History and Theory*. Był to pierwszy artykuł do pierwszego zeszytu czasopisma o tytule „History and Theory”⁶. Potem już nic dla nich nie napisałem. Podjąłem tam próbę wykazania, że zastosowanie metody naukowej w historii jest skazane na porażkę. Nie twierdzą, że w dalszym ciągu wierzę we wszystko, co tam napisałem; niemniej moja fundamentalna teza była następująca: Jeśli mówisz o historyku, że jest bardzo doktrynerski, to jest to zarzut. Nikt nie mówi o uczonych parających się naukami przyrodniczymi, że są doktrynerscy, bo doktryny

⁵ B. Russell, *German Social Democracy: Six Lectures*, Londyn 1896.

⁶ I. Berlin, *History and Theory: The Concept of Scientific History*, „History and Theory” 1960/1, s. 1–31, przedruk w I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, H. Hardy (red.), Oxford 1980, s. 103–142, oraz I. Berlin, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, H. Hardy, R. Hausheer (red.), Londyn 1997, s. 17–58.

to ich sprawa. Przyrodnicy nie mogą funkcjonować bez teorii. A w jakim celu mówi się o historyku, że jest bardzo doktrynerski? To jest krytyka. Zakłada się, że istnieje pewna teoria, w którą można wpasować określone fakty; a jeśli jakieś do niej nie przystają, to coś trzeba z nimi zrobić, stłamsić je czy też nagiąć, na marksistowską modłę. Było wielu teoretyków historii. Hegel nim był, Spengler nim był, Toynbee nim był.

JG: Hayek też tak myśli.

IB: Tak, jestem przekonany, że Hayek też. Wierzy w istnienie pewnej teorii. Ale uwaga – nie na gruncie nauk społecznych. Scjentyzm jest herezją.

JG: Słusznie.

IB: Hayek powiada, że próba stosowania metod charakterystycznych dla nowo powstałych nauk, które rozkwitły z początkiem XIX wieku, w szczególności we Francji, jest fatalnym zastosowaniem teorii nauk przyrodniczych w obszarze ludzkich spraw. Prowadzi to w efekcie do despotyzmu, tyranii i do tego wszystkiego, co się z nimi wiąże. To bardzo Hayekowskie. Jak sądzę, Popper tego nie akceptuje.

BP-S: Popper powiada, że metody nauk przyrodniczych i nauk społecznych są niemal identyczne.

IB: Niemal identyczne. To w gruncie rzeczy próba stwierdzenia, że prawda to nauka. Freud powiedział: „Nauka nie jest być może w stanie rozwiązać wszystkich problemów, ale możesz być pewien, że jeśli nauka nie potrafi czegoś rozwiązać, to nie da się tego zrobić w żaden inny sposób”. Brzmi jak Popper.

BP-S: W *Conjectures and Refutations* mówi on, że zadaniem nauk społecznych jest śledzenie niezamierzonych konsekwencji⁷.

IB: Racja.

BP-S: I że rzecz jest empirycznie testowalna.

IB: No cóż, z całą pewnością dana doktryna dotycząca niezamierzonych konsekwencji czynników A, B, C, D może być poddana testom sprawdzającym. Jeśli masz pewność, że dysponujesz dostateczną liczbą przypadków, to oczywiście każde twierdzenie ogólne może zostać sprawdzone. Niewątpliwie zarówno socjologowie, psychologowie, jak i ty i ja formułujemy wiele twierdzeń zaczynających się od słowa „każdy” czy też od słowa „wszyscy”, i wszystkie te twierdzenia mogą być z zasady sprawdzone. Ale z tego nie wynika, że metody nauk przyrodniczych, eksperyment, obserwacja itp. mają zastosowanie do wszystkiego. Pozwól, że ci podam następujący przykład. Jeśli Engels powiedział: „Gdyby nie było Napoleona, to ktoś inny zająłby jego miejsce”, to jak masz to sprawdzić?

JG: Nie jesteś w stanie.

IB: Albo gdyby ktoś powiedział: „Jeśli istniałby jakiś geniusz, to dokonałby większość z tego, czym się ty teraz zajmujesz”? Może tak, a może nie. Tak czy inaczej obstarę przy moim dogmatycznym przekonaniu o ograniczonej możliwości stosowania metod nauk przyrodniczych w dziedzinie historii. Metody właściwe tej ostatniej to sprawa odrębna. W tej kwestii mój pogląd jest bardzo prosty; przypomina stanowisko Vica. Jeśli nauki przyrodnicze są w stanie coś osiągnąć, to powinny się włączyć. Cokolwiek wchodzi tu w grę – wyliczenie prawdopodobieństwa, prześledzenie wpływu czynnika klimatycznego czy pogodowego, zbadanie czynników biologicznych, wszystko, co da się zrobić w obszarze nauk przyrodniczych, powinno zostać zrobione. Nie należy się poddawać,

⁷ „Typowe dla nauk społecznych problemy nasuwają się jedynie dzięki naszemu pragnieniu poznania niezamierzonych konsekwencji, a zwłaszcza niechcianych konsekwencji, które mogą się pojawić w efekcie podejmowanych przez nas działań” – K.R. Popper, *Conjectures & Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londyn 1972, s. 124.

mówiąc, że nic z tego nie będzie, że to [podejście] jest niewłaściwe. Niemniej, po dokonaniu tego wszystkiego, cała reszta pozostaje, ponieważ...

BP-S: Z powodu trzeciego koszyka⁸.

IB: No właśnie, trzeci koszyk. Wspomnę jeszcze o czymś, w co wierzę, a ze względu na co – jak mi się wydaje – między mną a innymi zachodzi owa różnica zdań, chociaż nigdy nie przyjęła ona formy jawnej kontrowersji. Weźmy pod uwagę analizę Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Pierwsza rzecz, którą musiałby zrobić historyk o zacięciu naukowym – w sensie przyjęcia podejścia właściwego naukom przyrodniczym – byłoby postawienie pytania: „Co mają ze sobą wspólne Wielka Rewolucja Francuska i inne znane nam rewolucje?”. Czy można na przykład zbadać rewolucję angielską, amerykańską, rosyjską czy rewolucje 1848 r., czy czterdzieści siedem innych rewolucji, a następnie wyodrębnić coś, co wydaje się wspólne wszystkim rewolucjom jako takim? To się da zrobić. Nie zaprzeczam, że na tej drodze osiągnie się jakiś rezultat. Są elementy, które występują we wszystkich rewolucjach. Wybuchają one, kiedy poprzedzający je reżim nie jest zbyt silny lub gdy oburzenie wielkiej liczby ludzi osiąga dostateczny poziom gwałtowności, i co tam jeszcze. Ale potem, jak już to wszystko zrobisz, to, czego ludzie będą chcieli się dowiedzieć o francuskiej rewolucji, to odpowiedź na pytanie: „I co się dalej działo?”. To, co jest unikatowe w tej właśnie rewolucji, nie jest tym, co podziela ona z innymi. Co zrobił Danton, co zrobił Robespierre, co się w tych okolicznościach stało, kto został wówczas zamordowany, do czego oni dążyli i w jaki sposób zostało to udaremnione, dlaczego to czy tamto się nie wydarzyło? Karl Marx był w tej kwestii przeciwnego zdania. Powiedział, że rewolucja francuska potoczyła się w złym kierunku, bo nie potraktowano serio dostatecznej liczby teorii. I tak [rewolucjoniści] skupili się całkowicie na polityce czy też na gorącym pragnieniu wolności w jej wymiarze politycznym, ale już nie ekonomicznym czy społecznym. Gdyby wzięli to pod uwagę, to rewolucja francuska nie poniosłaby porażki. Bowiem rewolucja bazująca na ściśle naukowych podstawach byłaby w stanie przewidzieć rezultaty pewnych działań. Należy je podjąć, by wywołać określone rezultaty. Jeśli przystawisz płonąca zapalniczkę do kawałka papieru, to zajmie się on ogniem. Jeśli dysponujesz dostateczną wiedzą, to jesteś w stanie zagwarantować przeprowadzenie skutecznej rewolucji. Główna kwestia związana z francuską rewolucją jest następująca. Cała teoria społeczna rozwinięta w pierwszej połowie XIX wieku usiłuje odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego Wielka Rewolucja Francuska poniosła klęskę?”. To pytanie prześladowało wszystkich. Katolicy orzekli, że stało się tak z powodu paryskiego ateizmu, niegodziwości; bo odeszliśmy od słowa bożego, bo porzuciliśmy prawdę objawioną, bo zarzuciliśmy zasady, wedle których jak dotąd żyliśmy. Marksisci zawyrokowali, że nie dość uwagi poświęcono zadośćuczynieniu ekonomicznemu. Liberałowie – a także Saint-Simon – powiedzieli, że rewolucja się nie powiodła wskutek uwolnienia mas, które zgilotynowały elitę.

JG: Liberałowie wymieniali ponadto zgubny wpływ Rousseau, nieprawdaż?

IB: Owszem. Niemniej najzabawniej ujął to Tołstoj. Tołstoj był rzecz jasna największym możliwym sceptykiem w kwestii prowadzenia naukowych – na przyrodniczą modłę – badań w zakresie historii. Jego zdaniem, jeśli zapytamy o przyczyny rewolucji

⁸ I. Berlin uważał, że wszelkie pytania można podzielić na trzy kategorie (czy też „koszyki”): pytania, na które poszukujemy odpowiedzi na drodze formalnej, odwołując się do ustalonych reguł (są to pytania z zakresu logiki formalnej albo szachów); pytania, na które poszukujemy odpowiedzi na drodze empirycznej (typu „jakiego koloru jest niebo?”), oraz pytania tradycyjnie zwane „filozoficznymi”, które nie pasują do żadnej z powyższych kategorii; por. I. Berlin, *The Purpose of Philosophy*, w: *Concepts...*, s. 1–11, szczególnie s. 1–3.

francuskiej, to niektórzy powiedzą, że były nimi cierpienia Francuzów – podatki i nędza. Inni powiedzą, że wybuchła dlatego, iż król zdradził konstytucję, albo dlatego, że król był nikczemny, a jego małżonka Maria Antonina była jeszcze gorsza. Niektórzy upatrują winy w zmięczeniu religii. Jeszcze inni powiadają, że doprowadziły do niej nieliczne książki – autorstwa Rousseau, Voltaire’a; te wszystkie prace były zgubne. To są tezy stawiane przez historyków; niemniej nie można ich połączyć w jedno; nie można powiedzieć, że przyczyną były książki, plus religia, plus osobiste cechy charakteru, plus psychologia. Bądź że jedna z przyczyn leży w ekonomii, jedna w historii idei, jedna w socjologii czy w czymkolwiek bądź. Pomysł wrzucenia ich do jednego worka, by następnie powiedzieć: „Oto są przyczyny Wielkiej Rewolucji Francuskiej”, nie może być wyrazem rozsądku. To właśnie mówi Tołstoj, całkiem zabawnie, w owym epilogu do *Wojny i pokoju*. Przepraszam, to wszystko jest nieistotne.

BP-S: Niezupełnie. W każdym razie ostatnim kontrowersyjnym punktem był status wartości w systemie Poppera.

IB: Czy on jest jednoznacznym subiektywistą?

JG: Tak, sądzę, że jest. Myślę, że w sferze wartości jest subiektywistą.

IB: To my tak uważamy. Jeśli jednak weźmiesz pod uwagę pasję, z jaką potępia on fałszywą teorię, to zaczniesz przypuszczać, że jego zdaniem istnieją pewne odwieczne wartości. Nie przyznaje tego jednak, bo wszak pierwszeństwo ma metoda naukowa.

JG: Spotkał się kiedyś. Powiedział mi wówczas: „Cała ta gadanina o wartościach jest w bardzo złym smaku”.

IB: Tak, to wspaniałe. Coś wam powiem: on ma jednego ucznia – Oppenheima.

JG: Felix Oppenheim? Znam Felixa.

PB-S: Och, czy to ten, który napisał *Dimensions of Freedom*?⁹

IB: Tak, w tym aspekcie on jest popperystą; to się nazywa „neutralność wartości”. Określa swoje stanowisko mianem „neutralnego w sferze wartości”.

JG: Wartości są preferencjami.

IB: No cóż, subiektywnymi preferencjami grup lub jednostek. Nie można o nich powiedzieć, że są dobre lub złe, prawdziwe lub fałszywe; nic się z nimi nie da zrobić – można tylko toczyć przeciwko nim wojny.

JG: Myślę, że w grę wchodzi jeszcze jeden aspekt. Pamiętam, że Freud (który, jak sądzę, ma wiele wspólnego z Popperem) powiedział: „Dla mnie zawsze było oczywiste, co jest dobre, a co złe”.

IB: To jest bardzo Freudowskie.

JG: „To było dla mnie zawsze oczywiste”; tak samo jest z Popperem. Powodem, dla którego konflikty wartości go nie interesują, jest przekonanie, że decyzja co do tego, co należy zrobić, jest łatwa i oczywista.

IB: Ale jeśli temu zaprzeczysz? Wówczas żadna dyskusja nie wchodzi w grę.

JG: To prawda.

IB: Przypuśćmy, że powiem: „Wiem, że się ze mną nie zgodzisz, niemniej ja uważam, że faszyzm jest fantastyczną sprawą. Myślę, że to wspaniałe zabić 20 milionów ludzi, czy ci się to podoba, czy nie. Raczej lubię przemoc; gdyby nie ona, historia byłaby okropnie nudna”.

JG: Podobnie jak D.H. Lawrence; coś w tym stylu.

⁹ F. Oppenheim, *Dimensions of Freedom: An Analysis*, Nowy Jork 1961.

IB: Owszem. Był taki rosyjski myśliciel, Leontiew; był kimś w rodzaju myśliciela religijnego lat 50. i 60. XIX wieku. Tak naprawdę to był dyplomata. Był także wybujałym homoseksualistą, co w tamtych czasach w Rosji było raczej rzeczą niezwykłą. Był rosyjskim konsulem na Bałkanach, w Tulczy, a potem stał się szaleńczo religijny, niezmiernie mistyczny i całkiem interesujący, niemniej nienawidził liberalizmu ślepą nienawiścią; w końcu potajemnie został mnichem. Udał się do Pustelni Optyńskiej, słynnego klasztoru, który ja także miałem okazję odwiedzić, i tam zamieszkał. Napisał całkiem interesujący esej literacki poświęcony powieściopisarstwu hrabiego Lwa Nikołajewicza Tołstoja. Powiada w nim coś takiego:

„Czyż to nie straszne, czy to nie poniżające przypuszczać, że Mojżesz wspiął się na górę Synaj, że Hellenowie wzniesli swój imponujący Akropol, że Rzymianie toczyli swoje wojny punickie, że olśniewający, przystojny Aleksander przekroczył Granikos w swym uwieńczonym piórami hełmie, by walczyć pod Arbela, że apostołowie nauczali, męczennicy cierpieli, poeci śpiewali, malarze malowali, a rycerze błyszczeli na turniejach – a wszystko po to, aby francuski, niemiecki czy rosyjski burżuj w swym ohydny, absurdalnym odzieniu mógł się nurzać w życiowych przyjemnościach, czy to «indywidualnie», czy «kolektywnie», na gruzach całej tej minionej świetności?”¹⁰

To jest pogląd Nietzscheański, w pewnym sensie bliski naturze. Wielcy zdobywcy greccy nie po to zniszczyli orientalną cywilizację, by powołać do życia współczesny, obrzydliwie egalitarny świat nudnej klasy średniej, burżuazji, dążącej do pomnażania zysków. „Aleksander Wielki, w swym uwieńczonym piórami hełmie” – taka tam była fraza.

JG: Czy to nie Leontiew powiedział: „Rosja jest jak kawał gnijącego mięsa; jedyne, co można z nią zrobić, to zamrozić, na tak długo jak tylko się da”?

IB: Możliwe, ale to Pobiedonoszew powiedział: „Zamrozić, nie pozwolić na żaden postęp”. Miał na myśli to, że uczeni są niebezpieczni i że postęp jest niebezpieczny. To była rada udzielona Mikołajowi II, którego był preceptorem. Nadto był prokuratorem Świętobliwego Synodu, profesorem prawa międzynarodowego i nadzwyczaj inteligentnym człowiekiem, ale uderzająco reakcyjnym w swych poglądach. Nawet Dostojewski trochę się go obawiał.

JG: Przypomniała mi się pewna anegdota. Ktoś zapytał tego człowieka: „A co z opinią publiczną?”, na co on splunął na podłogę, roztarł plwocinę obcasem i odwrócił się na pięcie.

IB: Właśnie tak. Powiedział także: „Świat jest pustynią, po której krąży bies”.

JG: Popper by pomyślał, że Leontiew zwariował czy coś.

IB: Och, z całą pewnością. Ale nie sądzę, by to samo myślał o całym ruchu romantycznym. Romantycy to ludzie, którzy nie lubią równości, którzy chcą zmian, ekscytacji, różnorodności, którzy chcą świata pełnego kolorów, niespodzianek. Jeśli im powiesz: „No dobrze, ale wielu ludzi cierpi”, to odpowiedzą: „No to co, jakie to ma znaczenie?”.

JG: Być może to i lepiej.

IB: No cóż, ale nawet jeśli przyjmujemy, że nie chcesz, aby inni cierpieli. Jeśli tak się dzieje, to doprawdy przykre. Pamiętacie ten film *The Third Man*, oparty na powieści Grahama Greene’a; jest tam ten gość, który handluje narkotykami i morduje ludzi, zbijając majątek w powojennym Wiedniu. Kiedy jego przyjaciel pyta: „Jak możesz

¹⁰ K.N. Leontiev, *Wostok, Rossija i Sławianstwo*, Moskwa 1996, s. 373 (tłum. B.P.-S; cytuję oryginalny tekst w miejsce parafrazy przytoczonej przez I. Bertlina).

dopuszczać się takiego zła?”, odpowiada: „We Włoszech przez 30 lat pod rządami Borgiów mieli wojowanie, terror, morderstwa i rozlew krwi, ale wydali Michała Anioła, Leonardo i stworzyli Renesans. W Szwajcarii mieli braterską miłość – mieli 500 lat demokracji i pokoju, i co stworzyli? Zegar z kukułką.¹¹ Kondotierzy, Cezar Borgia, Medyceusze – oni się nie przejmowali. To był prawdziwy duch, heroizm. Precz z umiarkowaniem, równością, humanizmem i ze wszystkimi anachronizmami! Możesz ten pogląd odrzucać, niemniej on jest w pełni europejski. Popper by na to powiedział tak właśnie, jak już mówiłeś: „To mnie nie interesuje”. Czysty dogmatyzm.

JG: Albo by powiedział: „To jest niecywilizowane”, czy coś w tym stylu.

IB: A po co być cywilizowanym? To tylko zamiana jednej wartości na drugą. Jak wiecie, Wittgenstein miał bardzo jasny pogląd na etykę. Sądził, że teoria etyczna jest absurdalna, bowiem w efekcie sprowadza się ona zawsze do używania atrybutów etycznych w taki sposób, jak gdyby miały one charakter naturalny; utylitaryzm zaś tak naprawdę był najzwyczajniej w świecie kwestią spekulacji, co może potencjalnie przynieść najwięcej przyjemności, i stąd nie miał nic wspólnego z etyką. Jeśli coś się wiąże z przyjemnością, to czemu nie? Wartości etyczne były dla niego czymś w rodzaju bezpośredniej, mistycznej iluminacji, której nie sposób ująć w słowa. O tym właśnie mówi jego słynny cytat z *Traktatu*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” („O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”). W momencie, w którym wyrazisz to słowami, w nieunikniony sposób to zwulgaryzujesz. Podobnie jak u Kierkegaarda.

JG: Być może u Poppera jest jakiś ślad tego poglądu, oczywiście nie element mistyczny, lecz wizja etyki, na którą składają się wyłącznie indywidualne...

IB: No nie, u Wittgensteina nie ma mowy o indywidualnym wymiarze. On się od niego odcina. Albo dostrzegasz te rzeczy, albo nie; nie da się rozmawiać z kimś, kto ich nie widzi. Jeśli ktoś ich nie dostrzega, to go ignorujesz. To nie jest kwestia, o której można dyskutować. Możesz nim pogardzać, i co z tego; on i tak tego nie widzi. W jakimś sensie chodzi o prawdę, niemniej nie da się jej wypowiedzieć. Jest ona czymś w rodzaju negatywnej religii, jak chrześcijaństwo mistyczne.

JG: Jest jeszcze jedna interesująca rzecz. Czyż Popper nie neguje postępu w sztuce? Przyszło mi do głowy, że jest to jedyna dziedzina, w której zdaniem Poppera nie zachodzi postęp.

IB: Nie wydaje mi się, żeby w sztuce zachodził postęp.

JG: Cóż, prawdopodobnie nie. Ani w etyce. Sądzę, że w sferze wartości go być nie może.

IB: Jakże by mógł być możliwy? To nieprawda [że może on wystąpić] także w dziedzinie sztuki. Prawda i nieprawda; w pewnym sensie to jednak jest prawda. Teoria linearnego postępu, w którą wierzył wiek XVII, jest oczywiście absurdalna. Raczej trudno powiedzieć, że Michał Anioł to prymitywny Picasso.

JG: Lub że Szekspir był pierwowzorem Corneille’a.

IB: No właśnie. Ale w obrębie pewnych okresów, pewnych szkół artystycznych można mówić o postępie. Można powiedzieć, że odkrycie perspektywy w ramach danej szkoły malarstwa umożliwiło artystom realizację pewnych pomysłów. Można powiedzieć, że Leonardo to w pewnym sensie krok naprzód w stosunku do Verrocchia, bo ich cele, ich postawy były w wystarczającym stopniu do siebie zbliżone. Można zatem mówić o postępie w obrębie szkół malarstwa czy też kierunków. Ale między nimi – nie.

¹¹ Cytuję oryginalny tekst w miejsce parafrazy przytoczonej przez I. Berlina.

JG: Ale gdyby zapytać Poppera: „A co z taką kulturą jak w Rosji? Przypuśćmy, że zachowania Leontiewa wyrażały coś, co tkwi w rosyjskiej kulturze”. Musiałby wówczas powiedzieć: „Nie znoszę tego” czy też...

IB: Niezupełnie. Nie, nie powiedziała by, że tego nie znosi, powiedziała by, że to jest monstrualne.

JG: „To monstrualne”, tak.

IB: „Precz z tym, zduśmy to”. Gdybyś go zapytał: „Dlaczego?” odpowiedziałaby: „To oczywiste”.

JG: Moralna prostota. To jest bardzo proste w wymiarze moralnym, nieprawdaż?

IB: Wiecie co, Einstein taki jest. Jestem pewien, że Einstein miał z moralnego punktu widzenia bardzo proste poglądy.

JG: No cóż, nawet Freud wydaje się mądry w sporach, które toczył z Einsteinem na temat przyczyn wojny. Freud powiada, że są one bardzo głębokie, zaś Einstein twierdzi, że to nieporozumienie.

IB: Nie mam co do tego wątpliwości. On nie ma pojęcia o faktach.

JG: Jego argumentem jest to, że ludzie się nawzajem nie rozumieją.

IB: A mogliby.

JG: Mogliby, i gdyby tak było, to by żyli w harmonii. A Freud powiada: „To nonsens”.

IB: Więc Freud ma rację. Wszyscy wiemy, że ma rację; Freud ma we wszystkim rację. Ludzie żyjący w XX wieku mają mniejszą skłonność do podzielania zdania Einsteina niż ktokolwiek, kto żył w wieku XIX. W końcu powiedzieć, że gdyby Hitler lub Stalin lepiej rozumieli innych, to nie dopuściliby się tych czynów, które popełnili, wydaje się sądem raczej trudnym do przyjęcia. Rozumieli całkiem sporo.

JG: I w dodatku bardzo dobrze.

IB: Nawet więcej. W pewnym sensie aż za dobrze.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Berlin, I. (1960). History and Theory: The Concept of Scientific History. *History and Theory* 1(1), 1–31.
- Berlin, I. (1997). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. H. Hardy, R. Hausheer (Eds.). London: Farrar, Straus and Giroux.
- Berlin, I., Polanowska-Sygulska, B. (2006). *Unfinished Dialogue*. Amherst–New York: Prometheus Books.
- Leontiev, K.N. (1996). *Wostok, Rossija i Sławianstwo*. Moscow.
- Oppenheim, F. (1961). *Dimensions of Freedom: An Analysis*. New York: St. Martin's Press.
- Polanowska-Sygulska, B. (1998). *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Znak.
- Popper, K.R. (1972). *Conjectures & Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Popper, K.R. (1976). *Unended Quest: An Intellectual Biography*. Glasgow: Fontana-Collins.
- Popper, K.R. (1993). *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Warszawa: PWN.
- Russell, B. (1896). *German Social Democracy: Six Lectures*. London: Longmans - Green
- Wittgenstein, L. (1972). *Dociekania filozoficzne*. Warszawa: PWN.