

Michał Wendland
Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu

Co Isaiah Berlin miał do powiedzenia na temat Rousseau — i dlaczego tak niewiele?

Wprowadzenie

Isaiah Berlin znaczną, o ile nie przeważającą, część swojej kariery naukowej poświęcił zagadnieniu wielkiej konfrontacji dwóch niezwykle wpływowych nowożytnych nurtów intelektualnych: oświecenia i romantyzmu utożsamianego z kontroświeceniem. W zasadzie to właśnie on przyczynił się do popularyzacji zagadnienia myśli kontroświeceniowej, a bardzo wiele spośród jego licznych esejów dotyczy poszczególnych reprezentantów tego nurtu i różnych aspektów jego genezy. Berlin, występując w roli historyka idei, przyjmował założenie, zgodnie z którym filozofia oświeceniowa — racjonalistyczna, utopijna, monistyczna, scjentyistyczna — stanowiła intelektualne podłoże późniejszych ideologii: marksizmu, socjalizmu, komunizmu. A jej ideowe przeciwieństwo — romantyczne kontroświecenie — powstawało jako wyraz sprzeciwu czy nawet buntu wobec utopijnych, potencjalnie niebezpiecznych koncepcji oświeceniowych. Na kartach swoich *Korzeni romantyzmu*, *Trzech krytyków oświecenia* i wielu innych esejów Berlin starał się zidentyfikować najważniejszych prekursorów i przedstawicieli kontroświeceniowego buntu: do tego grona mieli należeć m.in. Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Giambattista Vico, Edmund Burke, Joseph de Maistre, Johann Gottlieb Fichte oraz cały zastęp niemieckich poetów romantycznych. Najwyraźniej pomijał jednak — i to celowo, z rozmysłem — myśliciela, który przecież w sposób szczególny przyczynił się do krytyki ideałów oświeceniowych i jest często uznawany za najważniejszego z prekursorów kontroświecenia i romantyzmu, a był nim Jean-Jacques Rousseau. Przez całą długą karierą naukową Berlin tworzył kolejne wersje interpretacji sporu między oświeceniem a kontroświeceniem. Bohaterami poszczególnych esejów Berlina byli

m.in. Charles de Montesquieu, David Hume, Georges Sorel, Knut Hamsun, jeden z nich dotyczy również Rousseau, ale to wszystko. Rola Rousseau jako krytyka oświecenia została przez Berlina konsekwentnie zmarginalizowana. Owszem, autor *Umowy społecznej* bywa wzmiankowany tu i ówdzie, ale Berlin stwierdza wtedy jedynie, że rola Rousseau w kształtowaniu się kontroświecenia została... przeceniona, wyolbrzymiona. To wszystko.

Gdyby więc krótko ustosunkować się do kwestii: co Isaiah Berlin miał do powiedzenia na temat Rousseau? — wówczas to, co znalazło się w poprzednim akapicie w znacznej mierze powinno wyczerpać temat: jeden esej w *Wolności zdradzonej* i kilka mniejszych wzmianek w późniejszych pismach. Niniejszy artykuł może więc z początku wyglądać nieco przewrotnie lub nawet prowokacyjnie — wszak co ciekawego można napisać na temat, który w pismach Berlina jest niemalże nieobecny? Istotne są jednak, jak sądzę, przyczyny takiej sytuacji — a więc cały kontekst tego pominięcia czy przemilczenia wątku Rousseau przez Berlina. Jeżeli Berlin miał do powiedzenia na temat autora *Umowy społecznej* tak niewiele — to dlaczego? Oczywiście, mógł nie podzielać niektórych poglądów Rousseau, mógł go nawet w jakimś sensie nie lubić, ale przecież pisał o wielu myślicielach, z którymi się nie zgadzał ani nie utożsamiał w żaden sposób. Berlin z pewnością czytał Rousseau, znał jego poglądy i zdawał sobie sprawę, że autor *Emila* nie jest jakąś postacią drugorzędną, którą można po prostu zignorować. Owszem, można próbować wskazać wielu innych ważnych intelektualistów tworzących w XVIII i XIX wieku mających pozytywny lub negatywny stosunek do oświecenia i jego dziedzictwa, którym z takich czy innych powodów Berlin nie poświęcił jednego z esejów. Saint-Simon, Condorcet, Helvetius, Voltaire (jako apologeti oświecenia), jak również Barruel, Novalis, Chateaubriand czy Nietzsche (jako przeciwnicy oświecenia) nie są bohaterami osobnych pism, a jedynie pojawiają się w niektórych z nich. Jednak *casus* Rousseau jest inny. W jego przypadku mamy do czynienia z postacią centralną dla kontroświecenia i dla romantyzmu. Mimo wszystko można poczuć się nieusatysfakcjonowanym, gdy Berlin stwierdza jedynie, że rola Rousseau została wyolbrzymiona.

Celem niniejszego artykułu jest próba nie tyle ustalenia tego, co Berlin napisał na temat Rousseau — tego bowiem jest bardzo niewiele — ale przede wszystkim zbadania przyczyn takiego stanu rzeczy i opisanie kontekstu tego pominięcia. Uprzedzając dalszy tok wywodu, uważam, że Berlin popełnił duży błąd, deprecjonując autora *Umowy społecznej*. Berlin — jak sądzę — starał się skonstruować bardzo konkretny, precyzyjnie zaplanowany model dynamiki napięcia między oświeceniem a kontroświeceniem tudzież romantyzmem. Przedstawiona przez niego interpretacja oświecenia i kontroświecenia jest bardzo klarowna i konsekwentna, była również przez Berlina przez wiele lat rozwijana, uzupełniana i poszerzana w kolejnych tekstach między

1952 (*Idee polityczne w epoce romantyzmu*) a 1988 rokiem (*O dążeniu do ideału*). Ale klarowność i konsekwencja nie okazały się w tym przypadku kryteriami wystarczającymi. Berlinowska wizja sporu między oświeceniem a kontroświeceniem jest dziś oceniana krytycznie lub bardzo krytycznie, jako tendencyjna, anachroniczna czy wręcz błędna. Problem znaczącej nieobecności Rousseau w ramach tej wizji może stanowić jeden z najważniejszych argumentów uzasadniających taką krytykę. Chciałbym pokazać — w części pierwszej tego artykułu — jaka była geneza Berlinowskiej interpretacji oświecenia i kontroświecenia i, bardzo pobieżnie, naszkicować jej ewolucję. Część druga poświęcona jest zidentyfikowaniu i ocenie tego, co Berlin bezpośrednio napisał lub powiedział na temat Rousseau, natomiast w części trzeciej postaram się sformułować odpowiedź na postawione w tytule pytania.

Berlin o kontroświeceniu

Kategoria kontroświecenia funkcjonuje w humanistyce od stosunkowo niedawna i jest zarówno interesująco poznawczo, jak i poznawczo kłopotliwa. Kłopotliwa o tyle, że „kontroświecenie” może jawić się jako zwarty, precyzyjnie określony blok poglądów czy wręcz nurt intelektualny, choć w istocie nigdy nim nie było. „Kontroświecenie” to przede wszystkim poręczna i pojemna, choć niewolna od metodologicznych niejasności, współczesna konstrukcja historyczna, a nie „etykieta” precyzyjnie i jednoznacznie wskazująca określony, koherentny nurt filozoficzny. Niektórzy badacze uznają nawet, że nigdy nie było żadnego „kontroświecenia” i kategoria ta jest niepotrzebnym, nieużytecznym wymysłem historyków. Inni natomiast przyjmują, że „kontroświecenie” oznacza nie tylko zbiór romantycznych reakcji na ideały oświecenia, ale towarzyszyło oświeceniu od początku, od początku XVIII wieku, niczym jego dialektyczna antyteza i jest kategorią żywą również w pierwszych dekadach XXI wieku, a tym samym zasługuje na pogłębione badania.

Faktycznym twórcą współczesnej koncepcji kontroświecenia był Isaiah Berlin. Co do samego terminu Berlin wspominał w korespondencji z Markiem Lillą:

Nie mam pojęcia, kto go użył po raz pierwszy. Przypisywano to wyrażenie mnie i byłoby mi miło wierzyć, że to prawda, ale nie potrafię odpowiedzieć. Zanim przeczytałem Pański list, nie miałem pojęcia, że istnieje [niemieckie] słowo *Gegenaufklärung* — tak więc z pewnością nie jest to moje tłumaczenie [. . .]. Nic ponadto nie wiem: byłoby mi miło, gdyby okazało się, że ja wymyśliłem to słowo.¹

¹ I. Berlin, *Appendix: Letter to Mark Lilla*, [w:] I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, Pimlico, London 2013, s. 511.

Jednak to nie Berlin użył tego słowa jako pierwszy: w literaturze filozoficznej pojawia się ono okazjonalnie u Friedricha Nietzschego w 1877 roku, a jego francuskie odpowiedniki są jeszcze wcześniejsze. Berlin niewątpliwie wprowadził problem kontroświecenia do współczesnej humanistyki i bardzo silnie zdeterminował kształt debaty w tym zakresie.

Określający samego siebie mianem liberała-racjonalisty tudzież liberała-pluralisty² Isaiah Berlin był jednym z tzw. zimnowojennych liberałów, który obok m.in. Raymonda Arona i Jacoba Talmona zaproponował swoistą postać krytyki oświecenia opartą na przeciwstawieniu mu nurtu romantycznego, określanego szerzej jako kontroświecenie. Droga prowadząca Isaiaha Berlina do zainteresowania się tą problematyką była dość długa i — jak sam przyznawał — znalazł się na niej poniekąd przypadkowo. Od 1938 roku był wykładowcą filozofii w Oksfordzie, gdzie związał się z grupą przedstawicieli analitycznej filozofii języka, zainspirowanej poglądami Wittgensteina, reprezentowanej przez m.in. Alfreda Ayera, Johna L. Austina czy Gilberta Ryle'a. Stopniowo jego zainteresowania badawcze ewoluowały w kierunku historii idei, choć było w tym sporo przypadku. Jak wspominał po latach,

W 1933 roku [Herbert] Fisher, dyrektor New College zaproponował mi napisanie książki o Karolu Marksie dla uniwersyteckiej biblioteki [...]. Wcześniej nie przeczytałem ani jednej linijki Marksa, ale pomyślałem, że Marks wydaje się bardziej niż mniej ważnym myślicielem; że jeśli nie napiszę książki o Marksie, to pewnie nigdy go nie przeczytam. Z początku okazał się okropnie nudny. Próbowałem czytać *Kapitał* i utknąłem na pierwszym rozdziale.³

Książka ukazała się drukiem w 1939 roku i została uznana za jedną z najważniejszych prac dotyczących marksizmu pisanych przed II wojną światową z pozycji liberalnych, choć autor sam przyznawał, że jego kompetencje w tym zakresie były umiarkowanie wysokie. Co jednak ważniejsze, lektura Marksa zwróciła uwagę Berlina na filozofów oświeceniowych:

Kiedy zacząłem czytać Marksa, zwróciłem uwagę na jego poprzedników w XVIII wieku, czyli oświeceniowych *les philosophes*. Świetnie się ich czyta. Hélietius, Holbach, Condorcet i trochę Voltaire'a — natomiast Rousseau wydał mi się bardziej trudny.⁴

Oczywiście byłoby tylko niepotrzebną złośliwością potraktować to wyznanie jako praprzyczynę niechęci Berlina względem Rousseau, niemniej warto zwró-

² R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, London 1992, s. 70.

³ I. Berlin, S. Lukes, *Isaiah Berlin: In Conversation with Steven Lukes*, Skidmore College, New York 1998, s. 71.

⁴ *Ibidem*, s. 73.

cić uwagę na to, że od początku jego wizja oświecenia była konstruowana przez pryzmat marksizmu, jak również na to, że zarówno do Marksa, jak i jego oświeceniowych prekursorów Berlin miał stosunek nieco arogancki.

Berlin uznawał, że oświecenie było „wynałazkiem” zasadniczo francuskim i polegało na próbie realizacji utopijnego projektu poprawy lub przebudowy świata, a tym samym legło o podstaw marksizmu i systemów totalitarnych z komunizmem na czele. Trzeba zaznaczyć, że autor *Korzeni romantyzmu* postrzegał jeszcze oświecenie jako ideowy monolit. Z jego licznych esejów wyłania się obraz „wieku rozumu” definiowanego przez (1) monizm, (2) scjentyistyczny uniwersalizm i (3) racjonalizm. Przede wszystkim jednak oświecenie było według Berlina projektem niebezpiecznie utopijnym:

Wszystkie znane nam utopie zakładały możliwość odkrycia i harmonię obiektywnie prawdziwych celów, prawdziwych dla wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie. Dotyczy to wszystkich idealnych miast, poczynając od *Państwa* Platona i jego *Praw* [. . .], aż po utopie Thomasa More’a i Campanaelli, Bacona, Harringtona i Fénelona. Komunistyczne społeczeństwa Morelly’ego i Mably’ego, państwowy kapitalizm Saint-Simona, falanstery Fouriera [. . .]. Taka jest wspólna podstawa dla wielu odmian rewolucyjnego i reformistycznego optymizmu, od Bacona do Condorceta, od *Manifestu komunistycznego* po współczesnych technokratów, komunistów, anarchistów i poszukiwaczy społecznych alternatyw.⁵

Zdaniem Berlina projektowi oświeceniowemu przeciwstawiony został na przełomie XVIII i XIX wieku projekt kontroświeceniowy, utożsamiany przez autora *Dwóch koncepcji wolności* głównie z ruchem romantycznym. We wczesnych esejach poświęconych tej problematyce (lata 1953–1960, m.in. *Zmysł rzeczywistości*, *Montesquieu*, *Europejska jedność i zmienne koleje jej losu*) stosunek Berlina do oświecenia jest jeszcze ambiwalentny: dostrzega on liczne pozytywne strony oświeceniowego dziedzictwa, choć zauważa również, że na przełomie XVIII i XIX wieku w Niemczech narodził się ruch oporu wobec zdominowanego przez francuskich *les philosophes* „wieku świateł”. W latach 1960–1965 powstały najważniejsze prace Berlina w interesującym nas zakresie: *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*⁶ oraz *Korzenie romantyzmu*⁷. Berlin uznaje, że współczesność ukształtowała się pod wpływem

⁵ I. Berlin, *Apoteoza woli romantycznej*, [w:] I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 185-186.

⁶ I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. by H. Hardy, foreword by J. Israel, Princeton University Press, Princeton 2014. Eseje poświęcone trzem tytułowemu myślicielom powstawały wcześniej osobno, natomiast ujęte w jeden tom zostały opublikowane pod tym tytułem dopiero w roku 2000.

⁷ I. Berlin, *The Roots of Romanticism*, [red.] H. Hardy, Published by Chatto & Windus, London 1999; wyd. pol. *Korzenie romantyzmu. Wykłady Mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wy-*

dwóch ostro przeciwstawnych nurtów: oświecenia i romantyzmu, z czego zadaniem drugiego było okiełznać monistyczne i utopijne zapędy tego pierwszego. Wśród najważniejszych myślicieli, którzy ukształtowali romantyzm, Berlin wymienia oprócz Hamanna i Herdera również Fichtego, Schillera i Kanta. Ale nie Rousseau, ponieważ — zgodnie z taką interpretacją — romantyzm jest dokonaniem niemal wyłącznie niemieckim. W późniejszym okresie twórczości (eseje z lat 1965–1988, m.in. *Apoteoza woli romantycznej*, *Upadek idei utopijnych na Zachodzie*) sympatia Berlina stopniowo przesuwana się na stronę romantyzmu, a oświecenie jest interpretowane coraz bardziej krytycznie: jego dziedzictwo porównuje Berlin do mitu o łożu Prokrusta — oświeceniowe idee utopijne miały być próbą dopasowania człowieka do wyidealizowanych koncepcji. Natomiast romantyczne kontroświecenie tym prokrustowym skłonnościom przeciwstawiło formułę „pokrzywionego drzewa człowieczeństwa”, którego nie da się wcisnąć w żadne idealne ramy.

Kiedy Berlin zmarł w 1997 roku, pozycja jego interpretacji oświecenia i kontroświecenia wydawała się niepodważalna. Z czasem zaczęły się jednak ujawniać głosy coraz bardziej krytyczne: młodsze pokolenie badaczy, pozostające do tej pory w cieniu Berlina, doszło do głosu i rozpoczęło debatę nad tymi zagadnieniami od nowa. Współcześnie Berlinowi stawia się cały szereg zarzutów: jego wizja oceniana jest jako anachroniczna, uproszczona, monolityczna:

Wyznawcy Berlina mają skłonność do traktowania jego charakterystyki oświecenia jako zjawiska monistycznego w swych podstawowych założeniach i cenią ją jako zarówno słuszną, jak i mało kontrowersyjną. Jego krytycy natomiast podkreślają, że ta charakterystyka może wprawić w zakłopotanie, narzekają na nadmiernie „monolityczne” ujęcie oświecenia. Sugerują, że ten wielki pluralista uległ monistycznej wizji tego złożonego, kompleksowego ruchu, że należałoby raczej zainicjować poważne studia nad przebiegiem zróżnicowania oświecenia/oświeceń [. . .]⁸,

komentuje Bernard Yack.

Jeszcze w początkach lat siedemdziesiątych XX wieku dominowało w światowej humanistyce przekonanie, jakoby oświecenie było jednolitym, spójnym, homogenicznym zjawiskiem, które można dość jednoznacznie zdefiniować, ująć w określone ramy chronologiczne i przyporządkować mu konkretnych przedstawicieli wśród filozofów. Dziś takie podejście zostało

głoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie, przeł. A. Bartkiewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004. Książka powstała jako kompilacja Wykładów Mellonowskich z 1965 r. i notatek Berlina już po jego śmierci, w 1999 roku.

⁸ B. Yack, *The Significance of Isaiah Berlin Counter-Enlightenment*, „European Journal of Political Theory” 2012, 12/1, s. 50.

już niemal całkowicie porzucone. Współczesny obraz oświecenia jest zdecydowanie bardziej zróżnicowany, zniuansowany, heterogeniczny. O ile w humanistce do połowy XX wieku dominował wizerunek oświecenia jako nurtu głównie angielskiego i/lub francuskiego (w zależności od tego, czy piszący o oświeceniu autorzy byli Anglikami czy Francuzami...), o tyle współcześnie taki wizerunek został rozbity przez tzw. zwrot narodowy w badaniach nad oświeceniem: przypomniano sobie o oświeceniu niemieckim, a następnie wyodrębniono jego poszczególne wersje „lokalne”: oświecenie szkockie, hiszpańskie, polskie, neapolitańskie, żydowskie (*haskala*), szwedzkie itd. Takich niuansów Berlin w ogóle jednak nie uwzględnił:

Polemiczne intencje Berlina wykrzywiły nie tylko jego portret les philosophes, ale również jego obraz całego oświecenia. Wynika to z tego, że Berlin, w sposób typowy dla jego czasów, ujmuje oświecenie znacznie bardziej wąsko, niż czyni się to współcześnie [. . .]. Na gruncie współczesnych standardów jest to zadziwiająco ograniczona koncepcja. Gdzie podzieli się Niemcy/ A gdzie Neapolitańczycy? A przede wszystkim: co ze szkockim oświeceniem?⁹

Co więcej, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zaproponowano nowe podziały: przede wszystkim na oświecenie „umiarkowane” oraz „radykałne”. Do grupy przedstawicieli oświecenia umiarkowanego zalicza się dziś m.in. Johna Locke’a, Voltaire’a, Charlesa de Montesquieu, Benjamina Franklina, czy Davida Hume’a, natomiast wśród „radykałów” wymieniani są m.in. Baruch Spinoza, Denis Diderot, Pierre d’Holbach, Thomas Paine czy Nicolas de Condorcet. Wyróżnienie radykalnego oświecenia, czego dokonali głównie Margaret Jacob i Jonathan Israel, wywołało niemałe kontrowersje, zapoczątkowało jednak ostateczny upadek obrazu oświecenia jako monolitu. Wyróżnia się dziś m.in. oświecenie racjonalistyczne i sentymentalne, oświecenie katolickie i protestanckie, ateistyczne i deistyczne itd. Innymi słowy: nie było j e d n e g o oświecenia, ale raczej zbiór wielu różnych poglądów niejako „spokrewnionych” ze sobą, które niekiedy uzupełniały się, a niekiedy wykluczały się wzajemnie. Albo — jak ujął to Jonathan Israel¹⁰ — jeśli ktoś mówi o oświeceniu, należy dopytać, k t ó r e oświecenie ma na myśli. Okazuje się, że Berlinowska wizja oświecenia jako monolitu jest dziś nie do utrzymania.

Podobne zjawisko różnicowania dotyczy najprawdopodobniej również kategorii kontroświecenia. Nie było jednego, homogenicznego nurtu kontroświeceniowego, ale raczej „rodzina” poglądów, silniej lub słabiej ze sobą

⁹ L. Brockliss, R. Robertson, *Berlin’s Conception of the ENlightenment*, [w:] L. Brockliss, R. Robertson (eds.), *Isaiah Berlin and the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 43.

¹⁰ Zob. J. Israel, *Enlightenment! Which Enlightenment?*, [w:] *Encyclopedia of Enlightenment*, vol. 4, eds. A. Kors et al., Oxford University Press, Oxford 2003.

„spokrewnionych”, które łączyła większa lub mniejsza niechęć względem oświecenia i jego ideowego dziedzictwa. W wersji „najsłabszej” — np. według Herberta Schnädelbacha — kontroświecenie jest dialektycznie „wpisane” w oświecenie i jest, jako jego samoprzewyciężenie tudzież samokrytyka, nieodzownym warunkiem rozwoju oświecenia:

Kto zajmuje się historią oświecenia, ten przekonuje się, jak trudno jest wskazać jednoznaczne granice między oświecaniem oświecenia i kontroświeceniem. Póki kontroświecenie w ogóle operuje argumentami, samo wkracza na teren oświecenia, co jest, być może, dylematem każdego argumentującego kontroświecenia. Oznacza to jednak zarazem, że oświecenie nie może po prostu usunąć kontroświecenia z własnych granic — nie uchylając własnym zasadom: argumentujące kontroświecenie mogłoby bowiem wydobyć, coś, co pozwala oświeceniu oświecić samo siebie.¹¹

Przy takim założeniu mogłoby się również okazać, że jeżeli dokonamy odróżnienia między oświeceniem umiarkowanym a radykalnym, to te dwie odmiany mogą również względem siebie występować jako formy kontroświecenia. Istotnie, z punktu widzenia niektórych umiarkowanych filozofów oświeceniowych (np. Voltaire, Montesquieu, Hume) poglądy ich młodszych, bardziej radykalnych kolegów jawiły się jako nie-oświeceniowe; i odwrotnie: z punktu widzenia radykałów (np. Holbach, Condorcet, Paine) oświecenie wchodzi w spór również ze swoją bardziej umiarkowaną postacią. Ale kontroświecenie występuje również w wersjach znacznie silniejszych, kiedy okazuje się być ruchem reakcyjnym, a więc antyracjonalistycznym, ultrakonserwatywnym, kontrrewolucyjnym, tradycjonalistycznym (np. de Maistre, Hamann, Barruel).

I znów — w pismach Berlina kontroświecenie nie jest wprawdzie ujmowane aż tak monolitycznie jak oświecenie, niemniej traktowane jest jako zjawisko głównie, o ile nie wyłącznie, niemieckie i powstałe jako reakcja na dokonania „wieku rozumu”. Dziś bardzo trudno byłoby podtrzymać podobne założenia. Przyjmuje się raczej, że kontroświecenie nie było niemieckim „wyznalezieniem”, ani też nie powstało równoległe z romantyzmem, lecz zaistniało równoległe z samym oświeceniem:

Nie powinno nas zaskakiwać, że we Francji, w stopniu nie mniejszym niż w Niemczech, oświecenie miało swoich przeciwników: wojujących klerykałów, członków partii *dévotes*, nieoświeconych arystokratów, tradycjonalistycznie nastawionych *bourgeois*, cenzorów z Sorbony, konserwatywnych parlamentarzystów, krnąbrnych dziennikarzy, niemodne gospodynie salonów literackich i wielu innych [. . .]. Nazywam ich *anti-philosophes* — i nie jest

¹¹ H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Terminus, Warszawa 2001, s. 22.

to określenie arbitralne, ponieważ sami go wobec siebie używali, podobnie jak filozofowie¹²,

zauważa Darrin MacMahon. Jednak kwestii francuskiego kontroświecenia w XVIII wieku Isaiah Berlin nie brał w ogóle pod uwagę. Dochodzimy tym samym do kwestii zasadniczej dla tego artykułu, do problemu roli, jaką w pismach Berlina odgrywa Jean-Jacques Rousseau.

Berlin o Rousseau

Rousseau zajmuje tak słabo eksponowane miejsce w pismach Isaiaha Berlina, ponieważ jego poglądy nie pasują do wizji, jaką Berlin skonstruował. Innymi słowy — Rousseau nie był dla Berlina wygodny, toteż został niemal całkowicie pominięty. Jest to dość ostro sformułowana teza, niemniej wiele wskazuje na jej zasadność. Jak pisze Bernard Yack,

Berlin, moim zdaniem, utożsamiał francuskie oświecenie z monizmem nie dlatego, że znajdował przekonujące dowody znaczenia monizmu dla francuskich *les philosophes*, ale raczej dlatego, że w ich pismach nie znajdował zbyt wielu dowodów na ich zaangażowanie w ideę pluralizmu wartości, która jego samego bardzo interesowała.¹³

Sądzę, że analogiczne rozumowanie można odnieść do problemu Rousseau: Berlin pisał o nim tak niewiele, ponieważ nie znajdował u Rousseau potwierdzenia własnych założeń.

Przyjrzyjmy się krótko dziełom Berlina pod kątem obecności w nich autora *Umowy społecznej*.

Po pierwsze, w 1952 roku Berlin wygłosił cykl odczytów radiowych dla BBC poświęconych sześciu myślicielom z przełomu XVIII i XIX wieku, którzy zostali określani mianem „wrogów wolności” — być może w nawiązaniu do formuły wcześniejszego dzieła Karla Poppera, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. O ile Popper wśród „wrogów otwartego społeczeństwa” wymienia Platona, Hegla i Marksa, o tyle dla Berlina „wrogami wolności” są Helvetius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon i Hamann. Wiele lat później, u schyłku życia Berlina, dokonano transkrypcji tych wykładów i opublikowano w 2002 roku jako *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*.

Wykłady te należy zaliczyć do wczesnych prac Berlina poświęconych tematyce filozofii oświeceniowej — na tym etapie nie dokonał jeszcze odróżnienia między oświeceniem a kontroświeceniem, nie pisze jeszcze wprost o roman-

¹² D. MacMahon, *The Real Counter-Enlightenment: the Case of France*, [w:] J. Mall, R. Wokler (eds.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, American Philosophical Society, Philadelphia, PA, 2003, s. 93.

¹³ B. Yack, *op. cit.*, s. 55.

tyzmie. Ale to właśnie przy tej okazji pojawia się jedyny Berlinowski tekst/ odczyt poświęcony Rousseau.

Trzy główne motywy spajają Berlinowską krytykę Rousseau jako „wroga wolności”. Po pierwsze, słynna, kontrowersyjna teza o „przymuszeniu do wolności” z *Umowy społecznej* stoi w całkowitej sprzeczności z Berlinowską koncepcją wolności negatywnej: „Jeśli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności”¹⁴, pisze Rousseau. Z punktu widzenia Berlina oznacza to nie wolność, lecz jej zaprzeczenie; to, co proponuje Rousseau, to nawet nie radykalna demokracja, lecz wstęp do tyranii, czego, jak uznaje Berlin, późniejszą inkarnacją będzie komunistyczna „dyktatura proletariatu”. Berlin przyjmował, że tylko wolność negatywna (wolność od...) jest wolnością prawdziwą, natomiast Rousseau proponuje jej skrajne przeciwieństwo. Po drugie, zdaniem autora *Korzeni romantyzmu* Rousseau popełnia niebezpieczny błąd, ufając tezom oświeceniowego racjonalizmu — a raczej powielią błąd popełniany przez *les philosophes*:

[Rousseau] ma za sobą wielką tradycję, zgodnie z którą sentymenty wywołują podziały wśród ludzi, podczas gdy rozum jest w stanie ich zjednoczyć. Sentymenty, uczucia, emocje są subiektywne, indywidualne, różnią się w zależności od tej czy innej osoby, tego czy innego kraju, tego czy innego klimatu; natomiast rozum pozostaje jeden i ten sam u wszystkich ludzi i tylko on może być słuszny.¹⁵

Po trzecie, Berlin stara się zdyskwalifikować całą filozofię Rousseau jako przykład utopii: „Wolność jest dla niego [Rousseau] wartością absolutną. Piśze on o niej tak, jak gdyby była jakąś ideą religijną”¹⁶. Poglądy Rousseau ocenia Berlin jako „dziecinne”, „fanatyczne”, „fantastyczne”¹⁷, „taki stan natury, jaki opisuje Rousseau w swoim dziele nie może być utożsamiony z żadnymi faktycznymi zapisami historycznymi, ale raczej z odrazą, jaką [Rousseau] żywi wobec wartości istniejących w społeczeństwie”¹⁸, stwierdza Berlin dyskredytując koncepcje Rousseau jako ahisteryczne, a więc utopijne.

I to — oczywiście w skrócie — wyczerpuje interpretację *Umowy społecznej* według Berlina. We wszystkich późniejszych jego pismach Rousseau jest pominięty albo jedynie lakonicznie wspomniany. Co charakterystyczne, nikłe zainteresowanie, jakim darzy go autor *Korzeni romantyzmu*, ogranicza się do

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Kęty 2007, s. 22.

¹⁵ I. Berlin, *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, (ed.) H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2002, s. 43.

¹⁶ *Ibidem*, s. 31.

¹⁷ *Ibidem*, s. 40-41.

¹⁸ *Ibidem*, s. 42.

kwestii wolności, natomiast Rousseau pozostaje nieobecny tam, gdzie — jak mogłoby się wydawać — byłby szczególnie interesującym przedmiotem badań, a więc tam, gdzie Berlin koncentruje się na zagadnieniu kontroświecenia i romantyzmu.

W roku 1956 ukazała się książka Berlina pt. *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, stanowiąca rodzaj zwięzłego omówienia poglądów najważniejszych przedstawicieli filozofii „wieku rozumu”. Pojawiają się w niej — choć jeszcze zdawkowe — wątki dotyczące kontroświecenia („Johnson i Burke, Hamann i Herder rozpoczęli rewoltę, która z czasem miała tylko przybierać na sile. Były to jednak odosobnione przypadki”¹⁹), które nieco później staną się centralnym punktem zainteresowań Berlina. Treść książki jest wyraźnie anglocentryczna, co można uzasadnić tym, że była ona przeznaczona dla angielskiego odbiorcy i miała popularyzatorski charakter, niemniej uderzające jest to, którym filozofom oświeceniowym poświęca Berlin więcej miejsca, a których pomija. Na podstawie wydania z 1978 roku można zauważyć, że Locke jest omawiany na ponad osiemdziesięciu stronach; prawie sto stron poświęcił Berlin Hume’owi, a czterdzieści pięć — Berkeley’owi. Na każdego z pozostałych filozofów (Voltaire, Condillac, La Mettrie, Reid, Lichtenberg) przypada średnio pięć stron. Natomiast w całej książce Spinoza, Montesquieu i Diderot wzmiankowani są jednokrotnie, a d’Alembert w ogóle w książce nie występuje. Ale chyba najdziwniejsza jest nieobecność dwóch innych postaci: Immanuela Kanta (Berlin we wstępie tłumaczy, niekoniecznie przekonująco, że należałoby Kanta umieścić raczej w opracowaniu dotyczącym filozofii XIX wieku) oraz Jean-Jacquesa Rousseau. Rousseau jest wzmiankowany dwa razy: przy okazji opisu konfliktu personalnego, w jaki wszedł on z Hume’em i we fragmencie dotyczącym narodzin kontroświecenia (który jednak pojawił się dopiero w wydaniu poprawionym w 1979 roku).

W późniejszych pracach, zwłaszcza w *Korzeniach romantyzmu*, Berlin krótko ustosunkowuje się do nieobecności Rousseau w swoich rozważaniach:

A Rousseau? Rousseau jest całkiem słusznie włączany do ruchu romantycznego jako, w pewnym sensie, jeden z jego ojców. Jednakże ten Rousseau, który był odpowiedzialny za pomysły Robespierre’a, ten Rousseau, który odpowiada za koncepcje francuskich jakobinów, nie jest, jak mi się zdaje, tym samym Rousseau, który w sposób oczywisty związany jest z romantyzmem.²⁰

I jeszcze:

¹⁹ I. Berlin, *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1978, s. 28.

²⁰ I. Berlin, *Korzenie romantyzmu...*, s. 29.

Głupotą byłoby [...] zaprzeczać, że doktryna Rousseau, że słowa Rousseau znajdowały się wśród czynników mających wpływ na ruch romantyczny. Mimo to muszę powtórzyć jeszcze raz: rola Rousseau została wyolbrzymiona [...]. Rousseau był jednak sofistą, ponieważ jego doktryny, mimo wszystko, odwoływały się do rozumu, odwoływały się do faktu, że istnieje jakiś ustalony porządek [...]. A to jest właśnie tym, w co nie wierzyli Niemcy, a o wiarę w co oskarżali Rousseau.²¹

Podsumowując: Berlin w stosunku do Rousseau albo (1) w ogóle go pomija, albo (2) uznaje go za jednego z filozofów oświeceniowych, ale mającego tylko drugorzędne znaczenie, albo (3) dostrzega rolę Rousseau w narodzinach kontroświecenia i romantyzmu, ale zarazem uznaje ją za „wyolbrzymioną”.

Berlin, jak widać, uznaje Rousseau za „spokrewnionego” ideowo z pozostałymi *les philosophes* oświecenia, uznając, że autor *Emila* podziela oświeceniową ufność w uniwersalny rozum i zarazem odrzuca jakoby walory sentymentu. Bardzo trudno zgodzić się z taką interpretacją, o wiele łatwiej uznać ją za tendencyjną. Jeżeli — według Berlina — Hamann czy Herder jawią się jako piewcy uczuć, to z jakiego powodu takiego miana zostaje pozbawiony Rousseau? Osobną kwestią pozostaje sama kategoria „racjonalności” przypisywanej przez Berlina filozofom oświeceniowym, choć w zdecydowanej większości byli oni empirystami i materialistami. *Nowa Heloiza* czy *Wyznania* są całkiem ewidentnymi przykładami sentymentalizmu Rousseau i doprawdy trudno zrozumieć, z jakiego powodu Berlin uporczywie stara się zrobić zeń racjonalistę. Najprawdopodobniej powód jest taki, że Rousseau jako reprezentant myśli francuskiej nie pasuje Berlinowi do jego tezy o niemieckich korzeniach romantyzmu.

Jest natomiast zrozumiałe, że niechęć Berlina wobec koncepcji wolności zawartej w *Umowie społecznej* wynika z tego, że jego własna idea wolności negatywnej stoi z nią w jawnej sprzeczności. I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że Berlin najwyraźniej bardzo specyficznie — o ile nie po prostu błędnie — interpretuje to zagadnienie. Jego zdaniem definicja wolności według Rousseau wygląda następująco:

Człowiek wolny to taki, który dostaje to, czego pragnie; a tym, czego naprawdę pragnie, są racjonalne rozwiązania. Jeżeli nie pragnie on racjonalnych rozwiązań, to pragnienie nie jest prawdziwe. Jeżeli nie pragnie racjonalnych rozwiązań, to nie pragnie prawdziwej wolności, lecz jedynie wolności pozornej.²²

²¹ *Ibidem*, s. 89-90.

²² I. Berlin, *Freedom...*, s. 47.

Jest to dość karkołomna wykładnia. „[...] kierowanie się tylko apetytem jest niewolą” — pisze sam Rousseau, antycypując myśl Hegla — „a posłuszeństwo prawu jest wolnością”²³.

Najbardziej kontrowersyjna i najslabiej uzasadniona wydaje się Berlińska teza o „wyolbrzymionej” roli Rousseau w narodzinach romantyzmu i kontroświecenia. Czy Rousseau jest „sofistą”, ponieważ „mimo wszystko” odwoływał się do rozumu i tym samym stawał po przeciwnej stronie ideowej barykady, co niemieccy poeci romantyczni? Przyjęcie tak wąskiego kryterium odróżniania między oświeceniem a kontroświeceniem prowadzi na manowce. Przykro to stwierdzić, ale w tym przypadku wydaje się, że to Berlin uprawia rodzaj „sofistyki”, za wszelką cenę starając się wykluczyć Rousseau z grona ojców-założycieli kontroświecenia.

Szczególnie interesujący wydaje się ów *passus*, w którym Berlin odżegnuje się od Rousseau jako filozofa „odpowiedzialnego za pomysły Robespierre’a”. Sama identyfikacja jest wszak najzupełniej trafna: istotnie, Robespierre i inni jakobini uznawali Rousseau za kogoś w rodzaju „boskiego” proroka, mistrza i nauczyciela. Tym samym jakobini odcinali się od źródeł ateistycznego, materialistycznego oświecenia i — zgodnie z wieloma współczesnymi interpretacjami²⁴ — sami zbliżali się do niektórych ideałów romantyzmu. Mogłoby to oznaczać, że jakobinizm był nie tyle konsekwencją oświecenia, ale raczej jednym z najwcześniejszych politycznych wcieleń romantyzmu — hipoteza warta rozważenia, ale całkowicie niemożliwa do przyjęcia z punktu widzenia Isaiaha Berlina, dla którego wszak romantyzm w taki sposób nie może się wiązać z jakobińskimi, utopijnymi ideałami rewolucyjnymi.

Czy można zgodzić się z twierdzeniem, jakoby rola Rousseau została „wyolbrzymiona”? Bez względu na to, czy ktoś zgadza się lub nawet utożsamia z poglądami autora *Wyznań*, czy raczej kwestionuje i odrzuca je, bardzo trudno odmówić mu ogromnej roli w historii nowożytnej filozofii. Wydaje się, że rola Rousseau została doceniona należycie, albo nawet jest niedoszacowana, zwłaszcza w kontekście narodzin romantyzmu i uformowania się kontroświecenia. Jak podsumowuje Graeme Garrard,

Rousseau stoi u początków tego, co ostatecznie przyjmie postać otwartej rebelii przeciwko oświeceniu, która jednak zaczęła się dopiero w ostatniej dekadzie osiemnastego wieku wraz z gwałtownym, rewolucyjnym obaleniem tradycyjnych instytucji [...]. Jakkolwiek wyraźne echa oskarżeń Rousseau pod adresem oświecenia słychać we współczesnych nurtach intelektualnych takich, jak teoria krytyczna, hermeneutyka, pragmatyzm, feminizm, post-

²³ J.-J. Rousseau, *op. cit.*, s. 25.

²⁴ Zob. G. Dart, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

modernizm i komunitarianizm — a wszystkie te nurty są pewnymi odmianami oskarżenia oświecenia o wszelkie patologie naszej cywilizacji — jego postać rzadko jest przywoływana w tym kontekście. A przecież to on był pierwszym przeciwnikiem oświecenia, co wszak zarówno sam Rousseau, jak i *les philosophes* uważali za oczywiste.²⁵

Zakończenie: Rousseau a kontroświecenie

Czy Jean-Jacques Rousseau był filozofem oświeceniowym czy kontroświeceniowym? Rousseau bywa uznawany za filozofa oświeceniowego częstokroć po prostu dlatego, że żył i tworzył w XVIII wieku. Ale takie rozwiązanie polega na niemożliwym do utrzymania uproszczeniu. Z faktu, iż ten czy inny autor, np. Rousseau, żył i tworzył w XVIII wieku, nie wynika w sposób konieczny, że był zarazem przedstawicielem filozofii oświeceniowej. Ujmując to kwantyfikatywnie, można powiedzieć nawet, że większość ludzi piszących w XVIII wieku nie była przedstawicielami filozofii oświeceniowej. Ściśle rzecz biorąc, do nurtu oświecenia — tzw. umiarkowanego i radykalnego — można zaliczyć pewną, stosunkowo nieliczną grupę *les philosophes*, którzy — w wymiarze kwalifikatywnym — okazali się wprawdzie szczególnie wpływowi, ale stanowili mniejszość. Nie każdy, kto żył i tworzył w XVIII wieku, był przedstawicielem oświecenia — i dotyczy to również Rousseau.

Jeżeli Rousseau nie był filozofem oświeceniowym, to do jakiego nurtu mógłby czy powinien być zaliczony? W literaturze przedmiotu wskazywano, że autor *Umowy społecznej* przynależy raczej do sentymentalizmu — ale niektórzy współcześni badacze zaliczają sentymentalizm do późnego oświecenia. Często — i słusznie — uznawano, że twórca *Nowej Heloizy* to prekursor romantyzmu, albo wręcz romantyk *ante tempus*. Ale romantyzm (podobnie jak oświecenie) był zjawiskiem niejednorodnym, zróżnicowanym również w czasie i — jak przyznają znawcy tego zagadnienia — jego wczesna postać była raczej kontynuacją oświecenia, a nie radykalnym zerwaniem. Co więcej, Rousseau bywa czasem postrzegany jako patron lewicujących ruchów ekologicznych²⁶ i rewolucyjnych (wszak sam Fidel Castro twierdził, że szedł do boju z egzemplarzem *Umowy społecznej* w kieszeni²⁷), w innych zaś przypadkach jako konserwatysta (a przynajmniej konstytucjonalista)²⁸ bliższy umiarko-

²⁵ G. Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, London and New York 2004, s. 119-120.

²⁶ Zob. G. LaFreniere, *Rousseau and European Roots of Environmentalism*, „Environmental History Review” 14/4, 1990, s. 241-273.

²⁷ B. Gagnebin, *Intruduction*, [w:] J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, I, éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959.

²⁸ Zob. M. Qvortrup, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester University Press, Manchester 2003.

wanym „ojcom założycielom” Stanów Zjednoczonych niż francuskim rewolucjonistom. W jeszcze innych przypadkach jest określany mianem prekursora nacjonalistycznego populizmu.²⁹ Nietrudno dojść do wniosku, że niektóre z tych wzajemnie się wykluczających ocen muszą okazać się nietrafione.

Często Rousseau bywa łączony z nurtami intelektualnymi, które narodziły się i odegrały istotną rolę wiele lat po jego śmierci — innymi słowy, w stosunku do autora *Nowej Heloizy* wielokrotnie używa się określenia „prekursor”, nie zawsze w uzasadniony sposób. Tymczasem szczególnie istotny wydaje się stosunek Rousseau do jego własnej epoki, do filozofii XVIII wieku — kompetentna analiza jego oddziaływania na późniejsze idee staje się możliwa dopiero przy uwzględnieniu skomplikowanej relacji między Rousseau a oświeceniowymi *les philosophes*.

Rousseau wciąż bywa postrzegany jako filozof oświeceniowy, a z drugiej strony z równym zdecydowaniem wyłącza się go z tego nurtu. Autor *Umowy społecznej* często bywa uznawany bez żadnych zastrzeżeń za jednego z najważniejszych przedstawicieli myśli oświecenia i wydaje się wtedy zajmować w historii filozofii pozycję analogiczną do tej, którą zajmuje np. John Locke, Charles de Montesquieu czy Immanuel Kant. Z drugiej strony tak jednoznaczna i bezkrytyczna identyfikacja Rousseau z oświeceniem co najmniej równie często bywa kontestowana i wręcz odrzucana — wówczas autor *Nowej Heloizy* jawi się jako kontestator „wieku świateł” lub nawet jako jeden z inicjatorów kontroświecenia i zajmuje wówczas pozycję podobną do tej, na jakiej wymieniany jest np. Joseph de Maistre, Edmund Burke czy Johann Georg Hamann.

Wszystko to jednak oznacza, że znaczenie Rousseau — bez względu na to, czy uznamy jego oddziaływanie za pozytywne czy destrukcyjne — było olbrzymie, a z pewnością, wbrew opinii Isaiaha Berlina, nie zostało wyolbrzymione. Czy autor *Nowej Heloizy* przyczynił się do uformowania tego niejednorodnego, złożonego ruchu, jakim było — i zapewne nadal jest — kontroświecenie? Niewątpliwie tak. Kontroświecenie — inaczej, niż przyjmował Berlin — nie było nurtem wyłącznie niemieckim, nie powstało dopiero jako reakcja na oświecenie, lecz — znów wbrew Berlinowi — występowało równoległe z oświeceniem od początku jego istnienia, a jednym z jego wcieleń był również, ale nie tylko, niemiecki ruch romantyczny. Czy z kolei Rousseau miał wpływ na narodziny romantyzmu? Znów: niewątpliwie tak, przy czym należy uwzględnić różnicowanie i heterogeniczny charakter samego romantyzmu.

Zauważalna niechęć Isaiaha Berlina do Rousseau jest wynikiem swoistej interpretacji, a raczej narracji, jaką Berlin skonstruował, co oznacza — niestety — że owa narracja jest pod wieloma względami wadliwa merytorycznie

²⁹ Zob. G. Garrard, *Rousseau, Maistre, and the Counter-Enlightenment*, „History of Political Thought” 15/1 1994, s. 97-120.

i metodologicznie. Możliwe jest — i skądinąd zostało już przeprowadzone — analogiczne rozumowanie w odniesieniu do tych myślicieli, którym Berlin poświęcił znacznie więcej uwagi, np. Herdera. Jest on jednym z głównych „bohaterów” pism autora *Korzeni romantyzmu*, w jego interpretacji staje się niemalże eponimem romantycznego, niemieckiego buntu przeciwko oświeceniu pod sztandarami irracjonalizmu i historycyzmu. Ale ta wykładnia jest obciążona analogicznymi problemami, jak w przypadku Rousseau. Zwracali na to uwagę m.in. Emil Adler³⁰, Darrin MacMahon³¹ czy Robert Norton.³² Herder należał do późnego pokolenia przedstawicieli niemieckiego *Aufklärung*, nie zaś *Gegenaufklärung*, a Berlin zinterpretował jego poglądy w taki sposób, by dopasować je do własnej wizji. Niestety, również w przypadku Herdera narracja została skonstruowana kosztem rzetelności badawczej.

Jak pisał Graeme Garrard,

Berlin poświęcił znaczną część swojej znakomitej kariery badaniom idei reprezentowanych przez „galerię złoczyńców” nurtu kontroświeceniowego, a więc postaci takich jak de Maistre, Hamann, Sorel i Fichte. Jego eseje są również naszpikowane odniesieniami do jeszcze bardziej mrocznych pisarzy reakcyjnych, jak Knut Hamsun, Friedrich Jahn czy Ernst Arndt. Zainteresowanie Berlina tymi na wpół zapomnianymi przedstawicielami kontroświecenia to nie tylko przejaw niezdrowej ciekawości [. . .]. Berlin rzeczywiście wierzył, że możemy się czegoś nauczyć od tych przegranych w walce idei.³³

W podobnym duchu Mark Lilla pisał, że fascynacja Berlina kontroświeceniowymi, ultrakonserwatywnymi i reakcyjnymi myślicielami może się skończyć tak, jak w przypadku kogoś, kto bierze do domu porzucone, pozornie niegroźne szczenięta tylko po to, by po pewnym czasie odkryć, iż wyrosły im kły i stały się one bardzo niebezpieczne.³⁴ Intencje Berlina wydają się zrozumiałe: zależało mu przede wszystkim na obronie liberalnej demokracji w takiej postaci, jaką przybrała ona w okresie zimnej wojny, a zarazem na uzasadnieniu własnej koncepcji wolności negatywnej. Berlin był zdeterminowanym przeciwnikiem utopijnych idei politycznych, które uznawał za niebezpieczne dla wolności i demokracji. Problemy z jego dorobkiem intelektualnym zaczynają się na poziomie uzasadnienia tych intencji. Aby ukazać potencjalne zagrożenie

³⁰ E. Adler, *Herder i oświecenie niemieckie*, PWN, Warszawa 1965.

³¹ D. MacMahon, *What is Counter-Enlightenment?*, „International Journal for History, Culture, and Modernity” 5/1, 2017.

³² R. Norton, *Isaiah Berlin's Expressionism*, „Journal of the History of Ideas” 69/2, 2008.

³³ G. Garrard, *Stragne Reversals: Berlin on the Enlightenment and the Counter-Enlightenment*, [w:] G. Crowder, H. Hardy (eds.) *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, Prometheus, New York 2007, s. 142.

³⁴ M. Lilla, *The Trouble with the Enlightenment*, „London Review of Books” 1994, s. 12-13.

nia wynikające z oświeceniowego dziedzictwa dla współczesności, odwoływał się do idei, które wszakże okazywały się o wiele bardziej niebezpieczne dla wolności i demokracji liberalnej niż krytykowane oświecenie. Berlin zbudował określony obraz oświecenia, który miał służyć uzasadnieniu przyjętych założeń, ale który zaraz po jego śmierci został niemal powszechnie zakwestionowany jako błędny lub przynajmniej tendencyjny. Zlekceważenie Rousseau jest najlepszą ilustracją tej sytuacji: Berlin konsekwentnie odmawiał uznania znaczenia tego filozofa i zamiast tego uporczywie poszukiwał alternatywnych przykładów w owej „galerii złoczyńców”, o której pisze Garrard — choć najlepszy *casus* miał przed oczyma. Szkoda, bo oddając sprawiedliwość autorowi *Umowy społecznej*, mógł podtrzymać swoje postulaty bez uszczerbku dla wartości ich merytorycznego uzasadnienia.

Michał Wendland

What did Isaiah Berlin Have to Say about Rousseau — and Why so Little?

Abstract

Isaiah Berlin was widely known as one of the most influential theorists of the Enlightenment and Counter-Enlightenment philosophy. In his many seminal essays, Berlin constructed a distinctive interpretation of these intellectual currents. As a recognized thinker, yet not free from some controversies, Berlin had not only criticized Enlightenment himself (thereby joining many contemporary detractors of the Enlightenment, e.g. Adorno, Gray, Becker, Koselleck), but also identified some figures of most importance for contesting “the Age of Lights” and its heritage (e.g. Herder, Hamann, Fichte, de Maistre, Vico). HBerlin, however, had almost completely omitted one of the most significant philosophers of the 18th century, Jean-Jacques Rousseau. The vast majority of contemporary researchers perceive Rousseau and his philosophy as the keystone of Counter-Enlightenment, whereas in Berlin’s works Rousseau remains almost ignored. The aim of this article is to examine the reasons for such a curious omission, and to determine why Berlin’s works, once so influential, are nowadays so heavily criticized so heavily by many historians and philosophers (e.g. B. Yack, M. Lilla, G. Garrard, D. MacMahon).

Keywords: Isaiah Berlin, Jean-Jacques Rousseau, Enlightenment, Counter-Enlightenment.



Fot. 7. Prof. Tadeusz Buksiński rozmawia z prof. Piotrem Gutowskim; za plecami prof. Buksińskiego stoi dr Tomasz Raburski, z aparatem fotograficznym prof. Jacek Hołówka, obok prof. Tadeusz Szubka, a między nimi — dalej przy ścianie — dr Rafał Wierzchośławski.