

Hanna Puszko

Sartre i Aron czyli artysta i uczony

Sztuka i Filozofia 3, 229-237

1990

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hanna Puszko

SARTRE I ARON CZYLI ARTYSTA I UCZONY

Étienne Barilier: *Les petits camarades. Essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*. Julliard/L'Age d'Homme. Paris 1987, 165 s.

Epoka intelektualistów

Raymond Aron i Jean-Paul Sartre to pierwszoplanowe postacie francuskiego życia intelektualnego w wieku XX. Obaj urodzili się w 1905 roku i obaj rozpoczęli studia w École normale supérieure w roku 1924. Później ich drogi życiowe niejednokrotnie się krzyżowały. W roku 1929 Aron odbywał służbę wojskową jako meteorolog — wkrótce po nim tę samą służbę rozpoczął Sartre; od 1931 do 1933 r. Sartre był profesorem liceum w Hawrze, a od 1933 r. jego następcą na tej posadzie został Aron; w latach 1932—1933 Aron był stypendystą Instytutu Francuskiego w Berlinie, zaś w następnym roku jego miejsce zajął Sartre. Łączyły ich nie tylko podobne koleje losu, ale też wieloletnia przyjaźń. Dopiero wydarzenia polityczne lat trzydziestych (wojna w Hiszpanii, Front populaire we Francji i układ monachijski z 1938 r.) stopniowo wytworzyły między nimi coraz bardziej powiększający się dystans. Poczynając od 1947 r. dawni przyjaciele stali się wrogami. Bezpośredniego pretekstu do rozpoczęcia otwartej walki dostarczyła dyskusja radiowa ekipy „Temps Modernes” ze zwolennikami polityki de Gaulle’a, w której Aron, nie będąc już członkiem redakcji pisma, także brał udział.

Historia owej walki między Aronem a Sartrem jest dobrze znana i była przedmiotem wielu analiz. Jednak Étienne Barilier uważa, że spór ten został zmitologizowany, zinterpretowany fałszywie i w swej książce *Les petits camarades* proponuje ponowną nad nim refleksję. Czyni to przy tym nie tylko dlatego, by uczynić zadość prawdzie historycznej: w jego przekonaniu ów spór dotyczy problemów istotnych także dla współczesnego społeczeństwa.

Sartre i Aron są — wedle Autora — reprezentantami *epoki „intelektualistów”*, obejmującej lata 1930—1970. „Intelektualiści” to uczeni, pisarze, twórcy, którzy stali się zarazem ludźmi polityki, przy czym politykę należy tu rozumieć tak, jak pojmowali ją starożytni Grecy. Barilier określa intelektualistę jako człowieka, który żyje „sprawami ducha, ale duch ten zaprzątnięty jest refleksją nad działaniem” (s. 11); jest to obywatel, który troszczy się o wspólne sprawy społeczne i zastanawia się nad miejscem jednostki w życiu „miasta”; porusza się

w sferze myśli, ale chce, by były one „zaangażowane”. Inaczej mówiąc: dziedzina działalności intelektualisty rozciąga się tam, gdzie krzyżuje się sfera myśli ze sferą działania. Tylko na płaszczyźnie owego wspólnego zatroskania intelektualistów o sprawy społeczne mógł ujawnić się konflikt między Aronem a Sartrem, gdyż obaj oni — właśnie jako intelektualści — szukali filozofii zwróconej w stronę „konkretu”.

Dziś — pisze Barilier — w rezultacie tajemniczego kataklizmu *intelektualści powoli giną*, tak jak kiedyś dinozaury. Analiza sporu dwóch wielkich reprezentantów tego ginącego gatunku w zamierzeniu Autora ma przekonać czytelników, że nie powinniśmy godzić się na tę zagładę i że zbyt pochopnie wkroczyliśmy w epokę „specjalistów”, w której rządzi zasada: „polityka dla polityków, ekonomia dla ekonomistów, literatura dla literatów” (s. 10).

Trzeba tu zwrócić uwagę, że owo „my” odnosić się może jedynie — jak sądzę — do odbiorcy francuskiego, czy ogólniej — do „człowieka Zachodu”. Polskie społeczeństwo raczej wkroczyło dopiero w erę intelektualistów i ich kompetencje w sprawach „miasta” nie są jeszcze kwestionowane. Dlatego dla polskiego czytelnika omawiana książka jest tym bardziej aktualna i interesująca.

Sartre i Aron, obrońcy podmiotowości

Według Autora istotę sporu między Sartrem i Aronem możemy zrozumieć wtedy, gdy uświadomimy sobie, że ów konflikt pojawił się na płaszczyźnie wspólnie akceptowanych przekonań i postaw. Sartre i Aron w pewnym momencie zostali wprawdzie nieprzejednanymi wrogami, ale nigdy nie przestali być obrońcami humanizmu, czyli — jak pisze Barilier — „rycerzami podmiotowości” (s. 149), mającymi wspólnego, prawdziwego wroga — filozofię pozytywistyczną w jej różnorodnych wersjach. To samo Aron miał za złe Durkheimowi, co Sartre psychologii empirycznej, a później antropologii i strukturalistom: nie można być tylko psychologiem, antropologiem czy socjologiem i traktować człowieka jak rzecz, która może być przedmiotem czysto obiektywnych badań naukowych. Ci wszyscy, którzy chcą wyeliminować pojęcie podmiotu na rzecz naukowej obiektywności, robią to w imię pewnych wartości, określonych wyborów, potwierdzając w ten sposób istnienie podmiotowości i udział filozofowania w tworzeniu wiedzy naukowej. Sartre i Aron zgodni byli co do tego, że podstawowym błędem myślenia pozytywistycznego jest ślepotą polegająca na niedostrzeganiu własnej — implicite przyjmowanej — filozofii: tak jak nie można zanegować własnej podmiotowości, tak też nie można uciec od filozofii.

Zdaniem Autora obu intelektualistów łączy podobne pojmowanie filozofii: obaj należą do tej tradycji, w której podstawową intuicję filozoficzną wyraża pytanie: „dlaczego jest raczej coś niż nic?”. „Myśliciele podmiotu” to ci, którzy świadomi są, że *filozofia jest stałym ponawianiem pytania o Byt bez nadziei na*

otrzymanie *ostatecznej odpowiedzi*. „Gruba linia oddziela tych, dla których byt jest zagadką, od tych, dla których jest on faktem. Dwaj kumple są po tej samej stronie” (s. 149) — stwierdza Barilier i przypomina najbardziej znane ich wypowiedzi. „Filozofować to zawsze szukać filozofii”; „filozofia jest radykalnym pytaniem, które człowiek — poszukując prawdy — sam sobie stawia” — głosił Aron. Sartre wypowiadał się w podobnym duchu — stwierdzając, że człowiek jest tym wyróżnionym bytem, który bezustannie stawia swój byt pod znakiem zapytania i że filozofia, jak Feniks, cały czas musi się unicestwiać i odradzać na nowo. Podsumowując Barilier pisze: „Tak więc ten kto mówi: myślenie podmiotowe, tym samym mówi: nierozwiązywalność problemu świata, wieczne poszukiwanie sensu poprzez kolejne wzbogacanie, nie zaś przez ciągłe eliminacje. Według filozofii podmiotu prawda nie daje się wykroić za pomocą coraz bardziej abstrakcyjnych pojęć, nie jest zespołem «chemiczno-fizycznych» warunków życia. Prawdy się szuka, prawdę się konstytuuje, ma się jej intuicję, prawdą się żyje (...). Filozof podmiotu to ten, dla którego filozofia nie ma «przedmiotu», dla którego prawda, cel najwyższy, nie jest nigdy przedmiotem” (s. 145—146).

Dopiero na tle tego wspólnego pojmowania filozofii Autor określa różnicę postaw Arona i Sartre’a: obaj są „rycerzami podmiotowości”, ale Sartre reprezentuje „*podmiotowość ubóstwioną*” (la subjectivité glorifiée), natomiast Aron — „*podmiotowość pod nadzorem*” (la subjectivité surveillée).

Niespokojny kantyzm i triumfujący sartryzm

Aby wyjaśnić powyższe sformułowania, trzeba zatrzymać się przez chwilę nad uwagami Autora ukazującymi związek *L'Être et le Néant* z wcześniejszym dziełem Arona *L'introduction à la philosophie de l'Histoire*. Otóż sam Sartre widział swe dzieło jako *swoisty wstęp* do tekstu Arona, o czym świadczy przytoczona przez Bariliera dedykacja: „Memu kumplowi Raymondowi Aronowi // Aby pomóc mu pisać «przeciwko modzie egzystencjalistycznej», to wprowadzenie ontologiczne do *Wprowadzenia do filozofii historii* // napisane po fakcie jak każde wprowadzenie // z wyrazami przyjaźni od Jean-Paul Sartre’a” (s. 52). Nie był to ze strony Sartre’a tylko dowcip; *L'Être et le Néant* faktycznie podejmuje problemy typowe dla Arona: „rozumienie, relatywizm wiedzy historycznej, relacje z Innym, zagadnienie wolności i determinizmu, czasowość... (Sartre) ma tendencję do radykalizowania wszystkich tych tematów, ale horyzont myśli jest ten sam” (s. 54). Barilier przytacza fragmenty z *L'Être et le Néant*, będące wręcz ukrytymi cytatami z pracy Arona i pokazuje na czym polega — jak to określa — swoista „sartryzacja” tez Arona.

Otóż Aron od samego początku swej drogi intelektualnej uznawał się za wiernego ucznia Kanta. Kantyzm Arona — jak pisze Barilier — związany był przede wszystkim z pojmowaniem rozumu i był „kantyzmem niespokojnym”. Aron — występując przeciwko nieuzasadnionemu scjentyistycznemu optymiz-

mowi — *kwestionował wszechmoc rozumu*. Rozum nie może sam siebie uzasadnić, nie jest czymś, czego istnienie można by stwierdzić z całą absolutną pewnością, nie jest — inaczej mówiąc — „ewidencją naukową”; gdy rozum rości sobie ambicje dotarcia do prawdy absolutnej, wówczas staje się dogmatyczny. Funkcjonując właściwie rozum czysty „kopie grób dogmatyzmowi” (s. 51) i staje się sceptyczny. Przed relatywistycznymi konsekwencjami tego sceptycyzmu ratuje człowieka *rozum praktyczny*, docierający do noumenów. Ale jego istnienie nie jest czymś absolutnie pewnym. Dlatego według Arona trzeba „zakładać się” o rozum pamiętając jednak, że jest to zawsze „zakład”, a więc „ryzyko, decyzja niepewna, wybór kruchej wartości, a nie stwierdzenie wartości zawsze przejrzystej i podstawowej” (s. 51). Tak więc *kantyzm Arona przeniknięty był egzystencjalistycznym niepokojem*, nie był bowiem „ślepy na cierpienia i niepewności XX wieku”. Aron jest kantystą z powodu „swej miłości do rozumu”, jest kantystą współczesnym, bo „ta miłość jest niespokojna” (s. 52).

I oto Sartre w *L'Être et le Néant* stwierdzeniem Arona, wpływającym z owego niepokojem, nadaje swój własny sens. Na przykład obaj mówią o tym, że każdy człowiek wybiera swą własną przeszłość. Ale wówczas Aron kładzie akcent na relatywność naszej samowiedzy i trudności związane z osiągnięciem pożądanego — mimo wszystko — poznania obiektywnego. Natomiast Sartre podkreśla przede wszystkim *absolutną wolność podmiotu*. Obiektywna wiedza nie jest dla niego problemem, bo uznaje ją za „iluzoryczną, niepotrzebną i nieistniejącą” (s. 57). Sens przeszłości zależy od mojej interpretacji, bo cały wszechświat zależy od człowieka, jest jego kreacją. W ten sposób — stwierdza Barilier — „niespokojny kantyzm” przekształca się w „triumfalny sartryzm” (s. 57).

Jean-Paul Sartre — człowiek wyobraźni

Zobaczmy, co Autor uważa za istotę owego sartryzmu. Otóż nie polega ona wcale na lewicowych czy promarksistowskich inklinacjach Sartre'a, jak zdają się sądzić ci wszyscy, którzy jego spór z Aronem widzą w kategoriach: „marksista contra liberal”, „rewolucjonista przeciwko reakcjonście”, czy „lewica w starciu z prawicą”. Według Bariliera w sporze tym „człowiek wyobraźni” walczył z „człowiekiem realności”, czyli inaczej mówiąc, starli się ze sobą *artysta i uczonec*: „Przeciwstawiać Sartre'a i Arona to zastanawiać się nad dwiema koncepcjami relacji między myślą a rzeczywistością, między wyobrażeniem a realnością” (s. 9). Sartryzm byłby więc wizją świata, która chce podporządkować całą rzeczywistość — z polityką włącznie — prawom wyobraźni.

Wedle interpretacji Bariliera Sartre jest przede wszystkim artystą, a podstawową intuicją, jaka zawsze ożywiała całą jego działalność była — charakterystyczna właśnie dla artysty — intuicja absolutnej wolności. Nikt przed Sartrem nie podkreślał z taką „szaleńczą radykalnością” tezy, że „człowiek jest bytem, którego pojawienie się sprawia, że świat istnieje” (s. 40). Oczywiście

przedtem byli już Kartezjusz, Fichte, Kierkegaard czy Husserl, ale — jak pisze Barilier — „nikt przed Sartrem (z wyjątkiem być może Nietzschego) nie zapalił tej intuicji płomieniem tak wysokim” (s. 41). Wyjściowe przeświadczenie Sartre’a opiera się jakiegokolwiek argumentacji, jest to intuicja „poza wszelką racjonalizację, a nawet poza jakąkolwiek racjonalnością”; ta jego wizja „nieodparta i paradoksalna kpi sobie z wszelkich pojęć i wszelkiego rozumu” (s. 43).

Ta właśnie intuicja staje się podstawową przesłanką Sartrowskiej ontologii i dlatego ontologia ta jest wedle Autora „*ontologią irrealności*”. *Twórczość jest dla Sartre’a istotą wszelkiego działania* a opisy bytu-dla-siebie, który „jest tym, czym nie jest” i w ogóle wszelkie opisy świadomości wzorowane są na modelu świadomości artysty. Zdaniem Bariliera Sartre wiedział dobrze o swej skłonności do absolutyzowania wyobraźni i negowania tego, co realne; wprost nawet przyznawał, że bliska mu była wizja świata, którą określa jako „wizję pisarza” — jednak dekleklarował, iż taką „ontologię wyobraźni” przewyciężył wtedy, gdy — jak często wspominał — odkrył Historię i „wymiar społeczny”. Powtarzał też niejednokrotnie, że obcy jest mu „korporacjonizm artystów”, że „każdy człowiek jest twórcą”, a on sam, Sartre-pisarz, wart jest tyle, co jakikolwiek inny człowiek. Jednak Barilier twierdzi, że nie należy wierzyć w metamorfozę Sartre’a. uważa, iż Sartre zarówno przed konwersją, jak i po niej uprawia „ontologię wyobraźni”, neantyzując realność w imię *wyobrażonej irrealności*.

Nawet wtedy, gdy za pomocą marksizmu Sartre usiłuje wyjść z wieży, w jakiej często zamykał się artysta, gdy stara się „zaangażować”, „zanurzyć w realność”, „uchwycić konkret”, także robi to jako twórca, jako pisarz, który marzy o władzy nad światem i ciągle myśli o skuteczności własnych działań. I chociaż zdaniem Bariliera Sartre tylko pozornie „nawrócił się” na marksizm (jeśli wziąć pod uwagę praktyczny użytek, jaki robił z marksizmu, to okaże się, że był „falszywym dewotem”), to owa fascynacja marksizmem wynikała z pragnienia, by „zejść na ziemię”, przewyciężyć idealistyczny solipsyzm „literatów” i znaleźć przejście od słów do realności (s. 78). Jednak Sartre chce to uczynić nie porzucając swej intuicji podstawowej: intuicji *absolutnej wolności podmiotu twórczego*. Tym samym podejmuje karkołomną próbę rozwiązania problemu w istocie swej nierozwiązywalnego: „jak opiewać autonomię człowieka, nie odwołując się przy tym do tego, co niewyraźalne i do mistyki? (...) Jak stwierdzać absolutność wolności ratując jednocześnie racjonalność” (s. 85). Jeszcze inaczej mówiąc: problem Sartre’a polegał na tym, że chciał on wyjaśnić to, co niewyjaśnialne, chciał stworzyć „logikę twórczego działania” czyli „logikę wolności”. Dialektyka — zapożyczona od Hegla i Marksa — miała być właśnie metodą pozwalającą „wyjaśnić wolność”. Jednak, zdaniem Bariliera, jeśli uznało się, że człowiek „nie jest tym, czym jest”, że przekracza wszelkie określenia i definicje, to trzeba też zgodzić się, że „żadna siła na świecie nie może go wyjaśnić czy poddać totalizacji”. Sartre zachowałby się uczciwie, gdyby całkowicie odrzucił ideę dialektyki jako racjonalności zdolnej wyjaśnić człowieka jako

człowieka. Ale Sartre nie chciał wyrzec się złudzenia, że „jego filozofia czystej wolności, czystej subiektywności, absolutnego podmiotu może dać gwarancje (pozorne) racjonalności i inteligibilności” (s. 83). Dlatego ucieka się do rozwiązania typowego właśnie dla artysty-pisarza. Jest to *rozwiązanie „czysto słowne”*, osiągnięte za pośrednictwem operacji językowej: „Dialektyka nie godzi się z wolnością? Nic nie szkodzi — z lekką ironią nie pozbawioną jednak sympatii Barilier odtwarza Sartrowski sposób postępowania — ogłosimy, że dialektyka — to wolność”.

Literackość w filozofii

Takie zabiegi słowne są zdaniem Bariliera charakterystyczne dla Sartre’a, który — jak nowy Adam — na nowo nazywa rzeczy i zmienia sensy używanych pojęć. Aby rozwiązać to, co nierozwiązywalne Sartre odwołuje się do „przemocy języka” i do rozwiązań werbalnych. Wierzy, że można „zejść na ziemię”, wypowiadając odpowiednie słowa, tak jak zaklinacz deszczu przywołuje chmury (s. 88). Dlatego zdaniem Bariliera Sartre nigdy nie przestaje *być przede wszystkim artystą* wyrażającym intuicję własnej wolności nawet wtedy, gdy chce tylko i wyłącznie rozumować, dowodzić i wyjaśniać. Nawet najbardziej abstrakcyjne, „techniczne” teksty Sartre’a przeniknięte są „literackością”, „fikcyjnością”, która — jak magia — „odrealnia świat, aby lepiej go stworzyć” (s. 130). Barilier powołując się także na inne interpretacje twórczości Sartre’a stwierdza, że *L’Être et le Néant* śmiało można czytać jak poemat epicki, zaś *Critique de la raison dialectique* — dzieło z pozoru uwolnione od prozy literackiej i pisane czysto „technicznym” językiem filozofii — pełne jest wieloznaczności, jak tekst czysto literacki.

Autor przypomina, że sam Sartre niejednokrotnie podkreślał *odmienność filozofii i literatury*, domagając się jednoznaczności słownictwa filozoficznego, zakazu w filozofii odwoływania się do obrazów i traktowania słów tak, jakby były rzeczami, a nie „przezroczystymi” znakami. Ale słusznie też Barilier dostrzega, że po tego typu deklaracjach w następnym zdaniu Sartre z reguły *neguje* wspomniane wyżej różnice, zaś w swej praktyce filozoficznej nie przestaje nigdy być artystą. Na przykład w *Critique...* słowa nie tyle opisują dialektykę, co ją odmalowują, wyrażają, a pojęcia przekształcają się w rysunki. Zaś językiem „technicznym” Sartre posługuje się tak, jak używa się niekiedy czasu zaprzeszłego: dla nadania swoistego kolorytu. „Techniczność Sartrowska nie uwypukla pojęć, a jest obrazem tego, co je uwypukla. Sartre nam mówi: «Popatrzcie, jak pisze się, gdy jest się filozofem»” (s. 131). Czysto techniczny tytuł *Critique...*, pozornie nie zawierający żadnych ukrytych niefilozoficznych treści, w istocie rzeczy jest — jak pisze Barilier — tytułem-aluzją, tytułem-wyzwaniem: „Jak w tych poważnych i wywołujących wrażenie słowach nie widzieć oka puszczanego do Kanta: (...) «Halo, Panowie Niemcy, teraz będę filozofem»” (s. 132).

Tak więc zdaniem Bariliera Sartre zawsze *miesza literaturę i filozofię*, zawsze jest wieloznaczny: „nie trzeba nigdy brać go dosłownie”. Jest „wizjonerem” i „literatem” nawet wtedy, gdy pozornie zmierza do obiektywności i precyzacji języka; tworzone przez niego nowe pojęcia w istocie rzeczy nie są żadną precyzacją, a czymś co przypomina formuły magiczne. Na przykład sklejanki słowne, owe zdania, które Sartre przekształca w rzeczowniki, takie jak „le n’être-pas-ce-qu’on-n’est-pas”, są apelującym do wyobraźni obrazem tego, co nieokreślone: ani niemieckie, ani francuskie, jawią się jak jakieś „skały narzutowe” niewiadomego pochodzenia, są jak „szare i potężne, wzmocnione myślnikami zamki nie do zdobycia, wzniesione na równinie języka” (s. 133).

Jak twierdzi Autor, Sartre odwołuje się do tych literacko-magicznych zabiegów dlatego, że chce w swej filozofii wypowiedzieć to, co niewypowiadalne, zracjonalizować i ująć w pojęcia to, co irracjonalne i pozapojęciowe; jeszcze inaczej mówiąc — Sartre chce otworzyć język na to, co jest „intuicją, upojeniem, szaleń i zawrotem głowy”, ale pragnie uczynić to tak, by powstało wrażenie, że szuka się słów najbardziej adekwatnych, pojęć jednoznacznych i wyjaśnień racjonalnych.

Sartryzm — powtórzmy tytułem podsumowania — byłby więc *filozofią podmiotowości*, która podmiotowość tę utożsamia z absolutną, *twórczą wolnością artysty* i która ową pierwotną irracjonalną intuicję usiłuje zracjonalizować i przedstawić jako prawdę obiektywną i konieczną. Irracjonalność ożywiająca i przenikająca tę filozofię związana jest ze sferą estetyki; jest to „irracjonalność artysty” tożsama z upojeniem wolnością i twórczością (s. 103).

Aron przeciwko filozoficznej mistyfikacji

Aron był również filozofem podmiotowości, uznającym nieredukowalność ludzkiej egzystencji do bytu przedmiotowego i praw nim rządzących, czyli — inaczej mówiąc — zakładającym wolność jako fundament egzystencji. Dlaczego zatem sartryzm był mu obcy i spór z dawnym przyjacielem stał się nieunikniony? Otóż zdaniem Bariliera Arona oburzały nie same idee Sartre’a, a ich ton: *ton dogmatyczny, z pretensjami do racjonalności* i prawdy absolutnej tam, gdzie rozum powinien uznać własną ograniczoność i relatywność. Aron występował przeciw Sartrowi wtedy, gdy ten zaczynał sprzeniewierzać się samemu sobie, gdy jego filozofia przestawała być bezustannym zapytywaniem i chciała stać się ostateczną odpowiedzią. Tym, co przede wszystkim kwestionuje Aron, *sceptyczny racjonalista* szukający inspiracji u Kanta i Webera jest — jak pisze Barilier — „wiara w rozum rozumny i rezonujący” (s. 47). W przypadku Sartre’a ta wiara we wszechmoc rozumu jednocześnie maskuje wspomniany wyżej irracjonalizm jego filozofii, na który — oprócz Arona — zwrócili uwagę także Cl. Lévi-Strauss i M. Merleau-Ponty. Aron ma Sartrowi za złe to, że miesza on porządek rozumu, dowodów i logicznych uzasadnień z porządkiem serca,

wiary i etycznego wartościowania, że jego filozofia jest przez to „irracjonalizmem przystrojonym w racjonalność” (s. 89), irracjonalizmem, który sam siebie się wypiera (s. 101). Dla filozofa podmiotowości irracjonalizm sam w sobie nie jest jeszcze czymś nagannym: dopuszcza on istnienie obszaru tego, co niewyjaśnialne i przekraczające możliwości rozumu teoretycznego. Skoro nie jest możliwe ostateczne uzasadnienie naszych wyborów, skoro z obiektywnej wiedzy o faktach nie wynikają sądy o wartościach, normy czy powinności, to filozofia, która takie czy inne wybory usiłuje prezentować jako bardziej uzasadnione, bardziej rozumne, konieczne z punktu widzenia prawdy obiektywnej itp. jest według Arona „intelektualnym opium”, proroctwem podającym się za naukę. Profetyzm, tak jak wiara w słuszność własnych wyborów oraz nadzieja na ich realizację — powiadał Aron — są „duszą każdego działania”, jednak własnych życzeń i przepowiedni, własnej wiary i nadziei nie powinno się przekształcać w *iluzoryczną pewność*. A tak właśnie wedle Arona postępował Sartre i Barilier pod tą oceną się podpisuje.

Artyści i polityka

Twórca, który własną wizję świata i system wartości usiłuje utożsamić z rozumowo uzasadnioną, powszechnie ważną prawdą absolutną, staje się *intelektualnym terrorystą*. Wspomniane wyżej „literackie” zabiegi Sartre’a w filozofii służyły właśnie temu terrorowi; magia języka umożliwiała narzucanie innym własnych wyborów etycznych i politycznych. Sartre jako polityk i człowiek działania bardzo często się mylił — jedną z takich „pomyłek”, zdaniem Bariliera, był między innymi jego „flirt” z marksizmem. A mylił się dlatego, że jako intelektualista był przede wszystkim „artystą absolutnym”, który szuka sposobu, by „dopuścić do władzy wyobraźnię”, by „w konkretnym świecie, politycznym i społecznym, narzucić swą wizję świadomości twórczej, neantyzującej i gwałtownej” (s. 144).

Barilier sądzi przy tym, że mamy tu do czynienia z pewną ogólną prawidłowością: każdy artysta — będąc człowiekiem wyobraźni — zawsze dopuszcza się specyficznego „gwałtu na rzeczywistości”; kiedy włącza się on w życie polityczne, to nigdy nie jest reformatorem, lecz domaga się rewolucji, zmian radykalnych, przeobrażeń natychmiastowych, gwałtownych i całkowitych. Poddając rzeczywistość prawom wyobraźni artysta zawsze narażony jest na *pokusę gwałtu i przemocy*. Niecierpliwość w dążeniu do celu sprawia, że artysta-intelektualista traktuje świat jak kartkę papieru, a rozwiązania czysto słowne bierze za rzeczywiste zwycięstwa.

* * *

A oto wnioski, jakie Barilier wyprowadza z analizy sporu „Aron — Sartre”.

Spór ten w istocie swej dotyczył *roli artysty* (a inaczej mówiąc: pisarza i twórcy) w *życiu politycznym* współczesnego społeczeństwa: „gdy Aron krytykuje polityczne idee Sartre’a, uprawia krytykę języka, to znaczy zastanawia się nad granicami literatury” (s. 100). Aron uświadamia nam istnienie tych granic i przypomina, że pisarz nie jest człowiekiem realności i że *realność* nie daje się kształtować *wedle praw wyobraźni*: „Rządy artystów byłyby jeszcze gorsze niż rządy filozofów” (s. 144). Błąd Sartre’a polegał na tym, że „oszukiwał” on w filozofii, podając za uzasadnione obiektywnie i „nie-literackie” to, co w jego dziele było „literaturą”, irracjonalną intuicją, twórczą wizją artysty. Aron dostrzegął i słusznie krytykował te Sartrowskie mistyfikacje.

Jednak zdaniem Bariliera zarzuty Arona nie wynikały bynajmniej z przekonania, że Platon słusznie chciał wypędzić artystów z idealnego miasta i że w sprawach istotnych dla wspólnoty pisarz nie ma nic do powiedzenia: „Aron w żaden sposób nie neguje wartości «literackiego» pojmowania świata” (s. 145). Barilier przeciwstawia się tym wszystkim, którzy z Sartrowskich błędów chcieliby wyprowadzić wniosek, że literatura powinna pozostać „na swoim miejscu”, to znaczy by dziedziną beзуżytecznych, czystych wyobrażeń, igraszek formalnych dalekich od świata realnego, intymną sferą prywatności, w której znajduje schronienie podmiotowość nielicznych jednostek. Wyganiając literaturę ze sfery publicznej, tworząc przepaść między literaturą i nauką, między tym, co irracjonalne i co racjonalne, niszczymy — twierdzi Barilier — zarówno prawdziwą naukę, jak i prawdziwą literaturę, za jednym zamachem obie „wyganiając z miasta”. Dlatego filozofie Arona i Sartre’a należałoby traktować jako przeciwieństwa, które nie dają się od siebie oddzielić: sam Aron — choć miał rację w sporze z Sartrem — „nam nie wystarczy, nie zastąpi on nigdy «pisarza», to znaczy człowieka twórczych marzeń” (s. 102). *Intuicją* świata i *poznanie* świata wzajemnie się uzupełniają, „artyści i uczeni mogą wieść ze sobą dialog w sprawach miasta i wspólnie zastanawiać się nad jego losami” (s. 151).

Zmierzch epoki intelektualistów i rosnący kult „specjalistów” sprawia, że Autor omawianej książki skłonny byłby podpisać się pod przekonaniem, że dziś lepiej jest „mylić się wraz z Sartrem, niż mieć rację z Aronem” (s. 7). Polski czytelnik może tej oceny nie podzielać choćby z tego powodu, że w życiu publicznym częściej obserwuje manifestacje postawy „artysty”, niż „uczonego”. W rzeczywistości zdominowanej przez „wizje artystów”, którzy — jak niegdyś Sartre — wierzą, że prowadzona przez nich polityka jest bardziej niż wszystkie inne oparta na prawdzie, że jest obiektywnie uzasadniona i bardziej moralna od swych poprzedniczek, warto przypomnieć sobie owe „racje” Arona.