

KATARZYNA KREMPLEWSKA*

MASKA I MYŚL. SOBOŚĆ A *ARS VIVENDI* W MYŚLI GEORGE’A SANTAYANY

Słowa klucze: podmiotowość, sobość, czas, autentyczność, sztuka życia, świadomość, duch, faktyczność, sens
Keywords: subjectivity, the self, time, authenticity, the art of living, consciousness, spirit, facticity, sense

Zagadnienie sobości w myśli Santayany było do tej pory podejmowane jedynie skrótowo, zwykle w kontekście problemu połączenia *psyche* i ducha, z punktu widzenia filozofii umysłu i teorii poznania oraz w ramach obszernych monografii, nigdy jednak jako osobny problem badawczy. Wybitni badacze, tacy jak John Lachs, Angus Kerr Lawson czy Timothy Sprigge, na których wielokrotnie się tu powołuję, stworzyli fundament dla dalszych dociekań w tym kierunku. Współcześnie m.in. Richard Rorty, Anthony Woodward, Henry Levinson, Daniel Moreno czy Edward Lovely zwracają uwagę na owocność wykorzystania kontynentalnej perspektywy porównawczej do badań nad Santayaną. Ten ostatni w wydanej rok temu

* Katarzyna Krempleska – doktorantka w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN w Warszawie, stypendystka Fundacji im. T. Kościuszki na Vanderbilt University w USA, absolwentka amerykanistyki oraz filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Pisze rozprawę poświęconą koncepcji sobości u amerykańskiego filozofa George’a Santayany. Adres e-mail: vegaast2@wp.pl.

monografii *George Santayana's Philosophy of Religion* argumentuje za uznaniem metody Santayany za idiosynkratyczną postać fenomenologii¹. Zarówno temat przedstawionych tu rozważań, jak i odniesienie do tradycji kontynentalnej jako pozwalającej uchwycić istotny hermeneutyczno-egzystencjalny rys filozoficznej spuścizny Santayany, wpisują się w te tendencje².

Wobec braku jakiegokolwiek „kompletnej” teorii sobości tudzież subiektywności w tekstach źródłowych, podejmuję wstępną próbę rekonstrukcji koncepcji sobości w oparciu o fragmenty pochodzące z różnych tekstów – od *opus magnum Realms of Being* po eseje i korespondencję prywatną. W mojej interpretacji odnoszę się m.in. do kontrowersji wokół problemu tzw. bezczynnego ducha (*impotent spirit*) oraz wzajemnych relacji *psyche*, ducha i egzystencji. Poprzez uwypuklenie pojęcia „życie” jako szerszego od pojęcia „egzystencja” oraz rozwinięcie symboliki powracającego w twórczości filozofa motywu maski, wskazuję na możliwość rozwiązania tej kontrowersji w ramach hermeneutycznej jedności sobości. Zwracam też uwagę na charakterystyczny dla Santayany, czerpiący z myśli starożytnej oraz słownika wiary i mitu język, który podkreśla uczestnictwo w pewnej tradycji interpretacyjnej. Nowością tego odczytania są również odniesienia do Martina Heideggera, uzasadnione śladami inspiracji, które odnajduję w pracy *Realms of Being*, oraz prywatną korespondencją autora. Na zakończenie sygnalizuję możliwość krytycznych odniesień wobec naszkicowanej koncepcji sobości.

Czas sentymentalny i wymóg interpretacji

Epifaniczny charakter świadomości jako przestrzeni, w której ujawnia się świat, patronuje Santayanowskiej koncepcji bezczynnego (*impotent*) ducha³.

¹ E. W. Lovely, *George Santayana's Philosophy of Religion*, Lanham: Lexington Books 2012.

² Dziękuję Fundacji im. Tadeusza Kościuszki w Nowym Jorku za umożliwienie mi przeprowadzenia badań na Vanderbilt University oraz bezpośrednich konsultacji z członkami Santayana Society. Szczególnie podziękowania za wsparcie w mojej pracy nad Santayaną kieruję do profesora Johna Lachsa.

³ Duch u Santayany – jaźń, indywidualna świadomość. W niektórych tekstach „duch” przybiera szerokie znaczenie naturalnie ugruntowanej, świadomej formy życia. W przestrzeni ducha wyłania się „ja” jako podmiotowe samoodniesienie, czyli aspekt

Ów świat to przedstawiająca adaptacja, próba sensownej wykładni tego, co intencjonalna, napotykalna *psyche* momentalnie umieszcza w oświetlonej przestrzeni ducha⁴. Troska jest sposobem bycia otwartej na „coś” i lękającej się „niczego” *psyche*. Obarczone ryzykiem błędu symboliczne poznanie jest opartym na ufności zakładem świadomego życia. Towarzysząca mu „zwierzęca wiara” (*animal faith*) w to, że coś napotykam, wychwytyuję i poznaję, jest warunkiem *sine qua non* przytomności, a weryfikuje się w działaniu. Świadoma egzystencja u Santayany jawi się zatem jako „zarzucanie sieci” po omacku w nieprzeniknioną toń wód. „Słaba” aprioryczność podmiotu opiera się, po pierwsze, na intencjonalności *psyche*, a po drugie – na owym receptywnym otwarciu ducha, czyli gotowości wyobraźni na epifanię tego, co napotkane.

Nieprzejrzyta rzeczywistość materialna „w sobie” jest ujęta dynamicznie jako pęd wydarzeń w przysługującej im pierwotnej temporalności. Dopiero w przestrzeni ducha ze względu na troskę *psyche* i *zwierzęcą wiarę* w empiryczny świat rzeczywistość krystalizuje się w zorganizowany świat „rzeczy”, które zawsze pojawiają się w kontekście faktyczności. Momenty rozpoznania, gdy coś się ujawnia w sposób określony możliwościami odnoszącej się do świata i siebie skończoności, w konfrontacji z pamięcią i projektem, to zastygające w przestrzeni obrazu (*pictorial space*) „chwile”, które *Ja* pewnej konkretnej egzystencji adoptuje jako swój czas i zajmuje wobec niego miejsce, z którego będzie się wyrażać poprzez „za późno”,

sobości, który można rozumieć jako wypadkową podwójnego ruchu: intencjonalności przynależnej organizującej pojedyncze życie zasadzie, czyli *psyche*, oraz otwarcia przedstawiającej wyobraźni, której treści symbolicznie odnoszą się do tego, co „na zewnątrz.” Jak zauważa Sprigge, ciągłość między tymi dwoma rejestrami gwarantuje wiara w doświadczenie, która opiera się na założeniu jedności natury. Zob. T. Sprigge, *Santayana: An Examination of his Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul 1974, s. 45.

⁴ *Psyche* jest inspirowanym zarówno Arystotelesem, jak i językiem wiary „mitycznym” określeniem pojedynczego życia ze względu na jego ciągłość i troskę o samozachowanie pewnego „wzorca” zmian, który na najbardziej podstawowym poziomie wyznacza ramy wydarzenia się tego życia. Sprigge zauważa, że radykalizując behawiorystyczne ślady w myśli Santayany, można skojarzyć *psyche* z przypadkowym, samoistnym „tropem” w naturze, a człowieka określić jako odpowiadający mu zespół zachowań. Tamże, s. 58. Jak sądzę, jest to świadomie redukcyjne określenie spełniające heurystyczną funkcję. Zapoznaje ono sens „podstawy do wolności”, jaki koncepcja *psyche* wnosi do Santayanowskiego rozumienia świadomej egzystencji.

„jeszcze nie teraz”, „już nie”⁵. Czytamy o duchu – „gdziekolwiek jest, jest *tu*, w jakiegokolwiek jest chwili, jest *teraz*”⁶. *Tu i teraz* to inaczej konstytutywne dla jakiegoś *Ja momenty ducha*. Skoro zaś owo *tu i teraz* jest korelatem uczasowionych esencji, czyli zrealizowanych możliwości bycia, to *Ja* zaznacza pierwotnie zanurzone w świecie, intuicyjne samoodniesienie świadomej egzystencji. Na tle jakiegoś stanu wewnętrznego, pamięci i oczekiwania duch umożliwia wyodrębnienie esencji *tu i teraz* wśród innych chwil i zdanie sprawy z jej specyfiki.

Należy mieć na uwadze, że Santayana, mówiąc o duchu, nigdy nie traci z pola widzenia kontekstu życia. Pisze: „warunkiem możliwości wszelkiego zjawiska, uczucia czy idei jest żywa przytomność wobec wydarzenia [...] w aspekcie jego pojmowalnego dla *bycia-w-świecie* bycia”. W „najgłębszą warstwę” przytomnej egzystencji „bycie w świecie” jest niejako wpisane⁷. Odwołanie do niemieckiego filozofa jest tu nieprzypadkowe. Z prywatnych listów Santayany dowiadujemy się o jego lekturze Heideggera. Jako dojrzały myśliciel, który znaczną część dorobku miał już za sobą, nie krył fascynacji autorem *Bycia i czasu* i dostrzegał pewną wspólnotę ich myśli⁸. Heidegger, od którego wiele go dzieliło, by wspomnieć tylko naturalistyczny punkt wyjścia oraz kilkuwymiarową ontologię, interesował go jako autor pewnego myślowego i językowego eksperymentu, w ramach którego zontologizował poznanie. Podobnie jak Heidegger w Europie, Santayana na gruncie amerykańskim wyróżnił się reinterpretującym powrotem do antyku i krytyką skrajnego subiektywizmu, którym nadał konceptualne ramy w swoim *opus magnum Realms of Being*, uznawanym za przełomowy w jego myśli ontologiczny zwrot⁹. W świetle problematyki sobości odniesienie do wybranych aspektów *Dasein* posłuży uwypukleniu pomijanego w dotychczasowych

⁵ G. Santayana, *Realms of Being*, New York: Cooper Square Publishers 1972, s. 259.

⁶ Tamże, s. 557. Por. Heideggerowskie rozważania o czasie w zachodniej metafizyce [w:] M. Heidegger, *What is Called Thinking*, New York: Perennial 2004, s. 101.

⁷ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 457.

⁸ G. Santayana, *Letter to Arthur Allen Cohen*, 9 Feb 1948, oraz *Letter to Richard Colton Lyon*, 1 Aug 1949, [w:] *The Letters of George Santayana 1948–1952*, red. W.G. Holzberger, Cambridge: MIT Press 1986, s. 8:20–8:21, 8:152.

⁹ Wyodrębnienie sfery esencji jako dynamicznego przeformułowania logosu było alternatywną wobec radykalnego empiryzmu, konceptualną strategią, która pozwoliła mówić z jednej strony o niezależnej od świadomości rzeczywistości, z drugiej strony zaś – o hermeneutycznej sobości.

badaniach hermeneutyczno-egzystencjalnego aspektu Santayanowskiej koncepcji, co w dalszej kolejności pozwoli na uzasadnienie i wyjaśnienie specyfiki jego idei egzystencji autentycznej oraz związanych z nią kategorii „maski” i „gracji”¹⁰.

Podczas gdy przedmiotem ujęcia duchowego jest zawsze jakieś *tu i teraz*, ciągłość *psyche* umieszcza te momenty intuicji w ludzkiej, *sentymentalnej* perspektywie przeszłości i przyszłości, organizując moralnie zabarwiony czas egzystencji. Pojawianie się i ustępowanie wyznaczają sposób bycia *psyche* „retencyjnej, pełnej przeżyć i przygotowań”¹¹. Taki jej modus koreluje z rozumieniem rzeczywistości jako wiecznego pędu materii (*flux*), w którym zakotwiczona *psyche* „ujmuje jego przejściowość i projektuje na własną perspektywę temporalną”. W wyniku tej temporalnej interpretacji czas subiektywności jest udratycznioną, „poetycką wersją marszu egzystencji”, czyli czasem sfery ducha¹². *Wędrujące teraz (travelling now)* jako centrum tego czasowego horyzontu potwierdza się poprzez „o, teraz!”, „wtedy”, „dawno”, „za późno”¹³. Nasuwa się tu analogia z Heideggerowską koncepcją uwspółcześniania i momentów kairolologicznych *Dasein*, poprzez które organizuje się egzystencja w jej powszednim, upadającym sposobie bycia¹⁴. Santayana mówi o *momentach ducha*, syntetycznych odpowiednikach *naturalnych momentów*, czyli aktualizowanych możliwości bycia, które następnie podlegają *sentymentalnej* wykładni subiektywności. Prowadzi to do wniosku, że warunkiem ciągłości świadomej egzystencji jest powtarzalność wykładni, która ujmuje nieprzewidywalność i nowość

¹⁰ Jak zauważa Edward Lovely, sama koncepcja wspomnianej tu już zwierzęcej wiary (*animal faith*) może być uznana za odpowiednik Heideggerowskiego bycia-w-świecie. Jednakowoż ze względu na autonomię ontologicznej sfery esencji Lovely umieścił swoje fenomenologiczne odczytanie Santayany właśnie w kontekście Husserla. Zob. E. Lovely, dz. cyt., s. 101.

¹¹ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 259.

¹² Tamże, s. 256.

¹³ Tamże, s. 259.

¹⁴ Heidegger pisze: „To, co objęte zatroskaniem, jest tu-oto jako jeszcze nie, jako dopiero do-, jako już, jako prawie, jako do teraz, jako na razie, jako w końcu. Nazywamy to kariologicznymi momentami *Dasein*. Dopiero na podstawie tej czasowości staną się zrozumiałe wszystkie momenty czasu”. M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki i J. Duraj, Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski 2007, s. 104. Zob. też: tenże, *Bycie i czas*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 525.

dziania się w pewną rozpoznawalną „maskę”¹⁵, gdy tymczasem wyobraźnia pozwala światu w zrozumiały sposób wychodzić na jaw.

Z tych fenomenologicznych opisów czasu subiektywnego wyłania się wizja *Ja* jako spontanicznego samoodniesienia o strukturze symbolicznej wykładni uczasowionych esencji. Ujęcie *tu i teraz* jest podstawowym rekwizytem „dramatycznego” instrumentarium ludzkiego języka. *Teraz (now)* występuje tu w zasadzie jako miejsce, potwierdza osadzenie podmiotu w czasie i w działaniu, będąc jednocześnie znakiem rozpoznania w szerszym, wybiegającym ku przyszłości polu uwagi, które Santayana nazywa *zjawiskową* lub *złudną terażniejszością (specious present)*. *Teraz* nie jest więc tożsamy z terażniejszością wydarzenia. Więcej – jak zobaczymy dalej – dzieli je od siebie ontologiczna różnica. Terażniejszość (*present*) dotyczy żywej intencjonalności *psyche*, pierwszoosobowe *teraz (now)* – jest jej intuicyjnym spełnieniem w polu *zjawiskowej terażniejszości (specious present)*. Jednak, jak zauważa Lachs, owo *teraz*, czyli intuicja esencji, „jest czasowo bezdomna, a przestrzennie nie do zlokalizowania”¹⁶. **Ponieważ esencja jest beczasowa, a interpretacja czyni akt intuicji „spóźnionym” wobec „pędu”, intencjonalność skierowana na żywą terażniejszość egzystencji zostaje „oszukana” przez „maskę” *teraz*. Stąd „złudność” sentymentalnej perspektywy uchwycona w dwuznaczności angielskiego słowa *present*, które można rozumieć jako „terażniejszość” lub „obecność”. Obecność zatem symuluje czas.**

W wymiarze ontycznym *Ja* odczuwa siebie jako ciągłość wiązki *podróżującego teraz (travelling now)*, które odpowiada innemu funkcjonującemu w systemie Santayany pojęciu – *migrującemu ego (migratory ego)*. *Zwierzęca wiara* podsycana przez troskę, która – reprezentując interes i preferencje samego życia – generuje moralność jako kontekst codzienności, potwierdza się w tej wykładni sobości poprzez skuteczne działanie. Jednak iluzoryczność świadomości z ontologicznego punktu widzenia jest aż nader wyraźna. Sobość wydarza się tu w dość swobodnie powiązanej z pędem egzystencji wykładni, a sentymentalizacja czasu organizowanego przez tę wykładnię i jego unieruchamiająca projekcja na naturę rozszerzającą zasięg *teraz* na „wzniosłe *zawsze*” i „tragiczne *nigdy*”¹⁷.

¹⁵ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 253–254.

¹⁶ J. Lachs, *George Santayana*, Boston: Twayne Publishers 1988, s. 81.

¹⁷ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 259.

Pojęcie *specious present* jako temporalnego pola strumienia świadomości pojawia się już pod koniec XIX stulecia u nauczyciela Santayany, Williama Jamesa w *Principles of Psychology*¹⁸. U Santayany jednak, który nie zgadzał się z radykalnym empiryzmem Jamesa, obraz perspektywy czasowej sobości zostaje skomplikowany, a bezpośredniość doświadczenia egzystencji zakwestionowana przez wprowadzenie odrębnej ontologicznie sfery esencji, w wyniku czego owa *różnica* wynikająca z sentymentalizacji czasu nie jest jak u Jamesa natury jedynie psychologicznej, a nabiera ontologicznej głębi. Innymi słowy, subiektywny aspekt sobości jest miejscem przecięcia dwóch nieadekwatnych wymiarów temporalnych. **Skazane na częściową porażkę czasowe „aspiracje” przytomnego życia składają do spojrzenia na sobość właśnie od strony jej ciągłego wysiłku nadrobienia tej czasowej straty.** W związku z tym uważam, że filozof amerykański – podobnie jak Heidegger – przyjmuje, że „transcendencja nie jest czymś zewnętrznym wobec podmiotu, lecz jest raczej pewną tego podmiotu charakterystyką”¹⁹, przy czym owa transcendencja dotyczy sobości nie tylko „jako podmiotu, lecz jako bytu – nazywa ona bowiem odniesienie ontologiczne, nie poznawcze”²⁰. Duch, który wyodrębnia czysto „jaźniowy” sposób bycia *sobości*, jest transcendującym ruchem w immanencji, wyrazem czegoś, czego „nie ma”, ale co domaga się określenia. W swoim duchowym wymiarze „oświetlającego” otwarcia subiektywność reprezentuje jednocześnie pewien „naddatek” – zdolność nie tyle poznawania, co epifanii świata.

Ontologicznie wymóg interpretacji wynika natomiast z faktu, że sobość u Santayany nie redukuje się do ducha i „jego” *Ja*. U jej podłoża leży przygodny, ale zaznaczający wymóg pewnej tożsamości „trop” natury, czyli idiosynkratyczne życie. Jaką wobec tego rolę poza komplikacją całego obrazu wypełnia w tej koncepcji sfera esencji? Otóż w swej skończoności owo życie jest potencjalnie wolne ku możliwościom, które mogą się zrealizować

¹⁸ James był adwokatem minimalistycznego ujęcia sobości – strumienia wrażeń i myśli na tle cielesnej ciągłości. Współcześnie pojęcie *specious present* powraca m.in. u Hectora-Neri Castañedy. Więcej na ten temat w: J. Ganeri, *The Self, Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*, Oxford: Oxford University Press 2012, s. 41, 110, 216, 220.

¹⁹ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2011, s. 171.

²⁰ Tamże, s. 175.

jako jego własne aproksymacje²¹. Obszar i znaczenie tej wolności albo – innymi słowy – sposób realizacji siebie, wyznaczają kształt ludzkiej egzystencji. Według interpretacji Sprigge’a egzystencja stwarza tu istotną możliwość wypracowywania coraz większego obszaru wolności poprzez kształtowanie „sub-tropów” tudzież „sub-matryc”. Początkowa „matryca”, rozumiana jako fakt zaistnienia życia o pewnym potencjale w danym miejscu i czasie, zdaje się tak dalece abstrakcyjna, że sposób jej realizacji w konkretnym życiu pozwala je określić jako niezdeterminowane²². Zgadając się z autorem, sądzę, że warto uzupełnić tę interpretację o dodatkową perspektywę, która pozwoli na uzasadnienie sfery esencji. **Mianowicie wolność, która leży w owym „jak” wydarzenia się sobości, polega w dużej mierze na sublimacji procesu, jakim jest życie, na polu duchowym, któremu filozof przyznaje status sfery ontologicznej zyskującej sens jedynie w korelacji ze sferą esencji.** Bezczytność (*impotence*) ducha odnosi się do ducha jako przestrzeni aktualizacji esencji, czyli tego aspektu bycia w ogóle, który poddaje się rozumieniu. Można spróbować spojrzeć na ową bezczynność również przez pryzmat Husserlowskiej pasywności lub odbiorczości, która, jak zauważa Dan Zahavi, pełni rolę „najbardziej podstawowego, pierwotnego poziomu intencjonalnej aktywności”, dzięki któremu uwaga może w ogóle zostać na coś skierowana²³. Choć nie jest wykluczone, że lektura Edmunda Husserla wpłynęła na ujęcie bezczynnego ducha w *Realms of Being*, to jednak ontologia Santayany czyni jakąkolwiek jednoznaczny identyfikację problematyczną, gdyż mimo że duch w swojej otwartej odbiorczości jest warunkiem możliwości świadomego doświadczenia, to bardziej pierwotnym źródłem intencjonalności jest *psyche* w jej modusie wyczekiwania. Tym, co można powiedzieć na pewno, jest to, że na obu poziomach mamy do czynienia z elementem otwartości, który zdaje się być istotnym aspektem Santayanowskiej sobości.

Wypada w związku tym odpowiedzieć na pytanie, na co wskazują dwa wyróżnione właśnie aspekty sobości – wynikający z różnicy czasowej aspekt niedopowiedzenia i iluzoryczności oraz pełna gotowości na objawienie otwartość? Otóż bezczynny duch pojawia się tylko wraz z życiem, które

²¹ Sprigge mówi tu o aproksymacjach pewnej pierwotnej matrycy lub „pieczęci”. Zob. T. Sprigge, dz. cyt., s. 105.

²² Tamże, dz. cyt., s. 97.

²³ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge: MIT Press 2005, s. 54.

go uczynnia. Jeśli nawet z bardzo podstawowej perspektywy zachowania tego życia pierwotną funkcją ducha będzie zapewnienie temu życiu statusu podmiotu działania, to Życie przez duże „Ż” – o którym mowa w *Realms of Spirit* – otwiera możliwość hermeneutyki sobości, na mocy której autentyczna egzystencja może się dokonać po części w sposób symboliczny. Taka **symboliczna sobość** to żywa i sensowna struktura, w ramach której ruch myśli wypracowuje nowe ścieżki. **W myśli Santayany, którą proponuję nazwać „witalizmem kontemplatywnym”, życie jako załączek duchowości staje się wolnością do sensu.** Zatem jedną z funkcji otwartości i pasywności ducha oraz odpowiadającej im sfery esencji, a także „niedopowiedzenia” i spóźnienia interpretacji jest otwarcie egzystencji na możliwości.

Maska i myśl

Ucieleśnione *Ja*, wylaniające się na granicy nieświadomego życia z wykładnią, jest dla siebie *maską* – jedno z ulubionych scenicznych pojęć, którymi operował filozof amerykański. *Maska* pojawia się u niego przede wszystkim – podobnie jak u Heideggera w kontekście hermeneutyki faktyczności – jako metafora wykładni. Heidegger w swoich wczesnych wykładach opisuje właściwy powszedniości jestestwa hermeneutyczny ruch, który stale stawia je przed pytaniem: „*jako co?*”. Przez pryzmat tego pytania świat i własne w nim bycie składają się na zrozumiały kontekst. Między zawsze już dokonaną interpretacją a horyzontem, ku któremu *Dasein* wybiega, pojawia się sfera wolności, w której jest miejsce na sens.

Przyjmijmy, że *maska* jako forma syntetycznej wykładni u Santayany jest pewnym „*jako to?*”. *Ja* w hermeneutycznym ruchu samoodniesienia antycypuje się w *tu i teraz* ducha poprzez maski. Jednak przekład oczekiwania, które jest wychyleniem się ku możliwościom, na maskę, która z definicji jest czymś utrwalonym, czyni ją u punktu wyjścia nieaktualną. Specyfika pytania uniemożliwia odpowiedź, sugerując pustkę. Sfera czystych esencji jawi się wobec przytomnej egzystencji jako nicłość. W związku z tym pojawia się podejrzenie, że maska skrywa nicłość, że podobnie jak zrozumiały świat jest postulatem wiary, że tak jak w przypadku *Dasein* duch „mówi o sobie samym, widzi siebie tak i tak, a przecież jest to jedynie pewna maska, pod którą się kryje, by nie przerazić się sobą”. Owo

uwidocznienie (*Sichtgabe*) jest maską [*Maske*], w której faktyczne Dasein pozwala spotykać siebie samo, w której ono występuje (*vor-kommt*) jak gdyby „było”²⁴.

W eseju *The Tragic Mask* Santayana tak pisze o konieczności maski: „jakakolwiek dosłowność jest niemożliwością dla ducha, a gdyby się przydarzyła, byłaby dlań śmiertelna”²⁵.

Inspirującą Santayanę „nicość” u Heideggera spotykamy też jako zagrożającą nieoznaczoność świata, gdy napotykanie jawi się „w sposób pusty i bezlitosny”²⁶. Podobnie pisze autor *Realms of Being* o ledwie uświadomianym niepokoju w obliczu nieznanego, które w każdej chwili może być napotkane. Trybem domyślnym zgodnej ze *zwierzęcą wiarą* poznawczej aktywności ucieleśnionego, świadomego życia jest otwartość na substancjalną współobecność. Możliwość napotkania czegoś, co nie poddaje się wykładni, wyzwala lęk przed nicością. Taka też jest geneza zapobiegliwości chroniącej przed ujrzeniem własnego oblicza bez maski. Nicość, o którą tu chodzi, jest więc nicością hermeneutyczną.

Od masek nie sposób trwale uciec, gdyż one „określają doświadczenie człowieczeństwa”, które jako napotykanie, interpretujące i idealizujące zawiera w sobie aspekt twarzy²⁷. Możliwe jest natomiast ich „zawieszenie” poprzez kontemplację, czyli najbardziej radykalną dostępną subiektywności formę autotranscendencji, która zbliża ją do własnego duchowego momentu otwarcia i odbiorczości. Kontemplacja esencji, które jako uwolnione spod reżimu zwierzęcej wiary i zdroworozsądkowej wykładni można metaforycznie ująć właśnie jako nicość, występuje u Santayany jako duchowa praktyka wolności poprzez rozluźnianie więzów z krępującą faktycznością i obezwładniającym wpływem krystalizacji tego, co było. Kontemplacja kruszy sentymentalną perspektywę uwikłania w czas wraz z wszelkimi

²⁴ M. Heidegger, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 39. Tej trwogi *Dasein* przed nicością rozwierającą się między nim a własną podstawą był zdaniem Heideggera świadomy już Sofokles (zob. *Wprowadzenie do metafizyki*). Tutaj już nie *Dasein*, ale człowiek po prostu, o którego Heidegger upomni się w *Liście o humanizmie*, jest „niesamowity” i „ufundowany” na bezdrożach – dlatego jednoczące myślenie jest jego żywiołem i przeznaczeniem.

²⁵ G. Santayana, *The Tragic Mask*, [w]: tenże, *Soliloquies In England and Later Soliloquies*, New York: Scribner's 1922, s. 139.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 446.

²⁷ G. Santayana, *The Tragic Mask*, dz. cyt., s. 138.

„gotowymi” wykładniami, otwierając rozumienie ze względu na możliwość. Na pewnym etapie „przymus” rozumienia sytuacji, skądinąd fundamentalny w pragmatycznej warstwie Santayanowskiej myśli, może w ogóle ustąpić miejsca swobodnemu, bezinteresownemu oglądowi, któremu przyświeca quasi-mistyczny postulat dotknięcia niewyraźnego Czystego Bycia, które jest już jednak wyjściem poza wszelką interpretację²⁸.

Odniesienia do Heideggera nie mają tu dowieść jakiegoś fundamentalnego „podobieństwa” myśli tych dwóch filozofów, gdyż Santayana funkcjonuje w znacznej mierze w tradycyjnej, odrzuconej przez Heideggera transcendentalnej wizji świadomości, mają natomiast na celu, po pierwsze, odniesienie się do fascynacji Santayany Heideggerem, która jest faktem, a po drugie i najważniejsze – wydobyć fakt, że ontologia Santayany jest propozycją takiej konceptualizacji ludzkiego życia, która zmierza ku wizji sobości hermeneutycznej realizującej się na obszarach od najprostszej interakcji z otoczeniem, po – abstrahującą co prawda od codzienności, ale nadal pozostającą aktywną formą życia – kontemplację²⁹. Przytomna egzystencja Santayany polega więc na samo-rozumieniu przez pryzmat możliwości – jest to konsekwentnie pomijany w badaniach, acz wyraźny zwłaszcza u późnego Santayany hermeneutyczno-egzystencjalny aspekt jego myśli znajdujący oparcie w jego koncepcji esencji i przyznaniu ontologicznej realności duchowi, czyli podmiotowemu, efemerycznemu odpowiednikowi tejże sfery³⁰.

²⁸ Lachs zwraca uwagę na „dekonstrukcyjną” i odnawiającą funkcję kontemplacji esencji. J. Lachs, dz. cyt., s. 68. Dla porównania, stosunek Heideggera do kontemplacji jest niejednoznaczny. Jako „odświatowienie” bywa jałowym „nieprzeładowym, jedynie przyglądającym się odkrywaniem przestrzeni”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 156, 233. Jednak wyjście poza narzędziowość, w tzw. mgnienie oka i tryb „zachwycenia”, zdają się towarzyszyć zarówno przytomnemu otwarciu na sytuację, jak i bliższemu klasycznej *contemplatio* milczącemu namysłowi.

²⁹ Santayana jednoznacznie mówi o pierwotnej „jedności duchowej” jako przytomnym bycie w świecie. G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 568.

³⁰ Kilkuwymiarowa ontologia odróżnia Santayanę od Heideggera. Zważywszy jednak na fakt, że ontologia ta została pomyślana jako pewna konceptualizacja rzeczywistości ludzkiego doświadczenia, spełnia ona funkcje analogiczne do Heideggerowskiego rozróżnienia na ontyczne i ontologiczne, co znajduje potwierdzenie w marginaliach Santayany w jego kopii *Sein und Zeit*. Podobieństwo to jest tym bardziej znaczące, że – by posłużyć się słowami Krzysztofa Michalskiego – „refleksja ontologiczna to – w oczach Heideggera samowiedza ludzkiej egzystencji – nic innego jak tylko „radykalizacja wątków samego życia”. K. Michalski, dz. cyt., s. 118. Analogicznie, ontologia Santayany bywa określana za nim samym jako pogłębiona, uściślona i „usystematyzowana powszednia refleksja”.

Co do sygnalizowanych przez Santayanę analogii między nim a filozofem niemieckim zdaje się, że na gruncie tych różnych od siebie ontologii można mówić jeśli nie o pokrewieństwie, to o wyraźnych wskazówkach pozwalających zrozumieć, co skłaniało samego Santayanę do takiej identyfikacji. Dotyczy ona najwyraźniej ujęcia sobości jako na przemian pokonującej i potwierdzającej własną skończoność poprzez ustanowienie wyjątkowego „obszaru” prymatu możliwości nad faktycznością, przy czym możliwości te są już egzystencjalnie ograniczone. Epifaniczny potencjał świadomości z jednej oraz – by posłużyć się określeniem Levinsona – jej „liminalność”³¹ z drugiej strony sprawiają, że również dla wizji Santayany prawdziwe jest twierdzenie, iż ludzka „egzystencja to sposób ujawniania się świata, w którym pojawia się on jako nicość”³². Na przecięciu dwóch obszarów – gotowej na spotkanie otwartości ducha, którą można tu nazwać też polem wyobraźni, oraz „nicości” esencji – „coś” może się pojawić. Wyobraźnia nadaje światu jawność i sens, a świat aktualizuje ducha. Sobociść „obiektywnie” przygodna, ma pewną podstawę, do której „dąży”, oraz horyzont skończoności, a „jest” w taki sposób, że w drodze do siebie transcenduje ku możliwościom. Nicość sfery możliwości koreluje z „nicością” sobości w sensie wspomnianej już „czasowej bezdomności i przestrzennej nielokalizowalności” jaźni, czyli ducha³³, wszystko zaś rozpoczyna się od nieprzejrzystości materialnej zasady pędu egzystencji. To napięcie wymusza ruch przewycięzania własnej skończoności w interesie możliwości określenia się życia.

Zob. G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 827. Wyodrębnienie przez Santayanę sfery ducha skłania go do artykulacji *troski* jako wyniku cielesno-duchowego sposobu doświadczania siebie w egzystencji. Jak zauważa Heidegger, prekursorem takiego rozumienia troski był Seneka. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 267. U Santayany o takim dualizmie nie ma mowy, ale „materia” i „duch” pozostają jako hipostatyczne symbole pewnej generującej napięcie różnicy rejestrów w ramach świadomej egzystencji. Fakt, że to właśnie egzystencja umożliwia ukonstytuowanie się transcendentalnego *Ja*, jest kolejną furtką dla dyskusji o analogii z Heideggerem. Zob. np. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Warszawa: IFiS PAN 2011, s. 118.

³¹ H.S. Levinson, *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*, Chapel Hill–London: The University of North Carolina Press 1992, s. 210–213.

³² K. Michalski, dz. cyt., s. 113.

³³ J. Lachs, dz. cyt., s. 81.

Maski żywe i martwe

Duch nie wyczerpuje się w funkcji poznawczej, ustanawia odrębny rejestr rzeczywistości obejmujący swym zasięgiem całe spectrum przytomnego doświadczenia świata, w tym etyczne, estetyczne i religijne. Nie poddaje się naukowemu badaniu, gdyż nie może zostać uprzedmiotowiony, zdaje się być śladem *sacrum*, otwiera sferę wolności i godności. Zgodnie z proponowaną tu interpretacją jest „momentem” uwalniającym podmiotowy ruch napotyającego i ustosunkowującego się do świata i siebie życia. Skończone, idiosynkratyczne, relacyjne i zatroskane życie zapewnia jedność i dynamikę temu będącemu na sposób duchowy podmiotowi. Duchowy sposób bycia jako interpretujący domaga się sensu i posiłkuje się maskami³⁴.

W przestrzeni receptywnego ducha, w której wolicjonalność jest najslabsza i wyraża się w wyobraźni poprzez obrazy i idee, ruch egzystencji wyzwala się z napięć i jako ruch myśli konstruuje sensory, zapewniając jedność znaczeń przeżywanego świata. Myśl wyznaczająca ścieżki w labiryncie sensu nie staje się myśleniem jedynie na mocy własnego ruchu. By być czymś więcej niż kojarzeniem i by nie stać się subiektywistycznym szaleństwem, myślenie aspiruje do mądrości, która zakłada ciągłą edukację przez doświadczenie, a więc i połączenie między *psyche* a duchem. Owo połączenie, uznawane za problematyczne w badaniach, daje się wyjaśnić właśnie w kategoriach konfrontacji i weryfikacji „masek” własnej sobości i „masek” wykładni świata ze stale reinterpretowanymi znaczeniami w etycznie znaczącym kontekście. W tym sensie myślenie łączy w sobie funkcje rozpisane przez Immanuela Kanta w trzech krytykach. Santayana naturalizuje podstawowe Kantowskie inspiracje apriorycznością wyobraźni i jednością apercpepcji, odrzuca formalizm i imperatywy czystego rozumu, ustanawiając wpisany w świadome życie kontekst uczestnictwa w kulturze i tradycji, które są źródłem znaczeń i sposobów wartościowania świata i dostarczają punktów odniesienia dla nadawania sensu rzeczywistości. Maski to

³⁴ „Duch” (*spirit*) i *psyche* nieprzypadkowo są terminami zaczerpniętymi z języka mitu i wiary. Santayana czasami określał je jako „hipostatyczne”, są bowiem nie tyle założeniem antropologicznym, co wynikają z fenomenologii doświadczenia egzystencji; nie nazywają, a symbolizują wymiary rzeczywistości życia, które dla nauki pozostają nieprzejrzyste. Ciągła weryfikacja znaczeń i doświadczenia ustanawia między nimi połączenie. Podejście Santayany można określić jako swoistą hermeneutykę świadomego życia.

nie tylko ślady idealizacji czy pozy przyjmowane przez *Dasein* w twórcze przed własnym obliczem. Maską zawsze towarzyszy interpretacji, czyli słowami Heideggera „opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie”, a rozumienie to bycie wobec czegoś dostępnego jako coś³⁵. Podobnie jak Heidegger, Santayana uważał, że różne oblicza wykładni, do których zaliczają się aspirujące do obiektywności filozofia i historia, są *maskami*³⁶. Tradycja to w zasadzie już wspólnota pewnej sztuki formowania masek.

Transcendujący faktyczność ruch podmiotu kieruje się ku terażniejszemu i przyszłemu możliwościom, jednak jak się okazuje, ostatecznym przedmiotem uchwycenia jest zwykle „byłość”. Gdy sentymentalna czasowość bez reszty opanowuje świadomą egzystencję, transcendencja staje się intro- lub retrospektywna, a czas egzystencji staje się „dotkliwie sentymentalnym [...] ciągłym umieraniem”³⁷. Taki sposób bycia przybiera maski zastygłe w tragicznym, komicznym lub despotycznym grymasie. Sobość uwikłana w refleksyjną idealizację staje się *personą*. Podczas gdy żywa tradycja stymuluje, konwencja, dogmat, ideologie oraz opinia publiczna krępują świadomość, co Santayana ujmuje we fragmentach *Realms of Being*, posługując się chrześcijańską metaforą zniewolenia ducha przez świat, ciało i Szatana. Lektura tego tekstu o na wskroś gnostyckiej poetyce bez trudu nasuwa skojarzenia z Heideggerowskim „upadającym” sposobem bycia, gdzie rozumienie jest powierzchowne, a maski są „produkowane”, by zadość uczynić pustej ciekawości³⁸.

Podsumowując tę część rozważań, należy podkreślić, że **symbolika masek u Santayany pomaga dookreślić jego rozumienie sobości jako efektu niekończącego się procesu negocjacji między autonomią i wpływem**. Dzięki wspomnianemu tu już wysiłkowi nadrobienia „straty czasowej” związanej z interpretacją, w wyniku której spełnienie intencjonalności momentu *teraz* jest ciągle zakwestionowane, proces negocjacji nie ustaje. Podczas więc gdy w tle spotykamy wersję Arystotelesowskiego *animal*

³⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 203.

³⁶ M. Heidegger, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 69 i 107.

³⁷ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 258.

³⁸ M. Heidegger, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 107. Według Heideggera rozumienie jest bardziej pierwotne od oglądu. Maską jako dążenie do nadania wszystkiemu ludzkiej twarzy wiąże się z platońskim powiązaniem rozumienia z oglądem.

rationale, od strony wykładni czy też od strony ducha sobość Santayany przypomina hermeneutyczny znak zapytania. Domniemana pustka podmiotu zatem nie tylko nie jest jałowa i nie czyni zeń arenę zmagania sił, jak często dzieje się z podmiotami w postmodernistycznym ujęciu, ale jest warunkiem możliwości myślenia ku spełnieniu egzystencji autentycznej.

Zatem dwa aspekty maski – aspekt pustki i aspekt ruchu sensu jako wyrazu wolności ducha – są wyrazem negocjacyjnego charakteru sobości. Sens jest możliwy tylko w świetle pytania. Pytać może jedynie skończone i zatroskane o pewien horyzont życia. Sobość, która nie oddaje się bez reszty ani impulsom, ani rezygnacji wobec faktyczności, nie popada w mechaniczną rutynę reprodukcji własnej „matrycy” i prezentuje żywą, plastyczną maskę, która nie tyle *jest*, co *żyje* lub dzieje się w sensowny sposób. Nie zastyga w maskę, a raczej ją zapowiada. Gdy maska staje się „twarzą”, życie przeżywane jest autentycznie i z *gracją*. Kontrowersyjna i krytykowana z ideologicznych pozycji w XX stuleciu kategoria autentyczności wynika w sposób naturalny z takiego ujęcia sobości³⁹. Przedstawiona tu interpretacja znajduje poparcie w analizie Johna Lachsa. Lachs, który odczytuje relację *psyche* – duch u Santayany jako „unowocześnienie” Arystotelesa – mówi o dwóch poziomach manifestacji „indywidualnej natury”: strukturalnym, czyli wspomnianej już matrycy, oraz dynamicznym, oznaczającym zapośredniczony w rozumie proces realizacji. Santayana wykorzystuje wprowadzone przez greckiego filozofa rozróżnienie między procesem a aktywnością w ten sposób, że przygodny proces należy do irracjonalnego pędu, a aktywność zaczyna się dopiero w duchu⁴⁰. Idąc dalej tym tokiem myślenia, jakkolwiek teleologia możliwa jest tylko w duchowym wymiarze i jest „produktem” aktywności jako interpretacji. Moja propozycja określenia „witalizm kontemplacyjny” nie odnosi się do witalizmu w jego historycznym sensie nadania życiu metafizycznego statusu, ale ma podkreślić stawkę ontologii Santayany, którą jest uzasadnienie wymogu duchowości w interesie życia.

Maska żywa określa pewną homeostazę, plastyczną integralność sensu w ramach myślenia. Poznanie duchowe „otwiera” faktyczność. Wobec możliwego dzięki wyobraźni rozpoznania możliwości dochodzi do ciągłych przetasowań w tej myślącej jedności. Wyzwalający aspekt duchowej recep-

³⁹ Zob. np. T.W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, Evanston: Northwestern University Press 1973.

⁴⁰ J. Lachs, dz. cyt., s. 90–91, 99.

tywności na poziomie interpretacji umożliwia ciągłą refleksyjną inkorporację doświadczenia świata do rozumienia, a innymi słowy – nabieranie dystansu wobec płynących ze strony *psyche* impulsów, dzięki czemu możliwe staje się poszerzenie wyboru wartości, nie tylko ze względu na które się działa, ale ze względu na które się jest – czynnik rozstrzygający z punktu widzenia ludzkiej egzystencji. Jeśli życie musi zawierać dziedziczne, materialne, reprodukujące się jądro, którego zasadą i twarzą jest *psyche*, a egzystencja jako troska nakłada nań sentymentalną perspektywę, ta sama egzystencja jako duchowa zawiera potencjał wyzwolenia poprzez autotranscendencję. W świetle witalizmu kontemplatywnego dzięki rozumiejącej autotranscendencji nawet „cielesność jako moc wyzwala nas od cielesności jako obsesji”⁴¹. Wtedy maska może stać się źródłem estetycznego zjawiska będącego niejako na antypodach tragicznej wzniosłości – gracji.

**Gracja jako styl myślenia: gracja pojawia się tam,
gdzie jest wyzwolenie ku światu, a faktyczność
zamiast akceptowana lub znoszona może być „odgrywana”**

Autentyczność, która pojawia się w refleksji Santayany, pozbawiona jest owego wydzwiku „przemocy”, związanego ze specyficznym językiem „mobilizacji” Heideggera, jego postulatami „zdecydowania na siebie”, „wytrzymania pytania” lub „odpowiedzi na zew”. Nie zmienia to faktu, że w obu przypadkach autentyczność pojawia się jako wyraz wolności do spełnienia się egzystencji wobec danych jej możliwości. Tak pojęta wolność, wolność poprzez autentyczność, jest już rzeczywiście obarczona pewnym przymusem „wygrywania” siebie zarówno wobec przygodności, jak i konieczności. W tym sensie Heideggerowska retoryka akcentuje wysiłek, z jakim łączy się autentyczność, która nigdy nie jest po prostu dana, a ponadto ustanawia punkt odniesienia dla egzystencji w jej własnych ramach.

Tymczasem w „sceniczej” terminologii Santayany egzystencja autentyczna, oparta na ruchu myślenia zapewniającym integralność pewnemu otwartemu na świat życiu, nosi żywą i plastyczną maskę. Ma wyrażać odwagę w myśleniu i miłość do świata. Nieustająca sublimacja niewątpliwie

⁴¹ G. Santayana, *Realms of Being*, dz. cyt., s. 747.

przynależnej człowiekowi zwierzęcości w grę ducha ze światem może wywołać efekt gracji, bowiem

tak długo, jak interpretujemy siebie, nie żyjemy po prostu, ale odgrywamy życie. [...] Gdy nasze solilokwium trwa, nosimy się z gracją w szacie naszej najbardziej własnej niezbywalności (*inalienable part*)⁴².

Grecka *χάρις* określała wdzięk, urok, dar, łaskę, źródło radości, wdzięczność. W hymnach orfickich wychwala się grację jako nadnaturalnego pochodzenia moc, która transformując naturalne przymioty bogów i ludzi, obdarza ich nieodpartym urokiem. Nadnaturalne konotacje pojęcia zostały uwypuklone w kontekście chrześcijańskiej łaski oraz w pojęciu charyzmy. Wieloznaczna i efemeryczna *χάρις* w odróżnieniu od naturalnego piękna konotuje dynamikę, ruch, relacyjność. Jako temat rozważań teoretycznych pojawia się w XVIII stuleciu u niezwykle wpływowego, znanego dobrze również Santayanie historyka sztuki Johanna Winckelmanna, który tłumaczy ją w kategoriach dającego się zaobserwować w naturze efektu harmonii między pewnym swego powołania człowiekiem i jego aktywnością. Medium gracji jest ruch, zachowanie, a jej źródłem „piękno i spokój duszy”⁴³. Powściągliwość i wrażliwość greckiego artysty pozwalały mu uchwycić wdzięk w jednoznacznym, swobodnym i opanowanym ruchu ludzkiej postaci. Starożytni prezentowali szlachetną skłonność duszy do tłumienia żalu płynącego z jej i tak zawsze zbyt wielkich cierpień na tym świecie⁴⁴. Nowożytność zdaniem Winckelmanna zatracza tego typu wrażliwość na rzecz fascynacji bądź to subiektywnym przeżyciem, bądź brutalną dosłownością.

W najbardziej bodaj znanej ekspozycji filozoficznej tego zjawiska Friedrich Schiller podejmuje grecki wątek magicznej mocy, który tłumaczy na delikatną, acz wyraźną dominację pierwiastka duchowego w człowieku, gdy „duch w zależnej od niego naturze zmysłowej wyraża się w taki sposób, że urzeczywistnia ona jego wolę najwierniej”⁴⁵. Wdzięk jest wyrazem

⁴² G. Santayana, *The Tragic Mask*, dz. cyt., s. 133.

⁴³ J. Winckelmann, *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks*, tłum. H. Fusseli, London: A. Millar 1765, s. 273.

⁴⁴ Tamże, s. 278.

⁴⁵ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 264.

wolności i swobody działania wypracowanych w duchu wobec predyspozycji i ograniczeń. Owa lekkość implikuje duchowość, która rozumiała własną naturę i nie pojmuje jej już jako zniewolenia, lecz jako pole gry. Intrygujący i zajmujący dla odbiorcy efekt gracji konotuje pewien naddatek w ludzkiej podmiotowości. Alternatywnym efektem jest wzniosłość, która również sugeruje panowanie ducha, ale w sposób okupiony walką, w której duch potwierdza swą godność.

U Santayany, u którego dochodzi do swoistej syntezy klasycznej wykładni greckiej naturalności z romantyczną ideą autentyczności, a duchowa sobość jako *realny* wymiar świadomej formy jednostkowego życia, w którym owo życie może być spełnione, jest *per se* stawką rozważań, **gracja przekracza kontekst estetyczny i opisuje wynikający z trafnej autowykładni efekt żywej maski zbliżającej się do „twarzy”**. Stąd możliwe jest właściwie przejście na poziom *ars vivendi*, gdzie „żyć znaczy dać wyraz życiu”⁴⁶. Nieprzypadkowo Santayana przywołuje Johanna Wolfganga Goethego jako tego, który nosił piękną maskę. To właśnie niemieccy twórcy epoki, jak zauważa Charles Taylor, współtworzyli etos tzw. ekspresywiistycznego zwrotu, po którym „realizacja własnej natury” tłumaczy się na „pewną formę ekspresji”⁴⁷. Goethe Santayany był *postacią*, która z właściwą gracji swobodą „odegrała” własny życiorys. „Wszędzie był u siebie”, posiadał klucz do tajemnicy zbawienia za życia dzięki temu, że „pokochał cały świat”⁴⁸. Cała ambiwalencja stosunku Santayany do Goethego, u którego zauważa jednocześnie zwiastuny egoizmu i estetyzacji, typowych dla nowoczesności, której skądinąd był krytykiem, wyraźna jest w tym na poły ironicznym *passusie*:

dzięki tej wiecznej miłości dożył starości młody duchem i twórczy. Dla utrzymania się przy życiu nie potrzebował być ani chrześcijaninem, ani poganinem, ani epikurejczykiem – był nimi wszystkimi bez oporów.

⁴⁶ G. Santayana, *The World's a Stage*, [w]: tenże, *Soliloquies in England...*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 690. Santayana skądinąd krytykował Goethego jako prefigurację niemieckiego romantycznego egotyzmu z właściwą mu tendencją do patetycznego zniekształcania antyku.

⁴⁸ G. Santayana, *Diagnosis of German Mind*, New York: Scribner's 1915, s. 44.

Sympatia do tego, co spotykał, była sympatią [...] konesera, obserwatora, podróżnika, zainteresowanego innością⁴⁹.

Co ciekawe, Edmund Wilson, którego wspomnienia z ostatniej rozmowy z Santayaną w Rzymie przytacza Anthony Woodward, w bardzo podobnych słowach wyraził się o Santayanie – jako o człowieku, którego myśl i „życiorys splatają się harmonijnie jak w dziele sztuki”⁵⁰.

Przeciwieństwem gracji jest skamienienie, gdy żadne ofiary człowieczeństwo okupione zostaje przemocą i staje się walką „zamaskowania” przeciwko życiu. „Zbyt pewni własnych myśli i zbyt dumni [...] jeszcze za życia krystalizujemy naszą duszę w ideę”, stajemy się „personami” niepomni, że „sztuka, prawda i śmierć petryfikują wszystko”⁵¹. Na poziomie ontologicznym życie z gracją, tak jak je ujmuje Santayana, opiera się na sublimacji impulsów i transcendencji perspektywy sentymentalnej na rzecz wychodzenia ku czystej aktualności. Kontemplacja jako postawa i praktyka duchowa powściąga roszczenia wolicjonalnej strony subiektywności i pozwala odkrywać. Wiąże się też z chwilowym „oczyszczeniem z wszelkich wartości” w sensie doraźnego wartościowania, co z kolei umożliwi refleksyjne zbliżenie się do siebie. To całkowicie bezinteresowne „zatrzymanie” jest aktywnością określającą pewne „jak” sposobu bycia w obszarze duchowej wolności człowieka. Inspirowana platońskim oglądem kontemplacja nie daje się zapewne uzgodnić z koncepcją Heideggera, jednak łączy ich przekonanie o wolności wyboru zawierającej się w „w jakim kierunku, jak dalece, w jaki sposób”⁵². Byciem z gracją można określić swobodne, odważne praktykowanie tej wolności. Santayana, określając myśl Heideggera mianem „konceptualnego idealizmu”, zwrócił uwagę na strategię językową niemieckiego filozofa polegającą jego zdaniem na wykorzystaniu pojęć granicznych do dostarczenia ram niesubstancjalnej, niedefiniowalnej, autotelicznej egzystencji. Santayana dostrzegał u autora *Sein und Zeit* próbę wypracowania teorii integralnej, otwartej na spotkanie ze światem sobości o charakterze projektu, bez ulegania „tyranii” subiektywizmu.

⁴⁹ Tamże, s. 45–46.

⁵⁰ A. Woodward, *Living in the Eternal. A Study of George Santayana*, Nashville: Vanderbilt University Press 1988, s. 20.

⁵¹ G. Santayana, *The Tragic Mask*, dz. cyt., s. 133–134.

⁵² M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 473.

Choć zestawienie kategorii „gracji” z myślą Heideggera może zdawać się co najmniej zaskakujące, to nie jest pozbawione sensu. Reinterpretacja Nietzscheańskiego postulatu stawania się tym, kim się jest, pozwala wprowadzić kategorię autentyczności w kontekście wolności, w którym *Dasein* „odgrywa swoją faktyczność”⁵³. Józef Tischner zauważa, że Heideggerowski człowiek jako *Dasein* „jest istotą, która bierze udział w dramacie prawdy bycia”⁵⁴. Właśnie w odniesieniu do Heideggera, filozofa, z którym Santayana chciał się identyfikować, widoczne jest, że zbliża się on do tego ujęcia, prezentując – w myśl pewnej interpretacji greckości – wyłaniającą się na gruncie świadomego życia sobość, która poprzez maski staje się upostaciowieniem lub „twarzą” tegoż życia rozumianego jako zadanie najbardziej autentycznego odegrania własnej roli. Formuła bycia z gracją może, ale nie musi być rozpatrywana w kategoriach sztuki życia. Przede wszystkim jest modyfikacją troski, a wynika z przyjęcia konkretnych założeń ontologicznych. Egzystencjalna metafora estetycznej kategorii rozważanej przez Schillera mogła zostać uwypuklona właśnie w świetle nawiązań do Heideggera. Trudno natomiast uznać Santayanę za reprezentatywnego dla problematyzowanego przez Taylora ekspresywizmu, bo chociaż zgodziłby się z zasadą, że „realizacja własnej natury” jest „pewną formą ekspresji”, to zasada ta nie wyraża się u niego w spontanicznej realizacji impulsów, a raczej sublimującej sobości kontemplatywnej, w kontekście której cielesność jest źródłem i zadaniem dla interpretacji. W tym sensie zbliża się raczej do arystotelejskiego *animal rationale*, „które już dłużej nie »czyha« ani nie »czatuje«, ale patrzy – wolne od chcenia”⁵⁵.

Uwagi podsumowujące

Proponowana przez Santayanę naturalnie ugruntowana sobość, której jedność opiera się na interpretującym ruchu życia, tworzy ramy dla przytomnej egzystencji, która na poziomie *ars vivendi* pogodzi autonomię intelektualną

⁵³ K. Michalski, dz. cyt., s. 70–71. Nastrojem odpowiadającym zdecydowanemu i właściwemu byciu ku sobie jest dla Heideggera *spokój ducha*. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 449.

⁵⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 2011, s. 83.

⁵⁵ G. Santayana, *Diagnosis of German Mind*, dz. cyt., s. 120.

i antydogmatyzm z otwartością na świat. Dla tej niesubstancjalnej, dynamicznej i negocjacyjnej wizji sobości życie z gracją wydaje się trafną, bo dynamiczną, a zarazem efemeryczną i niejednoznaczną jej metaforą. Można też mówić o próbie wypracowania jakiegoś subtelnego *equilibrium* łączącego elementy arystotelejskie, epikurejskie, stoickie, aż po romantyczne i nietzscheańskie. Koncepcja oparta jest na oryginalnej dla pierwszej połowy XX wieku, zwłaszcza na tle myśli anglosaskiej, ontologicznej konceptualizacji ludzkiego doświadczenia, przy czym antycypując postmodernistyczne tendencje, jest już językiem filozofii świadomej własnych ograniczeń. Atrakcyjność tej koncepcji współcześnie polega na jej potencjale interpretacyjnym. Idiosynkrazja Santayanowskiego naturalizmu, „ironia” jego ontologii⁵⁶ oraz oryginalność doktryny ducha pozwalają z jednej strony na odczytania w świetle hermeneutyki, fenomenologii, filozofii religii aż po krytykę literacką, z drugiej strony – będąc inspiracją dla filozofii umysłu. Takie interdyscyplinarne połączenia w ramach filozofii są dziś przedmiotem zainteresowania i jak zauważa Jonardon Ganeri, wpisujące się w arystotelejską tradycję naturalizm nieredukcyjny i związane z nim stanowiska – od epifenomenalizmu po emergentyzm i teorie wcielonego umysłu – generują wizje sobości, które domagają się uzupełnienia o perspektywę fenomenologiczną i hermeneutyczną⁵⁷.

Na tle pierwszej połowy XX wieku, gdy stanowiska filozoficzne w Ameryce oscylowały między opartym na darwinizmie, radykalnym empiryzmie Williama Jamesa i Johna Deweya, którzy opisywali świadomość jedynie w kategoriach funkcji przystosowawczej, a panpsychizmem Charlesa S. Pierce'a i idealizmem Josiaha Royce'a, koncepcja Santayany zdecydowanie się wyróżniała. Przedmiotem krytyki ze strony pragmatystów był sam fakt, że w XX stuleciu Santayana zdecydował się na język tradycyjnej ontologii, co w konsekwencji ożywiło „stare” problemy dualizmu, skutkując trudnościami w wyjaśnieniu relacji *psyche* – duch, ciało – umysł, *vita activa* – *vita contemplativa*, a wreszcie: sobość psychiczna jako podmiot działania a sobość duchowa, która rozumiana w oderwaniu i opozycji do psychicznej może być tylko czymś w rodzaju sobości „onirycznej”.

⁵⁶ Określenie „ontologia ironiczna” pojawia się w: M. Hodges, J. Lachs, *Thinking in the Ruins: Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville: Vanderbilt University Press 1999, s. 88.

⁵⁷ J. Ganeri, dz. cyt., s. 112–124.

Te dylematy miały wiązać się z wyróżnieniem sfery esencji, która niczym zasłona dymna oddziela świadomość od dynamicznego pędu, stawiając pod znakiem zapytania bezpośredniość doświadczenia egzystencji i naturę najbardziej pierwotnej przytomności (*immediate awareness*). Zarzuty te, wynikające zresztą z natury samego pragmatyzmu, który zdefiniował się przecież przez opozycję wobec „sztucznych” problemów filozofii kontynentalnej, zrekapitulował współcześnie, poniekąd na nie odpowiadając, Levinson⁵⁸. Również zaprezentowana tu interpretacja pokazuje, że filozofia Santayana oferuje dość inspiracji dla takiego odczytania, w którym miejsce „dualizmów” zajmują generujące twórcze napięcie różnice.

Obiekcje budziła też „społeczność” tej indywidualistycznej wizji. Skoro jednak każdy filozof musi jakoś określić się wobec tradycji, to nieskrywana niechęć Santayana wobec popularnego wówczas w Ameryce stanowiska społecznego konstruktywizmu ucieleśnionego w osobie Deweya, każe spojrzeć na jego koncepcję również jako na poniekąd „reakcyjną” alternatywę, wyraz *votum separatum* i deklarację identyfikacji z sokratejską tradycją, w której stawką jest indywidualum. Indywidualizm tej wizji ma zdecydowanie pluralistyczny, otwarty i negocjacyjny charakter, co Santayana wielokrotnie podkreślał w swoich polemikach z niemiecką filozofią woli. Zarzut ujawnia natomiast bardziej fundamentalną różnicę zbliżającą Santayanę do kontynentalnej tradycji, a mianowicie spojrzenie na miejsce i zadanie samej filozofii kontrastujące z ówczesnie dominującym w USA instrumentalnym podejściem. Michael Brodrick sugeruje, że „bezinteresowność” duchowej doktryny Santayana tłumaczyła się na „bezużyteczność” z punktu widzenia sprawczości, zatem nie dziwi, że spotkała się z krytycznym oddźwiękiem w środowisku intelektualnym tak niechętnym wobec idei kontemplatywności⁵⁹.

Najtrudniejszym do odparcia celem krytyki może być niedostateczne potraktowanie przez Santayanę problemu relacji sobości z innym. Tym, co można wywnioskować na podstawie lektury rozproszonych fragmentów, jest przyjęcie, że relacje te są ustanawiane w „scenicznych” ramach odgrywanych ról. Wiadomo, że Santayana uznawał za zadowalające rozwiązanie Husserla, w świetle którego przez analogię i projekcję oraz dzięki empatii

⁵⁸ H.S. Levinson, *Santayana, Pragmatism...*, dz. cyt., s. 211–217.

⁵⁹ M. Brodrick, *Blessings of a Spiritual Life*, „Transactions of the Charles S. Pierce Society” 4, 45 (2009), s. 546.

przyjmujemy, że inni funkcjonują i doświadczają świata podobnie do nas. Wtedy relacja sobości z innym nie odróżnia się jednak od interpretacji świata w ogóle, co pociąga za sobą pytania etyczne i domniemanie relatywizmu moralnego. Szczegółowe rozpatrzenie tej kwestii wykracza poza granice tego eseju, nadmienię jedynie, że autorzy pracy *Thinking in the Ruins* są zdania, że nie mamy tu do czynienia z relatywizmem, a z „relacjonizmem indywidualnym” (*individual relationism*), czyli wersją naturalizmu moralnego, gdzie źródłem moralności jest indywidualna konstytucja psychiczna, której świadoma manifestacja kształtuje się w procesie negocjacji ze światem⁶⁰. Brodrick natomiast przekonuje, że sama wizja życia duchowego proponowana przez Santayanę jest już wyrazem konkretnego ideału etyczności opartej na refleksyjnym zrozumieniu nieredukowalności inności przynależnej każdej pojedynczej sobości, a co za tym idzie – na odrzuceniu wszelkich form opresji⁶¹. Jest to słuszne spostrzeżenie, ale oparte jedynie na pewnym modelu duchowości, którego Santayana był sympatykiem, nie zaś na jego ujęciu relacji z innym. Jednocześnie należy pamiętać, że myśl Santayany kształtowała się w czasie, gdy problematyka *innego* nie stanowiła jeszcze tak żywego problemu filozoficznego jak po II wojnie, a od Jeana-Paula Sartre’a – jednego z prekursorów nowoczesnego ujęcia inności, który zajmował się tą kwestią w już w latach trzydziestych – dzieliły Santayanę dwa pokolenia. Nie zacierają to jednak wrażenia, że Santayanowska koncepcja sobości traci za sprawą tego omińnięcia na żywotności.

MASK AND THOUGHT.
SELF AND *ARS VIVENDI* IN THE THOUGHT OF GEORGE SANTAYANA

Summary

At the end of the 20th century, after a few decades of oblivion, the thought of George Santayana (1863–1952), a major figure of the so-called Golden Age of American Philosophy, reappeared as subject of academic interest. It is believed that Santayana's originality within the intellectual milieu of the dominant at that time in anglo-saxon

⁶⁰ M. Hodges, J. Lachs, dz. cyt., s. 49–53.

⁶¹ M. Brodrick, *Everyday Spirituality*, niepublikowana dysertacja doktorska, Vanderbilt University 2010.

context pragmatist and analytical thought contributed to this delayed reception. This text, being part of a broader project, looks at the concept of „the self” emerging from Santayana’s work, with particular emphasis on its temporal intricacies. Interpretative movement, which according to my thesis is a requirement posited by life itself, provides for subjective unity and is expressed by the recurrent term of „mask” as a trace of human existence. The idea of playing out one’s facticity implies the question „how?”, which in turn justifies the use of an aesthetic concept of „grace” which may be linked with the idea of authentic existence. The juxtaposition with elements of Heidegger’s philosophy, which is a novelty in research, throws some light on Santayana’s fascination with German thinker and allows to highlight the hermeneutic-existential side of his thought, which has been underestimated by scholarship so far.