

ADAM GRZELIŃSKI

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

E-MAIL: ADAMGRZ@UMK.PL

ORCID: 0000-0002-4007-6507

ALICJA PIETRAS

UNIwersytet Śląski w Katowicach

E-MAIL: ALICJA.PIETRAS@US.EDU.PL

ORCID: 0000-0002-5562-1221

## George Santayana i problem wolności

**Abstract:** This article is a commentary and an introduction to the Polish translation of George Santayana's work, *Freedom*, which is a chapter in the fourth volume of his series, *The Realms of Being*, titled *The Realm of Spirit* (1940). It provides an overview of his previous works, particularly his series *The Life of Reason* (1905–1906) and *Scepticism and Animal Faith* (1926). Additionally, it briefly examines the evolution of Santayana's standpoint and the meaning of the fundamental categories and concepts of his ontology. The analysis of *Freedom*, along with a comparison to the standpoints of Nicolai Hartmann and Hannah Arendt, enables us to classify it as a form of compatibilism. Within this perspective, natural determinism harmonizes with the teleological self-determination of human will. Human freedom, directed towards an open horizon of the future, unveils an essential tragic aspect of human condition, as the choice of a value is perpetually linked to unfulfillment. Ultimately, any value resides in the realm of ideals, and by making a choice, we neglect other values and select only one of the potential paths in our lives.

**Keywords:** George Santayana, Nicolai Hartmann, ontology, Will, freedom, compatibilism, teleology

Prezentowana w niniejszym numerze „Studiów z Historii Filozofii” praca George’a Santayany *Wolność* stanowi rozdział z książki *The Realm of Spirit* wieńczącej cykl *The Realms of Being* (1927–1940), w którym stanowisko tego filozofa zyskało dojrzałą postać. Ów czterotomowy zbiór, w skład którego wchodzi część poświęcona czterem „królestwom”: esencji, materii, prawdy oraz ducha, ogólnie rzecz ujmując będący rozprawą z zakresu ontologii, rozwija wiele intuicji zawartych we wcześniejszych, niejako „programowych” dziełach – przede wszystkim w cyklu *Życie rozumu* z lat 1905–1906 oraz pracy *Scepticism and Animal Faith* z roku 1923. Przedstawienie treści problematyki *Wolności* wypada zatem zacząć od krótkiej wzmianki o podstawowych założeniach stanowiska filozoficznego Santayany przedstawionych w pracach wcześniejszych.

## Rozum i jego życie

Przede wszystkim charakterystyczne jest użyte w tytule pierwszego cyklu wyrażenie „życie rozumu”, wskazujące na dynamizm ludzkiej rozumności, która nie jest ukazana w jej ostatecznym kształcie, jaki można dostrzec np. w nauce; Santayana wiąże bowiem pojęcie rozumu z życiem, mającym swe materialne, organiczne podstawy. Z drugiej jednak strony chodzi o życie rozumu, co podkreśla nieredukowalność rozumności jedynie do przejawów procesów przyrodniczych. Taka optyka pozwala przewyciężyć dwie skrajności, w które nazbyt często wpadała wcześniejsza filozofia. Z jednej strony, chcąc pozostać w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, Santayana odrzuca skrajne stanowisko idealistyczne, w którym tworem ludzkiego rozumu przypisuje się nie tylko samoistne istnienie, ale też moc sprawczą. Stanowisko przeciwne – naturalizm – co prawda rozpoznaje, że materialność jest podstawą rozwoju ludzkiego rozumu, nader często popada jednak w redukcjonizm odmawiający znaczenia i wartości tworam rozumu. Sprzeciw Santayany budzi nie tylko jednostronność takich rozstrzygnięć, ale także – mówiąc szerzej – umetafizycznienie różnych wizji życia kierującego się rozmaitymi ideałami. Materialność stanowi dlań jedynie podległą prawom przyczynowo-skutkowym sferę instynktownej aktywności, rozumność zaś – wywodzącą się z materii i częściowo ją transcendującą formę wysoce zorganizowanego życia.

Gdyby przetrząsnąć dzieje filozofii, oferujące rozmaite systemy filozoficzne z ich metafizycznymi rozstrzygnięciami, otrzymalibyśmy kalejdoskop możliwych sposobów odnoszenia się do świata, ale dane one byłyby wersji spetryfikowanej, w której zapomina się o tym, że każda z nich wyrasta z indywidualnego życia konkretnego człowieka. Punktem wyjścia rozwoju rozumności jest bowiem dla Santayany życie, początkowo przejawiające się w sferze bezrozumnych, ślepych instynktów i dopiero w trakcie działania prowadzące do stopniowego ustanowienia sfery inteligibilnej. Co prawda o dynamice tego procesu decyduje sfera instynktowna, jednak jego celem jest realizacja ideałów wynikających z różnych ludzkich zainteresowań i postaw. Zgodnie z takim ujęciem tradycyjna metafizyka oznaczałaby nie tylko pominięcie procesualnego charakteru rozwoju krystalizującej się w działaniu ludzkiej rozumności, ale też zobiektywizowanie takiej bądź innej wizji i nieuprawnioną próbę nadania jej powszechnej ważności. Zamiast tego Santayana proponuje, aby wnikliwie przyrzeć się „doświadczeniu powszechnemu” i z odwagą przystać na wielość możliwych interpretacji świata. Otwierające *Scepticism and Animal Faith* wyznanie należy zatem uznać nie tyle za autorską kokieterię, ile za wyraz bezpretensjonalnej szczerości:

Moim staraniem jest myśleć dokładnie w takich kategoriach, jakie są mi dane, uwolnić swój umysł z czcnych frazesów i wyzwolić go z ucisku sztucznych tradycji, ale nie proszę nikogo, aby myślał moimi kategoriami, jeśli woli inne. Pozwólmy mu oczyścić lepiej, jeśli potrafi, okna swojej duszy, aby różnorodność i piękno perspektywy mogły rozciągnąć się przed nim jeszcze bardziej<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> George Santayana, „Sceptycyzm i wiara zwierzęca”, przeł. Krzysztof Skowroński, *Nowa Krytyka* 19 (2006): 170. Komentując stanowisko tego filozofa, polski tłumacz pisze: „Inspirowany monadyzmem Leibniza, pluralizmem Lotzego i woluntaryzmem Schopenhauera, Santayana upatruje w konkretnych jednostkach żywych poszczególne centra egzystencji, z których każde jest uprawnione do interpretowania świata przedmiotowego na swój własny sposób, a także do działania i dokonywania wyborów wedle zasad określanych przez własne interesy, potrzeby, preferencje, możliwości oraz przez własne zwyczaje i tradycje. Każdy organizm, każde *ja* dysponuje swym specyficznie własnym, biologicznie uwarunkowanym aparatem poznawczym i, w dużym stopniu, społecznie kontrolowanym zakresem percepcji świata zewnętrznego oraz historycznie wypracowanymi rodzajami reakcji; owych subiektywności, owych *ja*, jest bardzo wiele i w wieloraki sposób odnoszą się one wobec sił, które rzeczywiście obiektywnie determinują lub mają wpływ na powstawanie, rozwój i kształtowanie życia oraz bieg spraw w czasie”.

Określenie „filozofia Santayany” należy więc rozumieć dosłownie – nie tylko jako zbiór filozoficznych rozstrzygnięć spisanych przez ich autora, ale po prostu jako filozofię konkretnego, filozofującego człowieka. Życie rozumu jest widziane zawsze z perspektywy czyjegoś własnego życia, choćby i zanurzonego w przekraczającym jego partykularność żywiole tego, co społeczne.

Uniknięciu takiej petryfikacji służy zarówno wskazanie na podstawowy fakt, jakim jest pęd istnienia (*flux of existence*), którego wyrazem jest życie, wyodrębnienie poszczególnych etapów rozwoju rozumności, jak i podkreślenie, że na każdym z nich mamy do czynienia z napięciem pomiędzy niezrealizowanym jeszcze i nie do końca zrationalizowanym dążeniem a ideałem, który stopniowo jest coraz lepiej rozumiany. „Życie Rozumu – pisze Santayana – to szczęśliwe zaślubiny dwóch elementów – impulsu i ideacji – które, gdy całkowicie od siebie odseparowane, zrobiłyby z człowieka zwierzę lub szaleńca. *Animal rationale* powstało dzięki zespoleniu dwóch potworów. Stworzone jest z idei, które przestały być jedynie fantastyczne, i z działań, które przestały być bezcelowe”<sup>2</sup>. Dodajmy, że dokonując fuzji obu stanowisk, Santayana przywraca dynamizm i procesualność samemu pojęciu *animal rationale*, ale zarazem reinterpretuje wcześniejsze stanowiska filozoficzne, traktując je jako wyraz naturalnego ludzkiego dążenia do ideałów. Zwieńczeniem tego procesu byłoby pełne pogodzenie obu porządków: stan, gdy wszelkie działania człowieka są rozumne, a idee rozumu – ucieleśnione. Stan taki byłby spełnieniem życia rozumu.

We wczesnym cyklu Santayana śledzi poszczególne fazy owego życia, odnajdując kolejne, coraz wyraźniejsze artykulacje owego pogodzenia. Pierwszy z nich obejmuje rozwój świadomości potocznej. Punktem wyjścia jest pęd istnienia, w którym stopniowo pojawia się zróżnicowanie, które – jeśli kontynuować ową plastyczną metaforę – można porównać do zawirowań czy zagęszczeń (*concretions*); pierwszym z nich i warunkiem kolejnych jest życie. W *Rozumie w zdrowym rozsądku* czytamy:

---

Krzysztof Skowroński, „Naturalizm i wartości. Interpretacje filozoficzne George’a Santayany”, *Nowa Krytyka* 19 (2006): 185.

<sup>2</sup> George Santayana, *Rozum w zdrowym rozsądku*, przeł. Adam Grzeliński, Krzysztof Wawronkowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021), 19.

Gleba, na której wzrasta rozum, jest zatem to, co bezpośrednio dane, lecz tym, co rozum z niego czerpie, jest pęd i moc, aby wznieść się powyżej miejsca, z którego wyrósł. Tym, co znajduje uspokojenie w rozumie albo przynajmniej doń dąży, jest zatem chaotyczna bezpośredniość; dzięki rozumowi może ona się ujawnić jako pewnego rodzaju idealne trwanie. Gdy taki przepływ jest w stanie uformować wir i dzięki oddychaniu oraz pożywieniu utrzymać to, co zwiemy życiem, udaje mu się stworzyć pewne niewielkie oparcie i przedmiot dla myśli<sup>3</sup>.

Pierwotnie instynktowne, życie pozwala na wypracowanie skutecznych reakcji na będące częścią pędu zdarzenia; instynkt stopniowo przeradza się w dwa porządki: materialnej egzystencji i dyskursu. Pierwszy z nich zawiera powtarzające się zagęszczenia w samej egzystencji, których najprostszym przykładem są materialne rzeczy, wyznaczające wzorce działania powstałe poprzez „nakładanie się i mieszanie obrazów tak, że powstają pojęcia obiektów fizycznych”<sup>4</sup>. Drugi porządek to zagęszczenia dyskursu (*concretions of discourse*) – nawykowa spontaniczna rekonstrukcja wcześniejszych doświadczeń, będąca ideą istoty doświadczanych rzeczy. Od strony psychologicznej – skądinąd właściwej dla opisu doświadczenia na tym poziomie kształtowania się rozumności – różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami zagęszczeń to różnica pomiędzy prowadzącym do powstania rzeczy kojarzeniem obrazów przez podobieństwo a wiodącą do powstania ich nawykowego odtwarzania asocjacją ze względu na styczną i ciągłość. „Idea jest ideałem – dopowiada Santayana – reprezentuje funkcjonalną relację łączącą rozproszone egzystencje, którym nadaje nazwę i racjonalną wartość. Jest wyrazem życia i dzieli z życiem tę przechodnią i nieuchwytną naturę, która wymyka się definicji opartej na zwykłym wyliczeniu jej materiałów”<sup>5</sup>. Tym samym, choć Życie Rozumu pierwotnie stanowi niezróżnicowany pęd, rozdziela się ono na dwa porządki – istnienia i dyskursu – aby na wyższym poziomie próbować powoli scalać się w jedność. Postulowany przez idealistów absolutny porządek rozumu sam w sobie jest statyczny, pozbawiony właściwego życia pędu i bezwolny. Stanowi co najwyżej ideał, zawsze jednak jest to ideał czysto ludzki, będący celem działań poszczególnych ludzi. Jak ujął to Santayana: „prawda się o nas nie troszczy, skoro jedynymi, którzy o nią

---

<sup>3</sup> Tamże, 49.

<sup>4</sup> Tamże, 156.

<sup>5</sup> Tamże, 158.

walczą, jesteście my sami”<sup>6</sup>. Świat idei przejawia się zawsze w swych materialnych urzeczywistnieniach, co jednak należy rozumieć w sposób odbiegający od szkolnej idealistycznej metafizyki: to nie idee są aktywną siłą kształtującą bierny świat materii, ale na odwrót: materia jest siedliskiem sił, dynamiczną całością, której część stanowi człowiek. Wszelkie realizacje porządku są zatem wynikiem dążeń, a nadanie im racjonalnego kształtu ostatecznie ma zawsze procesualny, historyczny charakter.

Historycznemu wymiarowi życia rozumu towarzyszy jednak wymiar konceptualny. Pozwala on na ukazanie zależności pomiędzy różnymi formami stopniowego stapienia się pojawiających się na styku człowieka i jego otoczenia impulsów ze sferą idei. Wyłaniającej się z surowego pędu ludzkiej naturze brak jeszcze stałości, którą może zyskać dopiero w sferze religii, sztuki i nauki, a etapem, który ma to umożliwić, jest przejawiające się w różnych formach życie społeczne. Jego pierwotne przejawy, tak jak miłość czy życie rodzinne, są jeszcze mocno zanurzone w sferze biologicznej, kolejne – obejmują rozmaite formy życia społecznego, w których stopniowo dochodzi do wykształcenia bezinteresownej więzi łączącej ludzi. Tym samym społeczeństwo naturalne ustępuje miejsca społeczeństwu wolnemu, które z kolei stanowi podstawę wykształcenia „społeczeństwa idealnego”, tj. takiego, w którym relacje międzyludzkie prowadzą do życia w sferze bliższej ideałom. Na tym etapie instytucje społeczne są już nie tylko przejawem rozumności ze względu na większy stopień urzeczywistnienia ludzkiej wolności, ale stają się też podstawą wspólnej aktywności ludzi w trzech sferach: w przedstawiającej antropologiczne wyobrażenia ludzkich ideałów religii, w zmysłowo je wyrażającej sztuce oraz w nauce, która u swego zwieńczenia stanowi twór całkowicie racjonalny.

Jak już wspominaliśmy, takie zdynamizowanie „ożywienie” rozumu i sprowadzenie go do wyrazu ludzkich dążeń, zawiera duży ładunek polemiczny w stosunku do tradycji filozoficznej. Santayana toczy tym samym spór z dawną metafizyką, której pojęciowe konstrukcje przetrwały, choć filozofii, która jego zdaniem stała się nowoczesną scholastyką, trudno zrozumieć, czemu tak naprawdę miały służyć: w ich rozległych kamiennych gmachach ledwie daje się uchwycić nikłe echo przebiegających ludzkich stóp. Rekonstrukcja, której dokonuje, ma zatem dwa aspekty. Z jednej strony tworzy pewien logiczny sche-

---

<sup>6</sup> Tamże, 45.

mat ujmujący strukturę rozwoju rozumności, z drugiej pozostaje naturalistą i wypełnia go historycznym konkretem. Pozbawiony owego konkretnego schematu byłby pustą konstrukcją, pozbawiony zaś logicznej konstrukcji materiał faktograficzny rozpuszczałby myślenie w potoku historyzmu; stanowiłoby to kolejną odsłonę wspomnianego filozoficznego rozdzwisku pomiędzy ideacją i impulsem, w tym przypadku pomiędzy logicznym schematem i historycznym życiem. O specyfice filozofii Santayana świadczy jednak spajający całość jego wizji styl literacki. Historyczny konkret przywoływany jest nienachalnie, raczej jako egzemplifikacja przejawów różnych ideałów, tyleż połączonych w intelektualną konstrukcję filozoficzną, co zjednoczonych przedstawioną przez autora poetycką wizją<sup>7</sup>.

## Królestwo ducha

To pogodzenie biologicznego naturalizmu oraz obiektywnej ważności twórców rozumu Santayana opisuje jednak również z nieco innego punktu widzenia. W pracy *Scepticism and Animal Faith* wprowadza bowiem pojęcie esencji, przy czym rozumie je odmiennie od dominującego ujęcia Platońskich idei. Odniesienie filozofii do będącego jej podłożem ludzkiego życia sprawia bowiem, że także wizja Platona z jej podniebnym światem idei okazuje się wyrazem

---

<sup>7</sup> Przez poetyckość wizji Santayana rozumiemy w tym miejscu zarówno – w warstwie zewnętrznej – metaforyczny styl pisarstwa filozoficznego, operujący wyobrażeniowymi przenośniami, jak i sposób odwoływania się do stanowisk innych: Santayana nie interesują bowiem szczególnie wnikliwe analizy pojęciowe czy odniesienia do literatury czy religii, stąd jego sposób odnoszenia się do tradycji pozbawiony jest drobiazgowego aparatu w postaci odsyłaczy pozwalających lokować wzmiankowane stanowiska dokładnie w tekstach. Chodzi mu zatem o umiejscowienie własnego stanowiska względem stanowisk innych, traktowanych jako całość. Niektórzy badacze (np. Irving Singer w *George Santayana, Literary Philosopher* (New Haven–London: Yale University Press, 2000)) podkreślają przy tym literackość jego filozofii, podczas gdy inni doszukują się u niego wzorowanej na Spinozie ufilozoficznionej formy niedogmatycznej religii (zob. Lydia Amir, „Individual Liberation in Modern Philosophy: Reflections on Santayana's Affiliation to the Tradition Inaugurated by Spinoza and Followed by Schopenhauer and Nietzsche”, *Ruch Filozoficzny* 79(1) (2023)). Warto podkreślić, że na te trzy aspekty Santayanowskiego opisu życia duchowego – poznawczy, estetyczny i religijny – już wcześniej zwracał uwagę John Lachs (*George Santayana* (Boston: Twayne Publishers, 1988), 111).

szczerych ludzkich instynktów i ideałów, tyle tylko, że wyrażonych w dogmatycznej metafizyce, co prowadzi do uznania niezależnego od świata materii, substancjalnego istnienia idei. Przez esencję Santayana rozumie to wszystko, co daje się określić i oddzielić od czegoś innego; esencją jest zatem zarówno zmysłowy obraz dany zwierzęciu, jak i myśl, rzecz, pojęcie nauki, wartość czy kategoria ontologiczna. Wyróżnienie królestwa esencji nie oznacza bowiem uznania ich odrębnego istnienia w stosunku do materii, przynajmniej w takim sensie, w jakim istnieje ta ostatnia, choć zarazem trzeba uznać, że w pewien sposób egzystują. W przeciwieństwie do tworzących królestwo materii aktywnych, zmiennych i ulotnych substancji esencje są pasywne i bezczasowe. Mogą być przedmiotem intuicji, ale nie istnieją tak jak substancje materialne.

Ludzkie przekonania i idee (w nowoczesnej filozofii zwane ludzką wiedzą) można systematycznie zestawiać w różne ciągi porządku. Jednym jest *porządek powstania*. Źródło przekonań i idei, podobnie jak wszelkich zdarzeń, jest naturalne. Wszystkie narodziny zachodzą w królestwie materii, nawet jeśli tak powstały byt jest niematerialny, ponieważ to tworzenie czy też wtargnięcie tego, co immaterialne, dokonuje się za sprawą materii i dzięki namowie okoliczności. [...] Przekonania i idee można też badać w *porządku odkrycia*, zgodnie z którym są one rozróżniane na płaszczyźnie ludzkiej gramatyki i myśli. Takie badanie stanowiłoby biografię rozumu. Wreszcie, przekonania i idee można zebrać w *porządku uzasadniania*<sup>8</sup>.

O ile cykl *Życie rozumu* można uznać za biografię ludzkiej rozumności, o tyle w *Scepticism and Animal Faith* Santayanę interesuje porządek uzasadniania. Jego polemika z tradycją filozoficzną wymierzona jest tu w metafizyczne uroszczenia wcześniejszych koncepcji, których przykładem jest wspomniany platoński idealizm. Krytyka ta prowadzi do uznania, że różne systemy filozoficzne stanowią wyraz rozmaitych postaw i ideałów, przez co ich prawomocność jest ograniczona. Spostrzeżenie to jest podstawą sceptycyzmu Santayany odnośnie do możliwości ujęcia całości bytu przez roszcządzającą sobie prawo do ferowania ostatecznego werdyktu metafizykę. Jeśli jednak Santayana przyznaje w pewnym miejscu, że ów krytycyzm w punkcie wyjścia przypomina postawę

---

<sup>8</sup> George Santayana, *Scepticism and Animal Faith. An Introduction to a System of Philosophy* (New York: Dover Publications, 1955), 109–110.



kartezjańską, to jednak nie wieńczy go ani pozornie tylko przewyciężający wątpliwości dogmatyzm, ani też rujnujący wszystko i z konieczności milczący sceptycyzm. Filozof zgodziłby się bowiem z Hume'em, że taki „pyrroński” sceptycyzm, podobnie jak metafizyczny dogmatyzm, jest co najwyżej janusowym obliczem zadufanego w sobie i oderwanego od swych naturalnych korzeni rozumu. Jego niemotę przerywa bowiem naturalne, instynktowne przeświadczenie o istnieniu czegoś, co może być poznane – choćby i częściowo – przez rozmaite systemy „idei i przekonań”. Takie przeświadczenie Santayana określa mianem zwierzęcej wiary. U swych źródeł jest ona „wyrazem głodu, dążenia, zaskoczenia lub strachu i skierowana jest ku rzeczom, tzn. uznaje istnienie rozwijających się same z siebie, niezależnych od poznania bytów, na które jednak można działając, mieć wpływ”<sup>9</sup>. Wiara ta zakłada istnienie substancji i sytuuje je w obszarze aktywności. Taka źródłowo „zwierzęca” wiara w poznaniu rozumowym ulega sublimacji i dotyczy istnienia tego, co stanowi przedmiot opisu przyrodoznawstwa.

O ile napięcie pomiędzy rozumowym sceptycyzmem a zwierzęcą wiarą pozwala na prezentację przekonań i idei w porządku uzasadniania, podobnie jak rozwój rozumnego życia ukazywał je w porządku powstawania, o tyle porządek uzasadnienia odsyła do dwóch dziedzin: będącego płaszczyzną dynamicznych sił i impulsów królestwa materii, a za sprawą intuicji możliwej dzięki przynależnemu doń życiu zwierzęcemu także królestwa esencji. Taki obraz byłby jednak niepełny: nawet najbardziej rozumne życie człowieka, w którym w akcie intuicji dochodzi do uchwycenia esencji, pozwalałoby zawsze na ujęcie bytu jedynie z pewnego antropologicznego i subiektywnego punktu widzenia, z reguły uwikłanego w biologiczne, społeczne czy historyczne życie. Możliwe jest jednak przewyciężenie takiego partykularyzmu za sprawą odrębnej kategorii – ducha.

Duch nie jest realnością, którą można obserwować, nie figuruje pośród *dramatis personae* oglądanej przez siebie sztuki. Przyroda, autorka owej sztuki, oraz będące aktorami rzeczy nie wyłaniają się z budki suflera i nie zmywiają z siebie charakteryzacji, aby ukazać mi się w swej nieupiększonej postaci; zadowolają się tym, że znam je jedynie jako artystów (ja zaś całkowicie zadowolam się tym i nie pragnę

---

<sup>9</sup> Tamże, 214.

poznać ich bliżej), tak więc tkwiący we mnie duch, dla którego wystawiana jest ta cała sztuka, zadawała się tym, że pozostaje poza sceną. Trudno o większy zaszczyt i prawdziwszy wyraz realności niż to, co przynależy duchowi jako widzowi, do którego wszystko, co wystawia ten teatr, jest adresowane i którego musi uwzględnić. Duch nigdy nie może być przedmiotem oglądu, jak jest nim esencja, nie można też napotkać go tak, jak napotyka się rzeczy<sup>10</sup>.

Świadomość, przytomność zawsze jest świadomością indywidualną, świadomością czy to materialnego życia, czy też esencji, dokonywaną z partycularnej perspektywy zwierzęcego życia. Duch pozostaje duchem ludzkim, a nie boskim: można powiedzieć, że jeśli duch jest widzem w teatrze życia, zawsze siedzi w takim czy innym miejscu na widowni, tyle że w oglądzie esencji nie jest już życiowo zaangażowany – prowadziłoby to bowiem do różnych form fanatyzmu i zniewolenia<sup>11</sup>.

Wspomniana na wstępie krytyka tradycyjnej metafizyki, często zyskującej spetryfikowaną postać różnych form idealizmu bądź naturalizmu, która na etapie powstawania *Życia Rozumu* prowadziła do uznania systemów filozoficznych za ekspresje rozumnego życia, w cyklu *The Realms of Being* zostaje uzupełniona o szczegółowe analizy ontologiczne<sup>12</sup>. Ich charakter dobrze widać w usystema-

---

<sup>10</sup> Tamże, 274.

<sup>11</sup> Zgodnie z przedstawioną przez Santayanę interpretacją platonizmu prowadzi on do „obrzydliwego dualizmu”, idee zaś uznawane są zarówno za wzorce, jak i za aktywne siły kształtujące świat materii. Oderwanie idei od życia i uznanie ich niezmiennego charakteru jest zdaniem Santayany wynikiem fanatyzmu i złudzenia, staje się mitologią: „ujmowana dosłownie i dogmatycznie, chłodnemu rozumowi może wydawać się jedynie nieuzasadnioną fikcją, podobnie jak komuś obcemu jawią się wszelkie systemy religijne” (George Santayana, *Platonism and Spiritual Life*, w: George Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life* (New York: Harpers and Brothers, 1957), 230). Santayana uznaje zatem platonizm za wyraz głębokiego duchowego życia, jednakże skażonego historyczną i kosmologiczną dogmatyką. „Żaden taki system, tkwiący w specyficznym kosmosie i nadający nienaturalną trwałość specyficznej moralności, cywilizacji bądź czyjejs osobowości, nie może bez zgrozy, być może stępionej pogardą, przyglądać się wolnej nauce” (tamże, 280). Dlatego też nieskażone przez taki dogmatyzm duchowe życie jest dla Santayany „otrzeźwieniem”, a wyjście spod kurateli dogmatu i uwzględnienie wielości wyrastających z życia perspektyw pozwalają na powiązanie wyrażonych w systemach religijnych oraz filozoficznych konstrukcji pojęciowych z życiem społecznym i otwierają problematykę wolności, omawianą w eseju *Wolność*.

<sup>12</sup> Jest to bardzo pobieżne określenie relacji pomiędzy wcześniejszą i późniejszą twórczością Santayany, przyciągające uwagę szeregu badaczy. W niedawno opublikowanym eseju Hector

tyzowaniu pojęć odnoszących się do szeroko rozumianej podmiotowości. Jej podstawą jest ciało: z jednej strony jedno z wielu innych ciał, zanurzone we właściwej materii dynamicznej, ale z drugiej – już jako ciało żywego organizmu – wyznaczające każdorazowo centrum sił: ogniwo ogólnego procesu kosmicznego, a zarazem „zamknięty system motywów witalnych”<sup>13</sup>. Owo centrum Santayana określa mianem psyche, „samotrzymującego się i samoreprodukującego wzoru lub struktury organizmu, ujętego jako siła”<sup>14</sup> – jako taka, psyche nie jest zarezerwowana wyłącznie dla ludzi, decyduje bowiem o utrzymywaniu się i powtarzaniu jednostkowej formy materii także w roślinach i zwierzętach – można powiedzieć, że pojęciu temu nie jest daleko do Arystotelesowskiego pojęcia duszy, jednakże to ostatnie Santayana rezerwuje dla specyficznego aspektu psyche. Istnienie psyche można stwierdzić z zewnątrz, choćby obserwując rozwój żywych organizmów, tymczasem dusza pozwala na ogląd „od środka”. Choć zasadza się na istniejącym substancjalnie ciele, stanowi jednocześnie ogniwo pośredniczące pomiędzy psyche a duchem. Daje moralną, świadomą perspektywę, z której można oglądać samego siebie dzięki autorefleksji: „w ten sposób człowiek nie sprowadza się już jedynie do ciała, jego sił i doświadczeń, lecz jest mieszkającym w tym ciele niewidzialnym gościem, samodzielnie się poruszającą i posiadającą własne nadzieje duszą”<sup>15</sup>. Ta względna niezależność od ciała wystawionego na relacje z innymi ciałami, wyznaczającego przez to określone miejsce i czas, powoduje, że można ją rozpatrywać jako „ja”, czyli świadomą osobę, wchodzącą w aktywną relację z innymi osobami i kształtującą w ten sposób sferę polityki. Zarazem jednak właściwa jej refleksyjność sprawia, że powstanie duszy oznacza przebudzenie ducha.

---

Galván zmianę perspektywy ujmuje następująco: „W swoich wcześniejszych pracach Santayana omawia duchowość w kontekście wartości, jaką wytwarza ona w kategoriach przyczyniania się do ludzkiego szczęścia i rozkwitu, podczas gdy w swoich późniejszych pracach koncentruje się na duchowości jako jawnej ucieczce od rozproszenia praktycznego rozumu, a jego *Realms of Being* kończą się dyskusją na temat Unii z Dobrem” („Fanatical, Rational, Mystical: Santayana on Spirituality”, *Ruch Filozoficzny* 79(1) (2023): 80). Spojrzenie na *Life of Reason* z perspektywy późnego cyklu wymaga zatem dużej ostrożności.

<sup>13</sup> George Santayana, *The Realm of Spirit* (London: Constable and Co., 1940), 15.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, 17.

Nawet psyche nie można więc odnaleźć w naturze jako jakiejś konkretnej rzeczy, jak choćby ciepłego oddechu wydobywającego się z ust podczas wysiłku lub w chwili śmierci; mimo to można ją badać rozumowo jako formę lub platońską ideę życia każdego organizmu. Inaczej mówiąc, psyche stanowiła system samoodnawiających się i samorozwijających motywów [*tropes*], reprodukowanych przez każdy gatunek w każdym z jego osobników. [...] Jednakże duch (przez Arystotelesa określany mianem intelektu albo rozumu) znajdował się na zupełnie innym poziomie. [...] Stanowił czysty akt, żyjący w sobie i dla siebie, którego centrum znajduje się wszędzie, sąd odwoławczy wszelkiej percepcji, rozsądający w sprawie wszystkiego, co zmysłowe: dialektyczne pole wyobraźni, w którym pojawiają się wszystkie esencje będące przedmiotem myśli<sup>16</sup>.

Aby przybliżyć czytelnikom kategorię ducha, Santayana co prawda powołuje się na arystoteleski rozum, ale wskazuje przy tym na ograniczenia takiej interpretacji: jego zdaniem tak pojmowany rozum zrywał z cielesnością, stanowiąc ostatecznie samą formę, uciszając pytanie o to, czego ta forma ma dotyczyć. Podobnie jak kategorii potencjalności i aktualności są nieadekwatne do opisu esencji (nie można bowiem powiedzieć, że w przeciwieństwie do królestwa materii ich dziedzina istnieje potencjalnie), tak pojęcia formy i materii nie pozwalają adekwatnie określić istoty ducha. Stanowi on czystą refleksyjność i choć pozwala na czyste istotowe ujęcie esencji, to powstaje w zwierzęcej psyche, zwracając się ku doświadczanym przez nią treściom: „niczym umysł poety musi posiadać swe własne wspomnienia i sympatie, aby mieć za czym tęsknić, podążać, czy też pragnąć czegoś konkretnego”<sup>17</sup>. Tym samym duch nie zrywa całkowicie z miejscem swych narodzin, nie jest żadnym „duchem w ogóle”, nie preegzystuje w zaświatach i nie ogląda jedynie bezcielesnych Platońskich idei, ale jest warunkiem rozumienia wszelkich treści danych *ja*.

Takie wielowarstwowe ujęcie podmiotowości ukazuje napięcie pomiędzy żywą psyche, umieszczającą w ciągłym pędzie istnienia, a sferą uchwytywanych w akcie intuicji esencji jawiących się z perspektywy *ja* jako możliwe realizacje życia. Powoduje to nieusuwalną otwartość *ja*, jako że każde uprzytomnienie sobie sensu dane jest jedynie niejako podczas oglądu wstecz. Jak komentuje Katarzyna Krempleska: „ponieważ esencja jest bezczasowa, a interpretacja

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, 18.

czyni akt intuicji «spóźnionym» wobec «pędu», intencjonalność skierowana na żywą terażniejszość egzystencji zostaje «oszukana» przez «maskę teraz»<sup>18</sup>. To zaś prowadzi do uznania, że zdynamizowane przez pęd kierowanie się ku każdorazowej terażniejszości nie pozwala na zastygnięcie w raz przyjętej pozycji, gdy pozostawia otwartą perspektywę wolności jako pełnego gracji odgrywania własnego życia<sup>19</sup>.

## Wolność – aktualność koncepcji Santayany

Ontologia wyłożona w *The Realms of Being* pozwala uwypuklić związek wolności rozpatrywanej na płaszczyźnie społecznej jako wolność polityczna i społeczna z wolnością w sensie egzystencjalnym. Nim jednak prześledzimy treść *Wolności*, zwróćmy uwagę, że w strukturze całego tomu rozdział ten zajmuje miejsce pośrednie. Wolność stanowi bowiem warunek wyzwolenia życia duchowego – uzyskania czystego oglądu esencji:

W zwierzęcej psychice namiętności gonią jedna drugą lub toczą bitwę o pierwszeństwo, a rozproszony duch biegnie bez ładu i składu między nimi, gdyż pocią-

---

<sup>18</sup> Katarzyna Krempłewska, „Maska i myśl. Sobomość a *ars vivendi* w myśli George’a Santayany”, *Analiza i Egzystencja* 26 (2014): 92.

<sup>19</sup> Takie egzystencjalne odczytanie stanowiska Santayany, oparte na wnikliwych analizach czasowości oraz dramatyczności cechującej teatr życia jawiący się duchowi, pozwala raz jeszcze spojrzeć na twórczość Santayany jako na ustawiczny wysiłek autentycznej ekspresji pewnego życia w szeregu wypowiedzi. „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. U Santayany, u którego dochodzi do swoistej syntezy klasycznej wykładni greckiej naturalności z romantyczną ideą autentyczności, a duchowa sobomość 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» (tamże: 104). Rozwinięcie tej wykładni filozofii Santayany zawiera monografia tej samej autorki *Life as Insinuation. George Santayana’s Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (New York: Suny, 2019); w końcowych partiach książki Krempłewska wskazuje na zależność pomiędzy ludzką indywidualnością – także w jej wymiarze egzystencjalnym – a życiem społecznym oraz politycznym, przy czym to drugie stanowi obszar negocjowanej z innymi – a więc wolnej – aktywności (tamże, 195 i nast.).

gają go przedstawiane przez każdą z nich wyrafinowane argumenty; jeśli jednak psyche zyskuje na integralności i rozumności, brać górę zaczyna jej będące organem ducha centrum, a wszystkie te wygadane namiętności podlegają porównaniu i osądowi; potomstwo, jakie mogą zrodzić, już zawczasu można poznać i zlekceważyć. Fale nie zostaną uciszone, ale od teraz będą uderzać o skałę. Wraz z wewnętrznym bezpieczeństwem nadchodzi wielka wewnętrzna czystość. Możemy świadomie przeniknąć świat na dowolną głębokość, widzieć go w dowolnym stopniu jego złożoności. Sprowadziliśmy centrum psyche do jego rzeczywistej funkcji, jaką jest właśnie bycie centrum; z tego centrum, z którego wszystko jawi się odpowiednio zacienione, duch może spowić swym milczącym światłem całą przyrodę i całą esencję. Takim obwarowaniem ducha nie zbawimy świata; wszyscy jego tytularni zbawcy zostawili go bez zmian. Możemy jednak pogodzić się z nim dzięki temu, że oddamy mu sprawiedliwość. Jest naturalnym procesem, dlaczego miałby być inny, niż przytrafiło mu się być? Godzimy się wówczas również z naszym własnym przeznaczeniem<sup>20</sup>.

W zakończeniu *The Realm of Spirit* Santayana przyznaje, że całość cyklu stanowi realizację projektu zapoczątkowanego w *Scepticism and Animal Faith*, którego zwieńczeniem jest przedstawienie warunków czystego duchowego oglądu esencji, rozumienie i pogodzenie ze światem i własnym przeznaczeniem. I chociaż jest to systematyczny wykład „zwykłej refleksji czy też świeckiej religii”<sup>21</sup>, problematyka przedstawiona przezeń w publikowanym tu rozdziale poświęconym wolności sama w sobie warta jest uwagi.

Przede wszystkim chcieliśmy podkreślić kilka istotnych i aktualnych kwestii poruszanych przez Santayanę w omawianym tekście. Pierwszą z nich jest wciąż budząca wiele kontrowersji kwestia relacji pomiędzy powszechnie głoszoną na gruncie nauk przyrodniczych tezą o *powszechnym determinizmie* a charakterystycznym zarówno dla etyki i filozofii społecznej, jak i nauk humanistycznych oraz społecznych twierdzeniem o istnieniu *wolnej woli*. Czy fakt, że wszystko w świecie przyrody jest zdeterminowane przyczynowo wcześniejszymi zdarzeniami, nie przeczy twierdzeniu o tym, że człowiek posiada wolną wolę, za pomocą której determinuje swoje własne działanie? Jest to problem, który próbowano rozwiązać w filozofii od dawna. Jego rozważenie doprowadzi-

---

<sup>20</sup> Santayana, *The Realm of Spirit*, 270.

<sup>21</sup> Tamże, 273.

ło stoików do uznania, że być wolnym oznacza jedynie chcieć tego, co i tak jest już konieczne. Artur Schopenhauer, a za nim choćby Albert Einstein, twierdził, że wolność polega jedynie na tym, że możemy robić to, co chcemy, nie możemy jednak chcieć (lub nie chcieć) tego, co chcemy. Teza o powszechnym determinizmie przyrodniczym – a człowiek jest przecież niewątpliwie częścią przyrody – prowadziła więc wielokrotnie do zawężania pojęcia wolności do wolności działania, a tym samym negowania istnienia wolności woli. Hannah Arendt pisała, że w filozofii starożytnej pojęcie wolności wewnętrznej (wolności woli, wolności chcenia, wolności moralnej) odróżnione od wolności zewnętrznej (wolności działania, wolności politycznej) w ogóle nie istniało, a jego twórcami byli dopiero chrześcijańscy ojcowie Kościoła ze św. Augustynem na czele<sup>22</sup>. Jeśli ma rację, to nie istniało ono właśnie ze względu na założenia ontologiczne tkwiące u podstaw greckiego światopoglądu. Co więcej, jeśli w historii filozofii pojawiła się potrzeba wprowadzenia takiego pojęcia, to z pewnością ma to związek ze zmianą ontologicznych założeń.

Niewątpliwy pozostaje fakt, że odkąd w filozofii zachodniej pojawia się idea wolności woli (wolności chcenia, wolności intencji człowieka), myśliciele borykają się z pytaniem, czy można – a jeśli tak, to w jaki sposób – pogodzić ją z tezą o powszechnym determinizmie. Niektórzy za pierwszą udaną próbę jego rozstrzygnięcia uznają Kantowskie odróżnienie porządku *fenomenalnego* od *noumenalnego*, które w konsekwencji doprowadziło do dokonanego później przez Nicolaią Hartmanna odróżnienia w ontologii bytu duchowego dwóch wcale się niewykluczających, lecz przeciwnie – uzupełniających, rodzajów determinacji: *przyczynowej* i *teleologicznej (celowej)*. I o ile, na co wskazywał już wyraźnie Kant, a systematycznie wytłumaczył Hartmann, nie możemy sensownie przypisywać celowości przyrodzie, o tyle stanowi ona pewien niezaprzeczalny fenomen występujący w świecie ludzkich działań. Mimo to po dziś dzień nie istnieje jedno, powszechnie akceptowane stanowisko w sprawie relacji między powszechnym determinizmem a istnieniem wolnej woli. Jak żartobliwie komentuje to Daniel Dennett: „Wiemy, że jest to *praktycznie* możliwe; stara-

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA, 2016), 218–219.



my się ustalić, czy jest to możliwe *teoretycznie*<sup>23</sup>. Mówiąc inaczej: filozofowie nie zgadzają się co do teoretycznego wyjaśnienia możliwości zjawiska wolnej woli. Najlepszym tego dowodem jest odnowienie tego problemu na gruncie współczesnej filozofii analitycznej pod postacią tzw. sporu *kompatybilistów* (głoszących możliwość pogodzenia tezy o powszechnym determinizmie z tezą o istnieniu wolnej woli) z *inkompatybilistami* (wskazującymi, że nie da się ich ze sobą sensownie pogodzić).

Co więcej, pytanie o ontologiczne wyjaśnienie możliwości wolności woli nie jest tylko jakimś analitycznym ćwiczeniem się w abstrakcyjnym rozważaniu różnych, pozbawionych praktycznego wymiaru, teoretycznych tez. Jest to kwestia zasadnicza zarówno dla etyki, jak i dla wszelkich nauk społecznych. Pytanie o to, czy posiadamy wolną wolę, jest bowiem pytaniem o to, czy ludzie są odpowiedzialni, a co za tym idzie – czy mogą zostać pociągnięci do odpowiedzialności za swoje czyny<sup>24</sup>.

W tym miejscu ujawnia się waga oraz aktualność myśli Santayany, który również umieszcza problem wolności człowieka w kontekście pytania o odpowiedzialność. Prezentowane przez niego stanowisko można by nazwać pewnym rodzajem kompatybilizmu. Jest to jednak, podobnie jak w przypadku Hartmanna<sup>25</sup>, kompatybilizm zdecydowanie odmienny od jego współczesnych wersji, gdyż oparty na odmiennych założeniach ontologicznych. Santayana posługuje się bowiem pojęciem Woli uniwersalnej, które zdaje się być bliskie Schopenhauerowskiej woli<sup>26</sup> rozumianej jako ukryta za zasłoną zjawisk istota rzeczywistości. To – pisane przezeń zawsze konsekwentnie dużą literą – pojęcie Woli powszechnej, którą moglibyśmy nazwać po prostu wolą wszechświata (czy też wolą wszelkiego bytu w ogóle) zarówno w ontologii Santayany, jak i u Schopenhauera, wydaje się konsekwencją bardziej lub mniej uświadomionego zabiegu teleologizacji powszechnego determinizmu przyrody, będącego pokłosiem zjawiska antropomorfizacji świata przyrody.

---

<sup>23</sup> Daniel C. Dennett, Gregg D. Caruso, *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?*, przeł. Łukasz Kurek (Kraków: Copernicus Center Press, 2022), 120.

<sup>24</sup> Zob. tamże.

<sup>25</sup> Zob. Leszek Kopciuch, „Etyka Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne”, *Ruch Filozoficzny* 69(3–4) (2012): 565–568.

<sup>26</sup> Zob. Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, przeł. Jan Garewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994–1995).



Santayana zgadza się więc z tezą o powszechnym determinizmie przyrody, przybiera ona jednak w jego filozofii swoistą formę. Fakt, że pisze o „powszechnej Woli przyrody”, której przejawem jest według niego każda szczegółowa wola (w tym także wola człowieka), świadczy o tym, że nie dokonuje on jeszcze wyraźnego odróżnienia determinacji przyczynowej od determinacji teleologicznej, a więc w konsekwencji miesza je ze sobą. Mimo to nie odmawia on ludzkiej woli wolności. Twierdzi bowiem, że przyroda obdarzyła człowieka jego własną wolą, która zawsze jest partykularna i ograniczona upodobaniem do pewnych określonych dóbr. Jej wolność nie polega jednak na tym, że nie jest zdeterminowana, lecz na tym, że sama stanowi jeden z czynników determinujących. Santayana okazuje się kompatybilistą, ponieważ nie tylko głosi możliwość pogodzenia istnienia ludzkiej woli (jako czynnika determinującego jego działanie) z istnieniem powszechnego determinizmu przyrody, lecz w dodatku uważa – podobnie jak Hartmann – że to właśnie uniwersalny determinizm jest warunkiem możliwości istnienia wolnej woli jako instancji determinującej.

W myśli Santayany relacja między wolą indywidualnego działającego człowieka a metafizyczną (obejmującą całość determinacji świata) Wolą powszechną odpowiada kategorialnemu stosunkowi części do całości. Część nie może istnieć bez całości, nie znaczy to jednak, że jest od niej nieodróżnialna. Fakt, że ludzka wola jest przejawem Woli przyrody, nie oznacza, że nie jest ona wolna, a tym bardziej, że nie ponosimy odpowiedzialności za bycie jej wiernymi. Santayana sprzeciwia się – dość często powtarzanemu przez inkompatybilistów – twierdzeniu, że skoro każde zdarzenie jest zdeterminowane wcześniejszymi przyczynami, to aby mówić o tym, kto lub co jest odpowiedzialne za zdarzenie A, musielibyśmy w ciągu przyczyn i skutków cofnąć się do pierwszego zdarzenia (pierwszej przyczyny wszystkiego). Pisze:

Jeśli powiedzieliśmy, że początki odpowiadają za to, co dzieje się później (co nie jest prawdą ani pod względem analitycznym, ani moralnym), wówczas nic nie byłoby odpowiedzialne za siebie samo, chyba że doszlibyśmy na koniec aż do jakiegoś pierwszego zaistniałego faktu. Jednakże owo pojęcie można podać w wątpliwość. Jeśli bowiem w upływie czasu zawsze istnieje jakiś pierwszy fakt, byłby on prawdopodobnie też najprostszy z możliwych; w jakim zatem sensie cały ten skomplikowany fizyczny i moralny świat mógł zależeć od owego najprostszego

i najbardziej mglistego obłoku, z którego się zrodził? Pod względem logicznym, moralnym i z punktu widzenia wieczności wszystkie fakty są pierwsze<sup>27</sup>.

Santayana przypisuje wolność (autonomię) każdemu przejawowi Woli powszechnej. Pisze: „Wola dająca się zaobserwować w materii i w prawach natury pierwotnie pozostaje wolna”<sup>28</sup>. Tylko z naszej ograniczonej, czasowej perspektywy powstaje pytanie, czy wolna wola, gdy raz się określi, wciąż pozostaje wolną i może w każdej chwili dowolnie zmienić kierunek, czy zniewala samą siebie i staje się niezmienna. Z perspektywy wieczności to pozorny dylemat, który znajduje również swój wyraz w teologicznym pytaniu o to, czy boski akt stworzenia był jednorazowym czynem, czy jest raczej stopniowo dokonującym się działaniem. Santayana twierdzi, że „istnienie samo w sobie jest pędem, procesem”<sup>29</sup>, w którym „na każdym etapie pojawia się [...] istotowa nowość. Nie ma różnicy, czy powiemy, że każdy element tego procesu powstaje niezależnie, czy też, że regularności, które łączą i jednoczą te elementy, powstają jako całość”<sup>30</sup>. Pytanie dotyczy jedynie tego, „czy mniejsza regularność nadal działa w obrębie większej, czy też (jako intuicja) większa przekształca i unicestwia większą”<sup>31</sup>.

W tekście Santayany odnajdujemy więc sprzeciw wobec redukcowania przyczyn poszczególnych zdarzeń składających się na świat do przyczyny świata jako całości. Bardziej złożone fakty, które w rozwoju świata pojawiają się później, są oczywiście powiązane przyczynowo<sup>32</sup>. Zachowują one jednak swoją ontologiczną niezależność w tym sensie, że ich pojawienie się samo dodaje coś nowego do treści świata. W tym sensie, mimo że zdeterminowane tym, co wcześniejsze – w momencie pojawienia się same stają się nowym czynnikiem determinującym. Pozostaje to bliskie tym koncepcjom, które istotę wolności woli upatrują w jej byciu nowym początkiem czy źródłem zdarzeń w świecie

---

<sup>27</sup> Santayana, *The Realm of Spirit*, 75.

<sup>28</sup> Tamże, 72.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> W tym miejscu należy jednak przypomnieć, że w języku Santayany mowa o ich podporządkowaniu Woli powszechnej. Świadczy to o przejawiającej się w jego filozofii skłonności do woluntaryzmu, czyli ontologicznej redukcji wszelkich typów determinacji – a więc także determinacji przyczynowej – do typu determinacji charakterystycznej dla bytu duchowego.

(np. koncepcji Hartmanna, Arendt czy na gruncie współczesnych polskich dyskusji – Stanisława Judyckiego<sup>33</sup>). Sam Santayana pisze wszak: „wolność implikuje inicjatywę, ale nie zmienność”<sup>34</sup>.

Fenomen ten Santayana obrazuje przykładem tenora stojącego na szczycie góry, którego nagły impuls (a więc jakaś być może nieznaną, a jednak z pewnością dokładnie określona wcześniej przyczyna) popycha do tego, aby zaśpiewał pieśń *Ah, quella pira*<sup>35</sup>. Pod wpływem tego impulsu tenor zaczyna śpiewać ową pieśń, a tak się składa, że kończy się ona wysokim C. Tak samo jak wcześniejszy impuls, by zaśpiewać ową pieśń, może być uznany za przyczynę decyzji i samego działania (śpiewu) tenora, tak podjęta przezeń w pewnym momencie decyzja, by zaśpiewać pieśń, może teraz – ze swej strony – być uznana za przyczynę wyśpiewania w odpowiednim momencie wysokiego C. Czy oznacza to jednak, że zaśpiewanie w odpowiednim momencie wysokiego C nie jest czynem wolnym? Czy tenor, podejmując w pewnym momencie decyzję o zaśpiewaniu pieśni, jest już w sposób nieodwracalny przyczynowo (przyczyną jest jego decyzja albo idąc dalej – ów impuls, który tę decyzję spowodował) zdeterminowany do dośpiewania pieśni do końca? Problem polega na tym, że nasze intuicje dotyczące działań ludzkich zdają się jednak sugerować coś odmiennego. Tenor może w pewnym momencie przerwać śpiewanie albo może w ostatniej chwili zamienić wysokie C na inną nutę. To, że dośpiewa on pieśń do końca, traktowane jest więc przez nas jako coś zależnego od jego woli – woli, która realizowana jest w konkretnym momencie. Oczywiście przeciwnicy tezy o istnieniu wolnej woli, a tym samym odpowiedzialności człowieka za jego działania, zawsze mogą powiedzieć, że jeśli tenor w ostatniej chwili zmieni zdanie, przerwie śpiew lub zaśpiewa inny dźwięk, to owo zdarzenie także samo musi mieć jakąś przyczynę i tylko pozornie wydaje nam się, że przyczyną tą jest nagła zmiana decyzji tenora, bo tak naprawdę zmiana ta sama ma jakąś swoją inną, wcześniejszą przyczynę (np. powszechnie znane niezdecydowanie czy niekonsekwencja owego człowieka). Zdaniem Santayany jednak w takim myśleniu tkwi błąd – błąd polegający na próbie zredukowania wszystkich zja-

---

<sup>33</sup> Zob. Stanisław Judycki, „Wolność a determinacja”, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997), 355–367.

<sup>34</sup> Santayana, *The Realm of Spirit*, 72.

<sup>35</sup> Tamże, 76–77.

wisk do jakiejś jednej, pierwszej i prostej przyczyny. Jest to jeden z rodzajów błędu redukcjonizmu deterministycznego<sup>36</sup>.

Niezależność wolnej woli działającego człowieka od determinacji przyrodniczej nie może jednak w koncepcji Santayany zostać sprowadzona jedynie do niezależności, jaka przysługuje części w stosunku do całości. W jego argumentacji pojawia się bowiem jeszcze inny, bardzo ważny element, który wskazuje, że pomimo obecności w jego filozofii elementów XIX-wiecznej (antropomorfizującej i teleologizującej przyczynowość przyrody) metafizycznej koncepcji Woli powszechnej nie można uznać jego stanowiska za typowy monizm deterministyczny. Santayana co najmniej przeczuwał istnienie problemu odmienności determinacji przysługującej sferze duchowej (kulturowej) działalności człowieka. W oddawanym polskiemu czytelnikowi tekście wyraźnie zaznacza, że duch i cała ontologiczna sfera ducha stanowią szczególniey przypadek egemplifikacji Woli powszechnej. Jej zasadnicza czy istotowa odmienność polega na tym, że Wola powszechna przejawia się w duchu w postaci niewystępującej nigdzie indziej w przyrodzie szczególnej funkcji dążenia do powszechnej wiedzy i miłości. Dążenie to – będące istotą ducha – dochodzi do głosu w tworzeniu nieosiągalnych ideałów. Wolny duch może więc kierować się w stronę przeszłości. Jego naturą pozostaje nigdy niekończące się dążenie do idei. Jego los (takim został bowiem powołany do istnienia poprzez powszechną Wolę przyrody) jest więc tragiczny, gdyż nigdy nie osiągnie on satysfakcji. Z samej istoty tworzonych przez ducha idei wynika, że nigdy nie mogą one zostać osiągnięte, a każda realizacja celu okazuje się pozorna. Duch, jak pisze Santayana, zawsze rozczarowuje się zwycięstwem – gdyż „to, co kiedyś było niebiańskie, stało się przyziemne. To, co bez reszty kochaliśmy, zostało splugawione i rozproszone”<sup>37</sup>, miejsce idei zawsze zajmuje „tysiąc najzwyczajniejszych idoli”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Dodajmy, że błąd redukcjonizmu deterministycznego może przybierać wiele różnych form: może polegać na: (1) redukowaniu wszystkich przyczyn pojawiających się w ciągu przyczynowo-skutkowym do pierwszej przyczyny całego ciągu, (2) sprowadzaniu wszystkich innego rodzaju determinacji (np. teleologicznych) do jednej determinacji teleologicznej (np. wszystkich stawianych sobie przez ludzi czy społeczeństwa celów do jakiegoś jednego najwyższego czy ostatecznego celu), (3) czy wreszcie na redukowaniu różnego rodzaju determinacji (przyczynowej, teleologicznej, logicznej, psychicznej itd.) do jednego tylko rodzaju (np. determinacji przyczynowej) – co określa się mianem monizmu deterministycznego.

<sup>37</sup> Santayana, *The Realm of Spirit*, 71.

<sup>38</sup> Tamże.

Ten niezwykle poetycki opis ludzkiej woli zdaje się uchwytować istotę woli człowieka, która jest swoistym, różnym od przyczynowego rodzajem determinacji, nakierowaną na stawiane sobie w przyszłości cele auto-determinacją teleologiczną. Okazuje się jednak, że determinacja teleologiczna jako nakierowana na przyszłość, a nie na przeszłość (czynnik determinujący – idea, ideał, który sobie stawiamy i do którego dążymy, umiejscawiamy za pomocą wyobraźni i planowania w przyszłości), jest nieskończona i nigdy niezrealizowana, a tym samym wolna. Zawsze istnieje przed nami pewna przeszłość, a przyszłość zawsze jest niezeterminowana. Duchowa istota człowieka (istota wolności jego woli) pozostaje związana z faktem, że nigdy nie zaznaje on satysfakcji i po osiągnięciu jednego celu zawsze stawia sobie kolejne. Posługując się bardziej współczesnym językiem, można by powiedzieć, że zostaliśmy stworzeni przez ewolucję do tego, aby nigdy nie czuć zadowolenia i satysfakcji – gdyż poczucie zadowolenia i satysfakcji trwające zbyt długo samo w sobie nie jest przystosowawcze. Dużo bardziej przystosowawcza jest wola działania.

Opisywana przez Santayanę wola człowieka nie jest oczywiście absolutnie wolna. Gdyby ludzkie działanie nie było niczym zdeterminowane, to paradoksalnie nie byłoby mowy o żadnej odpowiedzialności. Działanie podejmowane w niedeterministycznym świecie samo jest całkowicie przypadkowe, a tym samym również nieintencjonalne. Dlatego wolność moralna wymaga istnienia determinacji przyczynowej jako swojego fundamentu bytowego. Nie można działać, podejmować decyzji, wybierać celów i starać się dążyć do ich realizacji w świecie indeterministycznym, ponieważ dążenie do celów wymaga przynajmniej częściowej przewidywalności środowiska. Wolność woli nie polega więc na tym, że człowiek może wybierać całkowicie dowolnie – jego wybory są zawsze współdeterminowane przyczynowo – lecz jedynie na tym, że wciąż na nowo stawia sobie cele i wciąż na nowo, mocą swojej decyzji, może do nich dążyć. „Wolność implikuje inicjatywę, ale nie zmienność”<sup>39</sup>. Wola człowieka jest „odpowiedzialna za wszystko, co swobodnie czyni, myśli i kocha”, mimo że sama jest jedynie częścią działającej w przyrodzie Woli powszechnej<sup>40</sup>.

Wolność i odpowiedzialność ducha polegają na tym, że posiada on zdolność do pewnej, przynajmniej względnej, jednomyślności w działaniu i dążeniu

---

<sup>39</sup> Tamże, 72.

<sup>40</sup> Tamże, 75.

do celów<sup>41</sup>. Nie polega ona na tym, że nasze wybory nie są zdeterminowane niczym innym niż nasza świadoma wola, lecz na tym, że są zdeterminowane również przez nią. Bez względu na to, dlaczego dokonaliśmy wyboru takiego, a nie innego celu, możemy mówić o tym, że jesteśmy autonomicznymi jednostkami (osobami działającymi w sposób wolny), gdy świadomie trzymamy się wyznaczonych przez siebie celów i dążymy do ich realizacji, starając się wyeliminować wszystkie stojące na drodze do nich przeszkody. Dopiero gdy nasze decyzje nabierają kształtu, gdy uświadamiamy je sobie, akceptujemy je i pozostajemy im wierni, urzeczywistnia się nasza wola.

Dodatkowo należy zaznaczyć, że w ten sposób rozumiana wolność w nierozzerwalny sposób wiąże się z wyborem. W naszej zdeterminowanej przyczynowo psyche współwystępuje zawsze wiele różnych – często wykluczających się i sprzecznych – tendencji. Duch musi dokonywać między nimi pewnego wyboru, a także decydować, czy trwać przy wybranym już motywie, czy ulec wciąż pojawiającym się nowym tendencjom i dążeniom naszej psyche. Wielość i częściowa sprzeczność oddziałujących na ducha motywów stanowi ontologiczny fakt, będący źródłem tego, co powszechnie nazywa się dylematami moralnymi. Każdy z nas znajduje się od czasu do czasu w sytuacji tzw. konfliktu wartości, gdy na naszego ducha równie silnie oddziałują dwa, wzajemnie wykluczające się motywy. W języku Hartmanna fenomen ten nazywany jest antynomicznością wartości<sup>42</sup>. Antynomiczność wartości powoduje, że nie jesteśmy w stanie uczynić zadość wszystkim z nich. Trzeba więc wybierać – aby można było realizować jakieś cele, trzeba być niesprawiedliwym dla innych potencjalnych celów – nie wybierając ich.

Santayana w swoim tekście odnosi się wprost do tego problemu, mówiąc o konflikcie pomiędzy egzystencją a sprawiedliwością<sup>43</sup>. Polega on na tym, że z jednej strony nasze refleksyjne odniesienie się do wspomnianej kwestii powoduje, że jesteśmy świadomi tej wielości różnych wartości, a tym samym – aby pozostać sprawiedliwą, „wola musi tutaj zharmonizować się z Wolą całości i kochać wspólnie ze wszystkimi kochankami”<sup>44</sup>. „Innymi słowy, Wola powinna

---

<sup>41</sup> Tamże, 79.

<sup>42</sup> Przykładami wartości antynomicznych są: miłość – sprawiedliwość, wolność – bezpieczeństwo, czystość – pełnia.

<sup>43</sup> Tamże, 88.

<sup>44</sup> Tamże, 87.

potępiać inne wole za brak umiłowania dobra we wszystkich jego możliwych formach<sup>45</sup>. Z drugiej zaś strony, aby w ogóle móc urzeczywistnić jakieś wartości, musi jednak dokonywać wyborów (a wybierając jedną wartość, nie wybiera innej, przez co rezygnuje ze sprawiedliwości na rzecz egzystencji). Bowiem „cóż to za miłość skierowana ku wszelkiemu dobru, która powstrzymuje nas przed osiągnięciem jakiegokolwiek partykularnego dobra?”<sup>46</sup>.

Nieodłączną konsekwencją wolności rozumianej jako konieczność dokonywania wyborów pozostaje więc odpowiedzialność. Wybierając jedną wartość (cel), nie wybieram innej i ponoszę odpowiedzialność zarówno za urzeczywistnienie wartości wybranej, jak i za nieurzeczywistnienie wartości niewybranej. Jest to powszechna cecha sfery wszelkiego ludzkiego działania, rozpoznana zarówno przez Hartmanna i Santayanę, jak i przez współczesnych komentatorów problemu wolności woli – takich jak wspomniany wyżej Dennett, który broniąc tezy o istnieniu wolności woli w dyskusji z Greggiem Caruso, stwierdza, że dorosły, zdrowy i świadomy człowiek godzi się na to, że może zostać przez społeczeństwo, państwo i prawo pociągnięty do odpowiedzialności za swoje działania, w zamian za to, że zostaje mu zagwarantowane prawo do samodzielnego dokonywania przynajmniej części wyborów etycznych<sup>47</sup>.

## Bibliografia

- Amir Lydia. 2023. „Individual Liberation in Modern Philosophy: Reflections on Santayana’s Affiliation to the Tradition Inaugurated by Spinoza and Followed by Schopenhauer and Nietzsche”. *Ruch Filozoficzny* 79(1): 43–78.
- Arendt Hannah. 2016. *Życie umysłu*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.
- Dennett C. Daniel, Gregg D. Caruso. 2022. *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?*, przeł. Łukasz Kurek. Kraków: Copernicus Center Press.
- Galván Hector. 2023. „Fanatical, Rational, Mystical: Santayana on Spirituality”. *Ruch Filozoficzny* 79(1): 79–93.

---

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, 87–88.

<sup>47</sup> Zob. Dennett, Caruso, *Wolna wola*.

- Judycki Stanisław. 1997. „Wolność a determinacja”. W: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996*, 355–367. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kopciuch Leszek. 2012. „Etyka Hartmanna a późniejsze dyskusje etyczne”. *Ruch Filozoficzny* 69(3–4): 563–578.
- Kremplewska Katarzyna. 2014. „Maska i myśl. Sobomość a *ars vivendi* w myśli George’a Santayany”. *Analiza i Egzystencja* 26: 87–110.
- Kremplewska Katarzyna. 2019. *Life as Insinuation. George Santayana’s Hermeneutics of Finite Life and Human Self*. New York: Suny.
- Lachs John. 1988. *George Santayana*. Boston: Twayne Publishers.
- Santayana George. 1940. *The Realm of Spirit*. London: Constable & Company Ltd.
- Santayana George. 1955. *Scepticism and Animal Faith. An Introduction to a System of Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Santayana George. 1957. *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*. New York: Harpers and Brothers.
- Santayana George. 2006. „Sceptycyzm i wiara zwierzęca”, przeł. Krzysztof Skowroński. *Nowa Krytyka* 19: 169–173.
- Santayana George. 2015. *Rozum w sztuce*, przeł. Adam Grzeliński i Translatorium Instytutu Filozofii UMK. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Santayana George. 2020. *Rozum w religii*, przeł. Adam Grzeliński, Krzysztof Wawrzonkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Santayana George. 2021. *Rozum w zdrowym rozsądku*, przeł. Adam Grzeliński, Krzysztof Wawrzonkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Santayana George. 2022. *Rozum w społeczeństwie*, przeł. Adam Grzeliński, Katarzyna Kremplewska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Schopenhauer Artur. 1994–1995. *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1–2, przeł. Jan Garwicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Singer Irving. 2000. *George Santayana, Literary Philosopher*. New Haven–London: Yale University Press.
- Skowroński Krzysztof. 2006. „Naturalizm i wartości. Interpretacje filozoficzne George’a Santayany”. *Nowa Krytyka* 19: 175–205.