



KATARZYNA KREMPLEWSKA

Czy prawda jest wieczna? O kilku aporiach ontologii G. Santayany

Is the Truth Eternal? On Several Apories of G. Santayana's Ontology

ABSTRACT: In this essay I provide an overview of George Santayana's ontology with particular emphasis on the realms of essences and truth. I trace the debate between Timothy Sprigge and Angus Kerr Lawson concerning several problems related to Santayana's doctrine of truth, in particular the issue of eternity of truth and future contingent events. Finally, I suggest an alternative interpretation with reference to a classical solution to this issue provided in the sixth century by Boethius.

KEYWORDS: Santayana • ontology • the truth • eternity • essences

Na tle myśli anglosaskiej pierwszej połowy dwudziestego wieku, gdzie trend wyznaczały z jednej strony pragmatyzm, z drugiej filozofia analityczna, a także, w coraz mniejszym stopniu, tzw. brytyjski idealizm, filozofia Santayany mogła się wydawać propozycją tyleż idiosynkratyczną co odważną w swej niezależności wobec toczących się wówczas sporów. Bertrand Russell we wspomnieniach wyraził niemal oburzenie faktem, że Santayana w swojej teorii esencji całkowicie zignorował ustalenia filozofii analitycznej¹. Na autorytet Russella powołują się i późniejsi autorzy, zwłaszcza krytycy ontologii Santayany z punktu widzenia teorii poznania, a w szczególności tzw. (amerykańskiego) krytycznego realizmu, z którym czasami kojarzy się Santayanę. Tymczasem, można zapytać o to, czy wspomniana teoria esencji miała, jak widzą ją niektórzy, wyjaśniać zjawisko percepcji czy raczej stanowić ontologiczną alternatywę wobec empirycznego tudzież językowego redukcjonizmu epoki. W dalszej części spróbuję naszkicować – na ile to możliwe w obrębie tak krótkiego tekstu – kontury systemu ontologicznego Santayany, z naciskiem na jego kontrowersyjną teorię prawdy. Zwrócę uwagę

¹ Bertrand Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, London: Allen and Unwin, 1956, s. 87–89.

na kilka punktów spornych, które pojawiły się w obrębie bodaj najciekawszej i najbardziej rzetelnej polemiki wokół esencji i prawdy w myśli Santayany, w którym stronami są Timothy Sprigge i Angus Kerr-Lawson. Na zakończenie pokażę, że niektóre problemy z Santayanowską teorią prawdy wynikają z niedostatecznie poważnego potraktowania jego ontologicznych rozróżnień, a w przywróceniu im właściwej wagi pomocne mogą być odniesienia do klasycznych rozstrzygnięć myślicieli późnej starożytności i średniowiecza, takich jak Boecjusz czy Tomasz z Akwinu.

W swoim dojrzałym, czterotomowym dziele *Realms of Being* (1927–1940) przedstawia Santayana własny system filozofii, którego zwiastunem była wydana kilka lat wcześniej praca *Scepticism and Animal Faith* (1923). To w *Scepticism...* po raz pierwszy napotykamy esencje (*essences*), gdy radykalny sceptyk, w swej determinacji by rezygnować ze wszystkich przekonań, które nie spełniają postulatu absolutnej pewności, dochodzi do punktu, w którym niczego już nie może orzec o rzeczywistości poza szczątkowym „to-teraz”. Jest to reakcja odartej z czasu (istnienie czasu to bezpodstawne założenie) świadomości na owo „coś”, co się jawi. Wszelka identyfikacja tego czegoś jako czegoś poza nim samym, przypisywanie mu istnienia, nie mówiąc już o afirmacji doświadczającego tego czegoś „ja”, byłaby nadużyciem w stosunku do sceptycznego ideału. Ów kulminacyjny punkt eksperymentu ujawnia, że myślenie opiera się na instynktownej i irracjonalnej wierze w substancję, czas, egzystencję, doświadczenie i jakieś „ja”, gdy zaś pozbawi się je tych milcząco przyjmowanych założeń, pozostaje czysta świadomość tego, co dane – jakiegoś aktualnego, z niczym nie powiązanego, a więc i bezsensownego „tego”. Gwoli ścisłości, z punktu widzenia sceptyka trudno tu mówić nawet o świadomości, ma się do czynienia jedynie z owym „tym-teraz”, jednak filozof, który eksperyment zainscenizował dalej określa „to-teraz” mianem esencji, które w jego teorii staną się jedynym bezpośrednim przedmiotem świadomości oraz medium myślenia i poznania (których fundamentem jest materialna egzystencja), a w dalszym ciągu zyskają status autonomicznej sfery bytu. W tej samej pracy pojawia się też zwiastun ontologicznej teorii prawdy, póki co określanej jako „kompletny, standardowy opis każdego faktu” (gdzie słowo „opis” użyte jest metaforycznie) stanowiący idealną miarę prawdziwości zdań zdających sprawę z jakiegoś wycinka rzeczywistości². Tak oto z omawianej pracy zaczyna wyłaniać się obraz rzeczywistości naznaczonej dualizmem pomiędzy materialnym pędem (przepływem) egzystencji a beczasowością idealnych esencji.

² G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, New York: Charles Scribner's Sons, 1923, s. 266.

W *Realms of Being* wnioski płynące z eksperymentu w sceptycyzmie, zostają rozwinięte i uzyskują postać czterech sfer bądź dziedzin bytu: materii, esencji, ducha i prawdy. Należy zaznaczyć, że system jako całość określa się w badaniach mianem naturalizmu materialistycznego nieredukcyjnego, gdzie materia jest fundamentem dwóch z trzech pozostałych dziedzin bytu – ducha (jako wywodzącego się z *psyche*) oraz prawdy (jako wyróżnionej cząstki sfery esencji) i jako jedyna posiada moc generatywną. Plan materialny to nic innego jak egzystencja – nieustający przepływ (*flux*) tudzież pęd zdarzeń, którego ludzka *psyche* jest pewnym wysoce zorganizowanym, substancjalnym fragmentem, a także pewnym wzorcem stawiania się. Naturę można tu określić jako system wzorców i regularności, który przejawia właściwość transcendowania planu materialnego, tak jak to dzieje się w przypadku ducha, którego Santayana czasami niefrasobliwie nazywa umysłem. Właściwszym odpowiednikiem ducha wydaje się świadomość, gdyż umysł jako *locus* procesów myślowych jest ściśle powiązany ze swoim egzystencjalnym źródłem, a w każdym razie nie jest „czystym” duchem.

Duch stanowi sferę bytu *sui generis*. Choć uwarunkowany jest biologicznie, to właściwy mu sposób bycia, na który składają się intuicje esencji, nie może zostać zredukowany do podskórnych, materialnych procesów. Ze względu na element nieusuwalnej, pierwszoosobowej perspektywy, nie jest też podatny na uprzedmiotowienie, a co za tym idzie, nie może być przedmiotem badań naukowych. Refleksja, kontemplacja, przywoływanie abstrakcyjnych bądź nieobecnych przedmiotów – wszystkie te operacje, choć zachodzą w czasie, ignorują lub odwracają bieg czasu, transcendując egzystencję. Jak już zostało powiedziane, jedynym bezpośrednim przedmiotem świadomości są idealne esencje, nawet wtedy, gdy przedmiotem uwagi i percepcji są byty materialne („organem” uwagi i percepcji, a także podmiotem poznania i wiedzy jest ludzka *psyche*, czyli byt egzystencjalny). Korelatem sfery ducha jest sfera esencji. Duch ujmuje esencje w akcie intuicji.

Wieczna i nieskończona dziedzina esencji, stanowiąca odrębną ontologiczną dziedzinę, obejmuje wszelkie jakości, „bezczasowe ... identyczne same ze sobą formy każdego [możliwego] rozróżnienia”³. Można zatem powiedzieć, że dziedzina esencji stanowi warunek możliwości wszelkiej tożsamości i znaczenia, choć pojawia się pokusa określenia jej na sposób negatywny, jako źródła różnicy. Niektóre esencje znajdują swoje odzwierciedlenie albo ucieleśnienie w formie wydarzeń na planie egzystencjalnym, inne nigdy nie doczekają się materialnej realizacji. Esencje w swej własnej

³ J. Lachs, „Santayana’s Philosophy of Mind”, [w:] *Animal Faith and Spiritual Life*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1967, s. 255. Tłum. własne.

dziedzinie mogą pozostawać między sobą w idealnych relacjach, są jednak zarazem doskonale odrębne, tzn. niepowiązane typowymi dla planu egzystencji przygodnymi relacjami zewnętrznymi, gdzie jedno istnienie zagraża drugiemu. Ich tożsamości są nienaruszalne. Choć Santayana, niestety, nie rozwija tej kwestii, to wydaje się, że punktu widzenia ludzkiego świata esencje jako takie są abstrakcyjne, a stają się rozpoznawalne dopiero jako znaki, czy to w kontekście idealnym (logika, matematyka), czy też w relacjach egzystencjalnych, w które zostają uwikłane jak tylko doczekają się ucieleśnienia. Choć uniwersalne, nie są Santayanowskie esencje odpowiednikami platońskich form gatunkowych. Nie mają też żadnej mocy przyczynowej i nie determinują pędu egzystencji (pomijam tu całkowicie kwestię wpływu, jaki esencje jako symbole mogą mieć na aktywność *psyche*, jest to odrębne zagadnienie.) Dzieje się raczej odwrotnie, pasywne esencje mogą stać się przedmiotem uwagi i kontemplacji umysłu bądź zostać „porwane” albo „przechwycone” przez materialny pęd, stając się chwilowo „zakładnikami” egzystencji. Elementem wspólnym esencji, ich istotą niejako, jest przynależny tylko ich sferze ontologicznej i odróżniający je od sfery egzystencji czysty Byt (*pure Being*). Co ciekawe, zdaje się, że ów dość enigmatyczny czysty Byt sam też jest esencją, która może stać się przedmiotem kontemplacji. Santayana nie ukrywa, że jest to rzadkie osiągnięcie duchowe, a jednocześnie określa je, w ślad za Arystotelesem, jako najwyższy stopień żywotności. Bez względu na to, czy uznamy, że czysty Byt stanowi jedynie specyficzną właściwość esencji jako dziedziny ontologicznej, czy też że jest on odrębną jakością czyli jedną z esencji i może być przedmiotem np. doświadczenia mistycznego, to można powiedzieć, że pojęcie to uwypukla fakt, że esencje są tożsame same ze sobą i w ten sposób stanowią załączek wszelkiej uchwytniej duchowo tożsamości i różnicy, a także, że w ogóle są nawet jeśli nie *istnieją* na sposób egzystencji.

Naszkicowane tu skrótowo właściwości idealnej dziedziny esencji nie wyczerpują całego sensu, jaki Santayana przypisuje temu pojęciu. Esencje to również forma wszelkich treści świadomych. Świadomości (duchowi) dane są w sposób bezpośredni jedynie esencje, a umysł posiłkuje się esencjami jako niezbędnym elementem symbolizacji. Wszelkie myślenie, poznanie i wiedza, o ile są świadome i dotyczą egzystencji, są symboliczne, nie zaś, w terminologii Santayany, dosłowne. Symbole to nadal esencje, tyle że uwikłane w znaczenie, które przynależy, przynajmniej częściowo, do sfery egzystencji. Natomiast przykładem aktywności umysłu, który intencjonalnie pozostaje w obrębie sfery esencji, a więc trudno tu mówić o jakimś „zapośredniczeniu” przez esencje, jest eksplorowanie relacji logicznych, chociaż i tu nie obejdzie się bez oparcia egzystencjalnego w postaci pewnych milczących założeń, takich jak wiara w możliwość znaczenia oraz czas niezbędny do przeprowa-

dzania operacji logicznych. Podnoszony przez niektórych badaczy problem z podwójną – ontologiczną i epistemologiczną – funkcją esencji jest taki, że nie ma żadnej gwarancji, iż ucieleśnione w materialnym przepływie esencje, np. pod postacią jakiegoś wydarzenia, są identyczne z tymi, które dane są świadomości zorientowanej na tenże wycinek rzeczywistości. Niełatwo wyjaśnić na czym by miała polegać ekwiwalencja pomiędzy świadomą reprezentacją jakiejś rzeczy (bo z jakąś reprezentacją mamy tu do czynienia) a tą rzeczą. Te aporie wynikają z nietypowej konstrukcji mechanizmu poznania w świetle naturalistycznej acz nieredukcyjnej ontologii Santayany⁴.

Wreszcie, czwartym, po materii, esencjach i duchu, rejestrem ontologicznym jest prawda. Jest to ta część teorii Santayany, która wzbudza najliczniejsze kontrowersje, co wynika między innymi z faktu, że jest to ontologiczna koncepcja właśnie, obca tradycji zarówno pragmatycznej jak i analitycznej. Prawda jest podzbiorem sfery esencji i obejmuje wszystkie te z nich, które kiedykolwiek zostały lub zostaną zmaterializowane, czyli znajdują swoje miejsce w przepływie egzystencji. Prawda, podkreśla Santayana, jest wieczna i jest prawdą o wydarzeniach, a w zasadzie ich formie (esencji). Jest też przygodna – nie ma nic takiego w esencjach, co sprawiałoby, że niektóre z nich z konieczności należałyby do sfery prawdy. Prawda, tak jak ujmuje ją Santayana, jest całkowicie niezależna od prawdziwości bądź fałszywości zdań, choć nie jest tak, by prawdziwość (niektórych) sądów nie była od niej zależna. Koncepcja ta, twierdzi jej autor, jest najbliższa zdroworozsądkowym, potocznym ludzkim intuicjom, mając zapewne na myśli to, że zawiera się w niej wyobrażenie jakiegoś obiektywnego katalogu/obrazu wszystkich zdarzeń, stanowiącego nienaruszalny i właściwy punkt odniesienia dla ludzkich sądów⁵. Jest to więc idea pewnego „trybunału”, względem którego weryfikuje się prawdziwość mniemań. Jako taka, koncepcja ta stoi w oczywistej opozycji do pragmatycznej teorii prawdy i to we wszystkich jej wersjach. Dla przypomnienia, William James, mentor a potem kolega Santayany na Uniwersytecie Harvardzkim, uważał za prawdziwe te idee, które wcielone w życie okazują się użyteczne i satysfakcjonujące. Prawdziwe są te przekonania, do których mamy zaufanie z racji tego, że działając w oparciu o nie uzyskujemy zamierzone skutki. Prawdziwość weryfikuje się w działaniu⁶.

⁴ Propozycję rozwikłania tych aporii w obrębie hermeneutycznej koncepcji ludzkiej sobości przedstawiłam w pracy: K. Krempleska, *Life as Insinuation: George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self*, New York: SUNY, 2019.

⁵ G. Santayana, *Realms of Being*, one volume edition, New York: Charles Scribner's Sons, 1942, s. 401.

⁶ W. James, *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism"* (1909), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Santayana uważał tę teorię za teorię „poprawności” (*correctness*) raczej niż prawdy.

Jeden z najbardziej rygorystycznych badaczy systemu filozoficznego Santayany, Timothy Sprigge, choć wyraża uznanie dla ontologii Santayany jako całości, to jednocześnie dostrzega zarówno w koncepcji esencji jak i prawdy niejasności (czasami wynikające z niedostatecznej precyzji języka Santayany, a czasami z samej konstrukcji teorii), które generują trudności interpretacyjne, a nawet prowadzą do paradoksów. Jeden z zarzutów dotyczy pogranicza ontologii i epistemologii i brzmi: „trudno jest zrozumieć jak [jakakolwiek] rzecz materialna mogłaby [w świetle tej koncepcji esencji i świadomości] uobecnić się w sposób bezpośredni i niepowątpiewalny w świadomości”⁷. Inny, związany z poprzednim, zarzut dotyczy (rzekomej) tendencji Santayany do mieszania kategorii percepcji i myśli, a konkretnie braku wyraźnej dystynkcji pomiędzy bierną recepcją esencji przez świadomość a jej aktywnym rozpoznaniem jako symbolu⁸. Choć jest niemało racji w stwierdzeniu Sprigge, że myśl Santayany traci na tym, że nie zawiera żadnej eksplicytnej koncepcji języka, to sądzę, że moc wyżej wspomnianych zarzutów można w dużej mierze osłabić pozostając w obrębie systemu Santayany i jego języka. W największym skrócie, odpowiedź na pytanie pierwsze będzie taka, że rzecz materialna nie uobecnia się dla świadomości, ale za jej pośrednictwem, dla *psyche* i dzięki intencjonalności. Nie jest to uobecnienie bezpośrednie. W drugim przypadku, Santayana jasno mówi, że percypowana i rozpoznawana jest rzecz, a nie esencja. Jak można domniemywać, jest to wynikiem złożonego procesu interpretacji, który ma charakter biologiczno-duchowy.

Przechodząc jednak do dziedziny prawdy, która interesuje mnie tu najbardziej, zarzuty dotyczą między innymi trudności, jakie wiążą się z ilustracją dynamicznej egzystencji w wiecznym rejestrze prawdy czy też oddaniu tego, co partykularne (konkretnego zdarzenia) poprzez to, co uniwersalne (esencje). Celem krytyki jest również nietypowość teorii Santayany na tle epoki, a konkretnie fakt, że „ontologizując” prawdę uniezależnia ją od kontekstu języka, w którym zwykli ją rozpatrywać filozofowie analityczni⁹. Wreszcie, pojawia się pokusa uznania, że skoro sfera prawdy obejmuje prawdę o przyszłych zdarzeniach, to plan egzystencji jest zdeterminowany, a wolność człowieka jest iluzją, i to właśnie za sprawą prawdy raczej niż materii, czyli inaczej niż można by oczekiwać od materialistycznej ontologii.

⁷ T. Sprigge, *Santayana. An Examination of his Philosophy*, London, Boston: Routledge & Kegan, 1974, s. 67.

⁸ *Ibidem*, s. 77.

⁹ *Ibidem*, s. 164–165.

Niektóre z wyżej poruszonych kwestii doczekały się odpowiedzi ze strony innych badaczy. Angus Kerr-Lawson podważył sens nader szczegółowej krytyki teorii prawdy. Uznał, że istotniejsze od drobiazgowej analizy spójności samej teorii jest zrozumienie jej funkcji i filozoficznych konsekwencji. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że bezpośrednim i zamierzonym skutkiem ontologicznego ujęcia prawdy jest jej depsychologizacja i uniezależnienie od języka. Podejście Santayany „unika wszelkich związków z językiem, nawet ze zdaniami asertorycznymi w idealnej postaci”¹⁰. Kerr-Lawson słusznie podkreśla fakt, że Santayana ogranicza prawdę (*the truth*) w mocnym, rzeczownikowym sensie, do prawdy o zdarzeniach. To, co nazywamy prawdą logiczną czy też prawdami moralnymi określa Santayana jako prawdy idiomatyczne (*idiomatic truths*), które dotyczą pewnych rzeczywistych relacji i mają swoje zastosowanie, nie będąc przy tym częścią ontologicznej sfery prawdy. Na pytanie zaś, które postawił Sprigge, o to jak zawarte w sferze prawdy esencje, które przecież są uniwersaliami i mogą się powtarzać, są połączone z konkretnymi zdarzeniami, Kerr Lawson odpowiada, że zadanie połączenia egzystencji z prawdą spoczywa w całości na człowieku, który formułuje sąd, na jego – w języku Santayany – *opinii*. To opinia jest nośnikiem pożądanego połączenia, które, jak można się domyślać, będzie polegać na jakiejś odpowiedniości pomiędzy intencjonalnością (kierującą się ku wybranemu odcinkowi egzystencji) a intuicją esencji. Innymi słowy, instancją ustanawiającą relację między tym, co uniwersalne i tym, co partykularne jest za każdym razem umysł¹¹. Najciekawszym jednak zdaje się być pytanie o to, jak ma się wieczność prawdy do przygodności sfery egzystencji. W dalszej części tekstu przyjrzyć się temu zagadnieniu.

Na długo zanim ontologiczna teoria prawdy ujrzała światło dzienne (*Realm of Truth*, 1937), we wspomnianej już pracy *Scepticism and Animal Faith*, Santayana określił prawdę jako „kompletny, standardowy opis” wszystkich zdarzeń, włączając w to zdarzenia przyszłe, jakim dysponowałyby *wszechwiedza*. Nie ulega przy tym wątpliwości, że słowo „opis” ma tu sens szeroki i metaforyczny, nie odpowiadający potocznemu, który konotuje symbolizację językową. Ów idealny opis jest niedostępny śmiertelnikom w całości, choć jego fragmenty mogą stać się przedmiotem intuicji. Sądy są względem niego jedynie pewnymi aproksymacjami, mogą adekwatnie odtwarzać jakąś część prawdy o zdarzeniach i wtedy zasługują na miano prawdziwych. Chodziłoby więc o relację między sądem a rzeczywistością

¹⁰ A. Kerr-Lawson, „Truth and Idiomatic Truth in Santayana”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXIII, no. 1, winter 1997, s. 104.

¹¹ *Ibidem*, s. 102.

wobec niego zewnętrzną, a dokładniej o właściwą identyfikację pewnego fragmentu egzystencji (faktu) z odpowiadającą mu częścią prawdy.

W swej dojrzałej formie teoria prawdy Santayany zyskuje ontologiczny charakter, choć wyżej przywołane elementy charakterystyki pozostają aktualne. Podkreślona zostaje autonomia prawdy jako odrębnej sfery oraz jej wieczność. Prawda to „cały idealny system jakości i relacji, którego świat był lub będzie egzemplifikacją. Prawda to wszystkie rzeczy widziane z punktu widzenia wieczności”¹². Ponieważ prawda jest wieczna, obejmuje wszelkie przeszłe, teraźniejsze i przyszłe zdarzenia, włączając w to zdarzenia mentalne (intuicje). Niektórzy badacze uważają, że tego typu teoria prawdy pociąga za sobą determinizm. Skoro w każdym momencie można powiedzieć, że prawda o całości świata (już) istnieje (a gwoli ścisłości – *jest* lub *bytuje* w swojej sferze), a także skoro nie można wykluczyć (choćby to było mało prawdopodobne), że jakaś część prawdy o przyszłych zdarzeniach objawi się komuś w akcie kontemplacji lub jasnowidzenia, to wydaje się, że przyszłość jest zdeterminowana, a wolna wola jest złudzeniem. Tymczasem, choć w systemie Santayany rzeczywiście pojawia się problem ludzkiej wolności, to jest on związany z jednej strony z jego teorią materii jako jedynej źródła przyczyn, a z drugiej z ideą beczynnego bądź bezsilnego ducha. Jest to więc odrębna kwestia, a problem wiecznej prawdy i determinizmu pozostaje.

Z pomocą przychodzi znów T. Sprigge, który podkreśla różnicę między ideą zdeterminowanej przyszłości a przyszłości określonej, wykorzystując tu grę słów w języku angielskim: *determined* – *determinate*. Przyszłość u Santayany jest określona, zauważa trafnie, co nie oznacza, że jest zdeterminowana. Dalej odwołuje się do fragmentarycznych spekulacji filozofa z pracy *Realm of Matter*. Koncepcja wiecznej prawdy, twierdzi, „jest nierozzerwalnie związana z koncepcją wszystkich momentów czasu jako z natury teraźniejszych... Sam w sobie każdy naturalny moment lub moment ducha, jakkolwiek datowany, jest żywą, obecną rzeczywistością, choć każdy ... jest przeszły lub przyszły w stosunku do nieskończonej liczby innych momentów”¹³. Wydaje się, że Sprigge próbuje zneutralizować podejrzenie o determinizm za pomocą zrelatywizowania relacji uprzedniości i następstwa pomiędzy tzw. naturalnymi momentami, o których Santayana rzeczywiście pisze, że są z natury teraźniejsze. Chodziłoby zatem o to, że wieczność prawdy o zdarzeniach, z których każde jest pewną sekwencją naturalnych momentów, koreluje ze specyficzną właściwością tych ostatnich – ich terażniejszością. Wadą takiego rozwiązania, jak zauważył później Kerr-Lawson,

¹² G. Santayana, *Realms of Being*, *op.cit.*, s. 402. Moja emfaza.

¹³ T. Sprigge, *Santayana*, *op.cit.*, s. 177.

jest jego zależność od zbyt idealistycznego odczytania Santayanowskiej, bądź co bądź materialistycznej, ontologii, wedle którego rzeczywistość materialna miałyby się składać się z quasi-idealnych segmentów/atomów. Taka interpretacja sprawia, że piętrzą się kolejne problemy interpretacyjne, na przykład taki: „jak to możliwe, że wiele różnych faktów, z których każdy ma własną, pełnoprawną indywidualność, może jednocześnie należeć do większej całości, która również ma swój indywidualny charakter?”¹⁴ To pytanie ujawnia, że Sprigge bierze w nawias fakt, że dla Santayany absolutnie pierwotnym faktem jest tajemniczy pęd materii, którego czas fizyczny jest pochodną i którego kompletne zrozumienie i objaśnienie jest zadaniem niewykonalnym bądź arcytrudnym, a sprostanie mu jest niemożliwe bez wsparcia nauki. W tym przypadku to Kerr-Lawson wydaje się bliższy duchowi dzieła Santayany, gdy zauważa, że na gruncie jego ontologii w żadnym razie nie oczekuje się – jako że wykracza to poza możliwości języka – precyzyjnego wyjaśnienia relacji między egzystencją a prawdą. Niemniej jednak, sądzę, że odniesienie do idei wewnętrznej teraźniejszości wszystkich momentów wyraża pewną trafną intuicję dotyczącą wieczności prawdy.

Spór Sprigge – Kerr-Lawson jest wielce pouczający i to nie tylko ze względu na rzetelność i głębię analiz. Ujawnia on dodatkowo coś spoza swego bezpośredniego przedmiotu, a mianowicie kwestię wyrazistości proponowanych przez Santayanę rozróżnień pojęciowych, takich jak esencja-egzystencja, oraz ich konsekwencji. Są to, jak sądzę, rozróżnienia radykalne, w przeciwnym razie nie wyznaczałyby odrębnych dziedzin bytu, którym przysługuje odmienny sposób bycia tudzież istnienia. Żaden z polemistów nie rozważa tej kwestii szerzej, podczas gdy zdaje się ona kluczowa np. ze względu na problem tzw. przyszłych zdarzeń przygodnych w świetle wiecznej prawdy. Współcześni badacze proponują rozwiązanie tego problemu w obrębie tak zwanego kompatybilizmu. Spór ten ma długą historię, a rozróżnienia pojęciowe, na których Santayana opiera swoją teorię prawdy noszą wyraźne ślady inspiracji klasycznymi debatami filozoficzno-teologicznymi. Sądzę, że odwołanie się do nich może okazać się najprostszą i najbardziej naturalną ścieżką interpretacyjną gdy idzie o Santayanowską koncepcję prawdy, nawet jeśli nie usunie wszystkich aporii.

Podczas gdy nie budzi sprzeciwu wyobrażenie sobie, że to, co było, a nawet to, co właśnie się wydarza jest zilustrowane w sferze wieczności, to już idea, że zapisana jest tam również *przyszłość* budzi niepokój doświad-

¹⁴ *Ibidem*, s. 172. Sprigge ma skądinąd rację przypisując Santayanowskim rozważaniom o prawdzie tendencję holistyczną. Bywa, że Santayana mówi o prawdzie o całym wszechświecie jako o niezmiernie skomplikowanej esencji. Wtedy można potraktować wszechświat – jako cały system – jako jedno wydarzenie (por. G. Santayana, *Realms of Being*, *op.cit.*, s. 215–216).

czających przemijania istot ludzkich. Jednak gdy już przystaniemy na to, że prawda jest wieczna, to jaka jest alternatywa? Czy zdarzenia powinny pozostawiać swój ślad w sferze wieczności dopiero w momencie ich materialnego zaistnienia? Taki scenariusz przeczyłby samemu pojęciu wieczności. Przede wszystkim należy mieć na uwadze radykalną odmienność czasu będącego pochodną materialnego pędu od wieczności prawdy. Pokusa, żeby automatycznie uznać fakt, że wieczna prawda obejmująca przeszłe i przyszłe zdarzenia tłumaczy się na determinizm w planie egzystencji może być wyrazem zapomnienia o tej różnicy albo pomylenia atrybutów: wieczności (*eternity*), nieśmiertelności (*immortality*; nieskończenie długiego trwania) i wiecznotrwałości (*everlastingness*, nieskończonego trwania w obydwu kierunkach), które Santayana wyraźnie odróżnia i przed których myleniem przestrzega¹⁵. W świetle rozróżnienia na esencję i egzystencję, wieczności – w odróżnieniu do planu egzystencji – nie przysługuje istnienie, choć przysługuje jej swoiste bycie – wieczność, sama „nie istniejąc, jest współczesna w stosunku do wszystkich chwil”¹⁶. Czas egzystencji jest niewspółmierny wobec wieczności prawdy. Prawdzie nie sposób przypisać żadnej daty, ani podejrzewać ją o to, że w odpowiednim momencie się „zaktualizuje”. Również próba wywieńdzenia z faktu, że coś należy do sfery prawdy konieczności zaistnienia tego czegoś w planie egzystencji i to w określonym momencie jest według Santayany nieporozumieniem. Należałoby raczej postępować odwrotnie, skoro sfera prawdy jest ontologicznie „wtórna” wobec sfery materialnej¹⁷. Można natomiast powiedzieć, że tak ujęta prawda sprzyja relatywizmowi temporalnemu w obrębie sfery egzystencji – każda chwila jest zarazem uprzednia i późniejsza wobec innych chwil.

Jednym z założeń towarzyszących połączeniu idei wszechwiedzy bądź wieczności prawdy z determinizmem jest to, że wieczna prawda jest wobec rzeczywistości jakoby „uprzednia”, a wszechwiedza jest przed-wiedzą. Tymczasem Santayana podkreśla, że prawda o danym zdarzeniu, wbrew temu, co może się wydawać, nie jest w stosunku do niego uprzednia – będąc wieczną jest mu co najwyżej współczesna (można też powiedzieć, że jest współczesna wobec wszystkich momentów naturalnych, które się na nie składają). Określenie „uprzednia” imputuje wieczności przynależność do czasu egzystencji, którego wieczność jest przeciwieństwem¹⁸.

¹⁵ G. Santayana, *Scepticism*, *op.cit.*, s. 206.

¹⁶ *Ibidem*, s. 206.

¹⁷ G. Santayana, *Realms of Being*, *op.cit.*, s. 405.

¹⁸ Prorocy, zauważa Santayana, jeśli mają jakiś uprzywilejowany dostęp do prawdy, to „nie przepowiadają, ale widzą”, a nawet najbardziej odległe w czasie wydarzenia nabierają w ich wizjach charakteru terażniejszości. *Ibidem*, s. 269.

Jest więc wątpliwe czy i na jakiej zasadzie wieczna prawda o wszystkich zdarzeniach musi tłumaczyć się na determinizm w planie fizycznym. Zdaniem Santayany taki pogląd ukształtował się w toku sporów teologicznych. Prawda, pisze, to taki rodzaj rzeczywistości, który „eklektyczna religia naszych ojców ujmuje jako ideę Boga”¹⁹. Utożsamienie prawdy z boską wszechwiedzą przypisuje Santayana monoteizmowi, zauważając jednocześnie, że powiązanie dwóch atrybutów Boga z dwiema dziedzinami bytu – wszechmocy z materią z i wszechwiedzy z prawdą – doprowadzało czasami do niefortunnego, jego zdaniem, zatarcia granicy między nimi, które z kolei przekładało się na przekonanie, że skoro prawda o przyszłości jest w Bogu, to świat materialny z konieczności musi podążać z góry wyznaczonymi ścieżkami²⁰. Tymczasem, pisze Santayana: „[p]rawda o przyszłości nie zmusza ... przyszłości do stania się tym, czym się stanie – jest wręcz odwrotnie, to charakter przyszłości...zmusza prawdę o niej do bycia tym, czym odwiecznie jest. Często dostrzegali to teologowie w kontrowersjach dotyczących wolności i konieczności. Boska przed-wiedza nie wpływała na to, czego dotyczyła...Prawda jest absolutnie pasywna i podąża za przygodnymi meandrami egzystencji”²¹.

Współcześni badacze Santayany pozostawiają tę kwestię otwartą, zwracając jedynie uwagę na rozróżnienie między byciem zdeterminowanym a byciem określonym oraz na te nieliczne i enigmatyczne fragmenty, w których Santayana sugeruje, że wszystkie chwile są ze swej natury teraźniejsze. W świetle odniesień Santayany do klasycznych sporów teologicznych, dopuszczalną interpretacją jest uznanie, że teraźniejszość wszystkich chwil dotyczy nie tyle planu egzystencji, co perspektywy wieczności. Ponieważ każdy naturalny moment i każde zdarzenie ilustrują pewną esencję, czy to prostą czy złożoną, są jednocześnie tematem prawdy lub przedmiotem kontemplacji wyobrażonej wszechwiedzy, w którym to ujęciu są zawsze teraźniejsze. Wieczna prawda, metaforycznie określona jako (boska) wszechwiedza, nie może być uprzednia w stosunku do żadnego zdarzenia, również takiego, które w planie egzystencji jeszcze nie miało miejsca. Problem przyszłych wydarzeń przygodnych może też być problemem logicznym i dotyczyć zdań o przyszłości, w tym kontekście nie pojawia się jednak u Santayany więc pozostaje on poza obrębem naszych rozważań.

Zagadnienie to było rozpatrywane przez myślicieli takich jak Augustyn, Boecjusz, Anzelm czy Tomasz z Akwinu i z dużym prawdopodobieństwem

¹⁹ G. Santayana, *Scepticism*, *op.cit.*, s. 268.

²⁰ G. Santayana, *Realms of Being*, *op.cit.*, s. 506.

²¹ *Ibidem*, s. 506.

stwem można powiedzieć, że to właśnie ich idee inspirowały Santayanę. Jako że zestawianie autora *Realms of Being* z tradycją scholastyczną jest niepopularne wśród anglosaskich badaczy, te niemal oczywiste pokrewieństwa albo uchodziły ich uwagi albo były pomijane. Tymczasem sama tylko lektura Boecjusza pozwala lepiej zrozumieć stanowisko Santayany, zgodnie z którym prawda o wszystkich rzeczach i zdarzeniach we wszechświecie jest wieczna, a zarazem zdarzenia w planie egzystencji są przygodne. Sprawa w przypadku Santayany jest o tyle prostsza, że nie porusza się on w obrębie teistycznego paradygmatu i idee takie jak wola i wszechmoc Boga-Stwórcy, opatrność boska, czy też Bóg jako byt konieczny nie mają tu zastosowania²². Pozostaje jedynie pasywna wszechwiedza jako metafora wiecznej prawdy i jej relacja do sfery materialnej.

Zarówno Boecjusz jak i Tomasz z Akwinu zwracają uwagę na to, że źródłem trudności ze zrozumieniem relacji między przygodnością i wolnością a boską wszechwiedzą jest fakt, że śmiertelne istoty mimowolnie przypisują wszechwiedzy ograniczenia przynależne ludzkiemu, skończonemu umysłowi. Stąd bierze się np. uporczywe nazywanie wszechwiedzy wiedzą uprzednią. Obaj podważają zwodniczą oczywistość tradycyjnego rozróżnienia na konieczne i przygodne. Na pytanie Boecjusza „jak to być może, ażeby to, co się przewiduje jako mające nadejść, nie nadeszło?”²³ Filozofia odpowiada, że wbrew pewnym przesądom rzeczy mogą dziać się z konieczności lub przypadkowo niezależnie od wiedzy o nich. Poza tym, jeśli mowa o boskim poznaniu, to jest to niepojęty dla człowieka rodzaj poznania, wyższa Inteligencja, która ujmuje wszystko „bez początku i bez końca naraz jako całą terażniejszość” i „trwa w swej niezłożonej terażniejszości i ogarniając nieskończone okresy przeszłości i przyszłości, w swoim niezłożonym poznaniu rozważa wszystko, jak gdyby się już działo”²⁴. Rozwijając niektóre z podjętych przez Boecjusza wątków, również Tomasz zauważa, że „odniesienie poznania boskiego do jakiejś rzeczy jest odniesieniem czegoś terażniejszego do innego terażniejszego”²⁵. Będzie również określał wieczną boską wiedzę jako widzenie wszystkiego naraz. Boecjusz, tak jak później

²² Z tym również związany jest fakt, że sfera prawdy w ujęciu Santayany nie ma charakteru modelu czy też wzorca rzeczywistości i choć można wskazać na moralne implikacje tej teorii, o których sam autor mówi w kategoriach pokory i wyzwolenia, to w żadnym wypadku nie jest ona pomyślana jako „moralistyczna fizyka”. Por. G. Santayana, *Realms of Being*, *op.cit.*, s. 503–504.

²³ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa: PWN, 1962, s. 134.

²⁴ *Ibidem*, s. 142–143.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tom I, Kęty: Antyk, 1998, kw. 2, art. 12, s. 131.

Santayana, odróżnia wieczność od nieśmiertelności oraz tłumaczy różnicę między wiecznością a kondycją przemijania – tej ostatniej, która określa życie w nieustannie osuwającej się w przeszłość terażniejszości, obca jest idea jednoczesnego oglądu wszystkiego. Santayana przypisuje ludzkiemu, świadomemu doświadczeniu specyficzny modus bycia – a mianowicie „czas sentymentalny”, gdzie duchowa zdolność do syntezy (namiastka wiecznego oglądu) zмага się z nieustannie umykającym „tu-i-teraz” i niepokojąco mglistą przyszłością. Czas sentymentalny jest pejzażem subiektywności i źródłem zakłóceń dla ducha. Dla wolnego od subiektywności boskiego oglądu, zauważa Boecjusz, nic nie przemija ani nic nie jest „przyszłe”, w żaden też sposób nie determinuje on biegu wydarzeń czy natury rzeczy²⁶.

Rozstrzygnięcie Boecjusza, wedle którego transcendentny, pasywny, boski ogląd obejmuje jednym spojrzeniem całość czasu pomaga lepiej zrozumieć Santayanę i do pewnego stopnia dostarcza filozoficznej legitymacji jego ontologicznej koncepcji prawdy. Jednocześnie odniesienie do klasycznych teorii metafizycznych pozwala uwypuklić podstawową filozoficzną konsekwencję omawianej tu teorii, a mianowicie to, że dzięki przeniesieniu prawdy do sfery transcendencji i uczynieniu jej niezniszczalną żaden człowiek ani grupa ludzi nie może jej zmienić, zawłaszczyć, ani mienić się jej depozytariuszem.

KATARZYNA KREMPLEWSKA – doktor habilitowana filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, interesuje się między innymi filozofią podmiotu, hermeneutyką, krytyką kultury oraz historią myśli amerykańskiej. Jest autorką książki: *Life as Insinuation: George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (2019).

KATARZYNA KREMPLEWSKA – PhD in philosophy, Assistant Professor at the Institute of Philosophy and Sociology, PAS. Her research interests include: philosophy of subject, hermeneutics, critique of culture, history of American thought; author of the book: *Life as Insinuation: George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (2019).

²⁶ Jak ujmuje to polska badaczka, „Wprawdzie Bóg wie co się zdarzy, ale to nie oznacza, że jest tego przyczyną”. Patrz: E. Jung, „Co – zdaniem angielskich myślicieli XIV wieku – Bóg wie o przygodnej przyszłości?”, *Filo-Sofija*, nr 19 (2012/4), s. 76.