

ŻYCIE JAKO INSYNUACJA W UJĘCIU HENRI BERGSONA I GEORGE’A SANTAYANY

– Katarzyna Krempleska –

Abstrakt. Tekst wychodzi od przyjrzenia się sensom ludzkiego życia w ujęciu Bergsona, na które otwiera nas zaproponowana przezeń metafora „insynuacji”. Analiza ta, wzbogacona o konfrontację z innym oryginalnym myślicielem epoki – George’em Santayaną, pozwala doświadczyć fakt, że Bergsonowska ontologia pojmując materię jako wrogą życiu i proponuje swoistą mediację polegającą na twórczym wykorzystaniu materii poprzez pamięć i wyobraźnię, które „odgrywają” przeszłość w masce teraźniejszości w interesie życia. Przedmiotem namysłu jest również formuła wolności wyłaniająca się z obu koncepcji świadomego życia – koncepcji Bergsona, dla którego kresem i spełnieniem jest początek albo pierwotny impuls, oraz koncepcji Santayany, która upatruje spełnienia w formach skończoności pojedynczego życia. Okazuje się, że tym, co łączy obie perspektywy jest spojrzenie na człowieka od strony wyzwania duchowego. Całości tych rozważań towarzyszy przekonanie o potrzebie powracania do tak rudymenarnych pojęć jak „człowieczeństwo” czy „duchowość”, które – dość niefortunnie – są dziś marginalizowane.

Słowa kluczowe: Henri Bergson, George Santayana, życie, duch, pamięć, witalizm, filozofia życia, wolność.

Łacińskie *insinuare* to dosłownie: penetrować, drażnić, wpełznąć, a w przenośni – ukazywać fałsz jako prawdę, zwykle w celu osiągnięcia ukrytych celów. Cynceron nadaje temu pojęciu również znaczenie przenikliwości, docierania do istoty, do sedna sprawy, ale insynuować to również wzbudzić w kimś podejrzenia, zasiać podejrzliwość, wprowadzić obcą nutę do czyjegoś serca. Wreszcie mamy *insinuare* jako wkupienie się w czyjeś względy, wyjednanie sobie łaski. Zwróćmy uwagę na obecny w tych znaczeniach wspólny element celowego wprowadzenia czegoś (obcego) w coś innego, zaszczepienia czegoś na czymś¹.

Ów motyw sprytnego, strategicznego „zaszczepienia” oraz towarzysząca mu konwencja teatralnej farsy, gdzie coś jest „odgrywane” po to, by rozegrać się mogła intryga drugiego dna, dają się odczytać z błyskotliwej metafory Henri Bergsona, gdzie życie samo, albo – życie w swej istocie – jest insynuacją.

¹ Dusmenil (1809).

Przyjrzyjmy się zatem na początek obecnym w myśli autora *Materii i Pamięci* sensom życia, na jakie otwiera nas pojęcie „insynuowania”, nie tracąc z pola widzenia stawki tej filozofii, a mianowicie – wolności.

1. Penetracja i zaszczepienie czyli insynuacja jako inkarnacja przeszłości

Otóż materia żyjąca [...] nie ma innego sposobu do wykorzystania warunków, prócz biernego przystosowania się do nich z początku: tam gdzie ma ona objąć kierownictwo jakiegoś ruchu, zaczyna od przejęcia go. Życie postępuje drogą insynuacji².

Mowa tu o życiowym pędzie, życiu uchwyconym intuicyjnie jako ruch pokonywania przeszkód. Tę z początku empiryczną koncepcję Bergson, w typowy dla siebie sposób, „przedłuża” ku pewnemu metafizycznemu pojęciu granicznemu, które stanowić będzie zręby jego wizji. Nie tyle chodzi tu o „co” tradycyjnej metafizyki, ale raczej o typ i kierunek ruchu pewnej zasadniczej dążności. Deleuze i Skarga nazwą filozofię Bergsona transcendentnym empiryzmem, choć nic nie stoi na przeszkodzie, by w jej ostatecznym kształcie określić ją jako naturalizm metafizyczny, gdzie w ramach całości, jaką jest Natura, współlistnieją i ścierają się ze sobą dwie dążności albo dwa sposoby różnicowania – inspirowane Spinozą *natura naturans* i *natura naturata*. Taki podział ilustruje „zanikający gest twórczy” – „rzeczywistość, która się tworzy poprzez rzeczywistość zanikającą”³. O ile pierwsza z tych dążności reprezentuje twórczą istotę ruchu życia, druga – inercję uprzedzennionej materii, paradoksalną obecność i nieodwracalność czystej terażniejszości. Słowami Deleuze’a, „życie jako ruch ulega alienacji w materialnej formie, którą powołuje”⁴. Na pewnym etapie ewolucji życie osiąga ludzką formę, dzięki której siła bezwładności materii zostaje zakwestionowana jakby „od środka” – dzięki insynuacji wcielenia, która pozwala na zawieszenie automatyzmu reakcji i pojawienie się działania w miejsce zwykłego ruchu. Człowiek jest momentem, w którym „pęd życiowy zyskuje świadomość siebie”⁵. W tej grze o wolność, w której echem odbija się zamierzchna idea walki ducha z materią, życie wygrywa swoją stawkę insynuując, że postępuje drogą adaptacji. Nie wchodząc dalej w niuanse tej drobiazgowo opisanej przez Bergsona sytuacji ewolucyjnej, należy dodać, że każde pojedyncze ludzkie życie jest potencjalnym przekrocze-

² Bergson (2005): 86 – moja emfaza.

³ Ibidem: 206.

⁴ Deleuze (1999): 80.

⁵ Ibidem: 118.

niem *conditio humana* i – co się z tym wiąże – rozszerzeniem sensu człowieczeństwa.

Dla lepszego zrozumienia Bergsonowskiego ujęcia życia, przypomnijmy – w ogromnym skrócie – jak autor *Ewolucji twórczej* rozkłada akcenty swojej oryginalnej metafizyki. Orężem dążności życiowej jest duch, czyli przeszłość przechowywana w wirtualnym rejestrze pamięci, który jest udziałem każdego świadomego życia. Człowiek obcuje z pamięcią na co dzień, choć w sposób najbardziej źródłowy czerpać z niej może poprzez intuicyjną synchronię z własnym trwaniem, które jest sposobem bycia jego głębszej jaźni. Dążność przeciwna, czyli materialna, to system obrazów terażniejszości i wyłaniająca się zeń percepcja czysta, która zostaje ograniczona na potrzeby konkretnej ludzkiej świadomości i w przedstawieniach ujawnia dostępne człowiekowi możliwości działania. Osią tego procesu jest krzyżowanie się w jaźni dwóch linii - linii ducha (pamięć) i materii (aktualny stan mojego ciała), a innymi słowy – przeszłości i terażniejszości. Przepaść między dwoma rejestrami zostaje zneutralizowana dzięki dokonującej się dla pojedynczej, ucieleśnionej jaźni aktualizacji wspomnień, która umożliwia rozpoznawanie i działanie. Tym samym w jaźni osiągamy moment monizmu, który wirtualnie istnieje jako „śląd” jedności pierwotnego impulsu życiowego.

Gdy więc zapytamy o to, jak Bergson myśli człowieka, to jedną z możliwych odpowiedzi jest, że myśli go metafizycznie, od strony ucieleśnienia jako duchowego – czyli życiowego – dążenia ku wolności. I choć człowiek jako ruch, jako dążenie, nigdy nie osiąga tożsamości ze sobą samym, to jednak nie czyni go to - jak u Heideggera – istotowo zagrożonym nicością i ufundowanym na trwodze. Rękojmnią człowieczeństwa są niezbywalne pamięć, trwanie i twórczość, i to one są źródłem sensu nieustannie udzielającego się ludzkiemu życiu. W tym wymiarze, jak powie Kołakowski, „nic nie jest utracone ale też nic nie jest odwracalne”⁶.

Gwoli dygresji, powyższe tyczy się nie tylko jednostek, ale w pewnym stopniu również społeczności ludzkich, choć tu zagrożenie zapomnieniem i ignorancją jest bardziej realne i bardziej brzemiennie w skutki, choćby z racji tego, że zbiorowość nie posiada ciała sensu stricto, a jej dostęp do trwania jest zawsze zapośredniczony w przedstawieniach zbiorowych i łatwy do zafałszowania. Nominalizm Bergsona, wraz z jego koncepcjami intuicji, trwania oraz głębokiej i powierzchniowej jaźni, przekładają się, po pierwsze na nieufność wobec całej sfery symbolicznej, zwłaszcza w jej społecznym, instytucjonalnym wymiarze, a po drugie na indywidualizm, za który filozof bywał krytykowany. Z krytyką indywidu-

⁶ Kołakowski (2005): 3.

alizmu często bywa tak, że wylewa dziecko z kąpielą, sprowadzając starożytną ideę indywidualizmu jako względną autonomię w myśleniu, działaniu oraz ekspresji twórczej do negatywnego zjawiska społecznego zwanego atomizacją jednostki. Tymczasem, podobnie jak w przypadku Williama Jamesa, indywidualizm wizji Bergsona zasadza się na organicznej jedności doświadczenia życia i przeżywania czasu oraz na szansie na bezpośredniość jaką daje wizja powrotu do żywego źródła inspiracji, jakim jest pierwotny życiowy impuls. Indywidualizm ten nie zaprzecza wizji sensownej wspólnoty, lecz raczej przyznaje jednostkowemu, świadomemu życiu szansę na rozwój również w niesprzyjających okolicznościach społecznych, jako że ostateczna instancja sprawcza i twórcza pochodzi niejako spoza tego kontekstu. Wreszcie, indywidualizm Bergsona zasadza się na wspomnianym już swoistym nominalizmie, wynikającym z filozoficznego credo Bergsona, które można – za Kołakowskim – sformułować jako „czas jest rzeczywisty”⁷. Dopowiedzmy, że trwanie pojedynczej, konkretnej jaźni jest rzeczywiste i skuteczne, a także, że nic tu się nie powtarza, a więc doświadczenie jest unikalne. Widzimy zatem, że Bergsonowska ontologia konkretności implikuje indywidualizm wcielenia i doświadczenia trwania. W twórczym rozmachu mistyka i w geniuszu intuicyjnym jednostki Bergson upatruje iskry zdolnej ukazać nową jakość i zainspirować nową emocję, która udzieli się innym i wyznaczy nowe horyzonty działania i nową jakość wspólnoty. Wbrew krytykom, którzy – jak Horace Kallen⁸ – widzieli w dramacie rysowanym przez Bergsona antyhumanistyczną, kosmiczną skalę, w której konkretne Ja jest zaledwie statystą, można spojrzeć na tę myśl właśnie od strony jej indywidualistycznego wydźwięku i stawki moralnej i dojść do wniosku, że owa uniwersalna, transcendująca tu-i-teraz stawka, jaką jest postępowanie impulsu życiowego, rysuje uwalniający kontekst dla każdego konkretnego ludzkiego życia. Jest nim sama idea powrotu do bezpośredniego doświadczenia i nawiązania swobodnej relacji z trwaniem, które, jako instancja ostateczna, uwalnia działanie od niepożądanych uwikłań. Koncepcja trwania – jak zauważa Skarga – jest też argumentem na rzecz interpretacji upatrującej w myśli Bergsona pewnej formuły podmiotu sensotwórczego, a nie anihilacji podmiotu, którą mu zarzuca-
no⁹.

Podmiotu pamięci, życia i twórczości – niezależnie od indywidualizmu sugerowanego przez trwanie – nie sposób wyabstrahować ze społeczno-

⁷ Ibidem: 6.

⁸ Kallen dostrzega u Bergsona tendencję „kompensacyjną”, „metafizyczny przesąd”, który miał go odróżniać między innymi od radykalnego empiryzmu pragmatystów amerykańskich. Patrz: Kallen (1914): 50.

⁹ Skarga (2014): 376–377.

kulturowego kontekstu. Trudno przecenić wagę świadomości historycznej i kulturowej, skoro według Bergsona cała różnica między człowiekiem pierwotnym a współczesnym spoczywa w nagromadzonej i przechowywanej pamięci („W głębi pozostaliśmy tym, kim byli oni”¹⁰), ta zaś dzięki formom symbolicznym może być pamięcią wspólną. Rolą indywidualnego geniuszu natomiast będzie danie impulsu do przekraczania i przekształcania wszelkich adaptacyjnych formacji symbolicznych, tak by służyły temu, ku czemu są powołane – kultywowaniu życia jako wolności. Nim jednak zaczniemy cokolwiek przekraczać, raz po raz przypomina Bergson, a także „nim zaczniemy filozofować, musimy żyć”¹¹. „Insynuacja”, wyrażająca się w mechanizmach adaptacyjnych takich jak prawo i religia, jest funkcją przetrwania ludzkich społeczności. Zresztą samo powiązanie religii (na pewnym poziomie jej rozwoju) z „funkcją fabulacyjną”, czyli instynktownym, obronnym mechanizmem życia przeciwko ekscesom innej z jego funkcji – inteligencji – wpisuje się w metaforę „insynuacji”.

W języku metafizyki materia ożywiona i świadoma działa poprzez trwanie, które „zawłaszcza” teraźniejszość, drążąc w niej własną czasową ścieżkę wolności i akumulując ją w wirtualnym repozytorium pamięci. Duch najpierw „zaszczepia się” na materii, by móc użyć jej w „walce” przeciwko niej samej. Strategia ta może jednak obrócić się przeciwko życiu, a dzieje się tak wtedy, gdy adaptacyjne formy życia zapętłają się w sobie i zaczynają kręcić się wokół własnej osi. Wtedy insynuacja traci dynamikę, na pierwszy plan wychodzą przystosowanie i zaspokajanie potrzeb, a moralność ludzka kształtuje się w odpowiedzi na nacisk i strach raczej niż na zawołanie i inspirację.

Wreszcie, na poziomie konkretnego życia, każda pojedyncza jaźń poprzez swoje trwanie wydziera materii jej chwile i umieszcza je w perspektywie rozpoznania, by następnie wpleść je nieodwołalnie w żywą tkankę własnej trajektorii. Można by rozszerzyć zgrabne Bergsonowskie pojęcie „funkcji fabulacyjnej” i powiedzieć, że mamy do czynienia ze sceną dramatu, gdzie „insynuacja” nabiera sensu improwizowanego scenariusza lub po prostu odgrywania. Odgrywane byłoby ludzkie życie, z którego wyłania się postać w sztuce.

2. Odgrywanie: insynuacja hermeneutyczna

Wiemy już, że rozpoznaniu, poprzez które „ponownie ujmujemy teraźniejszość”¹², towarzyszy zejście się ducha i materii. Skoro coś, niejako ze swej istoty,

¹⁰ Bergson (2007): 175.

¹¹ Ibidem: 178.

¹² Ibidem: 71.

dzieje się „ponownie”, to kryje w sobie aspekt uprzedniości, i rzeczywiście, spotykamy się tu z uprzednością i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, chodzi o istotową uprzedność samej pamięci czyli ducha, która wiąże się z naturą przechowywanej przezeń przeszłości. Jak ujął to Deleuze, postępujemy od przeszłości do terażniejszości, a nie odwrotnie, bowiem „gdyby przeszłość miała czekać, aż jej już nie będzie, gdyby nie była przeszła, ‘przeszła w ogóle’ od razu i teraz, nigdy nie mogłaby stać się tym, czym jest, nigdy nie byłaby przeszłością”¹³. Przeszłość, jako warunek możliwości terażniejszości, jest transcendentalna, a terażniejszość jest poznawana zawsze jako „ponowna”.

Po drugie, chodzi o cielesną, ruchową uprzedność. Ciało, definiowane jako nasza terażniejszość, „odgrywa” rozpoznanie – poprzez wrażenie, afekt, reakcję – „zanim je pomyślimy”, czyli zanim dojdzie do aktualizacji wspomnienia¹⁴. Aktualna postawa cielesna dostarcza wspólnego kadru, w obrębie którego „rzutujemy” nasze wspomnienia na aktualną percepcję czyli rozpoznajemy¹⁵. Insynuacja polegałaby tu na tym, że wspomnienie, samo będąc „bezsilne, zapożycza życie i siłę od aktualnego wrażenia, w którym się materializuje”¹⁶ pod postacią przedstawienia. Uwaga i kolejne napływające skojarzenia tworzą kontekst dla działania. Tą drogą, dzięki ciału i jaźni, przeszłość, która „dąży do uzyskania utraconego wpływu”¹⁷, ożywa w kostiumie terażniejszości.

Nawiasem mówiąc, jest pewien niepokojący radykalizm w idei, że człowiek o tyle jest istotą wolną, o ile żyje przeszłością. Przyszłość, jak zauważa Kołakowski, nie istnieje u Bergsona w żadnej formie, czysta terażniejszość zaś – jak sądzę, wbrew interpretacji Barbary Skargi – nigdy nie jest w ujęciu samego Bergsona źródłowo doświadczana. Najbardziej realna jest przeszłość, a stopień jej witalności plasuje się na continuum między bezsilnością a witalną wolnością, która realizuje się w świadomym życiu otwartym na autentyczne trwanie. W trwaniu terażniejszość jest aktualnością przeszłości. I to właśnie „dlatego, że trwamy, możemy być wolni”, powie Bergson¹⁸. Przeżywać trwanie zaś to nic innego jak być sobą, czyli własną przeszłością. To w nawiązywaniu intuicyjnej relacji z wewnętrznym trwaniem umieszcza Bergson wolność, która wyrażać się będzie w Ja autentycznym.

¹³ Deleuze (1999): 50.

¹⁴ Bergson (2006): 75.

¹⁵ Ibidem: 76, 81, 102.

¹⁶ Ibidem: 102–104. Wrażenia mogą mieć źródło wewnętrzne (wirtualne) lub zewnętrzne (realny przedmiot).

¹⁷ Ibidem: 110.

¹⁸ Bergson (1910): 209.

Wracając zaś do kwestii odgrywania trwania, można dopatrzeć się tu elementów quasi-hermeneutycznego rozumienia wolności jako autorstwa życia. Jak już wspomniałam, sama idea funkcji fabulacyjnej przywołuje takie skojarzenia. Argumentem na rzecz tej interpretacji byłoby Bergsonowskie rozumienie wolności działania w kategoriach intencji i rozpoznania, czyli pisania scenariusza własnego życia, gdzie przyczyna ma naturę narracyjną i nie należy do materialnego poziomu przyczynowo-skutkowego¹⁹. „O przyczynowości pierwotnej nie mówi się nic [...] wchodzimy w grę i żyjemy zgodnie z wiarą, którą w niej pokładamy”²⁰. Również tu dostrzegamy rodzaj subtelnej – nazwijmy ją hermeneutyczną – insynuacji w sensie zaszczepiania życiowego scenariusza na materialnej bazie. Tyle, że u Bergsona będzie to swoista hermeneutyka głębi, która wobec klasycznej hermeneutyki może straszyć amorficznością pierwotnego życiowego impulsu. Co więcej, można również dostrzec w autorze *Dwóch Źródeł Moralności i Religii* prekursora hermeneutyki podejrzeń. Wspominana tu już kilkakrotnie nieufność wobec świata symboli, choć częściowo zrewidowana u późnego Bergsona, wyrażać się będzie w tendencji do sprowadzania kultury i życia społecznego do roli „narzędzi tresury”, oraz w przekreśleniu tradycyjnej opozycji natura – kultura i umieszczeniu tej ostatniej w sferze przyrody²¹.

Idea interwencji przeszłości w teraźniejszości jako istoty wolnego działania to odpowiedź na odziedziczoną między innymi po kartezjanizmie alternatywę wolność – determinizm. U Bergsona wolność nie ma charakteru instrumentalnej „manipulacji”, magicznej zdolności zmiany biegu świata, a już tym bardziej nie wiąże się z przekonaniem, że „mogłoby być inaczej” – to ostatnie jest dla Bergsona iluzją języka. Wolność tutaj „rozgrywa” się przede wszystkim dzięki temu, że trwamy, że mamy historię, że jak kula śnieżna akumulujemy wspomnienia, które wciąż na nowo, po tysiącokroć przeżywamy. Podobnie jak Husserl, Bergson zauważa, że istota świadoma, obdarzona duszą i pamięcią nigdy nie jest w pełni tożsama sama ze sobą ponieważ podlega bezustannej syntezie czasowej, co czyni ją nieprzewidywalną, gdyż nigdy nie można ustalić punktu wyjścia ani towarzyszących mu warunków. Innymi słowy, nie możemy „przyszpilić”, „przyłapać” i unieruchomić jaźni wolnej w swym trwaniu w jakiejś formalnej teraźniejszości, nie możemy też eksperymentalnie powtórzyć doświadczenia świadomego, gdyż dla żywej jaźni nic się nie powtarza, wszystko tutaj dzieje się naprawdę. Proponuję poprowadzić odczytanie Bergsona w nieco może prowokacyjnym kie-

¹⁹ O intencji jako o przyczynie – patrz Bergson (2007): 149.

²⁰ Bergson (2007): 145.

²¹ Skarga (2014): 288, 293, 297.

runku i zauważyć, że jeśli postawimy odpowiednie pytanie (pytanie o skończoność), to powyższe rozważania mogą zaprowadzić nas do wniosku, iż Bergson tłumaczy skończoność na nieodwracalność przeszłości, ta zaś – jako pamięć – jest warunkiem i narzędziem wolności. To z kolei oznacza, że – nie inaczej niż dla Heideggera czy Santayany – (tak rozumiana) skończoność leży w naszym najlepiej pojętym interesie.

Ujęcie wolności w kategorii integracji z wewnętrzną ewolucją, czyli trwaniem, jest więc – poza oczywistym zerwaniem z substancjalnym ujęciem jaźni – zerwaniem z wyobrażeniem wolności jako swobodnej deliberacji i *fiat* rozumu wobec świata. Arjen Kleinherenbrink zwraca uwagę na to, że już sama specyfika trwania jako jakościowej, heteronomicznej, niepodzielnej wielości przenikających się stanów, uwalnia od wielu fałszywych przekonań, których źródłem jest nasz język oraz sformalizowana, przestrzenna koncepcja czasu jako „pustego pojemnika” bądź linii, którą można podzielić na odcinki²². Dokładnie tak jak Santayana, do którego za chwilę przejdę, Bergson uzna wolny wybór między kilkoma dostępnymi opcjami za złudzenie retrospekcji. I tak jak Santayana, odróżni pojęcie możliwości logicznej od potencjalności lub wirtualności, czyli pewnego „nabrzmienia” terażniejszości ku nowej jakości. I znów tak jak Santayana, zauważy, że dokonywać wolnego wyboru to przede wszystkim rozpoznawać kierunek ewolucji właściwej głębokiemu Ja. Rozpoznawanie zaś to już sfera autora, który – pisząc scenariusz dla przeżywanego strumienia czasu – „insynuuje”, że to nic innego jak jego własna intencja jest „przyczyną” biegu spraw.

Odgrywanie trwania w ludzkim świecie jest pewną strategią życia – życia pojedynczego i życia w ogóle – postępującego drogą insynuacji. Nawet jeśli odgrywanie jest przede wszystkim działaniem, jak chciał Bergson, to nie odbywa się bez sfery symbolicznej. I choć Bergson, jak sam deklarował i jak się powszechnie uważa, głosił filozofię bezpośredniości, to zdawał sobie sprawę z rozstrzygającej siły symbolu. Przywoływał magię słów takich jak „wolność” czy „miłość”, które nadają wyraz i nośność unikalnym jakościom trwania, pozwalają im zaistnieć w charakterze nowej emocji i nowej idei. Ogólność tych pojęć pozwala aktualizo-

²² Kleinherenbrink (2014): 222–225. Autor ukazuje specyfikę Bergsonowskiej koncepcji wolności, kontrastując ją z koncepcją Kanta, który sformalizował czas, czyniąc go „miejscem” działania deterministycznych praw przyrody obowiązujących w całym świecie zjawisk. Zatem poszukując wolności, Kant musi cofnąć się ku noumenalnemu, pozaczasowemu „ja” transcendentalnemu i ograniczyć do rozumu, którego owo „ja” jest źródłem. Bergson natomiast „wygrywa” wolność dla człowieka właśnie dzięki koncepcji trwania.

wać się pamięci i ujmować heterogeniczność trwania w sensowną ciągłość. Za przykład takiego „wyzwalającego” pojęcia może posłużyć też „człowiek” – nośnik idei życia otwartego i niezdeterminowanego, życia zdolnego do miłości, realizującego swą wolność poprzez jaźń i działanie, wykraczającego poza wszelką definicję i poza własne granice w kierunku nieprzewidywalnym.

3. „Skondensowana postać”

Skierujmy na chwilę naszą uwagę na techniczny aspekt myśli Bergsona i zauważmy, że to właśnie pary opozycyjnych pojęć: materia – duch, percepcja – pamięć, oraz Ja powierzchniowe – Ja głębokie skłaniają do przyjęcia metaforyki odgrywania, która – jak sądzę – poddaje w wątpliwość Bergsonowskie deklaracje o odrzuceniu wszelkiej mediacji. Filozof, mawiał Santayana, który nie rozumie potrzeby wprowadzenia „medium inteligibilności” „skazany jest na wprowadzenie medium ignorancji”²³. Francuski filozof zdaje się odrzucać tradycyjne, greckie medium formalne, by na jego miejsce wprowadzić inne medium – przeszłość. W związku z tym napięcie między opozycyjnymi dążnościami ujawnia się w łonie jaźni pod postacią paradoksalnej „uprzedniości”, (która zresztą występuje w innych konfiguracjach również u Husserla, Heideggera, Sartre’a, Santayany czy Jamesa).

Przyjrzyjmy się metaforom, po które sięga Bergson, by tę uprzedniość unaoznić. Jaźń otwarta na trwanie, czytamy, odczuwa życie „jako ciągle wdzieranie się w przyszłość, która nieustannie się wycofuje”²⁴. Jak w obliczu wzbierającej fali, „znajduję się nieustannie wobec tego, co właśnie nadchodzi, przyjmując postawę osoby, która rozpozna, a więc, która zna”²⁵. Rozdwojenie się „teraźniejszości na spostrzeżenie i wspomnienie” stawia nas w pozycji „aktora grającego automatycznie swą rolę, słuchającego siebie i patrzącego jak gra,” a nawet zdajemy się mieć „dwie osobowości, z których jedna odgrywa coś przed drugą.” Dzieje się tak właśnie dlatego, że postrzeżenie ogląda siebie w zwierciadle wspomnienia²⁶. „Nasze istnienie aktualne [...] podwaja się w ten sposób o istnienie wirtualne, o obraz w lustrze”. Zatem nasza teraźniejszość to „istniejące w chwili obecnej, wspomnienie tejże chwili. Jest to przeszłość, jeśli chodzi o formę, a zarazem teraźniejszość, jeśli chodzi o materię. Jest to wspomnienie teraźniejszości”²⁷. Owo „ponownie

²³ Santayana (1936): 144.

²⁴ Bergson (2004): 172.

²⁵ Ibidem: 162.

²⁶ Ibidem: 159–160 – moja emfaza.

²⁷ Ibidem: 161. Tu wyraźna jest mediacja, teraźniejszość jest zapośredniczona przez wspomnienie i tylko tak świadomie ją przeżywamy.

ogłądanie", „kołysanie się" „między postrzeżeniem a wspomnieniem" przenosi nas w „świat teatru"²⁸.

„Odgrywana przez materię i wyobrażana przez umysł"²⁹ przeszłość, powie Bergson, posługuje się terażniejszością, insynuując ją, tzn. „udając", że nią jest. Pamięć w działaniu, wychylona ku przyszłości, czytamy, „już nie przedstawia nam naszej przeszłości, ona ją odgrywa"³⁰. Odgrywanie nie jest powtórzeniem sensu stricto, ale powtórzeniem nowego. Nie może być inaczej, gdyż, powtórzymy, czas jest absolutny, trwanie – rzeczywiste. Dzięki pamięci i trwaniu narodziła historia składająca się na osobowość człowieka, odgrywana rola buduje personę. Jest to „skondensowana postać", nasz charakter, „aktualna synteza wszystkich naszych stanów przeszłych"³¹, albo „streszczenie (naszej własnej) historii"³².

Idzie tu o niekończące się odgrywanie samej przeszłości, chciałoby się powiedzieć – o wieczny powrót przeszłości, dla której terażniejszość jest tylko sceną, na której ona wygrywa swoją stawkę, „oszukując" konieczność. „Wszakże być w terażniejszości [...] o fundamentalne prawo materii: na tym polega konieczność"³³. To odgrywanie przeszłości w łonie świadomego życia jest właściwym dramatem rozstrzygnięć, toczącym się „poprzez" konieczność (ciało) i „wbrew" niej jednocześnie.

4. Oswajanie materii – formy skończoności

Nakreśliwszy pewien fragmentaryczny obraz, a raczej – wydobywszy pewien hermeneutyczny wymiar myśli Bergsona, i to przy pomocy zgoła nie filozoficznego pojęcia jakim jest „insynuacja", spróbujmy zasymulować dialog między nim a innym oryginalnym intelektualistą epoki, George'em Santayaną, który również wyobraził sobie wolność jako odgrywanie i który również – wbrew trendom epoki – wybrał drogę ontologii, ocalając przez przeformułowanie tradycyjną parę ducha i materii. I nie inaczej niż Bergson, autor *Realms of Being* obok par opozycyjnych pojęć - materii i ducha oraz egzystencji i esencji - proponuje metaforykę te-

²⁸ Ibidem: 162–163.

²⁹ Bergson (2006): 176.

³⁰ Ibidem: 64–65.

³¹ Ibidem: 117.

³² Bergson (2005): 42.

³³ Bergson (2006): 166.

atru, a nawet pewną filozofię dramatu, która otwiera dla nich perspektywę synerгии³⁴.

Jakkolwiek różne są ich filozoficzne wizje, obaj reprezentują nietypowe, peryferyjne odmiany nie-redukcyjnego naturalizmu. W przypadku naturalizmu Santayany, który zaproponowałam nazwać „witalizmem kontemplatywnym”, mamy do czynienia z czterema rejestrami bytu – materią, duchem, esencją i prawdą, wywiedzionymi z ludzkiego doświadczenia drogą swoistej fenomenologii egzystencjalno-hermeneutycznej. Z perspektywy świadomego życia kluczowa jest relacja dwóch z tych rejestrów, mianowicie materii i ducha, choć znaczenie tych pojęć będzie się u obu filozofów różnić. W antropologii Santayany duch, czyli (upraszczając) świadomy aspekt ludzkiej sobości, jest swoistym *perfectio* życia biologicznego, a jego pojawienie się jest w szerszej perspektywie Santayanowskiego materializmu jedynie przygodnym faktem, a nie manifestacją kosmicznej ewolucji. Autor *Realms of Being* posługuje się również inspirowaną Arystotelesem, znaturalizowaną koncepcją ludzkiej psyche, którą można rozumieć jako elastyczny wzór dynamiki konkretnego życia o pewnych predyspozycjach, a zarazem praktycznie nieograniczonej możliwości realizacji na polu symbolicznym.

Koncepcja autora *Materii i Pamięci* z kolei bywa określana między innymi jako witalizm, a rzadziej naturalizm metafizyczny, w którym życie – jako dziedzi-
na *natura naturans* – jest kategorią centralną. Obaj myśliciele należą do stosunkowo wąskiego grona filozofów dwudziestowiecznych, którzy jako antydogmatyczni i niepokorni krytycy transcendentalizmu, tradycyjnego empiryzmu oraz redukcyjnych tendencji epoki typu pozytywizm czy scjentyzm, wybierają język ontologii. Obu można również przypisać postawę krytycznego realizmu, przyjmującego – ograniczone co prawda – zaufanie do najbardziej podstawowego doświadczenia świata życia i działania. Doświadczenie świadome konkretnej jaźni wynika z potrzeb i ograniczeń ucieleśnionego życia i podporządkowane jest działaniu. Jednak pewna postawa i dyscyplina myślowa pozwalają, jak mawiał Bergson, wychodzić „poza zakręt doświadczenia”. Jest to furtka, którą podąży intuicja filozofa.

Trudności, przed którymi stawia nas Bergsonowska filozofia, wiążą się między innymi z postulatem bezpośredniości doświadczenia i związaną z nim degradacją roli sfery symbolicznej³⁵. To właśnie kwestia stosunku do mediatyzacji zasadniczo odróżnia ją od filozofii Santayany. Tenże, wbrew pragmatycznym krę-

³⁴ Jako ciekawostkę dodam, że historycznym elementem łączącym tych dwóch najprawdopodobniej nie znających się osobiście myślicieli (nie licząc możliwej wymiany spojrzeń i uwag podczas paryskich wykładów Bergsona, na które Santayana przybywał z Rzymu) był wspólny przyjaciel i źródło inspiracji – amerykański łącznik, można by rzec – William James.

³⁵ Pisze o tym m.in. Barbara Skarga w cytowanym tu studium.

gom, z których się wywodził, głosił, że świadome znaczy pośrednie, a zjawiskowa rzeczywistość jest odgrywaną rzeczywistością materialną, zapośredniczoną przez formę, która czerpie ze źródła sfery esencji. Można tu usłyszeć echo kantowskiej „rzeczy w sobie” oraz greckiego *sub specie aeternitas*, z którym kontrastowałyby Bergsonowskie *sub specie durationis*³⁶. Jednak siła tego przeciwstawienia blednie, gdy zdamy sobie sprawę ze wspomnianej już tutaj mediacyjnej roli jaką u Bergsona odgrywa wirtualna przeszłość. W zestawieniu z Santayaną i jego sceptycyzmem co do możliwości filozofii bez jakiegokolwiek „medium”, widzimy wyraźniej, że deklaracja bezpośredniości była ze strony Bergsona – jakże by inaczej – pewną „insynuacją”, skrywającą strategię właściwą czyli wprowadzenie przeszłości w miejsce formy, i to przeszłości z istoty transcendentalnej.

Autor *Realms of Being* i Bergson są zgodni co do faktu, że ludzka świadomość w miejsce czasu głębokiego projektuje tzw. czas sentymentalny (*sentimental time*), dostosowany do potrzeb i możliwości działającego i widzącego ciała. Obaj mówią o tzw. głębszej sobości (*deeper self*) która w życiu codziennym zakryta jest adaptacyjną, symboliczno-nawykową maską. Jednak Santayana podkreśla, że maski są jedyną szansą na aktualizację absolutnie abstrakcyjnego z punktu widzenia ludzkiego świata kodu życiowego, którego nośnikiem jest psyche. Ta mediacja sfery esencji odbywa się poprzez duchową aktualizację, która jest źródłem epifanii świata. W tej translacji, w tym przejściu zawiera się człowieczeństwo.

Choć Santayana na pozór wydaje się przywiązany do nieco bardziej tradycyjnego rozumienia opozycji materii i ducha, to podobnie jak Bergson, stanowczo odrzuca kartezjański model podmiotu ludzkiego i związane z nim rozumienie wolności. Myślenie i inteligentne działanie to według niego materialny porządek egzystencji, zaś czysty i bezsilny duch (tak jak bezsilna jest czysta pamięć u Bergsona) to funkcja aktualizacji pędu egzystencji, zdolność ujmowania jakości, czyli esencji, i umieszczania ich w pewnej perspektywie. Jak już wspomniałam, podobnie jak w przypadku Bergsona, metafory sceniczne służą temu, by na kanwie opozycyjnych rejestrów opisać pewną dramatyczną rzeczywistość, w której ludzka jaźń będzie sceną, na której rejestry te się krzyżują i we wspólnym tańcu odgrywają wolność konkretnego życia³⁷. Co prawda w myśli filozofa z Avili ontologiczne kulisy tej metaforyki będą odmienne i swobodnie będziemy się poruszać w świecie wyobrazonego teatru bez lęku przed przestrzenią i bez oporu przed swobodną, nienakierowaną na działanie grą wyobraźni, to jednak wspólne dla

³⁶ To przeciwstawienie akcentuje Skarga (2014): 79.

³⁷ Obszernie na ten temat piszę w artykule „The Authorship of Life: Narrative and Dramatic Strategies of Sustaining Self-Integrity in Santayana with reference to Paul Ricoeur”, Krempłewska (2015).

obu jest to, że odgrywanie zastępuje bezpośredniość relacji świadomego życia z materią. Odgrywanie jest tu pewną formułą mediacji.

Absolutna terażniejszość zdaje się nosić u Bergsona rys nicości, a już na pewno jest dążnością przeciwną kierunkowi życia. I to właśnie „nicość” absolutnego „teraz”, czyli „dławiąca”, obezwładniająca materia wymaga mediacji w interesie życia. Dlatego jest ona zapośredniczona przez przeszłość. Potwierdzeniem niech będą słowa Bergsona: „Faktycznie postrzegamy jedynie przeszłość, [...] na mocy podstawowego prawa życia jakim jest prawo działania, zostajemy umiejscowieni właśnie w tej oświetlonej części naszej historii”³⁸.

U Santayany rolę zbawczej zasłony przerażającego materialnego pędu pełnią maski – *differentia specifica* człowieka, wynik interpretacji, projekcji i idealizacji, formalny wyraz aktualizacji psychicznego potencjału. Głębsza analiza Santayanowskiej ontologii prowadzi do wniosku, że człowiek tylko dwukrotnie jest bezpośrednio skonfrontowany – a w zasadzie to nawet tożsamy – z tym, co zwie się materialnym wydarzeniem – w momentach narodzin i śmierci, dlatego zresztą pozostają one w mroku nieświadomości.

To właśnie ponury, skrzętnie przez życie skrywany sekret materii powoduje ów wprawiający w zakłopotanie dysonans między mną jako mną, a mną jako „byłym”, o którym Heidegger pisał w *Byciu i czasie*, w kontekście „skandalu” uporczywej faktyczności Dasein. Jakże blisko Santayanie do Bergsonowskiego rozdwojenia człowieka na widza i aktora (czyli „byłego”), gdy mówi: „doświadczyć dla bytu ludzkiego oznacza ‘być sobie wiernym świadkiem’”³⁹. Stawanie się świadka a autorem jest znamienne dla tak zwanej witalnej wolności⁴⁰, która oznacza „pewność i spokój w stawaniu się tym, kim się jest i tym, kim mamy się stać”⁴¹. Podczas gdy Bergson mówił o wolności człowieka jako o rozpoznaniu własnej wewnętrznej ewolucji, myślenie i działanie u Santayany są w najbardziej

³⁸ Bergson (2006): 120. Te słowa podają w wątpliwość interpretację Barbary Skargi, zgodnie z którą Bergson redukuje przeszłość do terażniejszości oraz, że przeżywamy terażniejszość bezpośrednio. Bezpośredniość dotyczy doświadczenia głębi trwania, a to – raczej poza wątpliwością – jest „przenicowane” przez przeszłość. Chyba, że „teraźniejszość” rozumiemy w Platońsko-Deleuzjańskim sensie, zgodnie z cytatem ze strony 6 tego eseju. Wtedy przeszłość jest terażniejsza jako współczesna swojej terażniejszości i współlistniejąca z każdą terażniejszością. Z tego wynikałoby, że przeżywamy wszystko „a-priori”, a wizja Bergsona to rodzaj alternatywnego transcendentalizmu. Sądzę, że to trafna interpretacja, zapoznaje jednak takie aspekty jak wątek walki ducha z materią oraz „obcość” tzw. „czystej terażniejszości”. Jeszcze inna możliwość to skojarzenie terażniejszości z twórczością i nowością, jednak – jak powtarza Bergson – nowe jest już „jakoś” byłe, bo inaczej nie mogłoby być rozpoznane.

³⁹ Santayana (1922): 138 – moja emfaza.

⁴⁰ Santayana (1951): 57–60.

⁴¹ Santayana (1957): 40.

fundamentalnym sensie inteligentnym wyrazem pewnej psychicznej dynamiki i kierunku jej zmienności. Innymi słowy, chodzi o – inspirowane Arystotelesem – przejście od życia jako procesu do życia jako aktywności, od organizmu do postaci w sztuce. Dzięki duchowej aktualizacji doświadczenia życia sobość może odgrywać głęboki życiowy nurt wedle pisanego przez siebie scenariusza. Odwołując się do tytułowej „insynuacji”, sobość w ujęciu Santayany można określić jako „insynuację” dokonywaną przez psyche w materialnym rejestrze egzystencji. Jest to możliwe dzięki ujawnieniu jakościowych różnic przeżywanego pędu egzystencji i umieszczeniu ich w czasowej perspektywie pamięci i refleksji. Innymi słowy, duchowa transcendencja przecina przerażający pęd czasu, pozwalając na rozpoznanie i wybór form skończoności, a co za tym idzie – wytyczanie trajektorii życia i kształtu integralnej postaci.

Każda wypowiedziana kwestia, każda odegrana scena, i każda metafora nie tylko może ale musi dokonywać w ułamku sekundy przetasowania całej przeszłości z punktu widzenia jedności biograficznej, ku której nieuchronnie zmierzamy. W „witalizmie kontemplatywnym” wyzwalający wpływ ducha to zdolność „natchnienia” umownej faktyczności egzystencji, skutkiem czego skończoność może stać się – w pewnym sensie – dobrowolna⁴². Wybrana skończoność, los upodmiotowiony są stawką Santayanowskiej filozofii skończoności. W świetle „kontemplatywnego witalizmu” wolność ma początki w ograniczeniach zewnętrznych a osiąga pełnię, gdy te stają się ograniczeniami z wyboru. Źródłem ograniczeń jest sama psyche, której dynamika inicjuje to, co Heidegger, interpretując Arystotelesa, nazwał reprodukującym się „kręgiem własnej konstytucji”⁴³.

Skierujmy teraz na tę koncepcję światło Bergsonowskiego pomysłu, iż wolność to przeszłość działająca w terażniejszości. Santayana dostrzeże wolność w adekwatności, z jaką odgrywamy własny witalny potencjał budując nasz życiorys, przy zachowaniu marginesu bezinteresowności. Psyche jest ciągle aktualizowaną syntezą historii własnej dynamiki, która bardziej lub mniej adekwatnie wyraża się w rzeczywistości zjawiskowej i symbolicznej, innymi słowy tłumaczy się na pewną żywą autobiografię. Skoro, by użyć Bergsonowskiej metafory, psyche jest śnieżną kulą naszej historii, nasz chwilowy potencjał nie pochodzi ex nihilo, ale jest dzieckiem ciągłej transmutacji pewnego początku, który sygnalizuje pewien koniec. Miarą wolności będzie integralność sobości wyłaniającej się

⁴² „Mądrość kryje się w dobrowolnej skończoności”, napisał Santayana (1971): 55.

⁴³ Heidegger (2009): 131.

z przekładu owego psychicznego nurtu na rzeczywistość sensowną. Jeśli psyche jest syntezą własnej przeszłości, nie będzie błędem powiedzieć za Bergsonem, że wolność polega na twórczym odgrywaniu przeszłości w terażniejszości, na „powtórzeniu” nowego oraz na wykorzystywaniu materii – choćby w sensie ucieleśnienia – dla wygrywania wolności.

Tyle że – i tu ujawnia się istota różnicy między myślicielami – u Santayany wygrywa się wolność do skończoności, wolność ku formie i ku postaci, wreszcie – wybór własnego losu zamiast skazania nań. Chodzi tu – raczej skromnie – o *perfectio* i *ogestalt*, w których spełnienia się witalny potencjał. U Bergsona zaś, stawka oscyluje między indywidualną wolnością a postępem ewolucyjnym człowieczeństwa. Jednostka wygrywa uwalniającą bezpośredniość, czyli wejście w relację z pierwotnym impulsem w trwaniu, który popycha człowieczeństwo – zawsze poprzez jednostki – ku otwartości i coraz to większej niezależności od konieczności. Forma, kres, horyzont śmierci nie interesują Bergsona, gdyż dla niego horyzontem i – w pewnym sensie także kresem i spełnieniem – jest początek. Chodzi o realizację misji tego początku, o uwolnienie działania, o postęp w rozszerzaniu sensu człowieczeństwa.

Na zakończenie tych siłą rzeczy niedokończonych rozważań, przywołajmy Bergsonowską, intuicyjną kategorię „dynamicznego schematu”, pewnego przecucia i wyobrażenia całości, całości procesu, aktu, powstającego dzieła sztuki. Kategoria ta wydaje się zastępować bardziej statyczne idee formy i całości, a jest do pomyślenia dzięki pierwotnej jedności życiowego impulsu, którego tchnienie, czyli pewna tendencja, pozostaje obecne we wszelkich przejawach życia. W wizji Santayany nie mamy, co prawda, początkowego impulsu, zbawczego źródła, uniwersalnego i osobistego zarazem. Ale czyż sama psyche nie odgrywa tu roli pierwotnego impulsu, a każde indywidualne ludzkie życie nie jest przykładem dynamicznego schematu? Pojedyncze, świadome życie jest realizacją pewnej idiosynkratycznej temporalności, świadomym centrum przeżywania i aktualizowania pędu egzystencji, którego misją jest wygranie własnego czasu. Santayana nie głosi metafizycznego witalizmu, ani – choć ta poetyka czasami jest mu bliska – powszechnej walki ducha z materią, lecz podobna walka rozgrywa się u niego na polu każdego pojedynczego życia. Jego wizja jest naszkicowana z mniejszym rozmachem niż Bergsonowska. Jest rodzajem naturalistycznej hermeneutyki wzbogaconej o ontologię, po to by „bocznymi drzwiami” wprowadzić do niej nieredukowalny rejestr ducha i na nim oprzeć sens i kierunek bytowania człowieka w świecie, bez popadania w antropocentryzm. Bergsonowska wizja natomiast już u podstaw jest metafizyczna, przez co jest tyleż odważniejsza i bardziej porywają-

ca od eklektycznej, zakorzenionej w tradycji arystoteleskiej i chrześcijańskiej myśli filozofa z Avili, co trudniejsza do adaptacji we współczesnych nam granicach myślenia. W obu przypadkach natomiast mamy do czynienia z taką formułą świadomego życia, która ujmuje człowieczeństwo jako wyzwanie natury duchowej.

Idealem Bergsonowskiego człowieka będzie mistyk, wizjoner, artysta przekraczający granice i wyznaczający nową jakość wolności. Santayana z kolei proponuje kultywowanie jakości życia umysłu i pewną kulturę bycia jako drogę do integralności i wolności. Obaj myśliciele propagują, w rozsądnym zakresie, autonomię jednostki, a jednocześnie uwrażliwiają na kapitalne znaczenie, jakie świadome uczestnictwo w historii i tradycji kulturowej szeroko pojętej wspólnoty ma dla dobrostanu człowieka. Świadome życie wymaga horyzontu sensu, który nie może obyć się bez pamięci i wyobraźni. Santayana napisał kiedyś słynne zdanie – brzmiące jak dające do myślenia post scriptum do filozofii Bergsona – które jest jedynym filozoficznym mottem widniejącym na początku wędrówki po pewnym szczególnym „muzeum” człowieczeństwa XX stulecia – mianowicie: „ci, którzy nie pamiętają własnej historii, skazani są na jej powtarzanie”⁴⁴. Nie będzie przesadą powiedzieć, że u Bergsona wszystko opiera się na pamięci, u Santayany zaś na wyobraźni, która umożliwia integrowanie form skończoności, czyli sztukę harmonijnej syntezy przeżywanego czasu.

Pochylając się nad pojęciami takimi jak „duch”, „człowieczeństwo”, „indywidualizm”, możemy mieć poczucie ich niefortunnego i paradoksalnego bankructwa w myśleniu wchodzącym w nowe stulecie. I również dlatego, a może przede wszystkim dlatego, że pojęcia te być może wkrótce będą wyznaczać antypody w stosunku do dominujących dziś trendów, warto się z nimi konfrontować. Choćby po to, by mieć świadomość kierunków rozwoju nowych mitologii i tego, co wraz z nimi zostaje zakryte, utracone albo ubrane w inny kostium. O tym, że zarówno Bergson, jak i Santayana to myśliciele krytyczni najwyższej próby, którzy „człowieczeństwo” i „duchowość” przemyśleli na nowo, a których dorobek dość niefortunnie bywa marginalizowany – nie trzeba nikogo przekonywać.

Bibliografia

- Dusmenil J.B.G. (1809), *Latin Synonyms with Their Different Significations and Examples Taken from the Best Latin Authors*, R. Taylor and Co., London.
- Bergson H. (1910), *Time and Free Will: An essay on the Immediate Data of Consciousness*, tłum. F.L. Pogson, George Allen and Unwin, London.

⁴⁴ Aforyzm pochodzi z Santayana (1954): 82. Chodzi o Muzeum KL Auschwitz.

- Bergson H. (2004), *Energia duchowa*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Bergson H. (2005), *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Bergson H. (2006), *Materia i pamięć*, tłum. R.J. Weksler – Waszkinel, Zielona Sowa, Kraków.
- Bergson H. (2007), *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Homini, Kraków.
- Deleuze G. (1999), *Bergsonizm*, tłum. P. Mrówczyński, KR, Warszawa.
- Heidegger M. (1996), *Being and Time*, tłum. J. Staumbaugh, SUNY, New York.
- Heidegger M. (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, tłum. R.D. Metcalf, M.B. Tanzer, Indiana University Press, Bloomington.
- Kallen H.M. (1914), *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of Life*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kleinherenbrink A. (2014), *Time, duration and freedom – Bergson's critical move against Kant*, „Diametros” 39: 203–230.
- Kołąkowski L. (2007), *Wstęp*, [w:] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Krempleska K. (2015), *The Authorship of Life: Narrative and Dramatic Strategies of Sustaining Self-Integrity in Santayana with reference to Paul Ricoeur*, „Overheard in Seville: Bulletin of the George Santayana Society” 33: 56–67.
- Santayana G. (1922), *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Scribner's, New York.
- Santayana G. (1936), *Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Santayana G. (1951), *Dominations and Powers*, Scribner's, New York.
- Santayana G. (1954), *The Life of Reason or The Phases of Human Progress*, one-volume ed., Charles Scribner's & Sons, New York.
- Santayana G. (1957), *Dialogues in Limbo*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Santayana G. (1972), *Realms of Being*, one-volume ed., Cooper Square Publishers, New York.
- Skarga B. (2014), *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, PWN, Warszawa.