

Teksty Drugie 2006, 3, s. 71-75



W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana.

Anna Budziak

Roztrząsania i rozbiory

W stronę cielesności.
Estetyka Richarda Shustermana

Nie podlega dyskusji fakt, że *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*¹ jest niezmiernie ważną publikacją w dziedzinie estetyki. Wprowadza ona do dyskursu filozoficznego nową dyscyplinę, którą jest somaestetyka. Opcja filozoficzna, jaką proponuje, wywołuje dyskusje filozofów – bo też i książka sama jest dziełem polemicznym. Prezentuje krytyczne stanowisko autora wobec tradycji nazywanej przez niego tekstualizmem (tendencji do zamykania zainteresowań filozofii w obrębie świata tekstowego) oraz wobec tej odmiany liberalizmu demokratycznego, która zbliża się do leseferyzmu. Krytycznej analizie poddane zostają koncepcje filozoficzne Jürgena Habermasa, Hilary’ego Putnama, Stanleya Cavella, przede wszystkim zaś Richarda Rorty’ego, pragmatysty, z którym Shustermana łączy rodowód filozoficzny. Rorty i Shusterman wywodzą swe teorie filozoficzne z amerykańskiego pragmatyzmu, z tradycji, którą reprezentował John Dewey, choć myśl Deweya interpretują odmiennie. Przede wszystkim w *Praktyce filozofii* Shusterman uwalnia Deweya od zarzucanego mu przez Rorty’ego fundamentalizmu, tłumacząc, iż dla Deweya treścią tego pojęcia było to, co „podstawowe”, „pierwszorzędne”, nie zaś „esencjalne” czy „historycznie niezmiennie”, jak się je dzisiaj rozumie. Z kolei koncepcja społeczna Shustermana, przeciwnie niż indywidualistyczna filozofia Rorty’ego, bliska jest Deweyowskiemu pojęciu wspólnotowości i odpowiedzialności obywatelskiej. Shusterman poddaje krytyce Rortiańską koncepcję rozdzielenia dyskursu na publiczny i prywatny. W interpretacji Shustermana nieskrępowana samorealizacja Rortiańskiej

^{1/} R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, przeł. A. Mitek, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2005.

ironistki jest ułudą. Shusterman przeciwstawia Rortiańskiej koncepcji wolności „negatywnej” („wolności od”) ideę solidarności społecznej i postuluje, że rozwój osobisty nie powinien dokonywać się drogą narcystycznego samoubogacenia intelektualnego owej (wyposażonej już w odpowiednie środki materialne) ironistki, lecz na sposób Deweyowski: przez zaangażowanie się w sprawy społeczności. Jako równie złudną Shusterman widzi Rortiańską nadzieję, iż konstruktywne zmiany dokonują się wyłącznie przez przepisywanie czy dekonstruowanie dyskursów. Krytyka dyskursów, choć trudno ją przecenić, musi zostać uzupełniona zaangażowaniem się w reformy publiczne i szerszą działalność pozaakademicką – i w tej praktyce społecznej i pozauniwersyteckiej Shusterman widzi również miejsce dla filozofa estetyki.

W *Praktyce filozofii* Shusterman podkreśla przede wszystkim integracyjny charakter filozofii Deweya. Jak nieuzasadnione w świetle tradycji Deweyowskiej jest aseptyczne rozdzielanie życia publicznego i prywatnego, tak bez racji pozostaje również przekonanie Cavella, iż rozwój jaźni dokonuje się głównie w samotnym akcie pisania, w który filozof angażuje się poniekąd z niechęci do własnego obrazu w tak zwanej twardej rzeczywistości, a czyni to celem wykreowania lepszego wizerunku w świecie tekstualnym. Niestusne jest także, zdaniem Shustermana, przekonanie Putnama, że sfery estetyczną i społeczną należy pojmować jako rozłączne, gdyż estetyczne spełnienie nie wyklucza użyteczności społecznej. Wreszcie Shusterman wskazuje na sytuację impasu, która powstaje, gdy ścierają się dwie filozofie uznające prymat języka – Habermasowski racjonalizm i Rortiański estetyzm. Drogą wyjścia z tego kryzysu jest, zdaniem Shustermana, uznanie rzeczywistości niejęzykowej, nietekstualnej.

Prowadząc tego rodzaju polemiczne analizy (w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym), Shusterman odsłania punkty, które stanowią odniesienie – w sensie negatywnym – dla jego filozofii. Są to: radykalna rozdzielność dyskursów prywatnego i publicznego, konsekwencje ideologiczne tego podziału w myśli społecznej, rozłączenie funkcji społecznej i estetycznej sztuki, konflikt pomiędzy pragnieniem samorealizacji i wolności a urzeczywistnieniem ideału równości demokratycznej, prymat rzeczywistości językowej nad rzeczywistością cielesną. Należałoby tu dodać jeszcze jedną ujemną cechę postmodernistycznego tekstualizmu – jego swoisty smutek, na który wskazuje Shusterman. Otóż tekstualny perfekcjonizm Cavella rodzi się z niesmaku do siebie, a Rortiańska wędrówka przez dyskursy, owa umysłowa *flânerie*, to nic innego jak ucieczka od „ból”, czającego się w twardej rzeczywistości. Ta właśnie rzeczywistość, zapomniana niejako przez filozofie tekstualne, przeżywana w ciele i we wspólnotowości, somatyczna i społeczna, znajduje akceptację w filozofii Shustermana.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż Shusterman, który obecnie jest krzewicielem pragmatyzmu uprawianego również w formie praktycznej – jako terapia ciała – u progu swojej kariery filozoficznej doskonalił dyskursywne narzędzia analityczne, co jest widoczne na przykład w systematycznej rozprawie *The Object of Literary Criticism* (1984), gdzie badał on status dzieła literackiego. Porównanie teźe

pracy i *Praktyki filozofii* świadczy o tym, jak niezwykle żywa i konsekwentna musi być myśl, która przeszła ewolucję od filozofii analitycznej do pragmatycznej i zachowała swą tożsamość, czyli, by użyć Eliotowskiego sformułowania, zachowała „to, co stałe w zmienności”².

Kolejne trzy rozdziały *Praktyki filozofii* demonstrują pragmatykę estetyczną Shustermana, jednak nie w formie systematycznego wykładu. Prezentacja ma charakter praktyczny: autor bada problematykę tak zwanej sztuki popularnej (rozdział 5) oraz kreśli nowy obraz tożsamości estetycznej w jej aspekcie cielesnym (rozdział 6) i narracyjnym (rozdział 7). Zakresu tematycznego owych esejów (od rapu po problematykę żydowskiej tożsamości) nie wyznacza przypadkowość, lecz bogactwo doświadczenia estetycznego, które zostało ujęte w ramy filozoficznej *critique* przeprowadzonej w trzech poprzednich rozdziałach (rozdział 2, 3, 4).

Otwierając rozdział piąty – o muzyce rapu, głównie tak zwanego „rapu mądrościowego” (w odróżnieniu od rapu gansterskiego), jej genezie, uwarunkowaniach społecznych i funkcji nobilitującej społeczność czarnego getta – czytelnik, nawet jeśli pominął rozdział wstępny, rozpoznaje zamysł, który rządzi konstrukcją całej książki. To, że w części krytycznej swego wyводу Shusterman przywrócił filozofii Deweyowskie pojęcie doświadczenia estetycznego, realizującego się w otoczeniu społecznym a nie muzealnym, pozwala mu nobilitować sztukę rapowania. Ponadto w opisie estetyki rapu zostają przekroczone dychotomie, które rządzą estetyką dyskursywną. Tak więc spełnienie estetyczne jest powiązane z funkcją społeczną, wirtuozeria w sztuce rapera stawia pod znakiem zapytania podział na sztukę wysoką i popularną, sztuka słowa jest równie ważna jak taniec – sztuka niedyskursywna. Raper zachęca swą publiczność do tańca, a nie do biernej kontemplacji jego sztuki. Taniec łączy w sobie element transformacji i dyscypliny cielesnej. Właśnie owa końcowa emfaza na taniec, sztukę, której narzędziem jest ciało, wprowadza nas w problematykę kolejnego rozdziału, gdzie Shusterman dokonuje wstępnej prezentacji somaestetyki (rozdział 6).

Uwolniony Deweyowskie pojęcie „bezpośredniego doświadczenia niedyskursywnego” od zarzutu fundacjonalizmu (rozdział 2), w rozdziale szóstym Shusterman wprowadza ciało w sferę zagadnień estetyki. Ciało nie jest tu nazwane pogardliwym słowem *caro*, lecz słowem *soma*, i jest przestrzenią „pięknego doświadczenia”, a nie (jak w kulturze konsumpcyjnej) zaledwie estetycznym przedmiotem. Tworząc somaestetykę, Shusterman nawiązuje do filozofii nowożytnej (na przykład do Nietzschego) oraz do tradycji wschodu i filozofii antyku – od Sokratesa po Arystypa (szkoła cyrenajska) i od Zenona (szkoła stoicka) do Diogenesa i – podobnie jak oni – łączy dyscyplinę filozofii z dyscypliną cielesną. Somaestetyka wymaga zaangażowania nie tylko umysłu, ale i ciała, łączy intelektualną analizę i doznanie zmysłowe. W filozofii tej wyłania się więc obraz jaźni diametralnie różny od tego, który proponuje nam Rorty w swych koncepcjach ironistki i silne-

^{2/} T.S. Eliot, cyt. za: M.H. Levenson *A Genealogy of Modernism. A Study of English Literary Doctrine 1908-1922*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 23.

go poety. Autokreacja bowiem, w ujęciu Shustermana, dokonuje się nie tylko w sferze dyskursywnej – w formie nieprzebranych autoopowieści – lecz również przez doświadczenie zmysłowe i dyscyplinę somatyczną. Innymi słowy jaźń jest nie tylko dyskursem, lecz także ciałem – prawda w równym stopniu oczywista, co skrętnie przez filozofie tekstualne pomijana.

Wprawdzie Shusterman nie wyklucza narracyjnego aspektu naszej samoświadomości, ale w odróżnieniu od Rorty'ego nie oddziela dyskursu publicznego od prywatnego. W ostatnim rozdziale *Praktyki filozofii*, tworząc własną autonarrację w oparciu o estetyczny wzorzec cykliczności powrotu i emigracji, rozważa kwestie swej tożsamości kulturowej i narodowej w ścisłym powiązaniu z publicznym dyskursem o tożsamości żydowskiej w Izraelu i w diasporze. Opowieść i refleksja o własnym życiu łączy więc w sobie aspekt estetyczny i społeczny, publiczny i prywatny. Opisana w ten sposób jaźń ma wciąż naturę przygodną, lecz jej opis staje się jednością poddaną prawu koherencji (tomistycznej *integritas*), które rodzi zrozumienie (*claritas*).

Pora zwrócić uwagę na rozdział pierwszy, który jednocześnie tworzy wstęp do *Praktyki filozofii*. Tak więc książka kończąca się filozoficzną biografią autora, rozpoczyna się biografiami filozoficznymi Deweya, Wittgensteina i Foucaulta. Struktura ta odzwierciedla tematyczny zamysł Shustermana i wypukla tezę, że dzieło nie powinno być rozważane w oderwaniu od jego twórcy. Zerwanie z arystotelesowskim podziałem na *poesis* i *praxis*, dzieło i praktykę życia, może być także rozważane ze względu na jego konsekwencje teoretyczno-literackie, jako że podważa długą tradycję analizowania tekstu w oderwaniu od jego autora – tradycję uświęconą chociażby przez Nową Krytykę i rosyjski formalizm, by nie wspomnieć strukturalistów i ich następców. Estetyczność dotyczy więc życia w całej jego złożoności, a nie tylko w jego wymiarze literackim czy filozoficznym. (Wyodrębnienie zresztą tych dwóch sfer jest problematyczne zarówno w filozofii Derridiańskiej, jak i w filozoficznych nawiązaniach do literatury u Rorty'ego lub Marthy Nussbaum czy też w kontekście literackości dialogów Platona). Jest to inna estetyczność niż komercyjne przesycenie życia wrażeniami, które (jak nam choćby przypomina Wolfgang Iser) prowadzi do przeciwieństwa estetyki – do anestezji. Pragmatyczna bowiem estetyka Shustermana uznaje za estetyczną również ascetyczność.

Książka Shustermana jest wykładem filozofii, która przekracza granice swej profesji, wychodzi poza krąg akademicki i konstytuuje pewien model filozofa, „filozofa *polis*”. (Odmienność tutaj ilustrują Dewey i Rorty, którego Shusterman nazywa „filozofem kampusu”). Celem filozofa *polis* nie jest zatem uprawianie filozofii wyłącznie dyskursywnej, lecz również życie filozoficzne. Nie jest to oczywiście idea filozofii współczesnej obca. O filozofii w znaczeniu drogi życia pisze na przykład James Miller³ a Giorgio Colli przypomina, że epoka przedplatońska była kształtowana przez refleksję i życie mędrców: to Platon nazwał literacki zapis ich

3/ Zob. J. Miller *The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault*, „Social Research” 1998 nr 65 (4).

myśli „umiłowaniem mądrości”⁴. Shusterman wraca do idei mądrości filozoficznej, która wpływa na sztukę życia. Jako filozof, ceniący sobie mądrość w znaczeniu bliskim również późniejszej, arystotelesowskiej *phronesis*, zauważa, że dla swoich wyznawców rap „mądrościowy” jest filozofią życia.

Estetyka pragmatyczna w postaci somaestetyki poszerza swoje pole badawcze nie tylko o rzeczywistość społeczną, lecz również o rzeczywistość zmysłową. Tendencja ta nie wydaje się obecnie odosobniona, choć z pewnością w żadnej dyscyplinie humanistycznej nie jest równie konsekwentnie i systematycznie zaprezentowana jak, w somaestetyce. Należy się spodziewać, że wkrótce ukażą się tłumaczenia chociażby tych esejów, które prezentują somaestetykę w jej doznaniowym (*experiential*) raczej niż normatywnym znaczeniu. Warto wspomnieć, że uznanie cielesności dokonuje się nie tylko w filozofii, lecz również w analizie literackiej. Takim przykładem niech będzie uwaga o dużym znaczeniu „kodów biologicznych” w charakteryzacji bohaterów postmodernistycznych, jaką znajdujemy w pracy Aleid Fokkemy⁵. Wydaje się, że nadeszła pora, by po zwrocie lingwistycznym w filozofii i w analizie literackiej przygotować się do przyjęcia zwrotu somatycznego, do czego zachęca nas *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, książka, która wzbudzi zainteresowanie nie tylko profesjonalisty, ale również czytelnika amatora – w sensie, w jakim ten wyraz wiąże się etymologicznie i semantycznie z łacińskim *amare*, a, idąc dalej, z greckim *philo*, jak w słowie *philosophia*.

Anna BUDZIAK

4/ G. Colli *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa 1991, s. 96.

5/ Zob. A. Fokkema *Postmodern Characters. A Study of Characterization in British and American Postmodern Fiction*, Atlanta, Amsterdam 1991.