

Od literatury do somatoestetyki. Z Richardem Shustermanem rozmawia Wojciech Małecki.

Wojciech Małecki, Richard Shusterman

Rozmowy

Od literatury do somatoestetyki.
Z Richardem Shustermanem
rozmawia Wojciech Małecki

WOJCIECH MAŁECKI: Jako że wywiad ten przeprowadzany jest dla „Tekstów Drugich”, które mimo swego interdyscyplinarnego charakteru są zasadniczo czasopiśmie poświęconym problemom teorii i krytyki literackiej, chciałbym wyjść od pytania o miejsce literatury w twórczości naukowej pana profesora. Zaczął pan swoją karierę jako filozof, dla którego literatura stanowiła bardzo istotny temat; pańskie pierwsze artykuły poruszają takie kwestie, jak natura literackości czy wizualne walory dzieł literackich¹, pierwsza książka dotyczyła generalnych problemów krytyki literackiej, zaś kolejna poświęcona została T.S. Eliotowi². Ogólnie rzecz biorąc, tematy literackie pojawiały się w pana pracach dość często aż do końca lat 90., ostatnio jednak przestał się pan zajmować literaturą, koncentrując się miast tego na filozofii ciała. Czy jest jakaś szczególna przyczyna tej zmiany w pańskich zainteresowaniach naukowych?

RICHARD SHUSTERMAN: Aby odpowiedzieć na to ciekawe dla mnie osobiście pytanie, muszę zwrócić się ku genealogii mojego zainteresowania literaturą. Zosta-

¹ Zob. R. Shusterman *The Anomalous Nature of Literature*, „British Journal of Aesthetics” 1978 nr 18; *Aesthetic Blindness to Textual Visuality*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1982 nr 41 [wszystkie przypisy pochodzą ode mnie – W.M.].

² Zob. R. Shusterman *The Object of Literary Criticism*, Rodopi, Amsterdam 1984; *T. S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, Duckworth and Columbia University Press, London and New York 1988.

łem wykształcony jako estetyk w duchu filozofii analitycznej i brałem bardzo na poważnie wittgensteinowską i analityczną krytykę estetyki jako dziedziny, której zaszkodziła tendencja do nadmiernego uogólniania (ignorującego specyfikę poszczególnych form twórczości artystycznej oraz prowadzącego do pustych, uniwersalnych formuł, których zadaniem ma być określenie, czym jest sztuka jako taka). Miałem wrażenie, że chaotyczność oraz pewnego rodzaju nijakość, mętność i bezużyteczność tej dziedziny wynikały w sporej części z tego rodzaju generalizacji. Byłem zatem przekonany, że aby uprawiać estetykę w sposób klarowny, rzeczowy i inteligentny, należy zacząć od jakichś węższych ram, a dopiero później można przejść do spraw ogólnych – a nie wychodzić od „sztuki” w ogóle, która, co by nie mówić, jest pojęciem bardzo niejednoznacznym, o skomplikowanej historii sięgającej zarania nowoczesności (zasadniczo XVIII wieku, a potem wieku XIX z jego koncepcją sztuki dla sztuki). Sądząc, że lepiej obrać za punkt wyjścia jakąś węższą dziedzinę, w naturalny sposób skupiłem się na literaturze, bo miałem w tym zakresie specjalistyczną wiedzę. Zawsze byłem przekonany, że filozofowie powinni badać to, na czym znają się najlepiej, że wiedza empiryczna odgrywa jakąś rolę w filozofii, wreszcie, że nie powinno się mówić o sztuce wyłącznie w kategoriach abstrakcyjnych formułek, takich jak „x jest y” – że trzeba mieć jakąś szczegółową wiedzę. Literatura zaś była tym, na czym znałem się najlepiej...

W.M.: Bo pana przedmiotem kierunkowym podczas studiów było literaturoznawstwo...

R.S.: Tak jest. Kiedy studiowałem w Jerozolimie, moimi przedmiotami kierunkowymi były literaturoznawstwo i filozofia. Dlatego też swoje teoretyczne dociekania estetyczne zacząłem od krytyki literackiej, choć wiele z argumentów zawartych w mojej pierwszej książce można również odnieść do krytyki pozostałych sztuk. Z metodologicznego punktu widzenia wydawało mi się jednak, że lepiej będzie zacząć od literatury, jej teorii oraz krytyki literackiej, które już same w sobie stanowią wystarczająco szeroką dziedzinę estetyczną. W każdym razie istniały pewne praktyczne przyczyny, dla których skupiłem się na literaturze w początkowym etapie mojej kariery.

W.M.: Ale później, jeszcze w *Estetyce pragmatycznej* na przykład, znajdujemy jednak dwa obszerne rozdziały poświęcone interpretacji³.

R.S.: Tak, chodzi mi o to (by wrócić do początkowego pytania, dlaczego porzuciłem temat literatury), że nie wydaje mi się, żebym rzeczywiście to zrobił. To

³ Zob. R. Shusterman *Pragmatist Aesthetics. Living beauty, Rethinking Art*, Blackwell, Oxford 1992, rozdz. 4 i 5 poszerzone. (Pierwszy z nich, zatytułowany *Pragmatism and Interpretation*, nie został włączony do polskiego wydania. Zob. też wyd. 2 rozszerzone, Rowman & Littlefield, New York 2000). Wydanie polskie: *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski i in., Wydawnictwo UWr., Wrocław 1998.

Rozmowy

znaczy, pisuję obecnie o Montaigne'u⁴, pisuję o Emersonie⁵ i to, czy uznamy ich twórczość za literacką, zależy wyłącznie od naszego sposobu konceptualizowania „literatury”. Nie piszę już za dużo o poezji, nawet o poezji rapu (z czego byłem znany); nigdy nie pisałem specjalnie obszernie o beletryście, ale sądzę, że sporo z tekstów filozoficznych, którymi się zajmuję, to w pewien sposób literatura. Dzieła Konfucjusza albo Chuang-tsu nie są tekstami filozoficznymi w takim sensie, w jakim są nimi dzieła filozofów analitycznych albo Kanta czy Hegla. Są to raczej niebeletrystyczne teksty literackie, więc zajmując się nimi⁶ nie czuję się zbyt oddalony od literatury. Jednym z powodów, dla których nie piszę o poezji i beletryście, jest to, że mam coraz mniej czasu na ich czytanie. Na początku swojej kariery pracowałem na wydziale komparatystyki literackiej, więc byłem bardzo blisko literatury, wykładając na ten temat, ale kiedy całkowicie poświęciłem się filozofii, miałem coraz mniej okazji, by studiować te teksty dogłębnie. W międzyczasie zaszła również zmiana paradygmatu w badaniach literackich: interpretacje i analizy tekstów literackich zostały zdominowane przez dekonstrukcjonistyczną logikę, zaś ja nie miałem ani potrzeby, ani pragnienia, żeby pisać w ten sposób. Nie chcąc jednocześnie uprawiać „staromodnej” krytyki literackiej, wolałem zachować swoje interpretacje dla siebie. Ale, powtarzam, głównie chodziło o to, że miałem coraz mniej czasu, by to robić, w miarę jak zacząłem zgłębiać nowe tematy, takie jak pragmatyzm. Inną jeszcze sprawą jest to, że kiedy w latach 90. wszedłem w muzykę rap⁷, była to właściwie kontynuacja mojej pracy nad literaturą.

W.M.: Niektórzy krytycy oskarżali pana nawet, że redukuje pan muzykę rap do jej warstwy literackiej⁸.

R.S.: W rzeczy samej – że redukuje ją do tekstu. Pozostając przy kontekście muzyki popularnej, wspomnę tylko, że analizy muzyki country, jakie przeprowadziłem w *Performing Live*⁹, również można by uznać za dalszy ciąg moich zainteresowań literackich.

⁴ Zob. np. R. Shusterman *Rozrywka – zadanie dla estetyki*, w tegoż *O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, red. i przekł. W. Małecki, Atla 2, Wrocław 2007.

⁵ Zob. np. R. Shusterman *Emerson's Pragmatist Aesthetics*, „Revue Internationale de Philosophie” 1999 nr 207.

⁶ Zob. np. R. Shusterman *Pragmatism and East-Asian Thought*, „Metaphilosophy” 2004 nr 35.

⁷ Zob. rozdz. 7 *Estetyki pragmatycznej* oraz R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne*, red. K. Wilkoszewska, przeł. A. Mitek, Universitas, Kraków 2005 (rozdz. 5).

⁸ Zob. Np. R. Berrios *Review „Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art”*, „Music and Letters” 2004 no 4.

⁹ Zob. R. Shusterman *Affect and Authenticity in Country Musicals*, w tegoż *Performing Live*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

W.M.: Ale myślę, że o ciągłości takiej nie byłoby już tak łatwo mówić w przypadku somatoestetyki, na której w ostatnich latach skoncentrował się pan niemal wyłącznie.

R.S.: Cóż, okazuje się jednak, że literaturoznawcy interesują się somatoestetyką. Na przykład, kiedy w listopadzie 2007 roku pojechałem do Francji, by promować francuskie wydanie mojej nowej książki *Body Consciousness*¹⁰, zostałem zaproszony przez *Centre d'Etudes Poétiques*, działające przy *École Normale Supérieure* w Lyonie, do wygłoszenia wykładów o somatoestetyce. Jest to swego rodzaju eksperymentalna grupa zajmująca się poetyką, w której skład wchodzi dość ważni poeci i teoretycy francuscy. Ludzie ci byli bardzo zainteresowani somatoestetyką, chcąc z jej perspektywy przyrzeć się, na przykład, poetyce twórczości. Okazuje się, że w tradycji francuskiej (o niektórych z tych rzeczy wiedziałem wcześniej, ale z innych nie zdawałem sobie sprawy w całej rozciągłości) ważni pisarze zajmujący się cielesnością to nie tylko twórcy współcześni, tacy jak Blanchot czy Michaux, którzy interesują się, podobnie jak Bataille, *expérience-limite*, użyciem praktyk cielesnych w celu osiągnięcia takich doświadczeń oraz poezją polegającą na zdawaniu z nich sprawy (chcąc ją uchwycić, nie ograniczając się przy tym do sfery pojęciowej). Członkowie tej grupy z Lyonu powiedzieli mi, że również we francuskiej tradycji poetów libertyńskich (którą znałem do pewnego stopnia, ale nie za bardzo: Marivaux, na przykład, jest jednym z nich) dostrzec można ogromny wymiar cielesności oraz wyrafinowaną analizę somatyczną. Oczywiście jest jeszcze cała tradycja Sade'a.

W.M.: Literaturoznawstwo zajmowało się tematyką ciała dość intensywnie w ostatnich dekadach, ale, jak przypuszczam, ta francuska grupa mogła zwrócić szczególną uwagę na somatoestetykę, ponieważ podejście tej dyscypliny filozoficznej w wielu aspektach zbiega się ze stanowiskiem nauk przyrodniczych: somatoestetyka nie traktuje ciała jako jakiegoś tajemniczego źródła namiętności, lecz postrzega je, m.in., jako fizjologiczny, biologiczny mechanizm.

R.S.: Zgadzam się z tą charakterystyką somatoestetyki, ale myślę, że to, czym byli oni w szczególności zainteresowani (i co jednocześnie odróżnia somatoestetykę od różnego rodzaju kwestii ucieleśnienia w teorii literatury i literaturze) jest jej doświadczeniowy wymiar. Nie chodziło im o posługiwanie się ciałem jako metaforą czy symbolem (albo o analizę takich zjawisk), lecz o to, że somatoestetyka skupia się na doświadczeniach i praktykach cielesnych i że praktyki te odnoszą się w pewien sposób do technik kompozycji. Teza, którą wysuwali, brzmiała, że niektórzy ze wspomnianych wyżej poetów nie myśleli o idei ciała jako o interesującym temacie czy metaforze, lecz raczej o stworzeniu praktycznej poetyki kom-

¹⁰ R. Shusterman *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; por. R. Shusterman *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Éditions de l'Éclat, Paris 2007.

Rozmowy

pozycji, która wychodzi od refleksji i pracy nad faktycznymi doświadczeniami somatycznymi, a nie od jakiegoś konceptualnego konstruktów bądź tematu czy obrazu, który wzięło się z innego tekstu literackiego albo z czegoś jeszcze innego. Poetyki, która byłaby prawdziwym pisaniem z ciała.

W.M.: Z drugiej strony, tego rodzaju pomysły nie są przecież obce teoriom feministycznym, które od dawna mówią o pisaniu ciałem. Wspominałem jednak przed chwilą o naukach przyrodniczych nie bez przyczyny. Jak mi się wydaje, literaturoznawcy po pewnym okresie dość oziębłych stosunków z naukami ścisłymi i przyrodniczymi obecnie coraz częściej zwracają się do nich po inspirację, na przykład niektórzy teoretycy literatury bardzo interesują się neurologią etc.¹¹

R.S.: To prawda, ale by odnieść się jeszcze do uwagi o feminizmie, chciałbym podkreślić, że część z feministycznych idei pisania, takich jak: „po prostu wyrażasz siebie, bo jesteś kobietą i pozwalasz Wiecznej Kobiecości przejąć kontrolę na twoim pisarstwie”, przynależy do tzw. dyskursu tożsamościowego, zaś tym, co Francuzom podobało się w somatoestetyce, jest jej praktyczna i doświadczeniowa orientacja. Powinienem być wspomnieć o tym (choć dla mnie to rozumie się samo przez się), że integralnym elementem somatoestetyki jest dyscyplina, więc nie chodzi w niej o automatyczne wyrażanie swojej cielesności w swobodny, spontaniczny sposób przez to, że człowiek po prostu pozwala sobie być sobą, kiedy siada i pisze – jako kobieta, gej, lesbijka czy osoba heteroseksualna. Miast tego idea polega na tym, że są pewne dyscypliny oraz techniki somatycznej kontroli i analizy, których można użyć do badania procesów twórczych, ale nie tylko... Mam tu na myśli coś, czego jeszcze nie zgłębiłem: istnieje spora gama potencjalnych tematów badawczych związanych z recepcją i czytaniem tekstów jako fenomenem cielesnym. Choćby to, że czytanie tekstów angażuje mięśnie oka. Wydaje mi się, że poeci intuicyjnie igrają z tym zjawiskiem, kiedy posługują się na przykład specyficznie ustrukturowanymi strofami, które mają walor wizualny.

W.M.: We wspomnianym zwrocie ku naukom przyrodniczym interesuje mnie fakt, że widać go również w twórczości pana profesora. W ostatnich latach zaczął pan przywiązywać do nich coraz większą wagę, na przykład odwołując się do neurologii i psychologii ewolucyjnej, gdy chodzi o kwestię przyjemności czy też doświadczenia estetycznego¹².

11 Zob. np. A. Richardson *Cognitive Science and the Future of Literary Studies*, „Philosophy and Literature” 1999 no 1; N.N. Holland *Where Is a Text? A Neurological View*, „New Literary History” 2002 no 1. Zob. też numer specjalny „Poetics Today” (2002 no 1) zatytułowany *Literature and the Cognitive Revolution*, red. A. Richardson i F.F. Steen (*notabene* literatura na ten temat jest zbyt obszerna, by dać jej obraz w jednym przypisie, i, rzecz jasna, nie ogranicza się do publikacji anglojęzycznych).

12 Zob. np. R. Shusterman *Body Consciousness...*, s. 142-143, 149-151 oraz R. Shusterman *O sztuce i życiu*, s. 67, 214.

R.S.: Zawsze interesowałem się naukami przyrodniczymi, choć nie miałem specjalnej potrzeby powoływać się na nie we wcześniejszych pracach. Nie zgadzam się jednak z narzucaniem humanistyce jakiegoś redukcjonistycznego naturalizmu; nie sądzę na przykład, żeby dało się wyjaśnić kulturę, ludzkie zachowanie czy znaczenie dzieł sztuki albo ich wartościowanie w kategoriach czystej neurologii. Nie myślę, że można określić znaczenie dzieła sztuki, pytając, co duża grupa ludzi ma na ten temat do powiedzenia, a potem wyciągając średnią z ich odpowiedzi, albo że znaczenie to da się odczytać z encefalogramu czy za pomocą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego, podpinając ludzi do specjalistycznej aparatury. Nigdy nie przyszłoby mi do głowy, by twierdzić, że jeśli wzory pobudzenia mózgu w przypadku odbioru jakichś dwóch dzieł są identyczne, to dzieła te znaczą to samo [*śmiech*].

Wielu ludzi posługuje się naukami przyrodniczymi, żeby pozbyć się socjologii, nauki o kulturze i praktyk hermeneutycznych. Nie jest to bynajmniej mój pogląd na rolę nauk przyrodniczych w humanistyce. Odkrycia dokonane przez te pierwsze nie unicestwiają tej ostatniej, nie czynią jej też bezużyteczną czy zbędną. W moim mniemaniu nie jest to zresztą kwestia jakiegoś albo-albo, skoro nauki przyrodnicze jako takie są działalnością interpretacyjną. W pewnym sensie cała ta debata – nauki przyrodnicze kontra kultura – jest fałszywa, tak samo jak fałszywa jest dychotomia natura-kultura (o czym pisałem w różnych tekstach)¹³. Nasza kultura opiera się na naturze, ale natura jest również kształtowana przez kulturę. Wystarczy tylko spojrzeć na to z punktu biologii ewolucyjnej: rozmiar naszych mózgów powiększył się ze względu na to, że zaczęliśmy posługiwać się narzędziami i językiem, zaś ogólne wymiary naszych ciał zmieniły się ze względu na naszą kulturę żywienia. Zresztą nie trzeba nawet przyjmować skali ewolucyjnej: weźmy choćby różnicę pomiędzy Japonią sprzed lat 60., kiedy ludzie jedli inne potrawy, a Japonią z epoki restauracji McDonald'sa, kiedy przeciętne gabaryty Japończyków znacznie wzrosły. Rozmiar ciała, waga, wysokość, gęstość kości – można by pomyśleć, że są to sprawy czysto biologiczne, ale są to również wytwory kultury; kultury jedzenia i aktywności fizycznej, bo to, jakie i ile ćwiczeń uprawiasz, z pewnością wpłynie na twoje ciało, włączając w to kości. Jest to więc fałszywy spór i zamiast się weń wikłać, należy raczej przyglądać się temu, jak biologia i kultura współdziałają ze sobą. To zresztą dość stara idea i znaleźć ją można choćby u Johna Deweya, który mówił między innymi, że natura i kultura nie są dwiema odrębnymi sferami: w naturze ludzkiej leży wytwarzanie kultury, zaś kultura ludzka opiera się na życiu w środowisku naturalnym. Zatem, na przykład, sztukę charakteryzują naturalne rytmy, ale nie oznacza to przecież, że nie ma w niej konwencjonalności. Podobnie nie sądzę, żeby istniała jakaś jedna biologiczna zasada stosująca się do różnych form poetyckich, bo są one wszak również wytworami historii.

¹³ Zob. np. R. Shusterman *Convention. Variations on the Nature/Culture Theme*, w: tegoż *Surface and Depth. Dialectics of Criticism and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 2002.

Rozmowy

Ów stary problem relacji pomiędzy *Naturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften*, o którym mówimy, wygenerował pewne uparcie trwające podziały instytucjonalne i dyscyplinarne. Mówi się często o dwóch kulturach, które nie są w stanie się porozumieć, co być może jest kulturowym refleksem wyznawanego przez stulecia dualizmu ciała i umysłu. Dostałem niedawno długi list od studentki kulturoznawstwa z Warszawy, która porzuciła studia medyczne, bo uznała medycynę, przynajmniej w takiej formie, w jakiej była jej uczona, za zbyt odhumanizowaną, ale która czuje przy tym, że kulturoznawstwo jest zbyt naiwne i idealistyczne, bo przykłada niedostateczną wagę do fizjologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji i kultury. Była bardzo zainteresowana somatoestetyką, gdyż ta dostarcza platformy i bodźca oraz, mam nadzieję, kierunku, w którym te dwa podejścia mogą być integrowane: oczywiście jest sporo dobrych prac w dziedzinie fenomenologii czy kognitywistyki, które również próbują zintegrować nauki przyrodnicze i nauki o człowieku.

Mówiąc krótko, wierzę, że filozofia powinna posługiwać się najlepszymi narzędziami, jakie są jej dostępne, włączając w to nauki przyrodnicze, ale także wiedzę z zakresu nauk społecznych. W tym aspekcie mój pragmatyzm różni się chociażby od stanowiska Richarda Rorty'ego (z którym poza tą kwestią mam wiele wspólnego i który miał duży wpływ na moją myśl), bo Rorty odrzuca nauki społeczne jako bezużyteczne. Oczywiście, tak samo jak on, doceniam literaturę i sztukę oraz ich zdolność do motywowania, inspirowania i przekształcania społeczeństwa. Głęboko w to wierzę, ale przy tym wierzę również w wartość nauk społecznych jako sposobu radzenia sobie z poważnymi problemami politycznymi i nie pozwalałbym sobie, jak on to miał w zwyczaju, na sugerowanie, że sama literatura nas zbawi i że działalność poety i krytyka literackiego czyni zbędnymi eksperymenty socjologiczne. W tym zakresie bliżej mi do tradycji Deweya i pierwszej generacji Szkoły Frankfurckiej, a może nawet i do wczesnego Habermasa, który doceniał wagę badań społecznych dla rozwiązywania problemów socjopolitycznych¹⁴.

W.M.: Wracając jeszcze do literatury, zgodziłby się pan chyba jednak, że pomimo znaczącego zainteresowania somatoestetyką ze strony badaczy literatury, pan sam nie próbuje połączyć dociekań somatoestetycznych z teorią literatury, która była przecież dla pana ważną dziedziną. Czy można to tłumaczyć faktem, że teoria literatury w ciągu ostatnich lat straciła na atrakcyjności? Literaturoznawcy znów

¹⁴ Shusterman odnosi się bezpośrednio do myśli Szkoły Frankfurckiej, zwłaszcza do Adorna, np. w rozdz. 6 *Estetyki pragmatycznej*; zob. też *Zwrot ku cielesności*, w: R. Shusterman *O sztuce i życiu* oraz tegoż *Surface and Depth*, rozdz. 8. Na temat związków pragmatyzmu Shustermana (i pragmatyzmu w ogóle) z teorią krytyczną zob. W. Małecki *Toward the Aesthetics of Emancipation? Critical Theory and the New Pragmatism*, w: *Nostalgia for a Redeemed Future. Critical Theory*, red. S. Giacchetti, John Cabot University Press–University of Delaware Press Rome–Newark, 2008 (w druku).

mówią o końcu czy też śmierci teorii literatury¹⁵, o erze postteoretycznej etc. Jak pan myśli, skąd te nastroje? Co by nie mówić, w latach 80. i 90. było to ważne zjawisko w humanistyce, włączając w to filozofię: na przykład w 1986 wyszedł specjalny numer poważnego czasopisma filozoficznego „The Monist”, który był w całości poświęcony teorii literatury (zresztą pan również miał swój wkład w ten numer)¹⁶.

R.S.: A redaktorem tego wydania był Rorty. W tym czasie teoria literatury rzeczywiście była gorącym tematem na amerykańskich wydziałach literaturoznawstwa, które intensywnie przyswajały sobie filozofię kontynentalną, ale pamiętajmy, że sam termin „teoria literatury” jest niejednoznaczny. Tak jak istniała teoria literatury przed dekonstrukcją czy hermeneutyką Gadamera (weźmy na przykład Nową Krytykę czy formalizm rosyjski), tak teoria literatury istnieje nadal, choć te pierwsze dwa nurty mają już swój najlepszy okres za sobą. Zawsze przecież będą pojawiały się kwestie dotyczące zasad interpretacji i wartościowania, kwestie tożsamości i statusu ontologicznego dzieła itd. W każdym razie był czas, kiedy dekonstrukcja i hermeneutyka miały wielkie powodzenie, a to za sprawą wpływu, powiedzmy, francuskich i niemieckich idei na coś, co zasadniczo można by określić jako bardzo staromodny, zaściankowy model *New Criticism*. Było więc po prostu sporo ekscytacji, a teraz to podniecenie przygasło. Jeśli chodzi o mnie, byłem bardzo zaangażowany w problemy interpretacji, jeszcze zanim usłyszałem o Derridzie i dekonstrukcji – a to ze względu na moje zainteresowanie literaturą, ale także pewnymi ogólnymi problemami filozoficznymi. I jeśli nie piszę już esejów na temat filozofii interpretacji, to dlatego, że wypracowałem w tej materii stanowisko, z którego jestem po prostu zadowolony. Kiedy jest ono atakowane, nie czuję specjalnej potrzeby go bronić, bo wolę inwestować swoją energię w nowe rzeczy.

W.M.: A może jest tak dlatego, bo kwestia interpretacji budzi coraz mniej zainteresowania, a więc jest coraz mniej polemik, a tym samym mniej ataków przypuszczanych na pańską pozycję?

R.S.: Nie sędzę, bo jeśli spojrzeć na przykład na „Journal of Aesthetics and Art Criticism” czy „British Journal of Aesthetics”, to okazuje się (co jest dla mnie bardzo przygnębiające), że te same stare teorie są poddawane nieustannemu recyklingowi. Weźmy na przykład debatę na temat intencji. Wychowałem się na *The Intentional Fallacy* Beardsleya, który to esej napisał wraz z W.K. Wimsattem – krytykiem i teoretykiem literatury. A trzeba tu wspomnieć, że w czasach, kiedy byłem studentem, analityczną filozofię sztuki i angloamerykańską teorię literatury łączyły bardzo bliskie więzi. Beardsley napisał książkę *The Possibility of Criticism*,

¹⁵ T.H. Benton *Life After the Death of Theory*, „The Chronicle of Higher Education” 29 April 2005.

¹⁶ R. Shusterman *Analytic Aesthetics, Literary Theory and Deconstruction*, „The Monist” 1986 no 69.

która była zasadniczo książką filozoficzną, a Morris Weitz, wielki wittgensteini-
sta, napisał książkę o *Hamlecie* – więc w owym czasie czymś bardzo naturalnym
było uprawianie filozofii w odniesieniu do literatury. Kiedy pisałem doktorat
w Oxfordzie, nie miałem żadnej wiedzy na temat Derridy czy Foucaulta. Nigdy
tak właściwie o nich słyszałem, póki nie zostałem zatrudniony na uniwersytecie
w Izraelu, i nigdy nie brałem ich na poważnie, póki nie przyjechałem do Ameryki
i nie zobaczyłem, że biorą ich na poważnie ludzie tacy, jak Richard Rorty czy Joseph
Margolis. Ale, by wrócić do mojego argumentu na temat filozofii interpretacji
uprawianej obecnie w ramach estetyki analitycznej: ta stara debata nad intencją
została poddana recyklingowi, no i mamy teraz ludzi, którzy rozróżniają intencjo-
nalizm hipotetycznego autora, intencjonalizm autora rzeczywistego, umiarkowany
intencjonalizm czy intencjonalizm ekstremalny. Naprawdę nie interesuje mnie
wracanie do tych rzeczy, bo żadna z tych tzw. nowych idei (które są tylko przetwo-
rzonymi wariantami starych pomysłów) nie naruszyła jak do tej pory pluralizmu
logicznego, który ostatecznie wypracowałem w kwestii interpretacji¹⁷. Nie mam
chęci reagować i wracać do starych problemów tylko dlatego, że jacyś ludzie wciąż
o nich mówią. W gruncie rzeczy to bardzo zasmucająca oznaka stagnacji, jeśli cykle
powtórzeń w danej dyscyplinie stają się coraz krótsze. Podsumowując – interpre-
tacja nadal jest dyskutowana w analitycznych czasopismach estetycznych, choć
mnie to już nie interesuje.

W.M.: Ale jeśli tak postawić sprawę, to filozofie analityczni odpowiedzieliby
zapewne, że są po prostu lepsi od literaturoznawców, bo badają problemy, które są
„prawdziwe” i „wiekuiste”, podczas gdy literaturoznawcy po prostu idą za modą
i potrzebują wciąż nowych podniet: na przykład przez pewien czas modne było
rozważanie poznawczego statusu interpretacji (obiektywizm, subiektywizm etc.),
co później zostało wyparte przez kwestię etyki czytania.

R.S.: Myślę, że w szeroko pojętej filozofii problemy są zapominane, a potem
powracają. Ludzie nie skupiają się cały czas na tych samych zagadnieniach – na
przykład kwestia wartościowania zniknęła z estetyki na wiele lat, bo sądzono, że
nie jest wystarczająco naukowa. Wydaje mi się, że w filozofii analitycznej powraca
się często do starych problemów w znacznym stopniu dlatego, że ludziom brakuje
wyobraźni, zainteresowania albo energii, by penetrować inne problemy. Nie bez
znaczenia jest tu również fakt, że zmiana przedmiotu dociekań wymaga zmiany
sposobu myślenia, przyswajania nowych rzeczy i zajęcia pozycji początkującego
ucznia, a nie autorytetu. Ponadto już w samych ramach analitycznej debaty o in-
terpretacji jest coś, co według mnie jest nieproduktywne i męczące: problemy są
zbyt często formułowane w nazbyt prosty i kategoryczny sposób, na przykład „Czy
intencja autorska jest decydująca, czy nie?”. I zawsze towarzyszy temu idea, że
albo jedno, albo drugie, a nie, że istnieje jakiś kontekst, gdzie intencja jest decy-

¹⁷ Zob. np. R. Shusterman *Logics of Interpretation. The Persistence of Pluralism*, w: tegoż
Surface and Depth.

dująca, i inne konteksty, gdzie nie jest wcale (lub prawie wcale) istotna. Współczesna estetyka analityczna tkwi w Kuhnowskim trybie normalnej nauki, działającej w ustalonym paradygmacie, a ci estetycy po prostu nie chcą zmienić paradygmatu. Myślę, że w literaturoznawstwie (gdzie jest więcej zainteresowania sztuką i kreatywnością i które jest dyscypliną opierającą się w większym stopniu na wyobraźni niż na generowaniu prawd) ludzi bardziej interesuje znajdowanie nowych tematów badawczych niż zadawanie się rzekomo wiecznymi prawdami. Według mnie, literaturoznawstwo jest świadome, że zawsze będą się pojawiać nowe gatunki czy style i że jeśli chce się być odpowiedzialnym komentatorem kultury, a tym właśnie jest krytyk literacki, trzeba żywo reagować na to, co nowe.

W.M.: No dobrze, a co jeśli chce się być odpowiedzialnym teoretykiem literatury, a więc kimś, kto, jak sądzą niektórzy, powinien przypominać filozofa w tym, co robi?

R.S.: Myślę, że jeśli chce się być odpowiedzialnym teoretykiem literatury, trzeba być również świadomym tego, co nowe na polu teorii, w szczególności dlatego, że teoria jest również gatunkiem pisarstwa literackiego. Oczywiście, możemy robić swoje, nie bacząc na to, co dzieje się dookoła, ale musimy dostrzegać, że różne rzeczy robi się na nowe sposoby, nawet jeśli nie chcemy tego zaakceptować. Sądzę, że filozofowie są mniej zainteresowani tym, by badać zmianę (to zaś z kolei wiąże się z ich obsesją na punkcie tego, co wieczne), i czują się mniej zobowiązani do tego, by zmieniać stawiane przez siebie pytania stosownie do zmian zachodzących w przedmiocie badań.

W.M.: W artykule opublikowanym we wspomnianym przeze mnie specjalnym numerze „The Monist” wyraża pan zdziwienie, że literaturoznawcy nie interesują się zbytnio estetyką filozoficzną w ogóle i estetyką analityczną w szczególności. Jak dla mnie, uwaga ta współbrzmi z diagnozą wysuwaną dzisiaj przez pewnych teoretyków literatury (na przykład Simona Malpasa i Johna J. Joughina), którzy zauważają, że od drugiej połowy lat 80., tj. czasu tzw. wojen kulturowych, estetyczne podejście do literatury oraz samo pojęcie estetyczności stały się podejrzane ze względu na to, że wielu teoretyków przyjęło bardzo specyficzne, redukcjonistyczne stanowisko. Sprowadzało się ono do tezy, że tradycyjne pojęcia estetyczne nie tylko są (zaledwie) społecznymi konstruktami, ale i służą podtrzymywaniu utrwalonych (i szkodliwych) hierarchii społecznych, a zatem należy się tych pojęć całkowicie pozbyć¹⁸. Teraz zaś autorzy tacy jak wspomniani już Malpas i Joughin argumentują za powrotem do estetyki; mówiąc dokładniej, za jakąś formą post-estetyzmu, który uniknąłby pułapek redukcjonizmu socjopolitycznego, a jednocześnie nie poddałby się sterylnemu formalizmowi. Co pan, jako estetyk, myśli o tej diagnozie?

¹⁸ *New Aestheticism*, ed. by J.J. Joughin and S. Malpas, Manchester University Press, Manchester 2003.

Rozmowy

R.S.: Wydaje mi się, że przyczyna, dla której amerykańska teoria literatury nie przywiązywała w owym czasie wagi do estetyki analitycznej, leżała w tym, że autorzy importowani przez teoretyków literatury byli Europejczykami, którzy po prostu nie interesowali się estetyką analityczną i nie mieli na ten temat wiedzy. Mało tego, w pewnym sensie autorów tych importowano w jakimś stopniu po to, żeby podważyć dominację modelu nowokrytycznego, który był przecież blisko związany z estetyką analityczną. Istniały więc wszelkie powody po temu, żeby zignorować tę estetykę, bo jeśli się ją brało na poważnie, to tym samym brało się na poważnie Nową Krytykę i Beardsleya.

Ale to tylko jeden aspekt całej sprawy. Z drugiej bowiem strony chodziło o to, że estetyka traktowana była jako coś jednolicie kantowskiego, bezinteresownego i apolitycznego. Większość teoretyków literatury celowo utożsamiała całą sferę estetyki z tego rodzaju purystycznym, formalistycznym podejściem, tak że później bez problemu można było wysnuć wniosek, że estetyka jest z istoty błędna i ograniczona, bo nie angażuje się wcale w kwestie epistemologiczne, społeczne czy polityczne. Dla teoretyków literatury estetyka z zasady oznaczała formalistyczne podejście, kładące nacisk na jedność organiczną i kontemplację, nic więc dziwnego zatem, na przykład, że z góry potępiano Eliota za formalizm, choć jego poglądy były w rzeczywistości szersze i dotyczyły w sporej mierze spraw społecznych.

W.M.: Zresztą, jak powszechnie wiadomo, w oryginalnym zamyśle Baumgartena estetyka stanowiła integralną część epistemologii.

R.S.: No cóż, większość ludzi, którzy uprawiali teorię literatury na wydziałach literaturoznawstwa, posiadała relatywnie znikomą wiedzę o historii estetyki filozoficznej, tak więc gdy stykali się z filozofią kontynentalną (niezależnie od tego czy w wydaniu Gadamera, Heideggera czy Derridy), która krytkowała estetykę Kantowską jako szczególnie rodzaj ciasnego formalizmu, to bardzo szybko i łatwo ekstrapolowali tę krytykę na estetykę w ogóle. Tak więc ignorancja, tudzież celowo zniekształcone odczytanie tradycji, doprowadziły ich do mylącej karykatury estetyki, a stąd był już tylko krok do odrzucenia i zlekceważenia całej tej dyscypliny. Dodam jeszcze na marginesie, że estetyka zyskała złą sławę nawet w obrębie samej estetyki analitycznej (zjawisko to opisuję w niektórych swoich tekstach, na przykład w wygłoszonym niedawno w Warszawie wykładzie *Somaesthetics at the Limits*¹⁹). Jest więc cała gama czynników, które uczyniły estetykę pojęciem problematycznym. Ale pozostaje ona, jak myślę, pojęciem istotnym, ponieważ pojęcie to jest szersze niż nasze konwencjonalne pojęcie sztuki, ponadto zaś estetyka w jasny sposób wiąże się z naszym życiem, stosunkami społecznymi, handlem, polityką etc. Sądzę więc, że nowy estetyzm, który nie ogranicza się do Kantowskiego

¹⁹ Wykład został wygłoszony w Centrum Sztuki Współczesnej na Zamku Ujazdowskim, 5 marca 2008, i będzie opublikowany w „The Nordic Journal of Aesthetics”.

formalizmu i nie lekceważy treści poznawczych i społecznych, to coś bardzo potrzebnego. Według mnie estetyka pragmatystyczna wpisuje się w ten nurt i spełnia stawiane przezeń wymogi, bo jest estetyką, która kładzie nacisk na poznanie, funkcjonalność i idee etyczne, nie zapominając przy tym o satysfakcjach, jakich dostarcza forma, czy o doświadczeniu estetycznym.

W.M.: Co ciekawe, dobrym przykładem hurtowego odrzucenia estetyki byłby pański współpragmatysta Richard Rorty, który w odpowiedzi na jeden z pańskich esejów napisał, że nie wierzy w ideę estetyki jako odrębnego pola badawczego²⁰.

R.S.: Ten tekst Rorty’ego bardzo mnie ucieszył w tym sensie, że moje krytyki nigdy wcześniej nie spowodowały go do tak energicznej odpowiedzi w tekście drukowanym. Normalnie wyglądało to tak, że kiedy na przykład skrytykowałem go w *Estetyce pragmatycznej*²¹, wytykając mu wewnętrzną sprzeczność jego idei rozszerzania i wzbogacania Ja bez prawdziwego Ja, albo sprzeczność pomiędzy tęgim poetą i ironistką, napisał mi bardzo miły list, w którym przyznawał: „No tutaj to chyba rzeczywiście dałem plamę”. Potrafił w bardzo ujmujący sposób powiedzieć po prostu: „No tak, spałałem sprawę. Powinienem był formułować swoje myśli nieco ostrożniej”, co z jednej strony dawało człowiekowi satysfakcję, bo argument okazywał się trafiony, ale co z drugiej strony było dość frustrujące, bo sugerowało, że zarzut ten niespecjalnie go poruszył, skoro tak gładko przyznawał się do błędu. Ale w tekście, o którym mówimy, Rorty użył swojej najmocniejszej polemicznej retoryki, by się obronić oraz skrytykować mój projekt somatoestetyki, atakując przy tym samą ideę estetyki, do której somatoestetyka miała się wg niego zaliczać. Estetyczność jest niesłychanie ważnym pojęciem dla Rorty’ego i znajduje szerokie zastosowanie w jego apologii kultury literackiej i wyobraźni, ale tutaj mówi, że estetyka jest produktem jednego z esencjalistycznych rozróżnień Kanta. Zgadzam się z jego krytyką Kantowskiej estetyki i z antyesencjalistycznym poglądem, wedle którego estetyka nie zasadza się na jakiejś pojedynczej, wspólnej jakości, której posiadanie wyróżnia wszystkie (i tylko te) rzeczy, które nazywamy estetycznymi. Ale estetyka nie da się sprowadzić w prosty sposób do Kantowskiego ideału; znaczyła co innego dla Hegla i jeszcze co innego dla Deweya czy Nietzschego, każdy z których chciał wyzwolić estetykę z Kantowskiego formalizmu. Nawet jeśli Kantowska estetyka była bardzo wpływowa, koncepcja Kanta nie wyczerpuje znaczenia tego pojęcia. Jest ono używane także na inne sposoby i ma znaczenie dla ludzi, którzy nie rozumieją go w Kantowskim sensie. Nie wiem, jak to jest w języku polskim, ale w wielu językach europejskich termin „estetyczny” nie funkcjonuje wyłącznie jako techniczny termin Kantowski, lecz wchodzi w skład codziennego dyskursu.

²⁰ Zob. R. Rorty *Response to Richard Shusterman*, w: *Richard Rorty. Critical Dialogues*, ed. by M. Festenstein i S. Thompson, Polity Press, Cambridge 2001, s. 156-157.

²¹ Zob. rozdz. 8 polskiego wydania *Estetyki pragmatycznej*.

Rozmowy

W.M.: W polskim jest dokładnie tak samo. Skoro mówimy o Richardzie Rorty’em, przypomnijmy, że zmarł on mniej więcej rok temu, co było i jest wielką stratą nie tylko dla pragmatyzmu, ale i dla filozofii oraz humanistyki w ogóle. Rorty był dla pana ważną postacią z różnych względów, więc, chciałbym poprosić, żeby podzielił się pan z nami swoimi refleksjami na jego temat.

R.S.: Richard Rorty to osoba, która wprowadziła mnie w pragmatyzm. Czytałem Deweya jeszcze jako młody filozof analityczny, wykształcony w Jerozolimie i Oxfordzie, i wtedy odbierałem go jako myśliciela mętnego i zawilego. Tak naprawdę jednak nie znałem jego dzieł i nie studiowałem pragmatyzmu, zanim nie przyjechałem do Ameryki, i to właśnie Rorty wskazał mi wtedy drogę i zachęcał do dalszych wysiłków w tej dziedzinie. Jak już wspominałem, spieraliśmy się co do różnych kwestii, ale w pewnym momencie przestałem go krytykować – po części dlatego, że zaczęło mnie to nużyć, ale przede wszystkim dlatego, że nie czułem się z tym specjalnie dobrze, jako że bardzo podziwiałem go jako myśliciela i jako osobę.

Rorty był kimś, kto mówi, że wierzy w autokreację i autostylizację, w indywidualność zamiast w abstrakcję społeczności, i że nie wierzy w zasady – ale tak naprawdę sam Rorty przejawiał niesłychaną osobistą prawość. Być może to właśnie dlatego, że Rorty był prawy z natury, nie widział potrzeby fundowania cnotliwego życia na filozoficznych zasadach etycznych, do których mielibyśmy się bezwarunkowo stosować. Rorty okazywał niesłychaną sympatię i wsparcie względem ludzi ze Wschodniej i Środkowej Europy, no i względem mnie, kiedy spotkaliśmy się pierwszy raz, w Izraelu, a ja byłem tylko nieznanym akademikiem działającym na polu marginalnej dyscypliny filozoficznej. Ludzie, którzy znają go jedynie z tekstów drukowanych, powiedzą, że sprawia wrażenie amoralnego, postmodernistycznego mądrali, którego tak naprawdę nic nie obchodzi. Ale w codziennym życiu był bardzo etyczną, troskliwą osobą z zasadami.

Z drugiej strony dostrzegam intrygujący paradoks związany z faktem, że dla Rorty’ego paradygmatem filozofii była konwersacja. Jak przypuszczam, w jego przypadku mogło to spełniać w pewnym sensie funkcję kompensacyjną, bo poza filozoficzną dyskusją Rorty nie był najlepszym interlokutorem. Być może słyszałeś o tym od profesora Andrzeja Szahaja, ale Rorty był bardzo nieśmiały, więc dość trudno się z nim konwersowało, kiedy było się z nim sam na sam albo w grupie, na przykład podczas kolacji. Wyglądało to tak, jakby nie posiadał zdolności konwersacyjnych albo po prostu nie chciał ich używać. Czasem zupełnie nagle pogrążał się w milczeniu i wtedy znajdowałeś się w tej dziwacznej sytuacji, kiedy kończysz coś mówić i zalega długa cisza, a ty czekasz na reakcję z jego strony (aprobatę, dezaprobatę, komentarz). Ale nic takiego nie następuje, a ty albo starasz się sam zapełnić pustkę (a przez to czujesz, że po prostu za dużo gadasz), albo nie starasz się wypełnić tej ciszy i nic się nie dzieje. Było to więc naprawdę dziwaczne doświadczenie. Kiedyś spędziłem weekend w jego domu w Wirginii, dokąd mnie zaprosił, i gdyby jego żona nie starała się podtrzymać konwersacji, w niektórych momentach czułbym się raczej niezręcznie.

W.M.: Wróćmy teraz do somatoestetyki. Mija ponad 10 lat od momentu, kiedy zainicjował pan profesor tę dziedzinę, czy mógłby się pan więc pokusić o podsumowanie drogi, którą przebył pan jak dotąd? W szczególności, czy dostrzega pan jakiś wyraźny kierunek, w którym zmierza somatoestetyka, czy mógłby pan opisać jej ewolucję, albo powiedzieć, z czego jest pan zadowolony, a co jeszcze zostało do zrobienia? Czy jest pan profesor zaskoczony całym tym zainteresowaniem, jakim cieszy się somatoestetyka wśród specjalistów z tak szerokiego zakresu dyscyplin²²?

R.S.: No tak, to rzeczywiście już 10 lat. Jestem w rzeczy samej nieco zaskoczony tym, że badacze z różnych dziedzin podchwycili ideę somatoestetyki, ale zaskoczenie to nie jest zupełne. Sądzę bowiem że oferuje ona coś nowego i pożytecznego, choć mam nieraz chwile samokrytycznej refleksji, kiedy pytam sam siebie: czy w tym przedsięwzięciu rzeczywiście jest jakaś treść? A może to tylko nowa nazwa? Ale, jak napisałem w drugim wydaniu *Estetyki Pragmatycznej*²³, nowe nazwy mogą być użyteczne już przez samo to, że wyznaczają naszym dociekaniom nowy kierunek. Mógłbym więc śmiało powiedzieć o somatoestetyce to samo, co James powiedział o pragmatyzmie, a mianowicie, że „somatoestetyka” to nowa nazwa dla starszych sposobów myślenia (i zgadzam się, że wiele z idei, które proponuję w ramach somatoestetyki, zostało już wcześniej sformułowanych w ten czy inny sposób). Ale zaleta somatoestetyki polega na tym, że oferuje ona szczególny sposób na zsyntetyzowanie tych idei, sposób na ujęcie ich we wspólne ramy i włączenie we wspólną strukturę czy architekturę, która, mam nadzieję, dostarcza dobrego paradygmatu dla badań teoretycznych i praktyki. Cieszę się, że po somatoestetykę sięgnęli ludzie działający

²² Zob. np. G. Guerra *Practicing Pragmatism. Richard Shusterman's Unbound Philosophy*; K. Higgins *Living and Feeling at Home. Shusterman's „Performing Live”*; M. Jay *Somaesthetics and Democracy. Dewey and Contemporary Body Art* (artykuły zebrane w „Journal of Aesthetic Education” 2002 nr 4); J.J. Abrams *Pragmatism, Artificial Intelligence, and Posthuman Bioethics. Shusterman, Rorty, Foucault*, „Human Studies” 2004 no 3; M. Bakke *Wszystkie przyjemności duże i małe*, „Czas Kultury” 2003 nr 1 oraz też *Figura a somaestetyka*, „Rzeźba Polska” 2001 vol. X; P.J. Arnold *Somaesthetics, Education, and the Art of Dance*, „Journal of Aesthetic Education” 2005 no 1; J. Borowicz *The Body of a Philosopher. Embodied Thought as Physical and Social Activity*, w: *Sagesse Du Corps*, red. par G. Csepregi, Éditions du Scribe, Aylmer 2001; E. C. Mullis *Performative Somaesthetics Principles and Scope*, „Journal of Aesthetic Education” 2006 no 4; S. Säätelä *Between Intellectualism and „Somaesthetics”*, „Filozofski Vestnik” 1999 no 2; K. Tupper *Entheogens & Education. Exploring the Potential of Psychoactives as Educational Tools*, „Journal of Drug Education and Awareness” 2003 no 2; T. Kallio *Why We Choose the More Attractive Looking Objects. Somatic Markers and Somaesthetics in User Experience*, w: *Proceedings of the 2003 International Conference on Designing Pleasurable Products and Interfaces*, June 23rd–26th, ACM Digital Library, Pittsburgh 2003.

²³ Zob. R. Shusterman *Somaesthetics. A Disciplinary Proposal*, w: tegoż *Pragmatist Aesthetics*.

Rozmowy

w różnych dziedzinach: od projektowania komputerowego przez tatuaże, kwestie zdrowotne, systemy interaktywne aż po zastosowania narkotyków w edukacji i rzeczy bliższe estetyce, takie jak performance, taniec i doświadczenie estetyczne. Im więcej interesujących badań pojawia się w zakresie somatoestetyki, tym bardziej zdają sobie sprawę, jak wiele pożytecznych studiów somatoestetycznych w różnych dziedzinach wciąż czeka na realizację.

W swoich ostatnich pracach, w szczególności w książce *Body Consciousness*, skoncentrowałem się bardziej na doświadczeniowym wymiarze somatoestetyki, na wyodrębnieniu różnych poziomów i celów świadomości ciała, na rozumieniu świadomości ciała w kategoriach intencjonalnej świadomości samego ciała, a nie w kategoriach ciała rozumianego jako przedmiot świadomości. Chciałbym, aby o wiele więcej zostało zrobione w zakresie somatoestetycznej krytyki przedstawień ciała. Istnieje, rzecz jasna, sporo prac o przedstawieniach ciała i normach cielesności, ale chciałbym zobaczyć takie prace, które *explicite* wdrażałyby niektóre z zasad somatoestetyki.

W.M.: Wspomniał pan właśnie o swojej nowej książce *Body Consciousness*. Czy mógłby pan przybliżyć czytelnikom tę pracę?

R.S.: Nowa książka nosi tytuł *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* i została opublikowana po angielsku przez Cambridge University Press w styczniu 2008, choć po francusku wyszła już w pod koniec 2007 roku, a to dlatego, że mój francuski wydawca działał nieco sprawniej (no i nie zdecydował się, tak jak zrobili to w Cambridge, na okładkę, która budziłaby mój sprzeciw)²⁴. Celem tej książki jest zrozumienie świadomości ciała, którą dysponuje *soma* (czyli ucieleśniona jednostka) i za pomocą której ukierunkowuje siebie i swoje działania na świat. W *Body Consciousness* pojawia się kilka wątków, ale jednym z najważniejszych jest wątek pragmatyczny, który dotyczy tego, że większa świadomość somatyczna może udoskonalić naszą samowiedzę i samokontrolę oraz że udoskonalając samowiedzę i samokontrolę, zyskujemy większą zdolność radzenia sobie ze środowiskami i strukturami społecznymi, w których funkcjonujemy. Dzięki tej ulepszonej wiedzy i działaniu możemy zresztą udoskonalić nie tylko siebie, ale i wspomniane środowiska i struktury. W toku książki śledzę występowanie tego wątku w twórczości sześciu wielkich dwudziestowiecznych filozofów ciała. Nie rozpatruję ich w porządku chronologicznym, lecz w logicznym porządku narracji, którą snuję, zaś autorzy ci (w takiej kolejności, w jakiej się nimi zajmuję), to Michel Foucault, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Ludwig Wittgenstein, William James i John Dewey. Razem wzięci, myśliciele ci reprezentują główne kierunki filozofii XX wieku, które są żywe również w obecnym stuleciu: a mianowicie hermeneutykę, fenomenologię, egzystencjalizm, filozofię analityczną, pragmatyzm i, rzecz jasna, feminizm (za pośrednictwem Simone de Beauvoir). Narra-

²⁴ Zob. krytykę okładki wybranej przez wydawnictwo Cambridge w: R. Shusterman *Body Consciousness*, s. X-XI.

cyjny porządek książki ma za zadanie uwydatnić pewien wszechobecny problem, który dostrzegam w naszej współczesnej kulturze i który wyraża się w wielu specyficznych symptomach: naszą kulturę charakteryzują mianowicie problemy ze skupieniem i podtrzymywaniem uwagi, problemy nadmiernej stymulacji, stresu, bezsenności oraz chronicznego niezadowolenia. W świecie ukształtowanym przez media i inne rewolucje technologiczne oraz przez rosnącą konkurencję rynkową, jesteśmy stymulowani ponad miarę przez napływ informacji oraz poddani nieznośnemu stresowi wskutek wszelakich nacisków społecznych i zawodowych, a zatem nasza aktywność ulega zbytnej intensyfikacji i nie wiemy już tak naprawdę, jak się od tego wszystkiego uwolnić i zrelaksować. Czasem nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, że jesteśmy zbyt pobudzeni i że powinniśmy się uspokoić. Analogicznie, nieraz nie uświadamiamy sobie, kiedy zjedliśmy wystarczająco dużo, i w konsekwencji jemy dalej, aż kompletnie się zapchamy. Wszystkie te problemy wynikają z niedostatecznej samoświadomości somatycznej. Jako że nie posiadamy adekwatnej świadomości występowania różnych poziomów świadomości i uwagi, brak nam również wprawy w kierowaniu tą świadomością. Zaczynam więc książkę od Foucaulta i jego aprobaty oraz praktycznego zaangażowania w twarde narkotyki i sadomasochistyczny seks, które były dla niego jedynym sposobem na odczuwanie jakiegokolwiek przyjemności. Argumentuję, że stanowisko Foucaulta – choć dość radykalne i odstające od norm obowiązujących w społeczeństwach zachodnich – reprezentuje pewien ogólny trend, dominujący w naszych społeczeństwach i wyrażający się w tym, że ludzie, nie posiadając dostatecznej wrażliwości, muszą poszukiwać przyjemności w doznaniach ekstremalnych. Po prostu nie czują, że żyją (albo czują, że ich zmysły nie zostaną zaspokojone), póki nie zaserwują swoim systemom sensorycznym intensywnej terapii szokowej: niezależnie od tego, czy chodzi o brutalny seks, narkotyki czy ogłuszającą muzykę (przyznaję, że czasem sam jej słucham, ale jeśli uczynić z niej stały składnik muzycznej diety, to bez wątplenia okazałaby się destrukcyjna dla naszej wrażliwości).

W.M.: Czy zgodziłby się pan w tym kontekście z tezą Žižka, wysuniętą między innymi w *Kukle i karle*²⁵, że nasza kultura doświadcza obecnie swego rodzaju terroru ekstremalnej przyjemności?

R.S.: Idea, że jesteśmy terroryzowani przez ekstremalny społeczny czy kulturowy wymóg przyjemności (idea, która uderza mnie jako wyświechtana i z istoty purytańska skarga, którą znamy dobrze z dorobku Szkoły Frankfurckiej) – wydaje się całkowicie nieistotna dla tego, czym się zajmuję. Mój argument głosi, że ludzie mają problemy z doznawaniem przyjemności, bo są zbyt pobudzeni, a ich systemy sensoryczne nie są w stanie dopuścić prostszych (a mimo to intensywnie przyjemnych) rozkoszy, które są w istocie łatwo dostępne dla nas wszystkich. Tak więc, aby odczuwać przyjemność, ludzie ci zmuszeni są sięgać po coraz to bardziej intensywny-

²⁵ Zob. S. Žižek *Kukla i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006.

Rozmowy

ne przeżycia. Można tu dostrzec działanie pewnego niebezpiecznego fizjologicznego mechanizmu eskalacji: im silniejszych doznań potrzebujesz, by cokolwiek odczuć, tym wyższy będzie próg osiągnięcia odczucia o zauważalnym stopniu.

Foucault jest ekstremalnym przykładem tej kulturowej tendencji, że aby odczuć przyjemność, musimy zostać przez nią zwaleni z nóg. (Muszę tu jeszcze dodać, że idea, iż musimy być przytłoczeni przez przyjemność, aby się nią rozkoszować, nie jest tym samym, co odczuwanie przytłaczającej potrzeby czy ekstremalnego wymogu doznawania przyjemności. Na przykład większość ludzi w społeczeństwie amerykańskim nie odczuwa jakiejś przemożnej kulturowej presji, by doznawać przyjemności. Oczywiście, mamy w mediach pełno reklam, które zachęcają nas do kupowania pewnych produktów w celu osiągnięcia rozkoszy. Niemniej jednak, co smutne, Amerykanie w większości powodowani są raczej wymogami pracy i akumulacji środków finansowych, potrzebnych do zapewnienia sobie bezpieczeństwa w kraju, gdzie podczas kryzysu ekonomicznego nie ma odpowiednich instytucji społecznych czy opieki zdrowotnej, na których by można polegać.) W tym miejscu pojawia się pytanie: jaka droga doprowadziła nas do kondycji kulturowej, której wyrazicielem jest Foucault? W swojej książce pokazuję, że za Foucaultem stoi cała tradycja przyjaznych ciału filozofów, którzy, choć wierzą w kluczową rolę ciała jako naszej najbardziej podstawowej orientacji na świat, nie deklarują jednak potrzeby posiadania przez człowieka rozwiniętej świadomości ciała, która mogłaby pozwolić nam uniknąć sensorycznego przeładowania i umożliwić odczuwanie satysfakcji z bardziej zróżnicowanych i łagodniejszych pobudzeń sensorycznych. We Francji tradycję tę egzemplifikują Merleau-Ponty i Simone de Beauvoir, którzy stanowią po części tło myśli Foucaulta i którzy byli przekonani o tym, że ciało działa najlepiej wtedy, gdy jest spontaniczne i nierefleksyjne oraz kiedy po prostu bezpośrednio angażuje się w świat, nie próbując myśleć o naturze swojej świadomości i działaniu. Innymi słowy, chodzi tu o spontaniczną pierwotną percepcję. Śledzę tę ideę u Merleau-Ponty'ego oraz de Beauvoir, którzy z niepokojem zapatrywali się na refleksyjne podejście człowieka do własnych odczuć cielesnych i działań, bo myśleli, że tego rodzaju refleksja tak naprawdę przeszkadzałaby nam w działaniu. Beauvoir na dodatek sądziła, że jeśli kobieta skupia się na swojej świadomości ciała, to tym samym umacnia swoje utożsamienie z własną cielesnością – tak zaś, tj. jako ciało jedynie, postrzega kobietę zachodnie, patriarchalne społeczeństwo.

W kolejnym rozdziale zajmuję się analityczną filozofią ciała i umysłu wypracowaną przez Wittgensteina. Choć udaje mu się wykazać, że nie sposób zredukować pojęć, takich jak emocje, wola, intencja, etc. do doznań cielesnych, dowodzę, poprzez krytyczną analizę jego teorii, że świadomość doznań cielesnych może nam pomóc ulepszyć zdolności poznawcze. A zatem filozofia może propagować rozwijanie lepszej świadomości ciała nie dla potrzeb analitycznych wyjaśnień, lecz lepszej praktyki. W eseju tym pokazuję również, w jaki sposób świadomość ta znajduje zastosowanie w doświadczeniu estetycznym i w zmaganiu się z problemami rasizmu i nienawiści na tle etnicznym.

Dwa ostatnie rozdziały dotyczą somatycznych filozofii Williama Jamesa i Johna Deweya, którzy w książce reprezentują frakcję pragmatystyczną. James był mistrzem świadomości somatycznej, ale, o paradoksie, choć rekomendował ją i sam stosował w zakresie teoretycznych dociekań psychologicznych, to dowodził jednocześnie, że stanowi ona zagrożenie w praktycznym życiu człowieka, bo może prowadzić do hipochondrii i innych problemów. W rozdziale piątym obalam jego argumenty i przytaczam eksperymentalne dowody oraz teorie z zakresu neurofizjologii, by wykazać, że niektóre formy somatycznej świadomości w istocie przyczyniają się do poprawy naszego nastroju i usprawnienia naszych działań.

John Dewey, który dostrzegał zarówno teoretyczną, jak i praktyczną wartość somatycznej refleksji, stanowi przedmiot ostatniego rozdziału. Dewey propagował technikę Alexandra, czyli system ćwiczeń świadomości ciała i jego ruchów (ćwiczenia te zresztą sam wykonywał przez wiele lat). W rozdziale tym omawiam logikę i praktykę techniki Alexandra, przedstawiając ją jako jeden z przykładowych modeli somatoestetyki doświadczeniowej, choć jednocześnie krytykuję niektóre z jej ograniczeń. Pokazuję również, że ograniczenia te odnajdujemy także u Deweya – ograniczenia związane z nadmierną kontrolą i zaniedbaniem seksualności ciała, która to seksualność była z kolei doceniana przez wspomnianych wyżej autorów francuskich jako godna refleksji filozoficznej.

W.M.: Warto tutaj podkreślić, że owa somatyczna refleksja znajduje, według pana, zastosowanie nie tylko, gdy chodzi o poprawę indywidualnego komfortu, lecz także w sferze społeczno-politycznej. W rozdziale o Wittgensteinie znajdują się interesujące uwagi o rasizmie. Czy mógłby pan powiedzieć coś więcej na ten temat? W jaki sposób somatoestetyka mogłaby być pomocna w tym zakresie?

R.S.: Zanim odpowiem, chciałbym podkreślić, że *Body Consciousness* nie zagłębia się we wszystkie istotne wymiary globalnego projektu somatoestetyki, lecz skupia na jednym z nich, a mianowicie na somatoestetyce doświadczeniowej. Somatoestetyka jednak – i jest to też powód, dla którego jest ona tak rozległa i trudna do ogarnięcia – nie dotyczy jedynie ciała jako podmiotowej świadomości, ale także ciała jako przedmiotu świadomości innych podmiotów. W ramach tego ostatniego, przedstawieniowego wymiaru somatoestetyki pojawia się cała gama kwestii dotyczących kulturowych wizerunków i ideałów zewnętrznej formy ciała, oraz ideologii i socjopolitycznych oraz ekonomicznych interesów związanych z tymi somatycznymi przedstawieniami (na przykład w reklamie), które generują społeczne cierpienia i ucisk. W książce dotykam tych kwestii, ale niezbyt głęboko.

Wspomniana kwestia etnicznej i rasowej wrogości przejawia obydwie te wymiary. W rozdziale o Wittgensteinie argumentuję, że rasizm nie jest jakimś logicznym stanowiskiem, lecz jest z istoty zakorzeniony w głębokich, trzewiowych odczuciach dyskomfortu i niepokoju, wzbudzanych przez ciała obcych, i dlatego też choć na intelektualnym poziomie ludzie mogą być przekonani do tolerancji za pomocą rozumowych argumentów, to jednak wciąż mogą pozostawać zasadniczo nietolerancyjni, jeśli chodzi o swoje odczucia i faktyczne zachowanie. Co więcej,

spora grupa osób, które mówią, że są tolerancyjne, choć nie zachowują się w tolerancyjny czy przyjazny sposób, nie jest nawet świadoma swoich odczuć dyskomfortu, póki faktycznie nie zetknie się z tymi rasami – a czasem pozostaje nieświadoma nawet wtedy, gdy się z nimi zetknie. Ci rasiści (albo homofobi) mają pewien trzewiowy problem, ale ich świadomość somatyczna nie jest wystarczająco silna, by mogli się dowiedzieć o tym, że ten problem mają. A skoro nie wiedzą, że mają problem, to nie są się w stanie kontrolować, na przykład przez branie w nawias tych nieprzyjemnych odczuć i powtarzanie sobie: „Tak, ludzie tej rasy czy tego pochodzenia etnicznego działają mi na nerwy. Nie wiem czemu: może śmierdzą czosnkiem albo wyglądają na brudasów, albo ubierają się czy chodzą w dziwny sposób. A skoro wzbudzają we mnie te złe odczucia, to kiedy ich spotkam, świadomie będę się starał nie pozwolić, żeby te odczucia wpływały na moje zachowanie”. Już przez samo uświadomienie sobie, że mamy problem, zyskujemy pewien sposób na to, by sobie z nim radzić. Dzięki temu możemy nie tylko spróbować kontrolować te złe odczucia i nie pozwalać, by wpływały na nasze zachowanie, ale także spróbować przekształcić je w dobre uczucia względem ludzi tej czy innej rasy, narodowości. Jeśli jest się nieświadomym złego trzewiowego odczucia, to może ono nami sterować, choćbyśmy nawet o tym nie wiedzieli. Oto jeden ze sposobów zwalczania nienawiści etnicznej albo innych form nietolerancji poprzez ćwiczenia z zakresu somatoestetyki doświadczeniowej.

Somatoestetyka może zajmować się rasizmem i innym formami somatycznie nacechowanej nietolerancji również na poziomie przedstawięń. Dobrze wiadomo, że nienawiść rasowa jest w znacznym stopniu podsycana przez stereotypowe wizerunki rasy, która w danym momencie brana jest na celownik. Mamy więc stare antysemityczne obrazki z *Der Stürmer*, a jeśli spojrzeć się na przedstawienia Azjatów czy mniejszości afrykańskich w Europie czy Ameryce, to staje się jasne, że tego rodzaju przedstawienia przejawiają tendencję zarówno do stymulowania nieufności i niepokoju, jak i do upowszechniania stereotypu wyższości dominującej rasy białej. Somatoestetyka przedstawieniowa dokonuje krytyki takich stereotypowych wizerunków i obnaża destrukcyjne strategie, za pomocą których są one wykorzystywane w celu prześladowania mniejszości. Może również proponować odmienne somatyczne przedstawienia, które są bardziej pozytywne i promują większą tolerancję i uznanie dla mniejszości; na przykład wizerunki Żydów w nazistowskich Niemczech, którzy są zdrowi, silni czy gładko ogoleni; albo obrazy czarnych Amerykanów, którzy przypominają raczej Baracka Obamę niż handlarzy narkotyków, alfonsów, bandziorów czy więźniów etc.

Przypomnijmy tu choćby pozytywny wpływ serialu telewizyjnego Billa Cosby'ego. Program odniósł tak oszałamiający sukces, bo czarnym widzom naprawdę podobał się afroamerykański lekarz, który miał wspaniałą rodzinę oraz piękny dom w Nowym Jorku ze wszystkimi luksusami. Białym odbiorcom ten obraz Afroamerykanów podobał się w nie mniejszym stopniu, bo pokazywał, że jeśli Afroamerykanie mają śliczne, kochające rodziny i materialny komfort, a przy tym uznają kulturowe wartości wyższej klasy średniej, to nie ma zagrożenia, że czarni przyjdą ograbić

domy białych, skoro sami cieszą się wszelkim materialnym i rodzinnym szczęściem, o którym mogą zamarzyć Amerykanie. Był to więc bardzo uspokajający, pozytywny wizerunek czarnych Amerykanów, całkowicie odmienny od tego, co można było znaleźć w tradycyjnych, pełnych rasowych stereotypów mediach. Zaś by sięgnąć po bardziej współczesne przykłady, w popularnym ostatnio amerykańskim serialu *24 godziny* występowały dwie fikcyjne postacie afroamerykańskich prezydentów USA, które przewyższały moralnie wielu białych polityków przedstawionych w filmie; nie wspominając już o tym, że wyglądały atrakcyjnie nie tylko ze względu na magię urzędu prezydenckiego, ale i na swą młodość i wigor. Nie mam żadnych wątpliwości co do tego, że takie właśnie pozytywne obrazy medialne sprawiły, iż Obama stał się bardziej akceptowalny dla białych wyborców.

W.M.: Zgoda, jednak z tego, co pan powiedział o somatoestetyce doświadczeniowej jako potencjalnym narzędziu radzenia sobie z problemem rasizmu, wynika, że za pomocą tej metody można przekonać jedynie tych, którzy są już przekonani. Mówiąc ściślej, jest to narzędzie, które można zastosować wyłącznie w przypadku osoby, która albo już nie jest rasistą, albo sama uznała, że rasizm jest jej problemem, bo żeby badać swoje trzewiowe odczucia w celu pozbycia się rasistowskiego nastawienia, trzeba przecież najpierw samemu tego chcieć. Bez problemu mogę wyobrazić sobie, że jeśli pójdzie pan do jakiegoś rasisty, który nienawidzi Afroamerykanów, i powie mu: „Wiesz, tutaj chodzi wyłącznie o twoje trzewiowe odczucia”, on odpowie po prostu: „W porządku, więc powinienem uważniej słuchać swoich trzewiowych odczuć, bo mają cholerną rację!”.

R.S.: Bardzo słuszna uwaga. Somatoestetyka doświadczeniowa może pomóc tylko tym, którzy sami chcą, by im pomóc. Samo to, że staniemy się świadomi rasistowskich odczuć trzewiowych, nie doprowadzi nas do tolerancji, lecz – z drugiej strony – dzięki temu możemy podjąć jakieś decyzje, co zrobić z tym problemem. Możemy na przykład zdecydować, że nie chcemy być świadomi, tj. zdecydować, że skoro ta świadomość nam przeszkadza, to ją po prostu zignorujemy. Jest wiele osób, dla których samoświadomość to zbyt wielki wysiłek. Oczywiście pamiętamy słynne powiedzenie Sokratesa, że nieświadome życie nie jest warte tego, by je przeżyć, ale wielu ludzi po prostu nie chce wieść świadomego życia i żadna teoria nie może ich do tego zmusić. Istnieje też możliwość, że dzięki somatycznej autoanalizie doświadczeniowej zacniemy rozumieć, że jesteśmy rasistami, ale zdecydujemy, że nie chcemy się zmienić. W uświadomieniu sobie własnych odczuć trzewiowych nie ma nic takiego, co by nas automatycznie skłaniało do zmiany. Jedyne, co w ten sposób osiągamy, to (a) świadomość, że mamy te problematyczne odczucia (podczas gdy wiele osób jest nieświadomych tego, że je mają); oraz (b) refleksyjny dystans, który jest niezbędny, by te odczucia zobiektywizować, co z kolei umożliwia pracę nad nimi. Jeśli nie chcesz nad nimi pracować, zwiększona świadomość sama w sobie nie skłoni cię do tego. Z drugiej strony, odczucia te są odczuciami dyskomfortu oraz niepokoju i biorąc pod uwagę podstawową ideę zasady przyjemności, tj. że ludzie chcą się czuć dobrze, pojawia się

Rozmowy

implicytna sugestia: „Tak, choć ci ludzie wprawiają mnie w dyskomfort, to przecież jednak muszę mieć z nimi do czynienia. Może więc będzie dla mnie lepiej, jeśli popracuję nad tymi odczuciami, zamiast tkwić cały czas w tym stanie dyskomfortu”. Niemniej jednak wielu ludzi czuje się komfortowo ze swoim dyskomfortem, zwłaszcza jeśli jest to łagodny i znajomy dyskomfort, do którego się przyzwyczaili i który postrzegają jako część tego, czym sami są. Wiele osób wolałoby raczej żyć z bólem pleców, do którego przywykli, niż poczynić świadomy wysiłek, by zmienić swoją postawę ciała, a przez to ich uniknąć. Tak więc autoanaliza nie pociąga za sobą w konieczny sposób świętości [śmiech].

W.M.: Przykład Cosby’ego przypomniał mi jeden z argumentów Rorty’ego, który głosi, że aby zasypać przepaść pomiędzy rasami i kulturami, lepiej jest sięgać po literaturę czy sztukę, przedstawiającą szczegóły z życia obcych społeczności, niż przywoływać abstrakcyjne argumenty filozoficzne dotyczące racjonalności lub natury ludzkiej, którą wszyscy ze sobą dzielimy.

R.S.: Argument ten jest analogiczny do jednego z zarzutów, który kierują przeciwko ludziom z obozu habermasowskiego, mówiącym bezustannie o demokracji deliberatywnej i racjonalności w etyce dyskursu. Zgadzam się, że racjonalne zasady komunikacji dyskursywnej są ważne, ale nie można do nich redukowca całej etyki i demokracji, bo zasady są abstraktami, a życie to coś więcej niż dyskurs. Możemy się zgadzać co do abstrakcyjnych zasad dialogu komunikacyjnego, ale kiedy stoimy twarzą w twarz z daną osobą, nie da się zignorować faktu, że musimy zareagować na tę osobę w jej cielesnej obecności i że ta obecność wpływa na nasze doświadczenie somatyczne. Etyka dyskursu nie przygotowuje nas wcale na trzewiowe reakcje, które przynosi taki realny kontakt – reakcje, które są często podprogowe i nieświadome, co bynajmniej nie zmniejsza ich wpływu na nas. Rorty, podobnie jak Habermas, ignoruje fakt, że ciało może dopełniać abstrakcyjne, racjonalne rozumowanie, ale z drugiej strony rzeczywiście argumentuje, iż literatura wykracza poza zasady logiczne, angażując nasze uczucia i umożliwiając nam empatię wobec ludzi, którzy są od nas całkiem odmienni. Uczymy się im współczuć nie poprzez to, że postrzegamy ich jako abstrakcyjne jednostki, jako kantowskie cele same w sobie, lecz patrząc na nich jak na konkretne, choćby i wyobrażone, podmioty – a w tym ostatnim pomóc nam może lektura poruszających dzieł literackich, które o tych ludziach opowiadają. Mieszkańcy Ameryki zaczęli się bardziej przejmować afroamerykańskimi niewolnikami, zapoznawszy się z literaturą na ich temat, niezależnie od tego, czy była to literatura faktu czy też nie. *Dziennik* Anny Frank i świadectwa Holokaustu pomogły wielu ludziom dostrzec potworności nazistowskich prześladowań w większym stopniu, niż mogłyby to kiedykolwiek uczynić abstrakcyjne rozumowania. Myślę więc, że literatura jest w stanie partykularyzować te kwestie, chociaż somatyczne spotkania twarzą w twarz mogą niejednokrotnie uczynić więcej, gdy idzie o partykularyzowanie ludzi i ich cierpienia, ponieważ w życiu ostatecznie musimy mieć do czynienia z istotami ludzkimi z krwi i kości, a nie bohaterami książkowymi. Z drugiej strony, cielesna

obecność i ból innego to dla nas czasem za dużo, więc odwracamy się na pięcie i ignorujemy bezdomnego żebraka, którego widzimy na ulicy, a ronimy łzy nad ludźmi, o których czytamy w powieściach, bo są wystarczająco odlegli czy fikcyjni, byśmy mogli ich dopuścić do swojego życia emocjonalnego. Owa szczególna zdolność poruszania nas, która cechuje beletrystykę, wynika po części z jej narracyjnej formy; rozumiemy ludzi (nas samych w to włączając) w kategoriach narracyjnych, bo nasze życie codzienne przesycone jest narracjami, które strukturują nasze cele i działania. Somatyczna wrażliwość, czy świadomość, nie wydaje się mieć wyraźnego wymiaru narracyjnego, jeśli ma go w ogóle. Być może dlatego właśnie ludzie są skłonni ją lekceważyć czy pozostawiać w nierozwiniętej formie.

W.M.: Ostatnie pytanie. Kilka spośród pańskich tekstów dotyczy, w całość bądź części, internacjonalizmu w filozofii²⁶, a w jednym z nich pokusił się pan profesor nawet o spekulacje na temat czynników, które mogły wpłynąć na popularność, jaką filozofia amerykańska i pragmatyzm cieszą się na całym świecie²⁷. Zastanawiam się, czy miał pan jakiegokolwiek przemyślenia dotyczące w szczególności kontekstu polskiego. To już pańska czwarta wizyta tutaj, dwie pańskie książki zostały przetłumaczone na polski, jest także oryginalny polski wybór pana tekstów²⁸, a przy tym planuje się wydanie w niedługim czasie polskiej wersji *Body Consciousness*. Ponadto mógłbym powiedzieć, że nie tylko pańska filozofia w szczególności, ale i pragmatyzm w ogóle zaaklimatyzował się w Polsce dość dobrze²⁹. Czy byłby pan w stanie wskazać jakieś wytłumaczenie dla tego faktu?

²⁶ Zob. R. Shusterman: *Aesthetics Between Nationalism and Internationalism*, „Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1993 no 2; *Internationalism in Philosophy. Models, Motives, and Problems*, „Metaphilosophy” 1997 no 4; *The Perils of Philosophy as a Lingua Americana*, „Chronicle of Higher Education” 11 August 2000.

²⁷ Zob. R. Shusterman *Pragmatism and East-Asian Thought*.

²⁸ R. Shusterman: *Estetyka pragmatyczna; Praktyka filozofii, filozofia praktyki; O sztuce i życiu*. Jeśli chodzi o publikacje w języku polskim na temat pragmatyzmu Richarda Shustermana, zob. np. artykuły A. Mitek-Dzięby, A. Rostkowskiej, S. Stankiewicz, i W. Małeckiego w: *Wizje i Re-wizje*; zob. również „Sztuka i Filozofia” 2007 nr 30 (artykuły M. Bokiniec *Kultura wysoka-kultura niska – Richard Shusterman i Noël Carroll*; S. Stankiewicz *Estetyka pragmatyczna. W kręgu refleksji teoretycznej*); A. Budziak *W stronę cielesności. Estetyka Richarda Shustermana*, „Teksty Drugie” 2006 nr 3; A. Chmielewski *Życie-sztuka-filozofia, czyli czy rap jest sztuką?*, w: tegoż *Walc wiedeński i walec europejski*, Atla 2, Wrocław 2001; „Er(r)go” 2007 nr 12 (artykuły A. Budziak *Antyencjonalizm nietekstowy. O filozofii Richarda Shustermana*; W. Małecki *Richard Shusterman vs. uniwersalizm hermeneutyczny*); por. artykuł K. Wilkoszewskiej dotyczący ogólnie estetyki pragmatyzmu (w tym i R. Shustermana) w: *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2000.

²⁹ Zob. W. Małecki *Pragmatism in Poland Today. A Report*, tekst opublikowany na stronie internetowej The Society for the Advancement of American Philosophy: www.american-philosophy.org/communication/PRAGMATISMINPOLAND-final.rtf

Rozmowy

R.S.: Nie wiem, doprawdy, ale jestem szczęśliwy, że pragmatyzm jest relatywnie popularny w Polsce, i bardzo wdzięczny, że moje książki miały tu tak zachęcające przyjęcie. Recepcja ta, jak myślę, wynika z głównie z faktu, że miałem zawsze bardzo dobrych tłumaczy, bo książki, które nie są dobrze przetłumaczone, nie mogą zostać dobrze przyjęte. Trudno mi oczywiście przemawiać w imieniu wszystkich odmian pragmatyzmu, ale myślę, że w Polsce po upadku sowieckiej ideologii intelektualności szukali jakiejś nowej filozofii z Zachodu, takiej, która byłaby raczej świecka niż wyraźnie katolicka, i takiej zapewne, która nie byłaby też niemiecka, bo, jak mi się przynajmniej wydaje, Polska była w przeszłości zdominowana tak politycznie, jak intelektualnie przez Niemcy. Wyobrażam sobie, że Polska filozofia mogła mieć poczucie, że znajduje się w ideologicznym potrzasku pomiędzy potęgą niemieckiego imperium filozoficznego, a potęgą filozofii i ideologii sowieckiej.

Moja odmiana pragmatyzmu przykładą wagę do estetyczności, a wykształcona społeczność polska, która czyta książki filozoficzne, ma bogatą tradycję zamiłowania do sztuki i estetyczności. Wydaje mi się, że dobre przyjęcie moich książek przez Polaków wynika z ich wrażliwości na estetykę. Co więcej, filozofia pragmatystyczna oferuje również amerykańską ideologię, która, wbrew potocznemu znaczeniu terminu „pragmatyzm”, skupia się na rozwoju ludzkości, a nie tylko na praktycznym robieniu interesów. Tak więc idea pragmatyzmu estetycznego czy estetyki pragmatycznej pokazuje, że praktyczna i postępową ideologia amerykańska może mieć wyraźny wymiar estetyczny, dzięki któremu ideologia ta jest bardziej strawna dla intelektualistów europejskich, którzy, całkiem słusznie, nie chcą, by ich wartości zostały zredukowane do wartości handlowych i komercyjnych. Moje własne teksty zawierają na dodatek krytykę wolnorynkowego kapitalizmu w jego skrajnych formach oraz konsumpcjonistycznego modelu kultury, który dominuje w tak znacznym stopniu w społeczeństwie amerykańskim. Choć bronię estetycznej prawomocności i potencjału kultury popularnej, nie jestem jednocześnie kimś, kto byłby ślepy na jej słabości, patologie i niesione przez nią zagrożenia. Fakt, że tak naprawdę mam dwie narodowości i że wykształciłem się w Izraelu, gdzie jest spore śródkowo- i wschodnioeuropejskie oraz, co istotne, polskie środowisko kulturowe, prawdopodobnie sprawił, że moja wrażliwość i styl dobrze współgrają ze stylem, wychowaniem, przeświadczeniami oraz skłonnościami wielu polskich intelektualistów, szczególnie tych młodszych, którzy mieli na dodatek większy kontakt z kulturą amerykańską. Wszystko, co tutaj powiedziałem, to jednak tylko improwizowane hipotezy (na dodatek wysunięte pod koniec długiego wywiadu, przeprowadzonego podczas wymagającego, choć bardzo satysfakcjonującego cyklu wykładów w różnych miastach polskich), które mają wyjaśnić dlaczego polskie środowisko intelektualne tak dobrze rozumie moje prace. Hipotezy te, jak wątpliwe by nie były, składają się w każdym razie na wyjaśniającą narrację, która dla mnie osobiście ma pewien sens.

W.M.: Dziękuję bardzo za rozmowę.

Marzec 2008

Opracowanie i tłumaczenie tekstu *Wojciech Małecki*

Shusterman Od literatury do somatoestetyki

Abstract

Richard SHUSTERMAN
Florida Atlantic University (Boca Raton)

**From Literature to Somaesthetics: Richard Shusterman interviewed
by Wojciech Mątecki**

The interview begins with a discussion of the genesis of Richard Shusterman's philosophy of literature, and then tackles topics such as the role of embodiment and natural sciences in literary studies; contemporary history and the current status of literary theory; somaesthetics and its political applications.