

ANNA JAMROZIAKOWA

SZTUKA ŻYCIA A KONDYCJA FIZYCZNA  
CZŁOWIEKA

To, czym się w artykule zajmuję, oparte jest nie tylko na pomysle, ale na rozwijanych w książkach i wystąpieniach konferencyjnych ideach Richarda Shustermana, dotyczących filozoficznych wzorów praktyki życia, którą można nazwać sztuką życia oraz melioracyjną praktyką filozoficznego wzbogacania się jednostki. Estetyczna natura filozoficznego życia, ujmowana przezeń z punktu widzenia sztuki życia<sup>1</sup> – praktykowanej już u źródeł filozofii greckiej, z perspektywy prawie dwóch ostatnich wieków rekonstruowana jest na podstawie dróg życia, atmosfery, jaka je wypełnia, i poglądów trzech filozofów: Deweya, Wittgensteina, Foucaulta, których – jako reprezentantów trzech pokoleń – stara się ukazać pod kątem „profilów”, wyłaniających się z ich twórczych zmagani z życiem. Życie filozoficzne, jakie było ich udziałem, ukazuje Shusterman od strony jakości angażujących po stronie wzorców filozoficznej praktyki, przenikającej wszystkie ich naukowe i związane z rozwojem drogi badawczej, kariery akademickiej, codzienne – życiowe i losowe przypadki.

---

Shusterman zapuszcza się na tereny w ogóle mało przez filozofię penetrowane – somatyczne podłoże egzystencji, od którego sztuka życia

---

<sup>1</sup> Bohdan Dziemidok w książce poświęconej kontrowersjom przenikającym współczesną estetykę, w części zatytułowanej „Postscriptum. Perspektywy estetyki i filozofii sztuki”, odwołując się do Mike’a Featherstone’a, włącza Shustermana do grupy badaczy zainteresowanych estetyką życia codziennego. Zauważa, że ujęcie życia jako dzieła sztuki pojawiło się wprawdzie na przełomie XIX/XX w. w koncepcjach W. Patera, O. Wilde’a, Grupy Bloomsbery, ale jest też propagowane przez postmodernistów, R. Rorty’ego i R. Shustermana. Moja interpretacja dorobku Shustermana nie idzie w tym kierunku, a rekonstrukcja jego *sztuki życia* dotyczy zjawisk i procesów ważnych na płaszczyźnie egzystencji. B. Dziemidok *Główne kontrowersje estetyki współczesnej* PWN, Warszawa 2002 s. 315.

nie tylko nie powinna abstrahować, ale kultywować je. Są bowiem dostępne w sztuce i estetyce, a także – jako dotąd niezrealizowane i niebrane faktycznie pod uwagę – nowe, potencjalne rozwiązania fizycznych ideałów życia człowieka i ich manifestacji. To manifestacje sprzyjające subtelniejszemu pięknu, odciskające się na materialnym podłożu holistycznie ujętego istnienia. Somaestetyka stanowi pole działania i refleksji w ramach praktyki filozofii życia. Filozofii jako drogi umożliwiającej proces melioracyjnej, estetycznej samorealizacji. Somaestetyka nie podlega więc dyscyplinie badawczej, jaką stanowi abstrakcyjnie ukierunkowana refleksja filozoficzna, lecz funkcjonuje w ramach filozofii pragmatycznej – jako projekt skierowany na to, co faktycznie się dokonuje<sup>2</sup>. Dokonuje w obszarze płynnej nowoczesności, wraz z demokracją życia i rozwojem kultury popularnej.

To właśnie na takim podłożu ugruntowane zostały twórcze zadania człowieka związane z przemianą siebie, rozwojem, transgresywnymi euforiami wewnętrznej przemiany, stanowiącymi, rzecz jasna, także zagrożenie integralności jednostki. By mieć dostęp do tego, czym jest sztuka życia, nie tylko jako projekt, ale też pole urzeczywistniania działań, Shusterman odwołuje się do roli śmierci, zadania zmierzania się z nią w heroicznym i tragicznym akcie jej transcendowania. Śmierć oraz zaangażowanie się w poszukiwania prawdy – także własnej praw-

---

<sup>2</sup> Bardzo wiele ciekawych spostrzeżeń, z punktu widzenia somatycznej kondycji człowieka, zaangażowanego w rozwój i doskonalenie estetycznej natury filozoficznego życia, znaleźć można w opublikowanej w 1992 r. (polskie wydanie w 1998) książce R. Shustermana *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Dociekania Shustermana, mające na celu np. usytuowanie pragmatyzmu wobec ważnych orientacji filozoficznych i kontekstów, w ramach których orientacje te nabierały wyrazu i charakteru, wydają się naszpikowane odkryciami, jakie w lekturze *Profilów filozoficznego życia* dopowiadać mogą i jeszcze poszerzać wiedzę co do wielopostaciowości sztuki życia, zilustrowanej postaciami doskonale dobranych filozofów. Znakomicie skondensowane, syntetyczne w swej wymowie obrazy intelektualne są w stanie konstrukcyjnie wyłonić – w sposób zintensyfikowany – uzasadnienia, jakich wprost poszukujemy. Warto przeczytać Shustermana: „Ta głęboka funkcja sztuki w uzasadnianiu istnienia przez nadawanie mu satysfakcjonującego wycucia formy i całości łączy estetykę Deweya z poglądem Nietzschego, według którego „świat ten może być usprawiedliwiony jedynie pod postacią greckiego ideału «estetyki egzystencji». Ponadto, broniąc w pełni ucieleśnionej estetyczności i odrzucając Kantowską bezinteresowność, koncepcja Deweya harmonizuje z Nietzscheańską ideą „fizjologii» estetyki” wraz z jej „pobudzeniem (...) «zainteresowania». Ten Nietzscheański motyw ciała łączy Deweya z Foucaultem i Bataille’em. Skrajne uwypuklenie przez nich dewiacji, społeczno-kulturowych deformacji i występków sprawia jednak, że Dewey wydaje się bądź zachęcająco normalny, bądź naiwnie niewyrafinowany. Jakkolwiek by to oceniać, jego ożywcza estetyka naturalnych energii przemawia bardziej do ufnych zwolenników New Age niż do rozczarowanych intelektualistów europejskich, łącznie z tymi, którzy urodzili się i ukształtowali w Ameryce”. R. Shusterman *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką* Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998 s. 34.

dy, którą narzucać możemy – autonomiczni – w decyzjach pokierowania swą śmiertelnością.

Dalekosiężnym celem, dla którego Shusterman tak wiele uwagi i intelektualnych zabiegów poświęcił temu, czym jest filozoficzna sztuka życia, okazuje się demokratyzacja – zdemokratyzowanie w układzie relacji „ja” i społeczeństwo tego wszystkiego, co umożliwia estetyczna natura filozoficznego życia. Chciałabym dodać, że nie odwołując się wprawdzie do pojęcia demokratyzacji jako ostatecznego, bo uzasadniającego ogniwa koncepcji i toku myślowego Shustermana, zwraca nań uwagę Bohdan Dziemidok, zastanawiając się nad współczesnym odczytywaniem i porządkowaniem ważnych kategorii estetycznych. Shusterman, jego zdaniem, poszerza zakres estetyczności, a także twórczości artystycznej i jego niejednostronna, pluralistyczna koncepcja wydaje się „możliwa do zrealizowania w życiu zwyczajnych ludzi”. Życie estetyczne, tak jak Dziemidok dostrzega je w pracach Shustermana, nie angażuje głównie kompetentnych – przygotowanych do percepcji wysokiej sztuki intelektualistów, bo nie ogranicza się wyłącznie do autokreacji, „uwzględnia natomiast potrzebę rozkoszowania się pięknem: pięknem natury, sztuki, ciała ludzkiego”<sup>3</sup> – co jesteśmy skłonni lokować blisko myślenia o demokratyzacji. O zdemokratyzowaniu, jako poszerzającym środowisko odbiorców sztuki, mówi zresztą Dziemidok niezależnie od swoich zainteresowań współczesnymi sporami na temat kategorii estetyki i mówi bardzo przekonująco, odwołując się do wysoko rozwiniętych społeczeństw konsumpcyjnych, ale też na tym tle przyznaje rację Shustermanowi, że nie nastąpiła dezaktualizacja doznań, jakie wiążemy z doświadczeniem estetycznym. Pisze Dziemidok: „Mając rację R. Shusterman, pisząc, że «doświadczenie estetyczne jest głęboką i naturalną potrzebą człowieka, która jeśli nie jest zaspokojona w dziedzinie wielkiej sztuki, będzie szukać zaspokojenia gdzie indziej»”<sup>4</sup>.

Shusterman jest badaczem, który odnajduje się nie w zrutyinizowanym akademickim porządku, bez deklaratywności więc z jego strony można by powiedzieć, że to reprezentant i rzecznik ponowoczesności – jednak nie najwyżej stawiający poststrukturalistyczne metody badań. Można sądzić, że formalizacja badawcza i ciekawość dla uniwersalnego kontinuum głębokich struktur – dostępu do kulturowego uniwersum, jako paradygmatycznego tekstu, a także nobilitująca humanistykę – w oczekiwaniu na jej szeroko zakrojoną aktywność interpretacyjną – moda sygnalizowana jako rozplenienie tekstów, nie miała dla praktycznego ukierunkowania filozofii – za jakim opowiada się Shusterman – żadnych atrakcyjnych pomysłów czy wskazówek.

<sup>3</sup> B. Dziemidok *Główne kontrowersje...* wyd. cyt. s. 310–311.

<sup>4</sup> Tamże, s. 305.

Z punktu widzenia perspektywy badawczej tego filozofa – jego przedmiotowego skupienia i poszukiwania istotnych rekonstrukcji filozoficznych, centralny punkt, ogniskujący ważność dorobku filozoficznego (nie ograniczając tego kręgiem kultury zachodniej), stanowi egzystencjalny wzorzec. Mam na myśli takie zainteresowania, obecne w filozofii od początku, które koncentrując się na tym, co wyróżniające w istnieniu człowieka, wydobywają nie językowy symptom ludzkiego gatunku (*language animals*), lecz „dramatyczny model życia – i umierania”<sup>5</sup>.

Przedmiotem zainteresowania staje się filozoficzna praktyka życia<sup>6</sup>. Należy dostrzec ją, ale w przypadku intensywności skupienia, towarzyszącej pracy tego filozofa, warto powiedzieć mocniej: wytoczyć ją – jak wino ze szlachetnych owoców – ze wszystkich życiowych, właściwych egzystowaniu (nie tylko ukierunkowanych, skonkretyzowanych, ale także przypadkowych) przeżyć. Filozofia traktowana jako praktyka życia nie poprzestaje na zainteresowaniach dla wiedzy teoretycznej – całości ujętej poglądowo i tematycznie opracowanej, ale zgłasza obawy co do takiego zawężającego myślenia. Dla tej decyzji można znaleźć wsparcie w wielkim ładunku filozoficznym, jaki aktualizujemy w czasach przełomu, odczytujemy ponownie – co można by odebrać nawet jako uzwyczajoną, płynnie nowoczesną stylistykę filozofowania. Filozofia Sokratesa i Platona – tak jak budzi ona prawdziwe zainteresowanie<sup>7</sup> – ujęta w atrakcyjnym modelu antropologicznym, lecz interpretowana poza kontekstem doświadczeń życiowych, byłaby po prostu niemożliwa (nie do przyjęcia, jako jakaś „wydumka”).

Źródłowe wartości życia, o których mówił Platon, do czego przekonywał Sokrates, nie stanowią przede wszystkim o intelektualnej „kreacji”, jaka od tysiącleci decyduje o wartości i znaczeniu moralnej i etycznej, społecznej i politycznej spuścizny mędrca. Doświadczenie życiowe, na którym opiera się mądrość filozofa, nie jest kwestionowa-

<sup>5</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyki. Pragmatyzm a życie filozoficzne* A. Mitek (tł.) Universitas, Kraków 2005 s. 22.

<sup>6</sup> Shusterman zastanawia się wprawdzie, czy nie byłoby koniecznością sformułowanie definicji filozoficznego życia (zawierającej zestawienie istotnych cech, koniecznych osiągnięć), by uzyskać przekonanie, że filozoficzne życie – w rzeczy samej – coś znaczy. Jego dalszy wywód każe jednak pozbyć się takich oczekiwań, ponieważ jasne definicje w odniesieniu do tego przedmiotu są nieosiągalne, a dotyczy to nie tylko „życia filozoficznego”, ale i „sztuki”. Do przekonującej wiedzy na ten temat dochodzimy dzięki prezentacji i objaśnianiu paradygmatycznych, utrwalonych w kulturze, nauce, przykładów oraz przez genealogiczną narrację, co pozwala mieć kontakt i obcować z wieloma zróżnicowanymi przypadkami, zanurzonymi we wspólnej tradycji. Temu zagadnieniu poświęcił Shusterman ostatnią część *Profilów filozoficznego życia* s. 82–83.

<sup>7</sup> D. Dembińska-Siury *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej* PWN, Warszawa 1991.

ne, mimo że jako źródło wykorzystał Platon filozoficzną biografię. Kto wie, czy współczesne zainteresowanie dla interpretacji antropologicznej ważnych historycznych dzieł filozoficznych nie przyczyniło się i do tego, co Shusterman określa jako renesans filozoficznej biografii. Tym także motywuje autorską decyzję posłużenia się biografią Deweya, Wittgensteina i Foucaulta, by (nie tyle że w uchwytnej, lecz narzucającej taką interpretację życiowej praktyce) ukazać i jednocześnie zegzemplifikować to, iż poglądy filozoficzne jako teoria – filozofia krytyczna nie tylko osadzają się na doświadczeniach życiowych, lecz obiektywizują, czerpiąc z „kontekstu życia”. Wielka myśl „stamtąd czerpie swoje prawdziwe znaczenie i wartość”. Funkcjonalnym podłożem tego związku są bowiem skonkretyzowane „dążenia do lepszego przeżywania”<sup>8</sup>.

Teza Shustermana mogłaby pewnie zabrzmieć tak: *implicite* świadomi tego byli filozofowie, których życie zarysowało narzucające się (a w sposobie, w jaki Shusterman o nich pisze: jakby zeń samowydobywające się) „profile”. Dewey, Wittgenstein, Foucault, reprezentanci kolejnych pokoleń, żyjący w konkretnych miejscach i czasach, kształtowali siebie zgodnie z urzeczywistniającym się „profilem” filozoficznej egzystencji, realizując to w całościowej praktyce życia, a zatem także na polu własnej cielesności.

W jakim stopniu jednak wyjątkowa atmosfera, którą odnajdujemy wokół świetnie, bo bardzo przekonująco sprofilowanych – egzemplifikujących alternatywne estetyki „lepszego życia” modelowych postaci, da się owocnie poszukiwać w kulturze ponowoczesnej? Czy założenia, jakie przyświecały poszukiwaniom wyłaniających się w filozoficznym życiu oryginalnych rysów, nadających estetyczny wymiar egzystencji trzech filozofów, będzie można – jako prawdopodobne – sensownie postawić współcześnie? To, po pierwsze, uchwycenie zależności myśli filozoficznej i jednostkowych przebiegów życia, sytuacji, w jakich życie w konkretnym praktykowaniu – powiedziałabym – „wciela się”, i – po drugie – określenie, jaka to rola do odegrania, a więc zadanie filozofii, którym ma być udoskonalenie tych życiowych przebiegów – warunków „życia i myśli”, wprowadzających zmiany w kondycję jednostki. Przy czym celem jest lepsza kondycja człowieka, będąca rezultatem krytycznej refleksji.

Niewątpliwie, byłoby to nawiązaniem do Sokratejskiego modelu życia estetycznego, którego rozwinięciem może być – odczytywana jako bardzo atrakcyjna i wspomagająca w czasach transformacji – estetyka Plotyna. Plotyn, który żył w okresie wyłaniania się chrześcijaństwa z wiekowego dziedzictwa kultury późnorzymskiej, nie mieszcząc świa-

<sup>8</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii...* s. 28.

domości metaestetycznej w późnohellenistycznych opcjach i kompetencjach uprawiania estetyki jako nauki szczegółowej, stworzył metafizyczną wizję piękna realizowanego także w sztuce, lecz zorientowanej na sferę duchową. Wizja sztuki przenikniętej absolutem kazała z uznaniem analizować dzieła ponadczasowe – mające 600 lat, a ciągle podziwiane, lecz także identyfikować z innego punktu widzenia, niż to się upowszechniło, pozycję i rolę artysty, takiego jak np. Fidiasz. Warto dodać, że koncepcja artysty, jako twórcy mającego dostęp do wiecznych idei, bytujących w kreatywnym umyśle, a percypowanych estetycznie z jego dzieł, miała wielkie znaczenie w czasach przełomu renesansowego. Dzieła Plotyna czytane na nowo zyskiwały nowe przekłady w samym centrum nowożytnego odrodzenia – we Florencji – i nacechowały (dla szerszego kręgu odbiorców niedostępna) neoplatońską semantyką ducha wielką sztukę włoskiego renesansu. Odczytując *Enneady*<sup>9</sup>, można posłużyć się kuszącą analogią między działaniem artysty, który urzeczywistnia tutaj piękno będące odbłaskiem piękna absolutnego, i aktywnością podmiotową, skierowaną na autoświadomość praktyk wewnętrznych i ich rozwój. Można by mówić o pracy nad sobą, na wzór rzeźbiarza doskonalącego dzieło w starannych, przemyślnych czynnościach ulepszania tego, co i tak ma status wyjątkowości.

Na niepospolitość życia w odnowieniu modelu estetycznego – składając jednostkę do autokreacji – wskazywali Baudelaire, Nietzsche, Emerson, Thoreau. Mimo sceptycyzmu, jakim się współcześnie kierujemy, nie dowierzając etycznym zaleceniom i moralnym praktykom, postulującym uprawomocnienie „estetyki egzystencji”, być może także z racji daleko posuniętej specjalizacji sztuki, pomysł Shustermana wyłonienia trzech modelowych postaci praktykujących estetykę egzystencji i sposób udokumentowania tego nadaje owej idei walor inspiracji, poruszając także współczesnych, estetycznie ukierunkowanych badaczy – każe zmierzyć się z „wolną estetyczną autoekspresją”<sup>10</sup>.

Jednak współczesny, pełen wątpliwości stosunek do sztuki życia (skoro wcale nie wspomaga sytuacja „rozproszenia” w sztuce) opiera się na pogoni za kryteriami – stawiane są wobec sztuki życia artystyczne/estetyczne identyfikacje. Odwołując się do teoretycznych kryteriów estetycznego życia, bierze się pod uwagę rozróżnienie na realizację życia jako harmonii, całości wewnętrznej, obdarzonej zdolnością integralnego przekształcania się oraz stawianym jako niezbędny wymóg – warunkiem oryginalności. Z tego punktu widzenia życie estetyczne jest przede wszystkim wymierzone przeciw temu, co upowszechnione i zbanalizowane, skonwencjonalizowane w stylistycznie narzuconych,

<sup>9</sup> Plotyn *Enneady* I, 6:9 A. Krokiewicz (tł.) Wydawnictwo Akme, Warszawa 2000 s. 140.

<sup>10</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii...* wyd. cyt. s. 36.

intersubiektywnie obowiązujących sędach smaku. Jest ciągłym burzeniem i poszukiwaniem na nowo – jeszcze nie stosowanych, zawsze awangardowych i radykalnych w tym, rozwiązaniach. Jeśli za Shustermanem zilustrować to życiem Foucaulta, należy mówić o programowej ekstremalności praktyk stanowiących o twórczej transgresji, związanej z rozpadem tożsamości i ponownym kreatywnym zadaniem, jakie się podejmuje. Jest to droga „transgresyjnych eksploracji”, przebiegająca w kulminujących aktach „kreowania siebie jako szczególnie nowatorskiego dzieła sztuki”<sup>11</sup>.

O ile Foucaulta wypada przyporządkować do drugiego ze wskazanych kryteriów, to Dewey reprezentuje inne ujęcie życia jako sztuki, tak że można by mówić o patronującej temu jednostkowej harmonii, rozwijającej swoje zadania wewnętrzne w relacji z doskonalącym się harmonijnie społeczeństwem. Układ społeczny jako życie zbiorowości pozostaje związany z ideałem estetycznej egzystencji jednostki, stanowiąc dla niej wyzwanie – nie w formie samorealizacji, lecz zaangażowania się w harmonijny rozwój społeczeństwa. Stąd też analogia do dzieła sztuki wpisanego w prawa rynku, którego funkcjonowanie Dewey po prostu lekceważył, sprowadzając dzieło artystyczne do roli towaru, i kazał powątpiewać w uniwersalne możliwości i taką też rolę sztuki; zwłaszcza pokładanie nadziei w tym, co nowe, skoro oznacza to tyle, co wyścigi sprzedających, a nie uwagę dla oryginalności twórczych rozwiązań.

Trzeba zauważyć, że interesująco zakomponował Shusterman triadę, reprezentującą różne rozwiązania na poziomie życiowych praktyk i teoretycznych wyborów, zarysowujących „profile filozoficznego życia” w osobach Deweya, Wittgensteina i Foucaulta. Nie badania genetyczne bowiem, lecz szerokie i dobrze ugruntowane genealogiczne konteksty społeczno–kulturowe nadają materii, jaką się posługuje, konkluzywną wagę.

Wittgenstein stoi pomiędzy tymi dwiema formami estetycznego życia. Bardziej niż Foucault dostrzega on czar codzienności, ale – w znacznie większym stopniu niż Dewey – praktykuje i uznaje wartość tego, co niecodzienne. Cała jego filozofia oscyluje pomiędzy transcendentną wzniosłością a pospolitością (osycłając tę trafnie wyraża metafora chmury metafizyki, kondensującej się w kropli gramatyki)<sup>12</sup>.

Wittgenstein przystawiał do filozofii życia miarę genialności. Stąd, w estetycznym modelu genialności – stanowiącym powinność człowieka (o czym był przekonany), nie można poprzestać na harmonii jako kompetentnie ukształtowanym smaku artystycznym/estetycznym, po-

<sup>11</sup> Tamże, s. 38.

<sup>12</sup> Tamże.

czuciu pomyślności, równowagi. Właściwa estetyczna egzystencja przysługuje tylko tej oryginalności, jaką spełnia geniusz, i dlatego nie tylko ton romantycznej tajemniczości przenika życie Wittgensteina. We wszystkich jego powątpiewaniach i żalach wobec siebie – staraniach o to, by „nie spuścić z tonu”, charakterystyczne było napięcie, to że dążył do prawdziwej estetycznej egzystencji „w sposób skrajnie maniackalny”<sup>13</sup>.

Sztuka życia – obejmując człowieka w pełni – staje się więc także praktyką cielesności. Dotyczy fizycznego zaktywizowania całej konstytucji jego materialności, poprzez którą dostępna jest sprawność intelektualna, wrażeniowa, wyobraźniowa, wrażliwościowa, kombinatoryczna. Jeśli, zastanawiając się nad sztuką życia, przejść w regiony somatycznych charakterystyk człowieka, jeśli iść za Shustermanem – odwołać się do postaci filozofów, które wybrał, by ukazać trzy ciekawe „profile”, ilustrujące wielowariantowość tej sztuki, to niezbędne wydaje się sformułowanie kilku zastrzeżeń, o których ważności Shusterman także wydaje się przekonany, kilkakrotnie wracając do problemu. To bowiem niekwestionowana naukowa ranga zagadnienia – jego filozoficzna proveniencja, jaką w odniesieniu do somatycznego funkcjonowania tego, co konstytutywnie podmiotowe – gdyby nie sięgać do Arystotelesa – niełatwo odnaleźć w filozofii zachodniej.

Należy więc wyjść z założenia, że filozofii nie można redukować do jej osiągnięć teoretycznych, utożsamiać ze skonwencjonalizowanym, jako akademicki, sposobem jej naukowego zgłębiania. Filozofia, od greckiego zarania, jest także całościową praktyką życia, już u samych początków zainteresowana życiem fizycznym, rozwijaniem jego kultury. To, co fizyczne – *soma*, obecne w cielesności „dokumentowało” kondycję człowieka, jego zainteresowania dla cielesnego medium jako estetycznej autokreacji i estetycznej przyjemności. „Estetyka somatyczna, w swoim uwrażliwieniu na zewnętrzny aspekt cielesności, może odegrać kluczową rolę w [tworzeniu] charyzmatycznego wzorca filozofa, nadając niezwykłą siłę przekonywania nie tylko jego życiu, ale i poglądom teoretycznym”<sup>14</sup>. Jednak trzeba powiedzieć, że Shusterman idzie dalej – ilustruje to zjawisko, w przekonaniu, iż z poznawczego punktu widzenia powinniśmy umieć dostrzec i poddać filozoficznej krytyce wzorce filozoficznej praktyki życia. Zaopatruje więc wcześniejszy wywód w świetnie narracyjnie skonstruowany i przywołany obraz G.E. Moore’a oraz podejmuje się ukazania somatycznych profilów – somatycznego postrzegania i praktykowania, jakie potrafi określić, analizując specyfikę realizacji życiowych i naukowych Deweya, Wittgensteina i Foucaulta. Píše: „Wzniosłe piękno George’a Edwarda Moo-

<sup>13</sup> Tamże, s. 40.

<sup>14</sup> Tamże, s. 41.



re'a i jego gwałtowna ekspresja cielesna były tym, co zapewniło mu w oczach studentów i współpracowników ogromną siłę perswazji<sup>15</sup>.

Sądzę, że warto w tym miejscu dodać uwagę, którą pewnie u wielu odbiorców swojej zorientowanej pragmatycznie filozofii życia Shusterman może wywoływać. Warto zauważyć, że w życiu codziennym, w całej potoczności codziennego doświadczania podstawę do tego, by je oceniać, stanowi somaestetyczny urok, jaki ludzie wymieniają między sobą. Dzieci nieomal instynktownie oceniają przyjemność, jaką może sprawić im bliskość fizyczna, cielesne doznanie dobra i piękna, które ludzie niosą na podłożu etyczno-estetycznej całości – czyli czymś, co było oczywiste w Grecji. Rzecz w tym, że to, co Shusterman wydobywa, rekonstruując genealogiczne konteksty i zarysowując horyzont somatycznych identyfikacji Deweya, Wittgensteina, Foucaulta, każdy ćwiczy – bez namysłu – w swej przygodności – w tym, co zarazem prywatne i publiczne. Jednym słowem, wszyscy kierujemy się rozpoznaniem fizyczności innych i wyrażamy się we własnym, kreatywnie „obrobionym”, cielesnym zidentyfikowaniu, lecz przed odkryciem Shustermana sankcjonującego to filozofią pragmatyczną i włączającego do praktyk, w jakie angażuje się i powinna coraz pełniej organizować je filozofia – nie dostrzegaliśmy tej perspektywy. Owszem, co najmniej od dziesięciu lat dyskutujemy na temat cielesnej tożsamości z punktu widzenia filozofii ciała, płciowości, kobiecości/męskości, androgyniczności, płci erotycznej i seksualnej, nowych rozpoznań opartych na przekazach nowych mediów, wirtualności, marketingu i reklamy, tyle że „filozoficzność” ma taki stopień ogólności, iż traktowana jest metaforycznie.

Tymczasem Shusterman dokłada wielu starań, by ukazać jakościowe „profile” somatycznego zakorzenienia i indywidualnego urzeczywistniania – spełniania się tego, co fizyczne w postaciach wielkich filozofów, ze świadomością kontrowersyjności cielesnego doświadczenia, jako pozbawionego językowych sformułowań, niedyskursywnego. Somatyczne odczucia są poza granicami języka i stąd też doświadczenie językowe, określając każde doświadczenie poznawcze (z obowiązującej perspektywy zwrotu językowego), eliminuje ten rodzaj refleksji. Roli zwrotu językowego w czasach współczesnych nie sposób przecenić. Jest to widoczne, gdy odwołać się do Deweya, bo taka metanaukowa motywacja nie obowiązywała w czasach Deweyowskiego pragmatyzmu i jego system rozumowania, a także identyfikacja działania opierały się, bez jakichkolwiek zastrzeżeń metafizycznych – na doświadczeniu niedyskursywnym. Podobnie jak i w doświadczeniu estetycznym, Dewey wydobywa nie charakter poznawczy, lecz doznaniowy somatycz-

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 41.

nego doświadczenia. Ważny jest niekognitywny charakter przeżycia, które stanowi jednak rodzaj istotnej otoczki – atmosfery mobilizującej do myślenia i działania. Cieleśne przeżywanie znajduje przedłużenie, usprawniając nasze umysły, choć wprost dotyczy elementarnych czynności życiowych. Tego, co elementarne, co „zakorzenione w przedjęzykowych rytmach somatycznych, w najbardziej podstawowych czynnościach życiowych”, które są wspólne dla nas, „ptaków i innych zwierząt”<sup>16</sup>.

Myślę, że warto w tym miejscu poszerzyć wiedzę dotyczącą somaestetyki, tak jak podejmuje to Shusterman w innym miejscu, przeprowadzając krytykę fundacjonalizmu Deweya w sposobie traktowania przezeń doświadczenia estetycznego, ale także własnych polemik na ten temat, jakie prowadzi z Rortym, i poszerzonych studiów z zakresu somaestetyki, z których wyprowadza wyjątkowo – jak na młodzięczy status tego stanowiska filozoficznego – konkretne i konkluzywne wnioski. Otóż Shusterman spostrzega, że to nie pragnienie Deweya, by niedyskursywne doświadczenie stanowiło fundament epistemologiczny, lecz ważność niedyskursywnej bezpośredniości kazała mu tyle uwagi poświęcić roli doświadczenia. Bezpośredniość miała „przede wszystkim znaczenie *estetyczne*, kluczowe dla obszaru wartości przeżywanej. Zawsze podkreślał on, iż naszymi najsilniejszymi, najżywszymi wartościami są te związane z odczuwaną cieleśnią jakością i afektem, a nie abstrakcje prawdy dyskursywnej”<sup>17</sup>. Jednak Dewey doszedł do przekonania, że somatyczne, niedyskursywne doświadczenie odgrywa istotną rolę w praktykach poznawczych i w szeroko ujmowanym działaniu, ponieważ proprioreceptory, znajdujące się poniżej poziomu wyposażonej tematycznie świadomości, mają wpływ na sposób zorganizowania naszego pola świadomości i szerzej, w ogóle pola percepcji. Jest to zjawisko jeszcze szersze, bo „nieujęte w formuły odczucia („ekspansji, rozładowania, przygnębienia”) mają wpływ na nasze zachowanie i pozwalają na orientację naszego myślenia”<sup>18</sup>. Intencją Deweya było uświadomienie szerszemu kręgowi humanistów, jak ważne jest doskonalenie doświadczenia pod kątem estetycznym i praktycznym, w taki sposób, by na nim skoncentrować działania badawcze i afirmując je – umocnić związaną *soma* i *psyche*. Pozostające w tle doświadczenie niedyskursywne wpływa na świadomą myśl, ale istotna jest też doskonalsza integracja tego, co psychosomatyczne i intelektualne. Jednocząca jakość doświadczenia może zapewnić ciągłość w *praktyce*, zatem przeciwdziałać blokującemu twórcze egzystowanie fragmentarycznemu po-

<sup>16</sup> Tamże, s. 42.

<sup>17</sup> Tamże, s. 219.

<sup>18</sup> Tamże.

strzeganiu siebie. „Poprzez uznanie bezpośredniego wymiaru somatycznego doświadczenia”<sup>19</sup> – jak pisze Shusterman – filozofia otworzy się na transformacyjne, z punktu widzenia jej rozwoju, odczucia cielesne.

Shusterman – porządkując horyzont sprzyjający badaniom z zakresu somaestetyki – zauważa, że Deweyowska idea „naturalistycznego humanizmu” skierowana była przeciw dominującą w filozofii dualizmom metafizyki i epistemologii. Ma on źródło w pitagorejskim jeszcze dualizmie formy i materii, duszy i ciała, a współcześnie jest żywy w dualizmie umysłu oraz materii. Naturalistyczna teza Deweya ciągłości i emergencji inspiracjami sięgała do Darwina,

(...) mówiła ona, iż wyższe ekspresje ludzkiego życia wylaniają się w naturalny sposób z prostszych form organicznych wskutek wzrastającego stopnia organizacji oraz coraz subtelniej zróżnicowanych zachowań. Umysł nie jest tu zewnętrznym obserwatorem przyrodniczego świata, lecz wyodrębnioną z niego częścią; poznanie i wartość nie stanowią transcendentnych naleciałości, lecz własne wytwory (i narzędzia) przyrodniczych interakcji. (...) A ponieważ „doświadczenie” może się odnosić zarówno do tego, *co* doświadczane, jak i konkretnego *jak* doświadczania, jest ono w stanie zaradzić rozłamowi na podmiot i przedmiot, który leży u podstaw epistemologii; i jako że można je również przypisać niższemu zwierzętom, może ono pomóc w zasypaniu przepaści pomiędzy dyskursywnym życiem umysłowym, a bardziej elementarnymi formami istnienia<sup>20</sup>.

Dewey utrzymywał, że jesteśmy w sposób pierwotny powiązani ze światem i nie może istnieć całkowita, nieprzekraczalna przepaść między podmiotem a przedmiotem, umysłem a światem, ponieważ ich „osobna” aktywność może się w ogóle zmanifestować poprzez interakcję w doświadczeniu. Rzecz w tym, iż nie możemy doświadczać ani przedmiotów, ani zdarzeń w sposób izolowany, lecz jakby zanurzonych w kontekstualnej całości, a więc w określonej „sytuacji”. Bezpośrednie, jakościowe doświadczenie czerpie z jakości sytuacji jako całości i funduje, można by rzec, koherentne myślenie.

Optymistyczny wydzźwięk, z jakim łączy się jakościowa charakterystyka cielesnego – niedyskursywnego doświadczenia Deweya, u Wittgensteina i Foucaulta ma złożony charakter, ponieważ *soma*, stanowiąc integralną część ludzkiej egzystencji, wystawiona zostaje wobec „dyskursywnego jarzma”. Towarzyszy im, z jednej strony, pragnienie kontaktu z tym, co tajemniczo bliskie, lecz nie do wyrażenia na gruncie języka – wypowiedzenia w formie lingwistycznej.

Bogate genealogiczne konteksty, które Shusterman uruchamia, by odkrywać indywidualne fascynacje, jakimi kierowali się – i mogli byli

<sup>19</sup> Tamże, s. 226.

<sup>20</sup> Tamże, s. 210.

się kierować – Wittgenstein oraz Foucault, w innych obszarach i doświadczeniach lokując swój spór z tym, co faktyczne – językowe, ale i marzenia, dzięki którym zmierzali też ku temu, co poza granicami myśli dyskursywnej, muszą budzić uznanie. Pozwalają bowiem odebrać jednostkowe i zindywidualizowane modusy doświadczenia jako wzorcowe praktyki życia w całej ich subtelności. Wittgenstein i Foucault twórcy/uczestnicy kulturowych przemian, nadający nie tylko ton, ale i kierunek rozwoju nauk humanistycznych, pozostają, z jednej strony – uwikłani, ale przecież – z drugiej strony – widząc problem całościowo – także zaangażowani w przemiany somatyki. Za tym, że tak jest, przekonująco argumentuje Shusterman, analizując, na czym polega wewnętrzna przemiana kondycji fizycznej w zdrowotnych praktykach Deweya, podejmowanych zgodnie z myślą i ćwiczebnym autorskim treningiem specjalisty, którego idee podzielał. Ale również trudne do badawczego rozpoznania związku duszy i ciała nękające Wittgensteina, a także rozpisane szczegółowo, radykalne doświadczenia somatyczne Foucaulta.

Foucault, otwarty wobec doświadczeń przeddyskursywnych, jednocześnie formułujący tezę, że *soma* nie tyle stanowi lokum wolnej przeddyskursywnej aktywności, ile miejsce, w którym zapisane zostają społeczne praktyki dyscyplinujące, otwiera nowe pole interpretacji *humanitas*. Owe inskrypcje odciskają się na duszach ludzkich, czyniąc z człowieka *language animal*, nadając podmiotowym jaźniom funkcjonalnie zorganizowaną świadomość wyrażoną w języku. Foucault angażuje się więc w proces wyjaśniania, korzystając także z najbardziej radykalnych praktyk – transgresyjnych doświadczeń, w których posługuje się ciałem dla przeprowadzenia emancypacyjnej krytyki dyskursywnej represji. Staje się to somatycznym skoncentrowaniem się na „krajowych przeżyciach” – eksperymentach cielesnych o charakterze granicznym, które Foucault łączy z „erotyką prawdy”. W somatycznej eksploatacji bierze się pod uwagę nie tylko problem poznawania siebie, ale i podmiotowe uwarunkowania semantyki oraz generowane somatycznie formy podmiotowości – przez odrzucenie cielesnych nawyków. Paradoksalne uwolnienie somatyki umożliwia wewnętrzną przemianę – obcość w odczuwaniu własnego „ja”. Shusterman wprowadza tu określenie anarchicznej przyjemności cielesnej, która łączy się z transformacją jaźni – dostępnymi jej nowymi niedyscyplinującymi, zdecentrowanymi przyjemnościami.

Poprzez tego rodzaju fizyczne eksperymenty Foucault dążył przypuszczalnie do „wynalezienia – za pomocą ciała, jego składników, jego powierzchni, jego wymiarów, jego głębi – erotyzmu wolnego od dyscypliny: erotyzmu ciała pogrążonego w stanie niestabilności i rozproszenia za pośrednictwem przypadkowych spotkań i nieobliczalnych przyjemności”. Opisując bardziej szczegółowo tę twór-

czą eksplozję somatyczności, Foucault przedstawia ją jako „mnożenie się i rozkwitanie ciała”, „euforię swego rodzaju autonomii najmniejszych części ciała”<sup>21</sup>.

Jednakże, oddany autokreacyjnym poszukiwaniom, Foucault podejmował też nieco inny projekt estetycznego ucieleśniania, odwołując się do wykształconych jeszcze w XIX wieku i związanych z programem wykraczania poza trywialną zwyczajność *dandysme* Baudelaire’a. Łączy się z tym interesująca interpretacja Shustermana, który zauważa, że to, co przywykliśmy sytuować daleko od siebie, coś, co określa całkiem inne podmiotowe wybory, czyli „somatyczna anarchia i somatyczna dyscyplina”, skupiają się w działaniach Foucaulta. Być może cielesne zadania, jakie sobie stawiał, przebiegały dwuetapowo: od anarchicznej somatycznej dezintegracji do wyszukanej dyscypliny, jaką nakłada na właściwe prezentowanie autocieleśności model dandyzmu. Można tu mówić o zrównaniu „dyscypliny somatycznej z anarchicznym eksperymentowaniem”<sup>22</sup>, zaś taka skłonność do radykalizujących myślenie wyborów (nie będzie nadużyciem, gdy dodać, że niebezpiecznych, gdy się je urzeczywistnia) właściwa była jego wyborom estetycznym i – szeroko ujmując – w ogóle ciekawości, jaka nim powodowała i jaką wyrażał wobec twórczości awangardowej – sprowadzania sztuki do nowatorskich realizacji.

Z tym nowym spojrzeniem na rolę somatycznych uwarunkowań ludzkiego bytowania i znaczenie fizycznej kondycji człowieka oraz możliwości autokreatywnego kierowania jej wzrostem, który przyjąć może nieskończenie wiele form, a także szczegółowych rozwiązań, pojawia się również problematyka związana z przemianą siebie – wzrostem, jaki człowiek może sobie zapewnić, i jego integralnością. Sądzę, że warto uzasadnić to jeszcze przez poszerzenie Foucaultowego kręgu inspiracji, wracając do uwag i ustaleń, które sformułował Shusterman, pisząc:

Jak zauważył Foucault, na tym polegał grecki sposób estetycznego tworzenia życia, stylizowana konstrukcja podmiotu etycznego: dokonywała się ona nie przez kategoryczne nakazy moralne, lecz przez określone rozumienie sztuki życia, oparte na pewnych ogólnych formułach i ideałach uznawanych już społecznie za właściwe. Nie było potrzeby wynajdowania zupełnie nowych formuł; nie było nic nieartystycznego w eleganckich wariacjach na znane już tematy<sup>23</sup>.

Ale Shusterman pragnie podążać dalej i w obszernym artykule, poświęconym w całości somatycznym podstawom wyłaniającej się soma-

<sup>21</sup> Tamże, s. 47. Cytaty w cytacie biorą się stąd, że Shusterman odwołał się wprost do studium Foucaulta poświęconego twórczości filmowej Wernera Schroedera. „Sade, sergent du sex” *Cinematographe* 16(1975–1976) s. 3–5.

<sup>22</sup> Tamże, s. 48.

<sup>23</sup> R. Shusterman *Estetyka pragmatyczna...* wyd. cyt. s. 340.

estetyki<sup>24</sup>, wyprowadza konkluzje, które warto przywołać. Utrzymuje mianowicie, że kondycja współczesnej filozofii „ześrodkowanej na języku” nie dysponuje warsztatem badawczym, który pozwoliłby na pełniejsze zreferowanie tego, co zawiera somatyczne i niedyskursywne pole badawcze. Pragnie jednak wskazać na trzy możliwości, które w ramach filozofii da się wykorzystać, odwołując się do tego, co niesie niedyskursywne doświadczenie somatyczne. Sprawą najprostszą jest fakt rekomendowania takiego doświadczenia i argumentowania na jego rzecz, co wspaniale przeprowadza np. Merleau-Ponty. Istotne jest, by ukonstytuował się przedmiot dociekań i by filozoficzne umiejętności analityczne służyć mogły badaniom nad niedyskursywnymi cechami oraz właściwościami doświadczeń człowieka. Drugą z możliwości, jakie wyłania, jest skupienie się na procesach kulturowych, w których praktyki somatyczne, związane z cielesnością, odgrywają współcześnie ważną rolę, a pole tych kulturowych zaangażowań i ewolucji bardzo się poszerza. Można nawet powiedzieć, że somatyka stanowi coraz bardziej znaczący aspekt naszej kultury i w związku z tym powinniśmy przeprowadzić krytyczne, filozoficzne badania „takich praktyk ciała i towarzyszących im ideologii, dopatrując się ich sensu, zalet lub szkód, jakie wyrządzają, oraz tego, jaką korzyść przyniosłoby lepsze sformułowanie celów i metod”<sup>25</sup>. Jednakże najbardziej interesującym i obiecującym sposobem posłużenia się somatyką na gruncie filozofii byłoby włączenie jej do samej praktyki filozofowania. Dyscypliny cielesne funkcjonowałyby obok praktyk dyskursywnych, pisarskich „jako dyscypliny ucieleśnionego życia”<sup>26</sup>.

Wszak dążenie człowieka nie tylko do poznania, ale i transformacji siebie określa filozoficzne życie, oddane wzbogacającemu cielesnemu doskonaleniu<sup>27</sup>. Przy czym, nie sposób wątpić, że ma to rozpoznawalny

<sup>24</sup> R. Shusterman *Doświadczenie somatyczne. Ugruntowanie czy rekonstrukcja?*

<sup>25</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii...* wyd. cyt. s. 233.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Myślę, że wzbogacające dla tych refleksji mogą się okazać słowa Shustermana, który zauważa, że postmodernistyczna etyka smaku związana z estetyzacją tego, co etyczne, dominuje współcześnie w życiu codziennym, przenika także kulturę popularną. Swój udział ma w tym także Rorty jako rzecznik ideału życia estetycznego – jako dobrego życia, z którym zresztą Shusterman polemizuje. „Jeżeli nasza tradycyjna estetyka racjonalistyczna – pisze Shusterman – nadaje uprzywilejowaną rangę trwałym formom zewnętrznym i pełnej rezerwy wrażliwości estetycznej, podejście inspirowane postawą Deweya pozwoliłoby uznać i rozwinąć czynniki dynamiczne i eksperymentalne w estetyce ciała. Takie podejście umożliwiłoby rozważenie, w jaki sposób lepiej wyregulowany oddech i zrównoważona postawa cielesna, większa harmonia kinestetyczna oraz, ogólniej, większa świadomość somatyczna mogą wzbogacić estetycznie nasze życie, wzmacniając jakość i świadomość odczuwanych doznań. Pozwoliłoby także zbadać, jak cielesne praktyki, pozwalające osiągnąć takie efekty, mogą przekształcić osobowość pod względem emocjonalnym, poznawczym i etycznym

w naszym kręgu kulturowym walor estetyczny, zaś jednostka przetwarza własne „ja”, ponieważ jej filozoficzne zadanie – poszukiwanie prawdy i mądrości,

(...) nie będzie się realizowało jedynie przy pomocy tekstów, ale także poprzez somatyczną eksplorację i eksperyment. Dzięki szczególnemu uwrażliwieniu na ciało i jego niewerbalne komunikaty, dzięki praktykowaniu dyscyplin ciała, które podnoszą świadomość somatyczną i przekształcają sposób bycia i funkcjonowania, jednostka odkrywa i poszerza swoją samowiedzę, przetwarzając własne „ja”<sup>28</sup>.

---

nimia@main.amu.edu.pl

---

przez zaszczepienie większej równowagi psychicznej, perceptualnego odbioru oraz otwartej, cierplivej tolerancji”. R.R. Shusterman *Estetyka pragmatyczna...* wyd. cyt. s. 351.

<sup>28</sup> R. Shusterman *Praktyka filozofii...* wyd. cyt. s. 233.