

Życie, sztuka i filozofia

*Intymne wyznania Richarda Shustermana
o filozofii, życiu, sztuce, ciele i duszy oraz wszystkich innych sprawach
wysłuchane przez Adama Chmielewskiego*

Adam Chmielewski: Jakie były okoliczności twojego pierwszego przyjazdu do Europy?

Richard Shusterman: Miałem szesnaście lat. Zdażyłem już skończyć szkołę średnią, bo wcześniej przeskoczyłem klasę w gimnazjum. Były to lata sześćdziesiąte, dokładnie rok 1966 – czas buntu pokoleniowego. Jestem osobą usposobioną bardzo pokojowo; mój ojciec zaś to silny, apodyktyczny człowiek. Podziwiam go i mam z nim teraz dobre stosunki, lecz wtedy była to kwestia poddania się jego woli lub walki. Wolałem nie walczyć. Walczyłem z nim może dwa lata, lecz później przestałem w tym widzieć sens, więc zdecydowałem opuścić dom rodzinny i pojechać do Europy. Moje skromne oszczędności szybko się jednak skończyły, a ponieważ Agencja Żydowska obiecywała wsparcie finansowe, pojechałem do Izraela. Jestem Żydem, choć nigdy nie miałem silnego związku z religią. W istocie zostałem wyrzucony ze szkoły żydowskiej za kłótnie z nauczycielem i zadawanie trudnych pytań filozoficznych. Nie miałem więc specjalnych związków z Izraelem, lecz pojechałem tam, bo był to dla mnie sposób wyjścia z trudnej sytuacji.

Adam Chmielewski: Gdzie mieszka twój ojciec? Czym się zajmuje?

Richard Shusterman: W Filadelfii. Jest prawnikiem i nieźle mu się powodzi. Jest typowym *self-made manem*, z gatunku tych, jakich znamy z filmów, inteligentny, lecz szorstki, niczym nieoszlifowany diament, który musiał sam zapracować na swój sukces. Ma mocne przekonania i sporo pewności co do swych racji. Trudno było się mu przeciwstawić, a nawet po prostu znaleźć dla siebie trochę swobody.

Adam Chmielewski: Jesteś Żydem z pochodzenia. Powiedz, w którym momencie twoja żydowskość zaczęła być dla Ciebie problemem.

Richard Shusterman: Myślę, że problem ten powstał dla mnie w Oksfordzie, gdzie znalazłem się po zakończeniu służby wojskowej w Izraelu. Oksford był miejscem, gdzie złożoność kwestii mojej tożsamości zaczęła się objawiać w nowy sposób. Myślę, że kwestia tożsamości, jak i wszystkie inne kwestie, jest na wiele sposobów uwarunkowana przez kontekst, jeśli więc nie znajdziemy się w odpowiednim kontekście, kwestie tożsamości w ogóle się nie pojawiają. Kiedy na przykład byłem w Izraelu kwestie te nie uwyrażniały się dla mnie za bardzo. No, może trochę. Mam na myśli to, że ludzie czasem rozpoznawali w moim hebrajskim obcy akcent. Był bardzo słaby i kiedy nosiłem mundur, prawie nikt tego akcentu nie zauważał, bo jest to znówu kwestia tego, czy szuka się różnicy, czy też nie.

W Oksfordzie kwestia tożsamości pojawiła się dla mnie w kontekście tego, jak powinienem się zaprezentować na wielu powitalnych *wine & cheese parties*, podczas których poznaje się innych doktorantów: czy powinienem przedstawić się jako Izraelczyk, czy też jako Amerykanin? Miałem paszport amerykański i paszport izraelski, co sugerowało dwie różne tożsamości narodowe. Mam nawet dwie różne daty urodzin, ponieważ urodziłem się dwunastego marca, a w Ameryce pisze się najpierw miesiąc, a później dzień. I kiedy jako dzieciak przyjechałem do Izraela, wypełniłem formularz w sposób, który dla mnie jako Amerykanina wydawał się naturalny (12/3), lecz dla izraelskich urzędników oznaczało to, że urodziłem się dwunastego marca.

Każdy, kogo spotkałem w Oksfordzie, zadawał m pytanie „Skąd jesteś?”. Na początku mówiłem: „Z Ameryki”, bo wydawało mi się to czymś naturalnym, skoro urodziłem się w Ameryce. Co więcej, kiedy byłem oficerem wywiadu izraelskiego zawsze mówiono mi, że kiedykolwiek będę za granicą, powinienem unikać przyznawania się, że jestem oficerem

wywiadu, a nawet, że jestem Izraelczykiem, ponieważ narażałoby mnie to na niebezpieczeństwo. Kazano mi posługiwać się zawsze paszportem amerykańskim (wszystko to miało miejsce 25 lat temu, więc cała moja wiedza wojskowa jest już przestarzała i to, że ją tu przedstawiam, nie może nikomu zaszkodzić).

Jako że tak często mówiono mi, bym przedstawiał się jako Amerykanin, potwierdzanie tej tożsamości, kiedy ktoś pytał o moje pochodzenie, było dla mnie czymś naturalnym. Lecz później pojawiały się kolejne pytania: „Gdzie studiowałeś?” – „W Jerozolimie”; „Gdzie zrobiłeś magisterium?” – „W Jerozolimie”; „Licencjat?” – „W Jerozolimie”; „Dopiero co skończyłeś?” – „Nie, właśnie wyszedłem z wojska”; „Służyłeś w Wietnamie?” – „Nie, w Izraelu”. Utożsamianie się z Ameryką stało więc się dla mnie ciężarem zbyt kłopotliwym.

Paul Grice, słynny oksfordzki filozof, pisał o konwersacyjnych regułach i implikaturach. Oświadczenie: „Pochodzę z Ameryki”, w sytuacji, gdy kolejne pytania w rezultacie podważały tę deklarację, było konwersacyjnie przeciwnie skuteczne i mylące. Była to więc dla mnie sytuacja, w której ten dualizm czy problem kontekstowy pojawił się po raz pierwszy, ponieważ kiedy mieszkałem w Izraelu, fakt, że przyjechałem z Ameryki, nigdy właściwie nie stanowił problemu. Ludzie mówili: „O, jesteś Izraelczykiem, który przyjechał ze Stanów. Jest wiele takich osób”. Zatem problem tego, czy jestem Amerykaninem czy Izraelczykiem w dziwny sposób pojawił się dla mnie po raz pierwszy, kiedy znalazłem się w Oksfordzie, gdzie w istocie określiłem się jako Izraelczyk.

Adam Chmielewski: Czy również jako Żyd?

Richard Shusterman: Tak, lecz jeśli nie jest się człowiekiem religijnym, może wystąpić konflikt między tożsamością Izraelczyka i tożsamością amerykańskiego Żyda. Określiłem się jako izraelski Żyd, lecz nie jako Żyd religijny. Określiłem się jako Żyd poprzez bycie Izraelczykiem. Wyjazd do Izraela stał się rozwiązaniem problemu tożsamości żydowskiej, który właściwie w pewien sposób dotknął mnie już wcześniej.

Nie chciałbym za bardzo się zagłębiać w te stare historie, ale spotkałem się z antysemityzmem w Ameryce, kiedy miałem 15 lat. Najbardziej niesamowite w tym wszystkim jest to, że nie był on wymierzony bezpośrednio we mnie. Dostałem stypendium, które pozwoliło mi chodzić przez wakacje do bardzo ekskluzywnego prywatnego liceum. Było to liceum, do którego uczęszczał prezydent Kennedy. W tym kursie letnim uczestniczyły dwa rodzaje uczniów: zdolne dzieciaki, które dostały stypendium, i tępe, bogate dzieciaki, które powtarzały. W internacie w pokoju obok mnie mieszkał żydowski chłopak, który był, jak to się mówi, lebiegą. Był niski, jego przedmiotem kierunkowym była fizyka i nosił okulary o grubych szklach. Prawdą jest, że inni koledzy gnębiliby go, nawet gdyby nie był Żydem, ale jako że był Żydem, gnębili go też i z tego powodu. Nikt go nie bił ani nie męczył specjalnie, ale był gnębiony. Przez jakieś dwa tygodnie nic nie mówiłem, dlatego że nie działało się nic strasznego. Jak wszystkie dzieci chciałem się zasymilować, ale potem poczułem się okropnie i powiedziałem, żeby zostawili go w spokoju. Powiedziałem: „Odczepcie się od tego, że jest Żydem. Ja też jestem Żydem!” Nawet nie chcieli mi uwierzyć, myśleli, że po prostu chciałem pomóc lebiedze. Był to dla mnie prawdziwy szok. Wydarzenie to podało w wątpliwość moją tożsamość żydowską i sprawiło, że zacząłem się zastanawiać, czy ja i inni mamy prawo ją definiować. Nie wiem, jak silny był to wstrząs, ale być może miał on coś wspólnego z tym, że później tak dobrze czułem się w Izraelu. Wydaje mi się, iż jedną z przyczyn, dla których zostałem w Izraelu, było to, że było mi tam dobrze z moją żydowskością.

Jasne było, że Izrael rozwiązuje kwestię tożsamości żydowskiej, ponieważ ma się tam pełną, mocną tożsamość, która wyraża się bardzo naturalnie. Nikt nie uprzykrza człowiekowi życia, a poza tym można doświadczać religii w sposób niereligijny, prawie po pogańsku, ponieważ prawie wszystkie święta to dni wolne i można w nich uczestniczyć w sposób

niereligijny. Żeby obchodzić święta, nie trzeba wcale iść do synagogi czy stronić od ludzi, bo są to święta państwowe i nie można ich nie obchodzić. Żydowskie święta są zatem w Izraelu naturalną ekspresją społeczności. Obchodząc tam święta, człowiek nie wyróżnia się jako przedstawiciel mniejszości i jednocześnie może je obchodzić w dowolny sposób, np. idąc na plażę zamiast do synagogi. Czuje się, że są święta, ponieważ na tę okazję przygotowuje się specjalne potrawy, sklepy przystraja się odświętnie, człowiek chodzi sobie ulicą swobodnie... Przypuszczam, że podobnie jest w małych miasteczkach w Polsce. Nie trzeba dowiadywać się o święcie z kalendarza czy w kościele, po prostu wyczuwa się to po tym, jak ludzie się ubierają, jak się zachowują, po zapachach, jakie dolatują z kuchni.

Izrael zatem pomógł mi w pewien sposób rozwiązać kwestię mojej żydowskości, ale z kolei sprawił, że trudniej mi było być Żydem w Ameryce, kiedy tam wróciłem. W Oksfordzie określałem się raczej jako Izraelczyk niż jako Żyd. Jeśli jest się Izraelczykiem, można jednocześnie być Żydem. Większość Izraelczyków jest Żydami: można wyrazić swą żydowskość poprzez bycie Izraelczykiem, ale nie jest to ta sama żydowskość, która znana była w Europie i innych miejscach. To całkowicie inna mentalność, która wywodzi się z tego, że jest się we własnym kraju, gdzie się sprawuje władzę i gdzie stanowi się dominującą kulturę, i ma się bardzo przyziemny i zdrowy stosunek do swej kultury. Ben Gurion powiedział kiedyś, że Izrael nie będzie prawdziwym państwem, dopóki prócz żydowskich policjantów nie będzie w nim żydowskich prostytutek, dlatego że normalność polega po części na tym, że nie jest się wyłącznie Ludem Księgi, w skład którego wchodzi prawnicy, lekarze, handlarze, ale że jest też miejsce dla hydraulików, budowniczych i wszystkich innych zawodów.

Adam Chmielewski: Żydzi nie mogli być Żydami, dopóki pogardzali swoją własną żydowskością. Mam podobne odczucia w odniesieniu do Polaków, którzy bardzo często, znalazłszy się za granicą, wypierają się swej polskości, skoro tylko nauczą się biegle władać niemieckim, włoskim czy francuskim. Nie chcą przyznać się z dumą do swej polskości, bo się jej wstydzą.

Richard Shusterman: Wiele z tego można odnaleźć w tradycji żydowskiej, choć trzeba zaznaczyć, że jest ona bardzo niejednolita.

Adam Chmielewski: Chociażby Philip Roth...

Richard Shusterman: O, tak, Philip Roth jest dobrym przykładem Żyda, który nienawidzi swej żydowskości, ale tego rodzaju nienawiść do samego siebie często łączy się z dumą. Duma narodowa i pogarda dla samego siebie często bardzo interesująco idą ze sobą w parze. Pogarda dla samego siebie pochodzi z poczucia niższości, które jest narzucane z zewnątrz. I aby zwalczyć to narzucone z zewnątrz poczucie niższości, wytwarza się w sobie dumę z tego, że jest się innym, co powoduje, że jest się jeszcze bardziej prześladowanym. Żydzi byli prześladowani jako inni i umieszczani w gettach, ale również argumentowali za tym, że chcą żyć oddzielnie, bo są lepsi od innych, są „Narodem Wybranym”, a ich cierpienia to wyraz ich wyższości, a nie niższości. Idea ta wzmaga tylko prześladowania. Uważam, że podobną dialektykę można odnaleźć – o czym pisałem – w dumie Czarnych w Ameryce. Napisałem o tym artykuł dla czasopisma rapowego [esej ten nosi tytuł *Ghetto Music* i jest dostępny na mojej stronie internetowej¹], który mówi o tej dialektyce różnicy i wykluczenia. Kiedy kulturowa większość wyklucza jakąś grupę, ta z kolei następnie odwraca się od tej większości, mówiąc: „To my wykluczamy was! I jesteśmy dumni z tego, że jesteśmy inni! Nie potrzebujemy was!”, co powoduje, że ci pierwsi mówią „ To my już was więcej nie potrzebujemy!” – i w ten sposób nakreśla się spirala wykluczenia.

Adam Chmielewski: Co sprawia, że granica między społecznościami czarnych i białych jest jeszcze trudniejsza do przekroczenia.

¹ Zob. <http://www.temple.edu/aesthetics/Ghetto.html> - przyp. Wojciech Małecki.

Richard Shusterman: Tak jest! Uważam, że ta spirala wykluczenia prowadzi od gett do obozów koncentracyjnych – od izolowania tego, co inne, do jego eksterminacji. W Oksfordzie czułem się bardziej Izraelczykiem niż Amerykaninem i kiedy po trzech latach zrobiłem doktorat, wróciłem do Izraela. Było zbyt późno, bym znalazł pracę w normalny sposób, a byłem zbyt wykwalifikowany na to, by być tylko asystentem, ponieważ w Izraelu, ze względu na przepisy związkowe, ludzie, którzy mają już doktorat, nie mogą być asystentami. Zatem kiedy wróciłem, musiałem pracować jako ogrodnik.

Adam Chmielewski: Do czego miałeś jeszcze lepsze kwalifikacje...

Richard Shusterman: Właściwie była to całkiem przyjemna praca, Adamie. Czasami zabierałem ze sobą do pracy mojego syna, który miał wtedy pięć lat. Rzecz jasna nie po to, by wykonywał jakąś ciężką robotę, tylko żeby dotrzymywał mi towarzystwa. Było też coś bardzo uczciwego w wykonywaniu pracy fizycznej po Oksfordzie. Naprawdę bardzo odpowiadała mi ciężka praca fizyczna, po której ma się dobry apetyt i dobrze się śpi.

Adam Chmielewski: Wydaje mi się, że z tych samych m.in. powodów pracę ogrodnika lubił również Wittgenstein.

Richard Shusterman: Być może, ale kiedy pracowałem jako ogrodnik, wcale nie myślałem o tym, że Wittgenstein cenił pracę fizyczną. Pracowałem tak przez wiele miesięcy, a potem dostałem pracę na Uniwersytecie Otwartym, który jest swego rodzaju uniwersytem korespondencyjnym. Później dostałem stałą posadę. Otrzymałem ofertę z Jerozolimy, ale lepsza przyszła z Beer-Shevy, która mieści się na skraju pustyni Nagev. Oficjalna nazwa uniwersytetu to Uniwersytet im. Bena Guriona w Nagev; jego główny campus mieści się w Beer-Shevie, stolicy Nagev. Zdecydowałem się tam pojechać z czterech powodów. Po pierwsze, oferowali mi wyższe stanowisko za lepszą pensję. Po drugie, miałem uczyć zarówno filozofii, jak i literatury, a pomysł nauczania literatury na uniwersytecie bardzo mi się spodobał. Zajmowałem się filozofią przez tak długi czas, że uznałem, iż nieźle się będę bawił, wykładając poezję itp. Po trzecie, potrzebowałem dreszczyku związanego z wyjazdem w inne miejsce, było to jak romantyczna żądza przygód, *wanderlust*. Nie chciałem po prostu wracać do Jerozolimy, w której niespecjalnie lubię mieszkać (choć dostrzegam jej bogatą historię i piękno). Nawet kiedy studiowałem w Jerozolimie, często mieszkiałem w Tel-Awivie, ponieważ Jerozolima była jak dla mnie zbyt dotkliwie podzielona i przesiąknięta religijnością. Bardzo mi się to nie podobało. Miasto to podzielone jest między Żydów i Arabów (część wschodnia jest arabska, zachodnia – izraelska) oraz między ludzi religijnych i świeckich. Czwartą przyczyną, dla której wolałem pracować w Beer-shevie niż w Jerozolimie, było to, że nie chciałem być na jednym wydziale z moimi dawnymi nauczycielami. Pewny byłem, że będą dalej traktować mnie jak swego ucznia, a chciałem być sam sobą. Pomyślałem, że wyjazd zapewni mi pożądaną niezależność. Zostałem tam cztery lata i uzyskałem stałą posadę, ale uczyłem też raz w tygodniu w Jerozolimie. Sytuacja wygląda tam podobnie jak w Polsce, gdzie nie da się wyżyć z jednego etatu. W Beer-Shevie urodziło się dwoje moich dzieci – najpierw córka, potem syn.

Adam Chmielewski: Czy mógłbyś powiedzieć coś o swojej książce *T. S. Eliot and the Philosophy of Criticism*?

Richard Shusterman: Książka nosi tytuł *T. S. Eliot i filozofia krytyki*, a nie *Filozofia krytyki T. S. Eliota* dlatego, że nie mówi ona po prostu o Eliocie, lecz wykorzystuje jego biografię intelektualną, by naszkicować pewną historię współczesnej teorii literatury i filozofii. Główny nurt filozofii angloamerykańskiej wywodzi się z odrzucenia idealizmu przełomu wieków. Eliot zaczynał jako idealista w duchu F. H. Bradleya, potem zerwał z idealizmem i przeszedł na obiektywistyczny realizm scjentyistyczny, który przejął od Bertranda Russella, a później wykroczył także poza realistyczny obiektywizm ku hermeneutyce, lecz także z powrotem ku pragmatyzmowi, który przyswoił sobie jeszcze jako doktorant z filozofii na Harvardzie pod wpływem Josiaha Royce'a. Royce był pragmatycznym idealistą i taką też postawę

filozoficzną przyjął Eliot w swojej dysertacji o Bradleyu. Zatem w swojej książce przechodzę od samego Bradleya i filozofii analitycznej aż do współczesnego pragmatyzmu i dekonstrukcji i używam argumentów oraz osiągnięć Eliota jako swego rodzaju pryzmatu, przez który patrzę na te podejścia filozoficzne. Ostatni rozdział dotyczy pragmatyzmu i wiedzy praktycznej i zestawia bardziej konserwatywny, tradycjonalistyczny pragmatyzm Eliota z postmodernistycznym pragmatyzmem Richarda Rorty'ego, który opowiada się za radykalnym indywidualizmem i przeciwko tradycji. Dla pragmatysty takiego jak Eliot, tradycja nie jest czymś, co ulega fetyszyzacji i jest przedmiotem czci dla niej samej, lecz czymś, co ma dużą wartość i jest użyteczne w praktyce, ponieważ bez tradycji człowiek – dopóki nie znalazłby czegoś lepszego – byłby zagubiony. Tradycja to zarówno narzędzie, przy pomocy którego możemy coś ulepszyć, jak i narzędzie, które ulepsza samo siebie; tradycja nie oznacza stania w miejscu, tradycja to rozwój. Tradycja jest zatem bardzo ważna (z czego doskonale zdaje sobie sprawę MacIntyre), nie można więc o niej zapomnieć, tak jak chciałby to zrobić Rorty. Ostatni rozdział umiejscawia Eliota w tradycji pragmatycznej, której początki widzę już w Arystotelesowskim pojęciu wiedzy praktycznej.

Adam Chmielewski: Eliot wydaje się być bardzo zmienną osobowością.

Richard Shusterman: Opisałbym go raczej jako bardzo podatnego na zmiany. Doświadczył straszliwej fragmentacji, lecz szukał jedności, jego obrona tradycji ma służyć zachowaniu jedności w toku tych wszystkich zmian. Eliot uznawał wiele z anty-esencjalistycznych spostrzeżeń postmodernizmu i poststrukturalizmu, ale nie chciał podążać tą drogą do końca i poszukiwał pragmatycznych narzędzi, takich jak tradycja, by utrzymać pojęcia wartości i obiektywności bez konieczności odwoływania się do metafizycznego fundamentalizmu. Nie był głupim konserwatystą, nie potrafiącym dostrzec kruchości naszej wiedzy; był w nim wyraźny rys sceptyczny, ale dostrzegał także osobiste, społeczne, polityczne oraz kulturowe niebezpieczeństwa całkowitego sceptycyzmu, oraz niebezpieczeństwa, jakie niesie za sobą całkowite wyrzeczenie się tradycji. Nie dostrzegał niczego, co mogłoby zastąpić tradycję, i zawsze bronił jej ze względu na jej praktyczną użyteczność. Czasem mówił nawet o religii, podobnie jak William James, jako o – w pewnym sensie – praktycznej rzeczy. Niełatwo prawdziwemu wyznawcy powiedzieć: „Wierzę tylko dlatego, że to praktyczne”, ale Eliot uznawał, że społeczna i osobista wartość religii ma także wymiar praktyczny. Religia dawała ludziom zdolność dyscyplinowania samych siebie, do czego w innym wypadku nie mieliby powodu. Bardzo odpowiadała mu idea wiary poprzez działanie. Innymi słowy: nawet jeśli ktoś nie ma emocjonalnego stosunku do jakiejś praktyki, to jeśli będzie ją wykonywać wystarczająco długo, nabędzie pewnego nawyku, a praktyka ta dalszym ciągiem będzie mogła kształtować życie takiej osoby w dobry sposób. Eliot miał bardzo interesującą koncepcję tradycji, którą porównuję z koncepcjami Gadamera i MacIntyre'a. W niektórych aspektach jest ona mniej rozwinięta od koncepcji Gadamera, ale w innych jest znacznie bogatsza, ponieważ Eliot w o wiele większym stopniu niż Gadamer zdawał sobie sprawę z fragmentacji i niebezpieczeństw, jakie pociągają za sobą podróżowanie poza granice własnej tradycji. Według Gadamera zawsze można powrócić do spójności. Widać to, gdy mówi on, że hermeneutyczny podróżnik zawsze jest w stanie powrócić do domu, ponieważ za człowiekiem zawsze ciągnie się podstawowa linia tradycji, która pozwala mu zachować jedność. Eliot znacznie wyraźniej dostrzegał, jak krucho są tradycje. Zdawał sobie sprawę, że można je utracić. Zarzucił studia nad filozofią hinduską, ponieważ obawiał się, że gdyby poświęcił im się całkowicie, mógłby stracić poczucie tożsamości ze swą własną, zachodnią tradycją, doświadczył też rozbitego życia, będąc tak długo oddzielony od swojej amerykańskiej ojczyzny, że musiał w końcu stać się Anglikiem i zostać tam znaturalizowany. Eliot zatem był świadom ponowoczesnych pojęć fragmentacji i różnicy kulturowej. To bardzo głęboki myśliciel, choć ze względu na to że wielu ludzi o postępowych poglądach nie traktuje

go poważnie, ponieważ nie jest w stanie dostrzec w nim czegoś więcej niż jego wiara religijna i konserwatywna polityka, jest też niedoceniany.

W latach 85-86 powróciłem do Oksfordu jako wykładowca wizytujący w St. John's College. Dostałem roczny urlop na swoim uniwersytecie. A potem dostałem stypendium na Uniwersytecie Temple. Przyjąłem to stypendium głównie ze względu na następstwa Wojny Libańskiej (1982), która kosztowała rząd Izraela dużo czasu i pieniędzy. Budżet został poważnie uszczuplony, a jako że wszystkie nasze uniwersytety są państwowe, było tylko kwestią czasu, kiedy ten stan rzeczy odbije się na edukacji. Otrzymaliśmy zatem nakaz od rządu, żeby za jednym zamachem zredukować nasz wydział o cztery osoby. Ponieważ miałem stały etat, nic mi nie groziło, ale zostałem też poproszony o to, żeby wrócić, zostać kierownikiem zakładu i zwolnić tę czwórkę ludzi. Nie chciałem wykonywać tej roboty, więc zakład przyjął alternatywną strategię: wyżsi stopniem pracownicy, którzy mogli znaleźć pracę za granicą, mieli tam zostać i wrócić, kiedy kryzys się skończy.

Adam Chmielewski: Co sprawiło, że zdecydowałeś się zostać w Stanach?

Richard Shusterman: Myślę, że stało się to dzięki temu, że przeszedłem głęboką osobistą konwersję, co stanowi także genezę *Estetyki pragmatycznej*. W czasie gdy kończyłem książkę o Eliocie, tkwiłem głęboko w paradygmacie modernistycznym i znajdowałem się pod wielkim wpływem Szkoły Frankfurckiej. Byłem szczególnie zauroczony pismami Adorno. Niezwykle trudno radzić sobie ze sztucznością amerykańskiego życia, jeśli przybywa się z intelektualnego świata Oxfordu i Izraela. A jako że byłem nieszczęśliwy (każdy kto przechodzi rozpad rodziny jest nieszczęśliwy, żal trwa długo, a czasem nie kończy się nigdy), łatwo mi było zidentyfikować się z Adornowską postawą skrajnego pesymizmu. W 1988 miałem prowadzić seminarium z estetyki o postheglowskich, czy neoheglowskich korzeniach. Zdecydowałem się skupić na trzech myślicielach: Arturze Danto (który był dla mnie najmniej ważny), Johnie Deweyu (który miał być przykładem prymitywizmu i płytkości kultury amerykańskiej) i Adorno, który miał pełnić funkcję pozytywnego bohatera. Wszyscy trzej są w ten lub inny sposób myślicielami neoheglowskimi. Moja grupa seminaryjna stanowiła dobry zestaw, składający się z dziesięciorga filozofów, siedmiorga tancerzy i tancerek, dwojga ludzi z wydziału sztuk pięknych i trojga anglistów. Seminarium odbywało się wieczorem, po zajęciach wychodziliśmy pić, a potem bardzo często szliśmy potańczyć, co wielokrotnie kończyło się śniadaniem o 3 nad ranem. Było to przyjemne, wyczerpujące i głęboko przekształcające doświadczenie. Był to też dla mnie pewien sposób na wyzbycie się moich starych nawyków i uprzedzeń. Tancerze i tancerki byli bardzo swobodni, serdeczni i zmysłowi. Wspaniale było patrzeć, jak pracują nad filozofami. Bowiem filozoficzna poza bezinteresownej obiektywności jest niezwykle napięta, sztywna i spekulatywna: „Popatrzymy i sporządzimy opis, ale nie chcemy niczego dotykać ani w nic się angażować”. Poza ta wywodzi się z Pitagorejskiego ideału filozofa. Pitagoras porównuje ogół ludzi do przychodzących na igrzyska: niektórzy biorą w nich udział, niektórzy zarabiają przy tej okazji pieniądze, lecz najlepsi – obserwują. To właśnie dzięki mojemu doświadczeniu z tancerzami i tancerkami przeszedłem konwersję na Deweyowski pragmatyzm, który jest bardziej eksperymentalny, aktywistyczny, i ceni kreatywność oraz płynność. Ta moja konwersja była bardzo fizyczna i zmysłowa; poczułem się tak, jakby wyzwolili mnie ze zniewalającej mnie psychosomatycznej sztywności.

Adam Chmielewski: Sztywności? Co przez to rozumiesz?

Richard Shusterman: Sztywność i elastyczność to cechy zarówno somatyczne, jak i mentalne, są ze sobą ściśle związane, jako że ciało i umysł to jedność. Każdy ma osobowość, a osobowość nie znajduje się wyłącznie w naszych umysłach, lecz wyraża się także w ciele. Postawa mentalna stwarza postawę fizyczną i mięśniową. Można zmienić cechy swojego ciała czy jego postawę dzięki myśleniu, można też jednak za pomocą środków cielesnych przekształcić w pewnych aspektach umysł. Jeśli nauczymy się przyjmować inną postawę

ciała, poruszać inaczej i lepiej czuć swoje ciało, nasz umysł stanie się bardziej otwarty. Ciało i umysł stanowią, przynajmniej na tym świecie, niepodzielną całość i nie można mówić o ich wzajemnym wpływie w kategoriach dualistycznych. Te dwa terminy zostały wyabstrahowane z żyjącej, organicznej całości, jaką jest człowiek. Filozofia powinna w większym stopniu dostrzegać wagę doznań cielesnych i emocji, a pragmatyzm jest filozofią, która tego dokonuje. William James słynie ze swej analizy emocji w kategoriach ciała, która, choć przeceniona, jest bardzo wnikliwa.

Dewey argumentuje, że filozofia jest wytworem naszych pragnień i takim sposobem interpretacji świata, który potrafi zaspokoić nasze pragnienia i potrzeby, co po części wymaga, byśmy w tym byli racjonalni i rozsądni. Nie w tym sensie, że mamy się stać zimnokrwistymi komputerami, lecz żebyśmy nie żywili pragnień, które nie przystają do rzeczywistości, bo jeśli jest ogromna przepaść między pragnieniami a rzeczywistością, może się to okazać destruktywne dla naszego przetrwania i szczęścia.

Adam Chmielewski: Porozmawiajmy o okolicznościach, w jakich powstała *Estetyka pragmatyczna*. Napisałeś tę książkę w Filadelfii, kiedy uczyłeś estetyki. Jak wpadłeś na jej pomysł?

Richard Shusterman: Zajmowałem się pragmatyzmem od momentu mojego przyjazdu do Ameryki. Ostatni rozdział mojej książki o Eliocie nosi tytuł *Pragmatism and Practical Wisdom*.

Adam Chmielewski: Pragmatyzm jest zatem, by tak powiedzieć, konkluzją tej książki.

Richard Shusterman: Tak. Jednakże aspektem, który przysporzył *Estetyce pragmatycznej* tak wiele sławy, była zawarta w niej obrona kultury popularnej. Zacząłem się interesować kulturą popularną dzięki mojemu seminarium o Szkole Frankfurckiej. Znajdowałem się wtedy pod wpływem Adorno i w miarę jak prowadziłem seminarium, zacząłem dostrzegać dwie rzeczy. Przede wszystkim dostrzegłem, jak bardzo lubię muzykę popularną i poczułem rosnącą nieszczerłość wynikającą ze sprzeczności zachodzącej między tym doświadczeniem a standardową pozą filozoficzną, polegającą bądź na ignorowaniu kultury popularnej, bądź na jej całkowitej krytyce i odrzuceniu.

Później zrozumiałem, że Szkoła Frankfurcka była w swojej wyzwolicielskiej postawie niesłychanie opresyjna względem ludzi, których chciała wyzwolić. Pośród moich studentów, a było to seminarium doktorskie, było wiele osób pochodzących ze środowiska robotniczego, które wychowały się w domach, gdzie nie dość, że telewizor był w każdym pokoju, to jeszcze każdy z nich był włączony. Powiedzieć im: „To idiotyzm, to zepsucie, to bezmyślność” oznaczało straszliwą zniewagę dla ich rodzin i dla nich samych. Nie była to na dodatek zniewaga, która by ich umacniała czy inspirowała do działania, lecz po prostu potwierdzenie ich niższości względem Adorno i wszystkich tych, których łączyła z nim kultura i postawa kulturowa, me mną włącznie. Widząc w oczach moich studentów z klasy robotniczej zażenowanie, gniew, ból i poczucie przegranej, wywołane przez tego rodzaju całościową krytykę wymierzoną w kulturę, która ich ukształtowała, a co za tym idzie – wymierzoną w nich samych, zacząłem zdawać sobie sprawę z destruktywnej, zimnej arogancji stanowiska Adorno. Zrozumiałem, że globalna krytyka kultury popularnej była raczej upokarzaniem grup społecznie upośledzonych niż sposobem na wzmocnienie ich pozycji.

Sam w sobie wyczuwałem tę nieszczerłość, ponieważ lubiłem muzykę popularną. Zrozumiałem, że nie chcę dalej dzielić swego życia, w którym jedno moje *ja* pisałoby za dnia akademickie teksty, zaś drugie bawiłoby się nocą w klubach rockowych. Byłbym niczym dr Jekyll i pan Hyde. Z dra Jekylla-intelektualisty-filozofa przemieniłbym się – chcąc się zabawić – w złopiącego wino, szalejącego na parkiecie pana Hyde’a. A ponieważ idealne życie zawsze charakteryzowało się dla mnie szczerością i spójnością, pomyślałem, że nie powinno tak być. Poza tym zdałem sobie sprawę, że postawa Adorno nie była demokratyczna ani nie służyła równouprawnieniu niższych klas społecznych. Nawet jeśli się uważa, że sztuka

wysoka jest lepsza, a ja sam uważam, że w znacznym stopniu jest faktycznie lepsza (faktycznie – nie z zasady), to jeśli chce się do niej przekonać ludzi, nie robi się tego deprecjonując preferowaną przez nich kulturę popularną, lecz budując pomost między nimi dwiema. Postawa ta zainspirowała mnie do zajęcia się kulturą popularną, a później muzyką rap.

Adam Chmielewski: Postawę taką nazywam egalitaryzmem epistemologicznym.

Richard Shusterman: Zawsze lubiłem czarną muzykę, a rap był w latach 80 jej najnowszą formą. Rap miał też wyraźny wymiar polityczny i edukacyjny, dzięki czemu wydawał się być idealnym przykładem pragmatycznej formy sztuki, która łączy w sobie to, co poznawcze, praktyczne, polityczne i estetyczne. Wykonawcy muzyki rap uważają się równocześnie za poetów, nauczycieli i filozofów. Rap dostrzega, że sztuka ma dwa aspekty polityczne: (a) – że może służyć praktyce politycznej, (b) że polityka ma swój udział w uznawaniu czegoś za sztukę; że jeśli coś nazywamy sztuką, to nie jest to decyzja estetyczna, lecz swego rodzaju decyzja społeczno-polityczna. Rap był zbyt dobrym przykładem, by go nie studiować, a potem urzekła mnie sama muzyka i jej duch.

Adam Chmielewski: Sporo wydałem na płyty Ice'a –T i innych raperów, by zrozumieć, o czym piszesz.

Richard Shusterman: Powinienem był coś ci przesłać. Jeśli chodzi o Ice'a-T, to jego płyty i kaset zawierają przynajmniej wkładkę z tekstami. W przypadku BDP [*Boogie Down Productions*] i innych grup musiałem sporządzić transkrypcję słów piosenek. Całymi godzinami siedziałem z walkmanem i transkrybowałem słowa. Oczywiście moje teksty o rapie przysporzyły mi sporo sławy w dziedzinie mojej profesji, jest to jednak w większości, jak się obawiam, zła sława, ponieważ filozofia amerykańska jest jako instytucja bardzo konserwatywna. Zdobyłem sporo życzliwego zainteresowania mediów we Francji i w Niemczech, gdzie przez moment znany nawet byłem jako „filozof rapu”; miło mi powiedzieć, że jestem tam znany także z innych rzeczy, jak np. moja praca nad pragmatyzmem i interpretacją.

Adam Chmielewski: Sama książka to jednak coś poważniejszego niż studium rapu.

Richard Shusterman: Rapu dotyczy tylko jeden z dziewięciu rozdziałów, lecz on właśnie zyskał największe zainteresowanie mediów, zapewne ze względu na to, że jest najbardziej sensacyjny. Nawet o tym nie śniłem. Nigdy bym nie uwierzył, że zdobędę tak dużą uwagę mediów dzięki książce. Kiedy zabierałem się do pisania, nie miałem wcale jakichś wielkich ambicji, chciałem po prostu napisać dobrą książkę. Zainteresowanie mediów było największe we Francji, co można się tłumaczyć tym, że Francuzi zawsze fascynowali się czarną kulturą: jazz, dla przykładu, zdobył tam uznanie kulturalnej publiczności wcześniej niż w Stanach. Młody filozof zajmujący się filozofią amerykańską i czarną kulturą – dla Francuzów było to coś egzotycznego, coś, czemu nie mogli się oprzeć. Zawsze będę czuł wdzięczność do Francji, ponieważ nigdy nie spodziewałem się tak ciepłego przyjęcia. Z pewnością tym, co pomogło mi zdobyć publiczność, było to, że moja książka została wydana przez *Minuit*, wydawcę Becketta i innych noblistów.

Kiedy się pisze, to nie wiadomo, jacy będą odbiorcy, a nawet czy w ogóle jacyś odbiorcy się znajdą. Teraz mam mocne poczucie przynależności do sceny francuskiej. Moja druga książka została wydana przez inne wydawnictwo w bardzo ciekawej serii filozoficznej, w której znalazły się też dzieła Putnana, Quine'a, Cavella, Rorty'ego, Searla i innych.

Adam Chmielewski: Masz na myśli *T. S. Eliot and Philosophy*?

Richard Shusterman: Nie, nie – mam na myśli moją drugą książkę francuską. Nosi ona tytuł *Sous l'interprétation (Beneath Interpretation)*. Jak ci już mówiłem, usunąłem techniczne rozdziały z francuskiego wydania *Estetyki pragmatycznej*, ponieważ doradził mi to wydawca. Powiedział, że ze względów finansowych i kulturowych istotne jest, by dotrzeć do szerszego kręgu odbiorców. Nie mogłem się nie zgodzić, miał zresztą słuszną rację. Wydawcy czasem

wiedzą lepiej niż filozofowie, jak się najlepiej konstruuje i sprzedaje książki. Filozofowie nie wiedzą wszystkiego. Myślę, że nie tylko filozofia cierpi na tym, że izoluje się, ponieważ pada ofiara własnego ideału absolutnego puryzmu i techniczności, ale i całe społeczeństwo ponosi szkodę w wyniku izolacji filozofii. Dlatego też tak podziwiam to, co robisz. Bardzo trudno jest pisać dobre artykuły filozoficzne. W pisarstwie filozoficznym najłatwiej jest skryć się za skomplikowanym żargonem i nieskończenie długimi tekstami. Najtrudniej jest być zwięzłym, systematycznym i wyrażać się jasno.

Adam Chmielewski: Chciałbym powrócić do twojego związku ze Szkołą Frankfurcką. Wspominałeś o Adorno, jaką rolę odgrywała dla ciebie *Dialektyka oświecenia*, którą napisał wspólnie z Horkheimerem?

Richard Shusterman: Gdy chce się zajmować kulturą popularną, wprost nie można pominąć tego dzieła, jako że jeden z jego rozdziałów dotyczy czegoś, co sami nazwali przemysłem kulturalnym, i rozdział ten to dla krytyki kultury popularnej swego rodzaju *locus classicus*. To piękna książka i jest w niej wiele prawdy. Choć ich krytyka kultury popularnej zawiera wiele trafnych spostrzeżeń, sporo w niej przesady i uproszczeń. W książce tej zawarte są ważne tezy o rozumie stającym się swoim własnym mitem, o destrukcyjnej naturze samokrytyki rozumu, a także o swego rodzaju podziale, fragmentacji i zaprzeczeniu, które pociąga za sobą oświecenie, o odrzucaniu wszystkich rodzajów rzeczy, by osiągnąć pewną czystość, jasność, prawdziwość i bezinteresowność. Myślę, że wszystkie te koncepcje są bardzo interesujące i w pewnym stopniu prawdziwe, nie uważam jednak, iżby podważały one wartość kultury popularnej. Myślę też, że Horkheimer i Adorno zgodziliby się ze mną w tej kwestii.

Nim przejdę do kwestii kultury popularnej, chciałbym dodać, że szczególnie w przypadku Adorno mam wrażenie, że był tak sceptycznie uczulony na to, jak źle się dzieje, że można właściwie powiedzieć, iż nie chciał wręcz, by na tym świecie było jakiegokolwiek szczęście czy pocieszenie. Uważam, że w wielu przypadkach jego diagnoza jest trafna. Zadziwiające jest, że jeśli się porówna Adorno z Deweyem, okazuje się, że analizują problem bardzo podobnie, ale zawsze dochodzą do odmiennych wniosków. Po prostu jeden z nich jest optymistą, a drugi pesymistą.

Dewey powiedziałby, że w naszym życiu jest dużo niepewności i że zbyt dużo wycierpieliśmy przez nowoczesną, oświeceniową logikę podziałów, którą opisuje Max Weber. Dewey powiedziałby, że nasze życie jest podzielone i że podział ten bardzo nam szkodzi: oddzieliliśmy produkcję od konsumpcji, więc praca w fabrykach i biurach jest nudna i wstrętna, podczas gdy konsumpcja rozrywki w znacznym stopniu nie wymaga ani wysiłku, ani prawdziwego zaangażowania; biadałby także nad oddzieleniem sztuki od życia praktycznego i kwestii poznawczych. Dewey sprzeciwia się wszystkim tym rodzajom podziałów i fragmentacji, ale jego podejście wygląda tak: poszukajmy rozwiązań dla tych problemów, zwróćmy też uwagę na te rzeczy w życiu, które są piękne, i na te, które są nam wspólne. Dla Deweya, tak samo zresztą jak dla Adorno, filozofia to przede wszystkim krytyka, lecz dla niego celem filozofii nie jest krytyka dla samej krytyki, ale krytyka służąca oczyszczeniu, ulepszeniu i rozszerzeniu przyjemności, jakie przynosi życie.

Podejście Adorno wygląda raczej tak: uprawiajmy krytykę, by dostrzec, jak nędzne jest życie. Krytykując, przedstawmy samych siebie w gorszym świetle, bo wtedy staniemy się lepszymi krytykami i nie będzie w nas błędnego pozytywnego nastawienia, którego naprawdę trzeba się bać, bo dostrzeżenie czegokolwiek pozytywnego, sprawia, że ignorujemy to, co negatywne. Dopóki więc na tym świecie będzie choć trochę zła, nie wolno nam na nic spoglądać pozytywnie. W takim przypadku podstawowe podejście polega na byciu intensywnie krytycznym i na całkowicie negatywnym nastawieniu. To, co pozytywne znajduje dla siebie miejsce wyłącznie jako kontryfaktyczna – być może nawet niemożliwa – utopijna nadzieja zbawienia. To jednostronnie krytyczne podejście z pewnością nie jest

receptą na dobre życie. Dewey (a także William James) doradziłby co innego: starajmy się maksymalizować dobro i szczęście, które można znaleźć w życiu, ponieważ tak naprawdę są w nim radość, szczęście i piękne rzeczy. Gdyby ich nie było, nawet nie chciałoby się nam dalej żyć. Adorno nie chce prawie pozwolić na żaden rodzaj szczęścia, póki nie będzie szczęścia dla każdego. Ogólnie rzecz biorąc, pragmatyzm jest z zasady meliorystyczny, co oznacza nadzieję i wiarę w dobro. Należy odróżnić melioryzm tego rodzaju od łatwego optymizmu, który zadowala się istniejącym dobrem, i zakłada, że wszystko jest (lub będzie) wspaniale bez żadnego wysiłku z naszej strony. Meliorystyczna nadzieja nie oznacza wcale, że wszystko jest wspaniale, bo to idiotyzm; melioryzm głosi raczej, że możemy zmienić coś na lepsze i na tym powinniśmy się skupić. Jeśli istnieje w ogóle jakaś podstawowa zasada pragmatyzmu to jest nią, jak myślę, ten właśnie melioryzm.

Adam Chmielewski: Wydaje mi się, że pesymizm Adorno wypływa z jego maksymalizmu. Chce mieć wszystko na raz. Dopóki nie będzie tego miał, nie chce mieć niczego.

Richard Shusterman: Tak jest. I niekoniecznie wszystko dla siebie, ale wszystko dla wszystkich. Jest to koncepcja całkowitej doskonałości czy zbawienia. Może to być swego rodzaju dziedzictwo heglizmu.

Adam Chmielewski: I marksizmu...

Richard Shusterman: W istocie. Skłonność do całościowych rozwiązań. Choć Adorno zdaje sobie sprawę z tego, że jest to prawie niemożliwe. W odniesieniu do Adorna nie można powiedzieć nic pozytywnego. Napisałem jeden artykuł dotyczący szczególnie Adorno i Eliota (który później poprawiłem i zamieściłem w swojej ostatniej książce *Surface and Depth*) i wiele skorzystałem z Adorno w innych moich pracach, ale nie mógłbym poświęcić mu całej książki. Jego negatywne myślenie dialektyczne sprawia, że jest niezwykle trudno wysunąć jakąkolwiek tezę, nie zważając na negującą antytezę: gdybym więc zaatakował holizm Adorna i jego heglowską skłonność do czegoś, co ty nazywasz maksymalizmem, a ja rozumiem jako globalny utopizm, odpowiedziałby, że jest przeciwny totalizmowi przez swój szacunek dla jednostki. Powiedziałby, że sprzeciwia się myśleniu w kategoriach totalności, jakie sam nazywa myśleniem tożsamościowym, i które atakuje jako logikę usuwania różnic, która doprowadziła do Auschwitz. Zabija się Żydów, bo są inni i nie pasują do całości. Adorno odpowiedziałby zatem: „Jak możesz oskarżać mnie o to, że jestem totalizującym myślicielem, skoro dla mnie totalizowanie jest wrogiem myślenia w kategoriach jednostki?”. Trudno zatem pisać o Adorno, choć z jego argumentów można korzystać z wielkim pożytkiem.

Adam Chmielewski: To będzie już ostatnie pytanie, choć nie sędzę, by można było się z nim szybko uporać. Chciałbym jednak podjąć ten wysiłek. Pytanie dotyczy etyki ponowoczesnej. Znane mi są etyczne prace Baumana i Rorty'ego, zaznajomiłem się też z rozdziałem *Estetyki pragmatycznej* dotyczącym etyki. Byłem szczególnie zaskoczony, kiedy zdałem sobie sprawę, jak bardzo indywidualistyczny jest Bauman. Jest ekstremalnym indywidualistą. Przypominasz sobie zapewne angielskie wydanie *Etyki ponowoczesnej*. Kiedy spotkałem się z Baumanem, ofiarował mi egzemplarz tego wydania. Na okładce znajduje się piękne zdjęcie, przedstawiające osobę samotnie przechadzającą się po wydmy na pustyni. Nie ma tam nikogo prócz tej osoby – tylko piasek, wydmy, pustka i pewnego rodzaju nienasycona nostalgia. Poprosiłem Baumana, by wyjaśnił mi, jaka jest idea tej książki. Odpowiedział: „Jeśli przyjrzy się Pan okładce, odnajdzie Pan ideę, którą rozwijam w książce. Ten obraz mówi wszystko”. Faktycznie książka rozwija pewien rodzaj Sartre'owskiego egzystencjalistycznego indywidualizmu. Osoba zostaje wrzucona w świat i musi się stykać z innymi ludźmi, lecz łatwo może się wywikłać z relacji społecznych, zbudowanych na bazie mniej lub bardziej przypadkowych spotkań, łatwo też może się zadomowić w różnych miejscach: w Izraelu, Australii czy Wielkiej Brytanii; by wymienić tylko te miejsca, do

których trafił sam Bauman. Nie byłem w stanie zaakceptować tej koncepcji. Jak odnosisz się do tego indywidualizmu, który zresztą odnaleźć można także w pracach Rorty'ego?

Richard Shusterman: Pozwól, że najpierw przedstawię ogólny metafizyczny komentarz, który pozwoli ująć twoje pytanie w szerszej perspektywie. Myślę, że etyka filozoficzna jest zazwyczaj wyrazem osobistych doświadczeń życiowych jej twórcy. Kiedy zatem napotyka się myśliciela, którego poglądów się nie rozumie, należy wziąć pod rozwagę te z jego doświadczeń życiowych, które mogły go doprowadzić do poglądu filozoficznego, który dla nas nie ma żadnego sensu; w tym przypadku chodzi o wiarę w radykalny indywidualizm. Musimy jednak pamiętać, że – jak wyjaśniam w *Practicing Philosophy* – życie może wpływać na poglądy filozoficzne na dwa przeciwstawne sposoby. Możemy być skłonni przyjmować pogląd, który usprawiedliwi nasze doświadczenia i nasze wybory życiowe. Możemy też być skłonni afirmować pogląd, który jest całkowicie obcy naszemu doświadczeniu, lecz stanowi w odniesieniu do niego swoiste pocieszenie lub kompensację. Dla przykładu osoba, która wiodła życie rozbite i fragmentaryczne, może optować za poglądem głoszącym zasadniczą jedność życia i za monizmem filozoficznym, jako za pewnymi sposobami na zniwelowanie rozbicia na gruncie teorii, po to by skompensować sobie gorzkie doświadczenia rozbicia, które ją spotkały w życiu praktycznym. Moja teoria nie jest równie indywidualistyczna, jak teorie Rorty'ego czy Baumana. Po pierwsze, mam mocne poczucie logiki społecznie ukonstytuowanej jaźni, która potrzebuje społeczeństwa nawet po to, by wyrazić samą siebie. Nie tylko ze względu na argument prywatnego języka Wittgensteina, lecz, na bardziej konkretnym poziomie, ponieważ uczymy się wyrażać i rozumieć samych siebie częściowo dzięki temu, jak inni nas rozumieją. Inny jest zawsze zawarty w autoekspresji i samookreśleniu. Człowiek poznaje samego siebie dzięki temu, jak inni na niego reagują. Nasz głos i nasz słownik jest syntezą głosów i słowników, których nauczyli nas używać inni ludzie. Nie chodzi o to, że człowiek jest zobowiązany przyjmować to, jak inni ludzie go określają, i że żadna indywidualna ekspresja nie jest możliwa, lecz raczej o to, że wyrażać siebie można tylko w danym środowisku społecznym. Nie można się nawet wyróżniać jako jednostka, dopóki nie ma się żadnego środowiska społecznego, z którego można by się wyróżniać. Jest to widoczne, nawet jeśli weźmie się pod uwagę okładkę książki Baumana. Umieszczone na niej zdjęcie jest tak charakterystyczne nie dlatego, że jest na nim uwidoczniła osoba spacerująca po wydmie, lecz dlatego że nie ma tam innych ludzi i ich nieobecność jest nieobecnością bardzo obecną. Nie uważam zatem, że istnieje jakikolwiek sposób, by uniknąć społecznego ukonstytuowania jaźni, czego wydają się chcieć uniknąć zarówno Bauman, jak i Rorty.

Adam Chmielewski: Bauman jest zapewne niekonsekwentny w swoich poglądach, ponieważ w innych miejscach przyznaje, iż inność jest niezbędna do określenia siebie jako osoby.

Richard Shusterman: W kategoriach logiki, którą właśnie przedstawiłem, argument Baumana za indywidualizmem może być ujęty jako wyraz jego własnego życia, w przeciagu którego nie udało mu się w żaden sposób zakorzenić. Jestem w stanie to zrozumieć, sam będąc w pewnym sensie nomadą. To samo jednak doświadczenie może wytworzyć filozofię, która docenia wartość zakorzenienia i społeczności i uznaje je za coś pożądanego. Ten sam typ doświadczenia może doprowadzić do przeciwstawnych filozofii, ponieważ filozofia może być albo usprawiedliwieniem (czy afirmacją) tego doświadczenia, albo wyrazem pragnienia kompensacji, afirmując to, czemu to doświadczenie zaprzeczyło, bądź czego nie zaspokoilo.

Adam Chmielewski: Żona Baumana napisała książkę, którą równie dobrze mógłby napisać sam Bauman, noszącą tytuł *The Dream of Belonging* [*Sen o przynależności*]. Ze względu na to, że Baumanowie zostali wydaleny z Polski i wykluczeni z wielu różnych społeczności, a w końcu znaleźli się w Anglii, tak naprawdę nie przynależą teraz do żadnej społeczności.

Richard Shusterman: O tak, trudno wniknąć w społeczeństwo angielskie.

Adam Chmielewski: Są tam od 30 lat, a w ogóle im się to nie udało². Ciągłe marzą o powrocie do Polski.

Richard Shusterman: Rozumiem to. Poczucie przynależności to coś niezwykle potężnego. Współtworzy ono np. siłę idei syjonistycznej.

Skoro jesteśmy przy temacie etyki ponowoczesnej, chciałbym wspomnieć o kolejnej dużej różnicy między moimi koncepcjami a poglądami Rorty'ego (uwidoczniła się ona w mojej *Estetyce pragmatycznej* i wiąże się z moim doświadczeniem ze społecznością tancerzy): mam na myśli nacisk, jaki kładę na wartość cielesności i jej rolę w sztuce życia.

Uważam, że zwrot ku cielesności, jest ważnym aspektem estetycznego zwrotu, jaki dokonał się w kulturze ponowoczesnej. Świadczy o tym choćby to, ile czasu i pieniędzy ludzie poświęcają na aerobik i ćwiczenia na siłowni, a także popularność chirurgii plastycznej. Nie żebym cokolwiek z tego zalecał. Po prostu jeśli rzeczywiście patrzy się na to, co ludzie robią, a nie tylko obcuje z klasykami filozofii, nie można nie zauważyć, że duża dbałość o ciało jest niezwykle ważna dla ponowoczesnej etyki społeczeństwa amerykańskiego. Jest to jednak temat, który Rorty całkowicie ignoruje, ponieważ definiuje on życie ludzkie wyłącznie w kategoriach języka. Sfera somatyczna to dziedzina, którą ostatnio dość intensywnie się zajmuję. Większości z tego nie opublikowałem po angielsku, jako że chcę się upewnić, że mogę te kwestie skonceptualizować w sposób zadowalający moich kolegów po fachu, którzy skłonni są taką tematykę odrzucać jako zbyt dziwaczną czy zbyt modną. Jeśli jednak wyjdzie się poza obręb filozofii akademickiej i weźmie pod uwagę całe społeczeństwo, dostrzega się, że sprawa kultury cielesnej i ćwiczeń fizycznych jest tak naprawdę czymś bardzo powszednim. Wydaje się to czymś radykalnym wtedy tylko, jeśli przejęło się inherentny konserwatyzm i szkolarskie nawyki filozofów, którzy nie chcą badać niczego, co nie byłoby martwe i z czego nie dałoby się zrobić książki. W mojej pracy filozoficznej staram się równoważyć to, co nowe, i to, co znajome; dlatego też w *Estetyce pragmatycznej* studium rapu umieściłem w kontekście bardziej tradycyjnych tematów estetycznych, które są w każdym calu równie ważne, co rap. Równowaga ta ułatwia moim kolegom i koleżankom zaakceptowanie rozdziału o rapie, jako że prowadzą do niego wątki, które już znają i które zdążyli już zaakceptować. Chciałbym, żeby zaakceptowali temat rapu nie dlatego, że byłoby to korzystne dla mnie samego i mojej kariery zawodowej, lecz ze względu na postęp filozofii i rozwój kultury. Moja strategia pedagogiczna – a uważam, że należy mieć podejście pedagogiczne nie tylko do studentów, ale i czytelników oraz kolegów (w końcu człowiek uczy się całe życie) – polega na tym, że należy zaczynać wystarczająco blisko zainteresowań ludzi, a następnie uwieść ich, wprowadzić w obszary, w które normalnie nawet nie ośmieliliby się wkroczyć. Należy to robić stopniowo, żeby ich nie wystraszyć. To niezwykle delikatna gra. Powodem, dla którego czasem publikuję swoje bardziej eksperymentalne teksty w obcych językach jest to, że nie miałem wystarczająco dużo czasu na wyklarowanie swoich koncepcji do tego stopnia, by uczynić ich oddziaływanie na moich amerykańskich kolegów na tyle pedagogicznie i retorycznie efektywnym, żeby nie powiedzieli: „To wariactwo, Shusterman przestał rozumować filozoficznie, więc nie możemy dłużej traktować jego poglądów poważnie”. Ze względu na to, że mieszkam w Ameryce i zajmuję się głównie tradycją amerykańskiego pragmatyzmu, nie chcę psuć swoich kontaktów ze środowiskiem zawodowym bardziej niż jest to konieczne. Bardzo się staram, by wypracować właściwy sposób przedstawienia moich poglądów, nim ogłoszę je w języku, który rozumie większość moich kolegów. A większość z nich zna tylko angielski, co uważam za karygodne, nawet jeśli sprzyja to mojej strategii wykorzystywania publikacji w obcych językach jako poligonu doświadczalnego.

² W 2000 roku Zygmunt i Janina Baumanowie zamieszkali w Warszawie. Wywiad ten został przeprowadzony przed ich powtórny osiedleniem się w Polsce – przyp. Adam Chmielewski.

Adam Chmielewski: Używam podobnej z grubsza strategii, kiedy piszę o filmach, muzyce i innych rzeczach. Kiedy piszę teksty popularne, które staram się pisać możliwie najprzystępniej, jak tylko się da, pozwalam sobie na większą swobodę ekspresji, lecz później pomysły, jakie zrodziły się w tym specyficznym kontekście, mogę przełożyć i użyć ich w bardziej naukowym kontekście w formie na tyle łagodnej, by nie przerażyły akademików i mogły być przez nich zaakceptowane. Zdałem sobie sprawę, że gdybym zdecydowanie nie wkraczał w pewne obszary na nic nie bacząc, na pewne pomysły nigdy nie wpadłbym. Myślę zatem, że aby być kreatywnym, trzeba czasem, by tak powiedzieć, znaleźć się w cudzej skórze... .Wróćmy na moment do rapu. Czy spotkałeś kiedyś Ice'a-T?

Richard Shusterman: Nie. Nie spotkałem też Chucka-D, choć miałem zaszczyt znaleźć się razem z nim na łamach tego samego czasopisma. Wiem też, że czytał moje rzeczy, bo pośrednio docierają do mnie komentarze jego i innych raperów. Niektórzy mówią o mnie „facet, który grzebie głęboko w gównie” [*guy who kicks the deep shit*]

Adam Chmielewski: Masz dużo kontaktów z raperami?

Richard Shusterman: Nie tak dużo, jak kiedyś. Ciągłe piszę o rapie, częściowo po to, by bronić moich poglądów, które często stają się przedmiotem krytyki, i zawsze wtedy, gdy czuję, że muszę odnieść się do jakiegoś nowego osiągnięcia w tej muzyce. Jeśli jednak chodzi o sztukę, rap nigdy nie był głównym przedmiotem mojego zainteresowania.

Adam Chmielewski: Przypomniałem sobie właśnie czymś, co teraz wydaje mi się ważniejsze, niż początkowo myślałem. Niedawno znany literaturoznawca amerykański Harold Bloom stwierdził w wywiadzie, że jest oburzony tym, iż obecnie tak wielu profesorów literaturoznawstwa i filozofii zmienia się nagle w profesorów hip-hopu i że temat ten przeniknął na uniwersytet.

Richard Shusterman: Myślę, że Bloom ma na myśli przede wszystkim profesorów literaturoznawstwa, jako że tak naprawdę jest bardzo niewielu filozofów, którzy na poważnie zajęli się rapem. W Ameryce teoria literatury zawsze była bardziej awangardowa niż filozofia, a poza tym wśród teoretyków literatury są ludzie, którzy zajmują się kulturoznawstwem. Kultura popularna stanowi jeden z głównych przedmiotów badań kulturoznawczych, a jako że rap ogrywa ważną rolę w kulturze popularnej, poświęca mu się dużo uwagi. Z kolei filozofią amerykańską ciągle rządzi angloamerykański paradygmat analityczny.

Swój pierwszy esej o rapie napisałem w 1991. Byłem zapewne pierwszym filozofem, który pisał na ten temat i poświęcił mu esej opublikowany w ważnym czasopiśmie teoretycznym – „New Literary History”³. Myślę, że Bloom ma rację twierdząc, że coraz więcej mówi się rapie i że wiele z tego jest nic niewarte; jednak nie jest to wcale powód, by nie zajmować się rapem i kulturą popularną; zamiast tego ten stan rzeczy powinien stanowić bodziec, by stworzyć lepszą krytykę. To, że jest dużo kiepskiej krytyki poezji, nie stanowi dla nikogo argumentu za tym, że krytyka poezji i sama poezja to strata czasu. Ludzie nie dostrzegają zazwyczaj asymetrii argumentów przeciwko sztuce popularnej i krytyce sztuki popularnej. Z tego, że jest wiele przykładów kiepskiej sztuki popularnej i kiepskich badań jej poświęconych, wyciągają wnioski, że zarówno sztuka popularna, jak i jej krytyka muszą być w całości do niczego, zamiast konkludować w duchu meliorystycznym: „Cóż, powinniśmy po prostu robić te rzeczy lepiej”. Podobnych negatywnych wniosków nigdy się nie wyciąga, gdy mamy do czynienia przykładami złej sztuki wysokiej i nieinteligentnej krytyki tej sztuki.

Rozmawiał Adam Chmielewski

Wywiad autoryzowany przez Richarda Shustermana

Tekst wywiadu spisał i opracował Wojciech Malecki

³ R. Shusterman, *The Fine Art of Rap*, *New Literary History* 22 (Summer 1991):613-32.