

Ричард ШУСТЕРМАН

**ПРАГМАТИЗМ И КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА:
ОТ ТЕКСТУАЛИЗМА К СОМАЭСТЕТИКЕ**

**МЫСЛИТЬ ЧЕРЕЗ ТЕЛО: ЭССЕ ПО СОМАЭСТЕТИКЕ
Часть 2, Глава 8¹**

Юлия МАГОМЕДОВА (ПЕР. С АНГЛ.)

Юлия Станиславовна Магомедова — аспирант Института философии и права СО РАН, концертмейстер и преподаватель кафедры фортепианного искусства, Тюменский государственный институт культуры, Россия.

E-mail: Mag_ys@mail.ru

Мы предлагаем читателям познакомиться с переводом эссе «Прагматизм и культурная политика: от текстуализма к сомаэстетике» из работы Ричарда Шустермана «Мыслить через тело. Эссе по сомаэстетике». Идеи прагматической эстетики все чаще находятся в центре научных дискуссий, привлекая к себе значительное внимание. Так, в рамках программы Второго Российского эстетического конгресса отдельная секция будет посвящена проблемам чувственности, обсуждению вопросов, связан-

¹ Выполнено по изданию: Shusterman, R. (2012). *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139094030

ных с сомаэстетикой. На наш взгляд, этот факт является свидетельством актуальности данной проблематики. Поскольку концепт «сомаэстетика» прагматически ориентированный философ Р. Шустерман изобретает не без влияния идей Ричарда Рорти, одного из самых цитируемых философов XX века, представляется необходимым проследить взаимосвязь концепций американских философов, специфику их критической аргументации. На решение данной задачи и направлена публикация перевода.

Ключевые слова: неопрагматизм, сомаэстетика, текстуализм, Р. Шустерман, Р. Рорти, культурная политика

RICHARD SCHUSTERMAN

PRAGMATISM AND CULTURAL POLITICS: FROM TEXTUALISM TO SOMAESTHETICS

THINKING THROUGH THE BODY. ESSAYS IN SOMAESTHETICS PART II, CHAPTER 8

Julia Magomedova (trans.)

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Tyumen State Institute of Culture, Russia.

E-mail: Mag_ys@mail.ru

This article presents our readers with a translation of the essay «Pragmatism and Cultural Politics: From Textualism to Somaesthetics» from the book «Thinking Through the Body. Essays on Somaesthetics» by Richard Schusterman. The ideas of pragmatic aesthetics are more and more often in the center of scientific discussions, and they attract significant attention. So, within the framework of the program of the Second Russian Aesthetic Congress, a particular section has been devoted to the problems of sensuality, discussing issues connected with somaesthetics. To our mind, that fact is evidence of the importance of this problematic. Since the concept of “somaesthetic” is not invented without the influence of Richard Rorty, one of the most quoted philosophers of the 20th century, it is necessary to follow the relations of the concepts of American philosophers and the specifics of their critical argumentation. This publication is aimed at solving this task.

Keywords: neopragmatism, somaestheticism, textualism, R. Schusterman, R. Rorty, cultural politics

Несмотря на свое название, в котором присутствует некоторый оттенок филистерства, прагматизм — это прежде всего философия культуры. Если большинство философов с готовностью признают, что культура является матрицей человеческой жизни, которую возможно так или иначе описать, то прагматизм идет дальше, настаивая на том, что сама философия, по сути, является историческим продуктом культуры, и поэтому она действительно изменяется (и должна изменяться) в результате более общих изменений в культуре. Проблемы, ценности, термины, цели и стили философии отражают эти изменения. Даже ключевые понятия философии, — истина, знание, реальность, смысл, идентичность, — получают свое содержание и конкретное значение только исходя из той роли, которую они играют в различных культурных практиках. Таким образом, прагматизм не усматривает никакого смысла в идее абсолютного, ничем не опосредованного взгляда на реальность — видения, полностью независимого от культурных форм¹.

Таким образом, прагматизм — это плюралистическая философия. Настаивая на множественности ценностей и убеждений, выраженных в языковых играх различных культур, прагматизм утверждает плюралистическую открытость (которая является больше, чем просто терпимостью) по отношению к индивидам, которые принимают эти различные точки зрения. Культура может обогащаться за счет обмена различными взглядами на жизнь, что может стимулировать продуктивное новое мышление при сохранении ценных аспектов традиции. Концептом «культура», восходящем к латинскому языку, одновременно схватываются понятия ценности и совершенствования. Благодаря культуре мы осознаем свою общность с другими людьми, при этом плюрализм выраже-

¹ Хотя Гегель также признавал, что философия выражает дух эпохи в мысли, он вместе с тем утверждал, что капризы исторических путей эпохи являются отражением логически выверенного и увлекательного повествования мастера, указывающего на универсальность охвата, видение абсолютного знания, которое его система смогла сформулировать. Это повествование включало в себя европоцентристское неуважение к философии других культур и преобладающий акцент на единое целое, преодолевающее различия.

ния и ценностное многообразие делают культуру спорным понятием — различные группы спорят о том или ином значении культуры точно так же, как отдельные лица и социальные институты конкурируют за культурный престиж (пусть даже с точки зрения материально преимуществ — получения премий, грантов и пр.). Культура оказывается таким общественным благом, по поводу которого может возникнуть спор. Поэтому она неизбежно является и политической ареной, даже если утверждает, что заботится о высоких, духовных ценностях. Если прагматизм — это философия культуры, то политика в области культуры должна быть ключевой задачей прагматиков. Важно, что прагматизм разделяет с культурой мелиористический импульс: желание улучшить не только теоретическое понимание культуры, но и качество нашей культурной продукции, а также живой опыт самой культуры. Более того, как и культура, прагматическая философия — это разнообразная и спорная область, представляющая собой не монолитную школу, а множество связанных с ней подходов, собрание различных философских тембров, которые при исполнении одной и той же мелодии часто звучат по-разному.

В этой главе сомаэстетика рассматривается как выражение прагматической культурной политики — она размещается в более широком контексте современного прагматизма. В предыдущих главах было показано, как сомаэстетика появилась из преобразующей культурной программы прагматической эстетики. Здесь же я концентрируюсь на проблемах, с которыми она сталкивается, встречая контраргументы со стороны мощной философской традиции, отрицающей ценность и философский смысл сомаэстетики, а именно прагматической философии культуры Ричарда Рорти, перед которым я в долгу. Также в этой главе будет представлена агонистика наших теорий.

Прежде чем обратиться к анализу взглядов Рорти, я должен начать с различения трех смыслов понятия «культурная политика». Первый — это политика, которая осуществляется правительством в отношении культуры, это своего рода политический или институциональный контроль над социальной сферой. Когда правительство принимает решение о создании новых музеев, концертных залов или о предоставлении суб-

сидий и образовательных программ для поддержки искусства, оно занимается культурной политикой. Правительство использует свою политическую власть для продвижения определенных культурных целей и задач, которые, по его мнению, стоят того, чтобы их достичь. Эти цели могут быть альтруистичными, направленными на непосредственную выгоду для своих граждан, но чаще они направлены на укрепление государственной власти. Так, поощряются культурные ценности, которые занимают центральное место в идеологии управления государством — внушается уважение к правительству через восхищение культурными благами или определенными организациями. Кроме того, эти два типа целей в принципе не противоречат друг другу — государство может укрепить свою власть, предоставляя своим гражданам тот культурный продукт, который они желают получить. Данный смысл культурной политики с ее принципом управления при помощи инструментов искусства и культуры лежит в основе конфуцианской философии, в которой этическими основаниями государства (как и самоуправления) являются искусство и ритуал. С помощью таких эстетических средств хороший правитель может управлять своими гражданами, предоставляя им также, посредством собственного образцового поведения, модель гармоничного порядка, который он стремится установить в государстве.

Джон Дьюи исследовал понятие культурной политики в 1939 году, когда столкнулся с тоталитарными режимами в Германии и России. Настаивая на том, что «произведения искусства... являются самым убедительным средством коммуникации, с помощью которого возбуждаются эмоции и формируются мнения», Дьюи отмечает, что искусство и культура — «театр, кино, концертный зал, картинная галерея, красноречие, популярные парады и виды спорта, творческие студии, — функционировали в соответствии с определенными правилами, были частью пропагандистских учреждений, с помощью которых диктатура удерживалась у власти, несмотря на массовые репрессии».

Осознавая, что «эмоции и воображение — это более сильный инструмент для формирования общественного настро-

ения и мнения, чем информация и разум», Дьюи напоминает нам старую поговорку: «если возможно будет контролировать песни нации, то не будет иметь значения, кто пишет ее законы» (Dewey, 1988a, 70). Во Франции дискуссии о культурной политике (как в академической, так и в более широкой публичной сфере), как правило, сосредоточены на этом первом смысле культурной политики. Отчасти это объясняется издавна присущей французам гордостью за то, что они являются «культурным государством» — нацией, величие которой и выражается, и подкрепляется с помощью культурного богатства.

Ее внушительное культурное наследие продолжает обогащать государственную казну, а в более широком смысле укреплять французскую экономику за счет культурного туризма, благодаря которому Франция (и, в частности, Париж) становится ведущим мировым туристическим центром. В 2009 году Франция с гордостью отпраздновала пятьдесят лет со дня основания первого, по ее мнению, в Европе министерства культуры (появившегося благодаря усилиям Андре Мальро). Однако здесь следует напомнить о том, что в нацистской Германии также существовало министерство Народного Просвещения и Пропаганды (*Volksaufklärung und Propaganda*), которое эффективно контролировало и использовало все виды искусства и культуры для прославления этого государства, пропаганды его идеологии и преданности культивируемым ценностям.

В американских дискуссиях об этом понятии (особенно начиная с 1990-х годов) доминирует иной смысл культурной политики, где сыграли значительную роль такие термины, как «политика идентичности», «мультикультурализм» и «культурные войны». Здесь специфические (чаще всего подчиненные) культурные группы участвуют в политической деятельности с целью продвижения не только собственных целей, но и своего политического и социального статуса. Признание транслируемых культурных ценностей обеспечивает достижение более высокого социального положения или усиление политической власти. Так, университетские профессора активно работают над изменением канона «великих произведений» и «великих мыслителей», изучаемых в различных академических курсах по литературе, философии, истории и искусству для того,

чтобы включить в него маргинальные фигуры, представителей культурных меньшинств, или же обеспечить культурное признание феноменов, воспринимающихся как подчиненная культурная идентичность (будь то расовая, этническая или гендерная). Такая деятельность в области академической культурной политики выражается не только в прямом политическом активизме, связанном с подачей петиций, проведением кампаний в поддержку реформы учебных программ или канонов. Она эффективно реализуется и посредством поиска убедительных аргументов в пользу эстетической, социальной и культурной значимости исключенных тем и авторов.

Можно выделить третий смысл политики в области культуры, которая не является ни разновидностью официальной государственной политики, ни вариантом узконаправленной политики, направляющей фокус внимания на вопросы идентичности, утверждения ценностей определенных общественных групп. Напротив, культурная политика в таком более широком смысле — это усовершенствование разговора человечества о том, как улучшить нашу жизнь и практику. Инструменты данного рода культурной политики — критика и реконструкция устоявшихся стилей жизни, разговорных практик, образцов мышления и действия. То есть предлагаются и обсуждаются новые образы жизни, новые практики и дисциплины для усовершенствования нашего опыта, новые идеи социальной жизни и сообщества, новые словари, техники и роли для самореализации и этической практики.

Теперь я обращаюсь к Ричарду Рорти (1931-2007), который, по сути, игнорирует первое понятие, критикует второе и защищает третье. Я сосредотачиваю внимание на Рорти по двум важным причинам. Во-первых, Рорти был самым выдающимся голосом прагматизма в конце двадцатого века. Он не только возродил традицию прагматизма, дополняя ее и делая заметной и авторитетной для академической философии, которая была своеобразным мейнстримом, но кроме того, подчеркивая эстетические и художественные ценности прагматизма, Рорти сделал прагматизм серьезным игроком в гуманистической культуре в целом, трансформируя его старый образ как тупого, чрезмерно рационалистичного инструментализма,

который мало интересуется проблемами искусства или исследованием воображения. Другая причина, по которой я сосредоточился на Рорти, имеет личный характер. Он обратил меня к прагматизму, и в то же время вынес самый суровый обличительный приговор сомаэстетике. Таким образом, поскольку я защищаю проект сомаэстетики, эта глава одновременно является и данью уважения, и критикой.

II

Когда я впервые встретил Рорти в начале восьмидесятых годов в пустыне Негев, я был ярким аналитиком, обученным в Оксфорде израильским философом, который практически ничего не знал о прагматизме. От моих аналитических наставников я воспринял лишь то, что необходимо испытывать презрение к такому кашеобразному стилю мышления, как прагматизм. Тем не менее, через беседы, переписки, через свои образцовые труды Рорти убедил меня в том, что американская прагматическая традиция (и особенно Джон Дьюи) может многое предложить такому философу, как я, который очень интересуется эстетикой, искусством и культурой. Я был удивлен, что такой известный американский философ, как Рорти, столько внимания уделяет неизвестному молодому лектору из Израиля. Однако, как я узнал в последствии, мой случай не был каким-то исключительным — для Рорти были характерны великодушные и щедрость, он замечал людей даже с периферии и помогал им.

Через несколько лет, благодаря его поддержке, воодушевлению, я переехал в Соединенные Штаты и посвятил себя прагматической философии. Хотя моя работа своим появлением глубоко обязана Рорти, большая ее часть полемически направлена на изложение моих расхождений с его взглядами. Со свойственной ему щедростью Рорти продолжал поддерживать меня даже несмотря на критику в его адрес, зачастую резкую. У него была привычка, одновременно привлекающая и раздражающая, небрежно отмахиваться и смягчать такую критику, смиренно признавая в личной беседе или переписке, что, возможно, я прав, и что ему следовало бы более тщательно сформулировать свою позицию. Я постепенно утратил вкус

к критике Рорти, поскольку такая критика все больше оставляла привкус неблагодарности по отношению к тому, кого я с благодарностью признаю как сделавшего возможной мою карьеру в прагматизме. Поэтому я предпочел перейти к другим формам анализа. Даже когда я знал, что наши позиции расходятся (odds), я просто представлял свои и не пытался критиковать его. Таким образом, в моей последней книге «Сознание тела» Рорти вообще не обсуждается, при том, что ее тема, — сомаэстетика, — представляла собой объект его оживленной критики моих взглядов¹.

Убедительный пример Рорти научил меня следовать основным ориентирам прагматизма Джона Дьюи, не отказываясь от более четкого, линейного стиля аргументации, характерного для традиционного языка аналитической философии, которой я обучался в Иерусалиме и в Оксфорде. Я также последовал за Рорти, привлекая внимание к эстетическому измерению теории Дьюи и делая акцент скорее на критике исторического и культурного контекста, чем на его попытке сформулировать систематическую прагматическую метафизику, как это делали некоторые другие современные прагматики. Хотя Рорти защищает Дьюи и его эстетику, он практически не обсуждает дьюианский шедевр «Искусство как опыт», вероятно потому, что ключевое понятие — опыт — он предает анафеме. Я полагаю, Рорти отдает должное эстетике прежде всего из-за его большой любви к литературе.

Тем не менее, защищая как Дьюи, так и эстетику, Рорти побудил меня взяться за более серьезное и внимательное прочтение работы «Искусство как опыт», которую мои аналитически натренированные глаза поначалу отвергли как сгусток противной (rebarbative) каши. И посредством богатых ресурсов аналитической философии я попробовал реконструировать прагматистскую эстетическую теорию, которая, будучи дьюианской по духу, в то же время подходила бы больше для интерпретации современного искусства и постмодерна; к примеру, в отличие от теории Дьюи, в ней бы больше вни-

¹ См. Shusterman, 2008. Критику моей «соматической эстетики» см. Ричард Рорти, «Ответ Ричарду Шустерману» (Rorty, 2001, 153-157).

мания уделялось эстетической ценности разрыва, неполноты, несогласованности, без того, конечно, чтобы отрицать восхижительные ценности гармонии и единства, которым эстетика Дьюи была полностью и, как мне кажется, слишком односторонне предана.

Хотя Рорти отвергал использование дьюианского понятия опыта, я защищаю его, поскольку, на мой взгляд, использование понятия опыта — пронизательная и важная стратегия для эффективной атаки на раскол, элитарную изоляцию изобразительного искусства, для попытки включить искусство и эстетику в жизненную практику. На самом деле, я подвергал критике убежденность Дьюи в том, что при помощи понятия «эстетический опыт» можно дать адекватное определение искусства в стандартных философских терминах. Я утверждал (вслед за Витгенштейном), что такие определения неизбежно неадекватны, или же они настолько общие и расплывчатые, что оказываются бесполезными. Но я, тем не менее, настаивал на том, что переориентация внимания Дьюи на эстетический опыт имеет смысл — понимание того, что особенно значимо в искусстве и в жизни, будет способствовать расцвету разнообразных творческих практик. Более того, я попытался расширить эмпирическую стратегию и демократический импульс Дьюи в направлении переоценки популярных искусств и всевозможных стилей искусства жизни, которые так важны для современной культуры¹. Хотя Рорти не проявлял симпатии к этим эстетическим проектам, я утверждаю, что его последняя работа по философии как культурной политике приводит философа к большему принятию подобных идей.

Прежде чем погрузиться в вопросы эстетики, сомаэстетики и культурной политики, разъясняя наши разногласия с Рорти и стараясь изо всех сил преодолеть их, я должен сказать о важных различиях, касающихся других философских тем. Позвольте мне сгруппировать их в две общие сферы, на которые немцы традиционно делят философское пространство: *теоретическая философия* (эпистемология и метафизика) и *практическая философия* (этика и политическая теория).

¹ См., например, Shusterman, 1992, 1997.

III

Рорти рассматривает всякое мышление и понимание как, по сути, интерпретацию, — взгляд, который уходит своими корнями к философии Ницше, но разделяется и гораздо более умеренными, традиционными мыслителями — такими, как Ганс-Георг Гадамер. Рорти принимает этот «герменевтический универсализм» по целому ряду причин. Главным образом, это касается его оппозиции по отношению к эпистемологическому фундаментализму. Поскольку эта доктрина обычно апеллирует к аподиктическому, непосредственному восприятию и пониманию, благодаря которым возможно безошибочно обосновывать (justify) истинные утверждения — вещи постигаются такими, какими они являются (или как они переживаются) без какого-либо лингвистического или интерпретативного глянца, который бы превратил доказательства в ошибочные или предвзятые. Интерпретация же, напротив, традиционно ассоциируется с ошибочными или оспариваемыми претензиями на знание. И здесь можно обнаружить точки соприкосновения между герменевтикой и прагматизмом, поскольку важнейшей установкой прагматизма является открытый фаллибилизм, согласно которому любое убеждение, которое сейчас считается истинным, может оказаться ложным и потребовать коррекции в будущем.

Такая перспектива плюрализма — еще один хороший прагматический повод, чтобы утверждать: все, что мы понимаем и говорим, является интерпретацией. Само понятие интерпретации подразумевает, что другие интерпретации в принципе возможны (и могут быть даже рационально обоснованы) — даже если одна из интерпретаций кажется правильной или наилучшей, это вовсе не значит, что все остальные будут неверными. Произведения искусства и литературы, как известно, открыты для многочисленных интерпретаций (и по этой причине они завораживают нас). Не избежать двусмысленности и при толковании юридических документов или религиозных текстов. Однако конфликт интерпретаций в случае с последними переживается гораздо острее, чем в случае с произведениями искусства.

Если эстетизм Рорти и прагматический плюрализм дополняют друг друга, указывая на интерпретацию как на основной

способ всякого познания, тогда можно сказать, что восприятие, понимание и исследование всегда контекстуальны, активны, носят характер целеполагания. Различные контексты предполагают различные цели понимания, и эти цели формируют то, что реалистический язык назвал бы теми аспектами объекта, (или ситуации), которые имеют отношение к нашим целям.

Вместо того, чтобы рассматривать объекты как фиксированные сущности, на которые мы накладываем слой разнообразных интерпретаций, Рорти утверждает, что «всякая мысль состоит в реконтекстуализации», то есть, что интерпретация сама по себе задает основание (*all the way down*), она проникает в самую конституцию наших объектов: «всякое исследование есть интерпретация». Таким образом, понятие интерпретации растягивается до такой всеобъемлющей широты, что уже теряет ту «конструктивную и полемическую силу», которую оно имеет в противоположность более непосредственному пониманию, традиционно считающемуся основополагающим, объективным, беспристрастным и безразличным к контексту. И это, утверждает Рорти, достойная, поскольку необходимая цена, которую мы должны заплатить за освобождение от фундаментализма и эссенциализма (Rorty, 1991a, 70-71).

Я принимаю антиэссенциалистскую, антифундаменталистскую позицию Рорти и согласен с тем, что для нашего опыта интерпретация имеет огромное значение, однако, на мой взгляд, может быть проведено полезное различие между пониманием и интерпретацией. Для этого необходимо освободиться от некоторых привычных ассоциаций, связанных с термином «понимание» — привычные смыслы скорее только выглядят как необходимые и обязательные, но таковыми не являются. Понимание, на мой взгляд, можно трактовать нефундаменталистски, то есть как активный процесс, как некая множественность, допускающая неоднозначность, ошибку, неполноту, избирательность, развитие. Более этого, как правило, в обыденной речи мы сталкиваемся с пониманием именно такого типа. И в этом смысле его можно функционально противопоставить интерпретации, которая предполагает сознательное размышление, рефлекссию над той или иной проблемой. Несмотря на то, что понимание не имеет аподиктического характе-

ра, функционально оно оказывается первичным — даже если непосредственные акты понимания основываются на результатах предыдущих интерпретаций, все-таки существует различие между не требующим усилий, непосредственным «без-мысленным» пониманием и интерпретацией, которая предполагает активную, целенаправленную рефлексию. Более того, непосредственные акты понимания, лежащие в основе наших интерпретаций, возможно исправить, скорректировать при помощи интерпретации.

Это различие функций понимания и интерпретации, на которое возможно указать, опираясь на примеры из повседневной жизни, во-первых, задает интерпретации более четкие смысловые границы, во-вторых, обеспечивает для нее недискурсивный фон — сырой материал, над которым следует активно работать. Более того, признавая форму понимания, которая является непосредственной или спонтанной (даже несмотря на то, что она культурно опосредована), мы отдаем должное важному нерелексивному измерению нашей когнитивной жизни. В большинстве случаев, когда мы понимаем ситуацию и реагируем на нее с помощью соответствующего поведения, мы не занимаемся рефлексией, мышлением или интерпретацией; мы реагируем с помощью нерелексивной привычки, нам не нужно интерпретировать или сознательно решать, что следует делать. Интерпретирующая мысль, напротив, предполагает рефлективное осмысление или сознательное обдумывание возможных альтернатив.

Мысль о том, что любое понимание — это интерпретация, обычно связана с установкой о том, что понимание является лингвистическим. С этой точки зрения язык всегда каким-то образом уже оформляет и выбирает то, что мы затем воспринимаем и обдумываем, и, таким образом, уже существенно интерпретирует это для нас. Для Рорти сама идея любого рода понимания ниже уровня интерпретации (*beneath interpretation*) подразумевает ошибочную эпистемологическую «мечту» фундаментализма, «попытку философа обрести неязыковой доступ к подлинно реальному», что было бы условием абсолютного, непогрешимого знания (Rorty, 2007). Проводимое мной различие между пониманием и интерпретацией

не следует путать с различием в двух модусах восприятия — лингвистическим и нелингвистическим. Как я уже говорил, не всякое лингвистическое понимание является в то же время интерпретацией. В большинстве обыденных ситуаций мы понимаем непроблематичные лингвистические высказывания (устные или письменные) мгновенно и нерелексивно, не интерпретируя их¹. Когда кто-нибудь в отеле, отвечая на мой вопрос о том, в какое время подается завтрак, говорит «7-10», мне не нужно интерпретировать этот лингвистический ответ, я понимаю его мгновенно. Интерпретация нужна только тогда, когда в высказывании или тексте есть что-то неоднозначное, особенно интересное, так что нам приходится (или же хочется) глубже взглянуть в смысл.

Однако я иду дальше, утверждая, что мгновенное понимание также может быть нелингвистическим. В нашем поведении иногда встречаются недискурсивные реакции на какие-то высказывания или ситуации, которые демонстрируют без слов (в том числе и без внутренней речи), что именно мы поняли. Специальные жесты или движения танцора, любовника, футболиста могут быть поняты и адекватно восприняты (партнером, товарищем по команде или аудиторией) без какого-либо вербального оформления (произнесенных или всего лишь воображаемых слов). Однако такое признание нелингвистического измерения не делает меня фундаменталистом в том эпистемологическом или метафизическом смысле, который Рорти отвергает как регрессивный. Ведь, на мой взгляд, нелингвистический интеллект и понимание, которое мы демонстрируем в жестах, спорте и различных перформативных искусствах не связаны с чем-то более «реальным» (really real), чем язык. Такого рода понимание не является в метафизическом смысле изначальным, чисто физическим «ощущением», которое существует за пределами мира культуры и обеспечивает нам доступ к природе реальности как таковой, к некому абсолютному знанию. Напротив, наш нелингвистический интеллект (как и весь остальной опыт) исторически и культурно обу-

¹ Философы иногда ошибочно связывают мое представление о неинтерпретативном понимании с нелингвистическим опытом, хотя я всегда настаивал на различии одного и другого. См., например, Granger, 2003, and Shusterman, 2003.

словлен точно так же, как размер и форма наших тел (которые обретают свою специфику в связи с особенностями диеты и физической нагрузки). Таким образом, Рорти ошибается, когда делает вывод о том, что отказ от фундаментализма влечет за собой отказ от нелингвистического понимания.

Несмотря на то, что Рорти, сторонясь фундаментализма и эссенциализма, не допускает существования нелингвистического уровня понимания, он, тем не менее, настаивает на том, что можно было бы назвать эссенциалистским взглядом на человеческую природу, которая описывается как, по сути, лингвистическая¹. Мы — «не более, чем сентенциальные установки²... не более, чем предрасположенность или отсутствие предрасположенности к употреблению предложений, выраженных в некоторой исторически обусловленной лексике». «Создать свой ум — значит, создать свой собственный язык», поскольку не более, чем «слова... сделали нас такими, какие мы есть» (Rorty, 1989, 88, 117). Хотя язык на самом деле может обеспечить нас некими шаблонными стилями жизни, существует важное непропозициональное, недискурсивное измерение опыта, которое, как я предполагаю, можно распознавать и культивировать. Область, которая обращает внимание на данный опыт, я называю сомаэстетикой. Однако дискурс также является важным инструментом культивации, поэтому сомаэстетика включает в себя как дискурсивные, так и недискурсивные измерения соматического опыта.

Рорти же отвергает любые концепции опыта как философски неудачные и бесполезные: они вводят нас в заблуждение,

¹ Рорти допускает следующее: «В некотором смысле Шустерман прав в отношении того, что я придерживаюсь эссенциалистского взгляда на природу человека как, по сути, лингвистическую» (Rorty, 2001, 155), но он продолжает, что этот эссенциализм не столь губителен, поскольку он не предназначен для «метафизического допущения (suggestion)», которое предполагает «разделение природы в суставах». (Это что-то вроде того, что я говорил о разграничении интерпретации и понимания). Мое возражение против лингвистического эссенциализма Рорти (которое будет развито ниже) — это не просто критика его текстуалистической метафизики, а прагматический аргумент, заключающийся в том, что мы должны признать следующее: помимо языка есть нечто ценное в человеческом опыте, что мы могли бы культивировать как нелингвистическую сферу для улучшения нашей жизни.

² То есть отношения к высказываемым предложениям. — Прим. переводчика.

заставляя принять эпистемологический «миф о данном» — идею переживаний, которые настолько непосредственны, что не могут быть ложными; и поэтому они могут служить основанием других знаний¹. Но философия, как я полагаю, может эффективно использовать понятие опыта, не впадая в миф о данном, применяя его к различным случаям, лежащим за рамками фундаментальных обоснований. К примеру, подчеркивая роль эстетического опыта в философии искусства, Дьюи не утверждает (как это делал Артур Шопенгауэр), что благодаря искусству возможно постичь «подлинно реальное» (платоновские идеи). Скорее он напоминает нам о том, что искусство не ограничивается исключительно автономными и получившими высокую оценку объектами. Он полагает, что искусство — это, по сути, вопрос о том, как эти объекты функционируют в опыте и для опыта, поскольку именно обогащение нашего опыта является целью произведений искусства, и в расширении опыта заключается их ценность.

Исследование эстетического опыта, а не самих по себе объектов искусства, позволит указать на то, что существует эстетическое измерение и за пределами легитимной сферы искусства, и его стоит замечать и культивировать. Так, Дьюи напоминает нам, что оценка искусства не всегда требует дискурсивных сложностей, оформленных в виде критического эссе — искусством можно наслаждаться и в бессловесном изумлении. Кроме того, понятие «опыт» также может быть использовано как общий термин, характеризующий эстетический эффект — последствия действий и мыслей, которые переживаются и ощущаются таким образом, что не могут быть артикулированы при помощи языка².

¹ Рорти неоднократно утверждает: «Дьюи должен был отказаться от термина “опыт” вместо того, чтобы делать его центральным понятием своей философии». См. его работы “Dewey between Hegel and Darwin”, переизданной в *Philosophical Papers* (Rorty, 1998); также его эссе “Dewey’s Metaphysics,” (Rorty, 1982b); его “Afterword: Intellectual Historians and Pragmatism” (Rorty, 2000, 209), где он говорит: «Пришло время идее избавления от посредника — опыта — между причинным воздействием окружающей среды и нашим лингвистическим ответом». Более подробную защиту концепта опыта от критики Рорти см. *Practicing Philosophy*, chap. 6.

² Дьюи говорил: «Нам нужен предостерегающий и указывающий мир, подобный опыту, для того чтобы напомнить нам: миру, в котором мы живем, страдаем,

Остерегаясь использовать понятие опыта, которое является мифом фундаменталистской метафизики, Рорти как будто бы отвергает метафизику любого рода. Тем не менее, он решительно настаивает на том, что реальность, по сути, целиком обусловлена¹, что само по себе может быть истолковано как метафизическая позиция — знакомая прагматическая метафизика открытого, изменчивого мира, непрерывного и случайного потока. Независимо от того, трактуем ли мы позицию Рорти как метафизическую или нет, я думаю, он преувеличивает роль основной прагматической идеи случайности, придавая ей более радикальное значение идиосинкразического произвола или случайного инцидента, а не воспринимая случайность лишь как ощущение отсутствия логической или онтологически необходимости. Он утверждает, например, что если нет никакой аисторической сущности человеческой природы или «постоянного аисторического контекста человеческой жизни», который диктует, каким должно быть «я», то это полностью произвольный продукт, дело случая (судьбы), простая случайность (*contingency*). Таким образом, даже наши этические установки, равно как и чувство долга — всего лишь результат «множества идиосинкразических, случайных эпизодов» (Rorty, 1989, 37, 1991b, 155). Рорти пренебрежительно относится к социальным паттернам — установленным нормам поведения и социальным институтам, которые эти нормы поддерживают. Кроме того, он проявляет шокирующее (и весьма не-дьюианское) презрение к социальным наукам, которые эмпирически подходят к реальности, исследуют нормы и институты. Вслед за своим любимым литературным критиком Хэролдом Блумом, Рорти осуждает такие науки, именуя их «мрачными» (Rorty, 1999, 127).

Сочетая свой глобальный текстуализм и герменевтику с понятием случайности, Рорти приводит интригующий аргумент в пользу того, что философия — это прежде всего

наслаждаемся, логически мыслим, принадлежит последнее слово во всех человеческих расспросах и догадках» (Dewey, 1981, 372). Более подробные аргументы о ценности разработки концепции эстетического опыта, см. Shusterman, 2000b, chap. 2; 2000a, chap. 1; 2006, 217-229.

¹ Имеется в виду лингвистическая обусловленность. — Прим. переводчика.

стремление к приватному совершенству¹. Если наш мир и наши самости случайны и лингвистичны, то мы можем изменить их в соответствии с нашим вкусом при помощи виртуозной лингвистической реинтерпретации, то есть через новые словари. Поэтому он заявляет о своем пристрастии к концепциям Х. Блума и Ж. Деррида, оставляя за скобками иные подходы — например, генеалогический метод Фуко, также применяющийся к анализу литературы и других художественных практик. Рорти полностью игнорирует эстетическую теорию социальных теоретиков — таких, как Пьер Бурдьё, который сочетает философскую теорию с эмпирическими социальными исследованиями для активного продвижения прогрессивной социальной повестки дня в духе ангажированного дьюианского прагматизма. Вместо того, чтобы искать в социальных науках ресурсы, позволяющие диагностировать, формулировать проблемы, находить возможные пути их решения, Рорти возлагает «надежду на религию литературы», которая будет способствовать совершенствованию нашего мира, давая нам вдохновляющие образы и обучая нас быть добрее к другим людям, помогая представить более ясно их потребности, цели и проблемы (Rorty, 1999, 127).

Несмотря на столь романтическую пропаганду литературного воображения, которое, по мнению Рорти, является эффективным методом улучшения реальности и превосходит методы социальных наук, в его политической философии неоднократно встречается резкое различие между «реальной политикой» и «культурной политикой». Последняя практикуется многими

¹ Рорти утверждает, что некоторые формы философии служат скорее общественной функции критического анализа процедур правосудия и демократии. Однако этой функции он уделяет гораздо меньше внимания, чем развитию идеи личного совершенствования и самосозидания, которые он прославляет, предостерегая при этом от импорта этих идей в общественную сферу как программы, которую все должны реализовать. В представлении Рорти о ценности литературы можно обнаружить пару параллельных функций. С одной стороны, некоторая литература заслуживает похвалы за то, что она учит нас быть добрыми по отношению к другим людям, другие же литературные произведения, как кажется, получают больше похвалы (или, по крайней мере, больше внимания) за предоставление словарей для самообогащения и самосозидания. См. Rorty, 1989, а также мою дискуссию по этому поводу Shusterman, 1992, chap. 9 and Shusterman, 1997, chap. 2.

прогрессивными литературоведами в академии, чья политическая активность проявлялась в заинтересованности феминизмом, расовым и этническим вопросами, проблемой меньшинств и другими проблемами, которые часто называют политикой идентичности. Рорти с сожалением замечал, что большая часть этой деятельности была сосредоточена на решении этих проблем в том виде, в каком они выражаются в академической жизни (от позитивных действий (affirmative action) и курсов по проблемам идентичности до попыток пересмотреть литературные и художественные традиции с целью более полного отражения интересов отдельных меньшинств). В различении культурной политики и реальной Рорти определил «реальное не как метафизический статус», а как «электоральную политику» или «реальное действие или событие в политической сфере», которое «скорее восстанавливает баланс сил (balance of power) между богатыми и бедными» (Rorty, 1991c, 488-489). В другом месте он пояснял, что «подчеркивание разницы между реальной и культурной политикой означает, с одной стороны, — облегчение страданий и выравнивание возможностей, а с другой — перенаправление использования обучения и досуга» (Rorty, 1992a, 7).

Однако между сферами, которые Рорти разделяет как реальную и культурную политику, существует преемственность и некоторые совпадения, которые возникают из-за политической, социальной и экономической силы культурных образов и произведений. Раса, гендер, меньшинства являются культурными проблемами, которые выходят далеко за пределы академии и связаны с тем, что Рорти называет реальной политикой. И не только потому, что эти проблемы связаны с областью дискриминации, труда и судебной системы, но и потому, что раса, гендер и этническая принадлежность играют важную роль в избирательных компаниях, как это бросилось в глаза на американских президентских национальных выборах в 2008 году. Точно так же культурные проблемы, касающиеся приемлемости гомосексуализма и однополых браков явно перешли от академических исследований к судебной и законодательной деятельности и даже к избирательным референдумам. Мне кажется опасным упрощением (хотя и типично

неолиберальным), изображение политического страдания и несправедливости в узко экономических терминах богатых и бедных. Политика идентичности имеет несчастливую историю, полную драматизма. Богатые немецкие евреи не имели возможности купить арийскую свободу, не могли спастись от страшной политики нацистских преследований.

Как я не согласен с жесткой демаркацией культурной и реальной политики, которую проводит Рорти, так я подвергаю критике (как многие другие) и его «резкое различие между приватным и публичным» (Rorty, 1989, 83). Хотя мы часто способны различать общественные и частные вопросы, это различие более проницаемо, чем предполагал Рорти. Мы не можем ограничить публичные вопросы исключительно теми, которые касаются правил и процедур официальных государственных институтов, которые структурируют нашу демократию, в то время как частные вопросы выходят за рамки субъективного представления о хорошей жизни, о способах самореализации, о решении вопроса «что я должен делать со своим одиночеством» (Rorty, 1991d, 13).

Возможно, из-за своего пренебрежения социальными науками Рорти не осознает, как сферы общественной жизни (через наш родной язык, социальные нормы и пропагандируемые идеалы самореализации) формируют то, по его мнению, является оригинальным приватным проектом собственного «Я».

Его этический идеал либерального ироника, который находится в постоянном поиске новых словарей, очевидно, является отголоском консьюмеризма — и то, и другое основано на социальных паттернах, поддерживающих неолиберальный капитализм. Точно так же определение Рорти автономии как оригинального, радикально индивидуалистического самоопределения кажется ясным отголоском неолиберального эгоизма (self-seeking) и эгоцентризма (self-absorption). Такого рода философия, возможно, удачно отражает гегельянский взгляд самого Рорти на то, какой должна быть философия: «Это время, удержанное мыслью» (Rorty, 2007). Но его стандарт успешного самосовершенствования выглядит настолько амбициозным и элитарным, что возникает вопрос, способно

ли большинство людей так жить и следует ли нам морально ожидать (или даже хотеть), чтобы они так жили¹.

Когда Рорти вынужден признать, что так называемое приватное «я» и язык, на который оно опирается для самосозидания, всегда уже социально обусловлено и структурировано публичным пространством, ему приходится определять «приватное / публичное как различие между обязанностями перед собой и обязанностями перед другими» (Rorty, 2001, 155). Однако для большинства людей (даже в неолиберальном обществе) эти два рода обязанностей слишком взаимосвязаны и переплетены — их невозможно резко расщепить. Трудно представить себе возможные проекты самореализации, свободные от влияния значимых других — тех людей, благодаря которым мы становимся (или хотим стать) теми, кто мы есть. Например, такие прагматики, как Дьюи и Джордж Герберт Мид подчеркивали, что чувство индивидуальности человека, по сути, сформировано его отношением с другими и его ощущением того, каким они его видят. Рорти игнорирует этот момент в своей защите американского неолиберализма и в стремлении к личному самосовершенствованию. Его интригующая реконструкция мысли Дьюи оказалась удивительно плодотворной, способствовала возрождению международного интереса к прагматизму. Но вместе с тем она вызвала подозрение в том, что прагматизм может оказаться зловещим идеологическим инструментом и культурным выражением американского глобального господства.

IV

Поскольку в работах начала девяностых Рорти подвергал резкой критике понятие культурной политики, я был удивлен, что в его последнем сборнике «Философия как культурная политика» это понятие является ключевым и рекомендуется в качестве проективного для философии (the core project). Хотя Рорти скромно утверждает, что «читатели его предыдущих книг» не найдут «никаких новых идей или аргументов» в новом томе, его переоценку культурной политики можно

¹ Для более детального анализа см. Shusterman, 1992, 255-257.

воспринимать как заслуживающее внимания дополнение, развитие предыдущих идей (Rorty, 2007, ix). Даже если это развитие мы будем воспринимать как изменение смысла, которое Рорти придает термину «культурная политика», чем как новое отношение к явлениям, ранее обозначенным этим термином, трансформация все же требует исследования¹. Этот новый взгляд на культурную политику особенно заинтриговал меня как перспектива того, что я мог бы заставить Рорти оценить мой центральный проект сомаэстетики, который он ранее довольно решительно отклонил. Однако, прежде чем обратиться к его новой концепции культурной политики, я должен кратко обозначить наши разногласия, связанные с эстетикой, помимо уже высказанных замечаний об эстетическом опыте.

Что касается интерпретации в конкретно литературном (а не в более общем философском) смысле, я утверждал, что Рорти слишком упрощенно вслед за Хэролдом Блумом трактует интерпретацию как «сильное искажение» (*strong misreading*). Рорти полагает, что хороший критик «просто превращает текст в форму, которая будет служить его собственной цели». Однако, на мой взгляд, такая стратегия будет разрушительна для чтения как диалогического герменевтического проекта, благодаря которому мы можем узнать что-то новое (Rorty, 1982a, 151)². Более того, агрессивно-властное «сильное искажение» вряд ли будет полезным для рортианского проекта, огромную роль в котором играют «великие художественные произведения» (Rorty, 1999, 125). Напротив, нам требуется уравновешенная и плюралистичная герменевтика, для которой имеет ценность более восприимчивая позиция, когда мы позволяем тексту направлять нас, а не заставляем его обозначать то, что мы хотим. Рорти утверждает, что мускулиная стратегия Блума, направленная на то, чтобы подчинить (*bullying*) текст собственным целям, помогает стимулировать спрос на новые культурные и критические интерпретации. Однако если мы практикуем как интерпретирующий инь, так

¹ Я бы сказал, что в поздний период творчества Рорти интересует не второй смысл культурной политики, а третий (различение я проводил в первой части этой главы).

² Мою критику см. Shusterman, 2000b, chap. 4.

и сверх-напористый ян, позволяя тексту вести нас туда, куда мы даже и не мечтали прийти, вместо того чтобы навязывать собственную волю возможным значениям, мы можем собрать еще более неожиданный и богатый урожай.

В любом случае, новизна интерпретации — не единственно ценная форма понимания литературы. Более традиционный тип чтения предлагает ограничиваться собственными возможностями произведений — коммуникативными, эмоциональными и дидактическими. В этом случае текст не превращается в необходимый фон для радикальных новаторских интерпретаций¹. Иногда у меня возникает впечатление, что Рорти восхваляет литературу в основном за то, что ее можно использовать для генерирования новых словарей моральной рефлексии — при этом эстетике удовольствия, красоты и развлечений не уделяется достаточного внимания. Я утверждаю, что помимо мелиористских функций литературы (когнитивных, этических, социальных), необходимо подчеркнуть и функцию гедонистическую, которая на самом деле с ними тесно связана.

Удовольствие помогло мне прийти к эстетической оценке и философскому анализу популярного искусства, которое, по мнению Рорти, вряд ли вообще можно назвать искусством. Он воздержался от решения вопросов, связанных с позитивным вкладом популярного искусства в развитие эстетики или в работу над уникальным словарем самоконструирования (*self-fashioning*); вместо этого он обрушился на него с осуждением, назвал его «сексистским, расистским и милитаристским шлаком», несопоставимым с восхитительной «высокой культурой», которую Троцкий разделяет с Дьюи и Дюбуа²» (IP 488).

¹ По аналогичным причинам (позиция плюрализма) я сопротивляюсь тому, что Рорти односторонне отождествляет эстетическую жизнь исключительно с гением и оригинальностью — не потому, что я имею что-то против оригинального гения, а опять-таки только потому, что это неразумно исключает другие полезные способы эстетической жизни, которые менее требовательны и более доступны. См. Shusterman, 2000b, chap. 9; 1997, chap. 1.

² Имеется в виду Уильям Эдуард Беркхардт Дюбуа (1868-1963) — афроамериканский общественный деятель, создатель Национальной ассоциации содействия прогрессу цветного населения (National Association for the Advancement of Colored People). Рорти ставит здесь в один ряд Льва Троцкого, Джона Дьюи и Уильяма Эдуарда Дюбуа прежде всего как выдающихся социальных деятелей. В автобиографическом

Я уверен, что в этом случае прагматизм также должен занять более продуктивную плюралистическую позицию — и прославлять высокую культуру, и признавать достоинства произведений популярного искусства, отмечая при этом и недостатки, которые следует исправлять (данная стратегия будет мелиористской). Поскольку произведения популярного искусства понятны большому количеству людей, они могут быть особенно эффективными в развитии большей чувствительности нашего общества к моральной и политической несправедливости. Таким образом, некоторые популярные романы (например, «Хижина дяди Тома») могут затмить классику (например, «Женский портрет» Генри Джеймса) с точки зрения этического и политического воздействия. Таким образом, защита популярного искусства и осмысление его культурного вклада с подключением конструктивной критики, направленной на улучшение его качества, представляется полезным направлением прагматической культурной политики. Я всегда руководствовался этой позицией мелиоризма (нечто среднее между глобальным осуждением и некритической праздностью) при написании работ, посвященных рэпу, кантри и другим стилям популярной музыки (Shusterman, 1992, chap. 7-8; 2000a chap. 3-4).

V

Тот же мелиористский принцип лежит в основе моего проекта сомаэстетики, которой я даю следующее рабочее определение: критическое мелиоративное исследование опыта и использование своего тела как места сенсорно-эстетической оценки (эстетики) и творческого самоконструирования. Сوماэстетика предполагает критический анализ ценностей, привычек, практик, которые структурируют наш соматический опыт. Таким образом, цель сомаэстетики — переориентировать телесное сознание (body consciousness) и практики, избавившись при этом от угнетающе узких и вредных стереотипов соматиче-

эссе «Троцкий и дикие орхидеи» Рорти признается, что в еще в юности познакомился с работами Троцкого, поскольку самыми важными книгами на полках его родителей были отчеты Комиссии Дьюи — «Дело Льва Троцкого» и «Невиновен». Также он вспоминает: «Я вырос, считая, что все приличные люди если не троцкисты, то по крайней мере социалисты» (Rorty, 1992b, 507). — Прим. переводчика.

ского успеха, которые пронизывают нашу рекламную культуру. Я предлагаю сосредоточиться на исследовании более плодотворных (*more rewarding*) представлений о нашей телесности, о методах работы с телом, о специфике соматических практик. Хотя Рорти подверг резкой критике мой проект сомаэстетики, я полагаю, что именно такого рода проект им подразумевался в последней работе о философии как культурной политике. Рорти описывает свое представление о культурной политике как вытекающее из историцистского взгляда на философию Гегеля и Дьюи: «философия — это время, удержанное в мысли», а не вечное созерцание мира глазами Бога. Следовательно, работа философа должна заключаться в том, чтобы «внести вклад в непрекращающийся разговор человечества» о том, как улучшить свое время и практику. «Развиваясь, этот разговор породил новые социальные практики и изменения в словарях, используемых в моральных и политических дискуссиях. Предлагать что-то новое — значит, вмешиваться в культурную политику», — делает вывод Рорти, подтверждая надежду Дьюи, «что профессора философии будут рассматривать такое вмешательство как их основное предназначение» и соглашаясь с «прагматическим принципом: что не имеет никакого значения для практики, не должно иметь никакого значения для философии». Кроме этого, он цитирует провидческое заявление Дьюи: «философия ни в каком смысле не является формой знания» — скорее это «социальная надежда, сводящаяся к рабочей программе действий, пророчеству о будущем» (Rorty, 2007, ix).

Цитата Рорти прекрасно отражает взгляд Дьюи, но возможно привести и другие фрагменты работ Дьюи для подкрепления этой идеи. Упрекая своих коллег из академии за «недостаток воображения для генерации передовых идей», Дьюи утверждает, что философия может доказать свою ценность только в том случае, если будет «формировать директивные гипотезы вместо того, чтобы под предлогом широты охвата познавать универсальное Бытие» (Dewey, 1963 11; 1988b, 248). Предлагая конкретные средства и цели, философия должна быть «мышлением, которое проявляет себя в деятельности, которое структурирует и определяет идеи с точки зрения того, что может быть сделано, и которое использует научные выводы

в качестве инструментов» (Dewey, 1988b, 227). Кажется, в ранних работах Рорти с большим скепсисом относится к социально-политической функции философии. Он утверждает, что «не видит особого смысла в том, чтобы философия формулировала средства для достижения целей, которые разделяем мы, социал-демократы», и поэтому «основное назначение» философии — предоставлять нам различные словари для продумывания наших собственных утопических взглядов. Эти словари мы можем преобразовать, адаптировать к индивидуальной потребности в самореализации, и поэтому «философия необходима тем, кто стремится к личному совершенству, а не к какой-либо социальной задаче» (Rorty, 1987, 569; 1989, 94). Но если мы заявляем, что существует взаимосвязь частного и публичного, то необходимо согласиться и с тем, что использование индивидами новых словарей для проектов самореализации всегда уже сформировано социальной средой и в то же время способствует обогащению ресурсов этой среды.

Когда философия, — говорит Рорти, — понимается как культурная политика, а не как стремление к абсолютной, вечной истине, тогда ее историю, «лучше рассматривать как ряд усилий, направленных на изменение отношения людей к тому, кем они являются и что для них имеет значение». Это порождает новые образцы, новые идеалы, новые версии как человека, так и общества. «Вмешательство в культурную политику», — продолжает Рорти, — «иногда принимает форму пересмотра ролей, которые могут играть мужчины и женщины: аскет, пророк, беспристрастный искатель истины, добропорядочный гражданин, эстет, революционер». Однако культурная политика, — добавляет он, — также принимает различные формы; например, это могут быть «наброски идеального общества — усовершенствованного греческого полиса, христианской церкви, республики ученых¹, федерации кооперативного содружества» или «предложения о том, как примирить кажущиеся несовместимыми феномены — греческий рационализм и христианскую веру, естественные науки и общие для всех моральные принципы». Общим и главным признаком подобных или иных форм вклю-

¹ *Respublica literaria*. — Прим. переводчика.

чения философии в культурной политике является то, что они нацелены на «изменение жизни людей», а не только на «технические дебаты», которые ведут между собой специалисты в академической сфере (Rorty, 2007, ix).

Философия как культурная политика, — далее заявляет Рорти, — должна иметь междисциплинарный характер для того, чтобы взаимодействовать с другими областями, имеющими дело с нашим многомерным опытом. За счет этого сама философия может обогатиться: «Чем больше философия взаимодействует с другими видами человеческой деятельности — не только естествознанием, но и искусством, литературой, религией и политикой, тем более релевантной она становится в отношении культурной политики, а значит, и более полезной. Чем больше она стремится к автономии, тем меньшего внимания заслуживает» (Rorty, 2007, x).

Однако обратите внимание на то, что общественные науки в списке отсутствуют. Почему бы Рорти не включить их? Почему бы социальным наукам не помочь философии «изменить жизнь людей», тем более что человеческая жизнь формируется под воздействием социума? Рорти не приводит аргументов в пользу отказа от социальных наук кроме упоминания того факта, что его эстетический вкус находит их более мрачными (*grimier*) и менее вдохновляющими, чем литература. Однако вряд ли это будет убедительным аргументом — естествознание также имеет свои унылые и мрачные (*dull and dismal*) аспекты, в то время как классические образцы социальных наук могут быть вдохновляющими и образно-насыщенными (*imaginatively insightful*). Достаточно вспомнить работы Макса Вебера, Георга Зиммеля, Марселя Мосса и Пьера Бурдьё.

Рекомендуя философии взаимодействие с другими видами деятельности в качестве неотъемлемого условия культурной политики, Рорти совершенно не раскрывает природу или стиль этого взаимодействия. Каким образом оно осуществляется? Вмешивается ли философия лишь на теоретическом уровне, предлагая критические оценки теорий естествознания, искусства, религии, политики и т. д.? Или же философия более тесно взаимодействует с реальной конкретной практикой этих видов деятельности путем подробного критического анализа

специфических форм, которые они принимают, и предлагая новые методы по улучшению практики (скажем, новые научные или художественные методы, новые методы религиозной медитации или политической активности)? Может ли философия как культурная политика органично включаться в различные практики, которые придают нашей жизни смысл, снабжая эти практики философскими формами? Например, может ли философия в качестве культурной политики вмешиваться в художественную практику, превращаясь в литературный жанр? Можно ли принимать за «образцовый» философский стиль эссе Монтеня или Эмерсона, художественную прозу Сартра, Камю, Бовуар или Музиля, драматический диалог Платона, поэзию Лукреция или Данте, или, наконец, литературную критику, которую очень умело практиковал Рорти?

Если философия нацелена на то, чтобы изменить нашу жизнь, то почему бы не практиковать ее как особое искусство жизни, как рекомендовало большинство античных философов и несколько современных выдающихся мыслителей (таких как Витгенштейн, Джеймс, Дьюи и Фуко)? Здесь философия как культурная политика может принять весьма прагматичную форму поиска благой жизни, однако не только в форме размышлений, рекомендаций, зафиксированных в текстах, но и в других формах конкретных практик, то есть в жизненном мире. Например, в формах различной деятельности и совершенствования, включая соматические дисциплины, которые могут оказать положительное воздействие как на развитие восприятия, представления и мироощущения, так и на развитие способности к пониманию, взаимодействию с людьми и окружающей средой.

Однако Рорти, похоже, не желает заходить так далеко. Данные о его карьере указывают на то, что Рорти ограничивает философию как культурную политику лишь *текстуальной* политикой или письмом, и в первую очередь, поиском «аргументов в пользу того, какие слова использовать» (Rorty, 2007, 3). В продолжительных беседах, которые мы вели на протяжении долгих лет, я часто убеждал его сделать больше. Если он думал, что аналитическая философия, по сути, деконструировала сама себя и перестала быть полезной, в то время как

прагматизм Дьюи должен быть признан более перспективным философским направлением, то почему, спрашивал я, он не пытался использовать свою символическую силу как самого значимого философа Америки для того, чтобы заняться созданием институциональных структур, благодаря которым утвердился бы тот прагматический поворот, который он же инициировал. Он мог бы организовать сообщество новых философов-прагматиков, вдохновленных его работой, — например, мог создать междисциплинарный центр прагматизма, когда он занимал кафедру в университете Вирджинии, или приступить к изданию прагматических журналов, книг. Такие акты культурной политики, которые выходят за рамки философских текстов и включают институциональную практику, помогли бы переориентировать философию и сделать прагматизм более влиятельным на американской и международной философской сцене. Когда его слава вышла за пределы академических философских кругов, и он приобрел международную культурную значимость как самый захватывающий и оригинальный американский интеллектуал, я неоднократно упрекал его за пренебрежение более конкретной практикой, которая бы перенаправила философию и культурную политику в целом в прагматическом направлении, которое он защищал¹. В конце концов, я говорил, что его известные европейские коллеги, как правило, занимались институциональным развитием и культурно-политической практикой для продвижения теоретических направлений или социальных изменений, которые, по их мнению, были необходимы. И любимый герой Рорти, — Джон Дьюи, — был известен своей энергичной вовлеченностью в политическую деятельность и институциональное строительство (включая его знаме-

¹ Эти опасения были также выражены в статье “New York Times Magazine article on Rorty”, где меня цитируют как критикующего нежелание Рорти использовать его интеллектуальное влияние для культурной политики и социальных целей, играя более «активную общественную роль». См. Клэрр, 1990, 124. Я с радостью признаю, что позднее Рорти занимал все более активную общественную позицию, по крайней мере, в текстовой политике, создавая множество социально-критических очерков, которые были предназначены не только для профессиональных философов, а имели более широкое распространение и общественное влияние.

ниту Школу-лабораторию, различные профсоюзы, Национальную ассоциацию по продвижению цветных людей, Новую школу социальных исследований)¹.

Рорти отвечал, что такое институциональное строительство было бы напрасной тратой времени, отвлекающей его от исследования и написания работ; он также утверждал, что любая попытка искусственно организовать сообщество философов-прагматиков, скорее всего, привлечет наиболее заурядные и наименее оригинальные умы. Я помню, он говорил, что сообразительные люди получают прагматическое послание, читая его книги (*если они захотят*), и они распространят его, написав свои собственные хорошие книги. Эти аргументы никогда полностью не убеждали меня. Однако эти логические доводы позволили мне понять главную причину отказа Рорти от культурно-политической практики: для его личности, — скорее застенчивой, книжной и индивидуалистической, чем социально-активной, — эта роль не подходила. Я смиряюсь с этим обстоятельством, и я в любом случае благодарен Рорти за все великие дела, которые он был способен совершить для философии и культуры.

VI

Однако я не могу согласиться с его неприятием сомаэстетики. Итак, в заключительном разделе позвольте мне сначала представить критические аргументы, а затем показать, что сомаэстетика эффективно выполняет ключевые функции, которые требует Рорти от философии как культурной политики. Несмотря на твердое убеждение Рорти в том, что «все сознание, по сути, лингвистично», он соглашается со мной

¹ Вспомним, например, организационную активность Фуко, связанную с вопросами тюремной реформы и прав гомосексуалистов; Деррида и Лиотар основали Международный колледж философии, чтобы бросить вызов академическому консерватизму французской университетской философии; Centre de Sociologie Europeenne Бадью, его журнал (*Actes de Recherche en Sciences Sociales*) и серию книг с Minuit, Seuil и Raisons d'agir; и, в Германии, роль Хабермаса как лидера в сохранении преемственности и углублении институционального влияния Франкфуртской школы, его роль в качестве со-директора в коллекции «Теория» издателя Suhrkamp, а также его роль в качестве директора в Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt в Штарнбеге.

и признает, что мы можем испытывать, пусть и не так долго, «недискурсивную чувственную радость»¹. Однако он ставит под сомнение идею сомаэстетики как проекта или «программы», которая, размышляя над телесностью и работая с ней, может создавать ресурсы для этой недискурсивной радости, исследовать, как она достигается, переживается, испытывается в нашей жизни. Точнее говоря, Рорти видит некоторые проблемы в сомаэстетике, воспринимая ее как вариант традиционной эстетической теории, наподобие кантианской, в которой решаются вопросы, связанные с поиском чистой эстетической сущности, позволяющей отличать собственно эстетические объекты от всех прочих

Рорти сомневается, что «нам нужна соматическая эстетика», потому что нам вообще «не нужна эстетическая теория или эстетическая программа». И он немедленно приводит анти-эссенциалистский аргумент в защиту своего скептицизма: «Я сомневаюсь, можно ли сказать о том, что объединяет живопись, литературу, музыку, секс и наблюдение за птицами, при этом отличая все это от науки, морали, политики, философии и религии» (Rorty, 2001, 156).

Я поддерживаю Рорти в его сопротивлении эссенциализму традиционной эстетики, и даже критикую нашего героя Дьюи за то, что он чрезмерно заботился о нем (Shusterman, 1992, 2000a,b). Но «скептицизм, связанный с эстетикой как областью исследования» в ее традиционном эссенциалистском смысле, который Рорти называет «еще одной плохой идеей Канта», не имеет отношения к сомаэстетическому проекту, который слишком далек от попытки определить и поделить сферу чистой эстетики (Rorty, 2001, 156). Соматическая эстетика — не что иное, как междисциплинарный проект, отталкивающийся от термина «сома» — живого, чувствующего, разумного, сознающего (purposive) тела, который предполагает единство теларазума. Соматическая эстетическая программа — изучение того, как мы используем нашу соматику в восприятии, представлении,

¹ Рорти был уверен в том, что сознание по своему характеру исключительно лингвистично, до самого конца своей жизни, как ясно показывает, например, цитата Rorty, 2007, 12. Однако в Rorty, 2001, 155-156 мы видим некоторую уступку — Рорти говорит о возможности существования недискурсивной чувственной радости.

самоконструировании (self-fashioning); изучение того, как физиология и общество формируют или ограничивают определенные типы функционирования телесности. Также программа включает изучение методов, которые возможно разработать для того, чтобы предусмотреть новые и более совершенные формы соматической осознанности и функционирования соматики. Программа предполагает тесное взаимодействие с наукой, моралью, политикой, искусством, религией, а также с историей, социологией и другими дисциплинами.

Цель сомаэстетики состоит не в том, чтобы обеспечить эссенциалистскую философию определениями, а в том, чтобы рассмотреть, собрать в некое единство и представить все то, что мы знаем (или можем узнать), о воплощенном восприятии (эстетике), о социально закрепившихся телесных нормах и практических соматических дисциплинах; это необходимо для того, чтобы знания могли быть использованы в реальной практике, могли обогатить нашу жизнь и расширить границы человеческого опыта. Сомаяэстетика, как я уже говорил, это область и практики, и теории; надо сказать, область слишком обширная для одного исследователя, слишком сложная по структуре для того, чтобы здесь ее представить. Тем не менее, напомним, что область сомаэстетики включает в себя три основные ветви. Первая (аналитическая сомаэстетика) включает в себя философское, эмпирическое и критическое изучение принципов соматического функционирования в восприятии, а также телесные нормы, практики и ценности нашей культуры, наряду с идеологиями и институтами, которые их формируют. Вторая (прагматическая сомаэстетика) касается сравнительного изучения и критики практических методов, направленных на усовершенствование соматического сознания, представлений о телесности и методов заботы о ней. Третья область (практическая сомаэстетика) включает в себя реальную практику телесных дисциплин, направленных на его усовершенствование¹.

Согласно концепции Рорти, философия как культурная политика стремится «внести свой вклад в непрекращающийся разговор человечества о том, что ему делать с самим собой»;

¹ Более детальное изложение сомаэстетики см. Shusterman, 2008.

совершает «усилия по изменению представлений людей о том, кем они являются и что для них значимо» путем инициирования новых практик или «изменения словарей», которые мы используем для того, чтобы думать о самих себе и о нашем обществе, а также «примирять, на первый взгляд, несовместимые взгляды». И если Рорти действительно рекомендует философию в качестве «социальной надежды», выраженной в «рабочей программе действий», которая «изменяет практику», то он одобрил бы и сомаэстетику, которая предусматривает именно такое вмешательство (Rorty, 2007, ix). Критически изучая угнетающе узкие для нашей культуры идеалы красоты и соматического удовлетворения, а также исследуя альтернативные представления о телесной красоте и источниках соматических удовольствий, соматиэстетика, безусловно, может помочь усовершенствовать «ощущение того, кем мы являемся» и «что для нас значимо». Она также может способствовать новым способам высказывания о нашей собственной личности, которые обогатят словарь новыми возможностями. Благодаря критическому сравнительному анализу, исследованию различных соматических дисциплин, изучению методов продуктивного включения этих дисциплин в проект философии как искусства жизни, будут предложены ресурсы не только для личного самосовершенствования, но также и для «социальной надежды», «рабочей программы действий». Более того, если главной целью культурной политики является «примирение, на первый взгляд, несопоставимых мировоззрений» — конфликта, который мучает не только индивида, но и общество, то сомаэстетика может помочь, к примеру, преодолеть глубокий раскол тела / разума и материализма / идеализма в нашей культуре через признание и культивирование «сомы» как интеграции материального, ментального и духовного измерений человеческой жизни.

Принято считать, что повышенное внимание к телу — это сугубо личное и субъективное дело. Но поскольку соматическое «я» всегда находится в окружающей среде, в действительности соматическое сознание не может быть делом сугубо индивидуальным. Чувствовать себя — значит, чувствовать каким-то образом свое окружение, ощущать, по крайней мере, поверхность, на которой мы сидим, стоим или лежим, чувствовать

воздух, который нас окружает, и гравитационную силу. Но окружающая среда сомы, как правило, является и социальной, и физической. Таким образом, повышенное соматическое сознание может повысить чувствительность к социальным отношениям, способствовать их улучшению.

Рассмотрим, например, проблемы расизма и этнической вражды. Такая враждебность основывается не на рациональном мышлении, а на глубоких предрассудках, которые соматически отмечаются в виде смутных неприятных чувств, вызываемых телами чужестранцев — чувств, которые неявно переживаются и, таким образом, зарождаются ниже сознательного уровня. Следовательно, такие предрассудки и чувства с трудом поддаются коррекции с помощью простых дискурсивных аргументов в пользу толерантности, которые могут быть приняты на рациональном уровне без изменения инстинктивного предубеждения. Мы часто отрицаем, что у нас есть такие предрассудки, поскольку мы даже не осознаем, что их чувствуем; и первый шаг к контролю над ними и, в конечном счете, превращению их в более позитивное чувство — это развитие более чуткого соматического сознания для того, чтобы мы могли распознавать такие скрытые чувства и работать с ними. Это развитие навыков повышения осознанности является центральной задачей сомаэстетики¹.

Древнегреческие и восточные философы неоднократно мыслили аналогичным образом: забота о собственной соматической продуктивности является необходимым средством для продуктивной заботы о других. Киник Диоген не был един-

¹ Здесь усилия сомаэстетики могли бы пойти дальше, чем меры диагностики и изоляции, трансформирующее нежелательные, «нетерпимые» телесные чувства. Соматические чувства могут быть преобразованы через практику, потому что они уже являются продуктом практики. Нормальные чувства и вкусы человека в значительной степени являются результатом обучения, а не врождённого инстинкта; как привычки, вытекающие из нашего опыта и социокультурного становления, они поддаются попыткам реформирования. Таким образом, дисциплины сомаэстетической подготовки могут реконструировать наше отношение к чувствам, привычки чувствования, а также дать нам большую гибкость и терпимость к различным видам соматических чувств и поведения. Это общее место кулинарии, легкой атлетики и соматической терапии; но современная философская этика и политическая теория не уделяют этому достаточного внимания.

ственным, кто говорил о пользе телесных практик: «благодаря постоянным физическим упражнениям формируется представление о безопасности и свободе, что необходимо для совершения добродетельных поступков» (Diogenes Laertius, 1991, 2:71). Когда перед полетом инструктор знакомит пассажиров с правилами безопасного поведения в самолете и говорит о том, что в аварийной ситуации родители сначала должны обеспечить самих себя кислородом, прежде чем беспокоиться о детях, то это не урок эгоизма, а пример понимания того, что эффективная забота о других требует определенного уровня соматической заботы о себе. Точно так же Мэн-цзы, придерживаясь конфуцианской точки зрения, настаивал на том, что мы не сможем выполнить свои обязанности перед своими родителями или обществом, если сначала не позаботимся о том, чтобы наши тела были здоровыми, потому что только через наши тела мы можем оказывать помощь другим людям (Dobson, 1963, 138-139).

Кроме того, если принять во внимание пылкие аргументы Рорти в поддержку аффекта как подлинного основания морали и человеческой солидарности, то он должен признать, что соматэстетика имеет значительный энергетический и социальный потенциал. Рорти неоднократно настаивал на том, что наша приверженность защите прав человека и другим центральным моральным принципам не может быть эффективно обоснована при помощи обращения к некоей универсальной рациональности — она зависит от общих ощущений относительно того, как к людям следует относиться. Он приводит яркий пример: представители тех культур, которые не разделяют наши нравственные убеждения, вполне способны выполнять всевозможные трудные рациональные задачи, и в этом случае их аморальное отношение к подчиненным группам, которые они угнетают, не может быть продуктом иррациональности. Скорее их отношение можно объяснить недостатком эмпатии — они не чувствуют, что существа, которых они угнетают, являются «такими же людьми, как и мы» (Rorty, 2007, 53) и заслуживают «полной индивидуальности» (Rorty, 2010a, 348). То, что «мы можем испытывать чувства по отношению друг к другу гораздо более сильные, чем другие животные», — утверждает Рорти, — «делает нас более нравственными.

Тот же самый принцип лежит в основе нравственного прогресса (как отдельного человека, так и общества): чем выше уровень нравственного сознания, тем к большему количеству людей мы становимся чувствительными (Rorty, 2010b, 358). Таким образом, моральный прогресс — это «прогресс чувств» (Rorty, 2010b, 362). Таким образом, вместо того, чтобы сосредотачиваться на поиске универсальных рациональных принципов, чтобы обосновывать наши собственные нравственные убеждения и убеждать других в валидности аргументов, мы должны «оставить фундаментализм в прошлом» и «сосредоточить нашу энергию на управлении чувствами, на воспитании чувств» для того, чтобы быть способными к сопереживанию самым разным людям и с помощью воображения ставить себя «на место презираемых и угнетенных». (Rorty, 2010b, 358, 360). «Благодаря такому воспитанию разные люди знакомятся друг с другом, чтобы не испытывать искушения думать о тех, кто отличается от нас самих, только как о подобии человека. Цель такой работы с чувствами — великодушие», увеличение количества тех, к кому мы относимся как к себе подобным, к самим себе, к «таким же людям, как мы». (Rorty, 2010b, 358). Таким образом, моральное убеждение — это скорее вопрос «риторического управления» (rhetorical manipulation) чувствами, чем «достоверной, убедительной аргументации» (Rorty, 2007, 53).

Рорти прославляет литературу как лучшее средство «управления чувствами», но также эффективно можно контролировать наши чувства с помощью соматических методов. Например, мы можем провести эксперимент — попросить незнакомых людей (или даже врагов) получить удовольствие от совместной трапезы, и, таким образом, пережить на какое-то время состояние комфорта и безопасности. Как утверждает известный Уильям Джеймс, мы можем в какой-то степени изменять наши собственные настроения и ощущения, принимая позы и воспроизводя жесты, возникающие при тех ощущениях, которые мы хотим пережить (James, 1983, Ch. 4). Соматическое сознание позволяет нам отчетливо представить, каково это — быть угнетенным или презираемым (или даже просто оскорбленным или обиженным). Благодаря развитому соматическому воображению, восприимчивой и тонкой сома-

тической чувствительности можно более интенсивно проживать различные ситуации. Таким образом, существует глубокая связь между сомаэстетикой и культивированием чувствительности, которое для Рорти оказывается средством морального прогресса. Пренебрежение сомаэстетикой можно объяснить тем, что Рорти, возможно, не видит в ней ресурса социальной надежды, так как склонен трактовать сомаэстетику (и, возможно, всю соматически ориентированную философию) в духе философских концепций конца XX века, посвященных телесности, в которых исследовались насильственные эксперименты, пределы жестокости, социальная трансгрессия, сосредоточенная на проблематике секса и наркотиков. «Рассуждения о теле Фуко, Батая и Делеза оставляют меня равнодушным», — пишет Рорти, оспаривая убеждение сомаэстетиков в том, что тело — это место, где мы можем выйти за пределы дискурсивного рассуждения (Rorty, 2001, 156). Он игнорирует тот факт, что я критикую соматический экстремизм континентальных философов за то, что они путают необходимость преодоления границ дискурсивной рациональности с необходимостью участвовать в насильственно иррациональном, агрессивном, «бешеном эксцессе Диониса». «Такие мыслители, как Батай, Делез и Фуко смешивают эти стратегии из-за того, что путают идеи соматической эстетики с авангардной идеологией радикальной трансгрессии и шокирующих крайностей», — возражал я, доказывая, что вместо этого сомаэстетика уделяет больше внимания недискурсивному опыту и действиям, которые, хотя и не подчиняются «дискурсивной рациональности [...], не лишены духовного измерения (Shusterman, 1997, 128).

«Но, — продолжает Рорти, — даже если бы они [Фуко, Батай и Делез] провоцировали меня, я бы все равно воздерживался от разговоров о границах дискурсивности. Я не вижу разницы между “дискурсивным рассуждением” и разговором о вещах, и мне не кажется, что разговоры о вещах имеют “пределы” или “иное”» (Rorty, 2001, 156). Такие высказывания кажутся чуждыми прагматическому духу философии как рабочей программы действий и классической прагматической интуиции относительно того, что существуют важные измерения человеческой жизни за пределами дискурсивной рациональ-

ности; и философия должна учитывать эти аспекты. Поэтому Уильям Джеймс и Джон Дьюи делают акцент на недискурсивных аффектах и соматике, осознавая значимость контролируемых сознанием привычек, которые нельзя свести к словесной формуле, к дискурсивному рассуждению.

Даже если мы совершенно справедливо признаем, что сам по себе дискурс всегда включает в себя некоторые измерение действия (будь то действия, связанные с письмом, чтением или речью), мы не должны отрицать очень полезное различие, имеющее практический смысл, между простыми словами и реальным действием, между разговорами о том, чтобы сделать что-то, и самим действием. Такое различие простых слов и реальных действий имеет решающее значение для этических, художественных, коммерческих, спортивных и юридических практик. Исполняя сонату Бетховена или пробегая на скорость дистанцию, мы выходим за рамки простого разговора об этих вещах. «Разговоры о вещах — это кое-что из того, что мы делаем», — продолжает Рорти, — «Испытывать чувственное наслаждение — это нечто другое». По его мнению, нет абсолютно никакой существенной связи между дискурсивным и недискурсивным опытом, которая заслуживала бы какого-либо теоретического внимания или систематизации: «Они не находятся в диалектических отношениях, не мешают друг другу и не нуждаются в теории» (Rorty, 2001, 156). Возникает вопрос: является ли невербальное действие или жест, выражающий чувственную радость, согласно Рорти, еще одной вещью, которую мы делаем, или же действие приравнивается к переживанию радости?

Вряд ли это имеет значение, потому что, во всяком случае, ясно, что многие сферы [человеческой деятельности] основаны на неразрывной связи дискурсивного и недискурсивного. Так, в музыке, как мне кажется, существует важная и продуктивная связь между дискурсом и невербальным опытом; например, между интерпретирующими критическими дискуссиями по поводу музыкальной пьесы, комментариями по соответствующим аспектам методики музыкального исполнительства, конкретными дискурсивными рекомендациями, с одной стороны, и недискурсивными движениями и переживаниями недискурсивной музыкальной радости, испытываемой испол-

нителями и аудиторией — с другой. То же самое можно сказать и о том, что невыразимые в речи сексуальные удовольствия зависят не только от невербальных действий, но и от эротического дискурса по поводу того, какие именно действия следует выполнять, как или когда их выполнять, от словесной экспрессии, способствующей определенному настроению. (Конечно, здесь не больше, чем в музыке, умелый дискурс влечет за собой умелое выступление, что является еще одной причиной того, почему есть здравый смысл в различении слов и действий). Соматические дисциплины, в основном, создаются с помощью систематических программ, методов и теорий, которые связывают дискурсивное с недискурсивным, и в различных текстах я пытался показать, как сомэстетика сочетает вербальное и невербальное в процессе исправления привычек и приобретения новых навыков¹. Отказ Рорти признавать продуктивность связи между дискурсивным пониманием и недискурсивным наслаждением представляется мне излишне жестким, непродуктивным дуализмом, который не только чужд акценту прагматизма на преемственности теории и практики, но и противоречит его мелиористскому желанию использовать дискурсивную теорию в качестве культурной политики для того, чтобы вмешиваться в реальную практику с целью улучшения жизни.

Когда Рорти заявляет: «мы можем согласиться с Гадамером в том, что “бытие, которое можно понять — это язык”, осознавая при этом, что в жизни есть нечто большее, чем понимание», — он отрицает существование нелингвистического понимания (Rorty, 2001, 156-157). Но нелингвистическое понимание, как мне представляется, не только совершенно необходимо для невербальных искусств, — таких как музыка, живопись, танцы и, если угодно, эротического искусства, — но также и в различных повседневных соматических интеракциях, которые основываются на множестве неявных понятий, большинство из которых никогда не достигают уровня явной тематической осознанности. Более того, исходя из собственных принципов культурной политики Рорти, мы не можем отвергать сомэстетику, про-

¹ См., например, Shusterman, 1997, 128; 2008, chap. 2-6.

сто апеллируя к онтологическим утверждениям — таким, как предполагаемое отсутствие нелингвистического сознания или понимания. Поскольку, согласно конечной точке зрения Рорти, сформулированной в книге «Философии как культурная политика», такая политика всегда должна превосходить или «заменять (replace) онтологию» (Rorty, 2007, 5). Другими словами, основной вопрос заключается не в том, существуют ли недискурсивное понимание и сознание или нет, а в том, полезно или нет верить в то, что они существуют, из-за преимуществ, порождаемых такими убеждениями (которые включают в себя преимущества различных практик и действий).

Сомаэстетика формулирует, исследует и стремится развить эти преимущества. Напротив, отрицая существование недискурсивного понимания и осознания, Рорти пытается заблокировать пути исследования, высмеивая как бессмысленную фантазию поиски дисциплин, которые обращаются к недискурсивным аспектам жизни и предлагают полезные методы для улучшения нашего восприятия. Несмотря на то, что, безусловно, мы можем найти предрассудки, фетиши и суеверия в громадном количестве телесных дисциплин, созданных человеческой историей, существует немало соматических дисциплин, чьи методы получили эмпирическое подтверждение в успешных традиционных практиках, осуществлявшихся на протяжении многих столетий, а также в современных клинических исследованиях¹.

«Изобретение “других” в качестве повода для рассуждения, а затем намерение предложить якобы удачное дискурсивное понимание этих недискурсивных других», — делает вывод Рорти, — «кажется мне прекрасным примером того, как мы поднимаем пыль и потом жалуемся, что ничего не видно» (Rorty, 2001, 157). Чтобы оправдать подобным образом критику моего проекта, он просто (без аргументов) встраивает сомаэстетику в длинную эпистемологическую традицию: «проект, который простирается от британского эмпиризма через Бергсона до экзистенциальной феноменологии» и который нацелен на то, чтобы поставить нас в дискурсивный контакт с подлинно реаль-

¹ Некоторые аргументы см. Shusterman, 2008, chap. 5-6.

ным (really real), непосредственным, изначальным, чистым восприятием, на котором так или иначе должны быть построены все остальные знания (Rorty, 2001, 157). По-видимому, он предполагает, что любая философская забота о теле подразумевает фундаменталистскую эпистемологию.

В ответ на это последнее возражение Рорти я должен сказать, что сомаэстетика не изобретает какого-то дополнительного основания (something other than reason), она просто реагирует на проблемы и радости жизни, которые дискурсивный разум не может адресовать самому себе, поскольку они имеют важное недискурсивное измерение¹. Во-вторых, сомаэстетика не имеет ничего общего с традиционным фундаменталистским проектом, который Рорти подвергает критике. Цель состоит не в том, чтобы дискурсивно описать (или даже невербально ухватить) некое предполагаемое оригинальное видение мира — чистое, изначальное, всеобщее, — тот вид первичного восприятия, который воспевают Мерло-Понти и который якобы раскрывает «сами вещи» так, как они «впервые даны нам» на нашем самом базовом спонтанном уровне восприятия, изначальном уровне, остающемся неизменным даже несмотря на то, что привычный опосредованный взгляд его затмевает (Merleau-Ponty, 1962, 57; 1970, 63)². Как прагматик, не являющийся фундаменталистом, я вижу определенную проблему в попытках уловить такое изначальное восприятие. Не только потому, что оно кажется мне слишком примитивным (в своей абсолютно изначальной сущности), чтобы быть чем-то полезным или интересным, но также потому, что я сомневаюсь, существует ли такое базовое первичное восприятие, которое остается неизменным и всеобщим (universally shared). Ибо даже базовые недискур-

¹ Джеймс и Дьюи вели подобный диалог о недискурсивном опыте — безымянных чувствах, нелингвистических качествах, невербальном понимании и недискурсивно скоординированном взаимодействии; их целью не было изобретение чего-то нового, на чем можно было бы вращать свои теоретические колеса. Скорее понятие нелингвистического опыта использовалось философами для объяснения и развития их исследования, связанного с усовершенствованием этого опыта.

² Обратите также внимание на то, как он описывает свой проект: «Все его усилия сосредоточены на восстановлении прямого и непосредственного контакта с миром и придании этому контакту философского статуса» (Merleau-Ponty, 1962, vii).

сивные переживания сформированы культурой и средой, и они не являются ни однородными, ни неизменными. Уже в утробе мы сформированы культурой.

Кроме того, как я неоднократно подчеркивал, что главной целью сомаэстетики является не дискурсивная теория, которая определяет истинную, изначальную сущность недискурсивного опыта. Дискурсивные цели сомаэстетики сосредоточены на выявлении каркасов (frameworks) и улучшении методов, которые сами оказываются средством для улучшения различных видов недискурсивного опыта и множества дискурсивных практик. Посредством эти дискурсивных практик мы определенным образом рассматриваем нашу телесность, формируем отношение к ней, способы видения этой телесности другими людьми. Конечно, некоторые из рассуждений сомаэстетиков должны быть направлены на культурную политику и споры с такими теоретиками, как Рорти, которые отказываются признавать полезность рассуждений о теле и переживаемом недискурсивном опыте.

Мне хотелось бы верить, что, если бы Рорти пересмотрел мое видение сомаэстетики в свете его эволюционирующих взглядов на философию как культурную политику, он бы искренне оценил возможности, которые открывает сомаэстетический проект. Пару раз, когда мы встречались уже в последние несколько лет его жизни, еще задолго до того, как он написал свой критический очерк в адрес сомаэстетики, он высказывал предположение о том, что, возможно, станет более восприимчивым к ней несмотря на то, что этот проект очень далек от его личного стиля, профессиональных навыков в области философии, понимаемой как культурная политика¹. Заметная трансформация его отношения очень порадовала меня, но не сильно удивила, поскольку Рорти был примером не только доброты и великодушия, но и поражал своей терпимостью и любопытством в отношении всего нового. Его преждевременная смерть

¹ Однажды, когда мы гуляли по Парижу, он спросил меня (со скромной самоуничижительной, но искренне заинтересованной интонацией), какие соматические дисциплины я мог бы рекомендовать философу в зрелом возрасте с избыточным весом. Прежде чем я успел ответить, что-то другое внезапно привлекло наше внимание, после чего наш разговор принял иной оборот.

положила конец смелому и масштабному философскому исследованию, но оставила нам наследие для того, чтобы мы могли продолжить беседы, которые он вел, еще более авантюрными и экспериментальными способами.

REFERENCES

- Dewey, J. (1963). *Philosophy and Civilization*. New York: Capricorn.
- Dewey, J. (1981). *Experience and nature*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988a). *Freedom and Culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988b). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press.
- Diogenes Laertius (1991). *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Granger, D. A. (2003). A review of Richard Shusterman, "Pragmatist Aesthetics": Living Beauty, Rethinking Art. *Studies in Philosophy and Education*, 22 (5), 381-402.
- James, W. (1983). *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klepp, L. (1990) Every Man a Philosopher King. In *The New York Times Magazine*, 2-6 (57), 121-125.
- Dobson, W. (ed). (1963). *Mencius: A New Translation* (W. Dobson, Trans.). Toronto: Toronto Univ. Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *In Praise of Philosophy and Other Essays* (J. Wild, J. Edie, & J. O'Neill, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Rorty, R. (1982a). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1982b). Dewey's Metaphysics. In *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-198)* (72-90). Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1987). Thugs and Theorists. In *Political Theory*, 15 (4), 564-580. DOI 10.1177/0090591787015004004.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991a). Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation. In D. Hiley, J. Bohman, & R. Shusterman (Eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (59-80). NY: Cornell University Press.

- Rorty, R. (1991b). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991c). Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out? *Dissent*, 38, 483-490
- Rorty, R. (1991d). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992a). The Intellectuals at the End of Socialism. *The Yale Review*, 80, 1-16. Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (1992b). Trotsky and the wild orchids. In C. Voparil, & R. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (500-511). Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (1998). Dewey between Hegel and Darwin. *Philosophical Papers*, 3, 290-309.
- Rorty, R. (1999). The Inspirational Value of Great Works of Literature. In *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (125-141). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (2000). Afterword: Intellectual Historians and Pragmatism. In J. Pettegrew (Eds.), *A Pragmatist's Progress?* (190-218). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Rorty, R. (2001). Response to Richard Shusterman. In the M. Festenstein, & S. Thompson (Eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues* (153-157). Cambridge: Polity Press.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2010a). Feminism and Pragmatism. In C. Voparil, & R. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (330-351). Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (2010b). Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In C. Voparil, & R. Bernstein (Eds.), *The Rorty Reader* (352-359). Oxford: Blackwell.
- Shusterman, R. (1992). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Oxford: Blackwell.
- Shusterman, R. (1997). *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge.
- Shusterman, R. (2000a). *Performing Live: Aesthetic Alternatives to the Ends of art*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.
- Shusterman, R. (2000b). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. New York: Rowman & Littlefield.
- Shusterman, R. (2003). Pragmatist Aesthetics: Between Aesthetic Experience and Aesthetic Education. *Studies in Philosophy and Education*, 22 (5), 403-412.
- Shusterman, R. (2006). Aesthetic Experience: From Analyses to Eros. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64 (2), 217-229.
- Shusterman, R. (2008). *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.