

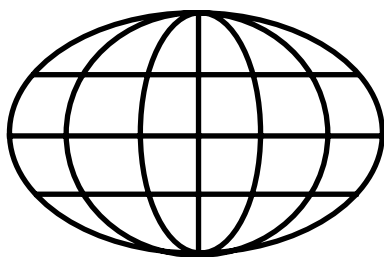
ISSN 0867-3888

AKADEMIA WYCHOWANIA FIZYCZNEGO
IM. BRONISŁAWA CZECHA W KRAKOWIE

FOLIA TURISTICA

Filozofia podróży i turystyki

Nr 24 – 2011



KRAKÓW 2011

Redaktor naczelny:

Andrzej Matuszyk

Rada naukowa:

*Stefan Bosiacki, Milan Ďuriček, Ryszard Gałeczki,
Stanisław Liszewski, Krzysztof Podemski, Boris Vukonić, Janusz Zdebski*

Redaktor naukowy numeru:

Maria Zowisto

Kolegium redakcyjne:

Wiesław Alejskiak, Zygmunt Kruczek, Ryszard Winiarski

Sekretarz redakcji:

Sabina Owsianowska

Artykuły recenzowane anonimowo

Adiustacja:

Barbara Przybyło

Adres Redakcji:

Akademia Wychowania Fizycznego
al. Jana Pawła II 78, 31-571 Kraków
tel. 12 683-12-78



© Copyright by
University School of Physical Education, Cracow, Poland

Opracowanie DTP: Ryszard Sasorski (Dział Projektów Wydawniczych)

Druk: Agencja Reklamowa ArtProm

ul. Dukatów 29, 31-431 Kraków

Nakład: 150 egz.

SPIS TREŚCI

Maria Zowisło: *Hermy filozofii. Zamiast wprowadzenia* 5

ARTYKUŁY

Marek Kazimierczak: *W poszukiwaniu praktycznej filozofii podróży* 11

Mirosław Żarowski: *O „dystansie, który dzieli” i „odległości, która łączy”. Egzystencjalny wymiar drogi w myśli Gabriela Marcela i Paula Ricoeura* 35

Jerzy Kosiewicz: *Protreptikos – zachęta do turystyki naukowej* 59

Piotr Mróz: *Sztuka podróżowania – kilka refleksji wokół Alaina de Bottona.* 79

Agnieszka Smrokowska-Reichmann: *Wolfganga Welscha koncepcja transwersalności albo „krytyka statycznego rozumu”* 99

Tomasz Sahaj: *Rytualnie odnawiane szczęście: podróże filozoficzno-sportowe* 119

Sabina Owsianowska: *Podróż w perspektywie hermeneutyki i semiotyki kultury* 137

Katarzyna Salamon-Krakowska: *Alpejskie krajobrazy* 151

Józef Bremer: *Przyczyny późnośredniowiecznego schyłku pielgrzymowania na przykładzie Santiago de Compostela* 163

Krzysztof Skutela: *Metafizyka podróży. Od sytuacji granicznych do hermeneutyki drogi* 179

Joanna Hańderek: *Kulturowe wymiary podróżowania* 197

Małgorzata Okupnik: *Cisza i pustka. Antropologiczne sensory wspinaczki wysokogórskiej* 221

Monika Kowalczyk: *Ekofilozofia a świadomość ekologiczna w turystyce* 239

RECENZJE

Michał Siciński: *Wędrowiec i jego mistrz (na marginesie Fenomenologii wędrowki Józefa Lipca)* 265

CONTENTS

Maria Zowisło: *The hermas of philosophy. Instead of introduction* . 5

ARTICLES

- Marek Kazimierzczak:** *Searching for the practical philosophy of travel* 11
- Mirosław Żarowski:** *On “distance that divides” and on “space that connects”. Existential dimension of the way in Gabriel Marcel’s and Paul Ricoeur’s thought* 35
- Jerzy Kosiewicz:** *Protreptikos – the exhortation for scientific tourism* 59
- Piotr Mróz:** *Art of travel – some reflections about Alain de Botton* . 79
- Agnieszka Smrokowska-Reichmann:** *Wolfgang Welsch’s concept of transversality or the critique of “static reason”* 99
- Tomasz Sahaj:** *Ritually revived happiness: philosophical-sports travels* 119
- Sabina Owsianowska:** *A travel in view of hermeneutics and semiotics of culture* 137
- Katarzyna Salamon-Krakowska:** *Alpine scenery* 151
- Józef Bremer:** *Reasons for the late medieval pilgrimage on the example of Santiago de Compostela* 163
- Krzysztof Skutela:** *The metaphysics of travel. From the limit-situations to hermeneutics of the way* 179
- Joanna Hańderek:** *Cultural aspects of travelling* 197
- Małgorzata Okupnik:** *Silence and void: anthropological sense of mountaineering* 221
- Monika Kowalczyk:** *Ecophilosophy and ecological awareness in tourism* 239

REVIEWS

- Michał Siciński:** *The wanderer and his master (on the margins of “The Phenomenology of wandering” by Józef Lipiec)* 265

HERMY FILOZOFII. ZAMIĄST WPROWADZENIA

Homer, prarodziec europejskiej literatury, wzywał w *Iliadzie* Muzy, szukając u nich natchnienia dla poetyckiego rytmu i wiedzy, *noesis*. Prosił o moc wejrzenia w prawdę i całość zamierzonych i mrocznych wydarzeń, splotów namiętności i walk, które miały miejsce pod murami Troi. Wołał Homer: „Muzy, Olimpu mieszkanki, powiedzcie mi teraz, bo przecie/ Wyście boginie, więc wszystko widzicie i wszystko wam znane,/ My zaś nie wiemy na pewno nic, tylko wieści słyszymy [...]” [*Iliada*, ks. 2, frg. 484–6]. Prośba Homera wyraża przekonanie, że tylko boskie spojrzenie jest wszech-widzące; tylko bogowie są wszech-wiedzący, a człowiek – co po Homerze najpiękniej wysłowi ustami Sokratesa Platon w *Uczcie* – jest tylko Erosem, ogniskiem pragnienia mądrości ufundowanego na poczuciu braku, na świadomości własnej ułomności i niewiedzy. Wieści, które słyszą ludzie, to wiedza niepewna, zaledwie prawdopodobna. Grecy nazwali ją *feme*, fałsz, plotką, a ich filozofowie nadali jej status *doxa*, tj. mniemania, domysłu (Parmenides, Platon) bądź (Arystoteles) *eulogos*, czyli opinii, konwencji, tradycji, i przeciwstawili ją *episteme*, poznaniu prawdziwemu, pewnemu. *Episteme* wraz z *noesis*, wejrzeniem czystej myśli, wymagają od człowieka wejścia na niepowszednią, krytyczną drogę badania. Filozofia, ta niezwykła ekspresja ludzkiego umiłowania mądrości, dobra i piękna, jest procesem, trudem, wędrówką – drogą poznania, peregrynacją ku prawdzie bytu i dobru człowieka.

Filozofowie na różne sposoby wyrażają głęboką myśl dotyczącą *status viatoris* ludzkiego bytowania pośród świata. Jesteśmy w drodze. Drogą jest ludzkie życie, drogą jest wiedza, drogą cnota, drogą szczęście, drogą umiowanie. Święty Augustyn nazwał człowieka *homo inquietus*, wędrowcem, który podąża przed siebie, pchany miłością niespokojnego serca. „Dokądkolwiek idę, miłość mnie prowadzi” – pisał on w swych *Wyznaniach*, będących swoistym *itinerarium* duchowej inicjacji. W starciu dwóch postaw, tj. miłości ziemskiej i miłości niebiańskiej – *amor sui* i *amor Dei*, w wędrówkach między Tagastą, Kartaginą, Hipponą w Afryce a Ostią, Rzymem i Mediolanem w Italii rozegrały się najważniejsze przygody serca tego Ojca Kościoła. Pejzaże jego wędrówek malowane były przez włoskich artystów. Pojedyncze skały, między nimi serpentyna ścieżki, wiotkie pnie cyprysów czy pinii, a może

i drzewko figowe – świadek niedawnego płaczu, żalu i żaru modlitwy, osiołek i przy nim wytrzymały pielgrzym. Pejzaż pewnej biografii. Pejzaże losów. W pejzażu świata.

„Wąskie są ramy naszego spojrzenia i nieszerokie granice świadomej uwagi” – wiele stuleci po Homerze pisał w *Portrecie Kanta* Bolesław Miciński, filozof, znakomity eseista. „Niedoskonałość naszego spojrzenia podsuwa świadomości pojęcie czasu i jego podziału. Dla nas jest najpierw światło, potem zmacone wody, ziemia, drzewa i ptaki. Ale Wiekuisty stworzył wszystko jednocześnie”.

Czasowość determinuje ludzką kondycję zarówno w porządku istnienia, jak i w porządku poznania. Nawet jeśli z perspektywy wiekuistego *nunc stans* i świat, i człowiek cieszą się dojrzałością i pełnią, z poziomu przemijającego *nunc fluens* jawią się fragmentarycznie, cząstkowo, we frazach następstwa czasowego. Umysł człowieka, zniewolony partykularyzmem własnego oglądu, ulega kompensującemu mechanizmowi mitycznej gratyfikacji (co tak wspaniale przeświecił swą myślą Leszek Kołakowski w *Obecności mitu*), tworząc jedną z największych swoich idei – ideę Syntezy. W istocie Synteza ta jest rodzajem mitu eschatologicznego, wskazuje bowiem na kres, na własne spełniające uobecnienie w chwili ostatecznego przesilenia – transgresji życia w śmierć.

Człowiek to *homo viator* – za Aureliuszem Augustynem postępował w swym myśleniu Gabriel Marcel – to wędrowiec, idący przez życie jak ślepiec, nieświadomy celu, sensu świata i własnej w nim egzystencji. Dopiero u kresu swojej wędrówki może on pojąć, uchwycić znaczenie, wszak to właśnie kres jest wypełnieniem i całością. Lecz na cóż człowiekowi wiedza w chwili ostatecznej niemoty, nie może on jej wszak już spożytkować! Czyż nie jest największą ironią losu ludzkiego fakt, iż ostateczne rozpoznanie okazuje się bezużyteczne? Na przekór jednak pesymistycznym akcentom Marcel budował metafizykę nadziei. Nadzieja to nie Hezjodowa, zamknięta w puszcze Pandory zmora, lecz owoc afirmującej postawy człowieka – przyzwolenie na to, co się przydarza i co pojawia w drodze; to pełne zaangażowanie, całkowite uczestnictwo i wychylenie ku drugiemu człowiekowi.

Czy chrześcijańskie *fiat* Marcela nie jest nową odmianą pogańskiego *amor fati*, miłości losu wędrowca dionizyjskiego – wędrowca, jakim widział się Fryderyk Nietzsche? Ukochać los i świat tak bardzo, by wykrzyknąć temu „monstrum siły”: moja moc każe ci powtarzać się wiecznie! I w górach alpejskich, wysoko ponad ziemią pospolitych pociech i uciech, przychodzi największe olśnienie wzdorliwego filozofa – *die ewige Wiederkehr* – wieczna wędrówka świata, kolisko bytu. Mit wiecznego powrotu był dla Nietzschego czymś więcej niż nawiązaniem do presokratejskiej kosmologii, był funda-

mentalnym nakazem moralności nie etycznej, lecz estetycznej: żyć tak pięknie, tak dostojnie, z takim rozmachem, by móc powtarzać się w kolejnych światach tak samo, bez znużenia, bez zażenowania!

Koło świata, koło losu... Nawet jeśli przyjdzie nam zakwestionować marzenie i imperatyw Nietzschego, czyż życie *hic et nunc*, w pejzażu tego świata, nie zamyka się kołem wędrówki? Wyjściem, drogą i powrotem? Idąc przed siebie, przemierzamy – każdy z osobna – drogę Odysa – drogę do domu, do siebie samych. Czyż bowiem człowiek sam dla siebie nie jest ostateczną ojczyzną i celem wszystkich swoich podróży? Każda droga jest w jakimś stopniu odyseją, powtórzeniem wyznaczającego ją archetypu *nostos*, nost-algia, trudem powrotu (gr. *nostos* – powrót, *algos* – cierpienie). Tak o tym kole wszelkich ludzkich dróg pisał poeta drogi Walt Whitman: „Daleko będziesz szukał! Wrócisz na końcu do tego, co ci najbardziej znajome, znajdując szczęście, wiedzę nie w innym miejscu, ale w tym miejscu... nie w innej godzinie, ale w tej godzinie”. A poeta, pisarz, filozofujący mistyk Fryderyk von Hardenberg, zwący się Novalisem, w *Kwietnym pyle*: „Marzymy o podróżach przez wszechświat, a czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie”.

Linia losu zamyka się w koło, a w linii tego koła człowiek zawsze pozostaje wędrowcem, idąc wprost ku nieodwracalnemu kresowi własnej biografii, czy też, jak mityczny Ahaswer, objawia wciąż powtarzającym się światom fundamentalne ich niewykończenie, ich nie-skończoność. *Nunc fluens*, nieustanny przepływ wpisany w dzieje świata i człowieka, ciąg pamięci i oczekiwania, zraty i nadziei, tego, co już minione, i tego, co jeszcze niedokonanane, jest najwymowniejszym znakiem ontologicznego ufundowania świata ludzkiego na braku – źródle nostalgii i patosu. „Miłość to człowiek niedokończony” – pisał Paul Eluard. Nie byłoby pragnienia, zdążania, wędrówki, gdyby nie to rudymenarne dla ludzkiej kondycji poczucie jej nieodmknięcia, otwartości, zaledwie możliwości bytu.

Według Jean-Paula Sartre’a człowiek jest „bytem dla siebie”, transcendującym, wychylonym w przyszłość, ku projektom, zasadniczo różnym od „bytów w sobie”: „kamienia, pleśni czy kalafiora”, okrzepłych, zamkniętych w immanencji, statycznych, biernych. Dla Th. Hobbesa, Kartezjusza, B. Pascala i innych myślicieli Zachodu (nierzadko często podróżujących, będących w drodze) ludzka natura przejawia się w ruchu. Ruch, mobilność, to nasza swoistość.

Zatem idziemy, jesteśmy w drodze, odwieczni pielgrzymi sensu i formy. Jak grecki *ksénos*, podróżny, człowiek jest obcym i gościem w rzeczywistości. Tę rzeczywistość oswaja on i obłaskawia przemocą bądź czułością własnego patosu. Idąc, podejmuje i porzuca, przechodzi i przemija, a przemijając zdobywa dojrzałość, formę i sens – buduje sobie własną śmierć.

Na portrecie Kartezjusza, namalowanym w 1647 roku przez Jana Baptistę Weenixa, widzimy w rękach filozofa otwartą księgę, w której widnieje napis: *Mundus est fabula*. Świat jest fabułą, narracją; świat jest księgą. W sensie absolutnym jest on całością, formą zamkniętą, ale przygodnie, z perspektywy człowieka, pozostaje on otwartym polem opowieści, na który składają się narracje kultury: mitów, filozofii, sztuki, nauki, fascynujące, choć jednak częściowe, zdeterminowane „wąskimi ramami naszego spojrzenia”.

Kartezjusz w 1633 roku ukończył traktat *Le Monde*, nie opublikował go jednak, przestraszony potępieniem Galileusza – myśliciela, na którego autorytet w tymże traktacie się powoływał. Filozof wypowiedział tutaj myśl, że naukowy opis zjawisk natury jest formą *l'invention d'une fable*. Traktat wyszedł pośmiertnie, zaś portret pędzla Weenixa, namalowany trzy lata przed śmiercią filozofa, zapewne nawiązuje do nieopublikowanego jeszcze dzieła, prawdopodobnie również do zapisu z *Rozprawy o metodzie* traktującego o woli studiowania w „wielkiej księdze świata” poprzez podróże. Portret ma dwie dominanty świetlne skoncentrowane na księdze i twarzy filozofa. W obrazie pełnym barokowych cieni księga i twarz zdają się stanowić jedność. Doskonałym przypisem do tej jedności mogą być słowa Jorge Luisa Borgesa, wypowiedziane przezeń w *Twórcy* (a uczynione mottem do *Mikrokosmosu* przez pisarza idei podróży, Claudio Magrisa): „Człowiek postanawia odmalować świat. Przez lata będzie zaludniał przestrzeń obrazami prowincji, królestw, gór, zatok, okrętów, wysp, ryb, pokoi, instrumentów, gwiazd, koni i ludzi. Na chwilę przed śmiercią odkryje, że ów cierpliwy labirynt linii jest podobizną jego własnej twarzy”.

Wiadomo, jak potoczyło się życie Kartezjusza: Francja, Niemcy, Czechy, Węgry, Włochy (piesza pielgrzymka do Loreto w podziękowaniu za odkrycie metody właściwego posługiwania się rozumem), Holandia, wreszcie Szwecja i królewski dwór w Sztokholmie. To właśnie tam, w zimnej Północy, „gdzie myśli zamarzają w głowie” (jak czytamy w jednym z jego listów) myśliciel-wędrowiec dotarł do ostatniego przystanku życia. Pejzaż pewnej biografii...

Filozofowie bywają myślicielami drogi w dwojakim znaczeniu: dosłownym i przenośnym. Często – jak widzimy z przytoczonych zaledwie paru przykładów – podróżują, przemierzają przestrzenie ojczyzny własnej i świata. Motywy tych podróży są różnicowane: poznanie, doświadczanie rzeczywistości w przygodzie zmysłowego i intelektualnego przeżycia, rozmach i apetyt istnienia, spotkanie, *symposion*, wolność, ucieczka... Diogenes z Synopy, wygnany ze swojego miasta, przemierzył całą Helladę, a własną bezdomność uczynił wzorcem pożądanej dla filozofa postawy *kosmopolites*, światowego, uniwersalnego obywatelstwa: „Nie mam domu, ojczyzny, pieniędzy, rodziny. Ale do mnie należy niebo i ziemia, do mnie należy cały świat”. Bezdomność, jak pisała Hannah Arendt w *Myśleniu*, przypominając

ucieczkę Arystotelesa z Aten, jest właściwą kondycją filozofa; jest warunkiem dystansu, nieuprzedzonego oglądu, szerokiej perspektywy dla myśli, teorii. Wraz z takim ujęciem przechodzimy na poziom przenośnego rozumienia filozoficznej wędrówki. Droga, wędrówka, pielgrzymowanie są dla filozofów często poręczną metaforą ludzkiego losu i jego sceny – świata, a także poznania, wiedzy, samorealizacji, trudu osiągania cnoty i eudajmonii; są przenośnią samej filozofii, rodzącej się ze zdumienia wobec tajemnicy, poruszającej zagadki („egzotyki”) świata i istnienia.

Kartezjusz ustalił dla filozofii *methodos*, drogę systematycznego i krytycznego badania, która miała prowadzić do stworzenia *mathesis universalis*, uniwersalnej nauki opisującej całość bytu. Jego filozofia była owocem wiary w to, że prawda otwiera się przed umysłem badacza, gdy ten postępuje właściwą drogą myśli i dowodzenia. Dzisiaj, gdy filozofia jak nigdy dotąd świadoma jest własnego niespełnienia i doświadcza swoistego – jak określił to dosadnie Leszek Kołakowski w *Horrorze metafizycznym* – „samoumęczenia”, w poczuciu własnej niemocy oddalając w nieskończoność realizację projektu Syntezy; w tych szczególnych okolicznościach filozoficznej samowiedzy, znaki drogi i wędrówki zachowują dla filozofii tym bardziej swoją metaforyczną moc, wskazując na skalę jej zmagania. Na drogach tych zmagania filozofowie zostawiają ślady swoich osiągnięć i wskazówki dla myśli, jak niegdyś czynili to Grecy stawiający na podróży szlakach hermy. I chociaż ślady myślicieli nie są tym samym, czym były greckie kamienie – świadectwa opiekuńczej obecności Hermesa, patrona podróży i pośrednika bogów, nie przestają być one jednak ważnymi znakami osiągnięć ludzkiego umysłu. Nawet jeśli osiągnięcia te pozostają – jak znaki samego boga – enigmatyczne, ich status niezupełności i niekonkluzywności tym bardziej potwierdza *status viatoris* człowieka, nieustanne przebywanie w drodze.

Prezentowane w niniejszym tomie teksty polskich filozofów traktujące o drogach, pejzażach i formach zmysłowych, intelektualnych, protreptycznych, dziejowych, turystycznych, o pielgrzymowaniu, o projektowaniu i antycypowaniu w wyobraźni możliwych uroków i zasadzek podróży, są swoistymi hermami, śladami indywidualnych refleksji, znakami namysłu filozoficznego nad symbolami drogi i wędrówki wskazującymi na los człowieka – symbolami „dającymi do myślenia”.

Przywoływany już tutaj Claudio Magris we wstępie do swojej książki *Podróż bez końca* pisał: „Przedmowy budzą zawsze podejrzenie; są zbędne, jeśli teksty, które przedstawiają, ich nie potrzebują, albo obnażają ich słabość, jeśli te ostatnie nie mogą się bez wstępu obejść, w dodatku zaś mogą popsuć przyjemność lektury, jak dzieje się to w przypadku prób wytłumaczenia dowcipu lub ujawnienia, jak książka się kończy”. Tom oddawany właśnie do

rak czytelnika nie ma ciągłej narracji, nie ma też zakończenia, jest luźnym zbiorem szkiców i rozpraw, które z całą pewnością nie potrzebują redakcyjnej introdukcji, przedstawiają się bowiem same, przemawiając rozlicznymi sensami. Redakcji pozostaje nadzieja, że lektura tych tekstów – herm filozoficznego namysłu – będzie nie tylko przyjemna, ale także inspirująca i stymulująca do kolejnych dyskusji.

Maria Zowisło

ARTYKUŁY

W POSZUKIWANIU PRAKTYCZNEJ FILOZOFII PODRÓŻY

Marek Kazimierzak*

Zarys treści: Celem artykułu jest teoretyczny namysł nad takim sposobem uprawiania podróży, który wznosi ją na wyższy poziom doświadczenia i przeżywania „bycia w drodze”, uprawniający do uznania jej za rodzaj sztuki życia, której podobieństwo z praktykowaniem życiowej filozofii jest w artykule przedmiotem uzasadnienia. Płynące z tego uzasadnienia przesłanie odwołuje się do wartości, które „bycie w drodze” w sobie zawiera, przesądając o ważnym, samokształcącym, wzbogacającym osobowość podróżnika-turysty, wymiarze podróżowania. Artykuł jest próbą dotarcia do antropologicznych i filozoficznych korzeni podróży, uchwycenia tego, co kryje się pod powierzchnią turystyczno-podróżniczych doświadczeń. Struktura tekstu składa się z trzech zasadniczych części. W części pierwszej – *Mobilność w świecie ponowoczesnym* – pojawia się analiza współczesnych form mobilności z akcentem na jej duchowy wymiar. W części drugiej – *Światy podróży w antropologicznej perspektywie* – mamy do czynienia z opisem egzystencjalnego wymiaru podróżowania w alternatywnych światach podróży, który wpisuje się w strategię ludzkiego życia. Część trzecia – *Sztuka podróży sztuką życia* – jest próbą dookreślenia praktyki podróżniczej, która przekształca się w sztukę życia.

Słowa kluczowe: etyka, antropologia, filozofia, turystyka, podróż

Wstęp

Filozoficzny charakter rozważań nad takim sposobem bycia w świecie, którego głębszy sens ujawnia podróżowanie, nie omija z reguły kwestii możliwych sposobów wykraczania poza codzienność potocznego życia w kierunku innych, nierzadko ekscytujących i tajemniczych światów. W sensie ontologicznym „świat” jest nazwą dla sfery bytowej, która obejmuje różnorodność istnień, w tym także świat podróży w jego czasoprzestrzennej różnorodności i całym materialnym wyposażeniu. W wymiarze ontycznym zawiera w sobie kwintesencję ludzkich możliwości i przejawów życia: „Jest zawsze czymś więcej niż nasz los i faktyczne życie” [Ortega y Gasset 1952, s. 178]. Zwykle to rutynie

* Dr hab., prof. AWF w Poznaniu, Zakład Kulturowych Podstaw Turystyki, Wydział Turystyki i Rekreacji, Akademia Wychowania Fizycznego im. E. Piaseckiego w Poznaniu, 61-555 Poznań, ul. Droga Dębińska 7; e-mail: makazim@o2.pl.

czynności związanych z krzątaniem wokół zwykłych ludzkich spraw przeciwstawiany jest niecodzienny świat podróży, z jego niezwykłymi wydarzeniami sprzyjającymi odkrywaniu nowych sensów i wartości, np. w sferze przyrodniczo-kulturowej, gdy docieramy do miejsc określanych mianem cudów świata.

Chociaż w analizach podróży na plan pierwszy wysuwa się przestrzenna i czasowa mobilność, której rezultatem jest zmiana środowiska naturalnego, geograficznego i społeczno-kulturowego, to przecież podróż nie sprowadza się jedynie do realności empirycznych danych. Podróżowanie urzeczywistnia ideę podróży zarówno na poziomie doznań zmysłowych, powstałych w horyzoncie naszej cielesności i tego, co określamy otaczającym nas światem rzeczy i ich stanów – jak i w sferze duchowo-mentalnego doświadczenia, wykraczającego poza dające się materialnie zlokalizować geograficzno-topograficzne miejsca. Posługiwanie się pojęciem „podróż” na oznaczenie zjawisk, które wykraczają poza fizyczne przemieszczanie się, choć ma jedynie sens metaforyczny [Podemski 2004], to jednak wzbogaca, rozszerza, a nie zubaża nasze rozumienie tego, co może być z podróżą kojarzone. Uznanie za „rzeczywistą” podróż jedynie taką, która zawiera się w sferze fizyczności (podróż korporalna), a za „rzeczywistą” przestrzeń jedynie taką, która jest ograniczona trzema empirycznie dającymi się uchwycić wymiarami, pomija przebogatą różnorodność znaczeń i interpretacyjnych odniesień, które odnoszą się do „rzeczywistych” obiektów i celów podróżowania, gdy słowu „rzeczywistość” nadajemy niedogmatyczny sens. Nie da się odgraniczyć podróży, rozumianej jako realna podróż (korporalna), od podróży mentalnej, nadającej sensy i znaczenia fizycznemu przemieszczaniu się w czasie i przestrzeni, która ma wymiar duchowy i przebiega w wyobraźni podróżującego. Za sprawą podróżniczych doświadczeń turysta-podróżnik staje się bohaterem dwóch jednocześnie przebiegających, komplementarnych względem siebie światów – „realnego” i „imaginacyjnego”. Podróżowanie mentalne nie musi oznaczać zubożenia fenomenologicznego doświadczenia podróży, jak to ma miejsce w przypadku podróży wirtualnej, bowiem w zapośredniczonych przez komputery społecznościach ludzie nadal spotykają się twarzą w twarz, choć w tych nowych warunkach zarówno „spotkanie”, jak i „twarz” znaczą już co innego [Urry 2009, s. 109].

Podróżowanie mentalne, polegające na oddawaniu się marzeniom lub wtapianiu się w świat bohaterów literackich, towarzyszy człowiekowi od dawien dawna. W zachowanych najstarszych epickich i poetycko-mitologicznych pismach naszego kręgu kulturowego – epepei o Gilgameszu, Mojżeszowym *Pięcioksiągu* czy homeryckiej *Odysei* – pojawiają się wzorce, typy i motywy podróżowania. W ich przebiegu – czy to o charakterze wertykalnym, podróży do „nieba i piekieł”, w poszukiwaniu transcendencji, jak to miało miejsce w epepei o Gilgameszu, czy podróży o charakterze horyzon-

talnym i cyklicznym, której ilustrację przedstawia homerycki epos *Iliady* i *Odysei* z motywem wyruszania w drogę, pełną przygód i ostatecznie ze szczęśliwym powrotem do ojczystego domu, czy wreszcie podróżą o charakterze eksodusu, opisującą wyjście ludu Izraela, będącą rodzajem emigracji, wyjazdu bez powrotu, związanym z utratą ojczyzny, poszukiwaniem szczęścia na obczyźnie – można odnaleźć inspirujące podobieństwa do większości współczesnych podróży, odbywanych z podobnych pobudek.

Podróż, jako społeczno-kulturowy fenomen, a zarazem przedmiot współczesnej refleksji nauk o turystyce, zasługuje na zainteresowanie ze strony socjologów i filozofów, którzy w podróży turystycznej dostrzegają szansę na realizację wartości. Na wiele sposobów uzasadniane jest twierdzenie, iż podróże są istotną cechą ludzkiej kondycji, że kształtują człowieka, i to zarówno tego, który uprawia turystyczne podróże, jak i tego, który podróżujących turystów przyjmuje. W odkrywaniu „głębi” podróżniczych doświadczeń kwestia konsumenckiego charakteru turystycznych podróży schodzi na dalszy plan, a znaczenia nabiera to, co pozostaje w niej niewidoczne. To istniejący paralelnie do przestrzeni świata konwencji i tradycji, powszechnie uznawanych motywów i innych widocznych sposobów zachowań alternatywny świat marzeń, tęsknot za autentyzmem, niecodziennością nastrojów, przeciwstawiający się turystycznej rutynie. Także w tym wypadku myślowemu porządkowaniu podróżniczego świata, służącemu wyjaśnieniu i uzasadnieniu potrzeby podróżowania, jej społeczno-kulturowych kontekstów, przychodzi z pomocą metafora, jako narzędzie opisu kondycji człowieka, występującego czy to w roli turysty, wędrowca, pielgrzymka, czy włóczęgi. Za jej sprawą także podróż, wędrowka, pielgrzymka, stając się ważnymi figurami różnych dyskursów, archetypami, symbolami ludzkiej egzystencji, nabierają znaczenia kompensacyjnego i komplementarnego względem świata, w którym toczy się życie codzienne.

Dobrowolność, spontaniczność i samorzutność, wyróżniające turystyczne podróże, skłaniają do pytania o to, co w sferze aksjologii i osobotwórczej roli podróży powoduje u ludzi – jawnie we wszystkich kulturach – owo wykraczanie poza codzienność. W odkrywaniu motywów podróżowania, odniesionych do wewnętrznego świata podróżnych, pojawia się kwestia kluczowa dla antropologii podróży – uzasadnienie sensu ludzkiego bycia w drodze. Ta kwestia zostaje w artykule odniesiona do aksjologicznej sfery autokreacyjnych i osobotwórczych konsekwencji podróżowania i wiąże się z próbą dotarcia do istoty tej najbardziej fundamentalnej w wymiarze egzystencjalnym ludzkiej potrzeby, warunkującej bycie wolnym w wymiarze nie tylko cielesnym, ale i duchowym, jaką jest podróż.

W artykule eksponowany jest namysł nad takim sposobem uprawiania podróży, który wznosi ją na wyższy poziom doświadczenia i przeżywania „bycia w drodze”, który widzi w podróży sztukę życia, i którego podobieństwo

z praktykowaniem życiowej filozofii jest w artykule przedmiotem uzasadnienia. W tak zarysowanej problematyce na plan pierwszy wysuwają się nie tyle zewnętrzne warunki podróży – a więc to, gdzie, jak, kiedy i kto podróżuje, ile owo filozoficzne „dlaczego” podróżowania, wyjaśniające i odnajdujące jego głębszy duchowy sens. W wewnętrznym świecie podmiotu będącego w drodze, w którym proces kulturowego samorozwoju owocuje praktyczną filozofią i własnym „rozjaśnieniem egzystencji” [Jaspers 1998], zawarta jest odpowiedź na równie fundamentalne pytanie: Kim powinien być człowiek w podróży?

Określenie i oszacowanie filozoficznej wartości podróży, również jako sztuki praktykowania życiowej mądrości, zostaje w artykule odniesione do wzorów życia postulowanych i praktykowanych przez starożytnych myślicieli, a także zainspirowanego nimi w czasach nowożytnych filozofa tej miary, co Michael de Montaigne. Dla niego podróż w poszukiwaniu prawdy życia miała wymiar egzystencjalny i dyskursywny, była czymś przeżywanym w sposób konkretny i zmysłowy, stanowiąc zarazem okazję do wyrażania abstrakcyjnych treści w sposób nad wyraz osobisty.

Odkrywanie związków znaczeniowych między filozofią a podróżą obejmuje w artykule sferę źródeł, motywów i celów filozofowania, którego podróżowanie jest w obszarze mentalnym metaforą, a także – czy może przede wszystkim – samego podróżowania, które ponad swym fizyczno-zmysłowym wymiarem urasta do rangi filozofii. Ta zaś rozumiana jest w artykule jak najszerszej, jako obejmująca świat człowieka i naturę praktyka badawcza, nakierowana na poszukiwanie mądrości. Postulowana w artykule jej konkretyzacja w postaci praktycznej filozofii podróży wychodzi od danych naocznych, które poddaje interpretacji i refleksji krytycznej, przekształcając je w filozofię podróżniczego doświadczenia. W wyrażeniu „filozofia podróży” wymiar filozoficzny skierowany jest na wskazanie ostatecznych racji bytu dla tej dziedziny życia i działania człowieka – na to, czym jest w swej istocie, i jaki jest jej cel. Filozofia podróży byłaby zatem ostatecznym wyjaśnieniem podróżniczego doświadczenia jako integralnego elementu ludzkiej kondycji. W artykule takie jej rozumienie wymaga postawienia pytania: Na czym polegałaby podróżnicza praktyka, aby zasługiwała na miano podróży filozoficznej?

1. Mobilność w świecie ponowoczesnym

W rozważaniach nad podróżą natrafiamy na kategorię mobilności, którą podróż zakłada i bez której nie mogłaby zaistnieć. W odróżnieniu od podróży nie jest ona celem samym w sobie i w pierwotnym sensie oznacza gotowość i zdolność do ruchu, a także sam ruch. Łaciński rzeczownik *mobilitas*, ozna-

czający ruch, ruchliwość, a jako *mobilitas amini* – sprawność, biegłość, wywodzi się od łacińskiego czasownika *movere* – wprawić w ruch, uruchomić, poruszyć. Zazwyczaj, gdy mówimy o podróżowaniu, mamy na myśli mobilność przestrzenną, której rezultatem jest zmiana środowiska geograficznego, często także społecznego i kulturowego. Mobilność, jako zdolność przemieszczania się ciał w przestrzeni, może być procesem zarówno aktywnym, jak i pasywnym, pozytywnym lub negatywnym. Na pytanie: co jest w ruchu? odpowiadamy za Heraklitem, że wszystko, w tym zaś to, co wyzwała bieg myśli i staje się dla nich punktem odniesienia.

Przenośne znaczenie mobilności abstrahuje od potencjalnej zmiany miejsca i koncentruje się na duchowym wymiarze, wykraczającym poza zwykłą ruchliwość w przestrzeni. Mobilność duchowa oznaczać wówczas może sprawność myślenia, intelektualną zdolność odniesienia się do różnych sytuacji. Nabiera w naszych płynnych nomadycznych społeczeństwach rangi imperatywu. Zdaniem Zygmunta Baumana: „Mobilność okazuje się najwyższą cenioną i pożądaną wartością, a swoboda poruszania się – ten nierówno dzielony towar, którego stale brak – szybko staje się głównym czynnikiem kształtującym społeczne podziały w dobie późnej nowoczesności czy też czasach ponowoczesnych” [Bauman 2000, s. 6]. Szereg form i odmian mobilności wertykalnej i horyzontalnej, które funkcjonują w socjologii migracji i odnoszą się do indywidualnych zmian, np. społecznego statusu czy też przestrzenno-geograficznego położenia, wiąże się z decyzjami, które w najczęstszych przypadkach są świadome, choć nie zawsze zachodzą w akcie wolnej woli. Niezależnie od tego, czy kryje się za nimi troska o bezpieczeństwo egzystencjalne, czy też są manifestacją potrzeby ruchu i podążającej za nią ciekawości, ochoty na przygodę, czy niezwykle doświadczenie z tym, co nieznanne, fascynująca w mobilności jest sama jej potencjalność [Luhmann 1984, s. 92].

Być mobilnym, być w ruchu – to dziś rodzaj społecznego imperatywu, który dla jednych oznacza sposób na niewiązanie się ze stałym miejscem zamieszkania, styl życia, dla wielu innych jest zaś rodzajem przymusu, za którym ukrywa się ekonomiczna presja „kapitalizmu wieku dostępu”. Mobilność wraz z jej zmienną dynamiką, stanowiąc egzystencjalny wyznacznik bycia w świecie nowoczesnych nomadów, których biografie nie są zorientowane na osiadłość, daje się opisać jako płynne *Transleben* [Beck 1994, s. 197–212]. Zygmunt Bauman, pisząc o dwóch światach, dwóch sposobach i strategiach odbierania świata, zauważa: „Modne określenie «nomadzi», stosowane bez różnicy w odniesieniu do wszystkich żyjących w epoce ponowoczesnej, jest wysoce mylące, ponieważ przemilcza głębokie różnice, które dzielą od siebie dwa rodzaje doświadczeń, oddając zarazem ich podobieństwo w sposób bardzo powierzchowny [Bauman 2000, s. 104]. „W tworzącej

się hierarchii możliwości poruszania się – pisze dalej Bauman – na jednym biegunie mamy świat totalnej mobilności: przestrzeń przestała być ograniczeniem i łatwo się ją przekracza zarówno w «rzeczywistości», jak i «wirtualnie», tymczasem w drugim świecie, w którym «skrępowani więzami lokalnymi», nie mają możliwości poruszania się, rzeczywista przestrzeń szybko się zamyka” [Bauman 2000, s. 104–105]. Ta dwubiegunowość, dla jednych oznacza potwierdzenie nowych możliwości, nową jakość życia, dla innych zaś alienację, niestabilność, niemożność nawiązywania kontaktów. Ujawnia głęboki rozdźwięk między dawnymi, tradycyjnymi formami nomadycznego życia zgodnego z „naturą” a panującą „mocą mobilności”, biernym przemieszczeniem się, którego credo brzmi: „pozostań w ruchu”, „nie wchodź w żadne związki”, „nie ponoś żadnych ofiar”. Skutkiem tej swoistej „elastyczności” ludzkich zachowań, jest przekształcenie życia w rodzaj „dryfowania” [Sennett 1998, s. 29].

Kategoria mobilności, która jest dziś w powszechnym użyciu we współczesnych naukach kulturowych i dyskursie akademickim, choć w repertuarze pojęciowym filozofów nie występuje często, urasta do metafory wyższego rzędu w odniesieniu do kategorii turysty, pielgrzyma, włóczęgi, a także kategorii „nomady”, której, jak zauważa John Urry, nie można wyobrazić sobie bez mobilności wirtualnej i mobilności przedmiotów [Urry 2009, s. 48]. Jej interesującą egzegezę znajdujemy u Zygmunta Baumana, który figurę nomady podnosi do znaku czasu.

Rozpowszechniane kulturowe wzorce, określające społeczną przynależność, które regulują sposoby reagowania na przyśpieszający pęd życia w wymiarze jednostkowym i zbiorowym, nadając ludziom status bycia mobilnym, odbiegają jednakże od dawnych, historycznie znanych sposobów zachowań wspólnot wędrowców, z ich poczuciem kulturowej więzi i przynależności plemiennej. Współcześnie ich ekspansję w fizycznych i wirtualnych przestrzeniach ucieleśniają m.in. wyposażeni w nowoczesne środki komunikacji (laptopy, e-pady, nawigację satelitarną, telefony komórkowe) globtroterzy i backpackersi, dla których podróżowanie jest potwierdzaniem indywidualnej, skrojonej zawsze na własną miarę potrzeby samorealizacji. Trudno także do nomadów, wędrowców czy podróżników zaliczyć miliony uchodźców, głodujących i prześladowanych, których wojna, życiowa konieczność, strach o biologiczne przetrwanie zmusiło do błąkania się po ziemskim globie. Zdaniem Deana MacCannella: „Błędem teoretycznym i moralnym byłoby jednak porównywanie przymusowego nomadyzmu i bezdomności uchodźcy i biedaka z podróżującym z wyboru, pełnym wyższości klientem biura turystycznego czy innymi wybrańcami losu” [MacCannell 2002, s. XXIII]. Podróż w tym wypadku staje się rodzajem przywileju zarezerwowanego dla tych, którzy posiadają ojczyznę, do której mogą powrócić. Jeszcze inaczej rzecz się

ma z tymi, którzy, jak zauważa Zygmunt Bauman: „[...] wolą być w ruchu niż stać w miejscu albo chcą zmierzać właśnie tam, gdzie idą, [...] ponieważ w świecie skrojonym na miarę turystów «pozostanie w domu» wygląda na upokorzenie i niewdzięczną harówkę, a na dłuższą metę i tak wydaje się niewykonalne. Są w ruchu, ponieważ popchnięto ich do tego” [Bauman 2000, s. 109]. W dzisiejszym, mobilnym świecie wyzwaniem staje się próba zdefiniowania na nowo mobilności przy wykorzystaniu do tego kategorii wolności, zawartej przecież immamentnie w idei podróży. Przekonanie, iż dopiero wtedy, gdy pojmimy „bycie w drodze” jako cel, będziemy mogli ponownie podróżować i staniemy się bardziej wolni [Deleuze, Guattari 1988], wychodzi naprzeciw tym, którzy pozostają w forpoczcie podróżowania, jak to ma miejsce w przypadku backpackersów. Mobilni, kreatywni, zwróceniu ku przyszłości, swój nowy nomadyczny wizerunek odkrywają w idei „równoważonej mobilności”, wyzwalającej potrzebę wydatkowania ruchu fizycznego, osiągnięcia mobilności, w symbiozie z inteligentnymi sieciami infrastruktury komunikacyjnej, dostosowując się do autokreacyjnej siły płynącej z motoryki własnego ciała. Jazda na rowerze, piesze wędrówki, jogging itp. w powiązaniu z nośnikami mobilnej komunikacji stają się elementem mobilności wyższego rzędu, wyzwalającej pozytywne nastawienie do życia. Potrzebne są w niej nowe kompetencje i nowe wzorce (wartości), które mogą służyć urzeczywistnianiu projektów swoistej „rewitalizacji” międzyludzkich relacji, jakie w podróży są niezbędne, jeśli postulowany „renesans bliskości” ma się urzeczywistnić. To nie lada wyzwanie dla np. współczesnego przemysłu turystycznego, masowo sprzedającego turystom marzenia, których spełnienie zawsze w ostatecznym rachunku zależy od jakości i rodzaju wzajemnego spotkania w drodze. Za nimi kryją się preferencje i kulturowe kompetencje, wymagające wiedzy oraz umiejętności ich stosowania przez uprawiających podróżę bądź w trybie rekreacyjnym, eksperymentowania, bądź np. egzystencjalnym.

Socjologiczna – czy też raczej socjopsychologiczna – próba opisanie i zrozumienia fenomenu mobilności jest ugruntowana na wiedzy z obszaru antropologii filozoficznej, odwołującej się do złożoności ludzkiej natury, której mobilność jest potwierdzeniem. Nie może więc zastępować filozoficznego podejścia do kwestii mobilności, za którą stoi wielowiekowa tradycja sięgająca jeszcze starożytnych czasów Heraklita i Parmenidesa, budowniczych modeli dynamicznego i statycznego świata. Oni także mają swój udział, choć zapewne pośredni, w próbach zrozumienia przyczyn owej wiecznej potrzeby bycia mobilnym, tęsknoty za dalekimi podróżami, pasji do podróży, wiecznego pędu do wędrowania. Wyjaśnienie, służące zrozumieniu tego wszystkiego, jest udziałem filozofii, a jeśli tak, to celem jej zabiegów badawczych jest także: „rozpoznanie i stawienie czoła konsekwencjom powszechnej

przygodności i niepewności ludzkiej kondycji”, co Zygmunt Bauman zdawał się zastrzegać dla refleksji socjologicznej [Bauman 2006, s. 329]. Zajmujące filozofię wybory, z jakimi człowiek mobilny musi się zmierzyć na co dzień, często za cenę odmowy przyjęcia za nią odpowiedzialności, należą do antropologii czy filozofii podróży. Próba odsłonięcia filozoficzno-antropologicznych korzeni podróży, uchwycenia tego, co kryje się pod powierzchnią turystyczno-podróżniczych doświadczeń, odsłonięcia egzystencjalnego wymiaru podróżowania, który wpisuje się w strategię ludzkiego życia, generuje szereg pytań kumulujących się w tym jednym kluczowym z punktu widzenia filozofii: Kim jest mobilny człowiek? Historia podróżowania wskazuje na szereg wzorów, które w całej różnorodności swych społecznie ukształtowanych ról i odmian odzwierciedlają różnorodność celów realizowanych przez pielgrzymów, badaczy podróżników, misjonarzy, odkrywców, kolonizatorów, wędrownych nauczycieli, nomadów, imigrantów, azylantów, poszukiwaczy przygód, dziennikarzy i turystów, nomadów itd., zaświadczać, iż bycie mobilnym niejedno ma imię.

2. Światy podróży w antropologicznej perspektywie

Czymś bezspornym jest związek podróży z antropologią filozoficzną, jako że aktywność podróżnicza dotyczy przede wszystkim człowieka i obejmuje społeczno-kulturowe międzyludzkie interakcje. Filozofia człowieka, dociekająca istoty człowieczeństwa i ludzkiej kondycji, specyficznie ludzkiego sposobu istnienia w świecie, w swym szerokim znaczeniu obejmuje także filozofię podróży, dla której realizacja celów odniesiona do podróżniczo-turystycznej praktyki oznacza, iż człowiek, występujący w roli podróżnika-turysty może być postrzegany w perspektywie zdobywanej samowiedzy i rozszerzania obszarów swej wolności. Ta kluczowa kwestia przybiera historyczno-kulturowy wymiar i wiąże się z pytaniem o sens ludzkiego bycia w drodze.

Podróż w swym antropologiczno-kulturowym wymiarze sięga głębokich pokładów ludzkiego jestestwa. W szerokim rozumieniu podróż jest założona w „woli i życzeniu” ludzkiej natury. „Wola i życzenie”, odwołując się do Heideggera, „są w sposób konieczny ontologicznie zakorzenione w ludzkim jestestwie” [Heidegger 2004, s. 261]. Heideggerowskie *Dasein* jako bycie-w-świecie, które jest rozumiane przestrzennie i charakteryzowane za pomocą oddalenia (*Entfernung*) i ukierunkowania (*Ausrichtung*) [Heidegger 2004, s. 153] należy do filozoficznych podstaw tu rozważanej tezy o podróży jako modusie życia. Jego waga, jako egzystencjalnego doświadczenia sensu istnienia, ale także lekcji dystansu wobec uprzedzeń, ksenofobii, nietolerancji w wymiarze indywidualnym i społecznym, wydaje się nie do przecenienia. W swej

antropologicznej strukturze, przyjętych regułach i możliwych scenariuszach podróży odzwierciedla nasze potrzeby i oczekiwania, sposób widzenia świata, naszą egzystencję, nadając sens marzeniom, nawet wtedy, kiedy pozostają niespełnione. Podróż w głąb siebie samego, w całej różnorodności opisujących ją metafor, podejmowana jakże często przez tych, którzy odczuwają rozczarowanie z „wędrówki” przez realny, ale często zimny i nieprzystępny świat, jest w zasięgu możliwości wszystkich bez wyjątku. Obejmuje nie tylko zmiany miejsca w czasie i przestrzeni, a więc „obiektywne” ruchy, lecz też praktyki i fakty, które jawią się jako na pozór nie mające nic wspólnego z podróżą, ale do porządku podróży należą – to znaczy do porządku jej idei [Urbain 1997, s. 27]. Zwykle badacze ograniczają swe odczytanie podróży do oficjalnej semiologii, do ustalenia eksplicite miejsc, dyskursów i przebiegających podczas jej trwania rytuałów, krótko: do tego, co da się w niej zobaczyć w następujących po sobie fazach: wyruszenia w drogę, bycia w drodze (*passage*), przybycia na miejsce i powrotu z podróży. Jednakże u podstaw antropologii podróży leży założenie, że obszar badawczy podróży musi także obejmować to, co w niej samej jest niewidoczne [Urbain 1997, s. 22].

Zdaniem Jeana-Didiera Urbaina, współczesny podróżnik bardziej przypomina dzisiaj „wynalazcę” niż „odkrywcę”. W istocie jest on przymuszony raczej coś odnaleźć niż odkryć, ponieważ na mapach nie ma już białych plam. I co odnajduje ten podróżujący człowiek? Odnajduje podróż. To doprowadziłoby odnalezienia priorytetowej autonomii podróży wobec wszelkiego konkretnego doświadczenia. Podróż jest na pierwszym miejscu niezależną postawą, zachowaniem, a jednocześnie: obrazem i stanem ducha [Urbain 1997, s. 26]. Sama sobie wystarcza, bez konkretnego zadania i bez jasno określonego celu. „Wynaleźć” podróż oznacza zatem urzeczywistnić jakieś nowe jej użycie w stosunku do tego, które jest już znane, albo inaczej rzecz ujmując – wynaleźć nowe jej zastosowanie. Zanim w ogóle podróż stanie się czynem, jest wprawdzie teorią, hipotezą, projekcją i komunikatem, który nam pozwala, myśleć o świecie: życiu, śmierci, innych i o nas samych [Urbain 1997, s. 27]. Remi Knafo stwierdzał: „Z pewnością Krzysztof Kolumb jest wynalazcą (*der Erfinder*) nowego kontynentu, ponieważ nie zajmował się odkrywaniem obszaru, o którym jego współcześni nic nie wiedzieli. Zarazem przeformułował określony sposób widzenia nowego świata: jakąś jego mitologię, z której pomocą Europejczyk mógł zrozumieć i zinterpretować przedstawiany mu świat” [podaję za: Urbain 1997, s. 27].

Podróż, która u swego źródła jest próbą zerwania z formą bycia w powszedniości, oznacza skierowanie uwagi na to, co kryje w sobie „archiwum” kulturowo różnorodnego świata, z nadzieją odnalezienia materiałów pozwalających na jego trafną interpretację. Sam akt interpretacyjny jest wypadkową osobistych zainteresowań, sposobu postrzegania i rozumienia

rzeczywistości, tym, co Pierre Boudier określił mianem kapitału kulturowego uczestników turystycznych podróży. Podróż można określić, jako bycie człowieka w świecie, w sposób, w jaki rozumie on świat i siebie samego. Człowiek w drodze, wędrowiec, podróżnik, spacerowicz, turysta jest w naturalny sposób „hermeneutykiem”, nawet jeśli nic o tym nie wie, „[...] jest w pierwszym rzędzie tłumaczem, reaguje na świat, jak na jakiś tajemny i skomplikowany kod, który nikomu nie jest znany, który jednak każdy rozumie” [podaję za: Urbain 1997, s. 28]. Czasem jego tłumaczenie jest nieudolne i pełne sprzeczności, zniekształcone przez dosłowność, czasem niepełne albo chybione, czasem ubogie lub nazbyt ezoteryczne. Wtedy interpretacja świata kończy się porażką. Skoro prawda, jak stwierdza Ortega y Gasset, tak jak i rzeczywistość, istnieje jedynie w formie okoliczności i perspektywy witalnej, czyli całościowej perspektywy pewnego podmiotu, to rzeczywistość zewnętrzna zawsze jawi się tylko z indywidualnego punktu widzenia i pojawia się „pomnożona przez subiektywny odbiór” [podaję za: Gaj 2007, s. 44]. Percepcji zmysłowej zawsze towarzyszy jej interpretacja, co z góry warunkuje już kształt rzeczy widzianej: „Świat, czyli okoliczności jest – wedle Ortegi – rozległą rzeczywistością pragmatyczną albo praktyczną – nie zaś rzeczywistością złożoną z rzeczy. Z tego punktu widzenia samo zwiedzanie jest odwiedzaniem tego, co zdążyło się już we mnie samym niejako zadomowić, okrzepnąć, zapuścić korzenie” [por. Gaj 2007, s. 44].

Zdecydowana większość podróżujących oczekuje, że wyjazd przyniesie z sobą coś wartościowego, czyli coś, co opłaci jego trudy, co uwiarygodni i potwierdzi sens wyjazdu. Taką zapowiedź odnaleźć można bez trudu w utowarowionej postaci podróżowania, jaką uosabia turystyka masowa, obiecująca w swej bogatej ofercie spełnienie marzeń zaraz po przekroczeniu progu turystycznego „raju”. Urzeczywistnienie przez podróże odwiecznych pragnień tęsknot człowieka, znalezienia tego wszystkiego, czego mu w codziennym bytowaniu brakuje, przybiera wśród reprezentantów wysoce zindywidualizowanych społeczeństw Zachodniego Świata różne formy. Dla krytycznie nastawionych badaczy turystyki zwykle są one przejawem kultury imperializmu i zachodniego stylu życia i myślenia, któremu towarzyszą i inne motywy podróżowania, zwykle nieujawniające się wprost, jak np.: „[...] by umocnić swój społeczny status i uciszyć społeczny niepokój; by zrealizować sekretne fantazje o erotycznej wolności; i przede wszystkim, by czerpać ukrytą przyjemność z tymczasowego pozowania na członka klasy społecznej wyższej od własnej, grając rolę klienta wydającego pieniądze, którego życie staje się pełne znaczenia i emocji jedynie w chwili, gdy wykorzystuje on swoją moc decydowania o tym, co zakupić” [Culler 2009, s. 13]. Stanowiska wyrażające, nie bez moralizatorskiego tonu to, co podczas podróżowania jest „prawdziwe”, a co jedynie „pseudo”, wpisują się w krytykę „późnokapitali-

stycznej” kultury masowej [MacCannell 2002]. Jest ona oskarżana, zresztą nie bez racji o to, że przestała być działaniem – doświadczeniem, przedsięwzięciem – a stała się towarem, że miast być „wyrazem formy życia, która pozostawia za sobą walkę o materialne jego zabezpieczenie”, rozplynęła się w papce turystycznej komercji i została zastąpiona tanim spektaklem” [Culler 2009, s. 14]. Na szczęście postmodernistyczny paradygmat, otwarty na alternatywne wzorce i sposoby zachowań i style życia, nakierowany na efektywność doznań i doświadczeń, podkreślający pozytywną wartość wszelkiej odmienności, nawet gdy stawia pod znakiem zapytania motyw poszukiwania prawdy i autentyczności, nie jest w stanie zdyskredytować tych, którzy przekraczając jednostkowy punkt widzenia, nie zgadzają się na trywialne i egotyczne formy, przyjmowane przez kulturę masową.

W krytycznych analizach odniesionych do kulturowej sfery bytu ponowoczesnego turysty i tego, co wiąże się z jego funkcjonowaniem w postmodernistycznym świecie, pojęcie „autentyczności” pełni kluczową rolę [por. Kazimierzak 2009]. Jest kojarzone z działaniami twórczymi i oryginalnymi, z samoświadomym odkrywaniem i przeżywaniem świata natury i kultury. Wchodzi w skład systemu wartości, które nadają sens międzyludzkim relacjom. Jest powtarzającym się motywem podejmowania decyzji o wyruszeniu w drogę, obok innego standardowego motywu, jakim jest zaciekawienie. Obie kategorie ujawniają swoje niejednoznaczne oblicze. W przypadku pierwszym dotyczy to procesu inscenizowania autentyczności, tak charakterystycznego dla współczesnych form turystyki, natomiast w przypadku pojęcia „zaciekawienia”, daje o sobie znać jego postać negatywna, odsłaniając swą ciemną stronę, gdy przestaje być skupieniem na tym, co nas „ciekawi”, a raczej przeciwnie – jest rozproszeniem uwagi, czego dowodzi przykład turystów, dla których turystyczna oferta nie idzie w parze z głębią turystycznego doświadczenia świata. Przybierając postać negatywnego zaciekawienia, przestaje mieć już cokolwiek wspólnego z „pełną podziwu obserwacją bytu” (Heidegger). Daje do myślenia stwierdzenie Martina Heideggera, iż sama ciekawość pojawia się wtedy, kiedy przestajemy się troszczyć o coś, co nas konkretnie obchodzi [Heidegger 2004, s. 231–234]. W tej perspektywie rzecz ujmując, sfera turystycznych podróży sytuuje się daleko od powagi i prawdy egzystencjalnego bycia-w-świecie. Na skali turystycznych doświadczeń, za pomocą której moglibyśmy mierzyć ich rodzaj i jakość, ważnym elementem jest głębokość i prawdziwość kontaktu z szeroko rozumianą naturą i kulturą, co zależy nie tylko od zdolności i kulturowych kompetencji podmiotów uczestniczących w podróżach, ale i tego, co na szlaku podróży jeszcze zostało zachowane. Czy da się jeszcze coś zobaczyć nowego, autentycznego? Wiele przemawia za tym, że coraz mniej. Uwięzieni w świecie Symulaków, podążamy za śladami tych, którzy byli już przed nami. Znajomość świata

niejako z drugiej ręki zdaje się uzasadniać pojawiające się rozczarowanie, odczuwalne w momencie doświadczania skutków procesu bezmyślnego eksploataowania świata przyrodniczego i kulturowego, co z nieukrywaną nostalgią w *Smutku tropików* konstatował w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku C. Lévi-Strauss, po swym powrocie z podróży do Azji, Afryki i Ameryki Południowej.

* * *

Świat podróży, ujęty w swej totalności, zawiera wiele równoprawnych i przystających do siebie, połączonych czy też przenikających się światów. Te alternatywne światy podróży są od siebie zależne i ugruntowane w nas na mocy wiedzy, doświadczenia, które dostarcza bycie w świecie. Pojawiają się w naszym życiu zazwyczaj jako sprawy czy problemy, tworząc przestrzeń własną człowieka w podróży. Zdaniem Susanne Köb, człowiek określa swój sposób istnienia w jednym z trzech wyobrażonych światów: zewnętrznym świecie podróży, kontraświecie podróży i wewnętrznym świecie podróży [Köb 2005, s. 125]. Ten pierwszy świat jest miejscem, w którym podróżujemy, jest realnym światem na zewnątrz indywiduum. Podróże w nim były inspirowane dwoma głównie motywami: powiększeniem wiedzy i pielęgnacją zdrowia. Trzecim znaczącym motywem podróży w świecie zewnętrznym jest, zdaniem Susanne Köb, odnalezienie nowych, przyjaznych, ale niezobowiązujących społecznie miejsc [Köb 2005, s. 140]. Spośród różnorodnych motywów, z których wspomniany motyw poznawczy, inspirowany ciekawością, wybija się na plan pierwszy, pojawia się pragnienie doświadczania czegoś nowego, autentycznego. Jego realizacja przebiegałaby w wyróżnionym przez Köb kontraświecie podróży, który jest światem nastawionym opozycyjnie do codzienności i oznacza niezgodę na nią. Istotę tego świata ma określać suma zmian siebie samego, która powstaje z odrzucającego codzienność nastawienia [Köb 2005, s. 149]. W kontraświecie strategię podróży ma symbolizować nie pielgrzym, lecz spacerowicz, waga buda, który żyje w sposób niezależny, autarkiczny. Podróżujący w kontraświecie poszukują lepszych możliwości do życia. Centralną kwestią jest tu uwolnienie się od codzienności, rutyny, które może się dokonać w różny sposób, np. poprzez życie niekonwencjonalne, pogłębianie somodoświadczenia, czy samourzeczywistnienia. Natomiast świat *wewnętrzny podróży* jest miejscem poszukiwania przez uczestnika podróży własnego duchowo-psychologicznego wnętrza. Jest światem mądrości życiowej i osobistej filozofii, oznacza proces samo-analizy i samo-stawania się, szukania dojrzałej tożsamości. Introwersja i introspekcja są elementami prowadzącymi do refleksji nad planem własnego życia, do doświadczania egzystencjalnego niepokoju, do pogłębienia samo-poznania i do świadomej

refleksji nad kwestią obcości [Köb 2005, s. 199]. Myśląc o motywach podróży w wymienionych światach podróży, nie możemy pomijać tego, iż radykalne oddzielenie sfery codzienności od niecodziennego świata podróży, który jest ufundowany na tym pierwszym, jest równie problematyczne, jak rozgraniczenie wewnętrznego świata podróży od jego zewnętrznych przejawów. Bez okoliczności i realiów świata codziennego, na które składają się m.in. powszechnie akceptowane wartości naszej rodzimej kultury, nie byłoby przedstawień światów wymienionych. „Świat podróży nie jest żadną w pełni inną rzeczywistością, jednakże styl przeżyć i doświadczeń w nim zawartych, odróżnia się od codzienności” [Köb 2005, s. 122].

Podróż, rozważana jako „paradygmatyczne doświadczenie w sobie” [Leed 1993, s. 19], jako wzorzec bezpośredniego i prawdziwego przeżywania, które osobę doświadczającą do głębi i na wskroś zmienia, jest aktywnością stwarzającą okazję wypróbowania innych życiowych alternatyw, odmiennych od tego, co niesie z sobą codzienność. Gdy wykracza poza rutynowe relacje uczestników turystycznych zdarzeń, podporządkowanych wypełnianiu społecznie akceptowanych wzorów zachowań, składających się na strukturę turystycznej podróży, staje się podróżą refleksyjną, wiedzie do dekonstrukcji wyobrażeń o sobie i innych. To jedna z przesłanek dla pozbywania się poczucia bycia obcym, gdy ma się poczucie bycia w podróży. Liczne opisy osiągania owego wyższego, bardziej intensywnego doświadczenia świata, wyższej intensywności przeżywania, które odnaleźć można w przebogatej literaturze podróżniczej, dowodzą, iż jest to możliwe. Klasycznym przykładem tego rodzaju doświadczeń, odniesionych do podróżowania w świecie wewnętrznym, są *Próby* Michaela de Montaigne. Ten rodzaj urzeczywistnienia „prawdziwej” podróży dokonuje się za sprawą zdolności poddania się w sposób szczególny nastrojowi, albo lepiej rzecz ujmując, turysta-podróżnik może ten nastrój przyjąć i dać się mu ponieść. Jeśli podróż nie okazuje się skutecznym antidotum na nieautentyczne bycie w świecie, przy wszystkich wymienionych do tej pory ożywiających ludzką egzystencję jej funkcjach i atrybutach, to problem leży w wyzwalającej autentyczność wrażliwości, która jest sposobem otwarcia na świat, i która umożliwia „dostęp” do rzeczy za pośrednictwem nastroju. W podróży, jak i w życiu, kluczową rolę odgrywa nastrój, za pomocą którego mamy ze światem bardziej bezpośredni kontakt. Właśnie w nastroju ujawnia się fakt rzucenia-w-swiat (Heidegger). Nastrój, jako warunek kontaktu ze światem, jest sposobem jego przeżywania, jest najbardziej pierwotnym sposobem rozumienia świata, o którym pisał Martin Heidegger, innym niż poznawanie sposobem rozumienia, i to bardziej podstawowym, „wcześniejszym” [podają za: Michalski 1978]. Nie inaczej rzecz się ma w odniesieniu do świata podróży, która odnawia nas wewnętrznie.

Podróż wewnętrzna w swym metaforycznym sensie przyjmuje postać filozofowania i może przebiegać równolegle do podróżowania w świecie zewnętrznym. Dla wielkiego polskiego podróżnika – Ryszarda Kapuścińskiego – „podróżowanie jest refleksją, jest filozofowaniem”. Czytamy w *Lapidariach*: „Podróż to owocne przeżywanie świata, zgłębianie jego tajemnic i prawd, szukanie odpowiedzi na pytania, które on stawia. Tak pojmowane stanowi wewnętrzną grę dwóch sił. Z jednej strony głęboko w nas zakorzenioną potrzebę stałości i bezpieczeństwa. Po drugiej stronie – nieodparta ciekawość życia, pęd ku nowości i ku zmianom, poszukiwanie. I właśnie w zależności od tego, który pierwiastek w nas przeważa – można nas scharakteryzować jako tych szukających nowych miejsc do poznania lub takich, którzy za nic w świecie nie zamienią swojej słodkiej rutyny na niebezpieczne i niepewne grunty nieznanych krain” [Kapuściński 2007].

Konceptualne porządkowanie świata, jakie ma miejsce w podróży, polega na odnajdywaniu dystansu do codzienności, zreflektowaniu na jakości podróżniczego doświadczenia. Z filozoficznego punktu widzenia oznacza podróżowanie do źródeł rozumności, czego klasycznym przykładem jest sokratejska podróż w głąb siebie samego – pod hasłem troski o zdrowie duszy. To rodzaj podróży, która jest próbą sprawdzenia i wyjaśnienia fundamentalnych, powiązanych z własną osobą przekonań (prawd wiary) i postulatów. Tu już nie przedmioty oglądu są w centrum uwagi, lecz sensory i archetypy. Podróże w świecie wewnętrznym prowadzą do modyfikacji nie zrównoważonego na ogół sposobu życia i do osiągnięcia zintegrowanej przemiany myślenia.

W zajmującym nas tu ujęciu podróżowania, spostrzeganego jako przekraczanie wielowymiarowych granic – nie tylko tych zewnętrznych, ale i tych odniesionych do terytorium świata wewnętrznego osoby podróżującej, mamy do czynienia z zanurzeniem się w świecie, który do tej pory jawił się jako intrygujący swą tajemniczością. Interesująco przedstawia się w tej perspektywie ten rodzaj „zanurzenia w świecie”, który oznacza powrót do siebie-samego. Ortega y Gasset nazywa to momentem „*Ensimismamiento*”. Staje się ono poniekąd sztuką obcowania z samym sobą, co stanowi krok w kierunku uduchowienia, samokoncentracji i samorientacji. Jest też rodzajem samokreacji poprzez zamianę oblicza ukazującego się w lustrze świata, okazją poznania siebie na nowo, w nowej roli i sytuacji. Podróżujący w świecie wewnętrznym są poszukiwaczami idei w platońskim znaczeniu, tzn. szukają najwyższych wartości. Poszukują prawdy, pełni tożsamości i filozoficznej ojczyzny. Zmiana siebie samego dokonuje się w tym przypadku poprzez rozszerzenie sensu życia oraz uczynienie świadomym części tego, co nieświadome [podaję za: Köb 2005, s. 211]. Podróż podjęta w poszukiwaniu duchowego centrum, nadającego sens emocjom, oderwana od rutynowych czynności, niejednokrotnie sama staje się „świeckim rytuałem”, który prze-

biega za sprawą antykonformistycznego ducha, otwierającego się na inne, niecodzienne światy podróży. Przyjmując formę podróży medytacyjnej, symbolicznej, marzeń sennych itp. – staje się kreatywną aktywnością, zamieniając swych uczestników w artystów, którzy „codzienne związki występujące w świecie rzeczywistym przekształcają w nową realność” [Hennig, 1997, s. 35–53]. Podróż wewnętrzna przywodzi na myśl filozofię, dla której staje się metaforą, rodzajem pielgrzymowania samego myślenia od skończoności aż do Pierwszego Poruszyciela, jak u Arystotelesa, aż do źródła twórczości, jak u Hermana Cohena [Gadacz 2007, s. 3–10]. Podróż, która przybiera postać podróżowania w głąb siebie, wymaga odwagi, przenikliwości umysłu i uczciwości w stosunku do samych siebie.

Ujawnienie związków między filozofowaniem, którego podróżowanie w obszarze mentalnym jest metaforą, oraz podróżowaniem, które ponad swym fizyczno-zmysłowym wymiarem urasta do rangi praktycznej filozofii, wymaga dookreślenia sensu i znaczenia, jakie obu tym aktywnościom zwykło się nadawać. O istniejących paralelach i wzajemnych związkach między podróżowaniem i filozofowaniem zaświadczenia przykłady kształtowania się „samoświadomości podróżniczej”, a także rozbudzanie wśród podróżników-turystów samoświadomości filozoficznej. Za sprawą turystycznych podróży i związanych z nimi niezwykłych doświadczeń, turysta-podróżnik staje się uczestnikiem dwóch jednocześnie przebiegających, komplementarnych względem siebie światów – „realnego” i „imaginacyjnego”. Doświadczenie ze sfery *mythos*, dziś z rzadka będące udziałem współczesnego turysty, opisywane w kategoriach rytuału przejścia, symbolicznego przeniesienia, daje poczucie odsłonięcia sensu ludzkiej egzystencji, oderwania od własnego czasu i przestrzeni [Zagórska 1994], a więc jest bliskie zdobywaniu filozoficznej samowiedzy. Maria Zowisło, stawiając pytanie, co łączy doświadczenie podróży z doświadczeniem filozoficznym, odpowiada, że wiele. Wspólna dla obu tych kategorii jest bowiem: „intencja poznawcza skierowana na byt świata, jego różnorodność, barwność, ale i fundamentalne sensory; przekroczenie uwarunkowań jednostronności, konkretności miejsca i czasu doświadczenia; kontemplacja i podziw dla piękna, wyposażenie świata w wartości; bezinteresowność, nieutilitarność wysiłku poznawczego, podróżujemy i filozofujemy dla czystej przede wszystkim radości tych działań, dla samej ciekawości związanej z przypatrywaniem się światu. Ciągłe poczucie niedokończenia, podróże i filozofia karmią się własnym niespełnieniem, nieoczywistością osiągnięć, otwartością mnogich dróg i horyzontów; wątpliwe kwestionowanie prymatu swojskości, świata familiarnego, wykraczanie poza potoczność doświadczenia, zdumienie ujawniające w bycie tajemnicę, obcość, inność, egzotykę” [Zowisło 2006, s. 89]. Także kwestia „początku” tak ważna dla filozofów, żeby przywołać tradycję Arystotelesowską, namysł

nad początkiem filozofowania w wydaniu Kartezjusza czy też koncepcja *epoche* (zabieg metodyczny polegający na wzięciu w nawias – zawieszeniu mocy obowiązującej – codzienności) Edmunda Husserla, ma swoje odzwierciedlenie w podróży. Tak jak nie ma dążącej do autentyzmu doświadczenia podróży bez początkowego impulsu, aktu ciekawości i generowanego nim zadziwienia nad światem, tak też nie ma dążącego do prawdy filozofowania bez radykalnego wątpienia. Myślenie krytyczne, które w filozofii odgrywa istotną rolę, ujawnia się podczas podróży, gdy uwalnia nas z jarzma przesądów, stereotypów, gdy wyostrza spojrzenie na świat i nas samych, pozwalając zachować zdrowy dystans, czasem okupiony sceptycyzmem i powściągliwością, gdy wychodzimy poza fasadę, zaglądamy za kulisy i pozbywamy się złudzeń co do autentyczności tego, co tam zastaliśmy. Rozwijanie w sobie postawy afirmacji autentycznego przeżywania oznacza zarazem rozwijanie w sobie jednej z kulturowo ważniejszych zasad podróżowania, jaką jest zasada dialogiczności, wyrażona relacją „ja-ty”. Jako motyw sprawczy podróżowania, staje się źródłem jej siły, wyraża bowiem potrzebę autentycznej międzyludzkiej komunikacji.

3. Sztuka podróży sztuką życia

Przekonanie co do tego, iż zrozumienie i rozwikłanie doniosłych dla człowieka współczesnego problemów, jakich podczas wędrówki przez życie doświadczamy, zależy od rozumnie i z pasją uprawianej filozofii, nie było, i zapewne nadal nie jest powszechne. Zderzenie z realiami życia przy postępującym zaniku pogłębionej refleksji nad nim, także w sferze podróżowania musi być odczuwalne, choć w odróżnieniu od wielu innych przejawów ludzkiej aktywności, współczesne turystyczne podróże wykazują niezwykle dynamiczną dynamikę poszukiwań przyjemniejszych jego stron. Jest faktem powszechnie ignorowanym, zdaniem znanego podróżnika-filozofa Alaina de Botton, sam filozoficzny charakter podróży, zawarty choćby w naszych wyobrażeniach o tym, co jeszcze składa się na sens życia, oprócz przymusu pracy i walki o przetrwanie. „Jesteśmy zalewani poradami *dokąd* podróżować; mało kto nam mówi, dlaczego i jak to robić – choć sztuka podróżowania z natury rzeczy wiąże się z licznymi pytaniami, które nie są ani proste, ani trywialne i których zbadanie mogłoby wnieść skromny przyczynek do zrozumienia tego, co greccy filozofowie tak pięknie nazywali eudajmonią lub rozkwitem osobowości” [Botton 2010, s. 15].

Projekt podróży nakierowanej na cele realizujące autentyczne życie w formie i stopniu, jaki wydaje się możliwy, oznacza w gruncie rzeczy przywracanie pierwotnego, głębszego sensu zapomnianej już sztuce podróżowa-

nia. Każda z form turystyki, która przybliży jej uczestników do ponadczasowej wartości piękna zawartego w środowisku przyrodniczym i kulturowym, zasługuje w najwyższym stopniu na miano sztuki podróżowania. Choć dzisiaj dawna sztuka podróży odeszła w zapomnienie, to przecież istnieją poważne przesłanki na rzecz jej przywrócenia. W gruncie rzeczy owa sztuka polega na dochodzeniu do pewnej równowagi między wyznaczonym sobie celem bycia więcej w podróży (pełniejszego doświadczania świata) a wyzwajającą przyjemnością z przeżywania chwil „tu i teraz”. Sięgając do dawnych, szesnastowiecznych wzorców *ars apodemica* i teoretycznych celów apodemików, którymi było podniesienie podróży do rodzaju nauki interpretacji i opisu podróźniczej rzeczywistości, chodziłoby o wynikające z tego pogłębienia zrozumienie otaczającego świata, prowadzące do wewnętrznej przemiany.

Praktycznej filozofii podróży, która pretenduje do miana sztuki życia, przyświeca pragnienie „uczynienia siebie wolnym”, które potwierdzałoby wolę „bycia-w-drodze”, nie oznaczającego egzystencjalnego eskapizmu, lecz stanowiącego potwierdzenie człowieczeństwa. Sztuka życia, jako rodzaj postawy i strategii życiowej, „raczej duchowych niż fizycznych poruszeń” [Bauman 2006, s. 323], jest szczególnie cenna w świecie, w którym wszyscy dziś zamieszkujemy, w „płynnym terytorium”, w którym „słabe i kruche jednostki” natrafiają na „porowatą rzeczywistość”. Ich „zakorzenie”, które ma polegać na codziennym ustanawianiu i konstytuowaniu od nowa poprzez ponawianie własnego „zdystansowania” – owego założycielskiego, inicjacyjnego stanu „bycia w drodze” [Bauman 2006, s. 323], nie traci na znaczeniu w świecie, pretendującym do rangi filozofii podróżowania.

Uwzględniając różnice semantyczne między filozofią podróży, jako sztuką podróżowania, czyli umiejętnością praktyczną, i podróżą filozoficzną, będącą intelektualnym namysłem nad sensem i istotą tego, co poza podróż daleko wykracza, a zatem rozróżniając pomiędzy praktyką podróźniczą a teorią filozoficzną, należałoby jeszcze dookreślić warunki niezbędne do nadania podróżowaniu rangi swoistej filozofii – sztuki życia. Sprawa nie jest jednoznaczna, jako że refleksja nad implikacjami życia filozoficznego i podróźniczego uzmysławia istniejący dziś rozdźwięk między teorią filozoficzno-podróżniczą a żywym działaniem. Tymczasem w filozofii nie tyle chodzi o teorię, ile o przekształcenie siebie. Prawdziwe filozofowanie – to życie domagające się ciągłego odnawiania – jest ukierunkowaniem uwagi. Ażeby taki stan osiągnąć, konieczne są wszelkiego rodzaju ćwiczenia, intensywna medytacja nad zasadami, świadomość skończoności życia, rachunek sumienia, właściwy stosunek do czasu [Hadot 2003]. Inspirujące dla współczesnych przemyślenia w tym względzie odnajdujemy u starożytnych filozofów. Odwołanie się do tradycji hellenistycznej, kiedy to filozofia była sztuką życia, nie jest przypadkowe i jak się okazuje jest w pełni zasad-

ne, gdy rozważamy kwestię podróży. Sama filozofia oznaczała wówczas nie tylko wysiłek umysłu wzbogacającego się w nowe treści poznawcze, jakże zalecany przez Platona i Arystotelesa człowiekowi podążającemu drogą życia teoretycznego. Nie traci ona nic na swej aktualności przede wszystkim z tego względu, iż w odróżnieniu od filozofii współczesnej, w której dominują konstrukcje językowe zarezerwowane dla specjalistów, proponuje określoną postawę, styl życia angażujący całą osobę. Była więc filozofia sposobem życia przez trud ćwiczeń uprawianych dla zdobycia mądrości. To nie kto inny, jak stoicy i epikurejczycy zaczęli utożsamiać filozofowanie z życiem [Epiktet 1961]. Dzisiejsza reaktywacja tamtego jej przesłania idzie w parze z podróżniczo-turystyczną praktyką, w której człowiek występujący w roli turysty czy wędrowca rozszerza zakres swej wolności i odnajduje sens istnienia w zdobywaniu samowiedzy, przez co wyraża praktyczną mądrość, potwierdzając tym samym filozoficzny charakter podróżowania. Podążając śladem starożytnych, chodziłoby w niej o potwierdzanie duchowej postawy, która uczestników podróży prowadzi do trzech komplementarnych względem siebie celów – pokoju duszy (ataraksji), wolności wewnętrznej i świadomości kosmicznej. Tego rodzaju podróż, rozszerzająca i przekształcająca ludzką jaźń, byłaby urzeczywistnieniem wielkości człowieka. Nie sposób mieć wątpliwości co do tego, iż przesłanki do takiego spełnienia się w podróży tkwią przede wszystkim w duchowym potencjale, zwłaszcza tych, którym wędrowka przez życie raczej dodaje skrzydeł, niż jest powodem do upadania w byciu.

Już od czasów starożytnych mamy do czynienia z tekstami, które relacje człowieka do podróżowania ujmowały przynajmniej na dwa sposoby: albo podróż miała służyć pogłębieniu samowiedzy, albo wręcz przeciwnie – oznaczała rodzaj ucieczki w anonimową zewnętrżność, w której człowiek ulega wykołajeniu lub staje się niepoprawnym konformistą. Zarzuty pod adresem podróży, jako swego rodzaju ucieczki przed samym sobą formułował Seneka, wnikliwy psycholog wśród stoików, w korespondencji przypominając swemu przyjacielowi Lucyliuszowi, co następuje: „Cóż pomoże przebywanie mórż i przenoszenie się z miasta do miasta? Jeśli chcesz pozbyć się tego, co cię dręczy, trzeba, nie żebyś był gdzie indziej, lecz żebyś sam stał się inny” [Seneka 2010, s. 101–102]. Różne antyczne modele filozofii jako sztuki życia miały na celu osiągnięcie samoopanowania, cnotliwej i harmonijnej osobowości, wiążącej znajomość prawdy z samopoznaniem podmiotu, z całościową i społeczną praktyką troski o siebie. Poprzez *askesis* – duchowe i cielesne ćwiczenia – dążenia do poznania prawdy o sobie samym stawały się wspólnym dobrem przejmowanym i przyswajającym przez następne pokolenia. Interesujące, w kontekście rozumienia przez starożytnych sztuki życia, jest stanowisko Arystotelesa w kwestii „zażywania czasów” (*scho-*

lie). Przypomnijmy, iż dla Arystotelesa określenie to miało nadzwyczajne znaczenie. W *Etyce Nikomachejskiej* czytamy: „I szczęśliwość (*eudajmonia*) zdaje się polegać na zażywaniu wczasów” [Arystoteles 2008]. Pojęcie *scholie* Arystoteles starannie odgraniczał od wypoczynku, który był czasem rekreacji od uciążliwej pracy i należał, tak jak i praca, do obszaru pozbawionego wczasowania (*ascholie*). Sztukę zażywania wczasów identyfikuje Arystoteles ze sztuką myślenia, a jej zwolennika uznaje za filozofa. Prawdziwie ludzkie życie realizuje się wedle Arystotelesa w życiu duchowym, w *bios theoretikos*. Jest to stan cichej kontemplacji, w którym dusza zostaje wzbogacona o twórczą moc, jest zarazem nastrojem, który obejmuje nie tylko samego ducha, lecz też ciało. Stąd możemy powiedzieć, iż *scholie* jest częścią sztuki życia, jest w gruncie rzeczy „sposobem obchodzenia się z czasem” [Schmid 1998, s. 360]. Czas wolny jest więc czasem wypełnionym i jednocześnie pustym. W nim jest człowiek i świat inaczej obecny niż w tamtym „normalnym” czasie ciągłego przemijania. Tę szczególną formę obecności (teraźniejszości) starożytni nazywali *kairos*, chwilą szczęśliwą, szczęśliwym momentem, szczęśliwym zbiegiem okoliczności. Raz jeszcze sięgnijmy do Heideggera, a dokładniej kategorii *Augenblick*, która w jego rozumieniu oznacza *właściwą współczesność – okamgnienie*. Zdaniem Heideggera: „Termin ten trzeba rozumieć w sensie aktywnym jako ekstazę. Oznacza on zdecydowane, ale w zdecydowaniu *zatrzymane* zachwycenie (*Entrückung*) jestestwa tym, co w sytuacji spotykane jest w postaci obejmowalnych zatroskaniem możliwości i okoliczności” [Heidegger 2004, s. 439]. W spełnionym *okamgnieniu* czas wywczasów (*Musse*) otwiera nam świat „rozjaśnienia bycia”. *Okamgnienie* oznacza czystą teraźniejszość, powstałą dzięki wykrojeniu z upływającego czasu przez uczestnika wywczasów „małej” wieczności. W ten sposób osiągnięty nastrój błogiej lekkości, daje mu się ponieść. Uczestnik wywczasów, poddając się miarowemu rytmowi dialektyki odprężenia i najwyższego skupienia, aktywności i bierności, rozumie swą sztukę przede wszystkim jako duchową aktywność, jako coś, co absorbuje całą duszę i zarazem ją uwalnia. Uczestnik wywczasów nie pozwala się wodzić na pasku zewnętrznych celów, jego sztuka jest *w sobie* produktywna i *dla siebie* sensowna. Wczasowanie jest czynnością samą w sobie i dla siebie. Po Arystotelesowsku rzecz ujmując, uczestnikowi wywczasów szczególnie bliski jest cel wszelkiego ludzkiego dążenia – osiągnięcie *eudajmonii*. Wczasowanie okazuje się być drogą, która zmienia życie w sztukę i sztukę w życie [Dischner 1980, s. 186].

Dzisiaj mało kto zwraca uwagę na to, iż filozofia antyczna zawierała w sobie ów nieoceniony przekaz sztuki życia, będąc wprost sposobem na nie. Niedocenianie tego skutkuje tym, iż dzisiejsze formy praktykowania sztuki podróży jako sztuki życia są udziałem nielicznych. Nie rozstrzygniemy jednoznacznie tego, czy zawsze tak było. Jeszcze w czasach romantyzmu roz-

wijała się sztuka podróżowania (*ars apodemica*) w znaczeniu sztuki zażywania czasów, o której Goethe sądził, że w szczególny sposób jest potrzebna z powodu „niedostatku odpoczynku cywilizacji popadającej w nowe barbarzyństwo”. Podróżowanie jest sztuką wtedy, gdy jest przygotowane, przemyślane, odbyte najpierw w wyobraźni. Staje się wówczas metodą, która powoduje jej transformację w rodzaj „edukacyjnego bycia w drodze”. Wyraża to z określenia filozofii jako „bycia w drodze”. Sztuka podróży, jako taka swoista kulturowa praktyka, będąca rodzajem ludzkiej aktywności, wiedzie do realizacji określonej „filozofii życia”, sama urasta do rangi „sztuki życia”. Tak mógł ją rozumieć wspomniany wcześniej Ryszard Kapuściński, kiedy określał podróż jako sztukę w znaczeniu *techne*, jako umiejętność, którą się wypracowuje i wywalcza [Horodecka 2005].

Odkrywając sztukę podróżowania przekraczamy w sobie banalną przyziemność standardowej nieuwagi (na innych) i otwieramy się na „wyższe stany” ducha. To stwarza nowy sposób „podróżowania”, przekraczający granicę nastawioną na siebie, bo ślepiej na innych samowystarczalności, która nie ma nic wspólnego z byciem „autarkicznym”, w wydaniu greckich mędrców. W świecie *wewnętrznym* – który jest światem mądrości życiowej i osobistej filozofii, jest dla każdego z nas miejsce. W nim to dokonuje się przemiana związana z odkrywaniem i pogłębianiem sensu istnienia.

Zakończenie

Czy nakreślony powyżej zarys sztuki podróży jest udziałem współczesnych turystów? Pewne jest, że nie wszystkich. Refleksja nad nią jest ponieważ refleksją nad społeczną kondycją przedstawiciela cywilizacji postindustrialnej ze wszystkimi tego kulturowymi konsekwencjami, zwłaszcza, gdy mamy na myśli permanentny kryzys kultury czy pluralizm wartości, z całą jej niejednoznacznością wyborów. Unaocznia swoiste niespełnienie filozofii w odniesieniu do zawartych w niej wskazówek, jak żyć. Jej oddziaływanie, ograniczone do sfery praktyki życia codziennego, jest jedynie pośredniej natury. Dzisiaj ostrożniej wyznaczamy jej rolę, upatrując w niej rodzaj drogowskazu, pomocnego środka doskonalącego sprawność krytycznego myślenia, zaostřejącego świadomość problemu i zdolności jego metodycznego ujmowania. Filozofowanie w praktyce podróżniczej, jakiegokolwiek bądź rodzaju, polegałby także na wydobywaniu nowych sposobów artykułowania tego, co w horyzoncie podróżowania zdolni jesteśmy ujawnić. Zdolność artykulacji powiązana musi być z szeregiem kompetencji: po pierwsze zdolnością odróżniania tego, co istotne od tego, co nieistotne. Następnie wewnętrzną potrzebą odkrywania nowych horyzontów. Zdolnością rezygnacji ze stereotypów

i otwartością na zmianę perspektywy w myśleniu. Praktykowanie filozofii podróży (sztuki życia) odniesie sukces, jeśli się zatroszczy o dialogiczny jego styl, który okazuje się stylem życia.

Podróż, uprawiana ze znanstwem, wytwarza tę nadzwyczajną lekkość istnienia, która objawia się całkiem niespodziewanie w aurze zaspokożenia doznania wzrastania w byciu bardziej i więcej, w poczuciu samospelnienia. Jako sposób bycia w świecie oznacza kontemplację przyrody, zachwyty nad kulturowym dziedzictwem ludzkości, moralnie zrównoważone działanie. Aby osiągnęła poziom sztuki, wymaga przygotowania, zdobycia rozeznania bardziej pogłębionego – w myśl słów Goethego: „Widzi się to, co się wie”. Ten wymiar podróżowania, który prowadzi do wewnętrznej (autentycznej) przemiany, jest wart wznawiania przy każdej nadarzającej się okazji.

Piśmiennictwo

- Arystoteles (2008) *Etyka Nikomachejska*, przekład D. Gromka, PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (2000) *Globalizacja*, Warszawa.
- Bauman Z. (2006) *Płynna nowoczesność*, przekład T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Beck U. (1994) *Eigenes Leben in eines entfesselten Welt: Individualisierung, Globalisierung und Politik* [w:] W. Hutton, A. Giddes (Hrsg), *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*, Frankfurt am Main – New York.
- Botton A. (2010) *Sztuka podróżowania*, przekład H. Postula, Wydawnictwo Czuły Barbarzyńca, Warszawa.
- Culler J. (2009) *Semiotyka turystyki*, „Panoptikum”, nr 8(15).
- Deleuze G., Guattari F. (1988) *1277 – Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, nr 1–3.
- Dischner G. (1980) *Friedrich Schlegels Lusinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs*, Hildesheim.
- Epiktet (1955) *Diatryby z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowe*, PWN, Warszawa.
- Gadacz T. (2007) *Filozofia podróży – filozofia jako podróż*, „Podkowiński Magazyn Kulturalny”, nr 2/3.
- Gaj R. (2007) *Ortega y Gasset*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Hadot P. (2003) *Filozofia jako duchowe ćwiczenie*, przekład P. Romański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Heidegger M. (2004) *Bycie i czas*, przełożył B. Baran, PWN, Warszawa.
- Horodecka M. (2005) *Podróże Herodota*, „Dekada Literacka”, nr 6 (214).
- Hennig Ch. (1997) *Jenseits des Alltags. Theorien des Tourismus*, „Voyage”, no. 1.

- Jaspers, K. (1998), *Wprowadzenie do filozofii*, przekład A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmiogród, Wrocław.
- Kapuściński R. (2007) *Lapidarium VI*, Warszawa.
- Kazimierczak M. (2009) *W poszukiwaniu autentyczności turystyki kulturowej* [w:] Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, red., *Człowiek w podróży*, Warszawa.
- Köb S. (2005) *Reisephilosophie. Neue Ziele für Touristen oder Über die Selbstveränderung in alternativen Welten*, Giessen.
- Leed E.J. (1993) *Die Erfahrung der Ferne. Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage*, Campus Verlag, Frankfurt – New York.
- Luhmann N. (1984) *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main.
- MacCannell D. (2002) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.
- Michalski K. (1978) *Heidegger i filozofia współczesna*, PWN, Warszawa.
- Ortega y Gasset J. (1952) *Signale unserer Zeit*, Europäischer BuchklubVerlag, Stuttgart u.a., o.J.
- Podemski K. (2004) *Socjologia podróży*, Poznań.
- Schmid W. (1998) *Philosophie des Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt am Main.
- Seneka L.A. (2010) *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa.
- Sennett R. (1998) *Der Flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berliner Taschenbuch-Verlag BVT, Berlin.
- Urbain J.-U. (1997) *Auf der Suche nach dem Homo Viator*, „Voyage”, no. 1.
- Urry J. (2010) *Socjologia mobilności*, Warszawa.
- Zagórska W. (1994) *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo*, Warszawa.
- Zowisło M. (2006) *Eros podróży* [w:] Z. Dziubiński, red., *Aksjologia turystyki*, Warszawa.

Abstract

Searching for the practical philosophy of travel

The aim of the article is theoretical though under the way of travelling which rises it into the higher level of experiencing of the “being on the way”, which in turn qualifies it for being recognized as a kind of life art which similarity to practicing of the life philosophy is the subject of substantiation. The outcoming message refers to the values which are included within the “being on the way” prejudging about an important educating through a traveller-tourist self-improvement dimension of travelling. The article attempts to get to the anthropological and philosophical roots of travel, renders what is hidden under the surface of travel-touristic experiences. The structure of the text is composed of three main parts. In the first part – *Mobility in the post-modern world*

– the analysis of the modern forms of mobility with an emphasis on its spiritual dimension is described. In the second part –*The worlds of travel in the anthropological perspective* we meet a description of an existential dimension of travelling in the alternative worlds of travel which enters into the strategy of human's life. The third part –*The art of travel as the art of life* – is an attempt to describe the travel practice which converts into the art of life.

Key words: ethics, anthropology, philosophy, tourism, travel

O „DYSTANSIE, KTÓRY DZIELI” I „ODLEGŁOŚCI, KTÓRA ŁĄCZY”. EGZYSTENCJALNY WYMIAR DROGI W MYŚLI GABRIELA MARCELA I PAULA RICOEURA

*Miroslaw Żarowski**

Zarys treści: Przedmiotem artykułu jest egzystencjalne rozumienie drogi, wędrówki i pielgrzymowania w filozofii Gabriela Marcela i Paula Ricoeura, wybitnych przedstawicieli dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej. Obaj łączą topos podróżowania z zagadnieniami wartości i nieśmiertelności, odwołując się do orficko-platońskiego wizerunku duszy. Traktują metaforykę drogi z całą dosłownością – Marcel w perspektywie filozofii nadziei, Ricoeur w kontekście hermeneutyki egzystencji wzywającej do rozumienia siebie jako Innego. Dla obu myślicieli pozostaje także wiążące świadectwo Prousta, którego dzieło *W poszukiwaniu straconego czasu*, nierzadko wbrew własnym intencjom lub ostatecznej wymowie, otwiera, jak pisze Marcel, na „transcendencję norm”, jawiąc się, według Ricoeura, jako „niewidzialna historia pewnego powołania”. W sensie ścisłym wędruje jedynie dusza, biorąc na siebie całą ambiwalencję drogi i podróżowania. Powrót do samego siebie jest mediacją, przebywaniem drogi długiej i okrężnej, mierzonej stadiami wyobcowania i upadania. Wędrówka ta staje się losem nie tylko „*cogito zranionego*”, lecz również każdej podejmowanej przez skończony podmiot ludzki próby bycia sobą i rozumienia siebie.

Słowa kluczowe: filozofia egzystencjalna, hermeneutyka, historia filozofii

1. Marcel – transcendencja i immanencja podróży

Pisze Gabriel Marcel w eseju *Wartość i nieśmiertelność*, w książce opatrzonej znamienym tytułem *Homo viator*: „Kto wie, czy trwały porządek ziemski nie może być wprowadzony tylko pod tym warunkiem, że człowiek zachowa wyraźną świadomość tego, co można by nazwać jego kondycją pielgrzymą” [Marcel 1984, s. 158]. Życie ludzkie nie przestaje być drogą, wędrówką i podróżowaniem, mimo iż owe odwieczne figury człowieczego losu, obecne od niepamiętnych czasów w dyskursach religii, sztuki i literatury, wskutek długiego obiegu zatraciły pierwotną świeżość i moc nazywania, przypominając już tylko monety o zatartym nominale. Tam, gdzie frazes

* Dr hab., prof. U. Wr., kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: zarovius@interia.pl.

styka się z patosem, a świat zewnętrzny wydaje się w swoich rytuałach jedynie parodiować najstarsze archetypy – słowa i znaczenia trzeba już odzyskiwać. Marcel, jak przystało na filozofa, próbuje wybawić je z opresji tego, co potoczne i obiegowe, umiejscawiając w obszarze źródłowego zapytywania i zdziwienia. Formułuje orędzie, które jest zaledwie przypuszczeniem („Kto wie?”). Sam przyznaje, że zdanie to jest „paradoksalne” i „nieracjonalne”, jak bowiem rozumieć owo „łączenie porządku ziemskiego z świadomością kondycji pielgrzyma”? Najpierw sam pyta: „O jaką wędrówkę tu chodzi?” [Marcel 1984, s. 7]. Co łączy wędrowanie i podróżowanie z tytułowym zagadnieniem wartości i nieśmiertelności? Dlaczego istotą i przeznaczeniem wędrówca jest bycie pielgrzymem?

Aby przybliżyć sens tego zdania, przywołuje Marcel obszerny i, jak powiada, „niezrównany” fragment *Uwięzionej* Prousta, piątej części cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu*. Z okazji śmierci Bergotte’a czytamy tam między innymi: „Można powiedzieć, że w naszym życiu wszystko dzieje się tak, jakbyśmy w nie wstępowali obciążeni bagażem zobowiązań podjętych w życiu poprzednim” [Proust 1979, t. III, s. 171]. Nic bowiem, co składa się na nasze ziemskie bytowanie, tu i teraz, nie tłumaczy norm i imperatywów, jakie narzucamy sobie samym, kiedy wybieramy na przykład życie dobre, pełne delikatności, tkliwości i uprzejmości wobec innych lub, jako artyści, dążymy przez ofiarę i wyrzeczenie do doskonałości swego dzieła. To, czego nie rozumiemy, obliguje nas. Przyjmujemy na siebie wszystkie te zobowiązania, jakbyśmy rzeczywiście byli skądinąd. Nie znajdując uzasadnienia w obecnym życiu, zdają się one należeć do innego świata. Ów świat być może „opuszczamy, by narodzić się na tej ziemi, a do którego może później powrócimy, aby odżyć pod panowaniem tych nieznanych praw, którym byliśmy posłuszni” [Proust 1979, t. III, s. 171]. Gabriel Marcel powiada, że we fragmencie tym Proust, nawet on, „uznaje istnienie stałych gwiazd na firmamencie duszy” [Marcel 1984, s. 8].

Mowa o dążeniu i zobowiązaniu, o wstępowaniu i bagażu, o odchodzeniu i powracaniu, tym i poprzednim życiu, stałości i zmienności, ziemi i niebie. O duszy wreszcie. Proust, ostatni, którego można by posądzić o teologiczno-religijne sympatie, daje wyraz, jak stwierdza Marcel, „transcendencji w ścisłym, odwiecznym znaczeniu słowa” [Marcel 1984, s. 8]. W Proustowskim świecie wszakże o transcendencję najtrudniej. Świat ten jest zbiorem znaków – niejawnych, nieczytelnych, wieloznacznych. Ich nieustanne rozpoznawanie, odczytywanie i interpretowanie, skazane na błądzenie w labiryncie chaotycznych pobudzeń, tworzy materię wciąż wymykającego się świata, zamiast odsłaniać jego niezmienną formę. Znak znaczy zawsze co innego niż ukazuje, nie odsyłając do żadnej immanentnej jakości ani transcendentnego znaczenia. Bo też po drogach poznania prowadzi człowieka nie tyle naturalne

pragnienie prawdy, ile przymus i przypadek. Wysiłkowi interpretacyjnemu nigdy nie ma końca, czego bohaterowie Prousta doświadczają z całą sumiennością, zderzając ogólność swych przekonań, wyobrażeń i idei z absolutną, można rzec, indywidualnością rzeczy poszczególnych. Przebywając na przemian chwile rozczarowań i olśnień, sama dusza staje się znakiem świata, do którego nie ma dostępu. Kresu introspekcji nie stanowi żadna samowiedza, refleksja jest tylko epizodem niekończącej się alegorezy, „niekończącego się błędzenia” [Ricoeur 2008, s. 210], owo zaś „posuszeństwo prawu”, którego ani nie znamy, ani się domyślamy, a którego niepodobna wyprowadzić z warunków obecnego życia, nie jest ściśle biorąc znakiem transcendencji, lecz poronionej immanencji w świecie przez znaki zdominowanym.

Poczucie winy, dosięgające najprostszycy przejawów życia, tworzy hermeneutyczny splot nie do rozsoplania i nie do zadzierzgnięcia, uruchamiając zawsze nieadekwatny mechanizm kompensacji. Zgłębianie znaków skazuje człowieka na cierpienie i wymusza eskalację przytomności. Jak zauważa Gabriel Marcel, w Proustowskim świecie nawet „miłość jest nieporozumieniem i sprowadza się do efektów perspektywy” [Marcel 1984, s. 60]. Doświadczenie własnej, absolutnej zbyteczności jest wieczyście nieskutecznym środkiem zaradczym na udrękę solipsyzmu. Świat wyzuty z *logosu* nie posiada żadnej ontologicznej osnowy. Wszelkie jego racje i instancje są tylko kaprysmi chwili i wytworami niezbornej, mimowolnej ludzkiej pamięci. Nie istnieje miejsce centralne, model, zasada, które nadawałyby jedność sensu i scalały horyzont naszego doświadczenia. Niewspółmierność, niezgodność, a nawet sprzeczność nie są wyrazem błędu poznawczego, lecz prawdy, którą wytwarzamy bez obiektywnego poręczenia. Autor *W poszukiwaniu straconego czasu* dekomponuje tym samym wielkie tematy filozofii i jej racjonalistyczne złudzenia, w zamian oferując jedynie wizerunek myślenia jako przymusu wrażliwości, tyleż ekscentrycznej, co osadzającej w miejscu. Mimo iż „Proust naprowadza nas na drogę prawd, na które sam staje się coraz bardziej ślepy” [Marcel 1984, s. 60], właśnie jego, galernika uniwersum znaków, powołuje Gabriel Marcel na świadka transcendencji i na przewodnika w podróży ku istocie podróży samej.

Zamknięty w paryskim mieszkaniu, przykuty do łóżka wizjami niekończących się podróży, jest Marcel Proust niestrudżonym wędrowcem po wyimaginowanym świecie, któremu żadne realne miejsce nie potrafi sprostać. To, co „daje do myślenia” – puste lub zwodnicze, ani obiektywne, ani subiektywne – jest różnicą, samą tylko różnicą, która ewokuje powtórzenie, wprowadzając umysł w tym większą, obsesyjną czujność. Czujność ta wiedzie znikąd donikąd. Szyfry, oznaki i symptomy prowokują myślenie, ale tak naprawdę zastępują je, przekształcając marzenia w znaki ekstazy i niespełnienia. Także nazwy miejsc, jako znaki właśnie – Balbec czy Wenecji – stanowią

źródło, lecz nade wszystko sam przedmiot pragnienia, pasja wędrowania zaś żywi się konfliktem i zamiera w konflikcie między fantazmatem a rzeczywistością. Rozkłady jazdy, mapy i przewodniki są znakami już przebywanej drogi, która nie istnieje poza własną mitografią i imaginacją wędrowca.

To, co skrywa lub wysyła znaki, nie jawi się depozytariuszem bądź depozytem prawdy, sens bowiem nie jest nigdy ani właściwością podmiotów, ani własnością przedmiotów. „Znaki – jak komentuje Gilles Deleuze – nie odsyłają do niczego, do jakiejś idealnej treści lub transcendentnego sensu, lecz przywłaszczają sobie prawo do przypuszczalnego sensu” [Deleuze 2000, s. 12]. Nawet miłość nie rozbija wszechwładzy znaków, będąc raczej dłużącym się studium nieautentyczności. Według Paula Ricoeura, Proust pisze o „miłości, którą prześladują iluzje, podejrzewania, rozczarowania; miłości skazanej na przechodzenie poprzez trwogę oczekiwania, ukąszenie zazdrością, smutek schyłku, obojętność w stosunku do swojej własnej śmierci” [Ricoeur 2008, s. 221]. Być kochanym – kwintesencja nieswojowości, znaczy być postrzeganym z otchłani i głębi zupełnie nieznanymi sobie światów. Kochać to dążyć za wszelką cenę do rozwikłania zagadki ich obcości po to, by wrażenie obcości potwierdzić i pogłębić. Zazdrość jest prawdą o miłości i prawdą miłości, spełnieniem jej egzeggetycznego powołania. Dlatego zazdrość – nie zaś miłośnik prawdy – jest tym, kto poszukiwaniu prawdy oddał się bez reszty, nawet i zwłaszcza wtedy, gdy prawda okazuje się jedynie kłamstwem, które sama demaskuje.

W takim świecie podróżowanie jest homeopatycznym gestem skazanym na daremność. Przyniesć ma nie tyle konsolidację bohatera wokół jakiejś nowej lub odzyskanej tożsamości, ile afirmację różnicy, pogłębienie doświadczenia nieadekwatności, uwikłanie w grę wszystkiego tego, co mogłoby mieć jeszcze naturę wzoru bądź oryginału. Wieczność, inaczej niż dla Platona, nie jest przeciwieństwem czasu, lecz jego najbardziej znikomą i efemeryczną modalnością. Idee zdradzamy nieświadomie i bezwłasnowolnie, upadając w czas. Czas odzyskany to czas utracony „na zawsze”. Pod warstwą wrażeń nicie „zawsze” daje o sobie znać. Objawienie wieczności jest więc prawdą czasu – *utraconego*, wieczność zaś to przeszłość sama w sobie, czas *odzyskany* jako to, co nie zdarzyło się już „wtedy”. Proust podejmuje także dramatyczny spór z platońską koncepcją anamnezy. Myślenie w przypadkowej grze zewnętrznych impulsów odkrywa nieunikniony, choć wciąż nieadekwatny charakter tej gry, jej reguł jednak nigdy do końca nie poznaje. Formy tego, co nieprzeżyte i niedokonane, co odsłaniane przez nieświadomą siebie pamięć jako niebyłe już „wtedy”, tworzą ulotne obrazy wieczności, których niepodobna odróżnić od jej substytutów lub parodii.

Pamięć – przewaga zapomnienia nad tym, co zapomniane – jest stwarzaniem różnicy, nie zaś jej zażegnaniem. Niepamięć o tym, co się stało, spleta się z pamięcią o tym, co nigdy nie miało miejsca. W prześwicie tym

pojawiają się i znikają wrażenia rzeczy, posłuszne jedynie grze skojarzeń, którymi podmiot intencjonalnie nie włada. Między niepamiętnym a niepomnym pamięć bezpowrotnie i na rzecz powrotu zastępuje swą treść. Nie przypominamy sobie czegoś, lecz zawsze coś innego. W tej niezborności pamięci, wbrew metafizycznym przyzwyczajeniom, na jaw wychodzi byt „realny, lecz nie aktualny, idealny, lecz nie abstrakcyjny” [Proust 1979 s. t. III, s. 845; Deleuze 2000, s. 58]. Jedyną namiastką transcendencji jest „znamię autentyczności” [Proust 1979, t. III, s. 851], nieuchronność samego przypadku – rzecz nie tyle rzeczywista, co prawdziwa, prawdziwa i dlatego nierzeczywista. W wielości światów pochodnych wobec mnogości fragmentarycznych punktów widzenia, widzenie samo, w najrzadszych chwilach, gdy mianowicie łączy dwa wrażenia odległe w czasie, zarazem je przemieszczając i uświadamiając sobie, że rzecz nigdy nie była ani tym, czym była, ani tym, czym wydawała się być, przywodzi na myśl „nieznaną jakość jedynego świata” [Proust 1979, t. III, s. 347], ojczyznę nieznaną, wizerunek duszy – „niebiańskiej zakładniczki” [Proust 1979, t. I, s. 329].

Śmierć jest dla Prousta preegzystencją raczej niżli kresem istnienia. Ten, kim byłem wcześniej, nie żyje i owa nieciągłość staje się znamieniem wszystkiego, co zdarza się w naszym życiu. Czas potępia nas i zbawia, lecz nade wszystko obwinia, skazując na pokutę i zadośćuczynienie, które dopełniają się w żywieniu i unicestwianiu kolejnych obiektywistycznych bądź subiektywistycznych złudzeń. Śmierć jest zawsze już śmiercią przeżyta, jakkolwiek odsuniętą w zapomnienie, jak wszystko, czym rozum i świadomość gardzą jako zbędnym i nieistotnym. Śmiercią nieistniejącą poza swym dokonanym aspektem, a zarazem daną, jeśli w ogóle daną, „w formie nigdy nie przeżytej” [Deleuze 2000, s. 17]. Pamięć nie jest anamnezą myślenia, tkwi raczej „w jakimś materialnym przedmiocie (we wrażeniu, jakie by nam dał ten materialny przedmiot), którego się nie domyślamy. Od przypadku zależy, czy ten przedmiot spotkamy zanim umrzemy, czy też go nie spotkamy” [Proust 1979, t. I, s. 46]. Jednakże kiedy dosięga nas łaskawość przypadku, nawiedza nas „rozkoszna słodycz, odosobniona, nieumotywowana” [Proust 1979, t. I, s. 46]. Niczym staje się krótkość i przemijalność życia wobec odnalezienia skrawka czasu minionego i fragmentu przestrzeni, z okazji których duszę niespodziewanie dla niej samej ożywia życie jej poprzedniego wcielenia. Dusza, wbrew dobrej woli, kalkulacjom rozumu i sile przyzwyczajenia, odnajduje i rozpoznaje siebie w identyczności tego, co obecne, i tego, co przeszłe. Szczęśliwcem, jak pisze Proust, jest ten, czyja „godzina prawdy wybiła przed godziną śmierci” [Proust 1979, t. III, s. 882].

Całkowite zobojętnienie na śmierć w każdej chwili przejść może w powtórzenie bądź antycypację własnej iluzoryczności lub klęski. „Błogostan” trwa tylko przez moment i znika, w przeciwieństwie do platońskiej anam-

nezy pozbawiony jest przecież ontologicznych i epistemologicznych podstaw. Radość z odzyskanego czasu nie przestaje sąsiadować z poczuciem bolesnej i bezpowrotnej straty. Dusza wędruje, zbliża się i oddala od siebie, przemierza drogę zarówno wtedy, gdy żyje i umiera własnym życiem, jak i wtedy, gdy pod dyktando znaków ponownie błąka się w świecie po omacku. Wędrowki tej przymus i wolność, przygodność i nieuniknioność, jej „znikąd donikąd”, niosą mgliste przesłanie o obcości duszy w świecie, o jej przypuszczalnym pochodzeniu „skądinąd”. Żaden z uprzytamnianych obrazów nie jest „tutaj”. Przesłanie to tkwi i utyka w aporiach pamięci. W tym, że najcenniejsza jej część leży poza nią samą, i w tym, że „prawdziwym rajem jest raj utracony” [Proust 1979, t. III, s. 843], bo tylko poprzez pustkę pamięci nadejść może rzeczywiste przypomnienie, które poza podobieństwem i niepodobieństwem, poza znową znaków, wbrew chronologii, w rozstępie między znaczeniem a zdarzeniem zdolne jest, choćby na okamgnienie, wskrziesić to, co jest, dzięki temu, co było kiedyś. Píše Proust: „Może zmartwychwstanie duszy po śmierci dałoby się pojąć jako zjawisko pamięci” [Proust 1979, t. II, s. 80].

Choćby i owo zubożenie na śmierć było tylko drugą stroną braku nadziei na śmierć, pośmiertną karą za melancholię, w którą człowiek popada za życia, zastanawia ono Prousta i zaskakuje. Sprawia, że zwrócony jest on „w stronę wieczności” [Ricoeur 2008, s. 226] i dostępuje jej wówczas, gdy czas opowiadającego i czas opowiadanego stają się jednym, wciąż jednak niemożliwym czasem. Nawet jeśli życie na przedłużeniu niegdysiejszego życia jest jedynie eksplikacją śmierci, nedorzeczną odpowiedzią na nieskończoną komplikację samotności lub na obietnicę sztuki, która przywróciłaby pierwotny świat źródłowych znaczeń, życie po życiu, przed nim i w nim, nie jest mniej prawdopodobne od swego przeciwieństwa: „Był martwy. Martwy na zawsze? Kto to może powiedzieć?” [Proust 1979, t. III, s. 171].

Według Gabriela Marcela dzieło Marcela Prousta „rozwija się między dwoma skrajnie różnymi poziomami: między filozofią platońską z jednej strony a empiryzmem o nihilistycznym zabarwieniu z drugiej” [Marcel 1984, s. 8]. W rzeczy samej, autor *W poszukiwaniu straconego czasu* zarazem wadzi się z platońskimi symbolami i na powrót im ulega w osobliwym, bałwochwalczym kulcie wiedzy jako nie tyle przypominania sobie, co „odpominania” [Deleuze, 2000, s. 10]. Sens podróży wyczerpuje się w jej przedsiębraniu, premedytowaniu i oddalaniu w czasie. Oczekiwanie na podróż ma rangę doznania mistycznego, będąc wyzwaniem się duszy z okowów ciała, w istocie – podróżą samą. Znalezienie się wreszcie w upragnionym miejscu okupione bywa doświadczeniem utraty związku między miejscem a jego imieniem. Zanik tej odpowiedniości, którego eufemizmem jedynie była pierwotna tożsamość rzeczy i nazwy, sprowadza na bohatera nudę, obojętność, wrażenie trywialności sytuacji, poczucie śmierci, aż do chwili, gdy pasję ży-

cia odrodzi w nim kolejne *Reisefieber*. Odwołując się do tego wewnętrznie poróżnionego, osobistego świadectwa, Marcel powiada: „A właśnie dusza jest wędrowcem; właśnie w odniesieniu do duszy, i tylko do niej, w najwyższym stopniu prawdziwe jest powiedzenie, że znajduje się ona w drodze” [Marcel 1984, s. 10].

Świat Gabriela Marcela – myśliciela chrześcijańskiego, nie jest aż tak dojmujący jak Proustowski, ale wieczność i transcendencję poznajemy w nim także po „zmiennych i niepewnych odblaskach” [Marcel 1984, s. 158]. I tutaj, jakkolwiek w mniejszym stopniu wydani jesteśmy chaosowi i nicości, ożywia nas nieledwie „tchnienie skądiną” [Marcel 1984, s. 10]. Nadzieja jest oddechem duszy, oddechem dobywanym wszelako w warunkach „wzmagającej się arytmii i niepewności” [Marcel 1984, s. 64], bo też chrześcijanin nie po to żyje, by czynić swoje życie bardziej znośnym. Nie posiadam i nie posiadę na własność prawdy mojego bycia, „jedynie ludzie całkowicie wyzwoleni z więzów posiadania we wszystkich jego przejawach są w stanie poznać boską niefrasobliwość życia w nadziei” [Marcel 1984, s. 63]. Wymaga to wyrzeczenia się przywilejów, zobowiązuje do uważności wobec nieprzewidywalnego, zachęca do przekraczania siebie i oddawania siebie. Dopiero niepewność i wytrącenie ze stanu równowagi otwierają pespektywę wieczności, na którą odpowiadamy miłując, dochowując wierności, poświęcając się i niczego przy tym nie pragnąc w zamian.

Dla Marcela świadectwo Prousta pozostaje wiążące niezależnie od tego, do jakiego stopnia owa szczególnie rehabilitacja „świata pozaziemskiego” stoi „w sprzeczności z postulatami, jakie suponuje całokształt jego dzieła [...]” [Marcel 1984, s. 8]. Miłość, której Proust nie potrafił zaufać lub ufał nazbyt często, staje się dla autora *Homo viator* drogą i drogowskazem. Nie przestaje ona jednak wzywać do opuszczenia tego, co nam najbliższe i najbardziej własne. Kochamy, nie dążąc – jak bohaterowie Prousta – do tego, by nie być kochani. Jakkolwiek pokładamy nadzieję we wzajemności, jesteśmy jednak najdalsi od tego, by się jej domagać. „Niefrasobliwość życia w nadziei”, zaiste „boska”, uwalnia nas od dręczących podejrzeń, co nie oznacza, że dobrowolność i etyczność naszego zaangażowania w świat wystawia na mniejsze ryzyko niż mimowolność tego, co weń uwikłane. Pokładając nadzieję, przedkładamy niepewność istnienia nad niepewność posiadania. W drodze dusza poddaje próbę samą siebie, nie przestając powtarzać: „tym, co zależy ode mnie, jest to, co do mnie nie należy, co pozostaje w pewien sposób na zewnątrz mnie [...]” [Marcel 1984, s. 64–65]. Wędrując, wychodzimy na spotkanie tego, co inne, i pozwalamy temu, co inne, nadchodzić z naprzeciwnika. Więź z tym, co zobowiązuje, nie jest gotowym zbiorem norm i wartości wcielanych w życie, wędrowanie bowiem według „chrześcijańskiego sokratyka”, jak Marcel sam siebie nazywa, jest

dopiero „wykuwaniem sobie niepewnej drogi” [Marcel 1984, s. 158]. Wartości, owe „stałe gwiazdy na firmamencie duszy”, przyświecające jej wędrowaniu, które dostrzega najpierw Proust i coraz bardziej ślepnie na ich widok, są jakby „zwierciadłem, w którym dane jest nam oglądać w sposób niedoskonały, zawsze poprzez zniekształcające zamglenia, autentyczne oblicze naszego przeznaczenia, to «prawdziwsze niż my sami»” [Marcel 1984, s. 158].

Z okazji analizy *Sonetów do Orfeusza* Rilkego pisze Gabriel Marcel: „Zespolony sens śmierci i zmartwychwstania, przenikający je jak tchnienie skądinąd, leży u podstaw pewnej czci dla dusz i rzeczy, której tajemnicę, jak mi się wydaje, musimy dziś odzyskać” [Marcel 1984, s. 265]. Marcel znajduje w orfizmie Rilkego coś więcej niż tylko „załamanie się myśli w mitologicznym zwierciadle” [Marcel 1984, s. 268], kłopotliwy pogański regres w stosunku do chrześcijańskich źródeł twórczości niemieckiego poety. Nie waha się przed afirmacją zdeponowanej w orfickim micie duchowości, ponieważ „duch metamorfozy, który potrafi z naszego przemijającego świata wydobyć to, co nieznanne” [Marcel 1984, s. 268], sprzyja rozbudzeniu „owej zdolności «spodziewania się niespodziewanego», bez której, przyznać trzeba, samo posłannictwo chrześcijańskie utracić może w ostatecznym rozrachunku swój sens i swoją siłę” [Marcel 1984, s. 267].

Wieczność objawiająca się w nadziei staje się „dostępna tylko u kresu wędrówki, do jakiej w gruncie rzeczy sprowadza się całe życie” [Marcel 1984, s. 10]. Nie idzie wszakże Marcelowi o to, że droga i wędrowanie są metaforami lub alegoriami losów duszy, tyleż pożytecznymi, co niezobowiązującymi narzędziami humanistycznej heurystyki. Dusza jest w drodze – dosłownie. Życie sprowadza się do wędrowania – po prostu. Co więcej, nic w sensie ścisłym nie wędruje oprócz duszy, bycie w drodze jest jej i tylko jej istotowym rysem i nieodpartym ruchem. Świadczą o tym, z siłą i bezsiłą heterodoksji, dwaj koryfeusze wędrowania po światach i zaświatach europejskiej kultury. Jak wyznaje Proust, marzenie o miłości i podróżowanie były szczególną manifestacją jego pasji życia. Wszak prawdziwy obraz to obraz tego, czego być nie powinno. Również „dla Rilkego – jak się wydaje – istnieje jakaś droga zmarłych, podobnie jak istnieje droga gwiazd, ginąca u kresu w nierozpoznawalnym [...]” [Marcel 1984, s. 264].

Pomiędzy oskarżeniem a pocieszeniem, zawsze nazbyt łatwymi, rozciąga się najtrudniejsza droga mediacji. „Filozof – napisze Paul Ricoeur – poświęca się myśleniu w czasie przedostatecznym, gdy trwa żałoba po zmarłych bogach” [Ricoeur 1985, s. 39]. W skrajnym opuszczeniu, kiedy dusza staje się ostatnią drogą i znakiem drogi lub, jak u Prousta, już tylko symptomem ich braku, filozof zdolny jest usłyszeć w bezprzykładnym kryzysie ufności owo pierwotne, bezinteresowne, ponieważ nieomal pozbawione nadziei zobowią-

zanie, pośredniczące między religią i wiarą. „Ta mediacja – czytamy – może pójść tylko długą, okrężną drogą. Nieraz wydawać się będzie, że jest to droga donikąd” [Ricoeur 1985, s. 39].

Według Gabriela Marcela uświadomienie sobie przez człowieka „kondycji pielgrzyma” osadza go w obszarze różnic, które musi przeboleć w sobie: między posiadaniem i istnieniem, problemem i tajemnicą, ciekawością i niepokojem, opinią i wiarą. Dopiero w tych napięciach i wyborach człowiek jest w stanie „wymóg transcendencji” pojąć jako własne egzystencjalne zobowiązanie. Winien jednak najpierw odrzucić to wszystko, co czyni go osiadłym, bezpiecznie zdomowionym, będącym u siebie, na własnym terytorium. Musi zaufać drodze i ponieść ryzyko wędrowania (opowiadania), jak miał Sokrates, „ryzyko bardzo piękne” [Platon 1958, s. 143], nawet gdyby przyszło mu podzielić los „wygnańca zagubionego na obcej ziemi” [Marcel 1984, s. 151]. „Duch metamorfozy” rodem z orfickich misteriów, który „daje lekkie serce wędrowca zapinającego torbę podróżną” [Marcel 1984, s. 268], godny jest inwokacji wygłaszanej szeptem. Zwrócenie się naszego życia ku temu, co istnieje poza nim, wyznacza kierunek ziemskiej wędrówki duszy. Na ślad tego, co transcendentne, natrafia ona w immanencji uciążliwości własnego bytowania, gdy mianowicie coś „przywraca mnie sobie samemu” [Marcel 1984, s. 145], a „pomiędzy nami samymi a nami samymi” [Marcel 1984, s. 65] zjawia się, choćby tylko przelotnie, łaskawa pośredniczka. Dla Prousta bywa nią sztuka, ofiarowująca „rozmaitość, której na próżno szukałem w życiu, w podróży” [Proust 1979, t. III, s. 144]. Bywa nią także smak umoczonej w herbacie magdalenki. Nie tylko jednak w świecie Prousta, lecz także w świecie Gabriela Marcela, chciałoby się rzec: w świecie wspólnym, który scalają przecież nie tylko wykłady Bergsona, odkrywamy, że „dusza wierna skazana jest na próbę nocy, a nawet że musi ona poznać pokusę poddania się wewnętrznej ślepotie, którą ta noc na nią sprowadza, a którą musi przebyć” [Marcel 1984, s. 155–156].

2. Ricoeur – wędrowanie w hermeneutycznym kole

Jak zauważa Gabriel Marcel, Proust przenosi nas „w świat platońskiego mitu, który zdaje się tkwić u podstaw myśli autora” [Marcel 1984, s. 8]. Świadomość prawa, przy całej swej nieadekwatności i mglistości, otwiera na „transcendencję norm” – wieczyście spóźniona wobec winy i kary jako swych własnych następstw. Zdaniem Ricoeura z kolei dzieło Prousta jest opowieścią o czasie, która pod wpływem najrzadszych iluminacji, fundowanych w sercu bezdennej pustki, przekształca się *ex post* w „niewidzialną historię pewnego powołania” [Ricoeur 2008, s. 210]. Jest to więc także opo-

wieść o przebytej, a zarazem wciąż na nowo otwierającej się drodze. Wiedzie ona, podług pięknego i trafnego określenia, „od idei dystansu, który dzieli, do idei odległości, która łączy” [Ricoeur 2008, s. 239]. Proust jako bohater, narrator i autor zdaje sprawę z doświadczenia własnej tożsamości i inności, doświadczenia o tyle rzetelnego, o ile czynionego w warunkach skrajnie nieprzychylnych jakimukolwiek świadectwu. Warunki te składają się na sytuację egzystencjalną człowieka, która według Ricoeura poprzedza wszelkie próby rozumienia. Tożsamość podmiotowa nie jest nam dana, przedmiot interpretacji zaś, którym jesteśmy my sami, jawi się z istoty swej nieprzejrzysty i problematyczny. Rozumienie to droga, na której podmiot powraca do siebie poprzez zatracanie się, upadanie, wyobcowanie, narracyjne mierzenie się z tym, co inne. Właściwe jest mu „dążenie etyczne”, owa wyczuwalna nawet u Prousta [Ricoeur 2005, s. 285] supozycja dobrego, prawdziwego lub choćby innego życia.

„W mroku nocy żywię nadzieję” – czytamy. „Nic nie jest bliższe trwogi niż nieśmiała nadzieja”. I dalej: „nadzieja jest niczym odbicie refleksji w pękniętym lustrze” [Ricoeur 1991, s. 49]. Kiedy pozostaje już tylko ona, właśnie o nią najtrudniej. W chwili całkowitego wywłaszczenia, gdy ustaje wszelka, najszlachetniejsza nawet kalkulacja i rachuba, jest wezwaniem do tego, by zrzec się siebie na rzecz innego, by na niego, nie na siebie przenieść pragnienie życia i przeżycia. Z dala od patetycznego konfliktu między dobrem i złem toczy się cicha, milknąca walka, w której stawką jest los człowieka. Między religią a wiarą, przywiązaniem a przynależeniem doświadczenie inności i obcości staje się miarą rozumienia siebie. Jedność i tożsamość są dla rozumienia siebie i bycia sobą pierwszą potrzebą lub ostatnią pokusą, o której nie wiemy, czy powinniśmy oddalić ją, czy też właśnie jej ulec. Jeżeli w tej niewiedzy i nieodróżnialności potrafimy jeszcze afirmować cokolwiek, znaczy to, że nadzieja, już tylko ona, nas nie opuszcza. „Rozważania o prawdzie – czytamy – chciałoby się zacząć od peanu na cześć jedności: prawda sobie nie przeczy, kłamstwa jest legion; prawda zbliża ludzi, kłamstwo dzieli i waśni. Wszelako tak zacząć nie można: jedność, zanim stanie się źródłem satysfakcji, pojawia się jako przewrotna pokusa” [Ricoeur 1991, s. 57].

Dialektyka bliskości i dali, „dystansu” i „odległości”, kulminująca w obrazie drogi i wędrowania, przechowuje w sobie zagadkę boskiej i ludzkiej metamorfozy. W orfickim micie duszy wygnanej odkrywa Ricoeur symbol zarazem „przedfilozoficzny” i „postfilozoficzny”, przeto coś, co „dając do myślenia” opiera się intelektualnym koniunkturam z siłą większą niż wynikająca z bycia archetypem. Prześwieca nawet spoza poronionej immanencji Proustowskiego świata, jego doświadczenie przepajając na poły hermeneutycznym, na poły gnostyckim sensem. Jest opowieścią o pośmiertnych, lecz także przedśmiertnych losach duszy i o ciele, które jawi się zarówno przyczy-

ną zawinienia, narzędziem pokuty, jak i miejscem wygnania – w sławetnej, prozodycznej wieloznaczności „więzienia”, „grobowca” i „znaku”. Tak Ricoeur interpretuje przesłanie platońskiego *Fedona*: „Życie i śmierć następują po sobie kolejno jako dwa różne stany – życie przychodzi po śmierci, śmierć przychodzi po życiu jak jawa i sen; jedno może okazać się snem drugiego, każde zaś zapożycza sens od pozostałego. Kara odtąd jest nie tylko inkarnacją, lecz nadto reinkarnacją, a egzystencja jawi się przez to, pod znakiem powtórzenia, jako wieczna recydywa” [Ricoeur 1986, s. 268–269]. Między kontestacją śmierci a pracą żałoby, tymczasowością posiadania a kruchością istnienia – mimetyczna gra życia i śmierci, duszy i ciała otwiera nas na doświadczenie Tego Samego jako Innego, doświadczenie, które trwa dzięki powtórzeniu i dzięki nadziei, że człowiek może passę powtórzenia przerwać. „Czy istnieje – pyta Ricoeur – [...] bardziej przerażająca idea od tej, podług której życie jest odradzaniem się do kary?” [Ricoeur 1986, s. 271].

Jednakże bez owej najbardziej „prerażającej idei”, zauważmy, może w ogóle nie odkrylibyśmy lub nie wymyślilibyśmy duszy. Czegoś tak przeciwnego życiu nie utożsamilibyśmy z życiem samym, czegoś tak nam odległego – z nami samymi. Nie przyszłoby nam też zapewne do głowy, że wędrowanie jest dla człowieka sprawą życia i śmierci, na które w ostatecznym rozrachunku nie mamy żadnego wpływu. Że „zawrotna możliwość bycia kim innym, lub niebycia w ogóle” [Ricoeur 1991, s. 34] angażuje naszą najgłębszą, pielgrzymującą istotę, która nie tyle jest, ile staje się i wydaje się być, naśladowując ślady pozostawione przez samą siebie. Czy bylibyśmy wtedy zdolni do dziwienia się, skoro „zdziwienie, którego przedmiotem jesteśmy my sami, [...] jest bardziej pierwotne niż zdziwienie w obliczu rzeczy”? Skoro najbardziej źródłowym doświadczeniem jest „owo zdziwienie w obliczu tego rozdźwięku, tego rozziwu, tej odległości dzielącej nas od nas samych [...]” [Ricoeur 1991, s. 20]? Egzystencjalny charakter rozumienia, podjęty najpierw przez Heideggera w analizie *Dasein*, w horyzoncie skazanego na nieautentyczność bycia-w-świecie, jest dla Ricoeura sednem sytuacji hermeneutycznej jako drogi, której zarazem wyczerpaniem i przewyciężeniem, w znamiennej ambiwalencji, jawi się uznanie i rozpoznanie siebie jako Innego.

Mędrzec, jak pokazują dzieje filozofii, zawsze znajdzie dostateczne powody do tego, by pochwalić lub potępić ludzką predylekcję do podróżowania. Wolno mu, jak Michałowi z Montaigne, skłonnemu czynić wyjątek jedynie dla Sokratesa, który „nigdy nie postawił stopy poza Attykę”, rekomendować podróż jako stan doskonałej harmonii, a przynajmniej pożytecznej dla duszy i ciała równowagi. „Dusza ma w niej – czytamy – nieustanne ćwiczenia, aby rozważać rzeczy nieznanne i nowe. Nieraz mówiłem, że nie znam lepszej szkoły dla kształtowania umysłu, niż przedstawiać mu nieustannie odmienność tylu innych sposobów życia, mniemań i zwyczajów i dać mu kosztować

tak wiekuiestej różności kształtów naszej ludzkiej natury. Ciało nie jest przy tym bezczynne ani utrudzone; ten umiarkowany ruch utrzymuje je w „zbawiennej trzeźwości” [Montaigne 1957, t. III, s. 249]. Nie powinniśmy jednak ulegać złudzeniu, jakoby Montaigne mówił o innej wędrowce niż Proust, Rilke, Marcel, a wcześniej Platon i orfickie hymny. Nawet wtedy, gdy mowa o najzwyczajszym w świecie wędrowaniu, słyszymy o „zbawiennej trzeźwości” i „wiekuiestej różności”. Kształcenie duszy i zdobywanie przez nią wiedzy, nie w szkolnej ławie, lecz raczej w czasie wagarów, oddaje szlachetny sceptyk za pomocą eschatologicznych i soteriologicznych kategorii. Tak, jakby język nie chciał słyszeć o mniej zobowiązujących formach podróżowania, o jakich sam właśnie traktuje, innych niż ta – pomiędzy życiem i śmiercią, nami a nami samymi, od której zależy nie tylko wiekuiesty, ale i doczesny los duszy. W podróży jako „najlepszej szkole” dusza rozpoznaje własne życie w „wielości sposobów życia” tego, co od niej różne. Konfrontuje wewnętrzną prawdę o sobie z różnorodnością żywionych w świecie mniemań. Próbuje też nadać swej temporalności, choć czas nie jest jej żywiołem, autobiograficzną spójność jakiejś budującej historii. „Podróż – pisze Franciszek Bacon – dla ludzi młodszych jest częścią edukacji; dla starszych jest częścią doświadczenia” [Bacon 1959, s. 76].

Podróżowanie – epifania bycia wiecznym studentem lub inicjacja, jak powiedziałby Kant, „przeznaczona dla użytku nie uczniów, lecz przyszłych nauczycieli” [Kant 1993, s. 3], stanowi niezbędną klauzulę autobiograficznego kontraktu. Istota drogi wyczerpuje się w obrazie labiryntu i koła, podkreślając antropologiczny paradoks, osobliwą ekonomię nadmiaru i niedostatku, ofiarowującą złudzenie postępu i dotarcia do prawdziwego *principium individuationis*. Tajemnica orfickich misteriów pozostaje wszakże tajemnicą poliszynela. Bacon porówna rozum ludzki do okrętu, który po to, ażeby wypłynąć na pełne morze, musi najpierw precyzyjnie się pomiędzy dwiema kolumnami symbolizującymi zasadnicze inklinacje ludzkiego myślenia: przecenianie posiadanych umiejętności i niedocenywanie własnych sił i możliwości [Bacon 1955, s. 11]. Dla Hegla z kolei filozofowanie to „rzucenie się jakby w bezbrzeżny ocean” [Hegel 1990, s. 57]. Oprowadzając nas po akwenach myślenia spekulatywnego z właściwą powieścią marynistycznym dozą melancholii, pisze: „Cała pstrokacizna barw, wszelkie punkty oparcia znikły, wszystkie inne przyjazne światła zgasły. Świeci tylko jedna gwiazda, wewnętrzna gwiazda ducha. Jest ona gwiazdą polarną” [Hegel 1990, s. 57].

Lecz równie dobrze może filozof przestrzegać przed wędrowaniem, choćby słowami Seneki: „podróż nie uczynią cię ani lepszym, ani rozsądniejszym” [Seneka 1961, s. 554]. Potępia je także św. Augustyn, co zrozumiałe, ponieważ w ich trakcie człowiek hołduje „pożądliwości oczu”, a napawając się pospolitymi urokami świata zapomina o majestacie własnej duszy. Suro-

we pouczenia Seneki i Augustyna bierze sobie głęboko do serca Petrarca, który podczas wycieczek na Mont Ventoux, właśnie wtedy, gdy wydaje się rozplwać w zmysłowym istnieniu tego, co zewnętrzne, doświadcza i przeżywa siebie, kontemplując tajemnice przeznaczeń własnej i tylko własnej duszy, po czym w słowach pełnych egzaltacji obwieszcza kolejne narodziny subiektywnej podmiotowości [Suchodolski 1963, s. 104].

Kiedy Ralf Waldo Emerson nazywa podróżowanie „rajem dla głupców”, nie krytykuje bynajmniej przemysłu turystycznego, lecz raczej odnosi się do intymnych doświadczeń Petrarki – prekursora renesansowego humanizmu. Idzie mu o to, że właśnie „dusza nie jest podróżnikiem”, ponieważ gdziekolwiek znajdzie się w świecie, zawsze zdana będzie i skazana na samą siebie. Można powiedzieć, że „podróż czyni mądrego mędrszym a głupiego głupszym” [Kopaliński 1990, s. 332], człowiek bowiem odnajduje w podróży to jedynie, z czym wyrusza w drogę. Uciekając od siebie w daleki świat, zawsze napotyka tam wyłącznie siebie samego. Wędrowka w nieznanie okazuje się podróżą do tego, co znane aż nadto dobrze. Podróżujemy, by móc się zdziwić temu, co nowe, zapominając, że zdziwienie – ów początek filozofowania – to umiejętność spojrzenia po raz pierwszy na to, co nigdy nie opuszcza pola naszego widzenia. W podróży zapamiętujemy, lecz nade wszystko zapominamy i dzięki owemu zapomnieniu odnosimy wrażenie jakbyśmy już tu wcześniej byli. „Raj głupców” okazuje się więc czyśćcem, by nie powiedzieć: „piekłem filozofów”. Wyłącznie dusza jest wędrowcem i wyłącznie ona wędrowcem nie jest – dopiero ten paradoks odsłania istotę podróży, raczej pogłębiając niż osłabiając jej metafizyczny, dantejski i orficki rys.

Bycie w ciągłej podróży jest zarazem dopiero poszukiwaniem właściwego początku i punktu wyjścia. Podążanie drogą i podróżowanie – *ὁδοιπορία* stawia nas co rusz wobec *ἀπορία* – braku drogi. Choć myślenie jest drogą, samo, jak zauważa Heidegger, pozostaje w „drodze, która w myśleniu daje o sobie znać tylko mimochodem, to znaczy zarazem ukazuje mu się i wymyka” [Heidegger 1995, s. 7]. Wydaje się, że trakt przemierzany przez duszę składa się z samych momentów zwrotnych, albowiem „świadomość – powiada Ricoeur – jest ruchem unicestwiającym nieustannie własny punkt wyjścia, a pewność siebie osiągającym dopiero w punkcie dojścia” [Ricoeur 1985, s. 218]. Nie ma niczego bliższego takiemu podróżowaniu niż jego własna ambiwalencja.

Wędrujemy więc do krainy żywych w poszukiwaniu wielości sposobów życia, ale i do krainy umarłych, by poznawać samo życie jako jeden, jedyny życia tryb. Podróżujemy zawsze w obrębie jakiejś *οἰκουμένη* – zamieszkałego świata, w przeczuciu jednak i w nadziei odkrycia *terra incognita* – ziemi nieznannej, nieznannej, a jednak nie niczyjej. Żywiołem podróży jest to, co obce i zarazem najbardziej własne, sprzyja ona bowiem nawiązywaniu kontak-

tów i skazuje na samotność. Droga wiedzie ubitym gościńcem lub prowadzi z dala od utartych szlaków. Bywa prosta, kręta lub okrężna, pokonywana i nadkładana. Obywa się bez pretekstu, a dostarcza alibi. Podróż, której jak niczemu innemu łatwo jest przydać pozór duchowej głębi, ma coś z bawienia w gościnie i niezabawiania nigdzie na dłużej. Zasadnie przeto może być kojarzona z prymatem widzenia, który, według Heideggera, kształtuje fenomen „ciekawości” jako „przewodni sposób bycia oglądu”, sposób – dodajmy – skrajnie nieautentyczny, charakteryzowany przez „niezabawianie” i „przelotność” [Heidegger 1994, s. 241–245]. Jeżeli jednak wędrowanie rozumieć jako podjęcie ryzyka, odważne wystawienie się na niepewność i „niepokój”, a wszak – według Marcela – „przede wszystkim nie jest on ciekawością” [Marcel 1984, s. 142], podróżowanie będzie próbą wyswobodzenia się spod wszechwładzy powierzchownego oglądania i przeglądania, załączkiem więc i zapowiedzią autentyczności bycia *Dasein*, które, czymkolwiek i kimkolwiek jest, podejmuje nie całkiem beznadziejny wysiłek rozumienia siebie w ramach „wewnątrz-światowego” bytowania.

Podróż może być równie dobrze włóczęgą i pielgrzymką, przechadzką i inicjacyjnym przejściem, i jakże często bywa wszystkim tym na raz. W podróży odzyskujemy, ale i tracimy tożsamość, najczęściej zaś udajemy po prostu kogoś innego, doznając coraz łatwiejszych i coraz banalniejszych transgresji. Wędrowka stanowi naiwne studium rzeczywistości, a zarazem odrealnia i zawiesza ontologiczne dystynkcje. Niesie ze sobą coś nieodparcie onirycznego nawet wtedy i zwłaszcza wtedy, gdy sama wydarza się na jawie. Dlaczego? „Świat jest słówkiem, które mam na końcu języka – pisze Ricoeur – i którego nigdy nie wymówię [...]. Jedność «świata» jest więc czymś za bardzo uprzednim, by ją osiąść, czymś za bardzo przeżywanym, by ją poznać. Trzeba się z nią rozstać w chwili, kiedy daje się rozpoznać” [Ricoeur 1991, s. 53].

Imaginarium podróży ma swoje role i inscenizacje. Zdarza się, że bez troską radość własnego wędrowania ofiarowujemy komuś, kto jest jedynie pozornie naszym towarzyszem podróży – prześladowanemu, uciekinierowi, wygnańcowi lub temu, kto jest na ich tropie. Powoduje wędrowcami chęć zmiany lub pragnienie powrotu Tego Samego. Podróż bywa środkiem do celu lub celem samym w sobie, gdy idziemy nie po to, żeby dojść, lecz żeby iść. Wychodzimy przed siebie, a zarazem naprzeciw siebie. W drogę udajemy się albo puszczamy. Miejsca zwiedzamy, ale i nawiedzamy, zawsze jednak dzięki temu, że pomijamy wszystkie pozostałe. I tak w dziele Prousta „podróż nie pozwala połączyć się miejscom, nie jednoczy ich, lecz afirmuje ich różnicę” [Deleuze 2000, s. 120]. Podróż okazuje się alegorią samej siebie, nostalgii za podróżowaniem odczuwaną w jego trakcie, bo też świadomości jest drogą, ale i zdolnością do odtwarzania drogi i zastępowania drogi. Droga, by

tak rzec, jest o tym, że nią idziemy. Wędrujemy, żeby dotrzeć do kresu, jak również po to, aby – odsuwając go jak linię horyzontu – móc zrozumieć jego nieuchronność bądź nieosiągalność. „Dogłębnie myślana droga – powiada Heidegger – jest czymś, co pozwala nam osiągnąć, tego mianowicie, co sięga po nas, pozywając nas” [Heidegger 2000, s. 146].

Prawdziwa podróż kulminuje w powrocie albo w tym, że się z niej właśnie nie powraca. Dusza, zanim rozpocznie wędrówkę, zdradza wszystkie możliwe jej puenty, lub – innymi słowy – w drodze jest już od zawsze. Żaden z niej wędrowiec, którym jest jedynie ona. Jawi się drogą, która sama jest w drodze, i miejscem nieruchomym, w którym przecinają się wszystkie drogi. A jednak wbrew temu „choćbyś wszystkie drogi przeszedł, nie poznasz duszy, tak głęboki jest jej sens (λόγος)” [Heraklit 1996, s. 42]. Tak jak wychodzenie z labiryntu jest zaledwie powtórzeniem wejścia, tak też podróżowanie okazuje się jednocześnie wyjściem i pozostawianiem w platońskiej jaskini – kolebce spowitego znakami i ciałami ducha.

3. Peregrynacje „*cogito* zranionego”

Poszukujemy prawdy i zdradzamy ją w drodze, ale też sama „prawda zaiste jest drogą, stawaniem się; ma do czynienia z możliwością kontynuacji istnienia, wytrwania w istnieniu, zrodzenia się i odtwarzania w istnieniu; jest możliwością wędrówki” [Ricoeur 1985, s. 336]. Podróżują przeto po mnemonicznym teatrze świata wielcy zakładnicy własnej pamięci: Homer, Ksenofanes – wędrowny deklamator Homera i starożytni retorzy, pochłonięci poszukiwaniem nowych, niewykorzystanych jeszcze „miejsz” – *loci*, za pomocą których mogliby zapamiętywać kolejne, ułożone przez siebie mowy popisowe. Droga jest sławną boginią, która według Parmenidesa „prowadzi męża wiedzącego przez wszystkie miasta” [Heinrich 1925, s. 41]. Empedokles, jak sam o sobie mówi, „wygnany od bogów i wędrownik”, w głębokim smutku i opuszczeniu „wędruje pomiędzy śmiertelnymi” [Heinrich 1925, s. 69]. Także sofisci – „naród wędrowny (πλανητόν), jeździ po różnych miastach a własnej siedziby nigdy nie zagrzeje” [Platon 1999, s. 20]. Wędruje nieprzerwanie Sokrates, choć rogatki Aten przekracza tylko raz w życiu. Nawet θεωρία, ona najpierw jest wędrowaniem, poselstwem, procesją i orszakiem na jakąś uroczystość czy po wyrocznię, delegacją do innego kraju, jak θεωρία Aten do Delos, o której mowa nieprzypadkowo na początku platońskiego *Fedona* [Platon 1958, s. 33–34]. W podróżach dusza eksterioryzuje własną pamięć o sobie, a zarazem intenduje zewnętrzną grę znaków, odróżniając siebie od tego, czym tylko bywa, czym nigdy nie jest, czym wydaje się być. Ale też nigdy nie jest tym, czym wydaje się być sobie samej.

„Z refleksji tej – pisze Paul Ricoeur – wynurza się *cogito* okaleczone, *cogito*, które siebie ustanawia, lecz które nie należy do siebie, które rozumie swą pierwotną prawdę jedynie w ramach i wskutek wyznania nieadekwatności, ułudy, zakłamania świadomości aktowej” [Ricoeur 1985, s. 241].

Nie kto inny jak Kartezjusz, wspominając młodzieńcze lata spędzone w jezuickiej szkole w La Fléche, przedstawia nam w *Rozprawie o metodzie* historię swoich rozczarowań związanych ze studiowaniem historii, retoryki i literatury. Powiada: „Albowiem rozmawianie z autorami wieków minionych jest tym samym prawie co podróżowanie [...]. Jednakowoż, jeśli zbyt wiele czasu poświęcamy podróżom, stajemy się obcy we własnym kraju [...]”. Pisze także o porzuceniu studiów jako chwili przełomowej w swoim życiu: „postanowiwszy zaś nie szukać już innej wiedzy poza tą, którą mógłbym znaleźć w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata, zużyłem pozostały mi czas młodości na to, by podróżować [...], wypróbować siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los [...]” [Descartes 1981, s. 8–9].

Zauważmy, że Kartezjusz umniejsza wartość *studium humanitatis*, którego projekt powstał najpierw w triumfującej duszy Petrarcki, za pomocą parafrazy lub kryptocytatu wyniesionego ze szkoły, nie skądinąd, jak właśnie z uważnej i żmudnej lektury klasycznych *auctores*. Mógłby równie dobrze powiedzieć za Seneką, iż „kto wszędzie przebywa, ten nigdzie nie przebywa” [Seneka 1961, s. 5]. Aby nie stać się obcym we własnym kraju, ucieka więc ze szkoły, oczywiście po jej chlubnym ukończeniu, sam jest sobie teraz nauczycielem i czyta z otwartej, „wielkiej księgi świata”, na czym ostatecznie schożdą mu ostatnie lata młodości. Podejmuje wędrówkę, lecz nie ustaje w lekturze, która sama w sobie jest przecież wędrówką. Czytaniu i odczytywaniu nie będzie już końca. Wędrowanie jest bowiem uczeniem się, a uczenie się wędrowaniem, zwłaszcza w perspektywie autobiografii, o której genologicznym rysie stanowi przyjęcie pozagrobowego punktu widzenia.

Kartezjusz spoglądając na całość swego życia, choć po prawdzie jest mniej więcej w życia tego połowie, usiłuje w feerii klasycznych, humanistycznych metafor przekonać nas i siebie, że gdyby nie wieloletnie podróżowanie, nie doszedłby do tego, że sam jest tylko duszą myślącą, że może w ogóle nie posiada ciała, że świat zewnętrzny nie istnieje, że jawy od snu odróżnić niepodobna. Podróżowanie staje się wciąż ponawianym postanowieniem, by uwolnić się od wszelkich złudzeń, przesądów i przyzwyczajęń. Wystawia na udrękę niepewności w obliczu hipotezy demona-zwodziciela. Przynaglany nieodpartą wolą poznania prawdy, „jako człowiek kroczący samotnie i w ciemnościach” [Descartes 1981, s. 20], poczytuje Kartezjusz za bezwzględnie fałszywe wszystko to, co budzi w nim najlżejszą choćby wątpliwość. Poddając swą ufność bezprzykładnej próbie wątpienia, łącząc hiperboliczność sceptycyzmu z eliptycznością drogi, spędza czas, jak pisze,

„wyłącznie na włóczęgach po świecie, usiłując być przy tym raczej widzem niż aktorem we wszelkich komediach, które się w nim rozgrywają [...]” [Descartes 1981, s. 33].

O tej niezwyklej wędrówce, podczas której dusza jako *res cogitans* przemierzając niby labirynt splecione drogi świata próbuje motywowana namiętnością prawdy potwierdzić własną tożsamość, dowiadujemy się z książki zatytułowanej w oryginale *Discours de la Méthode*. Kartezjusz zdaje w niej sprawę z przebytej drogi swego życia, a zarazem objawia się jako twórca nowożytnego racjonalizmu. Tytuł dzieła jest zestawieniem dwóch słów o łacińskiej i greckiej proveniencji. *Dis-cursus* to tyle, co rozejście się, rozproszenie, rozbiegnięcie, „bieganie to tu, to tam”, μέθοδος zaś – oznacza coś, co pozostaje w związku z drogą (ὁδός), co jest według i podług niej. „Przewadzimy nasze myśli rozmaitymi drogami” [Descartes 1981, s. 2], chodzi zaś w owym chodzeniu o to, by poszukując prawdy odnaleźć drogę właściwą, kroczyć nią nieprzerwanie, a przynajmniej móc „wejść na nią więcej niż jeden raz” [Kuligowski 2007, s. 26]. Podróżowanie nie jest więc tylko doksograficzną okolicznością myślenia, lecz jego esencją, katartyczną próbą rozumienia siebie, istotą dyskursywności. Przymus wędrowania i prymat drogi są dla Kartezjusza tak przemożne, że najchętniej „naśladowałby w tym podróżnych, którzy, zmyliwszy drogę w lesie, nie powinni się błąkać krążąc to w tę, to w inną stronę, ani tym bardziej zatrzymywać się w jednym miejscu, lecz tylko kroczyć w miarę możliwości jak najprościej w tym samym kierunku i nie zmieniać go dla błahych powodów, chociażby nawet sam tylko przypadek skłonił ich początkowo do jego wyboru; tym sposobem bowiem, chociaż nie podążają dokładnie tam, dokąd by sobie życzyli, w końcu przynajmniej przybędą gdzieś, gdzie prawdopodobnie będą się lepiej czuli aniżeli w środku lasu” [Descartes 1981, s. 29]. Lecz nawet wtedy, gdy ową drogę wytycza już i toruje samoświadoma siebie myśl, a uniwersalnego języka opisu i interpretacji dostarcza niezawodne poznanie matematyczne, wędrówka pozostaje wędrówką, a dusza duszą – odzyskiwaniem drogi przez wyczerpanie błędzenia. Notuje Kartezjusz: *larvatus prodeo* – „naprzód posuwam się zamaskowany” [Alquié 1989, s. 172].

Podmiot liryczny kartezyjskiej filozofii, ową czystą świadomością jakoby całkowicie dostępną i przejrzystą dla samej siebie, osławioną tożsamość substancjalną ugruntowaną w aktach bezpośredniej refleksji lub intuicji – Ricoeur określa mianem „*cogito* zranionego i okaleczonego”. Jest ono zranione nie tylko wskutek przenikliwości Nietzschego, Freuda i innych „mistrzów podejrzeń”, którzy bezpowrotnie zdemaskowali większość uroszczeń nowożytnego racjonalizmu. Okazuje się ono także zranione samo w sobie, jako mianowicie omylne i skończone. Jak powie Ricoeur: „jest próbą równie jałową, jak niepodważalną” [Ricoeur 1985, s. 196]. Kartezyjska dusza, która

nie może przestać wędrować, dowiaduje się, że wędrować jeszcze nawet nie zaczęła, że drepce w miejscu, że „jest jak pierwszy krok, za którym nie może iść żaden następny, póki *ego* i *ego cogito* nie odzyska siebie w zwierciadle swoich przedmiotów, swoich dzieł i ostatecznie swoich aktów” [Ricoeur 1985, s. 196]. Dusza myśląca jest jak Odyseusz, który powróciwszy do Itaki, słyszy, że aby mógł być rozpoznany jako mąż, ojciec i król, winien ruszyć pod Troję po raz wtóry. Jak Orfeusz, dowiadujący się, że obraca się za siebie cały czas.

Substancjalnej tożsamości, co do której istnienia metafizyczna tradycja i egologia potocznego nastawienia pozostają zadziwiająco zgodne, przeciwstawia Ricoeur tożsamość typu *ipse*, „bycie sobą” (*Ipséité*), tożsamość „narracyjną”, niesprowadzalną do prostej identyczności. Dla „bycia sobą” konstytutywne stają się kategorie obietnicy, zobowiązania, świadectwa, poświadczenia, oddające „trwanie w czasie, stałość siebie w wierności słowu danemu i utrzymanemu” [Lubowicka 2000, s. 48]. Refleksja, owszem, jest powrotem do samego siebie, nie ma jednak niczego z bezpośredniej intuicji, jawiąc się mediacją, równoznaczną z przebywaniem drogi długiej i okrężnej. Tożsamość jaźni jest zadaniem – odpowiedzią na obecność Drugiego i nieprzejrzystość własnego bycia w świecie. Stwierdza Ricoeur: „*cogito* może być odzyskane jedynie okrężnie przez odszyfrowywanie [...] dokumentów jego życia” [Ricoeur 1985, s. 197]. Kartezjański wędrowiec, który szczęśliwie wyszedł z lasu, musi na powrót znaleźć się w jego środku, prostą drogę wyjścia, zawsze fałszywą, poświęcając na rzecz niepewnej „okólnej, krętej drogi”, na której refleksja podważająca samą siebie odsłonić może ontologiczną i egzystencjalną podstawę rozumienia. Ricoeur zauważa: „Heidegger nadał zbiorowi swych esejów tytuł *Holzwege* – mając na myśli owe przecinki leśne, które nie prowadzą do żadnego celu, tylko w głąb lasu, do miejsca, gdzie pracują drwale” [Ricoeur 1985, s. 39]. Gabriel Marcel chcąc uwolnić obraz drogi od złudnego kształtu pewności czegoś już wytyczonego, porównuje wędrowanie duszy i jej kondycję pielgrzyma raczej do „obrazu karczowania pola” [Marcel 1984, s. 140]. Świadomość, która z początku i zrazu jest świadomością fałszywą, musi się zgubić, żeby się odnaleźć – oto najbardziej podstawowy sens zagadki rozumienia i interpretacji dokonujących się w hermeneutycznym kole.

Owa „pierwsza prawda, jestem, myślę, pozostaje równie abstrakcyjna i pusta jak nieodparta” [Ricoeur 1985, s. 116]. Nieodparta i niepodważalna, ponieważ tak czy inaczej nie potrafimy się przed nią uchylić. Nawet jeśli nie podzielamy kartezjańskich, a wcześniej jeszcze sokratejskich i platońskich rozstrzygnięć, nawet jeżeli nie wiemy już niczego o nadziejach i trwodze uczestników orfickich misterii, los naszego Ja uwikłany jest w tyleż groteskową, co dramatyczną odyseję jaźni. Każda inicjatywa duszy wskazuje tylko na jej pierwotną pasywność, dusza porusza się bowiem na zewnątrz

siebie za sprawą tego, co porusza ją do głębi. Paul Ricoeur „uparty czytelnik Marcela” [Cichowicz 2002, s. 32] pisze, że „rozumienie jest dla skończonego bytu przedostaniem się w inne życie” [Ricoeur 1985, s. 184] w tej mierze jednak, w jakiej jest wywłaszczeniem i przyswojeniem, wywłaszczeniem z domeny tego, co najbardziej własne, przyswojeniem zaś tego, co inne, a nawet obce. Dla Ricoeura owymi kamieniami milowymi na drodze rozumienia siebie są trzy figury inności: ciało własne, drugi człowiek, głos sumienia. Droga ta konfrontuje nas stale z „polisemią” skończoności, afektywności i donacji. Rozumienie bierze na siebie całą trudność rozpoznawania – poznawania czegoś po czymś innym. Ale też śladami Homera i usprawiedliwiającego go Arystotelesa musi stale konfrontować się z niemożliwością sceny powrotu. Wszak gdyby Odyseusz powrócił taki sam, jak wprzódy, nie musiałaby go Penelopa rozpoznawać, lecz, z drugiej strony, gdyby powrócił taki sam, z pewnością nie byłby Odyseusem.

Dzieli nas od nas samych „dystans”, który trzeba jeszcze „rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia” [Gadamer 1993, s. 283]. Granica i horyzont – miary skończoności i niespełnienia – ustanawiają wciąż od nowa prymat pytań nad odpowiedziami. Rozumienie, którym jesteśmy, jako niemożliwość rozumienia i jako możliwość rozumienia tej niemożliwości, stawia opór własnej swej intencji, już z tego powodu skazując hermeneutykę na zderzenie się z tym, co hermetyczne. Pamiątki pamięci są przydrożnymi kopcami, w pobliżu których – w przesycie pierwszego a niedosycie drugiego życia – dusze „błąkać się (πλανᾶσθαι) muszą, pokutując za pierwsze swoje życie: złe. I błąkają się tak długo, póki nie ulegną żądzy cielesnego pierwiastka, który im towarzyszy, i znowu w ciała nie wejdą” [Platon 1958, s. 82]. Cała intymność naszej egzystencji rozgrywa się pomiędzy Hermesem, Orfeuszem i Eurydyką, w nieodróżnialności drogi w górę i drogi w dół, zstępowania i wstępowania, wyniesienia i upadania. Ale też czyni ideę postępu czymś w najwyższym stopniu problematycznym. Jak powiada Heidegger, „ten, kto udaje się w drogę myślenia, najmniej spośród wszystkich wie o tym, jaka jest owa rzecz decydująca, która – ukrywając się niejako za jego plecami – pociąga go zarazem ku sobie” [Heidegger 1995, s. 7]. Stale daje o sobie znać napięcie między miejscem i drogą, osiadłością i wędrowaniem. W swoich eks-kursach i dys-kursach dusza objawia sens nadziei w warunkach pozbawienia nadziei. Wędrują ludzie w świecie i wędrują myśli w ludzkich sercach. Kosmopolici i autochtoni przemierzają zarówno drogę prawdy, jak i tę, „po której błądzą w niewiedzy śmiertelni o dwóch licach, gdyż bezradność kieruje błąkającymi się w ich piersi myślami” [Heinrich 1925, s. 43].

Konstytutywna dla duszy kategoria Inności wymaga szacunku, owej orfickiej, jak pisał Marcel, „czci dla dusz i rzeczy” – okazując ją i spotykając się z nią stając się jaźnią, może nawet osobą. Dzięki momentowi „uznania”

(*reconnaissance*) w radykalnie obcym głosie najbardziej własnego sumienia, jak powiedziałby Heidegger, w „otwartości” i „zdecydowaniu”, nie aspirując przeto do pełnej ani nawet jakiegokolwiek wiedzy o sobie, przyjmując na siebie odpowiedzialność za siebie i za Drugiego. Jej pochodzenie skądinąd próbując wpisać w określoną przez „tu” i „teraz” egzystencję, znaczoną doświadczeniem „siebie samego jako innego”. Owo doświadczenie właśnie pozwala autoryzować moje czyny nawet wtedy i zwłaszcza wtedy, gdy istnieje już tylko „posłuszeństwo «absurdalne», pozostające w związku z osobliwością wezwania i wymagania, dzięki któremu wierzący staje się obcym i pielgrzymem na tej ziemi, i które – *eo ipso* – otwiera otchłań jego własnego pragnienia [...]” [Ricoeur 1991, s. 226].

Na wskroś filozoficzne doświadczenie wędrowania poucza, że nie jest ono niczym z tych rzeczy, za które się podaje. Chodzi już nie tylko o to, ażeby w podróży tej wytrwać, ale także o to, by uchronić ją przed tym, co ją przedrzeźnia i parioduje, przeczuwa bowiem Ricoeur bliskość „czasu, gdy każdy przeciętnie zamożny człowiek będzie mógł przenosić się nieustannie z miejsca na miejsce i odczuwać przedsmak własnej śmierci w tej niekończącej się podróży bez celu” [Ricoeur 1991, s. 170]. W jaki sposób jednak snuć owe narracje, do których sprowadza się koniec końców nasze etyczne życie, aby nie popadały w gotowe scenariusze masowej wyobraźni? Jak odróżnić utratę siebie i stałość siebie, postulowane przez Ricoeura, od paroksyzmów i monotonii niby-bycia i niby-istnienia? Gdzie ostatecznie znajduje się miejsce rzeczywistej próby – na hieratycznych, niedostępnych wyżynach duchowej inicjacji, które zaskakująco łatwo stają się własnością turystycznych przewodników, czy też w obrębie codzienności, w miejscu, gdzie mimo wszystko człowiek stawia jeszcze, być może, opór narzucanym systemowo znaczeniom?

Podążająca meandrami antycypacji i reminiscencji ludzka myśl – błędzący konwertyta – próbuje stawać się tym, co bez niej samej nie istnieje. Wzniosłości doznaje wraz z poczuciem własnej zbyteczności. Dusza wędruje między sobą a sobą, między sobą a ciałem, zawsze wcielona w siebie lub weń. W świecie sprofanowanym, w którym ignorancja i ekstrawagancja przesłoniły źródłowy dramat wiedzy i niewiedzy, trzeba móc usłyszeć w głosach nie tylko „mistrzów podejrzliwości”, ale i jej zakładników, takich jak Proust i Kartezjusz, owo „pragnienie bycia i wysiłek istnienia” [Ricoeur 1985, s. 42], które brzmią jak milczenie poprzedzające mowę, jak słuchanie, w którym zakorzenia się – poza obowiązkiem i nakazem, lękiem i pożądaniem – własne powołanie i wezwanie człowieka do wędrowania najkrótszą, a zarazem najrozleglejszą spośród wszystkich niemożliwych dróg.

Piśmiennictwo

- Alquié F. (1989) *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Bacon F. (1955) *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bacon F. (1959) *Eseje*, przeł. Cz. Znamierowski, słowo wstępne T. Kotarbiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Cichowicz S. (2002) *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Deleuze G. (2000) *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Descartes R. (1981) *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1993) *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo inter esse, Kraków.
- Hegel G.W.F. (1990) *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heidegger M. (1994) *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heidegger M. (1995) *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera., J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Wydawnictwo SPACJA & Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Heidegger M. (2000) *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Heinrich W. (1925) *Zarys historii filozofii greckiej*, t. I, Nakład Gebethnera i Wolffa, Druk. W. L. Anczyca i Spółki, Kraków – Warszawa.
- Heraklit (1996) *Heraklit z Efezu. 147 fragmentów*, przeł. R. Zaborowski i E. Lif-Perkowska, STAKROOS, Warszawa.
- Kant I. (1993) *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, oprac. J. Suchorzewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kopaliński W. (1990) *Słownik symboli*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kuligowski P. (2007) *Humanistyka jako hermeneutyka*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.

- Lubowicka G. (2000) *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Marcel G. (1984) *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Montaigne de M. (1957) *Próby. Księga trzecia*, przeł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Platon (1958) *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Platon (1999) *Timaios i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa.
- Proust M. (1979) *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Żurowski, J. Rogoziński, t. I–III, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Ricoeur P. (1985) *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, przeł. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. (1986) *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. (1991) *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. (2005) *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ricoeur P. (2008) *Czas i opowieść, t. 2. Konstrukcja w opowieści fikcyjnej*, przeł. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Seneca L.A. (1961) *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Suchodolski B. (1963) *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Abstract

On „distance that divides” and on „space that connects”. Existential dimension of the way in Gabriel Marcel’s and Paul Ricoeur’s thought

Existential understanding of a way, of wandering and of going on pilgrimages in Gabriel Marcel’s and Paul Ricoeur’s philosophy is the subject of the article. Those two outstanding representatives of the Christian thought in the twentieth century consider *topos* of traveling in strict connection with the issues of values and immortality, referring to Orphic-Platonic image of a soul. They both treat a metaphor of the way literally – Marcel in his perspective of philosophy of hope and Ricoeur in the context of his hermeneutics of existence, appealing to understand oneself as another. To both thinkers, testimony of M. Proust’s *In Search of Lost Time*, becomes very significant. The famous work, sometimes against its own motives and ultimate sense, is opening, as Marcel claims, to “transcendence of norms” and thus reveals, according to Ricoeur, “a story of some vocation”. In a strict sense, only soul travels, accepting the whole ambivalence of being on the way. Coming back to oneself is a mediation, taking the long and circuitous, measured by phases of alienation and falling down. That wandering becomes a destiny not only of a “wounded *cogito*” but also of every attempt of a finite human subject to become oneself and to understand oneself.

Key words: existential philosophy, hermeneutics, history of philosophy

PROTREPTIKOS – ZACHĘTA DO TURYSTYKI NAUKOWEJ¹

Jerzy Kosiewicz*

Zarys treści: Prezentowany artykuł skupia się zasadniczo na aktywności turystycznej pracowników naukowych i dydaktycznych uczelni oraz innych instytucji badawczych. Odnosi się to w szczególności do podróży, których głównym celem są między innymi wyjazdy badawcze, konferencje, wykłady *visiting professors* czy *guest professors* odbywające się pod auspicjami programów *Erasmus* czy *Erasmus Mundus*. Takie peregrynacje związane są z dodatkowym trudem, wynikającym zarówno z obowiązków dydaktycznych i badawczych, jak i ze świadomości nieuniknionej weryfikacji oraz oceny rezultatów własnych badań w konfrontacji z nowymi odbiorcami w nowym środowisku akademickim. Tak jest w szczególności w przypadku wyjazdów zagranicznych, które niejednokrotnie stanowią ogromne wyzwanie – zarówno naukowe, jak i językowe. Równocześnie plonem takich podróży mogą być niezwykle doznania i satysfakcja osobista, jakie odnotowuje w swojej intelektualnej i podróżniczej biografii autor prezentowanego artykułu. Wypływają one z poczucia, iż spełnione zostały oczekiwania, jakie pracodawcy i gospodarze pokładali w osobie gościa, jako „posłańca wiedzy”; nie bez znaczenia są także przyjemności związane z doświadczeniami turystycznymi o wydźwięku zarówno autotelicznym, jak i pragmatycznym (instrumentalnym).

Słowa kluczowe: *protreptikos*, turystyka zawodowa, turystyka naukowa, turystyka filozoficzna, turystyka protreptyczna

1. Turystyka naukowa jako obowiązek i przyjemność

Turystyka naukowa jest to podróżowanie związane z konkretną aktywnością profesjonalną, to znaczy z uprawianiem nauki. W tym sensie – a więc w ujęciu ogólnym – nie różni się od innych form turystyki, które kojarzone są z działalnością zawodową, na przykład w zakresie polityki, biznesu (turystyka biznesowa), różnorodnych organizacji turystycznych (na przykład w ramach biur podróży) bądź rozmaitych postaci kultury.

¹ Pracę wykonano w ramach badań statutowych Ds.-152 nt. „Sport w procesie społecznych i kulturowych przemian w Europie Środkowej”, finansowanych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

* Prof. dr hab., D.h.c., Zakład Filozofii, Katedra Nauk Społecznych, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie, e-mail: jerzy.kosiewicz@awf.edu.pl.

W danych przypadkach celem głównym – czy też celem samym w sobie, to jest celem autotelicznym aktywności zawodowej – podobnie jak w przypadku turystyki naukowej – nie jest samo podróżowanie, czyli wyłączone doświadczanie właściwości turystyki jako takiej. Stając się składnikiem turystyki naukowej, podróżowanie, peregrynacja, wędrowanie, pielgrzymki, przemieszczanie, pokonywanie większych bądź mniejszych przestrzeni jedynie umożliwia i ułatwia spełnianie, urzeczywistnianie celów nadrzędnych, stanowiących podstawowy wyróżnik, istotę gatunkową danej profesji, czyli nauki albo innej specyficznej i specjalistycznie zaprojektowanej aktywności: artystycznej, politycznej, militarnej, sportowej czy ekonomicznej. Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenie, można orzec, że podróż ma we wskazanej sytuacji jedynie charakter podrzędny, merytorycznie i aksjologicznie, w stosunku do istoty gatunkowej danego zawodu, jest i powinna być traktowana instrumentalnie, czyli jako środek do realizacji jego celu czy celów nadrzędnych.

Mamy we wzmiankowanych wyżej przypadkach do czynienia z turystyką zawodową. Jednakże, aby uniknąć nieporozumień, należy wskazać, że turystyka zawodowa może przyjąć przynajmniej dwie podstawowe formy i występować jako:

1. Turystyka traktowana *sensu stricto* jako zawód, co oznacza, że jest się w danym przypadku zawodowym turystą. Dotyczy to na przykład:
 - a) Sierpów w Nepalu, którzy towarzyszą wspinaczom, wspomagając za opłatą wyprawy na wybrane szczyty Himalajów,
 - b) dziennikarzy podróżników przygotowujących ze swoich wypraw reportaże radiowe, filmowe, telewizyjne lub też teksty w formie wywiadów, artykułów, fabularyzowanych nowel i powieści,
 - c) polskich rezydentów obsługujących polskich turystów w zagranicznych kurortach wypoczynkowych,
 - d) przewodników krajowych i zagranicznych wycieczek turystycznych.
2. Turystyka rozumiana jako jeden ze składników bądź przejawów innej niż li tylko z turystyką i rekreacją ruchową związanej działalności zawodowej. W tym przypadku podróżowanie stwarza i poszerza możliwości urzeczywistniania planów, zadań, programów, projektów stanowiących wyznacznik danej aktywności zawodowej. Służyć może ich urozmaiceniu i wzbogaceniu poprzez nawiązywanie nowych kontaktów i wyznaczaniu na ich podstawie nowych celów instytucjonalnych i organizacyjnych, praktycznych i teoretycznych.

W przypadku podróżowania drugiego typu, który stanowi główną oś poznawczą prezentowanego tekstu, turystyka może pełnić ważną pod względem instrumentalnym funkcję. Sprzyja ona wtedy rozwojowi i doskonaleniu

się w określonym zawodzie. Stanowić może element uzupełniający i zarazem wzmacniający wydzwięk czy też czynnik ugruntowujący pozycję badawczą w określonym środowisku naukowym. Dotyczy to podróży krajowych² i zagranicznych. Zwłaszcza te drugie mają dużo większe z profesjonalnego punktu widzenia znaczenie, a to ze względu na zasięg eksploracyjnego oddziaływania i związanych z tym możliwości organizacyjnych i twórczych. Odnosi się to także do wrażeń czysto turystycznych, szczególnie wyniesionych z odwiedzin nowych i odległych miejsc. Częstość wrażeń turystyczne, ze względu na swą niepowtarzalność, oryginalność czy intensywność, mogą w znaczny sposób przyćmić, wręcz zdominować doznania zawodowe, mimo iż związane z nimi osiągnięcia o charakterze użytkowym i twórczym będą stanowić główną podstawę rozliczeń wyjazdowych przez instytucje finansujące tego typu działalność, zainteresowane formalnie i merytorycznie jej rozwojem.

Notabene w świetle założonych przez te instytucje zadań, doświadczenia turystyczne towarzyszące realizacji celów naukowo-dydaktycznych nie mają żadnego, nawet drugorzędного znaczenia. Liczy się głównie zmiana środowiska i – ujmując w skrócie – wymiana doświadczeń we wskazanym wyżej zakresie.

Dotyczy to między innymi:

- a) nawiązywania kontaktów badawczych,
- b) tworzenia projektów i zespołów eksploracyjnych,
- c) doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich staży naukowych, a także innych staży badawczych oraz szkoleń,
- d) współpracy przy tworzeniu i prowadzeniu towarzystw naukowych w skali krajowej i międzynarodowej,

² Andrzej Piskozub opisuje w sposób trafny i zarazem zabawny, jak mimo braku odpowiednich zasobów finansowych, urzęczywistniał we własnym zakresie (w czasach i na obszarze Polski Ludowej) założenia turystyki naukowej. „Osobliwością postawionego na głowie systemu ekonomicznego PRL było to – jak twierdzi – że z jednej strony mizerne pobory nauczycielskie praktycznie uniemożliwiały posiadanie czegoś takiego, jak «koszyk wydatków turystycznych» (znakomicie ujął to w epoce Gomułki pewien dziennikarz kanadyjski po zwiedzeniu Polski: «W tym kraju ludzie przez 30 dni udają, że pracują, a ostatniego dnia miesiąca rząd udaje, że im za to płaci», a z drugiej strony nauczyciel akademicki, gdy tylko miał na to ochotę, mógł realizować w granicach swego kraju całkiem pokaźny program turystyczny nic, albo prawie nic na niego nie wydając z własnej kieszeni. Wystarczyło własne turystyczne zamierzenia łączyć z delegacjami służbowymi, pokrywanymi przez kwesturę uczelni, z zaproszeniami różnych instytucji czy stowarzyszeń na konferencje, prelekcje itd., w atrakcyjnych turystycznie miejscach kraju, w których wszystkie wydatki pokrywali zapraszający – a cały towarzyszący temu własny program turystyczny był w efekcie sponsorowany w ostatecznej instancji z budżetu państwa. O tych, którzy tych możliwości nie dostrzegali, albo których one nie interesowały, można powiedzieć tekstem Wyspiańskiego: *ale oni nie chcom chcieć*. Ja w każdym razie chciałem, i przez całe tamto ćwierćwiecze, z *Przewodnikiem po Polsce* w ręku, przemierzałem turystycznie całe terytorium państwowe tego kraju” [A. Piskozub, online].

- e) uczestnictwa w komitetach organizacyjnych i komitetach naukowych konferencji krajowych, kontynentalnych i światowych,
- f) prezentacji referatów w formie oralnej i posterowej (plakatowej), prowadzenia sekcji i sesji tematycznych,
- g) tworzenia zespołów redakcyjnych pism naukowych o zasięgu krajowym i międzynarodowym,
- h) koordynowania prac redakcyjnych związanych z publikacją monografii naukowych: książek autorskich czy zbiorowych – zarówno autorów krajowych, jak i zagranicznych,
- i) projektów dydaktycznych (czy raczej naukowo-dydaktycznych) na przykład w ramach programu *Erasmus* bądź *Erasmus Mundus*, to jest wykładów w charakterze *visiting professor* lub *guest profesor*, opartych głównie na wynikach badań własnych i zespołowych, a nie na treści zawartej w upowszechnionych już podręcznikach.

Wskazane wyżej postaci aktywności naukowej i naukowo-dydaktycznej, np. erasmusowej, stanowią zarazem szczególnie doniosłą formę reprezentowania danego uniwersytetu (bądź innej instytucji naukowo-dydaktycznej lub ściśle: badawczej) na zewnątrz. Dotyczy to w tym tekście jedynie nauczycieli akademickich lub pracowników naukowych innych instytucji badawczych. Podróż naukowa umożliwia bezpośredni, żywy kontakt, podtrzymuje i wzmacnia więzi formalne, instytucjonalne i merytoryczne. Tego typu relacji nic nie jest w stanie zastąpić.

1.1. Podróż jako cel główny oraz instrument badawczy

Turystykę naukową można także rozpatrywać z dwu innych punktów widzenia:

1. Z jednej strony może ona dotyczyć badań związanych bezpośrednio z podróżowaniem: po to wyjeżdża się na Czarny Łą, by go badać. Tego typu turystyka ma charakter zawodowy, ponieważ uczestniczą w niej przede wszystkim profesjonalni eksploratorzy. Podróżowanie ma w tym przypadku wydźwięk autoteliczny w tym sensie, że wchodzi w skład celu samego w sobie, to znaczy celu wyznaczonego przez podróż, która jest jedynym sposobem na dotarcie do treści, istoty zamierzonych badań, urzeczywistnienia ich sensowności. Nie bada się jednak w danej sytuacji samego podróżowania, tylko to, co z niego wynika, co wynika z dotarcia do miejsca eksploracji [Jafari, El-Rouby, Wahab 1992; Ilyina, Mieczkowski 1992; Dupain, Belani, Likondo, Nzita, Omasombo 2006; West 2008; Bloom 2010, Bertella 2011]. W tym przypadku to, co się bada podczas podróży, jest celem nadrzędnym. Przemierzanie kontynentu, kraju, obszaru, oceanu, morza czy innego

zbiornika – akwenu wodnego służy dostarczaniu niezbędnego materiału badawczego: podróżowanie jest immanentnie związane pod względem merytorycznym z procesem i treścią eksploracji.

2. Z drugiej zaś strony podróż stanowi instrument umożliwiający prezentację rezultatów – przeprowadzonych uprzednio badań. Nie jest merytorycznie związana z eksploracją jako taką. Wprawdzie w jednym i w drugim przypadku podróżowanie umożliwia aktywność naukową, to jednak w pierwszym przypadku nie wykracza poza istotę badań, w drugim zaś przypadku podróż jest aktywnością zewnętrzną, gdyż temat badań nie ma nic wspólnego z empiryczną metodologią eksploracji przyrodoznawczej związanej z przypisanym do niej podróżowaniem.

Można przy tej okazji wskazać na różnicę zachodzącą w obrębie podróżowania w kontekście funkcji epistemologicznej i epistemicznej, to jest funkcji najbardziej istotnych w turystyce naznaczonej stygmatem poznawczym. Da się je uwypuklić, nawiązując na przykład do podróży kosmicznych, które mają dwojaki charakter poznawczy.

1. O wydzwiku eksploracyjnym, ściśle epistemologicznym. Rozwijają one wiedzę naukową, dotyczącą między innymi przestrzeni i budowy uniwersum. W danym przypadku podróżują przygotowani do badań specjalistycznych wyselekcjonowani i wyszkoleni do tego celu kosmonauci.
2. O wydzwiku epistemicznym (*episteme*), związanym z poznaniem sensie potocznym. Wprawdzie w tym przypadku podróżowanie dotyczy poznania – traktowanego jako indywidualne doświadczenie przestrzeni kosmicznej – to jednak nie ma ono charakteru ściśle badawczego. W tym przypadku celem głównym jest typ podróży i wynikające z niego wielce specyficzne i wyjątkowe przeżycie turystyczne, a nie wysoce wysublimowane i arcykosztowne badania, do których podróżnicy nie są w żadnej mierze przygotowani. Oferta podróży ma w danej sytuacji charakter pozazawodowy. Związana jest ona z upowszechnianiem wysoce kosztownych usług w zakresie krótkotrwałych wycieczek w przestrzeń kosmiczną.

1.2. Nauka czy turystyka?

Jednakże nie nauka jako taka, lecz pierwsza część rozważanego wyrażenia „turystyka naukowa”, czyli turystyka, a zwłaszcza związane z nią doświadczenia podróżnicze, stanowi główną oś prezentowanej wypowiedzi. Niemniej jednak – niezależnie od ich treści, sensu, wagi czy znaczenia – owe doświadczenia także są motywowane w każdym przypadku badanego zagadnienia i źródłowo, i poznawczo, i emocjonalnie potrzebami dotyczącymi aktywności naukowej i naukowo-dydaktycznej.

Nawiązując do tytułu drugiej części tej wypowiedzi można stwierdzić, że turystyka naukowa jest przede wszystkim obowiązkiem, i to zobowiązaniem zawodowym w dwojakim znaczeniu:

- a) jest obowiązkiem w tym sensie, że stanowi wyspecjalizowaną i niezbędną do rozwoju i maksymalizacji osiągnięć formę aktywności profesjonalnej,
- b) ma też charakter obligatoryjny w innym rozumieniu: jest niezbędnym i koniecznym obowiązkiem każdego, kto zajmuje się nauką; konieczna jest bowiem stała wymiana poglądów i nawiązywanie współpracy, gdyż środki elektroniczne są wprawdzie bardzo użyteczne, ale nie zastąpią bezpośredniego w podróżach naukowych.

Owe peregrynacje wymagają dodatkowego wysiłku, który wiąże się nie tylko z realizacją zobowiązań dydaktyczno-eksploracyjnych, lecz również z konfrontacją, sprawdzianem oraz oceną rezultatów i możliwości badawczych przez innych odbiorców w nowym wizytowanym środowisku. Dotyczy to zwłaszcza środowiska zagranicznego, które stawia przed pracownikami nauki szczególnie wysokie wymagania zawodowe, nie tylko badawcze, ale także językowe, a co za tym idzie – zmusza ich niejako do wzmożonej aktywności i poświęceń.

Niezależnie od nakładu pracy oraz trudności dotyczących omawianych podróży mogą one przynieść także wiele osobistej satysfakcji:

- a) ze względu na poczucie dobrze wykonanego zadania, spełnienie oczekiwań pokładanych przez pracodawcę i środowisko przyjmujące posłańca nauki,
- b) ze względu na przyjemność związaną z przeżyciami turystycznymi o wydźwięku autotelicznym i pragmatycznym (instrumentalnym).

1.3. Turystyka naukowa – formy zorganizowane i niezorganizowane

Omawiana w tekście forma turystyki naukowej ma głównie charakter zorganizowany – to jest zorganizowany w znacznym stopniu. Odnosi się to przede wszystkim do:

- a) miejsca obrad, na przykład często spotykanego w różnych miastach centrum konferencyjnego czy też uniwersytetu, do którego przybywa zaproszony nauczyciel akademicki,
- b) miejsca wykładów oraz miejsca zamieszkania (hotelu),
- c) zapewnionego przez gospodarzy wyżywienia,
- d) zrutynizowanych form samolotowej i kolejowej komunikacji, związanych z dotarciem do miejsca przeznaczenia naukowej peregrynacji,
- e) standardowych ofert turystycznych dotyczących zwiedzania w formie objazdów, wycieczek pieszych, zwiedzania muzeów oraz innych dóbr kulturowych itd.

Owa wysoce sprofesjonalizowana organizacja dotyczy przede wszystkim drugiego członu turystyki naukowej, to jest jego istoty gatunkowej, czyli nauki. Związane jest to – w przypadku wyjazdów nauczycieli akademickich, badaczy, uczonych (nie rozważam z tego powodu przejawów turystyki studenckiej) – z korzystaniem z usług powołanych do tego celu wyspecjalizowanych komórek na uniwersytecie czy w placówkach badawczych: na przykład w Polskiej Akademii Nauk (i z usług ich odpowiedników w innych krajach), a także w innych ewentualnych ośrodkach badawczych.

Gdy weźmie się pod uwagę pozainstytucjonalny, ściśle podmiotowy punkt widzenia, może okazać się, że dla uczestników podróży naukowych ów indywidualny punkt odniesienia może mieć szczególnie istotne, a może nawet większe znaczenie niż epistemologiczne rezultaty doniesłego pod względem badawczym przedsięwzięcia. Może się bowiem okazać, że emocjonalne, estetyczne, hedonistyczne, ludyczne, kataraktyczne czy eskapistyczne, a w konsekwencji wypoczynkowe i relaksacyjne przeżycia i doświadczenia mogą mieć wartość – w świetle kontrastowych uwikłań w codzienne, rutynowe zachowania zawodowe – licząc się dla poszczególnych osób, dla ich zdrowia psychicznego i fizycznego.

Istotnym wykróceniem poza ramy spetryfikowanej konwencji omawianej turystyki, narzuconej przez dysponenta i gospodarza przedsięwzięć naukowo-dydaktycznych, może być próba dostosowania podróży do indywidualnych potrzeb pracownika nauki. Zdarza się bowiem, że na przykład nauczyciele akademicy czy naukowcy organizują sobie podróż we własnym zakresie, dostosowując jej przebieg do osobistych upodobań. Rezygnują z przysługującego im przelotu samolotem i wybierają się w podróż samochodem wraz z rodziną czy przyjaciółmi: na przykład z Warszawy do Jyväskylä, zwiedzając po drodze krótko, acz intensywnie Białoruś, Litwę, Łotwę i Estonię. Sami organizują już na miejscu pozaoficjalne, a zgodne z ich zainteresowaniami i potrzebami, wycieczki fakultatywne lub samodzielne zwiedzanie niezależnie od propozycji bądź sugestii organizatorów danego naukowego czy naukowo-dydaktycznego wydarzenia jako głównego wyznacznika podróży.

Niemniej jednak, co warto podkreślić, niezależnie od ewentualnych pozakonwencjonalnych przeżyć turystycznych związanych z samodzielnie zorganizowanymi sposobami podróżowania, zdarzają się także ekscytujące i niezapomniane przeżycia podczas podróży organizowanych w sposób standardowy.

Przytoczę cztery przykłady związane z moimi podróżami do Wielkiej Brytanii, które to potwierdzają.

1. Pierwszy dotyczy wyjazdu do University of Gloucestershire w Anglii na konferencję zorganizowaną przez International Association for the Philosophy of Sport w 2002 roku. Gdy wysiadłem z pociągu w Gloucester,

wziąłem taksówkę do Uniwersytetu. Ku mojemu zaskoczeniu kierowca zawiózł mnie do innego miasta – do Cheltenham. Tam właśnie znajdował się ów uniwersytet.

2. Dwa lata później wybrałem się do University of Stirling na robocze spotkanie dotyczące międzynarodowego projektu badań finansowanego przez European Committee. W Birmingham wsiadłem do pociągu. Na stacji w Stirling – mieście o imponującej, tradycyjnej i zarazem specyficznej architekturze – zapytałem przezornie, jak daleko jest do uniwersytetu. Odpowiedziano mi, że University of Stirling znajduje się gdzie indziej – w miasteczku o nazwie Bridge of Allan. Dotarłem tam następnym pociągiem.
3. W 2004 roku zostałem też zaproszony do Durham jako *keynote speaker* na konferencję British Philosophy of Sport Association. Poinformowałem organizatorów o terminie przylotu, ponieważ mieli mnie podwieźć taksówką do hotelu. W kilku e-mailach prosili, abym zmienił bilet i lądował w Newcastle. Zbyłem ich, ponieważ sądziłem, że zawracają głowę. Okazało się jednak, że z Airport of Durham jest do centrum miasta ponad czterdzieści, a z lotniska w Newcastle do Durham tylko piętnaście mil.
4. Kolejnym razem (w 2007 r.) odwiedziłem Stirling University jako *visiting professor*. Wylądowałem w Glasgow. Równie dobrze mogło to być w Birmingham, ponieważ ów uniwersytet usytuowany jest w połowie drogi między obu tymi miastami. Profesor Grant Jarvie (prorektor – *vice principal*) zamówił po wykładach taksówkę na lotnisko (około 60 mil od uniwersytetu). Na miejscu zauważyłem, że znalazłem się w Birmingham, a nie w Glasgow. Grantowi musiało być obojętne, z którego lotniska odlatuję, skoro mam bilet do Warszawy.
Zauroczenie Wielką Brytanią chyba nigdy nie minie.

2. Turystyka naukowa w kontekście aksjologii i heroizmu

W refleksji nad turystyką pojawiają się koncepcje aksjonormatywne, inaczej wartościujące, które przyjmują i uzasadniają wyższość jednych form turystyki nad drugimi. Pragnę w związku z tym podkreślić, na wstępie dalszych rozważań, że nie można wykazać, bez względu na kontekst uzasadnienia, ani z punktu widzenia aksjologii, ani metodologii ogólnej i szczegółowej wyższości jakichkolwiek wybranych form turystyki nad innymi.

W sferze normatywnej dotyczącej turystyki, podobnie jak w zakresie rozmaitych form rekreacji czy też spędzania czasu wolnego, wartości i preferencje ulegają ciągłym zmianom. W związku z tym nie powinno się ich

formułować w sposób kategoryczny i ostateczny, przyjmujący za właściwy tylko jeden zespół założeń, argumentów i postulatów turystycznych, a negując inne koncepcje i normatywne punkty widzenia. Nie ma bowiem takich obiektywnych i uniwersalnych kategorii czy też jednego wspólnego i niepodważalnego mianownika, na podstawie którego można byłoby bez wątpliwości merytorycznych i formalnych stworzyć zhierarchizowaną klasyfikację różnorodnych form aktywności turystycznej – począwszy od najważniejszej, najbardziej wartościowej, najistotniejszej w kierunku coraz mniej pożądanych i zalecanych.

Narzucanie rozwiązań nasyconych dogmatycznymi wartościami najczęściej nie zyskuje akceptacji, ponieważ nikt nie musi uprawiać turystyki w zgodzie z narzuconym szablonem. Wszyscy mają bowiem, zgodnie z założeniami demokracji, wolny wybór. Decydują się najczęściej na jedną z bardziej odpowiadających im możliwości, wybierają istotne dla nich cele, optymalizacje aksjologiczne i sposoby ich realizacji – bez względu na to, że mogą innym wydać się mniej lub bardziej kontrowersyjne. Nie ma znaczenia i nie jest żadnym obiektywnym powodem do oburzenia to, że danemu turyście odpowiada spędzanie czasu w kurorcie wczasowym krajowym bądź zagranicznym – wyłącznie przy basenie i na przyległej plaży oraz korzystanie w nieograniczonym zakresie z obfitej i wysoce kalorycznej diety żywieniowej i alkoholowej, serwowanej w ramach oferty *all inclusive* – jeżeli mu to odpowiada.

W danym przypadku można orzec, odwołując się do aksjologii, iż u podstaw zachowań, wyboru i postulatów turystycznych znajduje się relatywizm, który wskazuje, że wszelkie wartości występujące w turystyce mają charakter względny. Nie dotyczy to norm pragmatycznych, przepisów, regulaminów zasad o charakterze administracyjnym, sformułowanych na przykład przez biura turystyczne, przez uczelnie bądź inne placówki badawcze związane z turystyką naukową. Nie dotyczy to również szeroko i wszechstronnie rozumianych norm prawnych obowiązujących w miejscu zamieszkania oraz w krajach tranzytowych i docelowych turystycznie.

Relatywizm w turystyce obejmuje subiektywne, podmiotowe i osobowościowe upodobania. Jednostka ma prawo do zaspokajania własnych potrzeb, jeżeli nie wchodzi przez to w konflikt ze wskazanymi wyżej normami o pragmatycznym i pozaaksjologicznym wydźwięku. W tym sensie jest ona – jeżeli tego chce i tak to odczuwa – najważniejszym i ostatecznym arbitrem w zakresie wartości turystycznych, które preferuje.

Odnosi się to również do decyzji, zapadających *ad hoc*, podejmowanych spontanicznie, to znaczy określanych – z punktu widzenia aksjologii – jako wartości i dyspozycje o wydźwięku sytuacyjnym. Dotyczy to decyzji podejmowanych tu i teraz, skutkujących natychmiastowym emocjonal-

nym wyborem, na który wpływ ma li tylko dana jednostka, ulegająca przypuszczalnym i częstokroć zaskakującym okolicznościowym impulsom, na przykład o właściwościach społecznych, historycznych, politycznych, ideologicznych, religijnych, etnicznych, lokalnych, geograficznych czy klimatycznych. Wartościowanie i związane z nim zachowanie, oparte na zmieniających środowiskowych oddziaływaniach, określane jest w świetle aksjologii jako sytuacjonizm.

Nawiązujące do sytuacjonizmu decyzje i ich konsekwencje o wydźwięku behawioralnym nazwać można też zachowaniem aksjotycznym z tego względu, że zapadają niezależnie od namysłu aksjologicznego, to znaczy niezależnie od wiedzy związanej z teorią, nauką czy też filozofią wartości. Notabene każda tego typu turystyczna dyspozycja intelektualna i behawioralna – nie tylko zagruntowana w sytuacjonizmie – będzie miała charakter aksjotyczny, jeśli nie będzie nawiązywać w sposób mniej lub bardziej pośredni do założeń aksjologii jako działu filozofii.

Nie oznacza to, że owa decyzja będzie błędna, a zachowanie niewłaściwe. W dokonywaniu wyborów normatywnych, które mają charakter pozaracjonalny i pozanaukowy, istotną rolę może odegrać tak zwany zdrowy rozsądek, czyli intuicyjna w swej istocie i niedająca się w sposób dyskursywny uzasadnić dyspozycja wartościująca, na której kształt mają wpływ także osobiste przeżycia zainteresowanego oraz rady osób uznanych – w jego bliższym lub dalszym otoczeniu – za bardziej doświadczone i godne zaufania.

W tym przypadku można zastosować kategorię zwaną „roztropność etyczna”, którą wywodzi z określenia „roztropność chrześcijańska” [Rosik 1986]. Pojawiła się ona jako odpowiednik sytuacjonizmu, ograniczonego jednak zasadami etyki katolickiej. Chodzi w tym przypadku o to, by nie przestrzegać bezwarunkowo i bezwzględnie chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego, gdyż ów rygoryzm nie jest jedynym i absolutnym celem samym w sobie, ostatecznym wyznacznikiem etycznym i behawioralnym. Celem nadrzędnym jest bowiem dobro moralne, a w szczególności te etyczne przesłania, które uwzględniają miłosierdzie, zaufanie, tolerancję, wiarę w rozsądek, dobre intencje bliźniego oraz rzetelne wyważenie dobrych i złych właściwości danego wyboru, niepozostających zarazem w sprzeczności ze wskazaną moralnością.

Zaproponowana przeze mnie kategoria „roztropność etyczna”, odniesiona także do wartościowania w turystyce, wskazuje, aby podczas sytuacyjnych wyborów dążyć do najbardziej sensownych, trafnych, wyważonych w danej sytuacji – to jest roztropnych – decyzji uwzględniając zarówno krótszą, jak i dalszą perspektywę w zakresie bilansu oceny ich użyteczności oraz pożytku i w jednostkowym oraz w mikro- i w makrospo-

lecznym wymiarze. Notabene, zarówno pojęcie „roztropność etyczna”, jak i określenia „użyteczność i pożytek” są kategoriami intuicyjnymi o wydźwięku emocjonalnym i relatywnym – pozbawionymi możliwości jednoznacznej definicji.

Wprawdzie aksjologiczny sytuacjonizm, to jest oparte na nim wartościujące decyzje, nie podlegają ocenie z punktu widzenia prawdy lub fałszu w sensie logicznym, to jednak można zastosować wobec nich założenia teorii prawdy właściwe założeniom pragmatyzmu Williama Jamesa [James 1951]. Wskazuje ona, to znaczy owa teoria, że o prawdziwości powziętej decyzji – zarówno o charakterze naukowym (przyrodoznawczym), jak i spekulatywnym (w tym filozoficznym) – decyduje ewentualna korzyść i użyteczność, a więc kryteria leżące u podstaw pragmatycznej teorii prawdy.

Zastosowanie mieć też będą założenia aksjologii Sartre’a, współtworzące fundament jego etyki heroicznej [Sartre 1985]. Wybór określonych wartości będzie zawsze budzić wątpliwości dotyczące trafności i rzetelności decyzji u osób zainteresowanych jej konsekwencjami, ponieważ nie istnieje żaden powszechny, obiektywny i ostateczny wzorzec aksjologiczny, na podstawie którego można byłoby określić ewentualne aproksymacje tych wartości, które zaistniały w wyniku powziętych decyzji. W związku z tym każdy wybór określonych wartości, w tym powziętych czy postulowanych dyspozycji, związanych z aktywnością turystyczną, będzie naznaczony w pewnym sensie znamieniem heroizmu (w myśl założeń etyki heroicznej), ponieważ nigdy nie będzie w pełni wiadome, jak bardzo pożyteczny czy też szkodliwy okaże się urzeczywistniony wybór. Mogą się pojawić rozmaite i nieprzewidywalne jego konsekwencje – w dłuższym lub krótszym czasie.

Heroizm pojawia się w turystyce w podwójnym znaczeniu. Dotyczy bowiem z jednej strony nieznanymi i nieprzewidywalnymi konsekwencjami wyboru jednej z dwóch, kilku lub większej liczby opcji pojawiających się i umożliwiających optymalizację dalszego podróżowania. Z drugiej zaś strony heroizm w turystyce wiąże się nie tyle z aksjologią, ile z praktycznymi konsekwencjami zaistniałego planowania (a więc wyboru jakiejś opcji podróźniczej), co może doprowadzić do heroicznych zmagania z przeciwnościami losu, walki o przetrwanie, o przeżycie podczas przemierzania rozległej pustyni, masywu górskiego, przestrzeni arktycznej czy też w czasie dalekomorskiego bądź transoceanicznego yachtingu. W turystyce heroizm wyboru o proweniencji aksjologicznej jest częstokroć ściśle związany z heroizmem biologicznym, nadludzkim wysiłkiem i walką o zachowanie życia lub sprawności fizycznej w sytuacjach nadzwyczajnych i ekstremalnych.

3. Wartości religijne a turystyka naukowa

Z punktu widzenia filozofii niezależnej od ontologii, przyjmującej istnienie bytów idealnych, można założyć, że nie ma wartości obiektywnie danych, niezależnych od człowieka, że zarówno w turystyce w ogóle, jak i w turystyce naukowej nie obligują one do zachowań do nich się odnoszących. To znaczy, że wartości nie są dane z zewnątrz ani przez:

- a) byty nadprzyrodzone o właściwościach transcendentnych, które wywodzą się z religii,
- b) byty o własnościach transcendentalnych, które związane są z filozofiami przyjmującymi istnienie bytów idealnych jako przyczyny sprawczej, to znaczy Demiurga w filozofii Platona czy też Pierwszej Przyczyny, Pierwszego Poruszyciela lub Boga Umysłu w poglądach Arystotelesa.

Nie jest możliwe stworzenie takiego kontekstu uzasadnienia, który dowodziłby niezbicie możliwość istnienia wartości o charakterze uniwersalnym. Na tej podstawie można także orzec, że nie istnieje żadna uniwersalna forma turystyki w ogóle i z tego względu nie może ona nasycać swoimi wartościami żadnych szczegółowych jej obiektywizacji. Nie można w związku z tym wyodrębnić takiej postaci turystyki naukowej, która wynikałaby źródłowo i oparta byłaby na wartościach zawsze i wszędzie koniecznych i niepodważalnych. Nie istnieją żadne fundamentalne, uniwersalne i obiektywne wzorce podróżowania i aksjonormatywne zasady postępowania w turystyce. Zarówno potrzeby z tym związane, sposoby ich realizacji, jak i kultury i cywilizacje, które owo podróżowanie obejmuje, są tak zróżnicowane, że nie ma żadnych powszechnie obowiązujących, stałych i koniecznych zasad ani pragmatycznego, ani z wartościującego punktu widzenia. Obowiązuje zatem wolność wyboru – limitowana oczywiście indywidualnymi bądź zespołowymi możliwościami, sytuacyjnymi warunkami zastanymi na turystycznym trakcie.

Niezależnie od tego, że żadne wartości o źródle i wydźwięku obiektywnym, w tym także religijnym, nie stanowią z punktu widzenia aksjologii, epistemologii, ontologii (i innych ewentualnych działów filozofii niezależnej) ani koniecznej, ani niepodważalnej, ani uniwersalnej, czyli bezwyjątkowej podstawy do aktywności turystycznej, to jednak poglądy religijne – w tym również o wertykalnych źródłach inspiracji – stanowią istotną przyczynę podróżowania w ogóle oraz w ramach turystyki naukowej. Jednak, mimo silnych często oddziaływań środowiskowych, peregrynacja tego typu jest również świadectwem możliwości wyboru zgodnego z potrzebą jednostkową.

Relatywizm w turystyce uwarunkowanej wyznaniowo jest świadectwem względności i możliwości wyboru w tym sensie, że nie narzuca wyłącznie jednego konfesyjnego punktu widzenia. Wędrowki pątnicze reali-

zowane są w związku z potrzebami religijnymi wyznawców wielu religii i odbywają się niezależnie od doświadczeń, uwarunkowań historycznych i kulturowych leżących u podstaw światopoglądu zwolenników odmiennych punktów widzenia.

Wyznaczniki relacyjne odnoszą się do konkretnego środowiska konfesyjnego, do funkcjonujących w nim więzi społecznych, które są nośnikiem określonych przez nie wyznaczników religijnych. Uczestnictwo w związkach religijnych, a także w określonych przez owo środowisko formach kultu, w tym w wędrówce religijnej, jest w sensie genetycznym, czyli źródłowym dobrowolne, to znaczy, że nie ma tu przymusu prawnego jako zasady powszechnie obowiązującej. A zatem istnieje wolność w zakresie wyboru religii i związanych z nią form kultu oraz wolność uczestnictwa (lub nieuczestnictwa) w podróżach pątniczych.

W dopełnieniu tego, na co zwrócono uwagę powyżej, można orzec, iż przekonania światopoglądowe odnośnie do religii, ujmowane w kontekście uwarunkowań środowiskowych i jednostkowych (niezależnie od wyznania), zależą od subiektywnego punktu widzenia, który decyduje przede wszystkim o wyborze danej formy turystyki pielgrzymkowej.

Szczególną rolę odgrywa w niej wertykalna indywidualna więź jednostki ludzkiej z absolutem. Wybór boga i rodzaj wskazanego uwikłania religijnego – w tym także rodzaj peregrynacji konfesyjnej – zależy od konkretnej jednostki ludzkiej. W związku z tym więź wertykalna z bogiem i konsekwencje turystyczne z niej wynikające są legitymizacją subiektywności i względności dyspozycji podróżniczych charakterystycznych dla turystów religijnych, uzależniających się źródłowo i ostatecznie od własnych aksjonormatywnych decyzji, od wyboru, który przez nich zastał autonomicznie – w sensie prawnym – podjęty.

Szczególną formą turystyki naukowej i turystyki religijnej jest na przykład uczestnictwo w konferencjach naukowych o charakterze międzynarodowym i krajowym. Dotyczy to w szczególności tych instytucji naukowych i dydaktyczno-naukowych, które w sensie formalnym i merytorycznym związane są ściśle z określonymi religiami, jak na przykład European Association for the Study of Science and Theology (o proveniencji protestanckiej) czy Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie lub też Katolicki Uniwersytet Lubelski (ściśle związane z katolicyzmem). Uczestnictwo w konferencjach i stażach naukowych, wykłady prowadzone w ramach programów erasmusowych, zależą także, częstokroć w przeważającej mierze, od orientacji czy dobrowolnego lub formalnego związku z określoną religią.

4. Turystyka naukowa a czas zajęty i niezajęty

Turystyka jako forma aktywności o charakterze autotelicznym – stanowiąca cel dla siebie samej, to jest cel sam w sobie – jest zdroworozsądkowo kojarzona z tak zwanym czasem wolnym. W związku z tym przejawiać się może i powinna – wedle klasycznej, a zarazem zdroworozsądkowej definicji Arystotelesa – przed lub po, czyli poza pracą, to jest w czasie wolnym od służbowych obowiązków [Arystoteles 1956; Kosiewicz 2010, s. 167].

Kojarzenie czynności odbywających się w czasie wolnym z aktywnością zawodową – z punktu widzenia tak rozumianego czasu wolnego i wszystkich innych koncepcji rozróżniających czas wolny od czasu pracy – wywołuje dysonans merytoryczny z dwóch powodów:

- a) czas, w którym mają miejsce jakiegokolwiek nieobowiązkowe czynności, nie jest już w istocie czasem wolnym,
- b) czas, w którym pojawiają się czynności służbowe też już nie jest (a może tym bardziej nie jest – w porównaniu z poprzednim przykładem) czasem wolnym.

Jednakże bez względu na rodzaj czynności wypełniających jakiś dowolny czas – związanych czy niezwiązanych z pracą zarobkową – to ów czas nie jest i nie powinien w żadnym przypadku być określony jako czas wolny, ponieważ jest czasem zajęтым przez różnorodne, wskazane czynności. Z tego punktu widzenia dany czas określam jako czas zajęty. Uzasadniam też, że człowiek nigdy nie dysponuje czasem wolnym oraz że czas, z którym ma do czynienia, jest zawsze czasem zajęтым.

Z tego punktu widzenia czas niezajęty w ogóle nie istnieje. Można orzec, że czas niezajęty jest mniej lub bardziej nasycony czynnościami o mniejszej lub większej intensywności związanej z ludzką egzystencją. Nawet wypoczynek, sen, modlitwa czy ekstaza mistyczna zawieszająca jakby realnie istniejący czas, przebywanie w zakładzie karnym czy też przymusowe nicnierobienie potwierdzają istnienie czasu zajętego i zarazem negują możliwość zaistnienia – podczas życia jakiegokolwiek organizmu – czasu niezajętego. Ludzka podmiotowość, bez względu na jakąkolwiek świadomą lub nieświadomą aktywność własną, jest zawsze nasycona własnymi przemianami organicznymi, które zachodzą w czasie i wypełniają każdy jednostkowy (osobowy) czas w mniejszym lub większym zakresie. Nie ma czynności, która mogłaby się odbywać w czasie niezajętym, albowiem taki czas – w kontekście aktywności biologicznej i kulturowej osób żyjących – nie istnieje.

Z tego wynika, iż pewne czynności codzienne czy zawodowe mogą się odbywać w czasie mniej lub bardziej obłożonym innymi – zaplanowanymi i niezaplanowanymi – czynnościami o wydzwieku organicznym, biologicznym czy też relacyjnym bądź kulturowym.

Dlatego też turystyka związana z wykonywaniem określonego zawodu może mieć miejsce wyłącznie wtedy, gdy czas zajęty jest na tyle odciążony od innych różnorodnych obowiązków, specyficznych indywidualnych potrzeb, że można turystykę, jako zjawisko autoteliczne, połączyć – w obrębie czasu już mniej lub bardziej zajętego – z obowiązkami wynikającymi z danej profesji. Z tego punktu widzenia żadna turystyka zawodowa nie może odbywać się w czasie wolnym, ponieważ takiego czasu w ogóle nie ma. Turystyka naukowa może zaktywizować się wyłącznie w czasie zajętym. Zajęty jest on wtedy przez czynność zarazem autoteliczną i instrumentalną (pragmatyczną), czyli turystykę. Jest ona:

- z jednej strony autoteliczna, bo doświadczamy, smakujemy czy rozkoszujemy się nią ze względu na nią samą,
- z drugiej zaś instrumentalna, dlatego że jest również środkiem umożliwiającym – w sensie pragmatycznym – realizację celu zawodowego. Z tego bowiem powodu, ze względu na cel naukowy, owa aktywność turystyczna została podjęta.

Koncepcja turystyki zawodowej – w tym turystyki naukowej – jest nie do utrzymania w kontekście założeń koncepcji czasu wolnego, ponieważ wykonywanie obowiązków służbowych jest ściśle związane z czasem pracy. Tak pojmowany czas wyklucza możliwość zaistnienia w jego obrębie jakiegokolwiek aktywności autotelicznej. Z tego względu turystykę naukową określa się mianem pseudoturystycznej peregrynacji [Lipiec 2008, s. 30–31]. W kontekście czasu zawsze zajętego można natomiast wyróżnić zarówno komponent autoteliczny, jak i instrumentalny, których koegzystencja nie wywołuje żadnego dysonansu – ani merytorycznego, ani logicznego.

5. Turystyka filozoficzna jako dobro i prawdziwe szczęście

Zawarte w tytule tego tekstu określenie *protreptikos* wywodzi się z jednego z najstarszych pism Arystotelesa, z okresu młodości: *Protreptikos – zachęta do filozofii*. Uchodzi ono za najbardziej reprezentatywne w całej literaturze głoszącej jej pochwałę. Harmonizuje, mimo wielu stosowanych w czasach wielkiego perypatetyka określeń czy definicji filozofii, ze starożytnym jej pojmowaniem.

Owo pismo sformułowane zostało w formie listu otwartego, dedykowanego księciu Cypru Temisonowi, ale z przeznaczeniem dla wszystkich zainteresowanych. Arystoteles głosił w nim pochwałę życia filozoficznego, które urzeczywistnia się w rozmyślaniu oraz w życiu praktycznym. Stanowi warunek prawdziwego szczęścia. Jest wyższą postacią istnienia w stosunku do innych możliwych form życia. Podkreślał, że „Mądrość jest najwięk-

szym dobrem nawet wówczas, gdy jest nieużyteczna w praktycznym życiu” [Arystoteles 1988, s. 14]. Uważał, że myśl filozoficzna nie musi przynosić określonych wymiernych korzyści, że jest sama z siebie dobrem i powinna być ceniona i pożądana nie przez wzgląd na coś innego, lecz na nią samą [Arystoteles 1988, s. 16].

Arystoteles propagował więc w zasadzie ideał życia kontemplacyjnego, mimo swoich, wyniesionych również z domu, zainteresowań empirycznych, rozwiniętych później w rozbudowanych badaniach indukcyjnych. Podkreślał bowiem, że tylko kontemplacja filozoficzna może przynieść prawdziwe szczęście, że jest ona najwyższą i najprzyjemniejszą funkcją duszy [Arystoteles 1988, s.10–12].

Kazimierz Leśniak, podsumowując stosunek Arystotelesa do filozofii, wskazuje, iż Stagiryta uważał „że mądrość jest największym spośród wszystkich dóbr i najwyższym celem życia; że rozum jest najlepszą częścią nas samych, a najwyższą funkcją rozumu jest osiągnięcie prawdy; że człowiek jest częścią natury, a więc i prawdę zdobędzie obserwując naturę; że prawdziwie mądry człowiek będzie przejmował z natury i rzeczywistości pewne stałe kryteria, za pomocą których będzie oceniał, co jest słuszne, szlachetne i pożyteczne; że tylko człowiek mądry poznaje naturę samą w sobie i naśladuje to, co jest «ściśle w sobie»; że tylko on obserwuje naturę dogłębnie i nie wzoruje się nigdy na imitacjach; że poznanie prawdy jest nie tylko dobrem samym w sobie, lecz również jest pożyteczne dla ludzkiego życia; że wreszcie ci, którzy pragną osiągnąć ten cel muszą poświęcić się filozofii” [Leśniak 1988, s. VII–VIII].

Obserwowanie natury i pojawiająca się – poświęcona temu aktowi – kontemplacja, poprzedza wysiłek włożony w przygotowanie i odbycie podróży. Podróż taka może mieć charakter naukowy, a w przypadku filozofa okaże się peregrynacją filozoficzną. W filozofii starożytnej, przed Arystotelesem, kiedy jeszcze nie wyemancypowały się dyscypliny szczegółowe – filozofia była jedyną nauką, wszech nauką czy też wszelką nauką. W tym czasie każda peregrynacja naukowa była zarazem pielgrzymką filozoficzną – oba te wyrażenia mają bowiem analogiczny wyźwięk.

Pojawia się jeszcze jedna asocjacja dotycząca wędrowania, a ściślej – spacerowania. Spacerowanie, jako powolne i niezbyt wyczerpujące przemieszczanie się do wyznaczonego mniej lub bardziej odległego celu, może być rozważane jako przejaw turystyki, ale także rekreacji ruchowej, czyli aktywnego ruchowego wypoczynku. Turystyka jest bowiem traktowana między innymi jako czynna forma wypoczynku fizycznego, zwana też turystyką aktywną. W związku z tym arystotelesowskie doświadczenia filozoficzne mogą być kojarzone zarazem z aktywnością naukową i wypoczynkiem ruchowym. Taką supozycję można sformułować przynajmniej z trzech powodów. Otóż

założona w Likeionie przez Arystotelesa szkoła – wzorowana na Akademii Platońskiej – zasłynęła i przeszła do historii filozofii jako szkoła perypateetycka. Z tego względu filozofia Arystotelesa została też nazwana filozofią perypateetyką. W jednej z wersji podkreślano, że owa szkoła mieściła się przy ulicy zwanej *Perypatei*. W drugiej zaś przyjmowano, że nazwano ją tak, gdyż w ogrodzie, w którym się znajdowała, były liczne alejki (szpalery), zwane *perypatei*. W trzeciej zaś – tej najbardziej istotnej z punktu widzenia omawianego zagadnienia – wskazywano, że filozofowie, na czele z Arystotelesem, spacerowali po tych alejkach, żywo dysputując o filozofii [Tatarkiewicz 2009]. W konkluzji można zawrzeć wniosek, że istnieją ścisłe związki między nauką, filozofią, spacerem, rekreacją ruchową i filozofią, które mogą przyjąć postać turystyki naukowej, a w szczególności – turystyki filozoficznej.

Jeżeli uzna się, że turystyka filozoficzna jest jedną z postaci turystyki naukowej, to warto wskazać, że na gruncie filozofii współczesnej toczy się spór na temat związków filozofii z nauką. Otóż na przykład w obrębie scjentyzmu i trzeciego neopozytywizmu (empiryzmu logicznego) dowodzono, wysoce zresztą kontrowersyjnie, że mianem nauki można określać jedynie nauki przyrodnicze, bowiem nauki społeczne i humanistyczne, a wśród nich również filozofia, sytuują się poza nauką, gdyż mają głównie charakter teoretyczny i spekulatywny [Kosiewicz 2010, s. 14–20]. W przypadku Arystotelesa (jak i wielu innych myślicieli do XVII wieku włącznie), który jako filozof był zarazem empirystą, empirykiem i myślicielem spekulatywnym, wskazana wyżej dyferencjacja nie zachodzi, ponieważ nawet z punktu widzenia niektórych kontrowersyjnych i odrzuconych już założeń filozofii współczesnej, jego filozofię można określić mianem nauki, a turystykę filozoficzną uznać za jedną z postaci turystyki naukowej.

Prowadzony w czasie trwania podróży naukowych szeroko rozumiany dialog filozoficzny stanowi także ekspozycję jednego – oprócz elenkytyki i maieutyki – z trzech sokratesowych sposobów uprawiania filozofii, a mianowicie: metody protreptycznej. Celem jej jest pochwała i zachęta (w zgodzie z Arystotelesem) do zajęcia się filozofią. Każda forma turystyki filozoficznej jest zarazem turystyką protreptyczną – towarzyszy, inspiruje i wzmacnia znaczenie filozofii. Przyczynia się do jej upowszechnienia.

Piśmiennictwo

- Arystoteles (1956) *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa.
- Arystoteles (1988) *Zachęta do filozofii*, PWN, Warszawa.
- Bertella G. (2011) *Wildlife Tourism and Natural Sciences Knowledge: Challenges and Critical Factors*, "Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism", vol. 11, no. 1, s. 97–114.
- Bloom P.J. (2010) *Unraveling the ethnographic encounter: Institutionalization and scientific tourism in the Oeuvre of Jean Rouch*, "French Forum", vol. 35, no. 2/3, s. 79–94.
- Cynarski W. (2010) *Między Tajpej a Pensacolą. O turystyce naukowej refleksje własne*, „Ido. Ruch dla Kultury”, t. 10, s. 89–101.
- Dupain J., Belani J., Likondo C., Nzita M., Omasombo V. (2006) *Scientific Tourism, Communal Hunting, Logging Management Plan and Participative Protected Areas: Different Approaches to Bonobo Conservation in the Margina Lpori Wamba Landscape, Equateur Province, DRC*, "International Journal of Primatology". Supplement, vol. 27, s. 289–290.
- Ilyina L., Mieczkowski Z. (1992) *Developing Scientific Tourism in Russia*, "Tourism Management", vol. 13, no. 3, s. 327, s. 5.
- Jafari J., El-Rouby, Wahab N.S. (1992) *Scientific Tourism*, "Annals of Tourism Research", vol. 19, no. 4, s. 795.
- James W. (1951) *Essays in Pragmatism*, New York.
- Kosiewicz J. (2010) *Biological Context of Physical Culture and Sport [w:] Sport and Philosophy: From Methodology to Ethics*, Wydawnictwo „BK”, Warszawa.
- Leśniak K (1988) *Wstęp [w:] Arystoteles, Zachęta do filozofii*, PWN, Warszawa, s. VII–VIII.
- Lipiec J. (2008) *Filozofia turystyki [w:] R. Winiarski, red., Turystyka w naukach humanistycznych*, PWN, Warszawa, s. 13–22.
- Piskozub A. (2002) *Podobieństwa i różnice między turystyką biznesową a turystyką naukową* [online] <http://berda.nazwa.pl/htdocs/ymagomundi.eu/PDF/turystyka.pdf>.
- Rosik S. (1986) *Sytuacjonizm etyczny a roztropność chrześcijańska*, Poznań.
- Sartre J.-P. (1985) *Człowiek nie może uciec od odpowiedzialności [w:] J. Kosiewicz, red., Współczesna filozofia człowieka*, Wydawnictwo AWF, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (2009) *Historia filozofii*. T. 1. Wyd. 22, PWN, Warszawa.
- West P. (2008) *Tourism as Science and Science as Tourism (cover story)*, "Current Anthropology", vol. 49, no. 4, s. 597–626.

Abstract

***Protreptikos* – the exhortation for scientific tourism**

The presented paper focuses primarily on the tourism activities of teaching staff at universities and other research institutions. This applies in particular to travel during which the principal purpose is, inter alia, various exploratory internships, conferences, trips as a guest professor or a visiting professor under the auspices of the *Erasmus* and *Erasmus Mundus* programs. These peregrinations require extra effort, not only with regards to teaching and research duties, but also present opportunities to confront, test and evaluate one's own research results and outlook with new listeners in new locations in different environments. This travel especially applies to the foreign environment, a situation that presents high degrees of professional, scientific and linguistic challenges, resulting in increased contributions and activity to the specific field of science. Regardless of the workload and the difficulties of the discussed travel, such travel can also bring about much personal satisfaction: a) due to a sense of a well done job as a result of meeting expectations of the employer and the host placed on the "messenger of science" and b) due to the pleasure associated with those tourist experiences having autotelic and pragmatic (instrumental) overtones.

Key words: *protreptikos*, professional tourism, scientific tourism, philosophical tourism, pro-treptical tourism

SZTUKA PODRÓŻOWANIA – KILKA REFLEKSJI WOKÓŁ ALAINA DE BOTTONA

*Piotr Mróz**

Zarys treści: Esej poświęcono filozofii podróży i różnym rodzajom podróżowania. Kluczowe koncepcje przybliżono na kanwie przemysłów znanego brytyjskiego eseisty i myśliciela Allaina de Bottona. Wizję Bottona rozszerzono odwołując się np. do wprowadzonego przez Jeana-Paula Sartre'a pojęcia wyobrażenia – *imaginaire*.

Słowa kluczowe: podróż, wyobrażenie, cel i intencja zmian

W sławnej horacjańskiej formule *coelum, non animam mutant, qui trans mare currunt* [Listy 1, 11], która wyraża myśl przewijającą się w niezliczonych tekstach poświęconych zjawisku podróży, podróżowania, nie sposób nie dopatrzeć się (czy zamierzonej przez poetę?) dwuznaczności. Odczytanie aforyzmu Horacego właśnie w świetle owej przemiany (lub jej braku) staje się uzasadnione. Jasno widać, iż nawet przy ujęciu podróży w narzucających się zdroworoządkowych kategoriach: toposu, ruchu, przejścia od A do B (zmian przestrzenno-czasowych) ktoś, jakiegoś „Ja”, musi się zmienić w trakcie takiego procesu (nawet jeśli – jak zaproponuje to nowoczesność i wyrafinowana współczesność z jej modyfikacjami post-nowoczesnymi – nie dokonano samego aktu podróżowania). Gdyby zatem rozpatrywać kwestię w tej perspektywie (przede wszystkim z uwzględnieniem niezliczonych zapisów, narracji, tekstów o najrozmaitszej proweniencji i charakterze) – to *grosso modo* można pokusić się o tezę, że w miarę dojrzewania kultury europejskiej owe horacjańskie klimaty zostają wypierane samą myślą, podmiotowością, aktami Ja, które wraz ze zmianą krajobrazu, miejsc, toposów „bogacą” się lub przemieniają, stają się inne, właśnie dokonują zmian. Stąd też fenomen podróży (nieodłączny od rdzenia kultury europejskiej) jest – by tak to ująć – naznaczony ową dwuznacznością (ba, nawet wieloznacznością) cytowanej formuły. Poczawszy od fundamentalnej (interpretowanej na tyle sposobów) homeryckiej *Odysei* (archetypu tekstu „podróżniczego”) oraz jej modyfikacji, poprzez wergiliąską *Eneidę*, a skończywszy na parafrazach

* Dr hab., Instytut Filozofii UJ, Wydział Filozoficzny, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, e-mail: p.mroz@iphils.uj.edu.pl.

kulturowych, których specyficznym odpowiednikiem staje się właśnie odyseja ducha, świadomości i podświadomości (*Ulisses* Joyca, czy *Auto da fé* Cannettiego, *Petersburg* Bielego, czy *Berlin Alexanderplatz* Alfreda Döblina).

Starożytność (grecko-rzymska) arcydzielnie ukazuje ów agon klimatu i myśli. W wersji bodaj niedoścignionej otrzymaliśmy apulejuszowskie *Metamorfozy albo Złotego osła*: relację z przedziwnej podróży kupca tesalskiego zamienionego w osła. Czy zwierzę uposażone w ludzką psychę dostrzeże i pojmie więcej i precyzyjniej w mozaice, nieustannym kalejdoskopie obrazów-zdarzeń ówczesnego uniwersum świata? Ten wyznaczający granice gatunku awanturniczy romans (choć – jak pokaże rozwój form narracyjnych – zmieni się zasadniczo samo pojęcie perypetii, przygody – aż do jej totalnego przeformułowania w XX wieku np. u Celine’a i Sartre’a w *La Nausse*), przy zastosowaniu oryginalnych już wówczas środków ekspresji zdołał pokazać (i zainspirować późniejszych twórców) inny wymiar podróży. Została ona potraktowana jako opowieść o tym, co tak odmienne, zaskakujące, przekraczające oczekiwania podróżującego Ja (choć tak drastycznie odmienionego). Ale bogactwo formalno-rzeczowe starożytności nie wyczerpuje się na opisach z podróży mających odpowiednik (korelat) w mniej lub bardziej realistycznie ukazanej rzeczywistości. Niemal cały świat starożytny wędruje, nawet świat dramatu greckiego ograniczony zasadą trzech jedności. Jednak już w zamierzchłej (mitycznej) historii kultury europejskiej podróż posłuży do ukazania dwóch wymiarów, poziomów rzeczywistości: istnieje pewne *hic et nunc* dane w odkrytej i opisanej przez Greków *aisthetis* (materiał wyjściowy do umysłowego uogólnienia, do abstrakcji), a więc pewien kosmos i coś tak tajemniczego, niezbadanego, niemieszczącego się w kategoriach poznawczych, anty-świat poza czasem i przestrzenią: Hades. Tam jesteśmy świadkami jakże innych wędrowek: błąkania się w niezemskim czasie i przestrzeni. Ale przeczuwana już w greckiej starożytności *conditio humana* sławi nieprzekraczalną barierę między „tu i teraz” i oczekujące na każdego z nas „tam”, gdzie rządzi inny czas i inne prawa. Historie losów Orfeusza i Eurydyki, ale również Demeter, ukazane na tle silnych namiętności, rozbudzały wyobraźnię późniejszych pokoleń, transponując motywy dwóch porządków: ziemskiego i pozaziemskiego, pozaświatowego.

Przy przejściu pogaństwa w chrześcijaństwo, czyli transformacji, która nadała niezatarty charakter kulturze europejskiej, idea podróży uległa również zmianom poprzez stworzenie koncepcji wiecznego powrotu, transcencji, dążenia do raju (krajiny nieziennej *beatitudo*). Zostały one utrwalone na nieśmiertelnych kartach *Boskiej Komedii*, jakże wzniosłe i dramatycznie ukazującej przechodzenie z poziomu na poziom duszy, która dąży do zbawienia i szczęścia wiekuistego, a więc podróży pozaprzestrzennej. Ta zmiana paradygmatu wędrowania (ważna jest owa przemiana duszy w trakcie „po-

dróżowania”) w szeroko pojętej kulturze średniowiecznej, której znakiem rozpoznawczym jest harmonijne łączenie tego, co wzniosłe – eschatologiczne, teologiczne i religijne (por. *The Spire* Goldinga, czy *Narcyz i Złotousty* Hessego) – z tym co „niższe”, ziemskie, plebejskie. Karnawał (by posłużyć się terminem bachtinowskim) to nie tylko „wirowanie” motywów (czasami o zgoła różnorodnej proveniencji i naturze), ale także pewna ogólniejsza struktura, generująca oszałamiającą wielość. Podróże (ich opisy i relacje) – fenomen towarzyszący nam od zarania kultury europejskiej – przybrały w wiekach średnich jeszcze jedną formę, którą była pielgrzymka. To anglosaski geniusz w osobie i dziele G. Chaucera znakomicie uzupełnił podniosły i panujący niepodzielnie przez wiele dekad XII i XIII wieku paradygmat *chanson de geste*, rycerskiej *romance*, jako łatwo rozpoznawalny wyraz wysokiej, arystokratycznej kultury dworu. Chaucer, ukazując różnobarwną (socjologicznie i kulturowo) grupę pielgrzymów (doskonale opisany przekrój społeczny), dodał nieznany element do geograficznie, kulturowo i artystycznie zdywersyfikowanego świata średniowiecza europejskiego: demokratyczną wymianę doświadczeń i myśli pielgrzymującego społeczeństwa średniowiecznej Anglii. Relikwie świętego to zdaje się jedynie pretekst i znakomita okazja, by scalić dwa porządki niepodzielnie panujące w literaturze średniowiecznej: *sacrum* i *profanum*. Choć relacja z podróży (zarówno w formie literackiej wypowiedzi, jak i od takiej formy odstępująca) jest obecna od starożytności, to niemający godnych następców Chaucer dodaje do literatury podróży zmysł krytycznej obserwacji, realistycznej w swej formie i treści. Jest to swoiste uzupełnienie – jeśli nie kontrpropozycja – rozlicznych sag (również o charakterze podróżniczym), opisów wypraw, które tak naprawdę nigdy nie miały miejsca. Średniowiecze to okres rozkwitu niebywałej fantazji, kreującej dziwne łądy, wraz z ich równie dziwnymi mieszkańcami i oczywiście z niesamowitą galerią stworzeń, która składa się na jedyne w swoim rodzaju bestiaria. Finezyjne relacje z nieistniejących *terra incognita* pobudzały wyobraźnię: przygotowały na to, co nowe, niespotykane i niedające się w żaden sposób ogarnąć.

Te cechy średniowiecznej fikcji przejdą do opisu ziem o szerszej lokalizacji, o których wiedziano, że nie istnieją, lecz mogą służyć określonymu celowi. Mowa tu o utopiach – specyficznych opisach podróży, biorących nazwę od fikcyjnej wyspy *Utopos*. *Podróże* Morusa, Campanelli, Bacona, ale i sławetna niegdyś *Ikaria*, zrodziły (modyfikowany i utrzymujący się przez stulecia) specyficzny gatunek literacki. Dość wymienić pozostające przecież w tym kręgu opisy niezwykłych łądów, ludzi i obyczajów w arcydziele relatywizmu kulturowo-cywilizacyjnego, jakim są *Podróże Guliwera* Swifta, w których dokonuje się eksploracji naszej wiedzy czy relacji z „Innym”, a także *Podróż z Petersburga do Moskwy* Radiszczewa (inicjującą tradycję, której niejako zwieńczeniem był „kultowy” w krajach Bloku Sowieckiego tekst *Moskwa-*

Pietuszki Jerofiejewa) czy też dziewiętnastowieczne, stworzone z marzeń o postępie cywilizacyjnym „podróże” Verne’a (znoszące skutecznie bariery, jakie odgradzały człowieka od przestrzeni powietrznej czy głębin oceanów).

Schemat ogólny podróży – zmiana, przejście z przestrzeni A do B w określonym celu – był w nowożytności i nowoczesności realizowany na wiele sposobów. Podróże mogły prowadzić do nieznanymi lądów, ale i również do innych („metafizycznych”) rejonów ducha. Bunyanowska *Pilgrim’s Progress* to – jak głosił podtytuł – podróż ze świata obecnego do tego, który dopiero ma nastąpić (*which is to come*). Gdyby przywołać horacjańską formułę, to właśnie w tym przemieszczaniu zmianie ulega duch (myśl): Swedenborg, Blake, romantycy angielscy, polscy, niemieccy, później Gurdżijew i Bławatska (opis eonów, „pól” i „czasów” psychicznych). Podróż, pielgrzymka, ów *progress* może mieć zatem wiele aspektów, z których to, co wewnętrzne (psychiczne, duchowe), eliminuje zarówno samą drogę, jak i fizycznie (fizykalnie) ujętą przestrzeń (*topos*) podróży.

Romantyzm i nowoczesność oparły opis swych jakże bogatych doświadczeń na świecie wewnętrznym, ale od Goethego, Wordswortha czy Byrona, Słowackiego, Mickiewicza, nieznanie i odkryte stopy Azji, lądy Afryki zachęcały do odbycia przynajmniej wyobrażonych podróży. Pod koniec lat 50. XIX w. pojawił się specyficzny typ podróżowania: przestrzeń i odległość dzielące lądy, morza, pasma górskie, zostały wyparte przez „żywoi” miasta – metropolii o jakże skomplikowanej, tajemniczej strukturze. To głównie za sprawą kultury francuskiej odkryto przestrzenie miejskie (choć trzeba pamiętać o Londynie Dickensa czy późniejszych opisach u Woolf, Lawrence’a, a nawet Orwella). Czytelnik otrzymywał inne relacje z podróży. Przestrzeń w kategoriach czasowo-przestrzennych została radykalnie ograniczona. Ale ten zamierzony efekt wywarł ogromne wrażenie na odbiorcach. To bodaj po raz pierwszy (wystarczy nawet pobieżnie przeglądnąć ogromne *Pasaże* Benjamina) francuska bohema, do której zaliczyć można E. Sue i Huysmansa (*Tajemnice Paryża* i *Na wspak*), pokazała reszcie Europy jak trudną, acz owocną może być sztuka *flâneur* – niby to włóczęgi, „spacerowania” bez konkretnego celu, ale przecież czynności bezcennej, gdy idzie o pogłębienie zmysłu obserwacji, skierowanie światła refleksji na sprawy, które tak łatwo umykają „normalnemu” i pobieżnemu oglądowi.

Na przełomie XIX i XX wieku to myśl – ogólniej „podmiot myślący” – zaczyna odgrywać dominującą rolę w fenomenie (jakże przecież niejednoznacznym) podróży. *Terra incognita* człowieka XX wieku – *Człowieka bez właściwości* – to nieistniejące „mocno” czy też realnie przestrzenie Kafki (*Zamek* i „mityczna” *Ameryka*), ale też pustkowia Becketta i metropolii takich, jak Dublin Joyce’a, Berlin Döblina, Paryż Rilkego, Petersburg Biełego, Moskwa Bułhakowa czy Nowy York Dos Passosa, ale także jego obraz w kul-

towym *Buszującym w zbożu* Salingera. W każdej z tych refleksji pojawi się podmiot („ja”-myśl), nakierowany na różnorodność przestrzeni do poznania. Są to wszystko podróże – by sparafrazować tytuł wziętego niegdyś autora *nouveau roman*, twórcę przewrotnej relacji z podróżą, M. Butora – *Modification* – w których nie jesteśmy miejscami pewni ani czasu, ani przestrzeni, ani samej egzystencji podróżującego.

Czy zatem fenomen podróży uległ daleko idącej przemianie, a relacje z niej nie podlegają ustalonymu paradygmatowi? Sądźmy iż nie, bowiem już w odległej starożytności tkwiły załączki owej różnorodności opowieści o podróżach, a tylko potrzeba było upływu stuleci, by wbrew formule horacjańskiej zaczęły się odmieniać i myśli, i klimaty, o czym tak znakomicie i twórczo traktuje fascynujący tekst Alaina de Bottona *The Art of Travel*.

Alain de Botton, przedstawiciel młodszego pokolenia eseistów angielskich, dał się poznać publiczności w wielu krajach jako niebanalny i nietuzinkowy interpretator tak pozornie rozbieżnych zjawisk, jak proustowska psychologia oraz gra o zdobycie i utrzymanie statusu społecznego. Eseje o sztuce podróżowania tchną świeżością zarówno pod względem ujęcia tematu, jak i doboru materiału ilustrującego. Botton traktuje zjawisko podróży w terminach właściwych dla owej myśli i klimatu – dysponując przekonującym materiałem, idealnie wpisującym się w generalną strukturę wypowiedzi o podróży: uprawiania tej jakże złożonej i fascynującej sztuki. Botton, wytrawny eseista (w najlepszym tego słowa znaczeniu), kontynuuje tradycję snucia refleksji zawsze osadzonej w konkretnym kontekście, umiejętnie rozkłada akcenty swojego wyводу. To, co kulturowe (sztuka, biografia), zostaje umieszczone w ogólnodostępnym europejskim kodzie, który tu proponujemy nazwać *the middle culture*, będącym wypadkową *the high culture* i *the pop culture*, jako zespół czytelnych dla średniej klasy zjawisk. Co więcej, Botton w sposób wyważony, z właściwym dla *educated European* dystansem i rozwagą łączy to, co osobiste (nie narzucając przy tym niczego czytelnikowi i nie obnażając tego, co powinno pozostać w sferze prywatnej) i ogólnokulturowe. Sama twórczość tego autora stanowi pewnego rodzaju gwarancję, iż otrzymujemy wartościowy materiał, nad którym powinniśmy się pochylić z należytych namysłem. Użyty tu, być może dziwnie brzmiący termin „kultura środkowa”, daleki jest od epatowania ewentualnego czytelnika, lecz stanowi coś w rodzaju metodologicznego postulatu.

Pierwsze dekady XXI wieku jawią się jako atak tego, co nieprzewidziane nawet w najśmielszych prognozach – by sparafrazować wielce zasłużonego dla sprawy A. Tofflera – atak nowego, a więc wywołującego szok. Jest to wynik nadejścia dającej o sobie znać tylko „wybranym” przyszłości (termin jakże umowny), która przekroczyła swe własne granice, niczym Penelopa prująca w nocy to, co utkała za dnia. Szybkość owych zmian (por. prace o szybkości

Virilio i Lotringera) polega na tym, iż w momencie inicjacji pewnych zjawisk, mogą być one już czymś nieaktualnym, wręcz przebrzmiałym, choć przecież te właśnie zmiany uruchomiły całość procesu. Zwiastunem tych transformacji na gruncie dyskursu humanistycznego był postmodernizm, usuwający wszelkie bariery, które utrzymywały dotychczasowe granice wypowiedzi (narracji). Usunięcie podmiotu i zastąpienie go samym tekstem (bez autora, jego historii czy biografii) dopuściło do gry swoisty melanż, interakcję tego, co wysokie i tego, co niskie (zresztą podział ten wpisany w „tradycyjną” aksjologię został przekroczony podaj za pierwszym uderzeniem), wprowadzając postulat „równości”, „równouprawnienia” wszelkich możliwych „narracji”, co było postulatem usunięcia dość zresztą mętnie pojętej przeszłej przemocy. Zdaje się, iż właśnie owa kontaminacja powoduje głównie trudności interpretacyjne „nowych”, zjawisk, które próbujemy – niekiedy bezskutecznie – objać starymi kategoriami (ale jak powiada Derrida, można używać starych pojęć pod warunkiem wypełnienia ich nowymi treściami).

Efektom tych zmian jest stała konfrontacja tego, co jeszcze dekadę wstecz uchodziło za niskie, a teraz zajmuje pełnoprawną, o ile nie uprzywilejowaną pozycję w funkcjonującej kulturze. Tylko jakiej? Bowiem i w tym względzie nie ma żadnych „obiektywnych” kryteriów wartościowania i wydawania osądów. Szaniec w postaci hermetycznej kultury (np. wysokich kanonów akademickich) ma obrońców w grupie inteligencji kampusowej, choć także otwartej na atak nowości, ale również w mniej zorientowanych (nie mówimy: wykształconych, bo i to pojęcie zostało również zdekonstruowane jak wiele innych) grupach. *The middle culture* wydaje się pewnego rodzaju wypadkową: skrzyżowaniem żywotnych tendencji płynących, by tak powiedzieć, wertykalnie z różnych poziomów.

Eseiści, do których wypada zaliczyć także Bottona, zdają się płynnie (w tej baumanowskiej po-nowoczesności) przechodzić z poziomu na poziom: zbliżać kulturę wysoką, wyrafinowaną do tej *mass medialnej* „kultury” reklam, broszur, boardów ulicznych czy sztuki w sieci. Gdy idzie o pierwszy człon (poziom), Botton zwraca się w stronę tradycji XVIII, XIX i XX wieku: wykorzystuje dzieła sztuki wraz z przynależnymi doń biografiami, jak gdyby hołdując zarzuconej zasadzie, iż za doświadczeniem (tu: doświadczeniem podróży) stoi zawsze jakieś uwikłane w kulturę „Ja”, podmiot – owa horacjańska myśl, istotna, gdy idzie o recepcję, odbiór, zmiany związane z samym aktem (realizacją) podróżowania, jak i czasoprzestrzeni z nią związanej. Nie jest dziełem przypadku, iż autor (bądź co bądź znawca moderny) sięgnie do poezji, prozy, malarstwa francuskiego XIX-wiecznej bohemy i sławetnych *flâneurs*. Na tym to tle Botton z właściwą sobie klasą (o czym już wspominaliśmy) przedstawia własne doznania, refleksje z podróży (Lake District, Amsterdam, Arles, Prowansja i Londyn oraz bardzo ważne miejsca lokalnego *flâneur*).

The Art of Travel nie jest oczywiście ani podręcznikiem, ani akademickim, formalnym wykładem. Luźna (w najlepszym razie eseistyczna) struktura prezentacji (wątki biograficzne, miejsca podróży) i uformowana na obrazach, przypominająca „ikonki komputerowe”, jest niewątpliwie ukłonem w stronę najnowszego, jak też reakcją na ów *future shock*. Równomierny rytm *the middle culture* czyni naturalnym zwrócenie się do dorobku XIX wieku jako ciągle aktualnego przekazu o ponadhistorycznym znaczeniu. Każda podróż (ten czasoprzestrzenny pasaż z A do B i ...) wyrosła z rozmaitych, czasami sprzecznych intencji i zamierzeń – jak celnie zauważa Botton – ma swą fazę preparacyjną. Nie idzie tu o konkretne (choć i te są ważne) przygotowania. Jest to swoista zmiana (w odróżnieniu od „naturalnych” zmian w przyrodzie, wyrażających się np. w cyklu klimatycznym), którą sami sterujemy. Botton opatruje ją wieloznacznym terminem *anticipation*, dla którego polskie *oczekiwanie* byłoby zbyt wąskie – ograniczające ów stan do otwartości psychiki na nadchodzące zmiany. Idzie tu autorowi zarówno o wyobrażenie tego przyszłego doświadczenia, jak też i o związane z nim emocje – zazwyczaj o dodatnim charakterze. Poprzez zestawienie tego, co wysokie z tym, co dostępne powszechnej percepcji, zjawisko *anticipation* wychwytywamy na konkretnym powieściowym przykładzie.

Cały esej Bottona jest przykładem wykorzystywania zjawisk kultury i dzieł sztuki, potraktowanych jako materiał ilustrujący tezy autora. Opisywany fenomen *anticipation* pochodzi z powieści (niegdyś rangą i wzięciem czytelnictwem przypominającej np. *Grę w klasy* w latach 70. XX stulecia) *À Rebours* Huysmansa. Nie przypadkiem eseista wybrał właśnie tamtą epokę i autora. W końcowych dekadach XIX stulecia powszechna była świadomość wszechogarniającego postępu technologicznego, który wyznaczała rozbudowa „żelaznych dróg”, wprowadzenie telegrafu, parowców, sprawnie działającej poczty wraz z podróżami transoceanicznymi, które uczyniły ówczesny świat (tj. Europę i kolonie) dostępnymi w stopniu nieporównywalnym z poprzednimi stuleciami. (Oczywiście, że w tamtej epoce powstał również ruch kontestujący cywilizację technologiczną, niszczącą naturalną jakość życia – począwszy od romantyków, przez Ruskina i Emersona – autorów wymienianych i omawianych w *The Art of Travel*). Fascynacja szybkością i sprawnością podróżowania udziela się również bohaterowi powieści, diukowi des Esseintes. Ten zniewieściały mizantrop, zamożny arystokrata z bliżej nieopisanych pobudek zapragnął udać się do Londynu. Stolica imperium brytyjskiego jawiła mu się jako tajemnicze, niemalże mistyczne miejsce. Użyte tu słowo „jawić” oddaje najpełniej intencje Bottona, bowiem podjęte przez des Esseintes przygotowania do podróży stanowią wręcz idealny przykład interakcji „realnego” („prozaicznego”) i „wyobrażonego” (w tym przypadku owego *anticipated*). Pojęcie *wyobrażenia*, przyjęte przez Botto-

na na zasadzie pisarskiej intuicji, bez odwołań do konkretnych koncepcji filozoficznych, jest w połączeniu z *oczekiwaniem* mechanizmem napędowym działań diuka des Esseintesa. Botton stwierdza:

„[...] he anticipated a journey to London and offered in the process an extravagantly pessimistic analysis of the difference between what we imagine of a place and what can occur when we reach it” [de Botton 2002, s. 9]¹.

Ten epizod (w powieści odnajdujemy jeszcze jeden o podobnym charakterze/znaczeniu i podobnej wymowie) z życia zblazowanego paryskiego arystokraty końca XIX stulecia wpisuje się znakomicie we francuską tradycję refleksji o podróży, tj. owej rozbieżności dwóch porządków: tego co realne i co wyobrażone-oczekiwane (*anticipated*). Co prawda Botton nie powołuje się w żadnym miejscu na nazwisko Sartre’a (notabene *La Nausée* i *À Rebours* dzieli zaledwie pięć dekad), ale da się zauważyć pewnego rodzaju zbieżność poglądów i ujęć w tej materii, niemalże idealną zgodność pomiędzy poglądami diuka des Esseintesa a zapisami egzystencjalnego *flâneura* monsieur Roquentina.

Świat dla większości egzystencjalistów (związki pomiędzy nimi a bohemą XIX w. są rozliczne) to niezrozumiała, ba, absurdalna struktura, pozbawiona racji zaistnienia, nadmiarowa; właśnie – jak powiada sartrowski protagonista – zbędna, po nic, *de trop*. Świat – przedmioty, ale i też Inni są [*être là*], a ludzka egzystencja (świadomość-dla-siebie) nie jest – ona jedynie egzystuje. Ten specyficzny modus bycia wrzuconym w świat dysponuje unikatową i przysługującą tylko człowiekowi możliwością przekraczania tego, co zastane jako „obiektywna” rzeczywistość. Tu właśnie pojawia się po raz pierwszy na gruncie sartrowskiej ontologii radykalnej, tak znakomicie opisanej w latach 30. i 40. ubiegłego stulecia, wyobrażeniowość. Antagonistyczny związek „świat – świadomość” ukazuje moc ludzkiej wyobrażeniowości, tj. projekt, który oddala, neutralizuje niepokojącą obecność rzeczywistości, jak gdyby zwalnia presję, nacisk tego absurdu, nadmiarowości czy po prostu masy zamkniętej w sobie, „czyhającej”, by mnie pochłoniąć i uczynić jedną z rzeczy.

Wyobrażenie podług Sartre’a neguje [*neantiser*] świat-w-sobie, uzupełnia go o pewien – niedany mu z istoty – sens, nadaje światu coś, co w nim nieobecne, co jeszcze nieukonstytuowane, a bez udziału ludzkiej świadomości niemożliwe.

We wczesnych pismach *L’imagination* i *L’imaginaire*, ale przede wszystkim w *La Nausée*, Sartre rozwija jakże inspirującą koncepcję nierzeczywistości, inno-światowości [*autre monde*]. Stanowi ona swoistego ro-

¹ „Oczekiwał na spełnienie się podróży do Londynu, a w trakcie przygotowań stworzył niezwykle pesymistyczną analizę różnicy między tym, co sobie wyobrażamy odnośnie miejsca a tym, co może się wydarzyć, gdy tam dotrzemy”.

dzaju potwierdzenie ludzkiej wolności w świecie, reakcję na nią, gdy z całą nachalnością świat „próbuje” jednostkę urzeczowić, likwidując jej spontaniczność, wolność wyboru i aktów świadomości. Wyobraźnia to seria nakierowań, intencji zarówno wybiegających poza „tu i teraz”, jak i zmierzających ku temu, co jeszcze nie dane, nie „tu”, ale dopiero mające się pojawić (co tak znakomicie, z punktu widzenia swej oryginalnej fenomenologii opisuje chrześcijański egzystencjalista G. Marcel). Literacki odpowiednik tych koncepcji – diuk des Esseintes i *porte parole* samego Sartre’a – Roquentin zdają sobie doskonale sprawę z owej nieprzekraczalnej przepaści między wyobrażonym a realnym. Porządek, właśnie porządek wyobrażonego [*l’irreal*] to brakujący w rzeczywistości sens. Dla Roquentina życie jest niekończącym dzianiem się [*se passer*], potokiem zdarzeń, kalejdoskopem dat, przemijaniem, następowaniem po sobie (aż do równie absurdalnego końca), gdy to „wszystko” zastygnie w bezruchu (już bez naszego udziału). Ale to, co uchwytuje bohater Sartre’a, ów monotony, męczący rytm owego *se passer*, może nabrać innych cech czy jakości. Wystarczy wyłamać się z owej przerażającej rzeczywistości zdarzeń, odwrócić ten porządek, próbować ujrzeć coś od końca, celu (*fin* – koniec – cel). Jest to słynne sartrowskie pojęcie *aventure*: przygody, która oczywiście nie ma nic wspólnego z perypetiami czy nieprzewidzianymi (zaskakującymi) wydarzeniami. Roquentin rozmyśla o jej naturze w kontekście swych licznych i dalekich podróży. Jest ona dramatyczną próbą egzystencji ludzkiej, mającą na celu ustanowienie własnego porządku, a więc czegoś, z czym jednostka mogłaby się utożsamić, uznać za rację istnienia i zaistnienia w świecie. Przekroczenie rzeczywistości jest zatem równoważne z przejściem do porządku wyobrażeniowego. Roquentin notuje:

„Trzeba jednak dokonać wyboru: żyć czy opowiadać [...]. Kiedy tylko żyjemy, nie zdarza się nic. Zmienia się sceneria, wchodzą i wychodzą ludzie, oto wszystko. Nie ma nigdy początków. One idą jeden za drugim bez ładu i składu, jak nieskończone i monotonne dodawanie. Od czasu do czasu dokonujemy częściowego podsumowania, mówi się: już trzy lata jak podróżuję, trzy lata jestem w Bouville. Ale nie ma także końca: nigdy nie opuszcza się kobiety, przyjaciela, miasta, za jednym zamachem. A resztą wszystko jest podobne: Szanghaj, Moskwa, Algier – po dwu tygodniach wszystko takie samo [...]. Poniedziałek, wtorek, środa, kwiecień, maj, czerwiec, 1924, 1925, 1926. Tak, to znaczy żyć” [Sartre 2005, s. 73].

Porządkiem niejako odwrotnym jest – narzucona przez wyobraźnię – opowieść (relacja z...). Nie przypadkiem Sartre powołuje się na miejsca odległe, które każe zwiedzać swojemu bohaterowi. *Aventures* (przygody) wiążą się bowiem ze zmianą miejsca, owego horacjańskiego klimatu, który – by tak powiedzieć – pobudza do zmiany nastawienia, intencji, ale tylko w wy-

obrażeniu. Gdy rozpoczynamy relację z bezsensownego dziania się, potoku zdarzeń – to musimy rozpocząć od końca – celu (bo tak przecież należy odczytywać francuski wyraz *fin*). Roquentin dodaje:

„W rzeczywistości rozpoczęliśmy od końca. Ten koniec jest tutaj niewidoczny, lecz obecny, to on nadaje splendoru i znaczenia początkowi. [...] I opowiadanie ciągnie się w kierunku odwrotnym: chwile przestały się gromadzić przypadkowo i każda z nich przyciąga z kolei chwilę poprzedzającą [...]. Chciałem, aby chwile mojego życia szły po sobie i porządkowały się, jak chwile życia, które sobie przypominam” [Sartre 2005, s. 75].

To jedynie myśl, jako czynnik sensotwórczy, jest władna wprowadzić porządek w bezładną magmę świata. Liczne miejsca, w których kiedyś przebywaliśmy – zdaje się twierdzić Roquentin-Sartre – nabiorą znaczenia dopiero w przyszłości, gdy „spojrzeniami” refleksji egzystencję ujmę w porządku odwrotnym, odczytując ją niejako „od tyłu” – to właśnie jest owo *à rebours* – na wspak: perspektywa świadomości wyobrażającej, a przekraczającej zastaną faktyczność świata-w-sobie. Owo *na wspak*, o którym marzy Roquentin, jest specyficznym nastawieniem człowieka w poszukiwaniu sensu. Podróż, zmiana, to nie tylko przejście z punktu A do B, lecz realizacja fundamentalnego projektu człowieka: nadania sensu światu, w który został wrzucony. Zdaniem Bottona (trudno dociec, czy korzystał z Sartre’a teorii wyobrażeniowości) – podróż rozpoczyna się zawsze w sferze wyobrazonego. Diuk des Esseintes, który ulega nieodpartemu pragnieniu wyjazdu do Londynu, został zainspirowany dziełami wyobraźni pisarskiej. Gdy przypomnimy, iż jest to zarówno literatura najwyższych lotów, jak i przekazy o pośledniejszym utylitarnym charakterze (przewodniki Baedekera) – to w jakiś sposób raz jeszcze przybliżymy wprowadzone tu pojęcie (termin) *the middle culture*.

W dziejach literatury światowej znajdziemy wiele przykładów takich inspiracji, pobudek do odbycia podróży, płynących z wizji roztaczanych przez dzieła literackie o najrozmaitszym autoramencie – od klasyki po pop-sztukę (literaturę). Truizmem jest stwierdzenie, iż przekaz literacki formował wyobrażenia o mniej lub bardziej odległych miejscach. Botton skoncentruje się na przykładach „wysokiej kultury” pochodzących z XVIII, XIX i XX stulecia. Historia des Esseintes ma jednakowoż ujawnić jeszcze jeden aspekt sztuki podróżowania. Londyn (a w innym niż omawiane tu miejsce fragmencie powieści Huysmansa – Holandia i Amsterdam) jest pewnego rodzaju tworem wyobrażonym. To wspaniałe, o bogatej tradycji i historii miasto przestronnych skwerów i parków, oszałamiających bogactwem magazynów handlowych, tłumnych ulic (wizje te nie uwzględniają przepotwornej nędzy, obecnej przecież w dziełach wielkich realistów angielskich XIX wieku) jest

w jakiś sposób obecne, fenomenologicznie dane w angielskich pubach albo w restauracjach innej metropolii – Paryża. To tam, oprócz tradycyjnych *steaks*, można przesiąknąć atmosferą – dodajmy – powierzchownej przecież brytyjskości. Gdy nieodwołalnie zbliża się termin wyjazdu, des Esseintes rezygnuje z udania się do Londynu.

“Des Esseintes was abruptly overcome with lassitude. He thought how wearing it would be actually to go to London, how he would have to run to the station, fight for a porter, board the train, endure an unfamiliar bed” [de Botton 2002, s. 11]².

Odczytujemy tu myśl, w której Botton bezpośrednio hołduje sartrowsko-roquentinowskiej zasadzie, iż nie byłaby to właściwie żadna *adventure* – tylko jeszcze jedno trywialne *se passer*, tak jak to dzieje się w małej i nadmiarowej rzeczywistości ludzkiej. Wyrafinowany diuk des Esseintes odrzuca porządek życia (to, co realne): zmęczenie, tłum, a rzeczywiste ustępuje tu samemu wyobrażeniu o tym. Esencja podróży spełnia się w wyobraźni uwolnionej od tych wszystkich niedogodności, stwarza faktyczność podróżowania. Tu właśnie zdecydowana rozbieżność: „realne” *versus* „wymaginowane”, daje o sobie znać z całą mocą. Stan owej *blasé*, charakterystycznej dla bohemy, nie musi wcale zostać zniesiony przez właściwą (dziejącą się w czasie i przestrzeni) podróż. W przypadku diuka des Esseintesa będzie to podróż nierzeczywista, choć oparta na pewnych rzeczywistych (głównie kulturowych) odniesieniach. Gdy w innym epizodzie powieści, o czym już wspominaliśmy, diuk des Esseintes podejmuje zamiysł wyjazdu do Holandii, wówczas to, co mogłoby okazać się uciążliwe, banalne i prozaiczne (przyziemne), zostaje zastąpione wyobrażonym, obejmującym zjawiska najwyższego (kulturowo) rodzaju. Łatwo zobaczyć, czy będzie to sfera sztuki i literatury, konstytuująca jakże fascynującą alternatywę rzeczywistego.

“Des Esseintes ended up in the paradoxical position of feeling more in Holland – that is, more intently in contact with the elements he loved in Dutch culture – when looking at selected images of Holland in a museum than when travelling with sixteen pieces of luggage and two servants through the country itself” [de Botton 2002, s. 16]³.

² „Dopadło go nagle znużenie. Pomyślał, jak właściwie męczący będzie ten wyjazd do Londynu, jak będzie musiał biec na stację, walczyć o bagażowego, wsiąść do pociągu i jeszcze znieść obce i nieprzyjazne łożo”.

³ „Uchwycił ten paradoks: bardziej czuł się w Holandii przez bliski kontakt z tymi elementami, które uwielał w kulturze holenderskiej, gdy spoglądał na wybrane przedstawienie tego kraju w muzeum sztuk pięknych, niż targając sam 16 waliz i dwóch służących, podróżując po tym kraju”.

Przecież – by na moment powrócić jeszcze raz do wizji sartrowskiej – tyle fascynujących, arcyciekawych zjawisk istnieje jedynie (jako owe senso- i kulturotwórcze *adventures*) w sferze tak cennej dla jednostki, sferze uzupełniającej „znormalizowany”, realny ogląd rzeczywistości: w wyobraźni. Nie przypadkiem to, co w życiu bohatera egzystencjalnego najwartościowsze – godne choćby wspomnień, powrotów odbywało się w trakcie podróży *imaginée*. Przebywając na Dalekim Wschodzie (a przecież przyjaciel i pobratymca duchowy egzystencjalistów, służący za pierwowzór postaci Roquentina, A. Malraux, był zwolennikiem dalekich podróży, autorem sławnego *La Tentation de l'Occident* – pracy, w której dokonał porównania istoty cywilizacji Wschodu i Zachodu) bohater sartrowski podejmuje myśl o napisaniu powieści prawdziwej o „awanturniku” i podróżniku, niejakim markizie de Rollebon (żywo przypominającym markiza de Custine’a, autora XIX-wiecznej relacji z podróży po carskiej Rosji). Projekt ten to nie tyle dramatyczna próba usprawiedliwienia ludzkiej egzystencji, ile próba uznania wyjątkowego statusu jednostki stwarzającej wizję anty-rzeczywistości, która neutralizuje – by tak to ująć – wrogi i obcy świat. Nie trzeba dodawać, iż te czasami egzotyczne, obco brzmiące nazwy miejsc, np. Singapur czy Barbados, pokazywały owo *locus*, gdzie formułowała się myśl o egzystencji, sensie (jego braku) i wysiłkach przekroczenia kondycji ludzkiej. Podróż to nie tylko pokonywanie odległości fizycznych, geograficznych czy kulturowych. To przede wszystkim zaangażowanie siły wyobraźni – jako możliwości innego ujęcia (niż percepcja) danego świata. Wypadałoby teraz przedstawić (poprzez odniesienie się do XVIII-wiecznego, ale zdaje się szalenie współczesnego przykładu, zważywszy na nieprzewidziane zawirowania rozwoju technologicznego) pewien niebanalny, niestandardowy sposób podróżowania. Wyborami mieszczącymi się z powodzeniem w paradygmacie zamożnej bohemy schyłku XIX stulecia, diuk des Esseintes realizował postawę marzyciela-wyobraźniowca. Pojmował funkcję wyobraźni w terminach „siły” przewyższającej „normalną” percepcję, obejmującą tylko to co realne, a wręcz: prozaiczne, banalne albo męczące.

Do znakomitych partii bottonowskiego eseju wypada zaliczyć opis jeszcze jednego typu podróży jako intencji wyobrażającej. „Przygody” rodzonego brata „ojca” konserwatyzmu europejskiego, Xaviera de Maistre, stanowią niejako uzupełnienie opisów wypraw literacko-estetycznych Flauberta, Baudelaira czy Rimbauda, romantyków angielskich, ale również wypraw o charakterze stricte naukowym (Humboldt).

Podróże Xaviera stanowią ostry kontrast w zestawieniu z peregrynacjami Humboldta, wymagającymi ogromnych nakładów finansowych, przygotowań – jak powiedziano by dzisiaj – logistycznych (od listów rekomendacyjnych króla Hiszpanii, po, jak na ówczesne warunki, drogie i skomplikowane

oprzyrządowanie). Wyprawy te opierały się na zupełnie innej zasadzie niż wyprawy literackie czy właśnie owe *imaginée*. Ten rozdział (niejako podsumowujący *The Art of Travel*) otwiera znamiennej myśl preegzystencjalisty B. Pascala, który wspomina o jedynej przyczynie nieszczęść ludzkich, wynikającej z braku umiejętności spokojnego przebywania we własnym pokoju. Zawarta w tej *penseé* sugestia jest wyjątkowo czytelna. Podróż Xaviera de Maistre jest podróżą o jakże specyficznym charakterze. Botton stwierdza, iż w tym przypadku bodaj najważniejszym komponentem podróży jest sam umysł (ów duch, myśl horacjańska), a konkretnie jego nastawienie, postawa czy intencja fenomenologów [*mindset*]. De Maistre w zatopionym w ciemnościach pokoju przebywa odległość od parapetu do środka pomieszczenia, docierając również do ścian. Jak sam oświadcza, daje przykład tym, którzy nigdy nie odważyli się na przedsięwzięcie podróży. Bez bagażu, zmieniając jedynie piżamy, staje się podróżnikiem.

“In his [tj. de Maistre] journey having shaken him from his usual lethargy he looks at it through fresh eyes and rediscovers some of its qualities. From his sofa De Maistre spies his bed once again, from traveller’s vantage point, he learns to appreciate this couple piece of furniture” [de Botton 2002, s. 245–246]⁴.

Nie popełnimy błędu, stwierdzając iż de Maistre wpisuje się w tradycję literatury tych, którzy odrzucają znormalizowane podejście do rzeczywistości (Przypomnijmy E. Canettiego *Auto da fé*, czy A. Kubina *Die Andere Seite* – klasyczne powieści o szalonych przeżyciach, w tym i o podróżach w „innym” świecie). Sądzimy, iż przypadek tego XVIII-wiecznego autora służy Bottonowi do utwierdzenia nas w przekonaniu, iż podróż to nie tylko zewnętrzne przygotowania i towarzyszące jej oczekiwania oraz późniejsza realizacja. Notabene również i tej ostatniej musi towarzyszyć pewien element wyobrazeniowy. Gdyby przywołać tu – być może niepopularny dziś – termin „natura ludzka” to – podążając tokiem wywodów autora *The Art of Travel* – stwierdzilibyśmy, iż jest to jej głęboko zakorzeniona cecha. W wielu miejscach tekstu Botton daje upust siłom wyobraźni, fantazji. De Maistre zdaje się wprowadzać pewną konwencję wyobrazeniową: podróż po pokoju odpowiadała (dziś powiedzielibyśmy w sposób strukturalny) podróżom innego typu, przemierzaniem nieznanymi lądów, mórz, rzek, bezdroży. W konfrontacji z dzisiejszą technologią, sztuka podróżowania wyobraźnią zdaje się pełnić mniejszą rolę, przynajmniej w tłumie (podróżujących czy też przemieszczających się po świecie).

⁴ „W trakcie swej podróży (otrząsnąwszy się ze zwyczajnego uśpienia) świeżym spojrzeniem na nowo odkrył niedoświadczone jeszcze jakości. Z miejsca gdzie stała sofa de Maistre podglądał łóżko. Z punktu widzenia podróżnika szybko ocenił jego zalety jako mebla”.

Opisując swoistą linię ewolucji instrumentów (środków podróży), począwszy od okrętów, parowców, liniowców, kolei żelaznej, Botton poświęca piękny niebanalny fragment wykwitowi techniki XX wieku – ogromnej maszynie latającej, wielotonowemu, zwalistemu Boeingowi 747. Technika (jak w heideggerowskim zapytaniu o *techne*) zdaje się nie korespondować ze sferą wyobraźni (fantazji), choć czasami właśnie ta ostatnia stanowiła realną inspirację dla rozwoju technologii i jej niesamowitych osiągnięć. Botton wyobraźniowo odtwarza trajektorię lotu, lecz nie z perspektywy pilotów, obsługi naziemnej czy pasażerów przebywających na pokładzie odrzutowca – ale mieszkańców podlondyńskiego Heathrow.

W omawianym fragmencie daje o sobie znać fascynacja porywająca szybkością (por. Virilio i Lotringer o szybkości), jak i przestrzenią o tak ogromnej rozpiętości. W latach siedemdziesiątych XX stulecia Boeing 747 został uznany za szczyt techniki lotnictwa cywilnego i stanowił powód do dumy. Podchodząc do lądowania, jawi się niczym mały punkcik na odległym horyzoncie (na linii – jak pisze autor – znanej w języku pilotów jako 091/27R północne podejście) [de Botton 2002, s. 36]. Po kilkunastu sekundach olbrzymieje, wyłaniając się niczym kolos z przestworzy. Odtworzenie jego przelotu jest fascynujące – start w Singapurze, przelot nad Zatoką Bengalską, Delhi, pustynia afgańska, Morze Kaspijskie, Rumunia, Republika Czeska, południowe Niemcy i podchodzenie do lądowania na wybrzeżu holenderskim [de Botton 2002, s. 35–36]. Te współczesne odpowiedniki statków Flauberta i Baudelaire’a, żaglowców Humboldta i floty Drake’a czy Magellana świadczą o niewygasłej fascynacji podróżą – o czymś, co stanowi nieodłączne od natury ludzkiej pragnienie zmiany miejsca, choćby krótkiego przebywania (nawet w tak abstrakcyjnej formie, jak przelot na 10 tys. m wysokości) w tyłu, już z samej nazwy, fascynujących miejscach globu.

Wyobraźnia – zdaje się podkreślać Botton, a jest to niemalże lejtmotyw w całym eseju, jest nader istotnym czynnikiem. Od literatury najwyższych lotów po bardziej komercyjne i utylitarne teksty wywiera na nas przeogromny wpływ. W przywołanym przez autora „prywatnym” wydarzeniu (lot na Barbados) taką rolę odegrała zwykła standardowa broszura właśnie o charakterze komercyjnym. Ale nawet ten banalny „wgląd” w przygodę podróży (jej uroki i egzotykę – to ostatnie stanowi obszerny fragment rozważań autora w kontekście Flauberta i jego wypraw na Wschód) *exotic* to w tym przypadku jedynie trzy mentalne obrazki – o jakże (z pozoru) zbanalizowanej treści. Nie przypadkiem odległe dla Europejczyków Barbados to oczywista plaża z widoczkim palmy na tle zachodzącego słońca, bungalow hotelowy i ażurowe, „kiczowate” niebo. Nie idzie nam tu (i zapewne mija się to z intencjami Bottona) o wyeksponowanie pewnego schematyzmu (banalności, przewidywalnego ciągu skojarzeniowego). Człowiek współczesny – co tak znakomicie

uchwylił R. Barthes – został wręcz nasycony ciągiem „zmitologizowanych” obrazów i skojarzeń i sam Botton ma z czymś takim niewątpliwie do czynienia. Jak sam podkreśla, broszura staje się wyrazem owej radykalnej różnicy między aktualnym, rzeczywistym, dającym się w empiryczny sposób doświadczyć a nierzeczywistym – oczekiwanym, specjalnie spreparowanym przez funkcję wyobrazeniową. Te dwie sfery są totalnie rozłączne. Nawet niewątpliwie zbanalizowana, satysfakcjonująca ogólny standard oczekiwań broszura – coś w rodzaju przewodnika-reklamy, nie pokrywa się z rzeczywistością – nazwijmy ją realnością podróżniczą. W drodze z lotniska do hotelu (a przykład ten może zostać bez większych nadużyć uogólniony) daje o sobie znać niewyczerpywalność rzeczywistości – fragmentu świata, w którym znaleźliśmy się podczas podróży. Porządek wyobrażenia został spreparowany, nabierając niemalże kontradiktorycznych jakości. Botton stwierdza:

“If we are inclined to forget how much there is in the world besides that we anticipate, then works of art are perhaps a little to blame, for in them we find the same process of simplification or selection at work as in the imagination” [de Botton 2002, s. 14]⁵.

Zawężając te uwagi jedynie do doświadczeń podróży, można stwierdzić, iż zdaniem Bottona (w tej kwestii niejako wtórującego koncepcjom sartrowskim) wyobraźnia pełni niezwykle ważną funkcję w fazie przygotowawczej (oczekiwanie), dając o sobie znać również wtedy, gdy dochodzi do konfrontacji realnego (doświadczenie podróżującego podmiotu) z ową schematyzacją (uproszczeniem) jakich dokonują artyści (wizje podróży), jak i również reklamy („zachęty”) w przewodnikach lub broszurach. Te ostatnie wprowadzają nienaturalny, nierzeczywisty porządek, zmuszając do ujmowania świata, w którym przebywamy podczas podróży, stosownie do narzuconej (obcej) nam perspektywy. Mamy przebyć odległość w nierealnym czasie, zobaczyć coś podczas jednego popołudnia, czego w żaden sposób nie można uczynić w tak krótkim czasie itd. Jest to – mówiąc po ingardenowsku – niczym nieusprawiedliwione czy nieuzasadnione dookreślenie, podobnie jak w dziele sztuki empiryczna rzeczywistość zostaje „zanegowana”, „przekroczona” czy też ukazana w odmienny – właśnie – nierealistyczny sposób. (Nawet jeśli przewodnik odnosi się bezpośrednio do danej, wartej zwiedzania, lokalizacji). Wygląda na to – zdaje się utrzymywać Botton – iż sam akt podróży nie jest tożsamy i nie wykazuje zbieżności z opisem czy relacją artystyczną lub tą o bardziej komercyjnym charakterze. „The anticipatory and artistic imagination omit and compress... they cut woollines of the present”

⁵ „Gdy wykazujemy skłonność do zapominania, jak wiele znajduje się w świecie poza naszymi oczekiwaniami, to winę ponoszą dzieła sztuki, bowiem to w nich odnajdujemy ten sam proces uproszczeń i selekcji, jak w dziełach wyobraźni”.

– rzeczywistość i „podróżnicze” wyobrażenie (podróżnicza transformacja) są zatem silnie rozłączne. Owa *woolliness of the present*: normalność, miałość przytłaczającej codzienności: proza dnia powszedniego jest zgoła inaczej doświadczana, tkwimy w niej, niż np. gdy estetycznie odbieramy ją w dziełach (obrazach, relacjach z jakże rzeczywistego świata) E. Hoppera. Sartrowska *aventure* nadaje magmie rzeczywistości pewien porządek i sens, wyłamuje te trywialne zdarzenia, prozaiczne czynności z owego kołowrotu dziania się. Owiane melancholią i smutkiem postaci Hoppera, uchwycone niezwyklej sztuki malarskiej, pokazane w trakcie podróżowania w dalekiej Ameryce, nie mają stanowić zachęty do „przekroczenia”, przejścia do tamtego świata. Są, chciałoby się rzec, antypodróżnicze. Byłaby to, jak np. proponował de Maistre, podróż wokół stacji benzynowej, nocnego baru, czy zamkniętego przedziału kolejowego w nocnym ekspresie, pokonującym tak ogromne, a w sumie minimalne przeciwieństwo, odległości.

Botton nieprzypadkowo zwraca uwagę na pewne paradoksy związane z podróżą i podróżowaniem. Czynnikiem zdaje się najistotniejszym jest tu jednakże ciekawość, chęć jej zaspokojenia, choćby i w ten sposób, iż dochodzi do realnego, empirycznego, a nie czysto wyobrażeniowego, zaspokojenia konkretnej potrzeby pokonania odległości, doświadczenia zmiany, co w wielu przypadkach łączy się ze zmianą nie tylko geograficznej, ale także kulturowo-cywilizacyjnej przestrzeni. Angielski eseista pozostaje pod nie dającym się zakwestionować urokiem wypraw XIX-wiecznych: wypraw zdolnych do dokonania (spowodowania) wewnętrznej przemiany, zainicjowania nowej postawy egzystencjalnej czy tej dalekosiężnej konwersji wewnętrznej.

Ulubionymi postaciami Bottona są poeci romantyczni (Wordsworth i jego doświadczenia w Krainie Jezior), Ruskin (z propozycją kultuwowania autentycznego modusu życia, co miało zostać zrealizowane przez powrót do ośrodków wiejskich, przez porzucenie zabijającego osobowość człowieka miasta, ośrodków industrialnych), Van Gogh i sztuka odkrywania Prowansji, Humboldt (klasyczna wyprawa o charakterze badawczo-naukowym). Jednakże w przypadku zarówno Baudelaire’a i Flaubera mamy do czynienia z zarysem pewnej filozofii podróży. Botton stosuje, o czym już wspominało, podejście biograficzne, traktując dzieło i biografię jako swoistą jedność, wzajemne odnoszenie się do siebie. Zarówno u Baudelaire’a, jak i u Flauberta elementem wytyczającym ich drogi egzystencji jest niechęć do domu rodzinnego (*horror of home*) – pragnienie ucieczki nie tyle od przygniatającej codzienności, ile od modusu życia burżuazji. Inspirowana przez rozliczne lektury – flauberowska *désir* zmiany (uosobiona przez podróż) nie jest jednakowoż czymś tak konkretnym, jak w przypadku zbuntowanego Rimbauda, który porzuca wszystko, zrywa wszelkie więzy z tłamszącą niezależność artysty rzeczywistością i wyjeżdża. W słynnym wierszu *L’invitation au voy-*

age Baudelaire – zneurotyzowany osobnik, oczekuje od podróży tej *ordre et volupté*, jako nieistniejących, niespotykanych i niedosiężnych w rzeczywistości realnej. Jest ona, jako zespół stosunków i relacji zdegenerowanego społeczeństwa mieszczańskiego, którego tak nie znosi Baudelaire, pozbawiona porządku, jasnej i czytelnej struktury, jak i też piękna (co prawda poeta nie podaje klarownych określeń piękna, niewątpliwie łącząc je z „wyższą” moralnością i kreatywnością, tym, co estetyczne w jaskrawej opozycji do „przyziemnego”). Niegdyś młody poeta podjął wysiłek wyprawy do Indii (już w wieku XIX Indie stanowiły punkt docelowy wszelkiej maści buntowników, charakterystycznych artystów, myślicieli, były mekką outsiderów z wyboru i konieczności). Jednakże trzy upiorne miesiące na wzburzonym morzu (sztorm, a wreszcie wymuszony postój na egzotycznym, co prawda, Mauritiusie) wpłynęły nie tylko na zmianę decyzji odnośnie do dalszej podróży, ale przede wszystkim na sam stosunek do niej. Botton określa go, posługując się wymownym terminem (zabarwionym koncepcjami psychoanalitycznymi), ambiwalencją. Z jednej strony Baudelaire pragnie uciec „gdziekolwiek, gdziekolwiek”, ale owa *volupté* powstaje jedynie w sferze urojeniowej, tak charakterystycznej dla poetów (ogólnie artystów), którzy nie mogli zaakceptować owych wieloznacznych *horrors of home*. Do końca swoich dni Charles Baudelaire będzie zafascynowany tym wszystkim, co przywodzi na myśl, co kojarzy się z podróżą: statki-parowce, dworce kolejowe, nabrzeża – a więc to wszystko, co umożliwia przemieszczanie się, ale nie tylko z przestrzeni w przestrzeń, lecz również w świat symbolizowany, noszący piętno odmiennej działalności kulturowo-cywilizacyjnej.

Ta ostatnia sfera w wieku XIX nosiła zamię radykałnego podziału: kultura (cywilizacja) świata zachodniego (imperialnego, świata – jak określiliby Bhabha – centrum) i świat peryferyjny.

Świat peryferyjny był w wieku XVII i XVIII opisywany w jeden sposób: jako coś zacofanego w rozwoju, nieucywilizowanego, wymagającego interwencji wyższych, tj. europejskich, kultur (w tym religii). Drugi z omawianych pisarzy francuskich, G. Flaubert podróż traktuje jako wyraz tego, co egzotyczne – a więc różniące się od codzienności – tu utożsamionej z nużącym egzystowaniem na francuskiej prowincji XIX wieku.

Flaubert, o którym dałoby się pewnie powiedzieć, iż podobnie jak Humboldt czy później van Gogh (obecni w eseju Bottona), kierował się oprócz charakterystycznej dla wszelkiej maści podróżników *extraordinary curiosity*, również pragnieniem zmiany. Zainspirowany – jako „nieodłączny” syn burżuazji (*L'idiot de la famille* jak powie o nim w monumentalnym dziele Sartre), burżuazji *ancien regime'u*, lekturą *Les Orientes* Hugo, odwołujących się – zdaniem Bottona – do powszechnych wyobrażeń o orienicie: niesamowicie bogatych i wiodących „kolorowe” życie paszach, sułtanach i oczywiście

haremach – miejscach nieograniczonej rozkoszy, Flaubert coraz intensywniej nienawidzi otaczającej go rzeczywistości. To właśnie w wyobraźni młodego chłopca słowo *exotic* rodzi ciąg skojarzeń nieodmiennie wskazujących na Wschód – miejsce upragnione i wręcz sakralne, miejsce ze wszech miar inne. Był to, notabene, najwłaściwszy czas i miejsce dla wytworzenia się atmosfery podatnej na wszelkie wpływy idące z nieeuropejskiego regionu; Walter Scott, Byron czy Delacroix (obrazy wschodnie) stworzyli dzieła, które pobudzały wyobraźnię coraz szerszych kręgów. W owym duchowym klimacie młody Flaubert – świadek triumfalnego przybycia do Francji drogą morską i rzeczną obelisku z Teb, który dodatkowo podniecił wyobraźnię chłopca o tym „innym” – powziął decyzję o wyruszeniu w dalekie, egzotyczne podróże. W tym konkretnym przypadku będą to również wyprawy po odmienne wartości, normy i propozycje kulturowe. Lektura *Dzienników*, korespondencji autora *Madame Bovary* jest wielce pouczająca. Młody literacki geniusz uskarża się bowiem na jałową, nużącą, zbanalizowaną egzystencję, na brak zrozumienia u ludzi z warstwy społecznej, do której przynależy. Pragnienie zniszczenia i radykalnego „starcia z powierzchnią” pogardzanego burżuja łączy się u Flauberta z wręcz wyidealizowanym *image* Wschodu. Mało tego, dodaje Botton, „in Flaubert’s mind the word happiness is interchangeable with the word Orient” [de Botton 2002, s. 74]⁶. Tak oto podróż staje się wszechobecnym remedium, alternatywą dla nudnego i bezpłodnego życia w rażonych atrofią społecznościach mieszczańskich. Natomiast wskazanie na konkretną lokalizację, cel podróży – Wschód, łączy wielość projektów podróźniczych (malarzy, poetów, pisarzy, buntowników czy outsiderów) w jedno. W korespondencji i *Dziennikach* Flauberta odnajdujemy autentyczny entuzjazm, np. w opisie dopływania do portu w Aleksandrii. Flaubert zwraca w nim uwagę na niebywałe połączenie takich zjawisk sensorycznych, jak światło i dźwięk. Wschód, a konkretnie Egipt, to przede wszystkim nie-spotykana i niepraktykowana w społeczeństwach zachodnich XIX stulecia bezpośredniość. Flaubert – pisze eseista – dość szybko przejmując nieeuropejską estetykę: „he likes purple, gold and turquoise – he welcomed the colours of Egyptian architecture”⁷. Flaubert okazywał pełen podziw dla tego wszystkiego, co odmienne od standardu europejskiego (czytaj: mieszczańskiego). Podziwia domy, ludzi, wielbłądy (por. *Kwartet Aleksandryjski* Lawrence Durrela), oddaje im szczerzy hołd (zwierzęta te były stworzeniami dziwnymi, ale wzbudzającymi respekt i szacunek).

Przesłanie pisarza jest do dzisiaj czytelne: fenomen podróży to coś znacznie większego niż przemieszczanie się. To zmiana klimatu – ale nie tego horacjańskiego, lecz klimatu myśli, wartości, obyczajów – który filozo-

⁶ „W umyśle Flauberta słowo «szczęście» to nieodmiennie Orient”.

⁷ „Uwielbia purpurę, złoto i turkus – jako znaki egipskiej architektury”.

fia XIX i XX wieku stopniowo wyodrębniła jako kulturę, odróżniając ją od bardziej uniwersalnej (technicznej) cywilizacji. Każda podróż stwarza przesłankę do porównań, do wydawania opinii, formułowania sądów, tworzenia prawd powszechnych. Ale tak jak artyści, np. pisarze czy podróżnicy, a wraz z nimi zwykli zjadacze chleba, wykorzystywali podróż do konfrontacji, porównywania swych idei i poglądów, co mogło prowadzić – i wielu wypadkach prowadziło – do formowania nowych, często bardzo śmiałych i niefunkcjonujących teraz w tym *milieu* idei. Dawali wyraz jakże słusznemu przekonaniu, iż sztuka podróżowania to także ważny czynnik w rozwoju ducha ludzkiego.

Piśmiennictwo

De Botton A. (2002) *The Art of Travel*, Pantheon Books, New York.

Sartre J. P. (2005) *Mdłości*, tłum. Jacek Trznadel, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.

Abstract

Art of travel – some reflections about Alain de Botton

The following essay is devoted to various *modi* and intentions of travelling. Some interesting and seminal concepts are discussed and presented in reference to the work of a well-known British essayist and thinker Allain de Botton. The author has however expanded the Bottonian vision of travelling taking into account such theories as that of the Sartrean *imaginaire*.

Key words: travel, art of travelling, intention, imagination

WOLFGANGA WELSCHA KONCEPCJA TRANSWERSALNOŚCI ALBO „KRYTYKA STATYCZNEGO ROZUMU”

*Agnieszka Smrokowska-Reichmann**

Zarys treści: W społeczeństwach ponowoczesnych obserwujemy szczególną mobilność podmiotu. Ta nowa jakość i związana z nią kultura ruchu jest analizowana z perspektywy antropologii i socjologii, ale również filozofii. Nie przypadkiem w dyskursie akademickim pojawiają się obecnie metafory turystów, nomadów, podróżników, włóczęgów etc. Przedstawiona w artykule koncepcja rozumu transwersalnego Wolfganga Welscha bada dynamikę i mobilność, charakterystyczną dla epoki ponowoczesnej, na poziomie inteligibilnym. Mimo wysokiego stopnia abstrakcji teoria rozumu transwersalnego może być z powodzeniem aplikowana do praktycznych, konkretnych wymiarów codziennego życia. Społeczeństwa ponowoczesne podlegają bowiem ciągłej dyferencjacji i fragmentaryzacji, co uwidacznia się w projektach politycznych, propozycjach życia społecznego, modelach światopoglądowych, aspektach kultury i sztuki etc. Rozum transwersalny i będący jego nośnikiem transwersalny podmiot – porównywane przez Welscha do nietzscheańskiego wędrowca czy homeryckiego Odyseusza – mają być zatem optymalnym sposobem funkcjonowania w warunkach rosnącej heterogeniczności i pluralizacji. Jednak w propozycjach tych można odczytać także pewne niebezpieczeństwa, związane z dyslokacją, destabilizacją oraz utrudnioną orientacją inter- i intradymensionalną mobilnego podmiotu.

Słowa kluczowe: rozum transwersalny, racjonalność, ponowoczesność, podmiot, transgresja, heterogeniczność, mobilność, przejścia, mosty

„Kto choćby tylko w pewnym stopniu chce osiągnąć wolność rozumu, przez długi czas nie powinien czuć się inaczej na ziemi, tylko jako wędrowiec – lecz nie jako człowiek w drodze do ostatecznego celu: albowiem tego nie ma. Ale owszem, będzie patrzył i miał oczy otwarte na wszystko, co też się dzieje właściwie w tym świecie; dlatego nie powinien zbyt mocno przylegać sercem do żadnej poszczególniej rzeczy; trzeba, żeby w nim samym było coś wędrującego, co się weseli ze zmiany i znikomości”.

Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*

„Natura nasza jest w ruchu, zupełny odpoczynek to śmierć” .

Blaise Pascal, *Myśli*

* Dr, Zakład Filozofii i Socjologii Turystyki AWF w Krakowie; e-mail: agnieszka.smrokowska@awf.krakow.pl.

„Bezruch, bycie tutaj, brak chęci na przemieszczanie się staje się zaniedbaniem, zaniechaniem, a nawet występkiem przeciw kulturze ruchu, naczelnej idei nowej, nowoczesnej epoki”, napisał Józef Lipiec w jednej ze swych filozoficznych analiz zjawiska podróżowania, turystyki, czy jeszcze szerzej: fenomenologii wędrówki [Lipiec 2007, s. 28]. Istotnie, w nowoczesnym – bądź też, jak chcą niektórzy, ponowoczesnym – świecie zdecydowanie zaobserwować można charakterystyczne zjawisko, polegające na specyficznym „uruchomieniu podmiotu”. Ustawiczne przemieszczanie się ludzi z miejsca na miejsce, przemieszczanie się coraz szybsze i czasem bez wyraźnie widocznego celu, budzi zainteresowanie socjologów, antropologów, badaczy kultury, ale także – filozofów. W tekstach filozoficznych doby postmodernizmu pojawiają się zatem „włóczędzy”, „podróżnicy”, ludzie „globalni i lokalni” (Z. Bauman). Proklamowana zostaje nowa „dziedzina” filozofii, czyli dromologia – filozofia prędkości (P. Virilo). Pojawia się hasło geofilozofii oraz kategoria nomadyzmu, ściśle powiązana z rizomatycznością (G. Deleuze, F. Guattari). Mówi się już nie tylko o końcu historii (F. Fukuyama), ale wręcz o końcu geografii (ponownie P. Virilo), spowodowanym unicestwianiem odległości przestrzennych na skutek coraz szybszego poruszania się podmiotów. Filozofia pilnie przygląda się ponadto przestrzeni wirtualnej, bezwymiarowej, pozwalającej na błyskawicznie przemieszczanie się informacji, co również skutkuje w pewnym sensie zdynamizowaniem wysyłających i odbierających te informacje jednostek (J. Baudrillard).

Oczywiście, biorąc rzecz całą czysto technicznie i zdroworozsądkowo, wspomniane „uruchomienie podmiotu” można łatwo wytłumaczyć poprzez wskazanie po prostu na fakt coraz szybszego postępu cywilizacyjnego, powstawania nowych technologii, rewolucji informatycznej itd. Tak jak dawniej opanowywano nowe lądy i morza, tak teraz ludzkość w coraz większym zakresie zaczyna kontrolować przestrzeń (i czas), stając się bardziej mobilna niż kiedykolwiek w swych dziejach. Stąd też autor głośnej *Socjologii mobilności*, John Urry, zauważa: „Metafory domu i wysiedlenia, granic i skrzyżowań, nomadów i turystów stały się czymś normalnym w życiu publicznym i w dyskursie akademickim”, aby następnie podkreślić: „Nie można [...] nomadyzmu wyobrazić sobie bez mobilności wirtualnej i mobilności przedmiotów” [Urry 2009, s. 44, s. 48].

Jednak „uruchomienie podmiotu” można rozważać także w głębszej perspektywie. Postmodernistyczne rozproszenie podmiotu, zanegowanie jego dotychczasowego stabilnego kartezyjańskiego statusu, ogłoszenie kresu wielkich, a więc zakorzenionych w tradycji narracji, opowiedzenie się za dekonstrukcją i różnicą – wszystko to przyczyniło się do swoiście pojmowanej destabilizacji podmiotu. Dotychczasowe kotwice przytwierdzające podmiot do znanego horyzontu aksjologicznego, epistemologicznego, a na-

wet ontologicznego – zostały zerwane albo przynajmniej mocno poluźnione. Oparciem dla podmiotu ponowoczesnego ma być odtąd b r a k jasno i jednoznacznie zdefiniowanego oparcia.

Nie należy jednak sądzić, że działania te podszyte są nihilizmem. Wręcz przeciwnie, jak wiadomo, filozofia postmodernistyczna wyznacza sobie cele na wskroś pozytywne i optymistyczne (osobną kwestią jest oczywiście czy i na ile zostały one osiągnięte). Defragmentacja ma służyć nie niszczeniu, ale pluralizacji. Ta zaś stanowi, zdaniem postmodernistów, najlepszy i właściwie jedyny sposób zapobieżenia totalności, która tak łatwo może wyrodzić się w totalitaryzm. Jean-François Lyotard, guru filozofii postmodernistycznej, który swą książką *La condition postmoderne. Rapport sur le savior de facto* nadał nazwę temu nowemu zjawisku w filozofii, pisze: „Wiek XIX i XX obdarowały nas terrorem w całej pełni. Zapłaciliśmy dość za tęsknotę za całością i za jednym. [...] Pośród powszechnego żądania rozluźnienia i uspokojenia, słyszymy szept pragnienia, aby rozpocząć terror na nowo, by realizując fantazmat – ogarnąć rzeczywistość. Odpowiedzią jest wypowiedzenie wojny całości” [Lyotard 1996, s. 43]. Dlatego Lyotard zamiast konsensu za cel obiera dyssens, zamiast legitymizacyjnej metapreskrypcji (do której zaliczyć można np. Habermasowski *Universalisierungsgrundsatz*) – paralogiczną agonistykę i heterogeniczne gry językowe. Lyotard podkreśla przy tym, że postmodernizm bynajmniej nie wymyślił kategorii pluralizmu. Istniała ona zawsze, ponieważ prymarnym stanem świata jest wielość. Do czasu nadejścia epoki postmodernizmu pluralizm był jednak przemocą tłumiony przez zwodniczą kategorię jedności narzuconą przez autorytarny scentralizowany rozum. Rzeczywistość nie uległa nagle defragmentacji, ona zawsze była zdefragmentowana, lecz nie widzieliśmy czy też nie chcieliśmy tego widzieć, dając się mamieć wielkim opowieściom. Dla Lyotarda, i wtórujących mu jego następców, wszelka całość tworzona jest na sposób totalitarny, zaś natura metanarracji przypomina naturę ideologii rozumianą po marksowsku jako świadomość fałszywa.

Naturalnie krytyka scentralizowanego rozumu oświeceniowego podejmowana jest w filozofii od bardzo dawna, bo już od drugiej połowy XVIII wieku, kiedy to zaczęły ukazywać się pisma J.G. Herdera i J.J. Rousseau. Poprzez G.W.F. Hegla, szkołę młodoheglowską, K. Marksa, aż po szkołę frankfurcką w osobach Th. Adorno i M. Horkheimera (zob. zwłaszcza *Dialektyka Oświecenia*) trwała linia krytyki rozumu oświeceniowego, który uległ instrumentalizacji i alienacji. Z owej linii wywodzi się także wybitny współczesny filozof niemiecki i poniekąd spadkobierca szkoły frankfurckiej – Jürgen Habermas (zob. zwłaszcza *Teoria działania komunikacyjnego*), proponujący zastąpienie scentralizowanego rozumu oświeceniowego intersubiektywnym

rozumem komunikacyjnym. Jednak filozofia postmodernistyczna formułuje projekt zupełnie inny od tych tradycyjnych analiz. Mianowicie uprawia coś, co można byłoby określić jako „krytykę s t a t y c z n e g o r o z u m u”.

Cytowany wcześniej J. Urry rozróżnia pomiędzy mobilnością w porządku czasu i mobilnością w porządku przestrzeni [Urry 2009, s. 13]. Z tego podejścia socjologii teoretycznej można uczynić krok w górę, na metapoziom filozoficznych abstrakcji i spróbować określić, czym byłaby i jak mogłaby wyglądać mobilność w sferze inteligibilnej, a konkretnie: w porządku racjonalności. Jak to z filozofią bywa, wysoce spekulatywne wyniki owych analiz mogą być odnoszone do rzeczywistości fenomenalnej, aby pomóc – jak mniemają niektórzy: paradoksalnie – w lepszym jej wyeksplikowaniu, zrozumieniu, a może i zaakceptowaniu. Zresztą, nie można wykluczyć, że filozofia jest obecnie s k a z a n a na wybór paradygmatu dynamiczności jako nowej dziedziny swego namysłu. Podobnie jak jej „młodsza siostra”, socjologia, która obecnie „za pomocą odpowiednich metafor [...] skupia się raczej na ruchu, mobilności i przypadkowej organizacji niż na niezmienniej strukturze i porządku społecznym” [Urry 2009, s. 13].

Koncentracja na zjawisku rozumu mobilnego czy też na projekcie racjonalności uruchomionej, zdynamizowanej, nie przytwierdzonej do żadnego jasno zdefiniowanego centrum – szczególnie wyraźnie uwidacznia się w koncepcji rozumu transwersalnego, stworzonej przez współczesnego niemieckiego filozofa, Wolfganga Welscha.

Zdaniem Krystyny Wilkoszewskiej, „profesor Wolfgang Welsch znany jest przede wszystkim jako wnikliwy i błyskotliwy zarazem systematyzator myśli postmodernistycznej, dzięki któremu wielu zdeorientowanych naporem wielości postmodernistycznych wątków czytelników mogło wreszcie objąć je i opanować całościowo” [Wilkoszevska 1998, s. 105]. Zgadzając się z tą opinią, trzeba zarazem podkreślić, że prace Welscha, szczególnie te prezentujące koncepcję rozumu transwersalnego oraz anestetyki, dowodzą dobitnie, że nie mają racji ci, którzy lekceważą postmodernizm jako prąd myślowy i widzą w nim gorszą lub wręcz szalbierczą odmianę filozofii¹. Bowiern, jak zauważa chociażby Józef Niżnik, niektórzy postrzegają postmodernizm jako ruch raczej antyintelektualny niż intelektualny, choć z drugiej strony „obecnie coraz trudniej zlekceważyć fakt, że nawet najbardziej dziwaczne idee mają zwykle jakieś odniesienie do ludzkiego życia, *explicite* albo *implicit*” [Habermas, Rorty, Kołakowski 1996, s. 7].

Na szczęście w przypadku Welscha można z całym przekonaniem stwierdzić, że nie interesuje go „trywialny postmodernizm” [zob. Welsch 1998a, s. 29]. Welsch nie traktuje postmodernizmu ani jako intelektualnej, ani jako

¹ Naturalnie nie odnoszę się do tak zwanego „postmodernizmu felietonowego” [zob. Szahaj 1996].

anty-intelektualnej zabawy. W ślad za innymi teoretykami postmodernizmu (przede wszystkim A. Wellmerem) uważa natomiast, iż „postmodernizm jest skierowaną w przyszłość transformacją moderny” [Welsch 1998d, s. 149]. Postmodernizm zatem nie odrzuca dotychczasowego dorobku filozofii, a jedynie radykalizuje go, wykracza poza dotychczasowe ograniczenia i rygoryzmy, będąc sposobem kontynuowania i dalszego rozwoju myśli ludzkiej. W prawidłowym zrozumieniu tej istoty postmodernizmu przeszkadzają, zdaniem Welscha, jedynie „rozmaici fałszywi prorocy i śmieszne dekoracje” [Welsch 1998d, s. 155]. Welsch podkreśla, że postmodernizm jak najbardziej opiera się na tradycji, tyle że zachowuje otwartość na wiele modeli myślenia, które aż dotąd wydawały się niemożliwe do zaakceptowania lub poważnego potraktowania.

O tym, że sam Welsch rzeczywiście w żadnym razie nie wyrzeka się tradycji, świadczy fakt, iż pragenezę formuły rozumu transwersalnego autor *Naszej postmodernistycznej moderny* odnajduje w filozofii Immanuela Kanta. (Notabene, warto zauważyć, że choć intuicji proto-postmodernistycznych powszechnie – i trafnie – doszukujemy się przede wszystkim w myśli nietscheańskiej, to jednak Kant pozostaje filozofem niezwykle dla postmodernistów inspirującym – zob. np. J. Deleuze, *Różnica i powtórzenie* oraz J. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia*). „Kant wytycza drogę koncepcji rozumu transwersalnego” – oświadcza Welsch. „W tym aspekcie jego poglądy stanowią nadal wzór” [Welsch 1998d, s. 403]. Podczas gdy Hegel kładzie nacisk na niepodzielną jedność rozumu, Kant analizuje odmienne formy rozumu, a tym samym, zdaniem Welscha, może być uważany za prekursora postmodernistycznej wizji rozumu spluralizowanego. Słuszności tezy Welscha mówiącej, że spór o rozum stanowi obecnie główną kontrowersję debat filozoficznych między „tradycjonalistami” a „postmodernistami” – nie może, moim zdaniem, podważać nikt, kto posiada choćby fragmentaryczną wiedzę w tym przedmiocie. (Choć prawdopodobnie już nie wszyscy zgodzą się z opinią, że ów wielki spór o rozum między obrońcami projektu moderny a entuzjastami projektu postmoderny – zob. zwłaszcza tekst Habermasa *Moderna nie dokończony projekt* – „nie może być pojmowany po prostu jako spór zwolenników rozumu z jego przeciwnikami, lecz trzeba go rozumieć i traktować jako spór pomiędzy różnymi koncepcjami rozumu” [Welsch 1998d, s. 377]).

Kant zostaje przez Welscha namaszczonej na pierwszego odkrywcy nowych wymiarów rozumu, prekursora, dzięki któremu dziś można w ogóle mówić o różnych koncepcjach rozumu. Bowiem Kant nie tylko zauważa, że rozum rozgałęzia się na dwie odnogi: rozum teoretyczny i rozum praktyczny, ale w dodatku – i to, jak się zdaje, stanowi dla Welscha główną inspirację w jego projekcie transwersalności – Kant próbuje znaleźć odpowiedź na py-

tanie: w jaki sposób możliwe jest przechodzenie pomiędzy jedną a drugą „odmianą” rozumu? Kwestia ta zostaje oczywiście rozwiązana w Kantowskiej *Krytyce władzy sądenia*. Władza sądenia zostaje uznana przez królewieckiego filozofa za trzecią formę rozumu, a przede wszystkim za „zdolność do przejścia pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym” [Welsch 1998d, s. 399]. Jednakże ta zdolność przechodzenia, jaką zapewnia nam władza sądenia (czyli rozum estetyczny) nie jest jeszcze przechodzeniem w rozumieniu transwersalności. Welsch aprobując pierwszy krok, uczyniony przez Kanta w dobrym kierunku, u którego końca czeka nas postmodernistyczna pluralizacja, podkreśla, że u Kanta „przejście” nie oznacza „mostu”, a tylko „powiązanie”.

Moglibyśmy zatem powiedzieć, że Kantowski rozum, choć jest rozumem różnicowanym (a może lepiej powiedzieć: dopiero zaczynającym się różnicować?), mimo wszystko pozostaje rozumem statycznym. W tej koncepcji brakuje „mostów”, czyli struktury, po której można się poruszać. Charakterystyczne dla postmodernizmu „uruchomienie” rozumu – u Kanta jeszcze się nie dokonało. Z perspektywy transwersalności zlekceważenie „mostów” i nadanie przejściom „jedynie charakteru formalnego” jest – jak łatwo się domyślić – błędem. Według Welscha, to właśnie mosty są szczególnie ważne (zwłaszcza w dzisiejszym świecie) ponieważ „ukazują złożoność mozaiki rozumu” [Welsch 1998d, s. 403], a jednocześnie nie ograniczają się jedynie do aspektu formalnego. Rzeczywistą wymianę między formami rozumu zapewniają dopiero przejścia materialne (nie: zmaterializowane!), i to na owych przejściach – owych mostach – opiera się koncepcja rozumu transwersalnego. „Czysto formalne zgodności pomiędzy różnymi racjonalnościami (np. że zawsze istnieje forma argumentacyjnego uzasadnienia albo że wszędzie obowiązuje logika formalna) nie wystarczą. Rozum musi być czymś o wiele więcej niż tylko formalnym terminem ogólnym”, objaśnia Welsch. I dalej zdanie będące de facto manifestem postmodernistycznego rozumu transwersalnego: „Rozum jest dla nas dzisiaj [...] zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności” (podkreślenia moje) [Welsch 1998d, s. 405].

Praktycznie we wszystkich znaczących pracach Welscha poczesne miejsce zajmuje analiza dwóch pojęć: rozumu i racjonalności. W istocie to krytyczna rekonstrukcja dawnych i obecnych filozoficznych koncepcji dotyczących statusu tych władz ostatecznie doprowadziła Welscha do sformułowania własnego projektu rozumu transwersalnego. Za kanoniczną wykładnię transwersalności uznaje się oczywiście pozycję *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* z 1995 roku, niestety wciąż nie przetłumaczoną na język polski. Dysponujemy za to od dość dawna przekładem innej ważnej książki Welscha *Unsere postmoderne*

Moderne z 1987 roku (wydanie polskie: *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998), gdzie Welsch również podejmuje swe ulubione wątki sporu o rozum, modeli racjonalności oraz szeroko analizuje koncepcję rozumu transwersalnego. Zainteresowanych czytelników można także odesłać do drobniejszych tekstów Welscha, jak np. *Rationality and Reason Today* [1998e, s. 17–31], *Reason: traditional and contemporary or Why should we still speak of reason after all?* [2000, s. 65–78] czy też *Reason and Transition: On the concept of Transversal Reason* [<http://www2.uni-jena.de/welsch/start.html>]. Warto wspomnieć także o dwóch ciekawych tomach, które ukazały się w serii wydawniczej *Studia Kulturoznawcze* w 1998 r., i które zawierają nie tylko wykład samego Welscha, ale także polemiki i dyskusje, w tym autorów tak znanych jak Andrzej Szahaj, Krystyna Wilkoszewska czy Anna Zeidler-Janiszewska. Znane powszechnie przejrzystość i uporządkowanie wykładu Welscha sprawiają, że z lektury przytoczonych (a także oczywiście wielu innych) tekstów jego autorstwa wyłania się równie jasny obraz kondycji rozumu i racjonalności.

Te dwa pojęcia trzeba bowiem, jak podkreśla Welsch, koniecznie od siebie odróżnić. Już starożytni Grecy wprowadzili podział na *nous* i *logos*, kontynuowany potem w postaci dychotomii *intellectus* i *ratio*, *Vernunft* i *Verstand*, aż po (we współczesnej „łacinie”) *reason* i *rationality*. Rozum tradycyjnie cieszył się statusem wyższym niż ten przypisany racjonalności. Operował wszak w przestrzeni uniwersalnych zasad oraz analizował funkcjonowanie racjonalności, przede wszystkim badając mechanizmy, jakimi się ona posługuje i wyniki, do jakich dochodzi. Rozumowi została przypisana także zdolność dokonywania autorefleksji, czyli namysłu nad strukturą własnej analizy dotyczącej racjonalności. Racjonalność z kolei to innymi słowy władza argumentacji, bez której nie da się wyobrazić sobie ani nauki, ani filozofii. Racjonalność jest zatem inną nazwą intelektu. Racjonalność-intelekt w przeciwieństwie do rozumu nie sięga do sfery uniwersaliów ani też nie przeprowadza samo-analizy. Zadanie racjonalności polega na czymś innym: na operowaniu w granicach jednej, wyraźnie określonej dziedziny, w oparciu o wzory, których dopracował się rozum. Aż do czasów Kanta w tej dwustopniowej hierarchii rozum zajmował pozycję wyższą, bardziej uprzywilejowaną. Jednak Kant – ponownie, jak widzimy, pojawiający się w opowieści Welscha – choć nadal rozróżnia między *Vernunft* a *Verstand* stwierdza, że „rozum nie zapewnia już pierwszych zasad dla kognicji. Zapewnia jedynie perspektywę całości, sprawiając, że nie jesteśmy usatysfakcjonowani częściowym zrozumieniem i staramy się o zrozumienie całościowe” [Welsch 2000, s. 66]. Kantowskie kategorie są dowodem na to, że racjonalność może świetnie obejść się bez rozumu w poszukiwaniu (i odnajdowaniu) uniwersalistycznych pryncypiów.

Tak oto od czasów Kanta rozum stopniowo traci swoją uprzywilejowaną pozycję, aż nadchodzi czas Feyerabendowskiego *Farewell to Reason*, które Welsch przypomina w nowej roli: roli hasła naszej epoki, skupiającej się już nie na rozumie, ale na mnożeniu coraz bardziej zróżnicowanych i uszczegółowionych racjonalności – technicznej, etycznej, ekonomicznej, estetycznej, religijnej etc. Filozofia w swym postmodernistycznym wydaniu z upodobaniem oddaje się pluralizacji form (odmian) racjonalności oraz tropieniu dyssensów i sporów pojawiających się między racjonalnościami. Według postmodernizmu nie istnieje bowiem żadna nadrzędna instancja, która pozwalałaby wypracować jeden wspólny punkt widzenia. Każda racjonalność kieruje się własnymi zasadami – bez oglądania się na inną. Do pewnego stopnia przypomina to inny znany postmodernistyczny wzór, czyli nieprzekładalne dyskursy Lyotarda. (Notabene sam pomysł rozumowego dochodzenia do uniwersalnych zasad można po Lyotardowsku nazwać kolejną, dawno przebrzmiałą metanarracją.) Taki stan rzeczy filozofia postmodernistyczna wita oczywiście z satysfakcją i ulgą. Ostateczne pozbycie się całościowego, niepodzielnego, statycznego rozumu to najlepsze zabezpieczenie przed groźbą alienacji tegoż, a potem zinstrumentalizowaniem i ostatecznie wyrodzeniem się w formę totalizmu.

Na tle filozofii postmodernistycznej Welsch, jako jej entuzjasta i apologeta, stara się jednak zająć w omówionym powyżej kontekście stanowisko bardziej wyważone.

„Oczywiście (jak inni autorzy zaliczani do ponowoczesności) opowiadam się przeciwko uniformizacji. Zarazem jednak przeciwstawiam się drugiej skrajności, w której sama wielość i heterogeniczność wydaje się niektórym kolegom drogą do zbawienia. Za pomocą idei rozumu transwersalnego bronię możliwości przechodzenia pomiędzy tym, co heterogeniczne. Przejścia oznaczają zarazem połączenia, jednak nie likwidują różnorodności. W ten sposób wytyczam drogę pośrednią pomiędzy stwierdzeniem uniformizacji a euforią heterogeniczności” [Welsch 1998b, s. 76].

Welsch zadaje celne pytanie: skoro rozum jest zbędny – to za pomocą jakiej władzy dokonujemy rozróżnienia między różnymi typami racjonalności? I czym się posługujemy, gdy stwierdzamy wzajemną zgodność bądź niezgodność, autonomię, nieredukowalność i nieprzekładalność poszczególnych odmian intelektu [por. Welsch 2000]. Żadna z racjonalności nie jest w stanie zrealizować tego zadania, ponieważ paradygmat, w obrębie którego operuje, do którego przynależy, nie pozwala na przeprowadzenie analizy w sposób zobiektywizowany i neutralny. Racjonalność jest bowiem zawsze „zabarwiona” dziedziną, będącą polem jej działania. Okazuje się zatem, że wbrew radykalnym hasłom – nie sposób obejść się całkowicie bez rozumu.

Welsch rehabilituje rozum, jednak stawia pewne wymagania, których realizacja zmienia dotychczasowy statyczny, scentralizowany (i jak twierdzą niektórzy wyalienowany, a przez to niebezpieczny) rozum w mobilny (a zarazem otwarty i spolegliwy?) rozum transwersalny. Z dawnego metapoziomu, gwarantującego „perspektywę Boga” oraz pozwalającego uogólniać i scalać – rozum musi przenieść się na poziom interracjonalny. Zamiast trwać jako tradycyjnie rozumiana władza ponad racjonalnościami – rozum transwersalny przemieszcza się pomiędzy nimi. W rzeczywistości spluralizowanych racjonalności okazuje się, że „rozum nie może zakładać, że dysponuje całością i dekretować [...]” [Welsch 1998d, s. 406]. Uruchomienie rozumu sprawia wprawdzie, że podobnie jak w tradycyjnych przed-Kantowskich koncepcjach, jego zasięg jest większy niż zasięg poszczególnych racjonalności. Ale na tym podobieństwo się kończy, ponieważ nie mamy tu do czynienia z całościowością, która mogłaby przerodzić się w opresyjny totalizm. Domena rozumu poszerza się i „całościuje” w trakcie „wędrówki”, w wektorze horyzontalnym, a nie w hierarchicznej, pryncypialistycznej i tożsamej z panowaniem, a więc opresyjnej perspektywie wertykalnej.

Wzrastająca pluralizacja i różnicowanie się rzeczywistości jest, zdaniem Welscha, faktem niezbitym i dotyczącym także aktywności przeprowadzanych przez podmiot w sferze inteligibilnej. W tym stanie rzeczy rozum transwersalny doskonale wpisuje się w postmodernistyczną heterogeniczność, a nawet okazuje się władzą niezbędną. Pluralizacja oznacza bowiem, że wciąż mnożą się i różnicują perspektywy nie tylko dotyczące koncepcji filozoficznych czy paradygmatów nauk szczegółowych. Także punkty widzenia pochodzące, by tak rzec, „z głębin codzienności” ulegają temu trendowi postindustrialnego świata, a oferta dotycząca opcji politycznych, projektów życia społecznego, modeli światopoglądowych, aspektów kultury, sztuki etc. – wydaje się dzisiaj nie mieć końca. Tylko rozum transwersalny zapewnia nam możliwość zapoznawania się z tymi multiplikującymi się i heterogenizującymi narracjami, z coraz to nowymi i coraz bardziej wąsko pojmowanymi racjonalnościami. „W dzisiejszych warunkach, w «ponowoczesnej» sytuacji wzmoczonego pluralizmu form racjonalności transwersalna typologia rozumu staje się nieodzowna i obowiązująca. Okazuje się specyficzną formą rozumu postmodernistycznej nowoczesności” [Welsch 1998d, s. 407].

Ale wśród notatek na marginesie lektury Welscha trzeba chyba zaznaczyć jeszcze jedną rolę czy też funkcję rozumu transwersalnego. Otóż rozum ten wyposażony jest w swoisty potencjał demaskacyjny. W trakcie swej wędrówki pomiędzy racjonalnościami, odkrywa prawdę o tym, że złożoność stanowi nie tylko genetyczną strukturę rzeczywistości, ale także „rzeczywistą konstytucję racjonalności” [Welsch 1998c, s. 22]. Co więcej, spluralizowane i zróżnicowane racjonalności znajdują się w stanie „nieładu”, który

jednak, jak utrzymuje Welsch, wcale nie oznacza „chaosu, bezpodstawności ani ruiny” [Welsch 1998c, s. 22]. Mimo to autor *Naszej postmodernistycznej moderny* przyznaje, że mamy do czynienia z sytuacją utrudnionej orientacji i chwiejnych podstaw dla naszej inteligibilnej podróży. Rozumowi transwersalnemu zostaje zatem przypisana kolejna rola – rola przewodnika, który „pokazuje, jak w sposób pewny poruszać się po chwiejnych fundamentach i w samym środku nieładu” [Welsch 1998c, s. 22]. Można pokusić się o przenośnię, że rozum transwersalny jest niczym mistrz Tao – nie zmierza wprawdzie do żadnego wyznaczonego celu, ale celem jest dla niego droga, celem jest przemieszczanie się pomiędzy kolejnymi „przejściami” i „mostami”. W ten sposób racjonalności – choć tak odmienne – zostają w pewien sposób ze sobą połączone.

Welsch w bardzo charakterystyczny dla postmodernizmu sposób (by wspomnieć choćby daleko posunięte paralele, jakie P. Virilo odnajduje między filozofią a architekturą i szerzej: urbanistyką) stosuje metafory „architektoniczne”, mówiąc o kompleksach racjonalnych, pokrewnych kompleksom architektonicznym. Cała sfera racjonalności przypomina strukturę architektoniczną – a raczej architektoniczną przestrzeń – coś w rodzaju naszego Starego Miasta. Tyle że w tej przestrzeni nie obowiązuje jeden styl architektoniczny. Nie jest ona nawet skupieniem stylów pokrewnych czy następujących w quasi-ewolucyjnym porządku jeden po drugim. Heterogeniczność i skrajny eklektyzm – oto wyznaczniki postmodernistycznej architektury rzeczywistości. W tej rzeczywistości musimy się poruszać i funkcjonować. Potrzebujemy do tego rozumu transwersalnego – jako władzy, która umożliwi „rozważne przejścia pomiędzy kompleksami”. „Główną odpowiedzialnością tej władzy jest nieomyłne działanie w pomieszanej sytuacji heterogeniczności i powikłania” [Welsch 1998c, s. 25].

Jest to działanie, dodajmy, nie uwieńczone żadnym wnioskiem, żadnym podsumowaniem, żadną konkluzją.

„Przejścia rozumu nie zbliżają do ostatecznej syntezy. Być może obejmują one wyczyny syntetyzujące, na przykład: uzupełnienie racjonalnych architektur, łączenie paradygmatów, tworzenie nowych pojęć, ale w rezultacie są to przejścia dialektyczne, bez syntez ostatecznych [...]. Dlatego też przejścia rozumu nie prowadzą do systemu całości, wręcz przeciwnie, ujawniają niemożliwość konkluzywnej architektury” [Welsch 1998c, s. 25].

Rozum transwersalny nie może zakorzenić się w żadnej syntezie, ta bowiem jest niemożliwa – a raczej możliwa, ale zabroniona w ramach prewencji totalizmu. Rozum transwersalny jest rozumem bezdomnym i nieustannie wędrującym – ale paradoksalnie to właśnie ta ustawiczna wędrówka wyposaża rozum w prawdziwą wolność i niezależność, którą wszak

filozofia przypisywała mu od najdawniejszych czasów. Dla Welscha figurą rozumu transwersalnego, a raczej „doskonałym opisem nastawienia rozumu transwersalnego” (por. *Reason and Transition: On the concept of Transversal Reason*) jest aforyzm nr 638 pochodzący z *Menschliches, Allzumenschliches* Nietzschego i zatytułowany – nomen omen – *Der Wanderer*. Zachwyty rozumu transwersalnego, podobnie jak nietzscheańskiego wędrowca, budzi niestałość, płynność, procesualność rzeczywistości, nieskończoność drogi i nieprzewidywalność tego, co kryje ona za kolejnym zakrętem. Autoteliczna wędrówka staje się synonimem myślenia, ona daje spełnienie, ona umożliwia autarkię². Rozum transwersalny nie jest wędrowcem bezczynnym, pasywnie oglądającym kompleksy racjonalności, które mija (i w które wnika?). Niczym w baśni Welsch daje temu wędrowcowi trzy zadania do wykonania:

„Rozum działa na trzech płaszczyznach: w refleksjach o kształcie form racjonalności i możliwości przejść; w praktyce takich przejść; jako środek znoszenia konfliktu pomiędzy heterogenicznymi roszczeniami” [Welsch 1998d, s. 419].

Rozum transwersalny, prowadząc refleksję o racjonalnościach, jest w stanie zauważyć ewentualne błędy przez nie popełniane, a co więcej – wyeksplikować te pomyłki i objaśnić je. Dzięki przejściom rozumu transwersalnego pomiędzy racjonalnościami może dokonywać się wymiana ich dorobku. (I tak na przykład, jak zauważa Welsch, racjonalność etyczna ma coś do powiedzenia racjonalności ekonomicznej [por. Welsch 1998d, s. 421]). W ten sposób racjonalności otrzymują możliwość dokonania niezbędnych korekt oraz dalszego rozwoju; mogą też przynajmniej częściowo zastąpić dysSENS konsensem. Wędrówka rozumu – choć bez celu i bez z góry określonego planu – stanowi zatem czynnik porządkujący rozwichrzoną różnicowaniem sferę spluralizowanych racjonalności. Rozum transwersalny, promując heterogeniczność, unika jednak tego, co przytrafia się czasem innym bohaterom postmodernistycznym – a mianowicie nie miota się i nie gubi w a-paralelnych kłączowatych strukturach [por. Deleuze, Guattari 1980]. I w przeciwieństwie do Deleuzjańskiego nomady, ma do zaproponowania program bardziej pozytywny i konstruktywny niż jałowe nomadyczne *intermezzo*.

² K. Piotrowski zwraca jednak uwagę, że „Welsch usiłuje pogodzić Kantowską i Nietzscheańską ocenę rozumu. [...] Welscha dążenie do pogodzenia Kantowskiej oceny rozumu jako kamienia probierczego prawdy i instancji a priori oraz Nietzscheańskiej niechęci do wszelkiego ograniczenia czy usadowienia rozumu jest przedsięwzięciem karkołomnym, chyba że zinterpretuje się ujęcie Kanta poprzez wyeksponowanie pierwszorzędnej roli trzeciej *Krytyki*, co też Welsch czyni” [Piotrowski 1998, s. 63].

Analizowanie pojęcia rozumu jest przykładem – chyba najwyraźniejszym – charakterystycznego dla filozofii metamyślenia. Pograżając się w abstrakcyjnych spekulacjach, nie sposób jednak stracić z oczu kwestii na wskroś konkretnej, a mianowicie pytania o to, jakie jest materialne (fenomenalne) umocowanie władzy sądenia? Innymi słowy paść musi pytanie o nośnik rozumu, czyli o podmiot ludzki. Wkraczamy zatem w dziedzinę antropologii filozoficznej. I tu okazuje się, że kondycja podmiotu – podobnie jak wcześniej kondycja rozumu – jest przez Welscha opisywana w kategoriach transwersalności.

Welsch odrzuca esencjalistyczne i substancjalne definicje tak rozumu, jak i posiadającej ów rozum ludzkiej osoby. Nasza tożsamość tworzy się natomiast w toku procesualnego łączenia różnorodnych elementów oraz przechodzenia pomiędzy częściami. Tyle że – i tu mamy do czynienia z różnicą w stosunku do rozumu – u podmiotu te elementy i części nie stanowią już form heterogenicznych architektur racjonalności, ale są formami siebie (czyli formami osobowości podmiotu). Zdaniem Welscha ja, jako podmiot, raczej staję się sobą niż sobą jestem. Co ważne, w procesie stawania się sobą, wykraczam poza siebie i internalizuję elementy percypowane podczas tych transgresyjnych „wycieczek”. Ustrukturyzowany wedle zasady transwersalności podmiot zostaje przez Welscha ogłoszony podmiotem „najdoskonalszym”, podmiotem, „który zarówno jednoczy w swym obrębie wiele części siebie, jak i zdolny jest do przejść na zewnątrz pomiędzy różnymi ramami znaczeniowymi. [Welsch 1998a, s. 31]. (Notabene warto zauważyć, że jako dodatkowe potwierdzenie i naukowe umocnienie koncepcji wieloetapowego i wielopoziomowego konstruowania tożsamości służy Welschowi odwoływanie się do współczesnych teorii psychologicznych i socjologicznych.) Podmiot transwersalny przechodzi „między rozlicznymi konstrukcjami swej tożsamości”, a umiejętność przechodzenia wydaje się jeszcze ważniejsza niż w przypadku rozumu, ponieważ „tylko i wyłącznie ta zdolność gwarantuje, że wewnętrzny pluralizm nie prowadzi do polifremii”. Podmiot transwersalny pozostaje zatem podmiotem integralnym, tyle że występuje tu „nowy rodzaj spójności – konwergencja przez przejściowość [...]” [Welsch 1998a, s. 31].

Motyw wędrówki pojawiający się po raz wtóry pokazuje nam ją w perspektywie poszerzonej – to wędrówka już nie tylko inter-, ale także intradymensjonalna. Nie będzie w takim razie chyba zaskoczeniem, jeżeli wskażemy, że Welsch pisząc o podmiocie transwersalnym odwołuje się, podobnie jak w przypadku transwersalnego rozumu – do Nietzschego, i to nawet do tej samej pozycji, czyli *Menschliches, Allzumenschliches*. Tym razem chodzi o radość podmiotu, który oznajmia, że nosi w sobie nie jedną duszę śmiertelną, ale „wiele dusz śmiertelnych” [Welsch 1998a, s. 23]. Tożsamość pod-

miotu transwersalnego ma strukturę patchworku, powstaje w efekcie fuzji różnych cech, a nawet różnych rodzajów odrębnych tożsamości, które same w sobie stanowią już pewną całość i są łączone jako całości, ale w ten sposób, „aby żadna z tych tożsamości nie obejmowała pozostałych” [Welsch 1998a, s. 23]. W ten sposób Welsch czyni zadość dogmatowi filozofii postmodernistycznej identyfikującemu całość jako zakamuflowaną formę totalizmu.

Opowiadając się za wielorakością jaźni, Welsch przeciwstawia ją zarówno tradycyjnej koncepcji esencjalistycznej, jak i jej nowożytnej wersji, czyli koncepcji indywidualistycznej esencji, wedle której „[...] zadanie ludzi polega na sprostaniu własnej indywidualnej esencji, na zrealizowaniu swej jaźni. «Stań się kim jesteś» – (*Werde der Du bist*) – oto typowa formuła tego nowoczesnego pojęcia, która bardzo się ostatnio rozpowszechniła, na przykład w wezwaniu do «samorealizacji»” [Welsch 1998a, s.12, 13]. Tymczasem nasza jaźń nie jest nam przypisana jako nasz wewnętrzny rdzeń, którego albo od razu jesteśmy świadomi (wariant tradycyjny), albo który domaga się od nas zaktualizowania niczym arystotelesowska forma (wariant nowożytny). „Dlatego nie pytam: jak możemy odkryć i – ostatecznie – sprostać naszej jaźni? Pytam raczej: w jaki sposób ewoluujemy i – ostatecznie – stajemy się sobą?” [Welsch 1998a, s. 15].

Jeżeli ewolucję pojmiemy w kategoriach przemierzania pewnej drogi, wtedy stanie się jasne, dlaczego w pracy *Venunft* pojawia się taka a nie inna postać ukazana jako prototyp podmiotu transwersalnego. Postacią tą jest Odyseusz. Ta figura nie od dziś kusi filozofów i prowokuje ich do użycia w roli personifikacji filozoficznych koncepcji. Zastanawiające (a może po trosze i zabawne) jest to, w jak skrajnie odmiennych rolach myśliciele zatrudniają Odysa. I tak podczas gdy dla Horkheimera i Adorno Odyseusz stanowi uosobienie zinstrumentalizowanego, bezlitosnego i przebiegłego rozumu oświeceniowego (por. *Dialektyka Oświecenia*), dla Welscha jest on modelem postmodernistycznego transwersalnego podmiotu wyposażonego w transwersalny rozum. Tożsamość i osobowość Odysa buduje się w drodze, w wędrówce, a nie spoczywa w sobie „bogata, pełna, skończona, na wzór ideału humanistycznego” [Welsch 1998b, s. 74]. I właśnie ta wielorakość ratuje podmiot przed drugą, obok polifremii, patologią wymienianą przez Welscha. Mianowicie ratuje przed narcyzmem. Odyseusz – prototyp transwersalnego podmiotu – „nie ma stabilnej osobowości, którą mógłby narcystycznie wykorzystać, jest ciągle w drodze, ciągle wystawiony i narażony na nowość, piękno i grozę” [Welsch 1998b, s. 74].

Jak wyraźnie widać, Welsch dekonstruuje przyjętą powszechnie i utrwaloną tradycją koncepcję stabilności jako cechy pozytywnej. Teraz okazuje się, że to właśnie destabilizacja i dyslokacja są dla podmiotu znacznie bardziej korzystne. Wydaje się, że jest to tak charakterystyczna dla postmodernizmu

retranskrypcja i nowe odczytanie starej narracji. Tak czy inaczej Odyseusz ukazany jest jako pierwowzór podmiotu transwersalnego. Już nie w micie, ale w realnym wymiarze historii ludzkości ukazywały się i później jednostki spełniające warunki transwersalności. Były to przede wszystkim osoby wybitne, twierdzi Welsch, podając istotnie nie lada jakie przykłady: Montaigne, Novalis, Rimbaud. Ale ponowoczesność polega także i na tym, że teraz sytuacja ta uległa zmianie.

„Dziś wielość staje się standardową formą podmiotów. I to nie tylko dobrowolnie, ale i w sposób wymuszony (podkr. moje). Wzrost zewnętrznej, społecznej wielości naszych światów życia od czasu, gdy stanowią one kombinację rozmaitych form życia, wymaga od jednostki, aby rozwijała swój wewnętrzny pluralizm, umożliwiający kontakt i porozumienie z wielością zewnętrzną. Co niegdyś było pięknym wyjątkiem, dziś jest niezbędną normą. Wewnętrzna wielość nie jest już cechą wyróżniającą pięknoducha ani problemem humanistycznej doskonałości, lecz problemem zdrowia i możliwości pomyślniej realizacji egzystencji jednostki w warunkach faktycznego pluralizmu zewnętrznego” [Welsch, 1998b, s. 77].

Transwersalność jest ideą, która przenika całą filozofię Welscha i to ona stanowi o jej oryginalności i odrębności. Być może świadom tego Welsch przykłada wzór transwersalności do coraz to innych fragmentów rzeczywistości. Transwersalność stała się dla Welscha uniwersalną perspektywą, z której widzi on świat. I tak na przykład najświeższą propozycją autora *Vernunft* jest hasło transkulturowości. Zagadnienie to wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu, przede wszystkim ze względu na to, że rekonstrukcja koncepcji transkulturowości Welscha wymagałaby najpierw obszernej analizy samego pojęcia kultury. Chociaż więc rozum transwersalny odgrywa znaczącą rolę w teorii transkulturowości, a transwersalny podmiot widziany jest jako nośnik kultury oraz istota zarówno tworząca, jak i tworzona przez kulturę – refleksja nad tą propozycją Welscha zasługuje na zupełnie osobny tekst.

Proklamowana przez Welscha transwersalność jako cecha wyróżniająca oraz konstytuująca tak rozum, jak i podmiot – jest propozycją atrakcyjną i pociągającą. Zwłaszcza na pierwszy rzut oka wydaje się, że Welsch odnalazł arystotelesowski złoty środek pomiędzy dwoma ortodoksiami: modernistyczną i postmodernistyczną. Dopiero potem pojawiają się pierwsze wątpliwości. Czy Welschowi rzeczywiście udaje się „zjeść ciastko i mieć ciastko”? Czy nieustanna wędrówka wykorzenionego z uniwersalnych paradygmatów rozumu nie jest w istocie błąkaniem się? Na czym konkretnie polega budowanie materialnych mostów i przejść między racjonalnościami? Czy aby na pewno tym kreatorem jest rozum, a nie same racjonalności? Czy naprawdę wystarczy rezygnacja z perspektywy wertykalnej na rzecz horyzontalnej,

aby całkowicie zabezpieczyć się przed totalizmem? A jeśli „całościowanie się” rozumu w procesie jego poziomej transgresji stanie się zaczątkiem „totalizmu pełzającego”? Czy wielorakość tożsamości tworzących transwersalny podmiot, z których żadna nie jest dominującą, nie przypomina raczej opisu patologii psychicznej, której nazwa profesorowi Wolfgangowi Welschowi, tak chętnie piszącemu o polifremii, narcyzmie i zdrowiu, z pewnością jest znana: *multiple Persönlichkeitsstörung* (inaczej: *dissoziative Identitätsstörung*)? A nawet jeśli takie niebezpieczeństwo nie zachodzi, to powstaje inne pytanie: na podstawie jakich kryteriów pozbawiony rdzenia podmiot transwersalny dokonuje wyborów tkając swoją wieloraką jaźń? Wreszcie: jaką i gdzie pozostawiono mu przestrzeń na krytyczne wartościowanie?

Koncepcja Welscha nie jest wolna od aporii, a nawet wewnętrznych sprzeczności, na co zwraca uwagę wielu krytyków. Na przykład G. Münnix zarzuca Welschowi, że choć ten sprzeciwia się esencjalistycznej koncepcji osoby ludzkiej, to w taki sam sposób – czyli esencjalistycznie – traktuje racjonalność [por. Münnix 2004, s. 55]. Inna sprzeczność, zdaniem Münnix, powstaje w momencie, kiedy Welsch określa rozum jako jednocześnie władzę meta-racjonalną i inter-racjonalną, nie wyjaśniając, na jakiej zasadzie jest to możliwe. [Münnix 2004, s. 55]³. Dla Münnix niejasna wydaje się ponadto sama idea przejścia, a ściślej: jak w praktyce owo przejście miałyby się dokonywać.

Znacząco swoją krytykę rozumu transwersalnego zatytułowała K. Reich: *Vernunft als archaisch-monadisches Allgemein-Ich*. Bowiem zdaniem Reich, Welsch kładzie wprawdzie duży nacisk na interaktywność rozumu, ale w rzeczywistości jego transwersalny rozum ma charakter monadyczny. Jeśli się odnosi – to sam do siebie, jeśli dyskutuje – to sam ze sobą, jeśli odkrywa – to we własnych granicach. Rozum transwersalny jest nie tyle radosnym nietzscheańskim wędrowcem, co raczej samotniczym Robinsonem albo archaicznym i fikcyjnym „Wielkim Ja” [por. Reich 2000, s. 140]. Według Reich w propozycji Welscha nie ma miejsca na inter-subiektywną komunikację (jaką postuluje np. Habermas, my dodajmy: zresztą dość mocno – i chyba niesłusznie – przez Welscha besztany, zwłaszcza w *Naszej postmodernistycznej modernie*). U Welscha dominuje zinternalizowana samo-refleksja, a immanencja „ja” zostaje przeakcentowana. Ponadto iluzją nazywa Reich utożsamianie rozumu jedynie z umiejętnością samorefleksji i zachowywaniem neutralnej pozycji. Czy nie jest raczej tak, że rozum powinniśmy widzieć jako konstrukcję wypracowaną przez ludzi w ich wzajemnej komunikacji, wspólnej pracy i interpersonalnych relacjach? A w takim razie rozum

³ Istotnie, można byłoby sobie życzyć rozszerzenia np. następującego sformułowania: „Rozum jest zdolnością metaracjonalną, lecz jest nią w istocie w sposób intraracjonalny” [Welsch 1998d, s. 420].

zawsze musi zajmować jakąś pozycję – i właśnie dlatego, że ją zajmuje możemy zrozumieć prawdy głoszone przez inną stronę, inną „racjonalność”. Rozumność polega na tym, iż tak długo, jak to możliwe bronimy własnej pozycji, aż do chwili, gdy przekonają nas racjonalne argumenty drugiej strony. Wówczas zmieniamy naszą pozycję – (znów) na pozycję inną. Reich w swej krytyce Welscha uderza w tony dość zgryźliwe, na przykład kiedy zastanawia się „prowokacyjnie”, czy koncepcja rozumu transwersalnego nie powstała przypadkiem jako reakcja Welscha „na jego przestrach w obliczu poznawczo-krytycznych konsekwencji postmoderny” [Reich 2000, s. 139] albo kiedy wyrokuje, że zupełna czystość i obiektywność a-pozycyjnego rozumu transwersalnego skończyłaby się „nudą” i ograniczyła do wzajemnego upewniania się o tym, jak bardzo jesteśmy rozumni („Myśl dość absurda i odstrasza” – [Reich 2000, s. 141]). Mimo tego emocjonalnego zabarwienia, analizy Reich zawierają sporo słuszności, zwłaszcza gdy idzie o pominięcie przez Welscha wspólnoty interlokutorów i zbyt mocne dezawuowanie koncepcji Habermasowskiego rozumu komunikacyjnego (głębsza analiza tego tematu [zob. także Reich 1998]).

Na zakończenie naszego przelotnego spotkania „w drodze” z filozofią Wolfganga Welscha, chciałabym jeszcze przytoczyć cztery uwagi krytyczne polskich autorów. Dwie pierwsze dotyczą rozumu transwersalnego, dwie ostatnie – transwersalnego podmiotu. Pozostawię je umyślnie bez komentarza, zapraszając tym samym Czytelnika do prowadzenia indywidualnej refleksji nad dobrodziejstwami i zagrożeniami transwersalności:

1. „[...] przejścia możliwe są tylko między takimi racjonalnościami, między którymi istnieje dostatecznie dużo podobieństw. Albo inaczej, przejście między dwoma racjonalnościami nie sprawia wiele problemów, gdy nie ma między nimi znacznych różnic. Zdarza się jednak, że podobieństw jest niewiele, bądź też nie ma ich wcale [...] Pojawia się wtedy interesujący problem akceptowalności (czy też jej granic). Czy postmodernista zaakceptuje postępowanie Talibów w Afganistanie?” [Zaporowski 1998, s. 72].
2. „Co się stanie, jeżeli radykalny pluralizm stanie się pluralizmem małych fundamentalizmów? Czy rozum transwersalny wystarczy, aby zbudować mosty pomiędzy nimi? I jak można tego dokonać? [...] mam pewne wątpliwości, czy idea rozumu transwersalnego mogłaby zostać obroniona na poziomie empirycznych problemów społecznych” [Szahaj 1998, s. 93].
3. „Oczywiście najwięcej wątpliwości rodzi kwestia tożsamości podmiotu transwersalnego, a mianowicie to, w jaki sposób podmiot ten zachowuje tożsamość w zmiennym przebiegu danych świadomościowych. Jeżeli bowiem określa się tylko na różnicę pomiędzy tymi danymi, bez żadnego odniesienia do jakiegś stałej danej świadomości, np. czystego pojęcia Ja, to czy nadal możemy mówić o podmiocie? [Rogoziński 1998, s. 155].
4. „Odkąd życie przestało być pielgrzymką, a stało się o wiele bardziej rodzajem turystyki – podążaniem za najróżniejszych typu celami sezonowymi, których

nieosiągnięcie może stanowić przyczynę – co najwyżej – „nieudanej wycieczki”, nie zaprzeczając jednakowoż szansy na podjęcie dalszej podróży, „ja” zdaje się dryfować” [Kolecka 1998, s. 42].

Piśmiennictwo

- Deluze J., Guattari F. (1980) *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Editions de Minuit, Paris.
- Habermas J., Rorty R., Kołakowski L. (1996) *Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Kołącka D. (1998) *Odwrotna strona pluralności* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Lipiec L. (2007) *W poszukiwaniu innego czy lepszego świata?* [w:] Z. Dziubiński, red., *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, Akademia Wychowania Fizycznego, Warszawa.
- Liotard J.-F. (1996) *Co to jest postmodernizm?* [w:] St. Czerniak, A. Szahaj, red., *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Münnix G. (2004) *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, LIT Verlag, Münster.
- Piotrowski K. (1998) *Jestże transwersalny rozum tylko personifikacją powierzchni?* [w:] R. Kubicki, red., *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część II*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Reich K. (1998) *Die Ordnung der Blicke. Band 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis. Band 2: Beziehungen und Lebenswelt*, Luchterhand, Neuwied.
- Reich K. (2000) *Vernunft als archaisch-monadisches Allgemein-Ich*, „Ethik und Sozialwissenschaften”, 11 (1), s. 139–142.
- Rogoziecki R. (1998) *Podmiot transwersalny czy śmierć człowieka?* [w:] R. Kubicki, red., *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część II*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Szahaj A. (1996) *Bać się postmodernizmu?* [w:] St. Czerniak, A. Szahaj, red., *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Szahaj A. (1998) *Kilka pytań do profesora Wolfganga Welscha po lekturze jego książki „Unsere postmoderne Moderne”* [w:] R. Kubicki, red., *Filo-*

- zoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. *Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część II*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Urry J. (2009) *Socjologia mobilności*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Welsch W. (1995) *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Welsch W. (1998a) *Stając się sobą* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Welsch W. (1998b) *Odpowiedzi* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Welsch W. (1998c) *Racjonalność i rozum dzisiaj. O sytuacji obecnej: dwie wersje pożegnania z rozumem* [w:] R. Kubicki red., *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Welsch W. (1998d) *Nasza postmodernistyczna moderna*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Welsch W. (1998e) *Rationality and Reason Today* [w:] D.R. Gordon, J. Niznik, red., *Criticism and Defense of Rationality in Contemporary Philosophy*, Rodopi, Amsterdam.
- Welsch W. (2000) *Reason traditional and contemporary or Why should we still speak of reason after all?* "International Philosophy Today", vol. 4, s. 65–78.
- Welsch W. *Reason and Transition: On the concept of Transversal Reason*, <http://www2.uni-jena.de/welsch/start/html>.
- Wilkoszewska K. (1998) *Anestetyka i estetyczne myślenie* [w:] A. Zeidler-Janiszewska, red., *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część I*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.
- Zaporowski A. (1998) *Uwaga o akceptowalności innych gier* [w:] R. Kubicki, red., *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część II*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

Abstract

Wolfgang Welsch's concept of transversality or the critique of "static reason"

The paper analyses the theory of transversal reason as one of the most original postmodern perspectives. Firstly, the author highlights the mobility of postmodern subject and simultaneously the dynamics of postmodern reality. Then she concentrates on describing mobility and dynamics existing on intelligible level of reason and rationality. According to Welsch, transversal reason is the best (and in fact the only) solution in view of heterogenic and continuously differentiating options our postmodern human world consists of. The paper presents main features of transversal reason and explains their connections with Kantian philosophy. Furthermore, the author draws attention to another of Welsch's conception – that of transversal subject – and stresses the fact that by means of transversal subject Welsch is protesting against the essential perspective of self. Lastly, the author analyses some weak points in Welsch's conceptions of transversal reason and transversal subject, noticed by other critics and herself. To sum up, the paper strives to suggest inter-connections and inter-sections existing between the postmodern philosophy of dynamic reason and the mobility of postindustrial society, where tourism and leisure studies are becoming more and more important.

Key words: transversal reason, rationality, postmodern, subject, transgression, connections, heterogenic, mobility

RYTUALNIE ODNAWIANE SZCZĘŚCIE: PODRÓŻE FILOZOFICZNO-SPORTOWE

*Tomasz Sahaj**

Zarys treści: Celem artykułu jest próba przybliżenia zjawiska, znajdującego się na styku kilku różnych, na pierwszy rzut oka wydawałoby się odmiennych form aktywności ludzkiej: filozofowania, podróżowania i uprawiania sportu – ujętych łącznie, podejmowanych jednocześnie. Filozofowania nie *ex cathedra*, w wykonaniu „myślicieli zawodowych” podczas akademickich wykładów, lecz naturalnego, swobodnego toczenia się myśli na temat otaczającego świata, w trakcie poznawania go podczas podróży. Przy czym „podróże” te nie będą tożsame z klasycznymi ujęciami tego terminu i przeciwstawione zostaną zorganizowanej „turystyce”.

Słowa kluczowe: filozofia, podróże, turystyka, szczęście, wolność

„Ten, kto naprawdę umie wędrować
obywa się bez traktów i śladów na drodze”.

Laozi, Księga dao i de

„Nienawidzę podróży i podróżników.
A oto zabieram się do pisania o moich wyprawach”.

Claude Lévi-Straus

„Podróże” w niniejszym tekście obejmować będą zarówno peregrynacje w świecie fizycznym, jak i – w nie mniejszym stopniu – w intymnym, subiektywnym świecie mentalnym. Nieodzownym elementem i siłą napędową tych immanentnych oraz transcendentnych „podróży” będzie intensywna aktywność ruchowa o charakterze sportowym. Niemniej jednak nie chodzi tu o sport kwalifikowany, wyczynowy czy zawodowy, lecz amatorski, wprzęgnięty do wehikułu, jakim jest specyficzny byt psychofizyczny: myślący i podróżujący człowiek – *homo viator*, różny od *homo turisticus*.

W przyjętym sposobie myślenia do pewnego stopnia opieram się na dystynkcjach socjologa Krzysztofa Podemskiego, prezentującego odmienne podejście do klasycznej socjologii turystyki (podróże to nie turystyka), który

* Dr, adiunkt, Zakład Filozofii i Socjologii, Wydział Wychowania Fizycznego, Sportu i Rehabilitacji, Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu; e-mail: sahaj@awf.poznan.pl.

napisał: „Podróż w tym ujęciu ma formę «otwartą», podróżnik wybiera sam – choć z reguły zgodnie ze społeczno-kulturowymi normami, schematami, wzorami czy stereotypami – trasę podróży i obiekty, wydarzenia czy środowiska, z którymi jakaś forma kontaktu jest celem opuszczenia «domu». Tak rozumiana podróż obejmuje zarówno wyprawy naukowe, misje religijne, dyplomatyczne czy handlowe [...] podróże korespondentów i reporterów” [Podemski 2005, s. 9]. W odróżnieniu od cytowanego autora, przyjmuję i dopuszczam jako sensowne i wartościowe temporalne włóczęgostwo, będące, w moim mniemaniu, szczególnym rodzajem podróży filozoficznych. K. Podemski stwierdził: „W przyjętym tu znaczeniu *podróż* nie obejmuje natomiast takich form ruchliwości przestrzennej – znanych od zarania ludzkości i opisywanych przez antropologów, historyków czy badaczy literatury [...] – jak *włóczęgostwo*, *wędrowanie*, *bycie wagabundą*. Włóczędzy nie mają bowiem *domu* lub, jak kto woli, ich domem jest *droga*. Z faktu, że są permanentnie w ruchu, wynikają przy tym rozmaite ważne konsekwencje. [...] Włóczęga nie jest obcy *tam*, jest obcy *wszędzie*. Nie jest obcy *czasowo*, jest obcy *trwale*” [Podemski 2005, s. 8].

Temporalność jest tu jednym z kilku kluczy otwierających różne sposoby interpretacji zjawiska włóczęgostwa filozoficzno-podróżniczo-sportowego. Poza koczownikami i nomadami, dla których permanentna zmiana miejsca przebywania jest konstytutywnym elementem stylu życia, mamy też do czynienia z „ludźmi cywilizowanymi”, z różnych powodów, w różnym celach, na krócej lub dłużej „porzucających” swoje domostwa. Przykładem są choćby młodzi Izraelczycy, którzy po odbyciu kilkuletniej, obowiązkowej służby wojskowej, a przed podjęciem studiów i wejściem w dorosłe życie, zwyczajowo podróżują przez parę miesięcy po świecie. Ponadto ludzie uprawiający *backpacking*, *groundhopping* czy też ci, którzy podejmują podróże duchowe w celu odnalezienia samych siebie, sensu swojego jestestwa, dotarcia do autentycznej egzystencji lub przedefiniowania siebie na nowo; filozoficznego sformatowania, restartu. Takie podróże mogą trwać parę dni, tygodni lub miesięcy, ale równie dobrze i kilka lat (np. podróże dookoła świata).

Autobus, pociąg, samochód, samolot są dla tych „włóczęgów” incydentalnymi środkami transportu. Jak pokazują liczne przykłady, które zostaną omówione poniżej, podróżnicy tacy do przemieszania się używają nie tylko siły własnych mięśni, ale i kajaków, łodzi, nart biegowych, rowerów itp. Nie „konsumują” dostępnych w danym miejscu „atrakcji turystycznych” tylko dlatego, że akurat znajdują się na ich drodze, a przynajmniej nie jest to ich celem głównym. Kierują się własną busołą, wskazującą im najbardziej pożądane azymuty i destynacje, przy czym nie zawsze *a priori* wiadome jest, jaki kierunek ma być obrany i jaki konkretnie cel zostanie osiągnięty. Brak konkretnej destynacji nie oznacza wyprawy bez celu i sensu – wręcz przeciwnie – jest to

pewien rodzaj dryfowania. Celem głównym podróżnika-włóczęgi jest przede wszystkim emanacja wolności oraz wzbogacanie pakietu doświadczeń wewnętrznych, bezpośrednio i pośrednio zależnych od czynników zewnętrznych. Ten rodzaj podróżnika jest otwartym na ludzi i świat poszukiwaczem inspiracji, przeżyć, wrażeń. Dean MacCannel filozoficznie zauważa: „Jeżeli turysta jest po prostu zbieraczem wrażeń różności [...] to zaczyna się on jawić jako miniaturowy klon starego podmiotu zachodniej filozofii, myślącego o sobie, że jest spójny, uniwersalny, znajduje się w centrum i kontroluje wszystko. Panując nad obcością, czerpie z niej korzyści. Jeżeli jednak rozmaite atrakcje narzucają się świadomości jako przeszkody i bariery między turystą a obcością, czyli stają się przedmiotem analizy; jeśli dekonstrukcja atrakcji staje się tym samym, co rekonstrukcja autentycznej obcości (inni ludzie, inna kultura inna epoka), która myśli inaczej, niż my zwykliśmy to robić, turystyka może przyczynić się do stworzenia utopii różnicy” [MacCannel 2002, s. XXI]. Podróżnik-włóczęga gotowy jest do eksperymentowania, „kosztowania” lokalności, „przymierzania na próbę” regionalności – pozostawiając swoją tożsamość nienaruszalną, transparentną i widoczną, a w gruncie rzeczy niemożliwą do ukrycia.

Nie ma przy tym znaczenia, czy włóczęgowskie podróże odbywają się w kraju czy za granicą. Jesteśmy „globalną wioską”, w której „lokalność” wymieszana z „globalnością” zmieniła się w „glokalność”. Wyróżniani prestiżowymi nagrodami prozaik i podróżnik Ignacy Karpowicz, w gombrowiczowskim stylu ujął to tak: „Dzisiejsza łatwość dostępu do informacji oraz wrodzona inteligencja [...] pozwalają więcej nauczyć się w czasie dwugodzinnej wycieczki do Zapadłej Dziury, niż w czasie wielomiesięcznego pobytu w Etiopii. Podróże nie kształcą – to my kształcimy się w czasie, jaki zabiera podróż. Nie przeżyłeś dokładnie tyle, ile zobaczyłeś – przeżyłeś dokładnie tyle, ile chciałeś, chcąc, nie chcąc. Półbyt pierwszy zatem, dziadowski, kpi sobie z podróżowania. Półbyt drugi, młodzieńczy, lubi wyjeżdżać, zgłębiać, spłycać, uczyć się, doznawać. Dwie natury koegzystują zgodnie. Dziadek szczuje młodzika na nowe podniety, wysyła go do kościołów Lilibeli, na randki, przygodny seks w nieodpowiednim miejscu, do kina, bibliotek, mglistego Londynu, wiosek w Beskidzie, popegeerowskich sklepów z mydłem i powidłem, czyli przede wszystkim tanimi winami” [Karpowicz 2007, s. 227].

Nieostre kryterium temporalności, dopuszczające zarówno weekendowe wyjazdy rowerem za miasto (Krzysztof Kieślowski, Stefan Kisielewski), jak i kilkuletnie „wyprawy życia” (Kazimierz Nowak), pozwala zaliczyć do grona omawianych podróżników bardzo różne postaci, w szczególności literatów i filozofów; ogólnie: twórców kultury i nauki zmieniających pejzaż społeczny [Sahaj 2008; Sahaj 2010]. To, że są ludźmi wykształconymi, któ-

rzy zapisywali swoje notatki z wypraw i niekiedy je publikowali, pozwoliło na wykorzystanie ich tekstów do egzemplifikacji wywodu i wzbogacenia go „żywym słowem”.

Aktywność ruchowa o charakterze sportowym ma ten szczególny walor, że uprawiana w odpowiednio długim czasie i natężeniu wywołuje szereg zjawisk fizjologicznych, mogących w istotny sposób wspomóc refleksję filozoficzną. W czasie uprawiania sportu uaktywniają się takie produkty mózgu, jak dopamina, endorfiny oraz adrenalina (wywoływana przez stres w konfrontacji z nowymi sytuacjami). Czynniki te, wspólnie oddziałując na organizm aktywnego ruchowo człowieka, doprowadzają go do ekscytacji, łagodnej euforii, pobudzenia psychoruchowego – tak, jakby był on pod wpływem narkotyków („efekt endorfinowy”). Wszeghorniający stan błogości, osiągniany dzięki takiemu wieloczynnikowemu oddziaływaniu na człowieka, określony został jako „flow” [Csikszentmihályi 1997]. Przypomina on nieco doświadczenia mistyków przez to, że skutecznie rozjaśnia umysł, a dodatkowo daje jeszcze poczucie spełnienia i szczęścia. W pobudzających wyobraźnię prostych słowach znakomicie wyartykułowała to feminizująca filozofka Manuela Gretkowska: „Wybraliśmy się w trójkę rowerami zwiedzać okolicę. Zawsze jestem szczęśliwa na rowerze. Stają się wtedy biologicznym dynamem dla mojego mózgu” [Gretkowska 2008, s. 22].

Stan pobudzenia psychofizycznego wywołany długotrwałą aktywnością fizyczną sprzyja intensyfikacji refleksji nad sobą i światem w ogóle, a myśłom filozoficznym, intencjonalnie nakierowanym na konkretne cechy, obiekty lub zjawiska, w szczególności. Wiedzieli o tym lub intuicyjnie zastosowali to w praktyce dydaktyczno-naukowej tacy antyczni filozofowie, jak triadycznie powiązani ze sobą myśliciele: Sokrates – Platon – Arystoteles. Nie wykładali oni bowiem zza katedry, jak dzisiejsi akademicy. Częstość miejscem prowadzonych przez nich dyskusji filozoficznych („gimnastyki intelektualnej”, „szermierki słownej”, „zapasów myślowych”) był plener. Ponadto wszyscy oni oraz inni, równie znani filozofowie w ich czasach, regularnie wizytowali sale ćwiczeń fizycznych. Sokrates prowadził na nich dyskusje równie chętnie, jak i na rynku w Atenach. Akcja „wynalezionych” przez Platona „dialogów” toczy się często podczas spacerów przetykanych ćwiczeniami fizycznymi. Z kolei uczniów ze szkoły Stagiryty nazywano „perypatetykami” (z gr. *peripatetikos* – przechadzający się), z uwagi na udział w mobilnych zajęciach prowadzonych przez ich Mistrza.

Z końcem XIX wieku nastąpiło w Polsce znajdującej się pod zaborami ożywienie zarówno w naukach o kulturze fizycznej oraz w sporcie, jak i w naukach społecznych. Na dziesięć lat przed powołaniem do istnienia przez barona Pierre’a de Coubertin nowożytnych Igrzysk Olimpijskich, powstało w 1886 roku awangardowe Warszawskie Towarzystwo Cyklistów,

zrzeszające miłośników bicykli, a następnie rowerów. Członkami Towarzystwa byli m.in. Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz i Wacław Gąsiorowski, a jego pierwszym prezesem – hrabia August Potocki. Na rowerze lubił jeździć patron poznańskiej AWF Eugeniusz Piasecki oraz Albert Einstein, pracując nad zrębami teorii względności. Gdy tylko pozostający (jak mogłoby się zdawać) pod wpływem myśli Jeana-Jacquesa Rousseau, B. Brus „[...] nauczył się jeździć na rowerze, propagował turystykę rowerową dla lepszego poznania kraju, jego przyrody i silniejszego związku z naturą. Był tak zuroczony walorami wychowawczymi turystyki rowerowej, iż uważał nawet, że człowiek, który jeździ rowerem, musi być dobry: «Cykliści!... Nie wierzę w to, ażeby mógł być zły człowiek, który przynajmniej raz na tydzień wymyka się [...] za miasto i cały dzień spędza wśród natury w towarzystwie roweru». Nic też dziwnego, że Warszawskie Towarzystwo Cyklistów dla uhonorowania jego zasług na polu propagowania tej formy wypoczynku i kontaktu z przyrodą w 1898 r. przyznało mu godność swego członka honorowego” [Galek 2005]. W tym samym czasie, ożywione podobnym duchem, powstały liczne towarzystwa gimnastyczne, szermiercze i wioślarskie. Splatwały się w mniejszym lub większym stopniu w innymi bystrzymi nurtami o charakterze społecznym, w tym z tak różnymi, jak feminizm i socjalizm.

Pasjonatką przygodowych wypraw rowerowych była jedyna na świecie kobieta mająca na swoim koncie dwie Nagrody Nobla – Maria Curie-Skłodowska – która pasją tą skutecznie „zaraziła” swego męża Piotra. Wiemy o tym dzięki zapiskom prowadzonym przez skrupulatną „panią domu” i rubryce „rowery-kaprysy” w domowej księdze wydatków. Państwo Curie często brali udział w pieczołowicie przez siebie organizowanych rowerowych wycieczkach. Susan Quinn, autorka biograficznej książki *Zycie Marii Curie*, napisała, że kilkuletnie „[...] zapiski w rubryce *bicyclettes* wykazują regularne wydatki na naprawy, części i ekwipunek rowerowy. Odnotowane są tam zakupy wentyli, szprych i sworzni oraz smaru. Do każdego roweru potrzebna była lampa naftowa, by oświetlać drogę w nocy. Trzeba było również opłacać corocznie podatek rowerowy, gdyż posiadanie roweru uważano jeszcze wówczas za luksus, choć w rzeczywistości stał się on już rozrywką klas niższych. Do tego dochodziły jeszcze wydatki na ubranie rowerowe – buty, kalosze na niepegodę, strój dla Marii uszyty specjalnie przez krawca. Na dłuższe wyprawy zabierano mapy dla rowerzystów (nowość na rynku)” [Quinn 1997, s. 180].

Podobnie jak B. Prus, tak i państwo Curie uprawiali ten rodzaj wypraw, które z powodzeniem mogłyby być nazwane „agroturystyką”, w odróżnieniu od zorganizowanej turystyki zbiorowej. „Zaraz po ślubie, latem 1895 roku, Maria i Piotr wsiedli do pociągu i ruszyli wraz ze swymi rowerami na północ nad morze. Jeździli wybrzeżem od jednej wioski rybackiej do drugiej. «Lu-

biliśmy melancholię wybrzeży Bretanii oraz rozległe przestrzenie porośnięte jałowcem i wrzosem, sięgające aż do krańców Finistere, podobnych pazurom czy zębom, wcinającym się w wiecznie przelewające się fale». W następnym roku udali się w przeciwnym kierunku, ku dziwacznym wulkanicznym górrom i wapiennym wąwozom Owernii, które Piotr przemierzał niegdyś wraz ze swym bratem Jacques'em. W latach dziewięćdziesiątych [XIX w. – dopisek T.S.] do Owernii ściągali coraz liczniejsze rzesze mieszczuchów, którzy zażywali tam kąpieli zdrowotnych w ciepłych źródłach i odpoczywali na łonie przyrody. Maria i Piotr unikali jednak uzdrowisk u podnóża Mont Dore. Woleli wynająć chłopską chatę w małej wiosce i odbywać długie wycieczki po okolicy, jeżdżąc w górę i w dół po łagodnych stokach Masywu Centralnego” [Quinn 1997, s. 180].

Te częste i intensywne wyprawy kończyły się niekiedy zagubieniem w nieznanym terenie. „Czasami się zdarzało, że Maria i Piotr, podobnie jak niegdyś bracia Curie, tracili poczucie czasu. W rezultacie pewnego razu musieli spędzić noc na dworze. Oto jak Maria opisuje tę noc w biografii swojego męża: «Inne, na zawsze żywe wspomnienie zostawił nam wieczór, gdy zagubieni o zmroku w wąwozie Truyere słuchaliśmy z zachwytem ludowej piosenki, zamierającej gdzieś daleko, na z wolna płynącej łodzi, gdy źle rozłożywszy czas, nie zdołaliśmy przed świtem wrócić do domu. Spotkawszy wozy, których konie przestraszyły się naszych rowerów, musieliśmy skrócić w bok i jechać na przełaj przez uprawne pola. Wróciliśmy potem na drogę wiodącą poprzez wyniosłą równinę, całą skąpaną w fantastycznych blaskach księżyca. Krowy, spędzone na noc w ogrodzenia, podchodziły, przyglądając się nam poważnie wielkimi spokojnymi oczyma»” [Quinn 1997, s. 181].

Wyprawami rowerowymi i wspinaczką górską umiłował sobie czasowy pobyt w Polsce Włodzimierz Iljicz Lenin, mało znany jako sportowiec-amator. W naszym kraju przebywał w latach 1912–1914, początkowo mieszkając w Krakowie, a następnie na Podhalu: w Białym Dunajcu i w Poroninie. Bardzo aktywnie spędzał czas wolny. Zimą często jeździł na łyżwach, dochodząc do ponadprzeciętnej sprawności, latem dużo pływał, odbywał zaawansowane ekspedycje górskie, zdobywając szczyty całej korony polskich Tatr. Jak zgodnie donoszą biografowie Lenina, bezpośredni świadkowie tamtych czasów, przyjaciele w opublikowanych wspomnieniach oraz jego partnerka życiowa Nadieżda Krupska w listach, był on przede wszystkim zapalonym kolarzem, pasjonatem roweru i żarliwym zwolennikiem dalekich rowerowych wypraw.

Jedną z pierwszych eskapad Lenina w Polsce była hybrydowa wyprawa rowerowo-górska. Opisał ją jego wielokrotny towarzysz w podobnych wyprawach – Sergiusz Bagocki. „W początkach sierpnia wyjechałem do wsi Maków, leżącej w odległości około 40 kilometrów od Krakowa, by spędzić

tam drugą połowę ferii uniwersyteckich. Przed wyjazdem opowiadałem Leninowi, że Maków leży u stóp Babiej Góry, z której rozciąga się rozległy widok na cały łańcuch Tatr. Żegnając się ze mną Włodzimierz Iljicz powiedział: «Przyjadę do was i razem wejdziemy na szczyt Babiej Góry». [...] Przyjechał do Makowa na rowerze, cały okryty kurzem, zmęczony klnąc kiepskie drogi galicyjskie” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 98]. Amatorów górskich wypraw zdobycie wspomnianego szczytu pociągało ze względu na wybitne walory estetyczne. „Na Babią Górę trzeba było iść pod wieczór, by w połowie drogi na szczyt przenocować w schronisku turystycznym. Wyszedszy ze schroniska przed świtem, można było dotrzeć na szczyt o wschodzie słońca, kiedy widok stamtąd był szczególnie piękny” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 98].

Lenin wyruszał na tę wyprawę mając za sobą ponad 40-kilometrową trasę rowerową z Krakowa, co do której można domniemywać, iż musiała być wyczerpująca nie tylko ze względu na wspomnianą marną jakość dróg, ale także stan techniczny ówczesnych rowerów. A mimo to Lenin zdecydował się na podjęcie górskiej wycieczki jeszcze tego samego dnia. „Po podwieczorku posiedzieliśmy na pagórku niedaleko mego mieszkania, aby Włodzimierz Iljicz mógł odpocząć. Około szóstej wieczorem zjedliśmy kolację i na rowerach wyruszyliśmy do sąsiedniej wsi Zawoja, leżącej u samego podnóża Babiej Góry. Pozostawiwszy rowery w małej gospodzie, poczęliśmy się wspinać stromą ścieżką w górę. Droga wkrótce skręciła w las. Zaczął zapadać zmrok. Latarki, niestety, zostawiliśmy przy rowerach” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 98]. Lenin z towarzyszami zgubili się w ciemnościach i dotarli do schroniska po wielu perturbacjach. Świadom swej tożsamości i wyjątkowej roli społecznej, Lenin dokonał stosownego wpisu do rejestru gości (ten zwyczaj funkcjonuje w pensjonatach i schroniskach górskich po dziś dzień), w rubryce „zawód” wpisując „rewolucjonista”. Także i drugą część nieudanej, jak się okazało, wyprawy Lenin pokonał rowerem. „W ulewny deszcz schodzimy w dół. Na odebranych w Zawoi rowerach z wielkim wysiłkiem jedziemy po rozmięklej wskutek deszczu drodze do Makowa. Włodzimierz Iljicz, osuszywszy się nieco, idzie na dworzec. Niepowodzenie nie odebrało mu animuszu” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 100].

O niez mordowanym zapale Lenina do rowerowych wypraw świadczy list Nadieżdy Krupskiej z 15 lutego 1914 roku; roku, w którym wybuchła I wojna światowa. „Pogoda jest niebrzydka, trawka już się zieleni, a drzewa pokrywają pączki, ale na drogach okropne błoto. Zresztą Wołodia pojechał dziś rowerem dość daleko, tylko dętka mu pękła” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 102]. Rowerową pasję rosyjskiego rewolucjonisty wspominał po latach Franciszek Cudzych, syn właścicieli pensjonatu w Białym Dunajcu, w którym Lenin wówczas mieszkał: „Pamiętam, że jak była pogoda, to zawsze wychodził z samego rana w góry. [...] Na dalszą wycieczkę jeździł rowerem”

[Adamczewski i wsp. 1970, s. 154]. Podobne wspomnienie o Leninie jako rowerzyście pozostało Pawłowi Gut-Mostowemu, właścicielowi pensjonatu w Poroninie, w którym dziś jest siedziba muzeum poświęconemu Leninowi: „[...] często odwiedzał sąsiednie wioski, jak Murzasichle – są tam bardzo ładne widoki, a jeszcze częściej wyjeżdżał w duże góry, lubił bardzo taką turystykę. Przyjeżdżał do Kuźnic rowerem, przeważnie na tych rowerach sobie jeździł” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 157]. Wyjazdy te musiały być na tyle częste i zarazem tak intensywne, że zaczęły niepokoić N. Krupską, czemu dała wyraz w jednym z listów do M. A. Uljanowej, z 25 maja 1913 r. „Tu jest bardzo ładnie. Dobrze też, że nie można za dużo jeździć na rowerze, bo Wołodia bardzo nadużywał tego sportu i marnie wypoczywał, więc lepiej chodzić na spacer” [Adamczewski i wsp. 1970, s. 171]. Podczas pobytu Lenina w Polsce rower był jego nieodłącznym atrybutem, a jego koncepcje rewolucyjne dojrzewały podczas intensywnej jazdy w galicyjskim plenerze. Ruch rowerowy w Małopolsce nabierał wówczas impetu. „Wspomnieć trzeba także o krakowskim kolarstwie, które w latach 1905–1911 mogło się pochwalić wcale wysokim poziomem. [...] Często urządzano wyścigi drogowe na 30, 50 i 100 km” [Lustgarten 1964, s. 367]. Lenin swoją rowerową pasją doskonale wpasował się w pejzaż sportowy Krakowa i Podhala.

Na szczególną uwagę zasługuje uczeń niemieckiego myśliciela Karla Rahnera, apostata, filozof i teolog Tomasz Węclawski vel Polak, który dokonał systematyzacji wiary chrześcijańskiej w paradygmacie niemieckiej wersji egzystencjalizmu. Obecnie prowadzi „Pracownię Pytań Granicznych” przy UAM Poznań i cykliczne seminaria, na których omawiane są fundamentalne kwestie filozoficzne. A jednocześnie jest pasjonatem podróży rowerowych, wspomagających myślenie filozoficzne. Rowerem, jako podstawowym środkiem lokomocji, udawał się zwykle na międzynarodowe konferencje naukowe w obrębie całej Europy. Omawiany filozof skromnie wyznaje: „Mogę przejechać 250 kilometrów i nie czuję zmęczenia, jestem dobrze przygotowany do tego typu wysiłku. Poza tym, jeżeli pokonuję taką trasę, a nie jestem akurat na wakacjach, to moje zajęcia – wykłady czy konferencje – są dopiero na drugi dzień. Na wakacjach pokonywanie tego typu odcinków nie jest szczególnym wyczynem. W tym roku na przykład bez specjalnej zaprawy w czasie 16 dni wakacji przejechałem 3100 kilometrów. Byłem w górach Abruzzo — na wschód od Rzymu. Startuję zwykle koło 8.15. Jadę średnio 25 kilometrów na godzinę aż do zmierzchu. Po drodze odpoczywam i oczywiście robię też przerwy na posiłki” [*Kościół w czasach...* 1999, s. 5].

T. Polak ukuł i często używał określenia „filozofia roweru”, jako swoiście rozumianej sztuki prowadzenia aktywnego, mobilnego życia sprzyjającego kontemplacji; *vita activa*, a jednocześnie *vita contemplativa*. „Do Czechosłowacji jeździłem co roku na wakacje na rowerze. I tak jeżdżę do dzisiaj. Przy

czym trochę narodziło się niewielkiej filozofii. Próbowałem to kiedyś opisać, to trochę brzmi pretensjonalnie, kiedy się pisze, że jest to poszerzanie świata, czy wchłanianie świata na rowerze, ale coś w tym jest. Rower jest takim środkiem transportu, który pozwala człowiekowi przeżywać intensywniej ten świat” [*Teolog i rower* 1997, s. 373]. W postawie tego filozofa i teologa jest coś z ascety, mnicha buddyjskiego i pielgrzyma zarazem. Podróżuje rowerem samotnie, jazdę traktując jako przejaw wolności. Nocuje w opuszczonych stodołach, na polach, w lasach, a jeśli tylko pogoda na to pozwala – pod „gołym niebem”. Do jazdy rowerem T. Polak podchodzi refleksyjnie, jako sposobu wchłaniania świata i intensywnego przeżywania go; mentalnego „przeżuwania”: „[...] samotne jazdy dają mi szansę pomyślenia o pewnych sprawach, na które nie ma czasu w codziennym zabieganiu. Rekolekcje to byłoby może za dużo powiedziane, ale jest to pewne wycofanie. Oczywiście na trasie także rozmawiam z ludźmi, ale żyję trochę jak wróbel, z płotu na płot – i nigdzie nie zatrzymuję się dłużej niż godzinę. [...] szukam miejsca trochę tak jak włóczęga” [*Kościół w czasach...* 1999, s. 5].

Sposób odczuwania i postrzegania czasu i przestrzeni podczas intensywnej, a przy tym długotrwałej aktywności fizycznej o charakterze sportowym, jest zdecydowanie odmienny od „zwykłego” percypowania rzeczywistości. Biopedagog Andrzej Pawłucki traktuje o „skondensowanym doświadczeniu”, zwłaszcza gdy aktywność fizyczna nabiera cech ekstremalnych [Pawłucki 2004, s. 319]. Potwierdzeniem tego są odczucia dotyczące świata opisywane przez sportowców obcujących tygodniami z bezkresem oceanu (żeglarze) lub majestatem wysokich gór (alpinisci, himalaiści). Są to elitarne przeżycia o charakterze mistycznym („zastygnięcie w czasie”, „trwanie w ruchu” – heraklitejsko pojmowanym). Przybliżeniem tego fenomenu z perspektywy filozoficznej jest artykuł Jerzego Kosiewicza „Czas wolny w perspektywie ontologii i epistemologii czasu” [Kosiewicz 2007, s. 35–55]. Zaawansowany rowerzysta fenomen filozoficzno-sportowy opisał w następujący sposób: „Po przejechaniu 240 km nic już nie jest takie samo. Nie pamiętasz zbyt wiele, ale zmysły wyostrajają się tak, że barwy są intensywniejsze, powietrze bardziej rześkie, a woda smakuje jak gęsty, malinowy sok. Ponad osiem godzin na twardym siodełku wydaje się okamgnieniem, w pamięci zostają tylko szczegóły, można odtworzyć fakturę każdej z milionów kostek brukowych, które wcześniej zniknęły pod kołami w niesamowitym tempie. Adrenalina się nie podnosi – po prostu kipi. 240 km? Dałbym radę i następne 500. Tu, zaraz, teraz. [...] Każdy fizjolog powie, że człowiek poddany takiemu wysiłkowi nie może być w ekstazie – organizm jest zbyt wycieńczony. Coś jednak pozwala przenosić nawet największe góry. Nikt spośród tych, którzy przetrwali, nie jest w stanie wytłumaczyć tajemnicy, jak to się stało” [Iwańczyk 2010, s. 10].

Oczywiście rower nie musi być i nie jest jedynym wehikulem, którego intensywne użycie generować może efekt filozoficzno-sportowy. Jest coś, co łączy uprawiających takie dyscypliny sportowe, jak kolarstwo, narciarstwo biegowe, wspinaczka wysokogórska czy żeglarstwo oceaniczne. Wspólną cechą charakterystyczną dla doniesień pochodzących od różnych samotników uprawiających te dyscypliny jest to, że na skutek intensywnego wysiłku fizycznego, sprzężonego z bezpośrednim kontaktem z dziewiczą przyrodą, z absolutną ciszą, bezkresną przestrzenią, znaczną wysokością itp. doświadczenia są bardzo intensywne, niezwykle silne przeżycia duchowe o charakterze filozoficznym, ekspiacyjnym, wysoce refleksyjnym. Niczym na skutek ćwiczeń jogi, medytacji, relaksacji lub głębokiego transu docierają do głębokich pokładów samych siebie. Doświadczenia stanów granicznych, pewnej transgresji, trudnej do wywołania innymi sposobami, niż – co zastanawiające i zaskakujące – w religii lub w sporcie właśnie. Przeżywają elitarne uczucia za sprawą intensywnej aktywności ruchowej o proweniencji sportowej: płynąc przez wiele miesięcy żaglówką dookoła świata, samotnie wspinając się na szczyty wysokich gór, pokonując piaski pustyni lub – dla odmiany pustkowiec śnieżny na Biegunie Północnym bądź Południowym (które w ciągu jednego roku zdobył filozof Marek Kamiński wraz z niepełnosprawnym chłopcem Jasiem Melą).

Himalaistka Kinga Baranowska omawianą kwestię ujmuje tak: „Im dłużej się wspinam, tym bardziej jestem spokojna i opanowana. Góry uczą cierpliwości. [...] Dowiedziałam się o sobie w górach miliona rzeczy, poznałam siebie” [*Na górze...* 2009, s. 8]. Jedne z najstarszych filozoficznych sentencji brzmią ludzako podobnie: „człowiek miarą wszechrzeczy”, „poznaj samego siebie”, „prawda mieszka wewnątrz człowieka”. Podróżnik i wspinacz Michał Kočańczyk powiedział: „Jak wytłumaczyć, co czuje człowiek, który dwa lata szykował ekspedycję, kilkanaście dni wisiał na ścianie szarpany wiatrem? Marzył, walczył ze zmęczeniem, z wątpieniem, kawałkami lodu. I wygrał. [...] Ta potrzeba świadczy o królewskości istoty ludzkiej. Przecież człowiek jest nie tylko egzystencjalny. Życie to nie tylko jedzenie, picie, prokreacja. W górach – na ścianie, na szczycie – odbieramy rzeczywistość inaczej [...]. W podróży często ogarnia cię zachwyty. Świat, szczególnie ten prawdziwy, a nie wymyślony przez speców od turystyki, jest czymś absolutnym. Jakbyś przez 24 godziny na dobę czytał najciekawszą książkę, tylko że wszystko dzieje się naprawdę. Czulem nie tylko temperaturę, smak, dotyk, wilgoć danego miejsca. Byłem w środku tego wszystkiego, co mnie interesowało” [*Gdy chłopc...*, 2009, s. 8]. To niemal buddyjskie – bycie na zewnątrz i wewnątrz jednocześnie, odczuwanie jedności z całym doświadczanym światem cudownie odczuwanym jako koherentna, spójna całość. „Cała jaskrawość” – jak napisały „poeta podróży” Edward Stachura – „się idzie, się śpi, się jest”.

Podobnie jak himalaiści i żeglarze stan ten opisują maratończycy, biegacze narciarscy i rowerzyści, którzy po kilku godzinach intensywnego wysiłku *off road* doświadczają analogicznych, a przy tym powtarzalnych stanów. Stanów niemal narkotycznych, silnie uzależniających, wciągających i skłaniających do ponownego, rytualnego odtwarzania. Wśród kolarzy funkcjonuje żartobliwe powiedzenie, że uzależnienie od roweru to nowa choroba cywilizacyjna: „cykloza”. „Po co jeżdżę na rowerze? Co mi to daje? [...] przede wszystkim staram się każdego dnia być – absolutnie jak dziecko – z ciekawością i radością podchodzić do treningu, cieszyć się z każdej jazdy [...] – że jest słońce, albo pada deszcz, albo, że szybko przejechałem ten sam znany na pamięć odcinek drogi, albo, że fajnie działają przerzutki. I najważniejsze – [...] zatrzymuję się w moim życiu – i po raz kolejny sam sobie tłumaczę: nie jeżdżę na rowerze dla wyników, nie jeżdżę dla nagród, pieniędzy, sławy, popularności. Jeżdżę dla siebie. Dla przyjemności. [...] Ten czas na rowerze, to czas dla mnie samego, dla siebie – żebym miał możliwość sam siebie wewnętrznie poukładać. [...] Bo ta zabawa jest czystą radością i daje radość życia. [...] bo żyjesz, aby jeździć, a jeździsz, aby żyć” [Zarzycki 2009, s. 22].

Opisy stanów szczęścia zespolonego ze spokojem i spełnieniem, powtarzają się w relacjach samotników z niezwykłą, zastanawiającą regularnością, dającą asumpt do rozważań zahaczających o fenomenologię doświadczenia sportowego. W pierwszym okresie biegnięcia w maratonie lub na nartach, intensywnej jazdy rowerem lub płynięcia kajakiem, stopniowo odpadają – niczym moduły startującego promu kosmicznego, tyle że w wolniejszym tempie – myśli zakorzenione w „doczesnym” świecie, kompulsywnie zaprzątnięte bieżącymi problemami w domu, w pracy, w życiu. Jest to w klimacie Heideggerowskiego „się”, mentalnego zanurzenia w codzienności, bycia nieautentycznego, nie dostrzegającego prawdy w świecie pozorów i ułudy [Heidegger 2008]. Po pewnym czasie (zapewne na skutek gwałtownego dotlenienia mózgu) myśli takie przechodzą stopniowo w niebyt, a ich miejsce zajmują refleksje o charakterze bardziej abstrakcyjnym, a jednocześnie bardziej konkretnym, nastawionym na wyodrębnione cechy, fakty, zjawiska czy właściwości. Przypomina to redukcję fenomenologiczną Edmunda Husserla (i jego „wzięcie świata w nawias”) [Husserl 1974–1975; Husserl 2008], z tą jednak różnicą, że to „świat” właśnie (obrazy zmieniające się w teleekspresowym tempie) wyzwała ten stan. Po wielu godzinach nieustannego biegnięcia, jazdy rowerem czy też płynięcia wchodzi się w stan specyficznego transu, w którym (paradoksalnie – biorąc pod uwagę czas trwania wysiłku i jego intensywność) wcale nie czuje się zmęczenia, odczuwa się za to charakterystyczną „błogość” i uzyskuje bezpośredni wgląd w istotę analizowanych rzeczy. Następuje wielokrotna rektyfikacja myśli, pozwalająca na czyste, intencjonalne nakierowanie na rzeczy, ich szczególnie ogład.

Jak grzybiarz skoncentrowany na pewnych kształtach w poszyciu leśnym, wędkarz na określonych odgłosach i refleksach dochodzących z powierzchni toni wodnej (futbolista na formie piłki znajdującej się w grze, metafizyk na kwestiach transcendentnych, epistemolog na zagadnieniach z zakresu teorii poznania), tak intensywnie pobudzony umysł, skłonny do refleksji, z laserową precyzją percypuje elementy świata fizycznego i mentalnego. Następuje zjawisko przypominające hiperrealizm w sztuce. Biegły w słowie eseista, filozof, tłumacz i podróżnik – Marek Bieńczyk – opisuje to tak: „Tym, co najbardziej mnie męczy po powrocie do domu, jest utrata uważności. Podczas spływu widzi się nadwyraziście i wszystko nabiera znaczenia. Menażka jest czymś więcej niż menażką, roślina czymś więcej niż rośliną. W domu rzeczy nagle tracą znaczenie, stają się na powrót podrzędne, nieistotne, pojawiają się inne skale wartości i przez pierwsze tygodnie jest to nieznośne, wręcz depresyjne. Ciężko się rozmawia, ciało jest, owszem, lekkie, skoczne, z łatwością wbiega tam, gdzie przed wyjazdem człapało, lecz język przez ten miesiąc zdążył zastygnąć, umościć się w naszym grupowym slangu, dla innych nudnym i niezrozumiałym, odzwyczaić się od dyskursu, na rzece niepotrzebnego, coraz bardziej, gdy przybywa nam lat, niepotrzebnego. [...] Wraz z milczeniem rośnie powaga; kiedyś myślałem «wakacje», dziś już myślę «życie», dziś już wiem, że obrazy, po które kiedyś przyjdzie piach i z oczu wyżre, zawierać będą rzekę i nas na niej, coraz bardziej przezroczystych” [Bieńczyk 2011, s. 324].

Wyrodny syn filozoficzny E. Husserla – M. Heidegger – w pewnym okresie inspirowany poezją romantyka Friedricha Hölderlina, poszukującego natchnienia na polanach i w leśnych prześwitach (metafora dla przebłysku zrozumienia istoty bycia), napisał: „Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo «Bóg» [...]. Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliży się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka. Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne. Być może, to jedynie jest dla nas zgubne” [Heidegger 1977, s. 101; Zalewski 2008, s. 39–70].

W miarę regularne wchodzenie w stany wywoływane przez intensywną aktywność psychofizyczną i utrzymywanie ich tygodniami/miesiącami (w skrajnych sytuacjach latami), może przynieść z sobą interesujące perturbacje epistemologiczne, pewien stan irrealności, odrealnienia, przemie-

szania różnych rodzajów rzeczywistości. Przy czym „prawdziwy” świat fizyczny może uchodzić za ułudę. M. Bieńczyk pokazuje ten moment przejścia na przykładzie spływu kajakowego: „Wyjście na most, do wsi, jest krokiem w egzotykę, świat na górze przez swą nieobecność został na nowo zaczarowany, wzywa odkrycia, z szarego znowu zrobił się kolorowy. Ruiny dworców i pałacików tchną świeżą nostalgią, domy zdają się ładniejsze, sklepy istotniejsze. Wszystkie te widoki sprawiają nieoczekiwaną radość, lecz my wiemy, że prawda mieszka teraz niżej, że życie toczy się pod mostem, że jesteśmy tu na górze tylko przechodniami. Nie jest to wiedza natchniona i mistyczna, żadnych platońskich idei powrotu do bytu autentycznego; to raczej wiedza figlarna, choć tylko dla wtajemniczonych. Rzeka nie jest z tego świata” [Bieńczyk 2011, s. 323]. Te „odmienne stany świadomości” przypominają rytuały przejścia, misteria eleuzyńskie, wiedzę tajemną pozyskaną przez Platona, wierzenia Pitagorejczyków.

Po paru tygodniach podróży za pomocą własnych mięśni efekt ten może zostać jeszcze zwielokrotniony. Precyzyjnie opisuje to M. Bieńczyk: „[...] towarzyszenie rzece od źródeł do jej ujścia tworzy mityczny wymiar wyprawy, dodaje jej duchowości, której chyba coraz bardziej, wraz z wiekiem, potrzebujemy. W kulturze rzeka jest od zawsze miejscem mitycznym; na naszą codzienną skalę, bez wysilania się, w sposób naturalny czujemy to coraz mocniej, odkrywamy realne ziarno mitów. Rośniemy powoli wraz z rzeką, żywimy się jej kilometrami, nabieramy sił. [...] Spływ parodniowy jest tylko wycieczką, wypoczynkiem na łonie przyrody, miesięczny – całością, życiem przeżyтым na nowo, budowanym raz jeszcze, krok po kroku. Pierwsze uderzenie wiosłem oznacza urodziny i z biegiem lat ta metafora traci dla mnie przenośność. Uderzenie ostatnie, *consumatum est*, zwiastuje kres kolejnej inkarnacji, koniec historii, jeszcze tylko jedenaście miesięcy i będzie można narodzić się na nowo. [...] Tworzymy wraz z nią [tj. rzeką – dopisek T.S.] opowieść, długą narrację, która musi mieć czas, by wypowiedzieć wszystko” [Bieńczyk 2011, s. 321–322].

I. Karpowicz na podstawie własnych doświadczeń przedstawił sposób bycia i myślenia podróżnika przypominającego leibnizjańską monadę: „Moja świadomość jest świadomością elektronu. Mogę być jednocześnie wszędzie i nigdzie. Im dokładniej określe swoje położenie, tym mniejsze mam pojęcie o upływającym czasie. Im dokładniej znam swoją prędkość, tym trudniej przychodzi mi zorientowanie się w swoim położeniu. Jestem naznaczony piętnem osobności oraz identity i wymienności z innymi, do których jestem podobny. Wiem, że buduję (jako jeden z wielu elementów) jakąś większą strukturę, jakiś wyższy porządek, że wyeliminowanie mnie spowoduje serię kataklizmów, których skali nie potrafię określić [...]. Każda podróż [...] łączy się dla mnie ze śmiercią. I pustką. Uświadamiam sobie jasno, że

jeśli umieranie pozbawimy sentymentalnego kiczu osobowego [...] własnego materiału genetycznego, filozoficznych izmów, to pustej czasosfery niczym nie można wypełnić. [...] A wtedy zdaje się, że Wittgensteinowskie zawołanie: «Nie myśl! Patrz!», wolno nieco rozciągnąć i wytłumaczyć jako zakaz komentowania, nakaz niemówienia” [Karpowicz 2007, s. 227].

Wspomniany przez cytowanego autora filozof Ludwig Wittgenstein napisał: „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć” [Wittgenstein 1970, s. 88]. Pewne rzeczy są trudne do zwerbalizowania i wyartykułowania, niekiedy są wręcz całkowicie niewyrażalne. Wielu „laików” zadaje podróżnikom-włóczęgom pytanie, ile przejechali/przeszli/przeplynie kilometrów, jakby to właśnie było najważniejsze (stanowi jednak uchwytny, wymierne kryterium dostępne racjonalnym podmiotom). Osobiście wolałbym „wrażeniometrię”, na określenie stanów osiąganych podczas eksploracji danej przestrzeni, pokonywanej w szybkim tempie, wraz z intensywnością myśli, które w tym czasie się nagromadziły. Osoby zadające takie i tym podobne pytania („co zwiedziłeś”?, „a widziałeś X, Y, Z”?) są zwykle beneficjentami klasycznej, zorganizowanej turystyki, nastawionej na „konkret” w postaci „zabytków” itp. „atrakcji”, wziętych z folderów turystycznych i zwiedzania według stałych schematów. Dla nich Egipt to piramidy i wielbłądy. Ale czy to jest adekwatne poznanie, „prawda” o danym miejscu, kraju, regionie, uchwycenie jego esencji? Jacques Derrida miał ponoć rzec: „Dzień, w którym odczyta się pocztówkę oksfordzką na jedyny poprawny sposób, będzie dniem końca historii”. To samo miejsce może zmieniać się jak w iluzjonie: zależnie od pory roku, warunków atmosferycznych, nastroju i stanu ducha obserwatora. Czy poznanie świata zatem w ogóle jest możliwe? Kantowskie dywagacje dotyczące czystego i praktycznego rozumu nadal pozostają w mocy. M. Bieńczyk ironizuje: „W Brazylii nie widziałem oceanu i plaży nawet z okna samolotu, nie widziałem Rio [...], palm ujrzałem niewiele więcej, niż ta jedna w Warszawie, byłem jedynym, który tańczy (a raczej próbuje tańczyć) sambę, nie zjadłem żadnego kokosa, lecz za to dużo spaghetti i szwajcarskiego sera, i irytowałem się faktem, że zaszczepiłem się na żółtą febrę, gdyż szczepić się powinienem był na katar i anginę. [...] Hotele i pensjonaty nosiły nazwy niemieckie i francuskie, w barach i restauracjach serwowano głównie wursty i fondue. Kurort [...] wyglądał jak disneylandzki model szwajcarskiego czy niemieckiego alpejskiego miasteczka [...]. Bogaci mieszkańcy São Paulo przyjeżdżają tu zapomnieć o swojej codziennej Brazylii [...] i przyglądałem się, wciśnięty w dwa swetry, ich zapomnieniu, które dla mnie było tylko niewiedzą” [Bieńczyk 2011, s. 252].

Amerykański antropolog Nelson Graburn w latach siedemdziesiątych XX wieku używał terminu „święte podróże” dla podkreślenia faktu, że dla obywateli zlaicyzowanych społeczeństw niecodzienne doświadczenia związane z przekraczaniem granic i poznawaniem „inności” mogą być namiast-

ką *sacrum*, dozownikiem elitarnych, odświętnych odczuć. Brytyjski socjolog John Urry traktuje o „postturyście”, dla którego podróże są grą, kalejdoskopowym mirażem autentycznego i nieautentycznego, prawdziwego i udawanego, rzeczywistego i będącego iluzją kreowaną przez biura podnóży. Stan taki wymaga nieustannych reinterpretacji ze strony aktywnego uczestnika gry. Świadomi byli tego *backpackerzy*, *outsiderzy* indywidualistycznie podchodzący do podróży i świata, starający się realizować nieinwazyjną „filozofię działania”. Jednakże w dobie komunikatorów społecznych i „kultowych” przewodników dla „indywidualistów” [Mann, Ibrahim 2002; Pattullo, Minelli 2006] i to się zmieniło... na gorsze. Szwedzka dziennikarka, podróżniczka i reporterka Jennie Dielemans, która zrezygnowała z latania samolotami i klasycznych form turystyki (na korzyść roweru, autobusów i pociągów), po przeprowadzeniu „badań terenowych” z „tubylcami” w wielu atrakcyjnych turystycznie krajach Trzeciego Świata, opisała swoje wrażenia [Dielemans 2011]. Zdemaskowała nowoczesnych turystów jako dewastatorów i *de facto* neokolonizatorów krajów uboższych. Brytyjski socjolog turystyki i czasu wolnego Jim Butcher poddał krytyce „wrażliwą etyczną turystykę”, której idea miała być przełomowa i zbawienna dla świata zwiedzanego przez „alternatywnych turystów”.

Dzisiejszy post-postnowoczesny, etyczny, świadomy, wrażliwy wagabunda i „poszukiwacz przygód” staje się „podróżnikiem absurdalnym”, poznającym to, co dla klasycznego turysty w ogóle nie nadaje się do „zwiedzania”. „Absurdalny podróżnik” „[...] będzie dążył w trakcie swej wyprawy do znalezienia się w sytuacji możliwie najbardziej bezsensownej; będzie przebywał w miejscach całkowicie mu obojętnych, przeciwstawiających się celowi eskapady, która będzie trwała, lecz wciąż będzie podważana u swych podstaw. *Absurde Traveller* będzie szukał tam, gdzie jak najbardziej oddala się ona od swej istoty rozpoznanej, powszechnie uznanej, wykrystalizowanej” [Bieńczyk 2011, s. 251–252]. Przykładem takich postaci jest choćby szkocki podróżnik Daniel Kalder peregrynujący przez całą dekadę po krajach byłego ZSRR, w których jest „brzydko i nudno”, „nic się nie dzieje” [Kalder 2008]. Na gruncie polskim za jego odpowiedników można uznać Jacka Hugo-Badera [Hugo-Bader 2002] i Wojciecha Jagielskiego [Jagielski 2002; Jagielski 2004], na których widok (oraz ich skromnego ekwipunku) „tubylcy” pukali się w głowę zdumieni tym, że ktoś chce zobaczyć realia ich marnego życia na rubieżach, z dala od Zjednoczonej Europy. Wydaje się, że rację ma Marek Kamiński, pisząc: „Czasem trzeba pójść bardzo daleko, żeby znaleźć to, co bliskie i ważne. Najbardziej porywające podróże są w głąb siebie – ale siebie jako człowieka” [Kamiński 2010, s. 28–29]. Niechby to ostatnie zdanie stało się asumptem do ożywienia idei podróży filozoficznych, nastawionych nie tylko na poznanie świata, ale i – w nie mniejszym stopniu – samych siebie.

Piśmiennictwo

- Adamczewski J., Günther A., Namiotkiewicz W., oprac. (1970) *Lenin w Krakowie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bieńczyk M. (2011) *Książka twarzy*, Świat Książki, Warszawa.
- Csikszentmihályi M. (1997) *Przeptyw. Psychologia optymalnego doświadczenia*, przeł. M. Wajda, „Studio EMKA”, Warszawa.
- Dielemans J. (2011) *Witajcie w raj. Reportaże o przemyśle turystycznym*, przeł. D. Górecka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Galek Cz., *Bolesława Prusa ziemia ojczysta 'ostoja narodu'*, „Nasze Forum” 2005, nr 26; <http://www.wszia.edu.pl/wydawnictwa-wszia/nasze-forum/nasze-forum-nr-26/prus.htm>.
- Gdy chłopiec nie boi się marzeń, z Michałem Kochańczykiem rozmawiała Bożena Aksamit* (2009) „Gazeta Wyborcza”, 17 lipca 2009.
- Gretekowska M. (2008) *Obywatelka*, Świat Książki, Warszawa.
- Heidegger M. (1997) *Budować, mieszkać, myśleć, Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa.
- Heidegger M. (2008) *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hugo-Bader J. (2002) *W rajskiej dolinie wśród zielska*, Pruszyński i S-ka, Warszawa.
- Husserl E. (2008) *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1974–1975) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1–2, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1989) *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa.
- Iwańczyk P. (2010) *Nie skończyłem na bruku*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Sport”, 6 kwietnia 2010.
- Jagielski W. (2002) *Modlitwa o deszcz*, W.A.B., Warszawa.
- Jagielski W. (2004) *Wieże z kamienia*, W.A.B., Warszawa.
- Kalder D. (2008) *Zagubiony kosmonauta. Zapiski antyurysty*, przeł. M. Ignaczak, i P. Siemion, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Kamiński M. (2010) *O co w tym życiu chodzi?*, „Tygodnik Powszechny”, 2 maja.
- Kosiewicz J. (2007) *Czas wolny w perspektywie ontologii i epistemologii czasu* [w:] Z. Dziubiński, red., *Drogi i bezdroża sportu i turystyki*, Warszawa.
- Kościół w czasach barwnej szarości* (1999) rozmowa Jana Grzegorzcyka z Tomaszem Węclawskim, „W Drodze”, nr 11.
- Laozi (2000) *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przeł. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Lévi-Strauss C. (1964) *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa.
- Lustgarten J. (1964) *Narodziny krakowskiego sportu* [w:] W. Bodnicki i inni, red., *Kopiec wspomnień*, wyd. II rozszerzone, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964.
- MacCannel D. (2002) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Mann M., Ibrahim Z. (2002) *The Good Alternative Travel Guide: Exciting Holidays for Responsible Travellers*, Earthscan Publications, London.
- Na górze wszystko jest proste: muszę się wspiąć, z Kingą Baranowską rozmawiał Przemysław Iwańczyk (2009) „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Sport”, 13 lipca.
- Pattullo P., Minelli O. (2006) *The Ethical Travel Guide: Your Passport to Exciting Alternative Holidays*, Earthscan Publications, London.
- Pawłucki A. (2004) *Turysta ekstremalny. Między indoktrynowanym ryzykiem, a bezpiecznym sensem* [w:] Z. Dziubiński, red., *Edukacja poprzez sport*, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa.
- Podemski K. (2005) *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Quinn S. (1997) *Życie Marii Curie*, przeł. A. Soszyńska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Sahaj T. (2010) *W poszukiwaniu naturalnego szczęścia – turystyka rowerowa jako przejaw wolności* [w:] M. Kazimierczak, red., *Współczesne podróże kulturowe*, Wydawnictwo AWF, Poznań 2010.
- Sahaj T. (2008) *Znane postaci, nieznani rowerzyści: W.I. Lenin – K. Nowak – T. Węclawski* [w:] M. Kazimierczak, red., *W kręgu humanistycznej refleksji nad turystyką kulturową*, Wydawnictwo AWF, Poznań.
- Teolog i rower* (1997) [w:] R. Brzezińska i inni, red., *Poznaniacy, portretów kopa i trochę*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.
- Wittgenstein L. (1970) *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.
- Zalewski A (2008) *Fenomenologia jako terapia filozoficzna*, „Principia”, tom L.
- Zarzycki P. (2009) *Haczyk przerzutki, czyli Piotr radzi*, „bikeBoard” nr 7.

Abstract**Ritually revived happiness: philosophical-sports travels**

The purpose of the article is an attempt to bring closer the phenomenon which touches several, different at first glance, forms of human activity: philosophizing, travelling and practicing sport – put altogether, simultaneously. Philosophizing not *ex cathedra*, by “professional thinkers” during academic lectures, but natural, free thoughts on surrounding world, in the course of getting to know it during the travelling. Still “travelling” won’t be identical with the classic presentation of the term. It will also be confronted with organised “tourism”.

Key words: philosophy, travelling, tourism, happiness, freedom

PODRÓŻ W PERSPEKTYWIE HERMENEUTYKI I SEMIOTYKI KULTURY

*Sabina Owsianowska**

Zarys treści: Wybrane wątki myśli Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura są inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na pytania o istotę doświadczenia turysty, o to, czy podróż jest głównie próbą reinterpretacji obrazu rzeczywistości, konstruowanej i zapośredniczonej przez różnorodne media, czy raczej zanurzeniem w świat, *byciem-w-świecie*. W podróży dochodzi do swoistej intensyfikacji semiozy, czyli wymiany znaków i symboli między uczestnikami spotkania turystycznego. Postawa hermeneutyczna wzbogaca interpretację kodów semiotycznych o konteksty tworzone przez dyskursy kulturowe. Odwołanie do kategorii performansu w semiotycznych analizach doświadczenia podróży podkreśla rolę ciała w relacji między człowiekiem a odwiedzaną przestrzenią.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, performans, podróż, semiotyka, ucieleśnienie

Wprowadzenie

Wyjazdy w wolnym czasie w społeczeństwach postindustrialnych postrzegane są jako swoiste *rites de passages*, rytualne obrzędy odnowy, gesty poszukiwania sensu i znaczenia, zwrócenie się ku sferze myślenia typu *mythos*. Myślenie mityczne „wyraża się w języku symboli, pozwala na odbiór bogactwa uczuć i subiektywnych wrażeń towarzyszących doświadczeniu, jest źródłem innowacji i kreatywności – w przeciwieństwie do analitycznej precyzji i wyobrażeń zgodnych ze światem zewnętrznym, do których dąży *logos*” [Femiak 2009, s. 96–97; por. Zowisło 2006]. Myślenie typu *logos*, pojęciowe, tworzy racjonalną reprezentację rzeczywistości, wyrażalną w logicznym dyskursie. Konsekwencją obu typów myślenia jest odmienny rodzaj relacji między człowiekiem a światem – relacji zakładającej przedział między podmiotem a przedmiotem oraz instrumentalne nastawienie wobec rzeczywistości (*logos*) lub niwelującej ów dystans w obszarze doświadczeń egzystencjalnych, spotkania, „bezpośredniego uczestnictwa” (*mythos*).

* Dr, Zakład Teorii Rekreacji i Turystyki, Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie, e-mail: sabina.owsianowska@wp.pl.

W motywacji i ocenie wyjazdów turystycznych istotną rolę odgrywa autentyczność egzystencjalna, która okazuje się dla podróżników ważniejsza niż autentyczność obiektywna [por. m.in. Wieczorkiewicz 2008; Kazimierczak 2009]. Na podstawie subiektywnych osądów i odczuć, wartościowania obiektów i zdarzeń, odwiedzający tworzą z miejscem i przedmiotami więzi, które symbolizują zdobyte doświadczenie. Semiotyczne odniesienia do przeszłości kreują poczucie przynależności i identyfikacji, wpływają na zakotwiczenie przeżyć w rzeczywistym świecie [Grayson, Shulman 2000; Kessous, Roux 2008; Owsianowska 2008]. W takim ujęciu szans autentycznego doświadczenia upatruje się m.in. w wojażach motywowanych kontaktem z dziedzictwem przyrodniczym i kulturowym [Kazimierczak, 2009]. Turystyka kulturowa obejmuje jednakże różnorodne formy i nie stanowi jednego modelu, który spełnia w tym samym stopniu kryteria podróży realizującej szlachetne idee *l'art de voyager*. Z drugiej strony, to nie miejsce odwiedzone i atrakcje, a rodzaj doświadczenia, osobiste zaangażowanie i aktywność przesądzają o wartych uwagi wyprawach.

Czy zatem podróż jest w pierwszym rzędzie dążeniem poznawczym człowieka, próbą reinterpretacji obrazu skonstruowanej i zapośredniczonej przez media rzeczywistości – przedmiotu eksploracji? Czy raczej jest zanurzeniem w świat, *byciem-w-świecie* (Heiddeger), jako ucieleśniony podmiot, otoczony znaczącymi przedmiotami, zaangażowany w codzienne praktyki? Inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na postawione pytania może być teoria interpretacji, a dokładniej – wybrane wątki myśli Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Postawa hermeneutyczna pozwala rozszerzyć interpretację wewnętrznej struktury systemów znakowych o konteksty tworzone przez dyskursy kulturowe. Kategoria performansu wzbogaca i rekontekstualizuje analizy semiotyczne [Culler 1981; Dann 1996; Urry 2007; Wieczorkiewicz 2008], bowiem uwypukla mediującą rolę ciała w doświadczeniu podróży [na temat „zwrotu performatywnego” w humanistyce zob. Domańska 2007; Schechner 2006; por. także m.in.: Goffman 2000; Edensor 2001; Crouch 2007; Jaworski, Thurlow 2009]. Punktem odniesienia dla poniższych rozważań są również eseje na temat sztuki podróżowania Alaina de Bottona [2010].

1. Nostalgia za sensem

Traktat Hansa-Georga Gadamera *Prawda i metoda* (1960) powstał w latach pięćdziesiątych XX wieku. W nauce dominował neopozytywizm, a relatywizm (Kuhn) i anarchizm (Feyerabend) teorii naukowych miały dopiero pojawić się w akademickich debatach. Hermeneutyka Gadamera –

w odróżnieniu od założeń wcześniejszych teorii interpretacji: romantycznej perspektywy Schleiermachera i metodologicznej Diltheya – nie zmierza do odtworzenia „obiektywnego” sensu przekazu, nadanego dziełu w warunkach, w jakich powstawało [Gadamer 1993, 2000; por. Leśniewski 1999, s. 22–23]. Cel ten Gadamer uznaje za nieosiągalny, gdyż uwikłanie w aktualne uwarunkowania, bycie „tu i teraz”, wpływa na nasze rozumienie przeszłości, uniemożliwia porzucenie własnej perspektywy, uwolnienia się od wstępnych założeń, „przedrozumienia”, „przedsądów”, uprzedzeń. „Uprzedzenia te nie są czymś do *swobodnej dyspozycji* interpretatora, czymś, co potrafiłby on («z góry») świadomie porządkować, kontrolować i odmiennie traktować te, które rozumienie zakłócają” – pisze Maria Reut [1999] i dodaje, przywołując słowa Gadamera – „To odróżnienie dokonuje się «w samym rozumieniu»”. Zrozumienie działań innych ludzi możliwe jest jedynie wtedy, gdy jako model badawczy zostanie wykorzystany model interpretacji tekstu. Zrozumienie tekstu jest natomiast możliwe dzięki zarysowaniu pewnego projektu. Odbiorca kreśli sobie „pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na określony sens. Na wypracowywaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte” [Gadamer 1993, s. 257].

Zestawiając semantykę i hermeneutykę, których przedmiotem zainteresowania jest „całość językowego dostępu do świata”, Gadamer [2000, s. 119–131] podkreślał znaczenie pierwszej – w opisie i zewnętrznej obserwacji „językowych danych”, drugiej zaś dla wewnętrznego aspektu „użycia tego świata znaków” („wewnętrznego procesu mówienia”). Zasługą analizy semantycznej, według niemieckiego filozofa, jest „uświadomienie całościowej struktury języka, a w konsekwencji – zdemaskowanie fałszywych ideałów: ideału jednoznaczności znaków czy symboli i ideału logicznej formalizacji wyrażenia językowego. Wysoka wartość semantycznej analizy strukturalnej polega – bynajmniej nie na ostatku – na rozwianiu wytwarzanego przez izolowany znak słowny pozoru identyczności” [Gadamer 2000, s. 119–120]. Jest to możliwe poprzez wskazanie synonimiczności danego słowa, a nawet jego „niewymienialności” i „nieprzekładalności” w wypowiedzi, czego idealnym przykładem jest poezja. Oczywiście, istnieją „zwroty ekwiwalentne”, ale nie są one stałe, zmieniają się wraz z zachodzącymi transformacjami historycznymi i kulturowymi. Ograniczenie semantyki, czyli teorii znaków, w szczególności – znaków językowych, które są środkami działalności ludzkiej, wynika właśnie z napięcia między tendencją indywidualizacyjną, obecną w mówieniu, żywym języku, liryce, a tendencją do konwencjonalizacji, na przykład w nauce. Badania struktury semantycznej tekstu jako

całości uzupełniane są o kolejny kierunek pytania i badania, zakotwiczony w tym, iż „język odsyła nas zawsze poza siebie i poza to, co wyraźnie przedstawia”:

„Język nie zlewa się z tym, co jest w nim powiedziane, z tym, co dochodzi w nim do słowa. Otwierający się tu wymiar hermeneutyczny oznacza naturalnie możliwości obiektywizacji tego, co się myśli i co się komunikuje w ogóle. Wyrażenie językowe nie jest po prostu niedokładne i wymagające poprawy, lecz zawsze i z konieczności – właśnie wtedy, gdy jest tym, czym może być, kryje się za tym, co jest przez nie ewokowane i komunikowane” [Gadamer 2000, s. 124].

Interpretacja tekstu doprowadzić ma do „odtworzenia pytania, na które tekst ma być odpowiedzią” [Gadamer 2000, s. 347] przez stawianie kolejnych pytań. Pytania właściwie postawione zawierają w sobie odpowiedź. „Koło hermeneutyczne” – termin kluczowy dla hermeneutyki, różnie rozumiany przez jej współtwórców (np. Schleiermachersa, Heideggera) – to proces poszukiwania znaczenia całości poprzez recepcję jej części oraz odkrywania sposobu, w jaki sens całości nadaje znaczenie poszczególnym częściom. Proces ten odnosi się również do szerszej perspektywy historycznej – dialektyki rozumienia czasów obecnych w świetle dziejów minionych, jednakże interpretowanych zawsze z punktu widzenia naszych aktualnych doświadczeń. Zdaniem niemieckiego filozofa, osiągnąć możemy jedynie „fuzję horyzontów” – częściowe zbliżenie naszego własnego świata i świata, który próbujemy zrozumieć, „przyswojenie inności” tradycji, przez Gadamera rozumianej jako „odpowiednik *Ty* w dialektycznej (*dia-logicznej*) przestrzeni komunikowalności”, w przestrzeni wspólnie podzielanego sensu [Leśniewski 1999, s. 207]. „Nostalgia za sensem”, „nostalgia za pewnością”, „nostalgia za autorem” – to w opinii kontynuatorów myśli hermeneutycznej słabe punkty koncepcji Gadamera, wyraz pewnej „naiwności” wobec możliwości rozumienia świata. W postmodernizmie, wraz z Derridiańską metodą dekonstrukcji, przyjmuje się, iż język zniekształca myśl, a zadaniem badacza jest odsłonięcie owych deformacji, przy czym bezpodstawne jest poszukiwanie jakiegokolwiek struktury tekstu czy też sytuowanie go w historycznym lub kulturowym kontekście.

2. Świat tekstu – propozycja świata

Paul Ricoeur, wychodząc od perspektywy fenomenologicznej, zakwestionował podstawowe dla fenomenologii przekonanie o możliwości bezpośredniego wglądu: wszelkie poznanie zapośredniczone jest bowiem przez język i kulturę, a dokładniej – przez ich interpretację. Ideą przewodnią fenomenolo-

logii hermeneutycznej „jest przeświadczenie, że samorefleksja stanowi cel, interpretacja zaś środek do tego celu. Inaczej mówiąc, nie istnieje bezpośrednia droga samopoznania, lecz jedynie okrężna droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury” [Ricoeur 1989, s. 10]. Francuski filozof krytycznie ustosunkował się do osiągnięć lingwistyki inspirowanej myślą Ferdynanda de Saussure’a (1916). Pomimo wprowadzenia kategorii fundamentalnych dla namysłu nad językiem, lingwistyka nie wpłynęła na stopień poznawania i rozumienia nie tylko samego języka, ale też świata i człowieka w związku z odsunięciem na dalszy plan pytania o to, co umożliwia pojawienie się problemu prawdy i fałszu. Ricoeur [1989] polemizował ze strukturalizmem, według którego język jest „jednowymiarowy”, nie jest „pojmowany jako medium między umysłami i rzeczami. Stanowi on świat dla siebie, świat, wewnątrz którego każdy element odnosi się tylko do innych elementów tego samego systemu” [Martin 1999, s. 72].

Tak redukcjonistyczny opis języka nie prowadzi do odkrycia jego istoty. Ricoeur zaproponował, by – obok potencjalnie istniejącego znaku, przedmiotu semiotyki – wprowadzić do analizy zdanie, „aktualne zdarzenie mowy” i zarazem „nośnik dyskursywności języka”, czyli przedmiot semantyki. Dyskurs, dzięki swej specyficznej strukturze, dzięki „splataniu i współgraniu funkcji identyfikacji i orzekania w tym samym zdaniu”, dialektyce między *zdarzeniem* i *znaczeniem*, umożliwia poznawanie oraz rozumienie siebie i świata. Krytyka lingwistycznych analiz strukturalnych z perspektywy hermeneutyki nie podważała ich wartości w rozpoznawaniu wewnętrznej struktury tekstu – „niezbędnej, ale nieostatecznej fazy interpretacji”, stanowiącej „człon pośredni między rozumieniem naiwnym a krytycznym” [Ricoeur 1989]. Zdaniem Ricoeura, metoda hermeneutyczna oferuje najwięcej wówczas, gdy bada się nie jednostkowy tekst, ale próbuje odszyfrować intertekstualne powiązania, wniknąć w „świat tekstu” (*le monde du texte*).

Postawa hermeneutyczna otwiera przestrzeń interpretacji świata kreowanego w tekście bedekera, reportażu, filmu promocyjnego, narracji przewodnika podczas wycieczki czy ilustrowanej slajdami opowieści podróżnika. Jak zauważają m.in. Judith Adler [1989] i John Urry [1990/2007], do połowy dziewiętnastego wieku doświadczenie podróży łączone było przede wszystkim ze zmysłem słuchu – opowiadaniem historii, narracją. Wynalazek kolei i aparatu fotograficznego, oraz szereg innych osiągnięć cywilizacyjnych, zintensyfikowały podróże i pomnożyły wzbogacone obrazem relacje z wypraw. W związku z tym aż do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia w teorii turystyki dominowały analizy prowadzone w perspektywie okocentrycznej. Najpełniejszym wyrazem tego nurtu badań nad współczesnym podróżowaniem jest koncepcja *spojrzenia turystycznego* Johna Urry’ego, inspirowana myślą Michela Foucaulta, zmodyfikowana i uzupełniona przez jej autora

o analizie doświadczenia zmysłowego i tzw. podróży korporalnej [por. II wydanie *The Tourist Gaze*, Urry 2002; por. także m.in.: Veijola, Jokinen 1994; Wieczorkiewicz 2008; Urry 2009].

Kategoria *spojrzenia* ewokuje kwestie kontroli sprawowanej za pośrednictwem dyskursu, który odzwierciedla – i zarazem kształtuje – asymetryczność relacji w turystyce, czego wyrazem są np. teksty promocyjne czy wizualne reprezentacje i aranżacje „destynacji”. Fotografie stanowią przykład relacji wiedzy/władzy, oferując iluzoryczną i stereotypową wizję świata, poprzez selektywne i kontekstualne ukazywanie miejsca i ludzi. Obrazy podporządkowane są wzorcom kulturowym nadawców i odbiorców, a więc nasycone określonymi wartościami i znaczeniami [Caton, Santos 2008; Albers, James 1989; Dann 1996]. W hermeneutycznym kole doświadczenia podróży jego podmiot pragnie zobaczyć (i utrwalić) miejsce, obiekt znany wcześniej z mediów. Motywy obecne i nieobecne w dyskursie książek podróżniczych czy przewodników turystycznych, w ich warstwie werbalnej i wizualnej, są podstawą do formułowania wniosków, dla których reprezentatywna jest konkluzja semiotycznej analizy bedekerów do Indii, jakiej dokonała Deborah Bhattacharyaa [1997]: „Język przewodnika nigdy nie przyznaje się do tego, iż kształtuje i prezentuje pewien obraz Indii – jeden z wielu, jakie mogłyby być przedstawione”. By ułatwić zrozumienie, między kulturą a jej odbiorcą często zjawia się tłumacz – mediator i interpretator, np. przewodnik turystyczny lub pilot wycieczek:

„[...] pracuje w ten sposób, że mówi do innych i wyjaśnia im to, na co patrzą. Gdyby nie ona, nie rozumieliby tego, co widzą, przechodziliby nad wszystkim nieuważni [...]. Jest pośrednikiem. Mówi w imieniu czegoś wielkiego, rozrośniętego, zbiorowego, co właściwie nie ma granic. Stara się sformułować proste, oznajmujące zdanie, nawet wtedy, gdy powinna powiedzieć coś, co musi pozostać niejasne i nierozstrzygnięte” [Tokarczuk 2004, s. 69–70].

Sami turyści także stają się autorami, nadawcami i pośrednikami w procesie nieustannego reprodukowania wizerunków, na podstawie których uważny i odpowiednio przygotowany odbiorca odczyta, zdekonstruuje (sugerowane) relacje dominacji i podporządkowania, wymowne przemilczenia, niedostateczną reprezentację pewnych tematów, scenerii czy osób lub owe „puste miejsca” w przewidywaniu przebiegu podróży, o których pisze Alain de Botton:

„Antycypując, pozostawiłem po prostu puste miejsce pomiędzy lotniskiem i hotelem. W moim umyśle nic nie figurowało pomiędzy ostatnią linijką planu podróży (cudownie rytmicznym «Przylot BA 2155 o 15.35») i hotelowym pokojem. [...] Częściową winę za naszą skłonność do zapominania, jak wiele istnieje na świecie prócz tego, co antycypujemy, ponoszą dzieła sztuki,

działają bowiem na podobnej zasadzie symplifikacji i selekcji co wyobraźnia. Artystyczne opisy dokonują drastycznych skrótów w stosunku do tego, co narzuca nam rzeczywistość. Powieść podróżnicza opowie nam na przykład, że narrator dotarł po południu do górskiego miasteczka X i spędziwszy noc w średniowiecznym klasztorze, obudził się o mglistym poranku. Nam jednak nie zdarza się po prostu dotrzeć. Siedzimy w pociągu. Wewnątrz nas zachodzi krępujący proces trawienia obiadu. Obicia siedzeń są szare. Patrzymy na pola za oknem. Wodzimy wzrokiem po przedziale. W naszej świadomości obraca się bęben z lękami. [...] Tymczasem doszliśmy zaledwie do końca pierwszej minuty szczegółowego wyliczania wydarzeń czających się za mylącym zdaniem «dotarł po południu»» [Botton 2010, s. 18–19].

Hermeneutyka podkreśla „uwikłanie” interpretatora przekazu we własny kontekst. Przykład turysty egzystencjalnego ze znanej typologii Erika Cohena [1979] ukazuje, iż podróżnik próbuje wniknąć w świat innych kultur i ludzi, ich historii i teraźniejszości. Nie tylko penetruje świat, ale poszukuje inspiracji filozoficznych, religijnych, duchowych – *sacrum*, nowego centrum odniesienia i źródła wartości, których nie znajduje we własnym kraju, kulturze. Obcość i egzotyka wcale nie muszą być odczuwane w relacji do przestrzeni eksplorowanej, jak zauważa autor *Sztuki podróżowania* – szwajcarski filozof na przykładzie swojej wycieczki do Amsterdamu – lecz w odniesieniu do codziennego otoczenia i tego, co w nim obecne, ale w większym stopniu tego, czego w nim brak: „To, co odbieramy jako egzotyczne za granicą, może być identyczne z tym, czego na próżno łakniemy w ojczyźnie” [Botton 2010, s. 75].

3. Semioza – dyskurs – performans

Koncentrując się na znakowym charakterze kultury, semiotyka kultury (a w jej ramach także semiotyka turystyki) eksploruje ludzkie czynności, w tym zachowania rytualne, oraz takie wytwory, jak m.in. dzieła sztuki, język nauki czy religii; bada zatem kulturę od strony czynnościowej i wytwórczej [Żegleń 2000; Barthes 2000; Owsianowska 2008]. Celem semiotyki kultury jest kreowanie modeli kultur, kształtowanych przez jej reprezentantów i odnoszących się do przemian, jakie zachodzą wraz z rozwojem cywilizacyjnym, np. mediatyzacją rzeczywistości, znaczeniem technologii w codziennym życiu czy też nowym traktowaniem ludzkiego ciała i cielesności. Kody poznawcze, parajęzykowe mogą zastępować język mówiony/pisany, a także funkcjonować jako kody pomocnicze mowy i spełniać funkcje wzmacniające bądź modyfikujące przekaz, podkreślając emocje, towarzyszące analizowanej wypowiedzi. Z punktu widzenia teorii ucieleśnienia na szczególną uwagę zasługują kody kinetyczne, odnoszące się do gestów, mimiki, ruchów ciała;

kody proksemiczne, wskazujące na zasady zachowywania odległości między uczestnikami interakcji, a także – podejmowane m.in. przez Rolanda Barthesa [2000] badania nad modą. Analiza strojów i akcesoriów związanych z wybraną formą turystyki wzbogaca opis procesu przygotowania ekwipunku, pakowania i innych czynności o charakterze rytualnym. Dzięki kodom semiotycznym możliwe jest „przetłumaczenie” informacji z jednego systemu znaków na inny.

Rytualizacja aktu turystycznego na poziomie zmysłowego kontaktu z otoczeniem odwołuje się do bezpośredniego doświadczenia podróżników, relacji z miejscem i z ludźmi [Crouch 2008; Crouch i in. 2003]. Przedmiotem zainteresowania badaczy są zachowania, jakie współtworzą owo doświadczenie w przestrzeni, w obecności Innych i rozmaitych „cielesnych trajektorii”, wytyczanych w trakcie realizacji i rekonfiguracji – dzięki indywidualnemu zaangażowaniu – wpisanego w dane miejsce dyskursywnego wzorca [Edensor 2006; Crouch i in. 2003; Jaworski, Thurlow 2011]. Subiektywne podejście, ekspresyjność wpływają na sposób, w jaki jednostki działają – przestrzeń i ucieleśnione praktyki implikują liczne, aksjologicznie nacechowane interakcje [Merleau-Ponty 2001]. Przykładowo, wybrana do opisu mobilnej zmysłowości metafora *zadomowienia* nie oznacza statyczności, osiedlenia w ograniczonej przestrzennej wspólnotcie, ale „praktyki cielesne i nieświadome pokłady wiedzy, których używamy do «życia w», zamieszkiwania w jakiegokolwiek sytuacji, nawet jeśli zakłada ona przemieszczanie się w przestrzeni” [Crouch, Desforges 2001; por. Ingold 2000].

Postawa i ruch ciała, gesty, traktowane są jako wyraz jednostkowego działania, ale także jako sposób realizacji wzorców kulturowych i ideologii. Adam Jaworski i Crispin Thurlow [2009] analizują praktyki cielesne, postrzegane nie tylko jako kontekst rozmowy, lecz również jako identyfikujące, reprezentacyjne i interakcyjne znaczenia *sui generis*. Znaczenie identyfikacyjne nawiązuje do roli, jaką gesty, postawy i ruchy ciała odgrywają w performatywnym ustalaniu tożsamości odwiedzających, również w relacji do praktyk wcześniej zapośredniczonych przez media, opowieści czy fotografii. W konsekwencji kreowany jest styl wyobrażonej wspólnoty turystów i jej kodów semiotycznych, a badanie sfery wizualnej poszerzone jest o doznania płynące z pozostałych zmysłów. Znaczenie reprezentacyjne wiąże się z faktem, iż pewne praktyki cielesne realizowane są i interpretowane według przyjętej koncepcji, np. turystyki jako wymiany międzykulturowej, eksploracji, przygody, zabawy. Turyści, dokonując wyboru formy podróży, powielają niejako zaprojektowany w ramach tego wzorca zestaw typowych zachowań i rytuałów, związanych z nimi przedmiotów wyposażenia, stroju itd. [por. m.in. o „hybrydyczności” turysty pieszego, Urry 2009]. Natomiast znaczenie interaktywne odwołuje się do sensu, jaki wspomnianym

praktykom ciała nadają interakcje z innymi ludźmi i otoczeniem. Analizy, wzbogacone w nowy wymiar i intersubiektywne odczytywanie aktów komunikacyjnych, takich jak zachowania werbalne i niewerbalne, przechodzenie z miejsca na miejsce, przenoszenie wzroku albo wskazywanie, stają się źródłem opisu kulturowych i historycznych przemian doświadczenia turysty.

Performatywność w „byciu turystą” eksponuje dynamizm sytuacji podróży, pozwala uchwycić to, co językowe i to, co pozasłowne, nieustanną wymianę kulturową znaków, semiozę, w sieci wzajemnych powiązań między przybyszami, mieszkańcami, innymi odwiedzającymi, personelem, miejscem i jego wizerunkami, słowem – między wszystkimi elementami „aktu turystycznego” [Lipiec 2008]. Podróżnik przekracza semiosferę, do której przynależy, dystansuje się wobec symboli, kodów werbalnych, ikonicznych, proksemicznych, wobec literatury, muzyki, zwyczajów, mody, które się z nią łączą. Oczywiście, cały czas ma możliwość wirtualnego i realnego kontaktu z rodzimą semiosferą, chociażby w wyniku przenikania i łączenia elementów kulturowych w dobie globalizacji. Jednak jądro doświadczenia turystycznego w odwiedzanym miejscu stanowi swoista intensyfikacja semiozy – utożsamianej z dyskursem – która obejmuje wszystkie kody semiotyczne. Dzięki semiotyce możemy więc rozpoznawać metody komunikowania znaczeń w kontakcie z semiosferą różną od tej, w jakiej dorastamy i żyjemy. Stopień skomplikowania możliwych punktów odniesienia wzrasta we współczesnym świecie wraz z coraz szerszym dostępem do szybkiej informacji o rozmaitych systemach znaków i ich konfiguracjach. Postmodernistyczna krytyka założeń semiotyki, dotyczy przede wszystkim „nadprodukcji” znaków oraz oderwania znaczącego od znaczonego i „nieufności” wobec znaków w wyniku rozbicia podstawowej, zaproponowanej przez Charlesa Sandersa Peirce’a triadycznej relacji między znakiem, desygnatem i interpretantem.

Zakończenie

Alain de Botton sięga do poezji i sztuk wizualnych, literatury pięknej, podróżniczej i naukowej, by odnaleźć instrukcje dotyczące nie tylko tego „dokąd” podróżować, ale przede wszystkim – „dlaczego i jak to robić”. Korzysta także z rad bohatera powieści Huyssmana oraz francuskiego pisarza Xaviera de Maistre (i sam zachęca swym przykładem, czyli zwiedzaniem dzielnicy, w której mieszka, do uwzględnienia ich stanowisk). Paradoksalnie, obaj dochodzą do wniosku, że nie ma sensu wyruszać w drogę. Pierwszy rezygnuje z wyjazdu do Londynu z obawy przed trudami wyprawy i prawdopodobnym rozczarowaniem, zderzeniem realiów z wyobrażeniami, zrodzonymi m.in. na podstawie lektury Baedekera. Natomiast drugi, w *Podróży dookoła mojej*

sypialni (1794), namawia do tego, by dostrzegać piękno w „nudnej codzienności”, znajomym otoczeniu. Kluczową rolę odgrywają bowiem odpowiednie nastawienie umysłu, subiektywne predyspozycje i intelektualna aktywność, wrażliwość, pokora i wyobraźnia turysty, dzięki którym nawet w eksploracji najbliższego otoczenia odnaleźć można przyjemność czerpaną zwykle z podróżowania. Z drugiej strony, najatrakcyjniejszą wyprawę oczekiwaną satysfakcji pozbawić może złe samopoczucie, zmęczenie, osobiste nieporozumienia w związku. Rzeczywistość opisywana w *Sztuce podróżowania* to rzeczywistość „faktycznego doświadczenia, gdzie to, co przybyliśmy zobaczyć, zawsze jest rozcieńczone tym, co możemy zobaczyć wszędzie, gdzie od terażniejszości odciąga nas niepokój o przyszłość i gdzie nasza radość z elementów estetycznych znajduje się na łasce kłopotliwych potrzeb fizycznych i psychicznych” [Botton 2010, s. 30]. Tylko takie całościowe ujęcie fenomenu podróżowania sprzyja wypełnieniu luk w dotychczasowych analizach, a dorobek hermeneutyki i semiotyki kultury zwraca uwagę na uwarunkowania i konteksty interpretacji oraz bogactwo ewokowanych sensów i znaczeń. Przychylając się ku opinii, iż podróżnicy naprawdę są zainteresowani poznaniem i rozumieniem świata, poszukiwaniem odpowiedzi na pytania, które wzbogacają ich wiedzę o rzeczywistości i o ludzkiej kondycji, warto – za Bottonem – powtórzyć, iż potrzebne jest doskonalenie sztuki podróżowania, gdyż wymaga ona także innego niż praktyczne, mianowicie filozoficznego myślenia.

Piśmiennictwo

- Adler J. (1989) *Origins of Sightseeing*, „Annals of Tourism Research”, 16(1), s. 7–29.
- Albers P., James W. (1988) *Travel Photography. A Methodological Approach*, „Annals of Tourism Research”, 15(1), s. 134–158.
- Barthes R. (2000) *Mitologie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Bhattacharyya D. (1997) *Mediating India. An Analysis of a Guidebook*, „Annals of Tourism Research”, 24(2), s. 371–389.
- Botton A., de (2010) *Sztuka podróżowania*, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa.
- Caton K., Santos C.A. (2008) *Closing the Hermeneutic Circle? Photographic Encounters with the Other*, „Annals of Tourism Research”, 35(1), s. 7–26.
- Crouch D. (2008) *Tourist Practices and Performances* [w:] A.A. Lew, C.M. Hall, A.M. Williams, red., *A Companion to Tourism*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, MA, USA. DOI: 10.1002/9780470752272.ch7.

- Crouch D., Aronsson L., Wahlström L. (2001) *Tourist Encounters*, „Tourist Studies”, 1(3), s. 253–270.
- Crouch D., Desforges L. (2003) *The Sensuous in the Tourist Encounter. Introduction: The Power of the Body in Tourist Studies*, „Tourist Studies”, 3(1), s. 5–22.
- Dann G. (1996) *The Language of Tourism. A Sociolinguistic Perspective*, CABI, Wallingford.
- Domańska E. (2007) *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie”, 5, s. 48–61.
- Edensor, T. (2001) *Performing Tourism, Staging Tourism. (Re)producing Tourist Space and Action*, „Tourist Studies”, 1(1), s. 59–81.
- Femiak J. (2009) *Doświadczenie turystyczne w świetle rozważań nad koncepcją podmiotu w nauce* [w:] Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, red., *Człowiek w podróży*, WSE, Warszawa, s. 93–102.
- Foucault M. (1999) *Narodziny kliniki*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2000) *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, PIW, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1993) *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków.
- Goffman E. (2000) *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Dartner-Śpiewak i P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Grayson K., Shulman D. (2000) *Indexicality and the Verification Function of Irreplaceable Possessions: A Semiotic Analysis*, „Journal of Consumer Research”, 27(June), s. 17–30.
- Ingold T. (2000) *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londyn.
- Jaworski A., Thurlow C. (2009) *Gesture and Movement in Tourist Spaces* [w:] C. Jewitt, red., *Handbook of Multimodal Discourse Analysis*, Routledge, London, s. 253–262.
- Jaworski A., Thurlow C. (2011), *Tracing Place, Locating Self: Embodiment and Remediation in/of Tourist Spaces*, <http://faculty.washington.edu/thurlow/papers/jaworski-thurlow%282011%29-vc.pdf> [dostęp: 15.04.2011].
- Kazimierzczak M. (2009) *W poszukiwaniu autentyczności turystyki kulturowej* [w:] Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, red., *Człowiek w podróży*, WSE, Warszawa, s. 41–58.
- Kessous A., Roux E. (2008) *A Semiotic Analysis of Nostalgia as a Connection to the Past*, „Qualitative Market Research: An International Journal”, 11(2), s. 192–212.
- Leśniewski N. (1999) *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo UAM, Poznań.

- Lipiec J. (2008) *Filozofia turystyki* [w:] R. Winiarski, red., *Turystyka w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 13-32.
- Martin P. (1999) *Miejsce dyskursu we współczesnych badaniach nad językiem. Paula Ricoeura polemika z konsekwencjami teorii strukturalistycznej* [w:] B. Trojanowska, red., *Rzeczywistość języka*, wyd. Wrocław, s. 87-98.
- Merleau-Ponty M. (2001) *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Owsianowska S. (2008) *Semiotyka turystyki* [w:] R. Winiarski, red., *Turystyka w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 117-139.
- Reut M. (1999) *Skończoność i rozumienie. Uniwersalnie językowy charakter rozumienia w ontologicznej hermeneutyce H.-G. Gadamera a możliwości emancypacji* [w:] B. Trojanowska, red., *Rzeczywistość języka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 335-360.
- Ricoeur P. (1975) *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadz. S. Cichowicz, przekł. zbior., PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. (1989) *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Schechner R. (2006) *Performatyka. Wstęp*, Wydawnictwo: Instytut im. J. Grotowskiego, Wrocław.
- Tokarczuk O. (2004) *Ostatnie historie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Urry J. (2007) *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Urry J. (2009), *Socjologia mobilności*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Veijola S., Jokinen E. (1994) *The Body in Tourism*, „Theory, Culture and Society”, 11, s. 125-151.
- Wieczorkiewicz A. (2008) *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków.
- Zowisło M. (2006) *Między reliktem a archetypem. Krytyka rozumu mitologicznego*, Studia i Monografie, AWF, Kraków.
- Żegleń U. (2000) *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

Abstract

A travel in view of hermeneutics and semiotics of culture

Selected topics of Hans-Georg Gadamer's and Paul Ricoeur's thought are inspiration to seek an answer to questions about the essence of the tourist's experience, about whether a travel is primarily an attempt to reinterpret an image of reality, constructed and mediated by a variety of media, or is it rather immersion into the world, Being-in-the-World. During a travel, a kind of intensification of semiosis, or exchange of signs and symbols amongst the participants of tourist meeting occurs. The hermeneutic attitude enriches interpretation of the semiotic codes by contexts created by the cultural discourses. A reference to the category of performance in the semiotic analyses of travel experience highlights the role of the body in the relationship between a human and the visited space.

Key words: hermeneutics, performance, travel, semiotics, embodiment

ALPEJSKIE KRAJOBRAZY

*Katarzyna Salamon-Krakowska**

Zarys treści: Alpy, jak chyba żadne inne góry, niezmiennie budzą zachwyt człowieka. Wyrazem tej fascynacji są zarówno liczne dzieła literackie i malarskie, opiewające urok i potęgę Alp, jak i cieszące się coraz większą popularnością wyprawy turystyczne. Ale Alpy to także źródło swoistej ambiwalencji uczuć, której wyrazem są krytyczne szkice wychodzące spod pióra filozofów. Przedmiotem artykułu jest zagadnienie krajobrazu podjęte w kontekście filozoficznych rozważań Geорга Simmla i Bolesława Micińskiego.

Słowa kluczowe: Alpy, krajobraz, podróż, Simmel, Miciński

„Każdy krajobraz jest stanem duszy”.

H.F. Amiel

1. Powrót z Alp, czyli poszukiwanie początku

Magiczne Alpy. Trudno oprzeć się ich urokowi – zniewalające krajobrazy, przestrzeń, widoki, których aurę zatrzymać w słowach potrafią tylko poeci. Wszystko, co rozpościera się przed oczami wędrowca, uwikłane jest w dziesiątki kontekstów, każda turnia, każda grań, każdy szlak wiodący na szczyt brzemienne są znaczeniami. A człowiek niezmiennie od wieków, niezależnie od wiedzy i erudycyjnej ogłady, pozostaje wrażliwy na zagadkowe piękno Alp.

Pragnienie podróży jest niewątpliwie stałym i trwałym elementem ludzkiej egzystencji. Sama podróż może być różnie rozumiana. Istnieje wiele jej odmian, różne bywają motywacje podróżników. Zwykle za podróż uważa się przemieszczanie w przestrzeni, ale podróż to przecież nie tylko zmiana miejsca, to nie tylko wyprawa do innego miasta, kraju czy na inny kontynent. Claude Lévi-Strauss jest zdania, że „podróż zaznacza się jednocześnie w przestrzeni, w czasie i w hierarchii społecznej” [Lévi-Strauss 1960, s. 85]. Dopiero uwzględnienie tych trzech wymiarów pozwala budować adekwatny

* Dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii i Socjologii Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu, e-mail: katarzyna.salamon@awf.wroc.pl.

obraz podróży. Podróż może jednak, jak wiadomo, prowadzić nie tylko w głąb świata, ale także w głąb nas samych. Podróżować możemy nie ruszając się z miejsca – *voyages autor de ma chambre*, jak mówił Stempowski [Stempowski 2001]. Podróżujemy bowiem marząc, czytając, pisząc. Podróż jest rzeczą wyobraźni. Podróż może mieć także wymiar religijny, eschatologiczny. Może być rodzajem kary bądź pokuty. Może stanowić ucieczkę. Niezależnie jednak od tego, jaki rodzaj wyprawy stanie się naszym udziałem, istota podróży zawsze pozostaje niezmienna. Jest nią poznanie. Wybieramy niespokojny los tułacza-odkrywcy, aby móc wędrować. Wędrować ku tajemnicy, ku prawdzie, ku wiedzy, ku światu, ku samemu sobie [Salamon-Krakowska 2007].

Czy jednak sprowadzenie istoty podróży do szeroko rozumianego poznania jest słuszne? Czy to przeświadczenie nie razi dziś anachronizmem? Czy w świecie współczesnym poznawcza funkcja podróży możliwa jest do ocalenia? Nie wydaje się, by człowiek współczesny dążył do prawdy, by poznanie było celem jego poczynań. Celem turysty jest doświadczanie, doznawanie, smakowanie, zaliczanie, kolekcjonowanie, ale nie docieranie do prawdy. W interesie turysty leży podtrzymywanie ułudy, jaką stwarza każda podróż, turysta bowiem nie po to wydaje często niemałe sumy pieniędzy, by przekonać się, że nie musiał jechać na Lazurowe Wybrzeże, by zjeść smaczne *frutti di mare*. Nikt nie chce, odwiedzając najodleglejszy zakątek świata, zrozumieć, że wszystko, co zobaczył, widział już wcześniej na filmie przyrodniczym. I tak oto podróż staje się spektaklem, w którym nikt nie troszczy się o prawdę, a jedynie o pewną umowną konwencję. Podróż ma w sobie coś z hochsztaplerskiej sztuczki, być może w tym właśnie tkwi jej moc.

Podróżowanie jest jedną z najstarszych i najsilniejszych pasji człowieka, wydaje się, że ludzie dzielą się na tych, którzy podróżują, na tych, którzy marzą o podróżach i na tych, którzy obnażają podróże jako zafałszowujące naszą egzystencję. Podróż bowiem naznaczona jest brakiem autentyzmu. Dobrze oddają to słowa MacCanella:

„Doświadczenie turystyczne, zrodzone wśród turystycznych dekoracji, bazuje na nieautentyczności i w porównaniu z dokładnymi studiami okazuje się powierzchowne. Doświadczenie powszednie może być efektem mistyfikacji, natomiast doświadczenie turystyczne zawsze jest efektem mistyfikacji. Co więcej, oszustwo zawierające się w turystycznym doświadczeniu może być przedstawiane jako prawdziwe objawienie – udaje wówczas wehikuł przenoszący widza za fałszywą fasadę rzeczywistości” [MacCanell 2002, s. 160].

Wydaje się, że mistyfikacja rzeczywistości jest wpisana w strukturę podróży. Właściwość ta nie jest wytworem czasów współczesnych. Podróże każdej epoki mistyfikują świat na swój własny sposób. W latach pięćdziesiątych XX wieku Lévi-Strauss pisał:

„Rozumiem teraz namiętność, szaleństwo i oszustwo opowieści podróźniczych. Przynoszą one złudzenie tego, co już nie istnieje, a powinno jeszcze dziś istnieć, abyśmy mogli uciec od przygnębiającej świadomości, że 20 000 lat historii już się rozegrało” [Lévi-Strauss 1960, s. 33].

Choć słowa te padły ponad pół wieku temu, to czy straciły swoją aktualność? Kiedy zasiadamy przed telewizorem, by obejrzeć kolejny odcinek podróźniczego programu, oczekujemy ujżenia czegoś, co da nam asumpt do zdziwienia, że oto ludzie tak żyją, że to jedzą, że w to wierzą, że tego się boją, że temu się dziwią, że takie rzeczy robią. Czy ulegamy potrzebie mistyfikacji, czy może iluzji?

Innym rodzajem podróźniczej mistyfikacji jest złudzenie początku. Podróż zawsze jest doświadczeniem „nowego”, nawet jeśli wyruszamy w miejsce dobrze nam znane, musimy być przygotowani na nowe doznania, nowe wrażenia, nowe sytuacje. Nowość zaś stwarza iluzję początku. Czy nie dlatego kupujemy nowe rzeczy, choć stare są jeszcze użyteczne, czy nie dlatego nachodzi nas czasem chęć, by mieć nową fryzurę, nowe ubranie, nowy samochód, nową pracę, nowego partnera? Te magiczne czynności mają jeden cel: znaleźć nowego siebie. Zaklinamy rzeczywistość, zadając sobie niemało trudu, by uwierzyć w istnienie innego-nowego życia. Czy nie po to właśnie wyruszamy w podróż?

Leszek Kołakowski wyróżnia trzy powody, dla których człowiek współczesny decyduje się na podróżowanie. Pierwszym jest ludzka ciekawość, drugim odwieczne pragnienie człowieka, aby doświadczać czegoś nowego, trzecim – swoiście ludzkie przeżywanie czasu. Zdaniem filozofa nowość wabi człowieka, często wyłącznie z racji bycia nowością, to zaś, że „nowość nas wabi, jest to bodaj związane z naszym swoiście ludzkim przeżywaniem czasu. Chcielibyśmy zawsze być u początku, mieć poczucie, że świat jest dla nas otwarty, że się zaczyna właśnie, a samo przeżycie nowości w takie poczucie nas wprowadza, choćby w złudzeniu” [Kołakowski 1998, s. 45].

2. „Góry nade mną jak niebo, a niebo nade mną jak góry”¹

Wyruszyłam w góry wczesnym rankiem bez konkretnego planu. Decyzję, dokąd pójść, można zawsze podjąć na pierwszym rozdrożu. W prawo, w lewo, prosto, niezależnie od tego, w którą stronę ruszę, każdy z oznaczonych szlaków doprowadzi mnie na jakiś wierch. Wybieram Faichtener Karlspietze, którego szczyt sięga 2918 metrów. Większą część trasy znaczy szlak czerwony, dopiero ostatnie osiemset metrów oznaczono na czarno. Po kilku

¹ W. Bellon, *Sielanka o domu*.

godzinach samotnej wędrówki dotarłam do granicy śniegu, trawers, którym przemierzałam zbocze, zniknął pod pokrywą białego firnu. Zalegający śnieg czynił dalszą marszrutę wielce ryzykowną. Bez odpowiedniego sprzętu próba pokonania kolejnych metrów byłaby niepokorną zuchwałością. Rozsądek zawładnął pragnieniem zdobycia szczytu i nakazał odwrót. Nie od razu jednak zaczęłam schodzić, za wielogodzinny trud podchodzenia pod górę przyznałam sobie nagrodę, był nią godzinny odpoczynek. Usiadłam na dużym, nagrzanym promieniami słońca kamieniu i stałam się kamieniem.

Czy wędrówka przybliżyła nas do napisania tekstu o wędrawaniu? Jeśli skłonni jesteśmy choć przez moment tak właśnie myśleć, to dowodzi to jedynie jeszcze jednej mistyfikacji, jeszcze jednej podróźniczej obietnicy bez pokrycia. Podróż nie sprzyja skupieniu, rozprasza, angażuje zmysły, jej wspomnienie rozkojarza. Dlaczego zatem wyruszając w Alpy miałam nadzieję, że góry będą nie tylko źródłem wzniosłych doznań konsumowanych na miejscu, ale staną się także bezcenną inspiracją, inną niż te, które znaleźć możemy w dziełach literackich czy filozoficznych? Skąd płynie to naiwne złudzenie?

Wędrówki po Alpach to, mówiąc językiem Stempowskiego, *peregrinationes domesticae*, wyprawy w świat rzeczy znanych. Znanych i bliskich wykształconemu Europejczykowi, który zawędrowawszy w Alpy szuka wszakże sposobu, by uwolnić się od natrętnych skojarzeń estetycznych, literackich, filozoficznych. Czy to możliwe, że zainteresowanie, jakim niezmiennie od stuleci cieszą się Alpy, jest wyłącznie efektem legendy i mitu? Czy może jednak magnetyzm Alp jest samoistny i działa niezależnie od kulturowej oprawy? Alpy, jak chyba żadne inne góry, od wieków budziły w człowieku potrzebę uwiecznienia krajobrazu czy to w słowie, czy w obrazie, czy w fotografii, ale Alpy to także źródło swoistej ambiwalencji uczuć, której wyrazem są krytyczne szkice wychodzące spod pióra filozofów. Bywa, że filozofowie nawet wtedy, gdy, jak w przypadku Simmla, są piewcami alpejskiego krajobrazu, jednocześnie bezlitośnie piętnują masowość i komercjalizację alpejskich wypraw, obnażając mistyfikację, jakiej ulega turysta, który jeszcze przed rozpoczęciem wyprawy wie doskonale, jakie przeżycia muszą stać się jego udziałem w trakcie trwania wycieczki. Ten rodzaj podróźniczej mistyfikacji Simmel nazywa autoiluzją: „oto ludzie o głębokim życiu duchowym sądzą, że wyprawa w Alpy przyda im wyjątkowej głębi i uduchowienia” [Simmel 2006, s. 4].

Można zapytać, dlaczego tak sądzą? Skąd powzięli owo przeświadczenie i czemu je w sobie pielęgnują? Zdaniem Simmla jest to prosty sposób na zamaskowanie egoizmu. Kultura, która z jednej strony rozbudza w człowieku pragnienia przyjemności czysto zmysłowych, subiektywnych i egoistycznych właśnie, nie ustaje w wysiłku, by to zatuszować i dlatego jest „gotowa najbardziej subiektywne motywy wyprowadzać z «wyższych punktów widzenia», a wszelkie *tel est notre plaisir* ubierać w szaty obiektywnych uza-

sadnień” [Simmel 2006, s. 5]. I znów hochsztaplerska sztuczka – wyprawa w Alpy jako jeden ze sposobów przydawania sobie wartości znacznie większej niż ta tylko, która wynika bezpośrednio z dokonanych czynów. Wyprawy w Alpy bywają wprawdzie źródłem doznań o niezwyklej sile, sprzyjają ekstatycznym uniesieniom, ale Simmel nie ma wątpliwości, że wszystko to jest ulotne i nietrwałe, albowiem

„po ekstazie, jaką wywołuje widok strzelistych turni, nader szybko wracamy na niziny i, jak mi się wydaje, bez trwałego zysku w postaci wzbogacenia, pogłębienia, wtajemniczenia, które pozostawałyby w jakiejś proporcji do owych wzlotów” [Simmel 2006, s. 5].

Także R. Barthes, analizując serię przewodników Guide Bleu, w ironiczny sposób unaocznia czytelnikowi zawarte w nich mieszczańskie mity, które wyznaczają i nadają wartość temu, co turysta powinien zobaczyć. I tak na przykład mit alpejski wywodzący się ze „szwajcarsko-protestanckiej moralności”, zachęca, by obierać za cel swoich wędrówek tylko te trasy, których pokonanie wymaga wysiłku sprzyjającego moralnemu odrodzeniu [Barthes 2000].

Można zapytać, co takiego jest w Alpach, że budzą tak ambiwalentne odczucia, z jednej bowiem strony to właśnie piękno Alp od dawien dawna pragnęli opiewać poeci, malarze, pisarze, to o wyprawach w Alpy marzyli bądź je skuteczniawali zwykli ludzie, z drugiej zaś strony to właśnie Alpy i powszechne dla nich uwielbienie stały się przedmiotem krytycznego dyskursu tak chętnie uprawianego przez filozofów. Warto być może zastanowić się nad pewnego rodzaju żarliwością, z jaką krytyka ta jest podejmowana. Czy przypadkiem krytyczne teksty nie demaskują ich autorów jako faktycznych miłośników, niemogących pogodzić się z tym, że zostali niejako wywłaszczeni z sanktuarium ich własnej duchowości?

3. „Góry na górach – patrzono na widzianych – stoją”², czyli o tym jak powstaje krajobraz

Wędrując po górach zwykle przystajemy co jakiś czas, by napawać się widokami, sycimy wzrok pięknem tego, co się jawi wokół. Czy patrząc na górskie granie, na drzewa, strumienie, kamienie, na błękit nieba, na domki w dolinie tym mniejsze, im wyżej zdołaliśmy się wspiąć, czy widząc to wszystko widzimy krajobraz?

Jakie warunki muszą zostać spełnione, aby, mówiąc językiem Kanta, empiryczna różnorodność przemieniła się w krajobraz? Nasze spojrzenie obramowuje fragment rzeczywistości, wyodrębnia spośród nieskończonej wie-

² J. Przyboś, *Tam, w urwisku*.

łości różnorodnych elementów tylko niektóre z nich. Spojrzenie rysuje ramę obrazu. Obraz ujęty w ramy spojrzenia usamodzielnia się, zaczyna żyć własnym życiem, ale nade wszystko zyskuje indywidualność i mimo że jest, jak stwierdza Simmel, zamknięty i samowystarczalny, „to bez oporu włącza się w całość i jedność natury” [Simmel 2006, s. 295]. Zdaniem Simmla „w świadomości musi się zarysować nowa, jednolita całość, nadrzędna wobec poszczególnych elementów, nie związana ich specyficznymi znaczeniami i nie złożona z nich na sposób mechaniczny – i dopiero to jest krajobraz” [Simmel 2006, s. 292]. Tak zatem to, co jawi się naszym oczom, nawet jeśli ogarniane jest jednym spojrzeniem, nie stanowi jeszcze krajobrazu, podobnie jak samo nagromadzenie książek nie czyni zbioru biblioteką. Aby wielość książek przemieniła się w bibliotekę, muszą one zostać „podporządkowane ujednolicającemu pojęciu” [Simmel 2006, s. 296], krajobraz zaś powstaje „dopiero w wyniku pewnego szczególnego procesu duchowego” [Simmel 2006, s. 292]. Koncepcja ta wyraźnie pozostaje pod wpływem filozofii Kanta, dla którego samorzutność ludzkiego myślenia wymaga, aby różnorodne dane naoczne zostały najpierw przejrane i w pewien sposób ze sobą powiązane oraz uporządkowane.

Simmel podkreśla trudność, jaką napotyka, próbując wskazać kryteria, dzięki którym możliwa jest przesądzająca zaistnienie krajobrazu „jedność wrażenia”³. Jedność ta różni się od jedności, którą stwarza naukowiec, rolnik czy wielbiciel natury. „Głównym czynnikiem tej jedności jest to, co zowie się „nastrojem” krajobrazu” [Simmel 2006, s. 301]. Simmel pisząc o nastroju krajobrazu stawia dwa istotne pytania. Po pierwsze pyta o to, „w jakiej mierze nastrój ugruntowany jest w samym krajobrazie, obiektywnie, skoro jest przecież stanem psychicznym, może więc przysługiwać tylko uczuciom widza, a nie nieświadomym rzeczom zewnętrznym?” [Simmel 2006, s. 302]. Po drugie zastanawia się, „jak to się dzieje, że nastrój jest tym istotnym czynnikiem, za którego sprawą poszczególne elementy łączą się w krajobraz odbierany jako jedność, skoro krajobraz ma «nastrój» dopiero z chwilą, gdy jest postrzegany jako jedność, a nie przedtem, gdy jest zwykłą sumą rozproszonych elementów?” [Simmel 2006, s. 302]. Rozważając te kwestie Simmel konstatuje, że gdyby krajobraz był wyłącznie prostą sumą składających się nań elementów, wówczas pytanie o to, czy nastrój może przysługiwać krajobrazowi, byłoby błędnie postawione. Oczywiście jest bowiem, że nastrój jest nierozłącznie związany

³ W niemal identyczny sposób ujmuje to Emerson. W rozprawie pt. *Natura* pisze o „niepodzielności wrażenia”, jakie wywiera na patrzącym wielość naturalnych obiektów. Emerson jest jednak zdania, że tylko oko poety potrafi scalać wszystkie elementy. To właśnie niepodzielność wrażenia „odróżnia kawałek drewna, które widzi drzeworytnik, od drzewa, które dostrzegł poeta” [Emerson 2005, s. 9].

z ludzkimi uczuciami, a zatem nie przysługuje elementom nieożywionej natury. Coś, co jest pozbawione duszy, pozbawione jest także nastroju. Ale skoro krajobraz jest tworem duchowym, „nie można go napotkać w świecie zewnętrznym, żyje tylko dzięki jednoczącej sile duszy, jako wymykający się porównaniom mechanicznym splot tego, co dane, i tego, co jest naszą kreacją” [Simmel 2006, s. 304].

Nastrój krajobrazu podobnie jak nastrój, który odnajdujemy w wierszu lirycznym, jest w pełni obiektywny. Próba jego uchwycenia za pomocą abstrakcyjnych pojęć, którymi zwykliśmy określać własny nastrój, prowadzi do nieadekwatnego psychologizowania i tym samym kończy się fiaskiem. Simmel podkreśla, że nastrój danego krajobrazu nie jest tożsamy z uczuciem wywoływanym w widzu, ale nawet gdyby tak właśnie było, to dane uczucie zawsze pozostaje ściśle związane z konkretnym krajobrazem. Nastrój, o którym mowa, jest zawsze indywidualnym nastrojem konkretnego krajobrazu i jakiegokolwiek abstrakcyjne pojęcia nie mogą być pomocne w jego opisie, podobnie jak w przypadku naoczności, której nie da się opisać za pomocą pojęć. W myśl filozofii Kanta naoczność jest zdolnością postrzegania, odbiorczością wrażeń, dzięki pojęciom zaś poznawana rzecz może zostać pomyślana. Myślenie jest bowiem – jak stwierdza Kant – poznawaniem przez pojęcia. „Pojęcia więc – czytamy – opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podniet” [Kant 1986, s. 158].

Zdaniem Simmela stawanie się krajobrazu i nastrój stanowią jeden akt. W akcie tym dochodzi do zespolenia „energii oglądu” i „energii czucia”, zniesiony zatem zostaje podział na „Ja oglądające” i „Ja czujące”. W obliczu krajobrazu, pisze Simmel, „Ja jest całością, a akt, który stwarza dla nas krajobraz, jest bezpośrednio zarazem oglądem i czuciem, i dopiero później nasza refleksja wyodrębnia te dwa składniki” [Simmel 2006, s. 305]. Aby zatem empiryczna różnorodność przyrody dana w naoczności przemieniła się w krajobraz, konieczna jest aktywność podmiotu.

4. Widok jak z obrazka

Podczas majowej wędrówki po Alpach pewien widok ewokował w pamięci szkic Bolesława Micińskiego *Widok na Grenoble*. Schodząc z gór zobaczyłam coś, o czym czytałam. Kochany Miciński! Byłam wzruszona. Nie wiem tylko, czy bardziej tym, co ujrzałam, czy tym, że widzę to, co i on zobaczył. I nie chodzi tu o dom czy kamień, nie chodzi też o konkretne miejsce. Widzieliśmy cztery pory roku jednocześnie. Była jednak między nami pewna różnica, ja choć czułam się nieswojo, byłam zachwycona, a Miciński?

Miciński w grudniu 1937 roku pisał do Jarosława Iwaszkiewicza:

„Siedzimy już w Grenoble. Wszędzie góry, góry, których nienawidzę, a pejzaż jest – jak by to powiedzieć – jakby trochę tandetny [...], górki i płotki, i mostki, rzeczki, kamyczki i drzewka, domki i krzaczki. Wszystko trochę tak wygląda jak obrazek z dzieciennego podręcznika języka francuskiego (pory roku), gdzie wszystko jest zbite: chłopcy skaczą do rzeczki, z daleka błyska, z jednej strony słońce świeci, z drugiej chmury, po lewej stronie las (i jelen pod lasem), po prawej stronie *les moissonneurs* i pola, ogrodnik zbiera jabłka, ktoś puszcza latawca, nad rzeczką idzie strzelec z bródką i kuropatwami. Właściwie tego nie ma, ale tak właśnie wygląda Grenoble” [Miciński 1970, s. 409].

Znając losy polskiego filozofa nietrudno zrozumieć jego niechęć do gór. Dla chorego na gruźlicę pisarza górskie kurorty były swoistym miejscem zesłania. Ani więc Zakopane, do którego został wysłany na kurację mając zaledwie osiemnaście lat, ani Grenoble, do którego wyjechał po raz pierwszy w 1937 roku jako stypendysta Funduszu Kultury Narodowej, a następnie w roku 1940 już jako śmiertelnie chory emigrant, nie mogły wzbudzać pozytywnych emocji. Dystans, z jakim Miciński podchodził do górskich krajobrazów, był jednak ugruntowany o wiele głębiej niż tylko w samym psychologicznym porządku rzeczy.

Spróbujmy zatem zrozumieć, co miał na myśli Miciński pisząc, że Grenoble wygląda tak, jakby go nie było? Zacytowany fragment listu jest zwiastunem eseju *Widok na Grenoble*. Tekst ten otwiera zdanie:

„Patrząc na Grenoble ze zbocza Mont Rachais po raz pierwszy zobaczyłem «świat» takim, jakim go sobie wyobrażałem” [Miciński 1970, s. 71].

Jeszcze w tym samym akapicie Miciński śpieszy wyjaśnić, że stwierdzenie to nie oznacza, że świat widywany dotychczas był brzydszy czy gorszy; jeśli już ujmować to w kategoriach estetycznych, to bywało zwykle odwrotnie. Świat postrzegany zawsze był doskonalszy od wyobrażonych konstrukcji, zawsze piękniejszy niż podsuwane przez wyobraźnię schematy. Czym zatem panorama Grenoble zasłużyła sobie na to wyznanie? Czy widok był tak piękny, czy tak brzydki? A może dla rozwiązania tej zagadki walory estetyczne w ogóle nie mają znaczenia?

Kanwą eseju jest dziecięce wyobrażenie świata zbudowane na podstawie ryciny z podręcznika do języka francuskiego. Miciński, ucząc się jako dziecko języka, sumiennie studiował obrazek pod tytułem *Pory roku*. Ilustracja, która miała skłonić początkującego romanistę do mówienia, zawierała niezliczone bogactwo szczegółów. I tak:

„[...] obok rybaka, cierpliwie pochylonego nad wędką, chłopcy w kąpielu burzą wodę i płoszą ryby; na skraju lasu obok jelenia spokojnie stoi strzelec

z dubeltówką na ramieniu i psem u nogi; po lewej słońce zawieszono nad pochylonymi grzbietami żeńców – po prawej piorun bije w gromochron na ostrej wieży gotyckiego kościółka” [Miciński 1970, s. 73–74].

Istotą tego papierowego pejzażu jest brak zarówno jakichkolwiek więzi przyczynowo-skutkowych, jak i logicznego powiązania poszczególnych elementów. Miciński zwraca uwagę, że w taki sam sposób swoje obrazy komponował Brueghel. Ukazywał on „świat wolny od tych związków, jakie weń wnosimy, zacierając hierarchię wartości i zdarzeń” [Miciński 1970, s. 74].

Opisany obrazek, jak z naciskiem podkreśla filozof, uschematyzował jego wyobraźnię, „stał się «ideą normatywną» krajobrazu, pustym schematem nie wypełnionym przez konkretną treść wyobrażeń spostrzegawczych” [Miciński 1970, s. 73]. Schemat musiał pozostawać pusty, otaczający świat ani na chwilę nie stawał się bowiem tożsamy ze światem wygenerowanym przez wyobraźnię, ale to dobrze, albowiem to właśnie okoliczność, iż jest on inny niż obraz w wyobraźni, przesądza, zdaniem Micińskiego, o jego realności⁴.

Widok Grenoble sprawił, że wypełnił się pusty dotąd schemat i w jakimś sensie unicestwione zostało kryterium pozwalające rozstrzygać o tym, co rzeczywiste. Przyroda okazała się nieobliczalna: skomponowała pejzaż skupiający w sobie cztery pory roku na raz. Miciński stojąc przed swoim domem widział „ośnieżony masyw Alp, poźółkłe klony i zrudziałe zbocza Mont Rachais”, i jednocześnie patrzył, jak „słońce zapala zielone iskry na krzaku pomarańczy”, a „wąsaty ogrodnik w niebieskim fartuchu z sekatorem w ręku kręci się koło drzewka okrytego zielonymi pączkami” [Miciński 1970, s. 74]. Ten pejzaż zburzył poczucie rzeczywistości. Wypełniwszy schemat, stał się groźny, zatarł bowiem granice między światem realnym a wyobrażonym. Aby uwierzyć w realne istnienie tego krajobrazu, trzeba go zdekomponować, „trzeba mu nadać rzeczywistość”. Należy zatem wyodrębnić z niego poszczególne pory roku, kontemplować z osobna ośnieżone szczyty Alp – a więc zimę, poźółkłe klony – zwiastun jesieni, zieleniejący letni krzak i wiosenne pąki na drzewie. Zabieg ten jest konieczny, ponieważ jedyną podstawą naszej wiary w realność świata zewnętrznego jest regularność i prawidłowość zachodzących w nim przemian. „Rozprzężenie praw rządzących rzeczywistością – czytamy – redukuje ją do rzędu pustych, bezprzedmiotowych wyobrażeń, do tworów fantazji i pozbawia waloru obiektywnego istnienia” [Miciński 1970, s. 33].

⁴ Zagadnienie to rozpatruję szerzej w kontekście całej twórczości polskiego eseisty w: K. Salamon-Krakowska, *Malowanie słowami. Rzecz o filozofii Bolesława Micińskiego*, Wydawnictwo Atut, Wrocław 2007.

Krajobraz przynależy do obszaru podmiotowości, powstaje na styku ludzkiej percepcji i świata przyrody. Gdy wzrok osiąga naturę, gdy wytycza jej ramy po to, by nadać szczególną rangę fragmentowi przestrzeni, powstaje krajobraz. Obraz uchwycony w kadrze naszego spojrzenia nie jest częścią natury, jak nieraz zwykło się sądzić, natura bowiem jest jednością, a jedność nie ma części. Miciński mawiał, że nie należy „utożsamiać wytworu (dzieło skończone i złożone) z jego genetycznym podłożem biologicznym czy uczuciowym. Drzewo wyrosło z pestki, ale drzewo nie jest pestką” [Miciński 1970, s. 72]. Krajobraz jest tego rodzaju „wytworem”. Parafrazując słowa Micińskiego można powiedzieć, że choć krajobraz wyrasta ze świata przyrody, to w chwili, gdy staje się krajobrazem, przestaje być przyrodą.

Przyrodzie brak granic, bez których nie byłoby krajobrazu. W chwili, gdy człowiek konstytuuje krajobraz, gdy powołuje go do istnienia, składające się nań elementy zyskują nowe życie, nabierają indywidualnego, niepowtarzalnego charakteru. Simmel wręcz pisze, że „gdy widzimy już nie sumę poszczególnych przedmiotów naturalnych, ale naprawdę krajobraz, mamy do czynienia z dziełem sztuki *in statu nascendi*” [Simmel 2006, s. 299]. Ujrzyć krajobraz – to ujrzyć kompozycyjną jedność, inną wszak od tej danej przez naturę, inną też od tej, którą widzą oczy teologa czy rolnika. I czasem tylko bywa tak, jak w przypadku Micińskiego, że to, co ukazuje się naszym oczom, jest tak nierzeczywiste, że czujemy się nieswojo.

Jest niewątpliwie coś nierealnego w majestatycznym pięknie alpejskiego krajobrazu. Jest coś, co zniewala i urzeka. Kto wie, może właśnie ów brak realności, który tak przeraził Micińskiego, innych urzeka najbardziej, może to owa nierzeczywista sceneria wabi ludzi? Jeśli są na świecie takie miejsca, których bajkowość wznieca iluzję, że oto przeszliśmy na drugą stronę lustra, nie wahajmy się ani chwili – jedźmy tam!

Odurzająca woń bzu to wiosna, palące promienie słońca to lato, ośnieżone szczyty Alp to zima, ścielące się na zboczach pożółkłe trawy to jesień. Oto moje cztery pory roku zobaczone jednocześnie dnia 4 maja 2011 roku w dolinie Kaunertal.

Piśmiennictwo

- Barthes R. (2000) *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa.
 Emerson R.W. (2005) *Natura*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
 Kant I. (1986) *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, PWN, Warszawa.
 Lévi-Strauss C. (1960) *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa.

- MacCanell D. (2002) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, MUZA SA, Warszawa.
- Miciński B. (1970) *Pisma*, Znak, Kraków.
- Salamon-Krakowska K. (2007) *Malowanie słowami. Rzecz o filozofii Bolesława Micińskiego*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- Simmel G. (2006) *Most i drzewi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Stempowski J. (2001) *Śpiew podróżnego* [w:] *Klimat życia i klimat literatury 1948–1967*, Czytelnik, Warszawa.

Abstract

Alpine scenery

The Alps, perhaps more than any other mountains, have always enthralled man. This fascination resulted in numerous literary and painterly works which sing the praises of the Alps. Also various expeditions and trekkings have become more and more popular. But the Alps are also the source of the ambivalence of feelings, which results in critical texts being created by philosophers. This article deals with the question of scenery in the context of philosophic contemplation of George Simmel and Bolesław Miciński.

Key words: the Alps, scenery, travel, Simmel, Miciński

PRZYCZYNY PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEGO SCHYŁKU PIELGRZYMOWANIA NA PRZYKŁADZIE SANTIAGO DE COMPOSTELA

*Józef Bremer**

Zarys treści: Często przyczyn obserwowanego w XVI wieku kryzysu pielgrzymowania upatruje się w upowszechnieniu humanistycznego myślenia doby renesansu i reformacji. Odwołując się do pielgrzymek do Santiago de Compostela pragniemy pokazać, że źródła tego kryzysu sięgają po części późnego średniowiecza. Należą do nich różnorakie, często pozareligijne racje, ze względu na które osoby znajdowały się na pielgrzymim szlaku.

Słowa kluczowe: kult św. Jakuba w Santiago de Compostela, pielgrzymka za karę, za kogoś innego

„Jesteśmy podobni do pielgrzymów, których nie męczy wędrówka przez pustynie, ponieważ ich serca zamieszkały już w Świętym Mieście”.

Antoine de Saint-Exupery

Wstęp

Pielgrzymki zostały włączone do tradycji chrześcijańskiej mniej więcej w czasach, kiedy św. Helena w czwartym stuleciu po Chrystusie odwiedziła Jerozolimę. Podążało za nią wielu wiernych, biorąc na siebie niewygodę często niebezpiecznej drogi. Z biegiem czasu, oprócz Ziemi Świętej, jako cele pielgrzymek pojawiły się w Europie inne miejsca. Ich znaczenie wzrosło w VII wieku, gdy Ziemia Święta znalazła się pod panowaniem muzułmanów. Z początku godzili się oni na pielgrzymowanie do Palestyny, jednak w XII wieku praktycznie zablokowali ruch pielgrzymkowy.

Najczęstszymi motywami skłaniającymi chrześcijan do udania się w drogę było wypełnienie złożonego ślubu bądź też nałożonej kary kościelnej, uzyskanie odpustu bądź pielgrzymka rozumiana jako dziękczynienie lub prośba

* Ks. dr hab., prof. „Ignatianum”, prof. UJ; e-mail: zjbremer@cyf-kr.edu.pl.

o wstawiennictwo danego świętego. Tymi samymi motywami kierowali się również pielgrzymi zdążający do Santiago de Compostela, na których w tym artykule skupimy szczególną uwagę.

Na wskazane powyżej ściśle religijne motywy pielgrzymowania w późnym średniowieczu zaczęły nakładać się i mieszać z nimi niczym w tyglu racje pozareligijne, wskutek czego na szlaku świętego Jakuba można było spotkać różnych pątników. W niniejszym artykule przedstawiono właśnie ów proces, który jeszcze przed reformacją i oświeceniem doprowadził do poważnego kryzysu w religijnym rozumieniu pielgrzymek oraz w praktykach pielgrzymowania. Najpierw przyjrzyjmy się, jakie było późnośredniowieczne tło religijno-społeczne owego pielgrzymowania.

1. Pielgrzymka

Pod terminem „pielgrzymka” rozumiemy zdążanie, wędrowanie do określonego miejsca kultu religijnego, w którym szczególnie jest czczony grób świętej osoby, jej relikwie lub jakiś słynący łaskami obraz¹.

Redaktor dwunastowiecznego przewodnika *Liber Sancti Jacobi* rozumie pod słowem „pielgrzym”, „osobę obcą”, która na obczyźnie szuka zbawienia. Za pierwszego pielgrzyma autor *Liber Sancti Jacobi* uznaje wypędzonego z raj Adama². W tradycji biblijnej Abraham jest uważany za tego, który wyrusza ze swojej ojczyzny jako pielgrzym.

Pielgrzymki nie należały do oficjalnej kościelnej liturgii, nie były też obowiązującym elementem życia kościelnego, jak np. zachowanie postu w piątek [Hüttl 1985, s. 39]. Nie było także zwyczaju pielgrzymowania do własnego kościoła parafialnego. Tym samym pielgrzymka stanowiła i stanowi po dziś dzień szczególną formę pobożności chrześcijańskiej, która opiera się na wewnętrznym przekonaniu o świętości jakiegoś miejsca, tzn. przestrzeni, gdzie Bóg, działanie Jego łaski, jest obecne w nadzwyczajny sposób. Forma i treść pielgrzymki zawierają w sobie pokonanie jakiegoś odcinka drogi celem oddania czci obiektowi kultu. Wyrazem tej czci jest modlitwa w miejscu pielgrzymowania lub pozostawienie tam jakichś ofiar, np. w formie darów wotywnych [por. Hartinger 1992, s. 11]. Jeśli pielgrzymka nie jest obowiązkowym, a jedynie dowolnym wyrazem wiary, to rodzi się pytanie

¹ Jak wskazuje W. Hartinger: „Średniowieczne pielgrzymowanie to wyruszenie w drogę celem oddania czci relikwiom, a szczególnie ciału świętego. Udawano się do grobu męczennika, apostoła...” [Hartinger 1992, s. 102].

² Rękopis *Liber Sancti Jacobi*, zwany także Kodeksem Kalikstyńskim, został prawdopodobnie spisany w latach 1137–1140 [por. Herbers 1986, s. 67].

o motywy osoby pielgrzymującej. Pytanie to zadaje K. Herbers [2006b, s. 7] i odpowiada, że już w średniowiecznej Europie, czyli w szczytowym okresie pielgrzymowania, motywy te były różne³.

Przyglądając się zjawisku z szerokiej perspektywy religijnej należy po pierwsze stwierdzić, iż motywy pielgrzymowania sprowadzały się często do fizyczno-duchowego urzeczywistnienia wyobrażenia, że życie ludzkie jest *peregrinatio*. Chrześcijanin – to *homo viator*, którego cała ziemską egzystencja jest zdążaniem do niebieskiego Jeruzalem, czego realną namiastkę stanowi pielgrzymka do Grobu Świętego. Sarkofagu na grobie można dotknąć, figurę można objąć, na święty obraz można popatrzeć. Radość ze spotkania z Bogiem w miejscu świętym i płynący z niej spokój wewnętrzny pomagały pielgrzymowi wyruszyć w drogę powrotną, a zarazem nabrać dystansu do oczekującej go codzienności.

Z drugiej zaś strony pielgrzymki umożliwiały okazanie skruchy za popełnione zło, uzyskanie przebaczenia grzechów, odpuszczenie kar doczesnych. Opowiadania o cudach dziejących się w miejscach świętych wzmacniały wiarę w obecność w nich Boga i Jego miłosierne działanie. Zwłaszcza w późnym średniowieczu pielgrzymki były coraz częściej postrzegane pod kątem ludzkiej biedy i nędzy, do pokonania których potrzebna była pomoc ponadnaturalnych sił. Wstawienniczej pomocy Świętych pielgrzym upraszał już w swoim domu i składał przysięgę, że w duchu wdzięczności za otrzymaną pomoc odbędzie pielgrzymkę⁴.

Biorąc pod uwagę motywy pielgrzymów, można wskazać trzy podstawowe typy średniowiecznych pielgrzymek: a) pielgrzymki błagalne i dziękczynne, b) pielgrzymki pokutne lub nałożone przez urząd kościelny jako kara oraz c) pielgrzymki podejmowane w zastępstwie kogoś innego (ktoś udawał się w drogę zamiast innej osoby albo na zlecenie jakiejś grupy). Praktyka wysyłania na pielgrzymki miała swoje źródło w przepisach prawa kanonicznego.

Do owych trzech typów pielgrzymek dołączają w późnym średniowieczu pielgrzymki (pokutne lub karne) nakazane przez władze świeckie. I tak między rokiem 1415 a 1513 sądy miasta Antwerpii wysłały, na mocy wyroku, na różnego rodzaju pielgrzymki 2500 osób [por. Schärer 2010, s. 64]. Praktyką stało się wówczas łączenie pielgrzymek z podróżami w celach handlowych lub zawodowych. Rosła też liczba pielgrzymów udających się w drogę w zastępstwie kogoś, kto nie mógł uczynić tego osobiście.

³ K. Herbers należy do grona wybitnych badaczy zajmującym się zjawiskiem pielgrzymek.

⁴ Przypuszcza się, że w taki właśnie sposób pojawił się kult czternastu Świętych Wspomożycieli, relikwie których dotarły do Europy w czasie wypraw krzyżowych. Z czasem Wspomożyciele byli czczeni jako grupa, a wybudowana ku ich czci bazylika Vierzehneiligen (niedaleko Bambergu) stała się znanym miejscem pielgrzymkowym [por. Fürst 2008, s. 252–256].

2. Rozwój pielgrzymek do Santiago de Compostela

Zgodnie z najnowszymi badaniami przekazów historycznych grób Apostoła Jakuba Starszego został ponownie odkryty między rokiem 818 a 834. Według przekazu Pustelnik Pelayo zobaczył dziwne zjawiska świetlne, które wskazywały na obecność zapomnianego grobu Apostoła. Król Asturii Alfons II (791–842) nakazał zbudować na wskazanym przez Pelayo terenie kościół. Wkrótce stał się on miejscem pielgrzymkowym, wokół którego powstała wioska. W X wieku wioska ta rozrosła się w miasto Santiago de Compostela. Według przekazu biblijnego św. Jakub był pierwszym apostołem męczennikiem, a więc jego kult miał od początku duże znaczenie. Zgodnie z legendarnym przekazem, św. Jakub był jedynym apostołem, który pracował w Hiszpanii. Po męczeńskiej śmierci w Jerozolimie jego ciało zostało w sposób cudowny przeniesione do Hiszpanii⁵.

W X wieku Santiago de Compostela było raczej lokalnym miejscem pielgrzymkowym, które dzięki staraniom swego pierwszego arcybiskupa, Diego Gelmireza (ur. 1069 – zm. ok. 1149 r.), stało się międzynarodowym celem pielgrzymek. Wykorzystując swoje bliskie kontakty z Rzymem, Gelmirez uzyskał dla swojej katedry między innymi istotny przywilej udzielania zupełnego odpuszczania grzechów. W datowanych na wiek X i XI źródłach prawie bez wyjątku wymienia się pielgrzymów pochodzenia szlacheckiego, biskupów i opatów. Na rozprzestrzenionych po całej Europie szlakach pielgrzymich spotyka się natomiast w wieku XII–XIII nie tylko przedstawiciele stanów wyższych czy też znanych świętych, jak Franciszek z Asyżu, Bernardyn ze Sieny, Brygida ze Szwecji czy Elżbieta Portugalska, lecz również tysiące przedstawiciele prostego ludu [por. Herbers, Plötz 1993, s. 23].

Są nimi pielgrzymi bezimienni, reprezentujący wszystkie stany ówczesnego chrześcijańskiego społeczeństwa. Rośnie liczba wiernych, którzy często gromadnie udają się w pieszą pielgrzymkę do Santiago de Compostela (jak np. w 1203 roku pątnicy z Nadrenii), bądź też podróżują specjalnymi statkami dla pielgrzymów z Hamburga. Powstaje również szeroko rozgałęziona sieć pielgrzymich kaplic, bractw świętego Jakuba, hospicjów. Ważnym elementem tej sieci okazują się np. mosty, zapewniające przeprawę przez rwące rzeki i strumienie. Rozbudowana infrastruktura umożliwiła dotarcie do odległej, leżącej na krańcu ówczesnego świata hiszpańskiej Galicji.

⁵ Odnośnie do biblijnych danych dotyczących św. Jakuba Apostoła por. J. Bremer, *Santiago de Compostela. Pielgrzymim krokiem* [2007/11, s. 155–156].

W późnym średniowieczu Santiago de Compostela stało się, obok Rzymu i Jerozolimy, najważniejszym centrum pielgrzymkowym chrześcijaństwa, do którego zdążali pątnicy, poczynając od Skandynawii, poprzez Europę środkową aż po południową⁶.

Z jednej strony średniowieczny wzrost liczby pielgrzymów do Santiago de Compostela był spowodowany większą od XI wieku mobilnością społeczeństwa, kwitnącym kultem relikwii oraz wiarą w cuda. Z drugiej zaś strony ówczesny rozwój pielgrzymek, jako zjawiska masowego, był ściśle związany z rozwojem społeczno-kulturowym i demograficznym ówczesnego społeczeństwa⁷.

Wzrostu liczby ludności nie można uznać za jedyne wytłumaczenie coraz większej popularności pielgrzymowania do Santiago de Compostela w całej ówczesnej Europie. Apostoł Jakub Starszy, jako Święty Jakub Matamoros (Pogromca Maurów), stał się głównym duchowym patronem rekonkwisty – militarnego i politycznego ruchu na rzecz odzyskania Półwyspu Iberyjskiego z rąk muzułmanów. Rekonkwistadorom papieże przyznawali odpusty identyczne z tymi, których udzielano uczestnikom wypraw krzyżowych do Ziemi Świętej. Wielu z tych, którzy jako rycerze udawali się do Palestyny, odwiedzało grób Apostoła Jakuba – narodowego patrona Hiszpanii.

W XIII i XIV wieku przeważały motywy religijne pielgrzymowania. Trudy i niebezpieczeństwa podejmowano z nabożeństwa do świętych, z potrzeby ugruntowania własnej wiary, troski o zapewnienie sobie życia wiecznego, z chęci podziękowania za narodziny dziecka, za ratunek udzielony w niebezpieczeństwie lub chorobie, za udaną transakcję handlową czy pomyślny przebieg sprawy sądowej⁸. Pojawiały się także motywy inspirowane przez wszechobecną wówczas monastyczną formę życia, do których należała idea obywatela się bez ziemskiej ojczyzny, naśladowanie formy życia bezdomnego Jezusa Chrystusa, uprawianie ascezy, poczucie obowiązku krzewienia wiary. W ówczesnych zapisach o cudach powtarza się często życzenie cielesnego i duchowego uzdrowienia.

⁶ W roku 1253 król Francji Ludwik IX posłał franciszkanina Wilhelma von Rubruka w dyplomatyczną podróż do Wielkiego Chana. Będąc na dworze Chana Wilhelm poznał armeńskiego mnicha Sergiusza, który wypytywał go o papieża i o św. Jakuba. „[...] whether I believed he would see him, if he came to him on the part of Mangu, and if he would furnish him with horses as far as Saint James” [por. <http://www.archive.org/details/journeyofwilliamOOruys>, s. 204]. W XIII wieku pielgrzymki do Santiago były zatem znane „na świecie”, nawet armeński mnich, którego losy zagnały na dwór Chana, o nich słyszał.

⁷ W XII wieku szacunkowo 200–500 tysięcy pielgrzymów odwiedzało rocznie Santiago de Compostela [por. Grabmayer 2010, s. 38; Bettin, Volksdorf 2002, s. 213].

⁸ Sigal [1986, s. 85] zaznacza, iż królowie i papieże odwiedzali groby świętych, aby usprawiedliwić swoje działania oraz prosić o wstawiennictwo. Można tym samym mówić o pielgrzymkach politycznych i narodowych.

Religijne rozumienie zbawienia, postęp ekonomiczno-techniczny, zmiany społeczne i prawne, pobożne przekazy literackie, zasłyszane opowieści ustne, nowości wprowadzane w architekturze i sztuce sakralnej skutkowa-ły zmianami strukturalnymi i w konsekwencji doprowadziły – natrafiając na podatny grunt wywołany mobilnością społeczeństwa – do masowego ruchu. Pielgrzymi stali się powszechnym zjawiskiem na europejskich drogach. Roczna liczba pielgrzymów udających się do grobu św. Jakuba wzrosła do setek tysięcy. Pod względem liczby przybywających pielgrzymów Santiago de Compostela zaczęło zrównywać się z Rzymem.

3. Uposażenie i przywileje pielgrzyma

Średniowieczny pielgrzym, zanim wyruszył w drogę, musiał najpierw uporządkować swoje sprawy osobiste, pogodzić się z sąsiadami lub nieprzyjaciółmi. Od żony oraz od proboszcza miejsca musiał uzyskać pozwolenie na odbycie pielgrzymki. Następnie prosił o specjalne błogosławieństwo pielgrzyma, ponadto spisywał testament na wypadek, gdyby nie wrócił do domu⁹. Wszystkie te przygotowania wymagały czasu i zaangażowania w nie osób najbliższych. Pielgrzym z namysłem opuszczał swoje otoczenie i oddawał swój los w boskie ręce.

W klasycznym stroju, tj. zaopatrzony w kapelusz, laskę, torbę i płaszcz, pielgrzym udawał się w drogę, modlił się, odwiedzał kościoły. Na pirenejskiej przełęczy Roncesvalles odmawiał przepisane modlitwy i stawiał krzyż, a na granicy Galicji zabierał kamień, który przynosił do Santiago. Po obmyciu się w miejscowości Lavacola docierał do grobu Apostoła Jakuba i czuwał całą noc w katedrze. Przed udaniem się w drogę powrotną otrzymywał, jako znak odbytej pielgrzymki, muszlę św. Jakuba, którą zawieszał na kapeluszu lub na płaszczu.

Przemierzający różne kraje pielgrzym był, jak wspomnieliśmy, „obcym”, czyli osobą najczęściej nieznaną języka kraju, który przemierzał, kimś pozostającym poza systemem prawnym swojej ojczyzny. Dlatego potrzebował – podobnie jak wędrujący uczeni i kupcy – szczególnej ochrony prawnej ze strony Kościoła. I oraz II Sobór Laterański (1123/1139) wydał stosowne dokumenty dotyczące ochrony pielgrzymów oraz rzeczy, które do nich należały. Za napady na pielgrzymów bądź za okradzenie ich groziły kościelne kary ekskomuniki [por. Ohler 2006, s. 29]. Strój i oznaki statusu pielgrzyma gwarantowały także ochronę przed złodziejami. O jej skutecz-

⁹ Na szlaku pielgrzymek były specjalne urzędy wyspecjalizowane w sporządzaniu nagłych testamentów [por. Meyer 2005, s. 11; Häbler 1899, s. 34].

ności świadczy chociażby fakt, że wspomniany już biskup Gelmirez wysłał w roku 1118 do Rzymu dwóch posłów z 120 funtami złota. Byli przebrani za pielgrzymów. Szczególne wymagania prawo kościelne stawiało przed pielgrzymującymi pątnikami stanu duchownego, którzy bez pozwolenia ich własnego biskupa nie mogli w czasie pielgrzymki odprawiać Mszy św. ani udzielać sakramentów.

Do połowy XI wieku nocleg i wikt zapewniały pielgrzymom głównie klasztory benedyktyńskie. Mogli oni także nocować w przedsiionkach kościołów. W XI wieku pojawiają się osobne szpitale podległe klasztorom, gdzie pielgrzymi otrzymywali darmowe utrzymanie, najczęściej jednodniowe. W wieku XIII i XIV spotyka się szpitale fundowane i prowadzone przez bractwa i zakony rycerskie. Przybywającym pielgrzymom umywano nogi, podawano posiłki. Pobyt zdrowego pielgrzyma w schronisku mógł trwać zazwyczaj jedną noc, najdłużej trzy. Celem kontroli czasu pobytu nacinano wycięcia na lasce pielgrzyma. Zmarły w drodze pielgrzym miał zapewniony katolicki pogrzeb. W Santiago biskup Gelmirez utworzył osobny cmentarz dla zmarłych pielgrzymów. Istniały dokładne wskazania, co zrobić z rzeczami pozostałymi po zmarłych.

Rosnąca liczba schronisk gwarantowała, że pielgrzymi po każdym dniu marszu będą mogli znaleźć noclegownię, oznakowaną np. muszlą św. Jakuba. W deszczowym, górzystym krajobrazie koło Foncebadoon ustawiano specjalne wieże ze światłami i zamawiano przewodników do przeprowadzania pielgrzymów.

Oprócz schronisk tworzonych przy klasztorach zaczęły powstawać prywatne gospody. Na przełomie XI i XII wieku równoległe do darmowej gościnności pojawiła się jej nowa forma: gościnność za zapłatę. Gospody stały się szybko rozwijającą się gałęzią usług na drodze do Santiago de Compostela. W dużych miastach ich liczba tak wzrosła, iż karczmarze byli zmuszeni wychodzić na drogę i zapraszać pątników pod swój dach. Chciwi na pieniądze i nieuczciwi karczmarze pojawiali się w licznych opowiadaniach o pielgrzymach do Santiago de Compostela.

Na drogach Europy późnego średniowiecza swoją legendę wykuwali także Cyganie, którzy podawali się za pielgrzymów pokutujących za grzech odstępstwa od wiary.

„Wybór tego wcielenia był ze wszech miar trafny. Pielgrzymowanie w średniowieczu było zjawiskiem powszechnym jako forma pokuty, a pokutujących otaczał nimb ludzi świętych, którym pod groźbą grzechu i kary nie należało szkodzić” [Mirga, Mróz 1994, s. 67].

W ikonografii średniowiecznej Cyganie są często przedstawiani z kijem w rękę lub na ramieniu, co upodabniało ich do pielgrzymów. Rysę na wizerunku pielgrzymującego, pobożnego Cygana-pokutnika zostawiały jednak

codzienne jego zwyczaje, formy zarobkowania, które nie przystawały pielgrzymom (polowania, wrózenie). Wszystko to skutkowało ambiwalentnymi postawami wobec Cyganów.

4. Typy pielgrzymów

Na gruncie tak naszkicowanego obrazu średniowiecznego społeczeństwa możemy wyróżnić – na podstawie osobistych motywacji pańników lub racji zewnętrznych – trzy typy średniowiecznych pielgrzymek. Były to: pielgrzymka z pobożności (dewocyjna), pielgrzymka jako pokuta lub kara i pielgrzymka za kogoś (delegacyjna). Nie będziemy tutaj omawiali innych „pozareligijnych” motywów udawania się w drogę do Santiago de Compostela, takich jak np. fascynacja przygodami, podróże dyplomatyczne na dwory Hiszpanii, przy okazji których odwiedzano różne miejsca święte.

Pielgrzymka dewocyjna – prośby lub dziękczynna – uchodziła za najczystsza formę zdążania do grobu Apostoła Jakuba lub do innych miejsc pielgrzymkowych. Choroby, nieszczęścia, zarazy i inne niebezpieczeństwa skłaniały do odbycia pielgrzymki błagalnej, doznanie Bożej pomocy i ratunku inspirowało do odbycia pielgrzymki dziękczynnej, będącej najczęściej wywiązaniem się ze złożonego wcześniej ślubu lub przyrzeczenia. Pielgrzymi z pobożności chcieli swoje prośby i podziękowania zostawić przy grobie Apostoła. Silnym bodźcem religijnym przyczyniającym się do gwałtownego wzrostu liczby pielgrzymów była średniowieczna wiara w cuda. W tej grupie pielgrzymów można także brać pod uwagę takie motywy „pozareligijne”, jak radość z bycia w drodze, wewnętrzna tęsknota za otwierającą się dalą, zafascynowanie długą podróżą do najdalej na zachód (według stanu ówczesnej wiedzy) wysuniętego miejsca na Ziemi. Bycie „obcym”, wydanym na pomoc innym „obcym”, było niejako ze swojej natury istotnym elementem pokuty.

Dobrowolnie podjętym pielgrzymkom przeciwstawia się pielgrzymki nakazane – najpierw przez instancje kościelne, a później także przez świeckie¹⁰. Swoje źródło miały one w praktykach prawa kanonicznego, które rozwinęło się w czasach karolińskich i pozostało żywe przez wieki. Jedna z podstawowych zasad tego prawa głosiła, że zły czyn może zostać naprawiony jedynie czynem dobrym. A za taki dobry czyn uchodziła pielgrzymka. Czasem dla wzmocnienia kary skazaniec musiał nieść z sobą kamień lub drewniany krzyż. Osoby wysyłane na karne pielgrzymki należy odróżnić od pielgrzymów-pokutników, którzy sami wyruszyli w pokutną drogę i dobrowolnie wędrowali do miejsc świętych.

¹⁰ Na karne pielgrzymki wysyłano nie tylko do Santiago de Compostela, np. w XIV i XV wieku sądy w Brabancji, Flandrii i Bawarii skazywały na odbycie karnej pielgrzymki do benedyktyńskiego klasztoru św. Macieja w Trewirze [por. Becker 1996, s. 448].

Trzecim typem była pielgrzymka w zastępstwie, w której pątnik pielgrzymował za kogoś innego. Mógł to robić na zlecenie osoby prywatnej lub grupy osób. Dwa ostatnie typy pielgrzymowania interesują nas najbardziej, dlatego przybliżymy je poniżej.

5. Późnośredniowieczny kryzys pielgrzymek

W XV i XVI wieku pielgrzymi na szlaku do Santiago de Compostela tworzyli zróżnicowaną grupę osób. Coraz silniej dochodzi wówczas do głosu sekularyzacja i pluralizacja wspomnianych powyżej motywów, z których powodu wyruszano lub wysyłano w drogę do tego sanktuarium pielgrzyma. Motywy religijne, takie jak nałożenie pokuty, prośba o uzdrowienie bądź odpuszczenie grzechów, mieszają się coraz bardziej z racjami pozareligijnymi, które możemy nazwać „światowymi”.

Począwszy od XIV wieku władze świeckie zaczynają skazywać na odbycie karnej pielgrzymki¹¹. W procedowaniu takich kar przodują miasta belgijskie i holenderskie, a także miasta hanzeatyckie. Między 1415 a 1513 rokiem w samej Antwerpii wydano 2500 wyroków skazujących przestępców na różne pielgrzymki. Wysłanie na karną pielgrzymkę oznaczało jednak, że osoby te korzystały z tych samych przywilejów i ochrony, co pielgrzymi wyruszający w drogę dobrowolnie. W odróżnieniu od tych ostatnich pątnicy za karę nie mieli jednak okazji do wewnętrznego przygotowania się do pielgrzymki. W ściśle określonym i bardzo krótkim czasie – praktycznie następnego dnia po ogłoszeniu wyroku – musieli wyruszyć w drogę.

Skazanie na karną pielgrzymkę rozwiązywało wiele problemów zarówno władz lokalnych, jak i samego przestępcy. Bez większego wysiłku i kosztów pobytu w więzieniu pozbywano się na jakiś czas osoby skazanej. Ta ze swojej strony uzyskiwała status pielgrzyma, a długa droga miała ułatwiać refleksję nad jej dotychczasowym życiem. Była chroniona przed zemstą rodziny, której wyrządziła zło lub krzywdę, mogła korzystać z pobytu w schroniskach dla pielgrzymów, a także z gwarantowanych im dóbr duchowych. Wyruszając na pielgrzymi szlak była jednak – podobnie jak inni pielgrzymi – narażona na niewygodę drogi, na choroby, na atak zbójców lub rabusiów, na spotkanie z podobnymi sobie mordercami i złodziejami. Po powrocie z pielgrzymki osoba skazana musiała przedstawić dowód odbytej pielgrzymki.

Praktyka wysyłania na przymusowe, karne pielgrzymki wpłynęła negatywnie na obraz pielgrzyma oraz na pierwotną, religijną, ideę pielgrzymowania. W przypadkach ekstremalnych pojęcia „pielgrzym” i „przestępca”

¹¹ Pierwsza notatka o skazaniu na odbycie karnej pielgrzymki pochodzi z roku 1306 [por. Maes 1955, s. 100–103].

okazywały się synonimami. Karne pielgrzymki stały się częścią składową zjawiska prowadzącego do ogólnego kryzysu pielgrzymek, nie tylko tych do Santiago de Compostela.

Dlatego jest rzeczą zrozumiałą, że królowie hiszpańscy w XVI wieku podejmowali starania mające na celu ochronę pielgrzymów na Camino de Santiago. Kto oddalił się więcej aniżeli cztery mile od głównego szlaku, ten tracił prawa do ochrony osobistej oraz status pielgrzyma. Ponadto wzrost świadomości narodowej owocował tworzeniem się nowych państw, które z kolei poddawały coraz ostrzejszej kontroli pielgrzymów z innych krajów. Zaczęto się od nich domagać tzw. listów przewodnich.

W miastach, gdzie prowadzono kilka lub kilkanaście schronisk, różnego typu „pielgrzymi” często nadużywali gościnności. Trudno było ustalić, czy byli to pątnicy pielgrzymujący z pobożności, czy też pielgrzymujący za karę, czy wreszcie pielgrzymujący za kogoś innego. Na przykład w Astordze w 1521 roku zaczęto odgórnie „przydzielać” nadchodzącym pielgrzymów do poszczególnych schronisk. Zapobiegano w ten sposób przechodzeniu tych osób z jednego miejskiego schroniska do drugiego, uniemożliwiając im kilkudniowy i niepożądany przez miejscowe władze pobyt w mieście. Przywdzianie stroju pątnika ułatwiało bowiem owym „pseudopielgrzymom” darmowy pobyt w miastach i korzystanie z gościnności ich mieszkańców.

Odnotowano również przypadki, że niektórzy prywatni właściciele karczm i noclegowni wypędzali biednych pielgrzymów z chwila, gdy pojawili się pielgrzymi bardziej zamożni. Na początku serwowali im dobre wino, a gdy się napili, podawali gorsze albo wręcz zepsute. Karczmarze domagali się też znacznie większych opłat za świece, wino i inne produkty, od tych, jakie obowiązywały na miejskich targowiskach. Mnożyły się przypadki oszukiwania przy wymianie pieniędzy, zatrzymywania sobie dobytku zmarłych pielgrzymów, zamiast oddania go jako ofiary na biednych.

Inną formą pielgrzymowania, która w XV–XVI wieku zaczęła nabierać znaczenia, była wspomniana już pielgrzymka w zastępstwie. Mowa o przypadkach, kiedy ze względu na chorobę lub inne zobowiązania dana osoba nie mogła sama odbyć pielgrzymki. Wysyłała wtedy w swoim zastępstwie krewnego, znajomego lub przyjaciela. Celem pielgrzymki w zastępstwie mogło być także dostarczenie do Santiago jakiejś ofiary lub wotum, np. świece, figury czy obrazu. Za inną osobę pielgrzymowano również na mocy ustaleń testamentowych („ku spokojowi swojej duszy”). Wówczas organizacja pielgrzymki zależała od spadkobierców testamentu, tzn. gdy w sensie zamierzonym przez zmarłego ktoś udawał się w drogę, podobnie jak zamawiano Msze św. za spokój jego duszy. Wprowadzono także praktyki grupowych pielgrzymek pokutnych lub błagalnych, wtedy – albo z nakazu, albo na prośbę – pielgrzymowała większa grupa. Ponieważ pielgrzymi delegaci otrzymywali

za odbytą pielgrzymkę zapłatę, trudno wnioskować o ich religijnych motywach. Zwyczaj pielgrzymowania w zastępstwie był powodem pojawienia się „zawodowych pielgrzymów”, którzy byli opłacani i rozliczani według z góry ustalonych stawek.

Silnie wymieszany, bardzo liczny strumień różnego typu pielgrzymów oddziaływał nie tylko na panujące wśród nich nastroje, lecz także na otoczenie miejscowe, w którym przebywali. Pierwotny Camino de Santiago – szlak pielgrzymów – stawał się powoli traktem handlowym, gospodarczym, elementem systemu penitencjarnego. Drogę tę przemierzały różne osoby: jedne pielgrzymujące, inne podróżujące, jedne idące za karę, inne żebrzące, jedne szukające inspiracji architektonicznych, inne nadużywające rozbudowanej infrastruktury, jeszcze inne – czerpiące z Camino zyski. Na marginesie można wspomnieć, że różnorodność motywów religijnych i pozareligijnych skłaniających do uczestnictwa w masowych pielgrzymkach obrazuje nie tylko kryzysowe zjawiska. Motywy te wskazują bowiem na silne wewnętrzne napięcia – indywidualne i społeczne – na skłonność do ucieczki w quasi-praktyki religijne. Zjawiska te są także przejawem niepokoju i niepewności nurtujących szerokie kręgi klerykalne, szczególnie niższe duchowieństwo.

6. Handlowo-gospodarcze aspekty pielgrzymek

Pielgrzymujący na Camino de Santiago przyczynili się w istotny sposób do rozwoju ekonomicznego Hiszpanii. Tworzyły się, uwarunkowane po części wyprawami krzyżowymi oraz pielgrzymkami, coraz ściślejsze powiązania handlowe między dworami hiszpańskimi a innymi krajami Europy. Po upadku Kalifatu Kordoby w 1031 roku wskutek wzrostu liczby pielgrzymek dokonała się powolna transformacja Hiszpanii z kraju agrarnego w aktywny kraj handlowy.

Wzdłuż Camino de Santiago zaczął kwitnąć handel i rzemiosło. Budowano nowe mosty, rozbudowywano drogi [por. Grabmayer 2010, s. 19]. Hiszpański ryt liturgiczny został w XII wieku zastąpiony rytym rzymskim. Królewskie przywileje wspierały proces osiedlania się obcokrajowców. Wielu Europejczyków przenosiło się do północnej Hiszpanii. Ten ruch ludności ułatwiał rozwój komercyjny, ściśle związany z pielgrzymkami [por. Herbers 2006a, s. 11, 141, 152–154]. Pojawiły się miasta z dzielnicami zamieszkiwanymi wyłącznie przez obcokrajowców (np. Jaca, Puente La Reina, Pampłona i inne). W tych miastach powstały istotne gospodarczo rynki wymiany towarów, które powoli przekształcały się w ważne centra komercyjne. Nazywanie obcokrajowców *francos* nie odnosiło się jedynie do Francuzów, lecz także do Longobardów, Niemców czy Katalończyków.

W odróżnieniu od ludności miejscowej, która żyła zasadniczo z gospodarki rolnej i ze służby wojskowej, zagraniczni osadnicy zajmowali się głównie handlem i rzemiosłem.

Miasto Santiago de Compostela stało się ważnym punktem wymiany handlowej, z własnymi statkami dla ochrony swoich interesów. Handlowano w nim głównie muszlami pielgrzyma, winem, butami, rzemieniami, wyrobami skórzanymi i ziołami leczniczymi. Docierający z wszystkich stron Europy pielgrzymi posiadali różne monety, które wymieniano w miejscowych kantorach. Miasto zdołała wspierać katedra, której utrzymanie również dawało zatrudnienie miejscowym rzemieślnikom.

Bogaciły się także leżące przy drogach pielgrzymich klasztory. Chociaż w swoją misję miały wpisane udzielanie bezpłatnej pomocy ubogim pielgrzymom, to przecież nie brakowało też pielgrzymów bogatych, którzy płacili za noclegi i wyżywienie. Ponadto klasztory uzyskiwały specjalne przywileje od miejscowych władców i papieży. Na przykład mocą specjalnej bulli papieskiej z 1175 roku leżącemu na Camino benedyktyńskiemu klasztorowi w Samos podporządkowano 105 kościołów w królestwie Galicji [por. freenet [http://lexikon.freenet.de/Samos_\(Galicien\)](http://lexikon.freenet.de/Samos_(Galicien))].

Pierwotna droga pielgrzymia zaczęła z upływem lat łączyć w sobie wymiar religijny, gospodarczy i społeczny. Pomiędzy pielgrzymkami a wzrostem ekonomicznym ujawniła się bowiem współzależność: brak zróżnicowanych mas pielgrzymich mógł skutkować kryzysem handlu i rzemiosła, a równocześnie upadek handlu i rzemiosła uniemożliwiał zaspokojenie potrzeb owych mas, co w konsekwencji skutkowało stagnacją i spadkiem liczby pielgrzymów.

Podsumowanie

Pielgrzymowanie należy do znaczących zjawisk średniowiecznej religijności. Za łaskę pielgrzyma chwyтали zarówno bogaci, jak i biedni, klerycy i rolnicy, królowie i uczeni – bez różnicy stanów, pochodzenia oraz wykształcenia. Można przyjąć, że prawie każdy człowiek w późnym średniowieczu odbył jakąś pielgrzymkę – dalszą lub bliższą.

Pielgrzymka nie była jedynym usankcjonowanym, średniowiecznym powodem udawania się w daleką często drogę. Oprócz niej organizowano wyprawy krzyżowe, podróże misyjne i handlowe. W te ostatnie udawali się w XI i XII wieku szczególnie miejscy patrycjusze. Pielgrzymowanie różniło się jednak od tych raczej zawodowo podejmowanych podróży wyraźnymi celami duchowymi oraz swoistą otwartą na wszystkie stany i wiek osoby ludzkiej formą „bycia obcym” – bycia w drodze.

Powszechnie przyjmuje się, że kres masowym, dalekim pielgrzymkom przyniosły dwa ruchy: (a) Powstała wewnątrz Kościoła katolickiego w XIV i XV wieku tzw. nowa pobożność (*devotio moderna*). Jej główni przedstawiciele pochodzili z bogatych holenderskich i niemieckich domów mieszczańskich. Kwestionowali oni sensowność pielgrzymek i propagowali ideał ubóstwa oraz miłosierdzia. Z tego kręgu myśli wywodzi się duchowość Tomasza a Kempisa i Erazma z Rotterdamu¹². (b) Reformacja z jej odrzuceniem znaczenia tradycji kościelnej (do której zaliczały się między innymi opowiadania o działalności św. Jakuba w Hiszpanii), brakiem kultu świętych i czczenia relikwii oraz nauki o odpustach¹³.

Z pewnością ruchy te w pewien sposób zakwestionowały religijny aspekt pielgrzymowania z jego duchowością i teologią. Niemniej jednak kryzys pojawił się o wiele wcześniej, i to w ramach katolickiego podejścia do pielgrzymek. Wpłynęły na niego chociażby takie zjawiska, jak odbywanie pielgrzymki za karę czy pielgrzymki w zastępstwie kogoś innego. Znaczącą rolę odegrała tutaj także postępująca komercjalizacja pielgrzymowania. Z jednej strony łączenie pielgrzymowania z celami „biznesowymi”, np. z podróżami handlowymi lub dyplomatycznymi, z drugiej zaś – z rozwojem nastawionej na zys infrastruktury.

Coraz więcej ludzi udaje się dzisiaj pieszo, konno lub na rowerze na *Camino de Santiago*. Podobnie jak w średniowieczu fascynacja pielgrzymowaniem ma różne wymiary. Wielu wyrusza jako turyści, a wraca jako pielgrzymi. W gruncie rzeczy fascynacja ta jest zakorzeniona w tęsknocie za spotkaniem z czymś tajemniczym, nieznanym, wykraczającym poza codzienność. Atrakcyjność czegoś „całkiem innego” skłania i starych, i młodych do wyruszenia w drogę. I ten charakter pielgrzymowania należy chronić i zachować. W przeciwnym bowiem razie droga do Santiago stanie się zwykłym szlakiem kulturowo-turystycznym, z dobrze wyposażoną siecią hoteli, moteli, noclegowni, stanie się terenem niewiele znaczących spotkań z innymi ludźmi, do jakich dochodzi w trakcie pokonywania każdej innej trasy turystycznej. Nie negujemy przy tym związku między podróżowaniem oraz pielgrzymowaniem a kulturą. Bycie w drodze, jak niewiele innych form aktywności, pomaga zrozumieć inne kultury, przyczyniając się do zachowania intelektualnego, kulturalnego i religijnego dziedzictwa.

¹² W swoim dziełku *Naśladowanie Chrystusa* Tomasz a Kempis pisze: „Biegają liczni ludzie w różne miejsca, by odwiedzać relikwie świętych i podziwiają ich czyny, o których słyszeli. Przyglądają się olbrzymim gmachom świątynnym i całują kości ujęte w jedwab i złoto. A oto, Ty, Boże, Święty świętych, stwórczo ludzi i Panie aniołów, jesteś tu u mnie na ołtarzu” [Tomasz a Kempis, I.4].

¹³ W swojej krytyce pielgrzymek do Santiago de Compostela Marcin Luter zaznacza, że tak naprawdę nie wiemy, gdzie spoczywa ciało św. Jakuba, więc niech, kto chce, idzie do Santiago, lecz „ty zostań w domu” [Luther, 1905, s. 235, cyt. wg Ohler 2006, s. 30].

Piśmiennictwo

- Becker P. (1996) *Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias vor Trier*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Bettin H., Volksdorf D. (2002) *Pielgrzymki w testamentach mieszczan stralsundzkich jako zwierciadło mieszczańskiej religijności* [w:] R. Knapieński, red., *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, TN KUL, Lublin, s. 210–233.
- Bremer J. (2007/2011) *Santiago de Compostela. Pielgrzymim krokiem*, WAM, Kraków.
- Fürst H. (2008) *Die Vierzehn Nothelfer – unsere Freunde*, M. Imhof Verlag, Petersberg.
- Grabmayer J. (2010) *Mit Planwagen übers Land, mit Pferden über die Alpen, auf Schiffen und Flößen die Flüsse hinab, zu Fuß zu den heiligen Stätten* [w:] *Transromanica Crosscultur*, Alpen-Adria Univ., Klagenfurt, s. 1–41.
- Häbler K. (1899) *Das Wallfahrtsbuch des Herrmannus Kunig von Vach und die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostela*, Heitz und Mündel, Straßburg.
- Hartinger W. (1992) *Religion und Brauch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Herbers K. (1986) *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Gunter Narr Verlag, Tübingen.
- Herbers, K., Plötz, R. (1993) *Einführung: Spiritualität des Pilgers im christlichen Westen* [w:] K. Herbers, R. Plötz, red., *Spiritualität des Pilgers*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, s. 7–24.
- Herbers, K. (2006a) *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Herbers K. (2006b) *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt*, C.H. Beck Verlag, München.
- Hüttl L. (1985) *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche*, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 7, Böhlau Verlag, Köln – Wien.
- Leksykon (b.r.) [online] freenet [http://lexikon.freenet.de/Samos_\(Galicien\)](http://lexikon.freenet.de/Samos_(Galicien)).
- Luther M. (1905) *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 10, Weimar. Wg Ch. Ohler (2006) *Die Bedeutung der Pilger für die Entstehung einer europäischen Identität*, „Deutschland und Europa“, vol. 52, s. 24–30.

- Maes L.-T. (1955) *Mittelalterliche Strafwallfahrten nach Santiago de Compostella und Unsere Liebe Frau von Finisterra* [w:] S. Bader, red., *Festschrift Guido Kisch, Rechtshistorische Forschungen*, Kohlhammer, Stuttgart, s. 99–118.
- Meyer W.W. (2005) *Jakobswege. Württemberg – Baden – Franken – Schweiz*, Silberburg Verlag, Tübingen.
- Mirga A., Mróz L., *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*, Warszawa, WN PWN, 1994.
- Ohler Ch. (2006) *Die Bedeutung der Pilger für die Entstehung einer europäischen Identität*, „Deutschland und Europa“, vol. 52, s. 24–30.
- Rubruck W. (b.r.), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253–1255, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine* [online] <http://www.archive.org/details/journeyofwilliamOOruys>, s. 41–282.
- Schärer H.R. (2010) *Pilgern als Profession*, „Ultreia“, vol. 46, s. 64–66.
- Sigal P.A. (1986) *Les différent types de pèlerinage au Moyen Age* [w:] L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, red., *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Verlag Schnell und Steiner, München – Zürich, s. 76–86.
- Tomasz a Kempis (2005) *Naśladowanie Chrystusa*, WAM, Kraków.

Abstract

Reasons for the late medieval pilgrimage on the example of Santiago de Compostela

It is widely accepted that the crisis afflicting the practice of making pilgrimages in the 16th century occurred as an effect of Renaissance and Reformation humanist thought. However, using the pilgrimages to Santiago de Compostela as a case in point, I wish to show that in fact the sources of this crisis extend back to the later Middle Ages. They reflect the many different sorts of reason, often of a non-religious nature, that led individuals to embark on the path of pilgrimage.

Key words: the cult of St. James in Santiago de Compostela, a pilgrimage as a punishment or for someone else

METAFIZYKA PODRÓŻY. OD SYTUACJI GRANICZNYCH DO HERMENEUTYKI DROGI

*Krzysztof Skutela**

Zarys treści: W artykule podjęto próbę wskazania kilku aspektów doświadczeń podróży, które mogą tworzyć szerzej pojętą metafizykę podróży. Po pierwsze, podróż może być doświadczana jako sytuacja graniczna w scenerii pełnego niebezpieczeństw obcego nam świata czy też dopuszczająca ryzyko wysiłku aktywności, która zawsze wiąże się z przekraczaniem jakichś granic: geograficznych, kulturowych, mentalnych. Tym samym podróżowanie może być wyrazem postawy heroicznej i odkrywaniem autentyczności egzystencji. Po drugie, podróż może wykazywać charakter fenomenologicznej redukcji. Może prowadzić ku doświadczeniu filozoficznemu, ku wielostronności, ale także ku bezstronności poznawczej, ku koncentracji na tym, co istotne. Po trzecie, fenomen podróży może nabrać znaczenia zjawiska kulturowego, wskutek czego wartości przeżywane w podróży znajdują także odzwierciedlenie w historii, a ujęciom idei i doświadczenia podróży towarzyszy perspektywa hermeneutyczna. W procesie podróży egzystencja może nabierać dynamizmu poznawczego o charakterze fenomenologiczno-hermeneutycznym. W podsumowaniu swych rozważań autor, odnosząc się do uwypuklonych wcześniej aspektów podróżowania, pokazuje, że podróż ugruntowana w ruchu sama w sobie zawiera pewne odniesienia metafizyczne, uwidaczniając m.in. potencjał osiągnięcia pełni bytu.

Słowa kluczowe: podróż, turystyka, metafizyka, sytuacje graniczne, fenomenologia, hermeneutyka

Wprowadzenie

Podróż – czy też przemierzanie geograficznej przestrzeni – oraz jej kulturowy fenomen ostatnich dwu wieków zwany turystyką, jest zawsze doświadczeniem głęboko ludzkim i osobistym. Doświadczenie podróżne lub turystyczne zachodzić może na poziomie racjonalnym, związanym z ludzkim intelektem czy też ze zdobywaną i gromadzoną wiedzą, jak i poza-racjonalnym, któremu moglibyśmy przypisać działanie intuicji, emocji, uczuć lub przekonań wiary, a który nazwać możemy duchowym. Aktywności podróżnej i turystycznej mogą zatem towarzyszyć w ramach obu poziomów doświadczenia o charakterze transcendentnym, metafizycznym, a idea oraz

* Mgr, Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie, krisskutela@wp.pl.

fenomen podróży i turystyki mogą być różnorodnie ujmowane w kontekście szeroko pojętej metafizyki i duchowości człowieka egzystencji. W niniejszym artykule, posługując się filozoficznymi i literackimi odniesieniami, zamierzam przybliżyć kilka aspektów doświadczeń metafizycznych, które mogą towarzyszyć szeroko pojętej podróży, a w jej ramach – turystyce.

1. Podróż jako sytuacja graniczna

Podróż, rozumiana jako pewne tymczasowe dynamiczne egzystowanie w świecie, polegające na zintensyfikowanym i zmiennym kontakcie z rzeczywistością „niecodzienną”, inną, obcą, nową tego świata, może być doświadczana również jako swego rodzaju sytuacja graniczna (w pewnym odniesieniu znaczeniowym do sytuacji granicznych Karla Jaspersa). Swoista koherencja aktu podróży – jako sytuacji turystycznej oraz egzystencjalnej sytuacji granicznej – może być oparta na dwóch podobieństwach. Z jednej strony podróż może zawierać w swoim obrębie szczególne sytuacje o „granicznym” charakterze, bowiem opuszczenie środowiska stałego przebywania może wiązać się z pozostawianiem za sobą „bezpiecznego” świata i ryzykownym zbliżeniem się do innego, gdzie narażeni jesteśmy np. na chorobę, walkę, śmierć (jak u K. Jaspersa). Z drugiej zaś strony ogólny charakter podróży zawsze w jakimś stopniu wiąże się z przekraczaniem granic, nie tylko geograficznych, ale także społecznych, kulturowych, a co najważniejsze w tym przypadku – także psychologicznych, mentalnych, duchowych, światopoglądowych. Stąd też graniczny charakter ruchu podróży w ogóle, a nieraz może i dalej: „przekraczający”, transcendentny, transgresywny.

Podróż jest więc w tym rozumieniu granicą (ewentualnie zbliżaniem się do takiej granicy) określoności znanego nam świata i własnego bytowania w tym świecie. Czasem może być – tylko i aż – „spojrzeniem” przez tę granicę w kierunku czegoś bliżej nieokreślonego, wychyleniem na „drugą stronę”. Mariusz Wilk pisał, że w podróży można wyjść poza granice własnego „ja” i można być „czystym patrzeniem na granicy, gdzie kończy się ja i nie-ja” [Wilk 2009b, s. A29]. Typowy charakter graniczny podróży może być doznawany tym intensywniej, im bardziej niepoznany, a jednocześnie zdynamizowany ruchliwością przestrzenną pozostaje świat doświadczany. Może to być nawet „nadmiar świata”, a wobec tego swego rodzaju „zwielenianie siebie” [Ligęza 1998, s. 204], czyli dotykanie jakichś mentalno-duchowych granic możliwości. Szczególnie chyba wtedy, gdy podróż czy turystyka przybierają postać humanistycznej przygody poznawczej „na serio”, czyli nie są rozrywką, ale zaangażowanym aktem filozoficznej eksploracji

„w drodze”. W tym sensie jest to więc granica pewnego przepełnienia, nieogarnięcia i przerostu ogromu przeżywanego świata nad świadomością lub możliwościami recepcyjnymi człowieka.

Intensyfikować może się wtedy jednocześnie potencjał poszukiwania śladów transcendencji, a przez to możliwość zbliżania się do egzystencji autentycznej, której formami było u K. Jaspersa przeżywanie sytuacji granicznych. Transcendencja zaczepiać może przybysza doznawaną, nieznaną w swych przejawach rzeczywistością, nieokreślonością tego, co się nam na granicy ukazuje. „W próżni pogranicza przychodzą do głowy najdziwniejsze rzeczy. Wyobrażamy sobie, że po tamtej stronie staniemy się kimś innym” [Stasiuk 2004, s. 259]. Takie doznania, podobnie jak w pitagorejskim, platońskim i arystotelesowskim *katharsis* (gr. oczyszczenie), oczyszczają nas mogą ze złudzeń, podważają narzucone z góry ustalenia i nastawienia, bo sytuacje graniczne zawieszają istnienie świata faktycznego albo i więcej – problematyzują je. Podmiot początkowo staje wobec tego, czego doświadcza, bardziej otwarty i chłonny. Podróżny, turysta staje w obliczu szansy odpowiedzi pozytywnej lub negatywnej na swego rodzaju „zaproszenie” do przekroczenia granicy lub przynajmniej wychylenia się ku niej i przez nią. Na ile tego dokona, jeśli w ogóle zechce, zależy przede wszystkim od woli podmiotu i możliwości poznawczych, którymi dysponuje. Mowa tu oczywiście o wymiarze psychiczno-duchowym poznania i o uwewnętrznionym przedmiocie, a nie tylko o czysto racjonalnym, intelektualnym, dyskursywnym otwarciu poznawczym na to, co przede wszystkim zewnętrzne.

Podmiot podróży wykraczać może więc poza świat samych faktów dokonujących się na powierzchni życia, a wkraczać, zagłębiać się w egzystencję autentyczną, wynikającą częściowo z realizowanego intencjonalnie poszukiwania – ze zgody na „zaproszenie” do jakiejś transgresji w sytuacji przemierzania geograficznej przestrzeni. To tak, jakby podróż się spełniała w rzeczywistym wyjściu na świat, przekraczaniu granic, ale i we wprowadzeniu świata do własnego „domu”, w otwarciu granic własnego bytowego „wnętrza” [Zowisło 2006, s. 102]. Choć zawsze możemy mieć do czynienia również ze złudzeniem, z ironią własnej wyobraźni, możemy wątpić lub błędzić. Taki jest po prostu niepewny, czasem wręcz burzliwy charakter każdej chyba granicy – granicy bycia autentycznego. Dlatego też podróżowanie może być wyrazem postawy heroicznej – i w tym sensie godnej – wobec świata przedmiotowych form, gdy wyłamujemy się spod dyktatu pragmatyczności działania. K. Jaspers w takim kontekście mówi np. o miłości, która pokonuje wyobcowanie świata, i która sprawia, że ludzie mogą się z sobą komunikować [Jasiński 1990, s. 40]. Przenieść można to więc łatwo na grunt zjawiska podróży (turystyki) i dostrzec współbrzmienie sensów. Podróż może okazać się formą realizacji takiej miłości, realizacji poprzez „podrózne granice”.

„Byt pociąga nas we wszystkich kierunkach w nieograniczone” – twierdził również K. Jaspers [1990, s. 68]. Jak horyzont zawiera w sobie elementy pejzażu – tak też przedmioty obejmuje coś, w czym one nimi są, a póki żyjemy, w naszym poznawaniu rzeczywistości zbliżamy się do poszczególnych całości, które jednak nie okazują się być tym, co całe właściwie, lecz dopiero znowu przez nie docieramy dalej i odkrywamy kolejne przedmioty, które jawią się nam jako niepoznane – tak jak w przestrzennym świecie stale zbliżamy się do horyzontu, który wciąż zawiera w sobie coraz to nową przestrzeń krajobrazu. Zatem byt pozostaje dla nas otwarty, a horyzonty nieskończone [Jaspers 1990, s. 68]. I w tym, co się w nich zawiera, odnajdujemy ślady skończonej całości, której jednak dotąd nie potrafimy ogarnąć ostatecznie. Podróż otwiera przed nami w mnogości te zewnętrzne elementy rzeczywistości, które „aktywować” mogą pokłady wewnętrznych przeżyć podmiotu, dotyczących zarówno owej zewnętrzności, jak i samego świata przeżyć. Granica rzeczywistości w takiej perspektywie przebiega zatem przez świadomość podmiotu poznającego, a ruchliwość przestrzenna, pobudzając ruch wewnątrz samej świadomości, skłaniać może do podróży przez tę granicę.

Według K. Jaspersa, gdy uobecniamy sobie ludzki byt, ukazuje się nam coś innego, dzięki czemu on jest. Tym innym jest dla człowieka pośród egzystencji właśnie transcendencja. Człowiek uświadamia sobie więź z transcendencją, która jest dynamiczna, w której uczestniczy, gdy jest świadom własnej wolności i gdy dokonuje wyborów [Rudziński 1978, s. 86; 1980, s. 204]. Jaspersowska transcendencja jest jednak jednocześnie immanencją. Obecność „tu” transcendencji to dla K. Jaspersa szyfr wpisany we wszystkie rzeczy, ponieważ we wszystkim, co istnieje, wyczuć można jakąś granicę i podstawę, a zarazem dostrzec „promienie światła” wiążące rzeczy i transcendencję [Jaspers 1990, s. 71–74]. Tego rodzaju immanentna transcendencja (choć w nurcie fenomenologicznym) obecna jest między innymi w artykułowanych doświadczeniach podróży Kennetha White’a – w metafizyce z dużym ładunkiem przeżywania własnej wolności, a także fizyczności. Dla tegoż geopoety „metafizyczne” staje się np. wyliczanie przemierzanych w oderwaniu od kultury, historii czy stosunków społecznych miejsc [por. White 1988, s. 141]:

„Sto dni wędrówki
przez wybrzeża i góry
wypatrując
czapli i kormorana
a teraz pisząc to
na krawędzi świata
w ciszy która się staje
drugą naturą

żeby zamknąć w końcu
wewnątrz czaszki i kości
wymiar pustki”.

Transcendencja (zaszyfrowana w drodze) może się zatem ujawniać „na krawędzi świata”, może się ukazywać na „granicy” podróźnego doświadczenia tropicznego.

Dotarcie do tej myśli, w której ujawnia się transcendencja, jest tym bardziej możliwe w sytuacji, wobec której stajemy w pewnym sensie bezradni, w sytuacji, w której w jakiejś mierze nie pojmujemy doświadczanej rzeczywistości lub gdy podróż „wymusza” na nas pozostawienie za sobą dotychczasowego bagażu świadomości, ogołocenie się z jakichś sądów, przywiązań, naturalnych nastawień, chociażby tylko w tym zakresie, w jakim jest to możliwe. Dochodzimy do jakiegoś stanu mentalnego ogołocenia po to, by mogło zaistnieć doświadczenie nowe.

Turysta górski, żeby zdobyć szczyt, musi zostawić za sobą to, co zbyt ciężkie, czasem może to być prawie wszystko. Pielgrzym czy nomada kulturowy, który w jakimś stopniu zostawia za sobą dotychczasową egzystencję, tymczasowo „zawiesza” ją, by odnowić również sam sposób doświadczania rzeczywistości lub by na nowo zaczerpnąć ze źródła duchowej energii, by spotkać się z Bogiem jak najpełniej, „twarzą w twarz”. Świadectwami mentalnego czy duchowego stanu, o którym mowa, mogą być urastające niejednokrotnie do symbolu przykłady przeżyć i refleksji wyjęte z podróźnych realiów:

„W odróżnieniu od kumpli nie mam co przepakowywać, od dawna mieszczę się w jednym plecaku. Dla mnie labradorska wycieczka to zaledwie epizod dłuższej włóczęgi. Ot, wyszedłem z Kondy na piechotę do Wielkiej Zatoki, później popłynąłem na statku do Pietrozawodska, dalej pociąg do Moskwy i przesiadka na Warszawę, a dopiero stamtąd samolotem do Toronto. Droga dawno mnie nauczyła: mniej weźmiesz, dalej zajdziesz” [Wilk 2010].

Czasem podróźny na stałe z dotychczasowego życia chce zrezygnować, pozostać podróźnym lub wrócić, ale do życia innego, czasem zaś dokonuje jedynie próby lub mimowolnie doświadcza czegoś w rodzaju wewnętrznego oczyszczenia, „resetu” własnej egzystencji.

Zostawiamy więc za sobą lub zostaje nam odebrane „coś” albo i „wszystko”, akceptując napotykaną stan świata życia takim, jakim nam się jawi, z jednoczesną możliwą stałą świadomością i perspektywą naszego egzystencjalnego dochodzenia do jakiejś ostatecznej prawdy.

„Nie ma podróży bez chwil, kiedy to, co dawało nam siłę, nagle zawodzi nas i opuszcza, jak w złym śnie. Za tym przerażającym ogołoceniem, egzystencjalnym punktem zero, i za krańcem drogi musi być coś jeszcze.

Coś niezwykłego, to pewne, prawdziwy *koh-i-noor*, jeśli aż tak jest ukryty i strzeżony. Może pierwotna radość, która kiedyś była naszym udziałem, którą utraciliśmy, aby czasem ją odnajdywać, i której wciąż szukamy po omacku, idąc przez życie jak dzieci bawiące się w ciuciubabkę” [Bouvier 1999, s. 110].

Granica doświadczenia sama staje się w pewnym sensie drogą, wzdłuż której poruszamy się i którą ewentualnie przekraczamy w głąb tajemnicy istnienia (transcendensu, siebie, świata, życia), ku początkowi lub końcowi, które, co możemy dopuszczać na poziomie przeczuć, przypuszczeń lub wiary, mogą zawierać w sobie „wszystko” (alfa i omega), jak jaspersowskie „wszechobejmujące” (*das Umgreifende*), ostatecznie i w pełni (Bóg, absolut), zawierać to, co istotne i wiecznotrwałe.

Wiecznej rzeczywistości nie uchwycimy jednak ujmując ją jako istniejące poza czasem „inne” lub jako coś trwającego w czasie. Ta rzeczywistość uobecnia się nam w przemijaniu. Wtedy bowiem, gdy traci się istnienie, zyskuje się je. W perspektywie podróży moglibyśmy więc mówić o pewnym „teraz”, a z drugiej strony o przemijaniu tak jasno ukazującym się naszej świadomości pośród zmienności czasoprzestrzennej implikowanej ruchliwością jako stanem konstytutywnym podróży. Tracąc w przemijaniu podróży to, co w egzystencji dla nas oswojone, zyskujemy dostęp do istoty, do pewnej głębi rzeczywistości. Można by rzec, że wobec utraty zwiększa się ostrość naszego widzenia. Ten zysk ma więc postać pewnej klęski, która jest granicą (sytuacją graniczną jak walka lub śmierć), przez którą spoglądamy w głąb. Na tej granicy odkrywamy wartości, uzyskujemy rys podstawowy naszej własnej rzeczywistości.

„Gdy człowiek doszedł do kresu wytrzymałości, tak jak ja w tamtym momencie, bo byłem sam, chory, bo była noc, bezmiar morza [...] uprzytamnia sobie, że stoi u progu czegoś, co przypomina skarby ze wszystkich mitologii, strzeżone przez smoki. [...] Trudy podróży, zmęczenie, choroba prowadzą nas do bramy tej jaskini Ali Baby. Toteż byłbym zdziwiony, gdyby poza tą egzystencją fizyczną, którą prowadzimy, całymi latami zastanawiając się nad tym, jak najlepiej ułożyć sobie życie, zrozumieć innych, uzyskać jak najpełniejszy obraz rzeczywistości, była pustka” [Bouvier 2002, s. 114].

2. Między granicą a *epoché*

Podróż skłaniać może również do wzięcia w nawias naszej dotychczasowej wiedzy, nastawień, poglądów, w efekcie czego dochodzić może do czasowego zawieszenia ważności świata, rzeczywistości, znanej z codziennego doświadczenia. Następować więc może proces częściowej lub wstępnej fenomenologicznej redukcji poza granice naturalnego nastawienia, ku swoiste-

mu zadziwieniu, a zatem ku doświadczeniu filozoficznemu. Po to, by uchwycić fenomen realności, fenomen istnienia, tak jak jawi się nam w czystej – zredukowanej przez doświadczenie tego, co należy do własności podróży – świadomości. Podobnie jak to następuje w redukcji fenomenologicznej, tak i w procesie podróży dochodzić może do usuwania (jakiejś de-konkretyzacji) przedmiotów samych w sobie oraz ich form i ogniskowania uwagi na sposobie, w jaki te przedmioty, czyli to, co można napotykać w związku z realizowaną ruchliwością przestrzenną, są ujmowane w naszej świadomości.

Inaczej jeszcze sprawę przedstawiając, w podróży i turystyce intensyfikować może się potencjał poznawczy jako potencjał doświadczenia wrażliwego rozjaśniania się rzeczywistości. Dokonywać się to może przez „uruchamianie” w sytuacji podróży postawy filozoficzne, czyli takie postawy, takie nakierowanie świadomości, w których pod wieloma możliwymi względami rozpatrywać można najważniejsze ludzkie fenomeny, jak na przykład fenomen śmierci lub wolności, ale też podstawowe pytania dotyczące bytu w ogóle oraz egzystencji, tym bardziej wtedy, gdy dochodzi do wielostronnego, ale też w pewnym stopniu bezstronnego otwierania się ku napotykanemu w podróży przedmiotowi [Pieper 1985, s. 61]. Ta częściowa bezstronność staje się niejednokrotnie „łatwiejsza” w sytuacji opuszczenia środowiska własnych odniesień, znaków, kulturowych kodów przyporządkowanych miejscom, w których z natury lub z wyboru przebywamy „na stałe”. Na co dzień, wobec różnorodnych treści naturalnych nastawień, w granicach, w których człowiek wyrasta i dzięki którym zdobywa jakieś ogólne punkty orientacyjne w otaczającym go świecie, przestaje się nieraz zadawać pytania i dziwić, bo człowiek po prostu naturalnie „układa się” [Jasiński 1990, s. 92] z otaczającym go światem, z dookólną i wsobną rzeczywistością. W podróży natomiast otrzymuje lub daje sobie szansę ponownego świadomościowego otwarcia, rezygnacji z nabytej oczywistości, ponownego zapytania. W tym sensie fenomenologicznie wykraczać może pośród własnej egzystencji – na tyle, na ile pozwalają okoliczności, formy i właściwości podróżnego czy turystycznego ruchu – ku rzeczywistości istot, bardziej podstawowych sensów, wartości (bytów idealnych, intencjonalnych), ku przemyśleniu samego sposobu postrzegania i ujmowania świata życia w sobie.

Dynamika podróży, sama w sobie traktowana jako fenomen, w swych przejawach może odwoływać się zatem do procesu fenomenologicznej redukcji – ejdetycznej oraz transcendentalnej *epoché*. W podróży możemy zacząć wątpić:

„pewniki, wartości, uczucia, oczekiwania gubią się po drodze – droga jest surową, lecz dobrą nauczycielką. [...] Rzeczywistość, jakże często nieprzenikniona, nagle ustępuje, kruszy się; podróżny, powiada Cees Nooteboom, «czuje, jak wiatr przenika przez szczeliny w budowlu przyczyn i skutków».

To, co realne, okazuje się wątpliwe, nieokreślone, podległe rozmaitym załamaniom, sprawiającym, że niektóre elementy zostają wessane przez otchłame czasoprzestrzeni, wiry śmiertelności wszechrzeczy, lecz również przez formy nowego życia” [Magris 2006, s. 60–61].

Jedne rzeczy zostają „zawieszane” przed naszym osądem, inne natomiast, jak wartości lub pewne przeczucia (sposprzeżenia immanentne), można odnaleźć w „oczyszczonej” dynamicznie świadomości.

Naturalne nastawienia w podróży stają się nietrwałe i przestają obowiązywać ze swoją dotychczasową siłą wobec zmieniających się dynamicznie przedstawień świata otaczającego. Podmiot poznający i doświadczający jest więc z racji samego wtrącenia w tę rzeczywistość „ulotną” i „niepewną” nakierowywany na odrzucanie i branie w nawias tego wszystkiego, co wyklucza się w dokonywanych fenomenologicznych redukcjach:

„Za plecami pozostawiliśmy historię (jej mury i granice), a przed nami rozpostarła się geografia. Innymi słowy na koniec porzuciliśmy świat przesądów historycznych, które przykrawają przestrzeń wedle najróżniejszych racji dziejowych (narodowych i wyznaniowych), i wjechaliśmy do krainy wolnego przestworu, gdzie jedyną linią graniczną – od zawsze – była linia lasu, bieg rzeki, bądź tropa karibu” [Wilk 2009a, s. A24].

Choć stopień wyłączenia poszczególnych elementów świata może nie być najwyższy i nie w pełnym wymiarze taka redukcja może się dokonywać, to jednak z racji woli podmiotu do „przeżywającego” uczestnictwa w dynamice podróżowania może następować otwarcie się myślącego „ja” na świat w swej podstawowej, pierwotnej formie. W formie takiej, w jakiej na ewentualnym ostatnim etapie doświadczenia fenomenologicznego może się jawić dla czystej świadomości. Sam podmiot poznający może „gubić się” wtedy w oderwaniu od czasoprzestrzeni, do której na co dzień przynależy, przez co zostaje zredukowany kontekst jego egzystencji:

„Pierwszy rzut oka na miasto, okolicę lub kulturę korzystnie ćwiczy uwagę i pozwala czasami – wskutek intensywnego skupienia, koniecznego ze względu na rozporządzanie tylko krótką chwilą – na uchwycenie pewnych cech przedmiotu, które w innych okolicznościach mogłyby pozostać długo ukryte” [Lévi-Strauss 1992, s. 54].

Świadomość w obliczu takiego chwilowego zawieszenia, który to stan w swym egzystencjalnym wymiarze mógłby być odczytywany jako poszukiwanie lub przynajmniej oczekiwanie, nachylona może zostać w kierunku esencji albo esencjonalnych jakości napotykanych elementów rzeczywistości. Następować może więc swoiste podróżne przejście od egzystencji ku esencji, przynajmniej w pewnych aspektach podróżnego aktu, o których koherencji jest mowa.

Spróbujmy przedstawić zagadnienie jeszcze od trochę innej strony. Według postulatów Edmunda Husserla to, co dane w czystym doświadczeniu świadomości, to nie świat, a fenomeny, do których docieramy w procesie fenomenologicznej redukcji, polegającej na „braniu w nawias”, wspomnianym już „zawieszeniu” (*epoché*) potocznych, naturalnych przekonań dotyczących zewnętrznego świata. Mircea Eliade widział w procesie analizy fenomenologicznej cechy inicjacyjne „zawieszania” postawy naturalnej, czyli postawy świeckiego postrzegania i doświadczania świata zamkniętego lub obojętnego na źródłowe wartości duchowe (sakralne); celem jest dotarcie do „początku”, do absolutnego, rzeczywistego znaczenia [Eliade 1997, s. 7; Zowisło 2007, s. 262]. Choć jest to eliadowska reinterpretacja fenomenologicznej *epoché*, to jednak właśnie ku takiemu rozumieniu doświadczenia podróży skłania fenomenologiczne podejście. Podróż może być i jest (co często wydatnia się w badaniach psycho- i socjologicznych nad podróżą i turystyką) rozumiana jako „zawieszenie” chociażby tylko codzienności, które można by wytłumaczyć jako „wzięcie w nawias” stałego umiejscowienia ludzkiego bytu, środowiska, w którym się to zakorzenienie realizuje, rytmu życia osobistego, czyli konkretnych przejawów ludzkiej egzystencji w miejscu osiedlenia. Wreszcie może to być niejednokrotnie „zawieszenie” obowiązujących na co dzień norm społecznych, kulturowych, egzystencjalnych. W tym podróży, turystycznym „zawieszeniu” obecne może być jednak także wtórne „zawieszenie” osobowej egzystencji psycho-duchowej, na przykład pewnych jej elementów, które kształtują lub nawet konstytuują świadomość człowieka jako istoty sedentarnej. Osiadłość ludzka zostaje poddana wątpliwości „drogi” i wylaniać się z tego mogą sensy ludzkiej mobilności, w pryzmacie których ludzkie bytowanie w ogóle może być odczytywane na nowo.

Takie odrywanie się od swojskiego świata w procesie przemieszczania można rozumieć również bardziej po schelerowsku, to znaczy w nawiązaniu do jego sposobu rozumienia redukcji fenomenologicznej. Podróż filozoficznie ujęta może być zatem również zbliżaniem się do świata w żywej, emocjonalnej, przepelnionej miłością do bytu naoczności. W tym zbliżaniu obecna jest jako cel absolutna zasada świata i człowieka [Zowisło 2007, s. 264]. Zatem podążając za tą absolutną zasadą, można się wreszcie spodziewać jakiegoś końca – „czymże bowiem cenniejszym może poszczycić się człowiek uprawiający turystykę od możliwości zbliżenia się do Błasku Boga [...]” – pytał Andrzej Szyszko-Bohusz [2006, s. 149]. Schelerowski charakter żywotności i pozytywnej emocjonalności, obecnych w zbliżaniu w naoczności może realizować się przede wszystkim w podróży (turystyce) takiej, która jest podejmowana dobrowolnie, z zainteresowaniem, zamiłowaniem, z określoną motywacją i pozytywnymi oczekiwaniami, ale też z gotowością stawiania czoła trudom, a nawet i może poświęcenia. W szerszym sensie dotyczy to jednak

chyba każdego aktu zmiany miejsca przebywania, jako że cel i droga, chociaż i mogłyby być narzucone, niechciane przez podróżnego, to jednak podlegają jego osobowemu i osobistemu, aksjologicznemu nakierowaniu na życie oraz świat w ogóle. Może się to ujawniać w trakcie podróży lub takim dopiero się stawać, tym bardziej, im bardziej bezpośredni oraz naoczny jest podróżny kontakt, styczność z tym, co napotykanne. Wtedy też ujawniać się może główny cel poznawczego rozumowania – relacja podmiotowo-przedmiotowa, która w podróżnym akcie, jak i w fenomenologicznej teorii poznania, uwyrażnia się jako najważniejszy nurt doświadczenia, w obrębie którego dochodzić może do istotowych poznań oraz transcendentnych, transgresywnych przeżyć.

3. Od „fenomenologii podróży” do „hermeneutyki drogi”

Zauważmy w końcu, że podróż – ujmowana w perspektywie fenomenologicznej zarówno od strony idei podróży, jak i doświadczenia – na najbardziej pierwotnym, etymologicznym poziomie pozwala wyłonić dwie sfery zjawiska, czyli fenomenu (gr. *phainomenon*). Zjawisko podróży może przyjmować bowiem znaczenie zjawiska kulturowego oraz zjawiska świadomości, co warunkuje podwójny ruch rozumienia. Z jednej strony ku przedmiotowo-podmiotowemu ugruntowaniu doświadczenia podróżnego w świadomości intencjonalnej człowieka, z drugiej – ku obiektywizacjom historyczno-kulturowym tego doświadczenia, zatem ku idei podróży w historyczno-kulturowym nawarstwianiu się jej sensów. Ten drugi ruch rozumienia wykracza zatem poza perspektywę fenomenologiczną i skłania się ku hermeneutyce.

Podmiotowa strona doświadczenia podróżnego w swym metafizycznym aspekcie może być wyrażana przez uczucie „zależności stworzenia”, w przeżyciu egzaltacji i trwogi, odczucia fascynacji lub lęku przed niepoznanym, nowym, innym. Przedmiotowym zaś korelatem mogą być takie cechy jak *mysterium*, *tremendum*, *fascinans*, *majestas*, *augustum*, *mirum*, *energicum*¹, czyli elementy irracjonalne numinotycznej świętości w rozumieniu Rudolfa Otto [Otto 1999; Zowisło 2007, s. 258], a obok nich elementy racjonalne, które można ujmować w różnych pojęciach etycznych, estetycznych, filozoficzno-teologicznych, takie jak prawda, dobro, byt, wolność, miłość, piękno, nadzieja... Te cechy – wartości (jako pewne *sacrum*) przejawiają się jednak nie tylko w życiu świadomości, lecz także w historii, której przekazy stanowią źródło świadectw przeżyć na pozio-

¹ Łacińskie terminy oznaczające cechy świętości odwołują się kolejno do: tajemnicy, grozy i przerażenia, fascynacji, majestatu, szacunku, zdumienia i zdziwienia, energiczności i dynamiczności.

mie świadomości. Jak podkreślał Gerardus van der Leeuw, obiektywizm zapewniony przez zastosowanie strategii redukcji winien być uzupełniony przez subiektywizm empatii (*Einfühlung*) [Leeuw 1997, s. 583–584]. Przeżycie (*Erlebnis*) nie jest bowiem życiem samym w czystej pierwotności, ale jedynie pewną postacią życia. Dlatego też konieczne jest wsłuchiwanie się, atencja, wczuwanie w dokumenty przeżyć.

W ujęciach idei i doświadczenia podróży oraz turystyki istnieje więc, obok fenomenologicznej perspektywy, hermeneutyczny akcent „powrotu do rzeczy samych”, do źródłowych doświadczeń (transcendencja), ale właśnie poprzez pewien dyskurs i zapośredniczenie w języku i tekstach kulturowych. Nie znosi to jednak ważności podejmowania prób, by docierać do aspektów prawdy o rzeczywistości, choć właśnie w takim subiektywno-obiektywnym charakterze, a zatem uwzględniając i akceptując pewien margines „tajemnicy” – tej sfery badanej rzeczywistości, która nie daje się uchwycić ostatecznie i pewnie (niezależnie od metodycznych podejść i rozwiązań), lecz istnienie której należy zakładać (choćby li tylko w imaginatywnej, intuicyjnej formie). Ta sfera wyznacza pewien ruchomy horyzont, który jednak w naszej subiektywnej, wolicjonalnej praktyce możemy pełnoprawnie przyjmować jako ramy poznawcze i interpretacyjne rzeczywistości, akceptując jednocześnie stale w naszej poznawczej otwartości istnienie sfery „tajemnicy” niepoznanej (lub niepoznawalnego).

Jednocześnie podróż może być przeżyciem głęboko egzystencjalnym, a egzystencja ta w przeróżnych podróżnych aspektach jest zdynamizowana. Egzystencja, rozumiana jako poznanie (naturalny i kulturowy proces poznawczy rozwijany w toku życia osoby ludzkiej), stawać się może zatem w procesie podróży poznaniem zdynamizowanym o charakterze fenomenologiczno-hermeneutycznym – egzystencja w podróży nabierać może w ogóle tego typu dynamizmu. Poznanie jest poszukiwaniem prawdy, bo prawda warunkuje poznanie i jest jego (zarówno naturalnym, jak i kulturowym) celem. Prawda pociąga poznającego w wielorakich swych aspektach, przejawach; wydaje się, że nawet wtedy, gdy nie dochodzi do w pełni intencjonalnego podróżnego aktu poznawczego, bezpośredniego ukierunkowania na zbliżanie się do prawdy. Podróż zatem i turystyka stawać się mogą poszukiwaniem prawdy w zdynamizowanej formie i uwyraźnionym, uwypuklonym istotnościowo-komparatystycznym nastroju (nastawieniu).

Różne sposoby fenomenologiczno-hermeneutycznego rozumienia podróży w jej aspekcie przeżyciowym mogą czasami przekształcać zasadniczo epistemologiczny sens w sens ontologiczny. Tym samym powstawać może swoista ontologia podróży i ontologia człowieka podróżnego, *homo viator*. Nie nadwyreża to jednak charakteru epistemologicznego fenomenologicznej

redukcji lub hermeneutycznego rozumienia obecnych w procesie doświadczenia podróży. Idea podróży, turystyki pozostaje bowiem w tym świetle przede wszystkim „otwieraniem się”, które jako proces może być uwarunkowane zarówno wolą podmiotu, wewnętrznym wysiłkiem i dążeniem, jak i pewną, może nieokreśloną nawet ilością innych czynników², otwieraniem na to, co absolutne, byt, prawdę, sens czy istotę, także w poszczególnych aspektach. Niekoniecznie jest bowiem ostatecznym lub wyraźnym i sprawdzalnym docieraniem do tego. Jak twierdzi Władysław Stróżewski, prawda nie sprowadza się do sprawdzenia, „lecz jest pierwotnym, nieuprzedzonym ujmowaniem rzeczy. Jedynym warunkiem, jaki spełniony być musi przez podmiot, jest jego otwartość” [Stróżewski 1988, s. 30]. Chodzi zatem o otwartość, która wydaje się uwarunkowana pewną intelektualną pokorą, a w każdym razie idzie z nią w parze.

Podsumowując, jednym z momentów świadomości podróźnej może być taki moment, gdy aprioryczna intuicja nabierać może charakteru procedury indukcyjnej generalizacji i komparatystycznych oraz teoretycznych (refleksyjnych) operacji porównawczo-abstrakcyjnych, gdzie materiałem stają się „obiekty”³ nie tylko podróźnego zainteresowania (turystycznych ukierunkowań i celów), lecz również przygodnego napotkania w toku odbywanego przestrzennego ruchu. I te operacje realizowane są oczywiście na tle wewnętrznej dynamiki doświadczenia, uwzględniającej dodatkowo psychologiczne tło wcześniejszych nastawień, oczekiwań, motywacji, pre-sądów, determinowanych w jakimś stopniu „przeszłością” podmiotu, która sama w sobie jest przecież poddana od zewnątrz również dynamice (ruchliwości przestrzennej). Ostatecznie chodzi więc o pewne przenikanie się między innymi fenomenologicznego i hermeneutycznego podejścia, o styk dróg poznawczych w doświadczeniu podróźnym, w swoistej, jak można by powiedzieć, dialektyce komplementarności.

² Te inne czynniki pod różnymi względami mogą się okazać decydujące, czego oczywiście w przypadku, gdy są one naukowo nieuchwytnie, nie sposób wyjaśnić i ostatecznie zrozumieć – weźmy chociażby przykład jakiejś siły wyższej, która w konkretnym momencie nie występuje, a mogłaby przecież pokrzyżować podróźne szyki, lub Boga, który logicznie rzecz ujmując, według niektórych świadectw może komuś „coś” objawić, jak ów ktoś jest o tym przekonany, a drugiemu tego nie objawia, lub w każdym razie, nie jest ów drugi w pozytywny sposób do tego ustosunkowany, a przecież mógłby być. Te proste rozróżnienia wprowadzają naukowy problem, który warto rozstrzygać, ale którego jednocześnie siła nauki oraz jej metod może nigdy nie przemóc. Mamy przynajmniej prawo w to wątpić.

³ Takie „obiekty” – to całość branego pod uwagę środowiska przyrodniczego, kulturowego, społecznego oraz ich elementy, np. krajobraz, dzieło, obyczaj, zdarzenie, rzecz, i oczywiście osoba ludzka lub to, co może być rozumiane jako złożony kompleks wydarzeń we wzajemnej relacji podróźnego spotkania i jakiejś komunikacji – wchodzi tu w grę m.in. cielesność oraz świat psychiki, uczuć, ducha konkretnych osób.

4. Metafizyka podróży

Transcendencja ludzkiego bytu, transcendencja osoby ludzkiej w jej doświadczeniu przekraczania ograniczoności, wpisany poniekąd w status ontyczny samej egzystencji, stawać się może tłem dla stwierdzenia, iż podróż w swej istotowej otwartości na możliwość, na inne, nowe, na przekraczanie, odpowiadać może filozoficznym kategoriom metafizyczności w najgłębszym sensie samego *meta*. Podróż może dynamizować i intensyfikować potencjał przekraczania tego, co ograniczone, możliwość pytania o pragnienie własnej transcendencji i odpowiedzi na nie, a doświadczenie podróży jako doświadczenie głęboko ludzkie jest w stanie samo w sobie przyjmować również miary ruchu, który jest ruchem wewnętrznym świadomości, który może być poszukiwaniem, rozwojem, przemianą.

Podróż wydaje się równoległa (analogon) do bytu w tym znaczeniu, że u podstaw idei podróży leży ruch w ogóle, a u fundamentów fenomenu podróży i turystyki – ruch w swej przestrzennej, geograficznej postaci – ruch, który jest również esencjalną właściwością bytu. To co nie istnieje, czego nie ma, nie może uczestniczyć w ruchu, to natomiast co jest, z ruchem jakimkolwiek w ogóle jest związane nieodzownie. W tym sensie więc metafizyka rozumiana jako nauka o bycie uwzględniać musi fenomen ruchu, który może być nieograniczony, a w każdym razie wiąże się z transcendentnymi cechami ludzkiego bytu, z transcendentnymi dążeniami osoby ludzkiej. Podróż zatem ugruntowana w ruchu sama w sobie zawiera pewne odniesienie metafizyczne. *Meta* jest jakby stałym horyzontem ruchu, w ramach którego realizować się mogą poszczególne przemieszczenia i ruchliwości przestrzenne. To, co jest „po”, zawiera w sobie wymóg przekroczenia, „pójścia dalej”, a zatem wymóg podróży, która w realnym sensie kulturowym przybierać może formę turystyki. To, co jest „po”, emanuje więc ruchem jako takim i/lub też odwrotnie – ruch rodzi świadomość tego, co „po”: naoczności, namacalności w rzeczywistości czasoprzestrzennej, a w końcu również tego, co „poza”-rzeczywiste. Już w tym podstawowym sensie podróż jako aspekt ludzkiego bytu (i wobec tego bytu) może być rozumiana, ujmowana „metafizycznie” i chyba również sama może być poniekąd „metafizyczna” (lub „transcendentalna”), czyli nosić w sobie wyraźne znamiona tego, co podstawowe, fundamentalne lub absolutne.

Podróżne świadectwa ukazują to niejednokrotnie, szczególnie wtedy, gdy chodzi o swego rodzaju „metapodróżowanie” lub „metaturystykę”, kiedy zaczyna się liczyć przede wszystkim filozoficzna istota przemierzania przestrzeni [Ligęza 1998, s. 228], a nie tylko ogląd lub opis rozrzuconych po świecie miejsc. Doświadczenie podróżne tropić może sfery ludzkiego istnienia, świata i wartości w sensach otwartych i penetrujących całość rzeczywistości, również w jej najbardziej nieprawdopodobnych i nieweryfikowalnych docześnie

możliwościach. Emmanuel Lévinas pisał: „«Nieobecne jest prawdziwe życie». Lecz my jesteśmy na świecie. Właśnie w tym alibi rodzi się metafizyka – i nim się żywi. Zwraca się ona ku «gdzie indziej», ku «poza», ku temu, co «inne». W swej formie najbardziej ogólnej, jaką przybrała w dziejach myśli, istotnie pojawia się ona jako ruch wychodzący od świata, który jest nam bliski i znany (niezależnie od tego, jakie by były jeszcze ziemie nieznanne, które z nim graniczą lub które on zakrywa), ruch wychodzący od tego «u siebie», w którym zamieszkujemy i kierujący się ku obcemu «poza mną», ku «tam»” [Lévinas 1998, s. 18]. Szczególnie w podróżach kulturowych, poetyckich, filozoficznych – jak pisał Wojciech Ligęza – rozwój postrzegającej świadomości może iść w parze z medytacją metafizyczną lub historiozoficzną. Próbuje się bowiem wtedy uchwycić wymykającą istotę istnienia, poszukiwać niezmiennej podstawy bytu. Mądrość podróży polegać może więc na tym, „by podejmować próby wykraczania poza kształty widzialne i w medytacji poświęconej sakralnemu wymiarowi istnienia układać drobinowe doznania w syntezy sensu [...]. Zdumiewająca intensywność istnienia objawić się może wśród pomników, i wśród śmietników” [Ligęza 1998, s. 228]. Objawić się może podróżą, gdyż podróż to szansa intensywniejszego doznania uniwersalnego wymiaru ludzkiej egzystencji i swoisty eksperyment z istnieniem [Zaworska 1980, s. 52–53]. Objawić się może podróżą, czyli między innymi „ruchem pośród”, dynamicznym „byciem pomiędzy”, intensywnym doznawaniem-poznawaniem w egzystencjalnym zawieszeniu, podróżą, w której refleksja zyskuje wymiar właśnie uniwersalny. W podróży jednak bynajmniej nie musi chodzić tylko o humanistyczną przygodę poznawczą wobec spotkania z różnorodnością świata, życia, ludzi. *Universum* świata jest dostępne bowiem potencjalnie dla każdego, spotykane więc może być w różnych podróżnych formach.

Kontekst tego, co zostało powiedziane powyżej oraz różnych aspektów tego, czym idea i fenomen podróży jest w filozoficznym ujęciu, skłaniać może do rozumienia metafizyki jako potencjału i ruchu w stronę dotąd nieosiągniętego, niepojętego, niedoświadczonego w pełni bytu. Potencjału i wewnętrznego ruchu ujawniającego się i realizującego także w realnym ruchu podróżnym. W podróży i poprzez to, co ustanawia ruchliwość przestrzenną, peregrynację, turystykę jako pewien możliwy do wyodrębnienia *status viatoris*. Ale nie jest to „ekskluzywny” stan, w sensie „wyłączny”, ani to ustanowienie nie następuje „ekskluzywnie”, bo przecież podróż, jak się zdaje, jest w pewnym stopniu nieodłącznym stanem egzystencjalnym, nie jedynym, choć oczywiście na swój sposób wyjątkowym oraz bardzo „życiowym”. Mowa zatem o potencjale i wewnętrznej dynamice ufundowanych w ludzkiej możności, miłości, pragnieniu, ufności, nadziei na przekraczanie granic tego, co wydaje się ograniczone, przekraczanie własnej ograniczoności. Lub przynajmniej na obcowanie z tymi wielowymiarowymi granicami.

W takim sensie fenomen podróży i turystyki może stanowić nie tylko kontekst dla szeroko pojętych doświadczeń o charakterze metafizycznym, duchowym. Wydaje się bowiem, że w samą ideę podróży, która kształtuje zjawisko ludzkiego podróżowania (turystyki) wpisane są czynniki ponadrealne. Ruch przekraczający, istotowy dla przemierzania przestrzeni, w obrębie własności podróży równoległy jest potencjalnemu ruchowi wewnętrznemu i konstytuuje tym samym wymiar przekraczający codzienne doznania. Obraz świata zewnętrznego, płynny, ulotny, chwilowy, z racji wybranego stanu drogi kreuje i pociąga za sobą do ruchu osobowy świat wewnętrzny. Jakiś pra-dialog ze światem napotykanym, jak analogiczny dialog z osobą, otwiera duszę ludzką na to, co nie-swoje, nie-zrozumiałe, co nowe lub inne, i to otwarcie wskrzeszane jest naturalnie ruchem podróży. Wyruszenie jest nie tylko sygnałem, ale już ruchem ku, wobec czego pozostaje jedynie odbierać i odpowiadać na to, co dane. A granic tego, co dane, w ludzkim doświadczeniu, w perspektywie skończonego biologicznego życia ludzkiego w tym przestrzennym świecie nie sposób ogarnąć, a przynajmniej kolistość ziemi i rozszerzający się wszechświat poruszają stały potencjał istnienia nowych horyzontów poznania lub przeczuwania tego, co niewidzialne, i aktualnie bynajmniej nieosiągalne. Doświadczenia, jeśli są skoncentrowane na akcji podróżnym i dynamice ruchu w przestrzeni geograficznej tym bardziej docierają do podstawowych cech ludzkiego bytu, życia, świata właśnie poprzez świadomą i wzmoczoną aktywizację tej możliwości przekraczania wpisanej w podróż. Dlatego podróż (również turystyczna) sama w sobie jest w tym sensie metafizyczna, mimo iż jednocześnie jak najbardziej realna, „zwyczajna”, ludzka. Doświadczenia podróżne zaś mogą być doświadczeniami ludzkiego ducha, sięgającymi „przestrzeni otwartej”, czyli jakiegoś potencjału życia ostatecznie spełnionego.

Piśmiennictwo

- Bouvier N. (2002) *Drogi i manowce. Z autorem rozmawia Irene Lichtenstein – Fall*, przeł. K. Arustowicz, Noir sur Blanc, Warszawa.
- Bouvier N. (1999) *Ryba-Skorpion*, przeł. A. Frybes, Noir sur Blanc, Warszawa.
- Eliade M. (1997) *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Wyd. KR, Warszawa.
- Jasiński B. (1990a) *Fenomenologia Edmunda Husserla* [w:] B. Jasiński, *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa.

- Jasiński B. (1990b) *Filozofia Karla Jaspersa w poszukiwaniu znaków transcendencji* [w:] B. Jasiński, *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Nowe Wydawnictwo Polskie, Warszawa.
- Jaspers K. (1990) *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa.
- Leeuw van der G. (1997) *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Lévinas E. (1998) *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1992) *Smutek tropików*, Opus, Łódź.
- Magris C. (2006) *O podróżowaniu*, tłum. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie”, Warszawa – Paryż, nr 1.
- Otto R. (1999) *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, KR, Warszawa.
- Pieper J. (1985) *W obronie filozofii*, PAX, Warszawa.
- Rudziński R. (1980) *Człowiek w obliczu nieskończoności: metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Rudziński R. (1978) *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Stasiuk A. (2004) *Jadąc do Babadag*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Stróżewski W. (1988) *Tak, tak – nie, nie*, „Ethos”, nr 2–3.
- Szysko-Bohusz A. (2006) *Aksjologia turystyki. Droga do zjednoczenia z najwyższym* [w:] Dziubiński Z., red., *Aksjologia turystyki*, SALOS RP, Warszawa.
- White K. (1988) *List do starego kaligrafa* [w:] *Atlantica. Wiersze i rozmowy, wybór i przekł. K. Brakoniecki*, Centrum Francusko-Polskie, Olsztyn.
- Wilk M. (2009a) *Manicouagan (Dziennik Północny)*, „Rzeczpospolita” („Plus Minus”), 30–31 V.
- Wilk M. (2009b) *Trans-Labrador Highway 2 (Dziennik Północny)*, „Rzeczpospolita” („Plus Minus”), 31 X – 01 XI.
- Wilk M. (2010) *Prom do Nain (Dziennik Północny)*, „Rzeczpospolita” („Plus Minus”), 20–21 II.
- Zaworska H. (1980) *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarostawa Iwaszkiewicza, Juliana Przybosa i Stanisława Różewicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Zowisło M. (2006) *Eros podróży* [w:] Z. Dziubiński, red., *Aksjologia turystyki*, SALOS RP, Warszawa.
- Zowisło M. (2007) *Mircea Eliade – między fenomenologią a hermeneutyką religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R.16, nr 4 (64).

Abstract**The metaphysics of travel. From the limit-situations to hermeneutics of the way**

In the article I try to present few aspects of travel experience that may create a kind of travel's metaphysics. Firstly, travel may be experienced as a limit-situation full of dangers of the other world or risk of effort and may always be bound with crossing borders: geographical, cultural, and mental. Therefore travelling may be an expression of a heroic attitude and discovery of authentic existence. Secondly, there may appear features of phenomenological reduction in travel what may lead to philosophical experience, multilateral and neutral recognition and concentration on the essence. Thirdly, travel phenomenon may receive meaning of the cultural phenomenon therefore reflection over an idea and experience of travel is accompanied by hermeneutical perspective. Existence may gain in travel some phenomenological and hermeneutical cognitive dynamism. At the end I try to reassume enhanced aspects showing that travel as embedded in motion includes some metaphysical references e.g. to the potential of reaching life's completeness.

Key words: travel, tourism, metaphysics, limit-situations, phenomenology, hermeneutics

KULTUROWE WYMIARY PODRÓŻOWANIA

*Joanna Hańderek**

Zarys treści: W artykule przedstawiono fenomen podróżowania jako specyficzny fenomen kultury, wyrażający zarówno kulturowe preferencje człowieka, jak i wieloznaczność samego podróżowania. Postrzegając podróż jako akt towarzyszący egzystencji ludzkiej od początków dziejów, można wykazać zmiany nie tylko w samym sposobie, ale i w samym podejściu do podróżowania. W artykule przybliżono transformację, której punktem wyjścia jest podróżowanie „po coś” (w jakimś konkretnym celu, np. wojny, pielgrzymki, kupieckiej działalności), w podróż „po nic” (tj. odbywaną dla ludycznej przyjemności, wypełnienia pustki egzystencji bądź dla samej mody na podróże). Przedmiotem zainteresowania uczyniono następnie kondycję osób zmuszonych do podjęcia podróży, a więc uchodźców, emigrantów i wszystkich, dla których zmiana miejsca łączy się z przeżyciem osobistej tragedii i z traumą. Celem zasadniczym artykułu jest próba ukazania, iż podróżowanie stanowi kulturowy fenomen, ukształtowany przez podróże i przez podróże realizujący kulturowe nastawienia.

Słowa kluczowe: podróż, fenomen kulturowy, rodzaje podróżowania

Wstęp

Do podróży z Londynu do Wenecji Georg Friedrich Händel przygotowywał się szczególnie pieczołowicie. Brał pod uwagę nie tylko niewygodę podróży, ale także możliwe niebezpieczeństwa. Zmuszony był zatrudnić nie tylko służących, lecz również tragarzy, którzy mieli nieść jego kufry w górach, gdzie nie kursowały dylizanse. Powodem, dla którego Händel zdecydował się na podróż do Wenecji i do Rzymu była konieczność uczynienia z prowadzonej przez niego opery placówki konkurencyjnej dla rywalizującej z nią o względy publiczności tak zwanej opery żebraczej. W latach trzydziestych XVIII wieku opery żebracze, rodzime produkcje naznaczone ironią i zmierzające w stronę burleski, stały się w Londynie niezwykle popularne, spychając w cień i doprowadzając na skraj bankructwa *Royal Academy of Music*, którą od lat kierował Händel. Wcześniejsza ekscytacja londyńczyków włoską operą ustąpiła zainteresowaniu narodowymi formami, skutkiem czego przedsięwzięcie „saksońskiego niedźwiedzia” nieco podupadło. By

* Dr, Instytut Filozofii UJ, e-mail: j.handerek@iphils.uj.edu.pl.

utrzymać się na stanowisku i zagwarantować sobie dostatni żywot, do którego przywykł, stary mistrz, chcąc nie chcąc, z ciężkim sercem opuszczał nową ojczyznę i udawał się na niebezpieczną wyprawę w poszukiwaniu sławnych głosów i wybitnych odtwórców ról operowych. Podróż miała charakter czysto komercyjny, a niebezpieczeństwa, z jakimi się wiązała, przesłaniały cały urok doświadczenia nowości i faktu samego przemieszczania się [Steen 2009]. Znając upodobania Händla do wygody i biesiadowania w doborowym towarzystwie przy suto zastawionym stole, podróżowanie musiało być dla niego przykrą koniecznością.

Od 1592 roku Caravaggio zmienił swe życie w nieustającą podróż. Na skutek dość niejasnych zająć (oskarżony o udział w przypadkowej walce, miał zabić człowieka) i po rocznym pobycie w mediolańskim więzieniu – skazał się na los wiecznego tułacza, opuszczając Mediolan na zawsze. Najczęściej przesiadywał w Rzymie, a nawet zmarł podróżując do Wiecznego Miasta. Strzępy wspomnień, zapisków o Caravaggio ukazują go jako człowieka pozostającego w nieustannym ruchu, który przemierzał Italię w poszukiwaniu nowych doświadczeń i mecenasów swojej twórczości, uciekającego przed coraz to nowymi kłopotami, w które wplątywał się z wyjątkowym talentem. Co ciekawe, Caravaggio często przemieszczał się w pośpiechu, korzystając z takich niezbyt wygodnych żaglowców, jak *felucca*, nie bacząc na komfort podróży, co umożliwiała mu jednak szybkie opuszczanie miast [Seward 2003]. Życie Caravaggia stało się jedną wielką podróżą, której stałym elementem było jedynie jego malarstwo, obsesja koloru i utrwalenie na płótnie tego, co roilo się w jego głowie.

Zwięzły i wierny opis podróży do Indii Zachodnich sir Francisa Drake'a daje natomiast wyobrażenie, jak wielkiej nie tylko sprawności, ale i zdolności logistycznych wymagało zorganizowanie podróży w XVI wieku. Sir Francis Drake dowodził 600-tonowym galeonem flagowym „Elizabeth Bonaventur”, stojąc na czele floty, w skład której wchodził 100-tonowy „Thomas”, 20-tonowy „Duck”, a oprócz tego „Tiger” oraz „Aid”, należące do królowej i do angielskich arystokratów. Pod jego dowództwem znalazło się 1925 ludzi na 10 statkach. By przeżyć na morzu, załoga ta potrzebowała 240 dużych beczek wołowiny i wieprzowiny, 60000 solonych dorszy, 600 beczek sardynek, 140 baryłek wina, 600 baryłek piwa. Cała ta flota wyposażona była oczywiście w broń, żaglowce miały pełne uzbrojenie i wykwalifikowanych żołnierzy na pokładzie.

Zdobywcze podróże sir Francisa Drake'a, podczas których dokonywał podbojów w imię Jej Królewskiej Mości Elżbiety I, wielu żeglarzy i kapitanów (zwłaszcza hiszpańskich) uważało za zwykły rabunek i piractwo. Sam Drake nie postrzegał siebie jako pirata, lecz zdobywcę mórz dla chwały i sławy Korony i swojej własnej (Drake nie należał bowiem do skromnych ludzi), mimo

że w jego działalność wpisały się takie czyny, jak przejmowanie statków kupieckich pod obcą banderą, potyczki i grabieże koloni. Ten człowiek spędził całe życie na morzu, w nieustannej podróży, wytyczając coraz to nowe cele swych łupieskich wypraw. W jego podejściu do podróżowania nutka romantyzmu (zdobycie nowych mórz, przemierzanie nowych światów) stapiała się ze sporą dozą pragmatyzmu. Drake umiał jak nikt inny zatroszczyć się o wyposażenie swoich statków, był świetnym logistą i strategiem, jak mało kto potrafił też zadbać o swój wizerunek, skoro królowa i arystokraci udzielali mu wsparcia, oddając do jego dyspozycji żaglowce [Cummins 2000].

W elżbietańskiej Anglii przybywający do stolicy podróżni z reguły cieszyli się, iż pozostawiają za sobą dzikie trakty, bezdroża, lasy pełne rabusiów i podejrzane gospody. Z opisu ówczesnego Londynu, który znajdujemy u Marlowe'a, wynika jednak, że już na rogatkach czekała na nich przykra niespodzianka. U bram miasta grasowali drobni złodzieje, a przeróżne łotrzyki i zwykli naciągacze wyłapywali przybywających po raz pierwszy do stolicy, oferując im pomoc w znalezieniu dogodnego zajazdu, taniego wyszynku i wszelkiego rodzaju usług. Ci, którzy zgodzili się na tę pomoc, kończyli podróż z reguły samotnie na jakiejś obskurnej ulicy, obrabowani i nierzadko pobici.

Powrót do miasta, jak i opuszczenie jego bezpiecznych granic, wiązał się zatem z niebezpieczeństwem utraty mienia, życia i z uszczerbkiem na zdrowiu, nie wspominając o niewygodach i wydłużonym czasie trwania samej podróży. W zasadzie można pokusić się o mocne stwierdzenie, iż do XIX wieku (wiem, niektórzy mogą przesunąć to datowanie na wiek XVIII) Europejczycy nie znali przyjemności podróżowania i nie istniało zjawisko podróży dla niej samej. Ludzie oczywiście wcześniej podróżowali, ludy wszystkich kontynentów przemieszczały się przecież nieustannie, były to jednak wędrówki o zupełnie innym charakterze niż współcześnie. Pewne jest jedno, odkąd przedstawiciele *homo sapiens sapiens* wyszli z Afryki i zaczęli rozchodzić się po całym świecie, kondycja człowieka zaczęła coraz bardziej przypominać los tułacza.

Homo viator nieustannie gdzieś dąży i zaludnia wciąż nowe tereny. Kłopot tylko w tym, że czyni to albo z konieczności (kiedy skończą się zapasy pożywienia, a ziemia stanie się jałowa, kiedy pojawiają się wrogowie i wygnają jego lud z ojczystej ziemi, kiedy zrobi się tam za ciasno dla wszystkich i zbyt tłoczno), albo pod wpływem szczególnych zjawisk (takich jak czynniki ekonomiczne, religijne czy uwarunkowania społeczne). Dlatego najczęściej spotykanymi wówczas podróżami były: wyprawy handlowe, pielgrzymki, migracje i emigracje w celu zdobycia wiedzy lub sławy.

Podróż pierwotnie oznaczała wyprawę i niczym wyprawa Wikingów angażowała cały kunszt przemieszczania się (żegluga, poruszanie się po lądzie), walki (ważna była obrona przed przypadkowymi niebezpieczeństwami czy-

hającymi na podróży), społecznej negocjacji (trzeba było zaangażować całą grupę ludzi, którzy pomogli podróżującemu dotrzeć do celu) swoich uczestników. Już sama możliwość podróżowania wskazywała na ich bardziej uprzywilejowaną pozycję w hierarchii społecznej, stosownie do feudalnych zależności epoki. Nie każdy mógł bowiem podróżować, pozbawieni tej możliwości byli choćby w pewnych okresach historycznych niewolnicy czy przypisani do ziemi chłopci. Uciekinierzy mieli małe szanse, aby uchronić się przed zagrożeniami, jakie napotykali po drodze. Kobiety, podobnie jak biedota czy niewolnicy, również narażone były na trudności w przemieszczaniu się, co związane było choćby z faktem, że nie zarabiała i nie dysponowała własnym majątkiem. Zdane na mężczyzn, były przez nich przewożone i transportowane, nie podróżując we właściwym tego słowa znaczeniu. W jednej z sag o Eryku Rudobrodym pojawia się wprawdzie dzielna Solveiga, która podróżowała wraz z Erykiem, ale i ona koniec końców doświadczyła smutnego losu kobiety podporządkowanej prawom zmaskulinizowanej rzeczywistości.

Cel podróży wyznaczany przez ekonomię, religię i naukę (by skupić się na tych najbardziej podstawowych dziedzinach życia) zawsze narzucał sposób podróżowania. Kupiec objuczony towarami, a później pieniędzmi, musiał zatrudniać ochronę. Pielgrzym skoncentrował się przede wszystkim na swej odnowie duchowej. W tym zresztą aspekcie podróżowania ujawnia się jeszcze jeden ważny fenomen: wojaż traktowany jako pasaż, transformacja czy też rytuał przejścia. Powracający z pielgrzymki pątnicy, niezależnie od tego, czy wracali z Santiago de Compostela, Rzymu czy z Jerozolimy, byli zupełnie innymi ludźmi, oczyszczonymi z wcześniej popełnionych grzechów, uzdrowionymi na ciele i/lub na duchu.

Pod tym względem podróż Europejczyka przypomina podróż muzułmiana, który raz w swoim życiu powinien odbyć podróż do Mekki [Dziekan 2000]. Pielgrzymka do Mekki jest jednym z pięciu obowiązków i zarazem filarów wiary w Allacha, na równi z takimi obowiązkami, jak: wyznanie wiary, modlitwa, post w miesiącu Ramadan, jałmużna dla biednych. Wyruszający do Mekki pielgrzymi umacniają tym samym wiarę, stają się w pełni wyznawcami Allacha, będąc w pełni sobą. Podróż/pielgrzymka wpływa na tożsamość człowieka, który podczas jej trwania może oddać się autorefleksji, stać się sobą czy też sobą we właściwym wymiarze. Stąd pielgrzymowanie, niezależnie od religii, ma wymiar rytuału przejścia, wpływając inicjująco na różne poziomy świadomości człowieka.

Podobnym rytuałem może okazać się podróż pomiędzy uniwersytetami naukowców i studentów przemierzających się w ślad za mistrzem lub w drodze do wymarzonej uczelni, której początki sięgają średniowiecza [Le Goff 2002]. W tym rytuale podróżowania można się już dopatrzeć pewnej przyjemności, jeżeli tylko zdobywanie wiedzy uznamy za przyjemność. Są-

dząc jednak po pasji, jaka pojawia się u niektórych badaczy, nie będziemy dalecy od prawdy dopatrując w podróżowaniu uczonych i żaków pewnych elementów nie tylko poświęcenia i heroizmu, ale również przyjemności. Podróżowanie dla zdobycia wiedzy wiąże się z koniecznością zmierzenia się z własną ignorancją, a uczenie się – to pokonywanie własnych słabości (zarówno w sensie dosłownym, jako pokonanie pewnej drogi, jak i przenośnym, dotyczącym pokonania własnej, dajmy na to, gnuśności).

Samo poznanie również może się okazać drogą. Chociaż bowiem Kant nie zachwycał się podróżami, a wręcz przed nimi przestrzegał, jako przed wydarzeniami rozbijającymi tok myśli i wybijającymi z rytmu codzienności, to w większości wypadków dla uczonych podróże były pretekstem do poszerzenia wiedzy lub zyskania odmiennego punktu widzenia. W tym też wymiarze można spostrzec heroiczną podróż, jaką odbył pewnego zimowego dnia Buxtehude, by posłuchać Bacha grającego na organach [Steen 2009]. Buxtehude spędził kilka dni przedzierając się przez zaśnieżone, mroźne trakty po to tylko, by przez ponad godzinę słuchać kunsztownej gry Bacha.

Pokojowym celom podróży towarzyszyła nierzadko przemoc. Politycy, emisariusze, ambasadorowie i posłańcy jako pierwsi wyznaczyli trakt podróży o charakterze stricte społecznym – w rozumieniu dyplomatycznego przekraczania granic i przemieszczania się po całym świecie. Wraz z tymi posłami na szlaki podróżnicze wkraczali zarówno ludzie pokoju, jak i wojny. Wprowadzanie czynnika przemocy przekształcało podróż w podbój, zawłaszczanie terenów i ludzi, upowszechniając kolonialne nastawienie do świata. Po żołnierzach walczących na różnych frontach siedemnastowiecznej Europy pozostały ciekawe listy i pamiętniki, które zaświadczenia i o tym, że ludzie ci, podróżując wraz ze swoimi oddziałami po całej Europie, nawiązywali, gdzie to tylko było możliwe, kontakty i znajomości. Na przykład Kartezjusz cieszył się z odbycia służby wojskowej, podkreślając, że nawiązał wówczas kontakty z ówczesnymi myślicielami i intelektualistami. Oczywiście nie zmienia to faktu, iż każda wojna jest złem, a zbrojny najazd zawsze pozostanie aktem przemocy. W kontekście naszych rozważań godna odnotowania jest jednak postawa samych żołnierzy wobec doświadczeń wojennych. Jak się wydaje, okrucieństwo wojny zostało wyparte z ich świadomości przez bogactwo przeżyć, doznanych w trakcie podróży w celach militarnych (jedynie podbici nie żywią sentymentu do zdarzeń).

Do podstawowych celów podróży, a co za tym idzie – typów podróżowania – należy dodać jeszcze podróże mistyczne, które znała kultura Zachodu oraz Wschodu. Droga duszy do Boga w mistycyzmie, podróż po zaświatach, jaką odbył bohater zarówno Dantego, jak i Milтона, są przykładami podróży mistycznej, podczas której człowiek bądź jego dusza odrywają się od przeznaczenia czy własnej cielesności i zmiierzają tam, gdzie zwykłym śmiertel-

nikom nie dano podróżować. Podróż mistyczna może również mieścić w sobie swoisty rytuał przejścia, wkraczania w inną rzeczywistość, czemu może towarzyszyć coś koniecznego, niezbywalnego. Huainanzi w księdze *Kształty ziemi*, czyli *Dixing* pisze:

„Kto ze szczytów gór Kunlun wzniesie się na dwakroć taką, jak one wysokość, ten się znajdzie na górze chłodnego wiatru. Kto się tam znajdzie, ten nie umrze. Jeśli zaś stamtąd wzniesie się na dwakroć taką wysokość, znajdzie się w wiszącym ogrodzie. Kto tam się dostanie staje się duchem i zdobywa umiejętność kierowania wiatrami i deszczami. Jeśli się zaś wzniesie jeszcze dwakroć wyżej, wstąpi do nieba, a znalazłszy się tam stanie się bogiem. Będzie tam, gdzie Pan najwyższy przebywa” [Künstler 2001, s. 94].

Jak stąd wynika, podróżuje się i po lądzie, i po morzu, a ludzie i dusze przemierzają zarówno niziny, jak i góry. Unosząc się „po dwakroć coraz wyżej”, człowiek najpierw opuszcza sferę ziemską, później, wchodząc do ogrodu, wkracza do sfery boskiej. Wznoszący się nad sferę *profanum* podróżnik otrzymuje dar nieśmiertelności, moc panowania nad żywiołami i wreszcie doświadcza stanu boskiego bytowania. Wizje takich podróży są właściwe dla niejednej kultury, tak jakby człowiekowi mało było jego żywota tułacza. Nastawienie do podróżowania naznaczone jest zresztą niezwykle ambiwalencją. Z jednej strony skazuje ono na trud, znój i niebezpieczeństwo, z drugiej zaś – okazuje się wspaniałą przygodą, przynosi intelektualne ożywienie, prowadzi do samooczyszczenia człowieka (a przynajmniej do oczyszczenia jego świadomości). Podróżowanie wiąże się ściśle z ziemskim i kulturowym stanem bytowania człowieka, a mimo to niejedni podróżnicy podkreślają jego duchowy czy mistyczny wymiar. Podróże są uciążliwym obowiązkiem, a zarazem jawią się jako ciąg wydarzeń, na które się gorliwie wyczekuje i którym oddaje się bez reszty.

Ambiwalentny wymiar podróży przejawia się w niejednoznacznym traktowaniu podróżników. Mieszkańcy średniowiecznej Europy podchodzili do nich z dystansem. Jeżeli cel wyprawy nie był dobrze uzasadniony bądź nie posiadali żadnego listu polecającego, podróżni spotykali się zazwyczaj z chłodnym przyjęciem gospodarzy. Włóczęgów, podobnie jak wędrownie trupy teatralne, witano natomiast z pewnego rodzaju odrazą i podejrzliwością, jako tych, którzy mogą rozpowszechniać niebezpieczne idee, opowieści bądź rozprowadzać zakazane specyfikę. Nieustannie podróżujących i włóczęgów podejrzewano nawet o nieobyczajne zachowanie czy wręcz o niemoralność. Mimo że współcześnie wymiar podróżowania uległ diametralnej zmianie, wciąż napotykamy echa tej ambiwalencji analizując zarówno status turysty, jak i uchodźcy, o czym napiszemy poniżej.

1. Turysta

Warte przemyślenia uwagi na temat statusu, jak i samej osoby podróżnego zawiera książka Deana MacCannella *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, której autor stawia dość mocną tezę, iż kondycję współczesnego człowieka można opisać w kategoriach turysty i podróżowania. Już na wstępie swoich rozważań Dean MacCannell zauważa, że we współczesnym świecie podstawowym aspektem kultury jest towar. Pod tym pojęciem rozumie on nie tylko oczywiste dobra materialne, lecz również język, muzykę, taniec, sztukę [MacCannell 2005, s. 34]. Pozwala mu to na postrzeganie zjawisk kultury konsumpcyjnej w szerokiej perspektywie. Po pierwsze, takie podejście do kultury uwalnia od „sztywnego” materializmu w duchu Marksa. Język, muzyka, taniec, a wraz z nimi sztuka, tworzą niezależny od „materialnej bazy” zespół symboli kulturowych, równie ważnych jak to wszystko, co materialne. Po drugie i, jak sądzę dla MacCannella najważniejsze, może on spojrzeć na relacje międzyludzkie nie tylko z perspektywy wzajemnej zależności, ale i w kontekście relacji symbolicznych. Stąd już krok do stwierdzenia, że „materialistyczne społeczeństwo nowoczesne jest prawdopodobnie mniej materialistycznie nastawione, niż zwykliśmy uważać” [MacCannell 2005, s. 35]. Nie chodzi tu jedynie o rozprawienie się z koncepcjami Marksa czy Feuerbacha (przywoływanymi zresztą przez MacCannella), ani o polemikę z Baudrillardem oraz jego wizją konsumpcjonizmu [Baudrillard 2006]. MacCannell stara się wytropić różnice, jakie pojawiły się we współczesnym świecie w porównaniu do przeszłości. Na pewno kultura konsumpcyjna, rozwijająca się przez cały wiek XX, stanowi wyrazisty element pejzażu kulturowego współczesności, ale nie jest to ani jedyny, ani jednoznaczny jego element. Kategoria turysty rzuca światło na całą tę kwestię.

Kategorią turysty posługuje się MacCannell w odniesieniu do dwóch zjawisk: podróżowania dla samej przyjemności, spędzania wolnego czasu w innym miejscu, a także pewnego stanu świadomości. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z całkowicie nowym i odmiennym elementem kulturowych zachowań. Od XIX wieku rozwija się w kulturze fenomen turystyki utożsamianej z przyjemnością, czyli formy spędzania wolnego czasu, która niesie z sobą intelektualne i emocjonalne pobudzenie, wyrwanie z rutyny dnia powszedniego czy odpoczynek. Wraz z rozszerzeniem się w XX wieku fenomenu czasu wolnego, a więc wraz z pojawiającą się w kulturze zachodniej zasadą, że każdy pracownik ma prawo do wypoczynku i urlopu, turystyka zaczyna rozwijać się jako forma odpowiedzi na ten fenomen. W drugim aspekcie rozumienia kategorii turysty, tj. jako stanu świadomości, można mówić o formie współczesnej mobilności.

Zygmunt Bauman w swojej koncepcji ponowoczesności wskazywał na płynność, zmianę i rozmycie nie tylko form kulturowych, ale także potrzeb człowieka, jego zachowań i nastawienia stale ukierunkowanego na zmianę. Według MacCannela współczesny człowiek niczym turysta cały czas zmierza ku nowym celom, szuka nowych możliwości, aby coś zrobić, zmienić, zobaczyć. Mobilność i to, co nazwałabym za Kunderą nieznośną lekkością bytu, stają się charakterystycznymi cechami obywatela zachodniego świata (podkreślam, iż jest to fenomen kultury zachodniej).

Turysta i turystyka stają się zatem formami organizacji społecznej o charakterze zarówno materialnym, jak i symbolicznym. W konsekwencji pojawiają się takie aspekty kultury, jak bycie turystą, turystyka, atrakcyjność miejsc turystycznych, atrakcyjność samego podróżowania. Podróżowanie staje się towarem, i to towarem dość szczególnym, bo oddziałującym zarówno na tych, którzy ów towar oferują, jak i na tych, którzy ów towar kupują, konsumują. Co więcej, jak pisze MacCannell:

„W społeczeństwie nowoczesnym towar stał się integralną częścią życia codziennego, ponieważ jego pierwotna postać jest symbolicznym przedstawieniem (reklamą) jego samego, które obiecuje doświadczenia jeszcze przed rzeczywistą konsumpcją i do nich prowadzi” [MacCannell 2005, s. 35].

W tym podejściu ujawnia się wyraźnie zmiana nastawienia do podróżowania. Jeszcze bowiem w XIX wieku kultywowano romantyczną formę podróżowania, wiążącą się z wyzwaniem, jakie podróżnik stawiał samemu sobie, podróżowania zmieniającego świadomość człowieka (a niejeden romantyk powiedziałby: duszę). Bardzo dobrze tę ideę ilustruje płótno Caspara Davida Friedricha *Rozważania ponad morzem i chmurami*. Oto samotny dżentelmen z rozwianym włosom kontempluje majestat nieba i gór. Rzecz jasna, zanim ów dżentelmen stanął na szczycie góry, sam wspinał się na nią, by zachwycić się pięknem przyrody lub zgłębiać tajemnicę bytu. Współcześnie zapewne na szczycie niejednej góry znajdziemy niejednego Byrona czy Carlyle'a, ale foldery biur turystycznych i oferty przemysłu turystycznego zwrócą uwagę na inne zalety podróżowania, a więc na wygodę, egzotykę, niebezpieczeństwo, silne doznania. Sami podróżujący dokonają wyboru podług takich właśnie schematów. Nic więc dziwnego, że w jednym katalogu usług turystycznych znajdziemy zarówno ekstremalne wyprawy, jak i komfortowe rejsy morskie. Oferta musi bowiem zaspokoić wszelkie potrzeby udających się na wakacje klientów.

Wraz z nowym nastawieniem do podróżowania pojawiają się dwa fenomeny: wypływający z prawa do czasu wolnego przymus wakacji (nie wypada czasu wolnego spędzać w domu, do złego tonu należy także spędzanie wakacji mało efektywnie i nieturystycznie) oraz potrzeba nowości. Ralph Linton

pisał o potrzebie nowości, nowych wrażeń, jako o jednej z głównych potrzeb kształtujących kulturowe wymogi człowieka [Linton 2000]. MacCannell pokazuje natomiast, że nowość, wrażenie nowości, podobnie jak egzotyka, przygoda, ale także doświadczenie autentycznego życia w niezwykłych miejscach, będą wpływać na tok myślenia współczesnego turysty. Podróżowanie tym samym, oprócz zagospodarowania czasu wolnego, ma zabawić, pouczyć, pokazać kawałek świata, dać wgląd w nową kulturową rzeczywistość.

MacCannell rozważa przyczyny, dla których w kulturze Zachodu pojawiły się wartości turystyczne, organizujące przeżycie turysty i jego doświadczenie rzeczywistości. Analizując wydany w 1900 roku przewodnik po Paryżu Karla Baedekera bada, w jaki sposób kształtowały się atrakcje i wartości turystyczne. Wymieniając walory Paryża Baedeker podkreślał, iż miasto jest ośrodkiem życia naukowego i artystycznego, centrum handlu, przemysłu, zachwalał jego nowoczesne ulice, wygodne rozwiązania urbanistyczne, panujący gwar i ożywienie. Polecał wycieczkę po takich miejscach, jak Grand Cafe, sklepy i bazyry ulicy Faubourg St. Germain, podpowiadając równocześnie zwiedzanie Sądu Najwyższego, drukarni narodowej i kostnicy. W tym spisie atrakcyjna okazuje się przede wszystkim różnorodność celów. Im więcej miejsc turysta zdoła obejrzeć, tym lepiej. Nieistotne okazuje się wzajemne powiązanie owych miejsc w logiczną całość, a ważny staje się sam fakt ich oglądania, zaliczania jak największej ilości obiektów [McCannell 2005]. Baedeker podporządkowuje ów spis trzem aspektom turystyki, wykazując nastawienie komercyjne i materialne (dlatego w przewodniku wymienione zostają wszelkiego rodzaju kawiarnie, restauracje i dzielnice handlowe), ale także intelektualne (stąd zwiedzanie Sądu Najwyższego, giełdy czy starej fabryki).

Turysta, jak już wspomniałam, szuka autentyczności i nowych, stymulujących doświadczeń. Przy tym miejsca, które zwiedza oraz ludzi, których obserwuje, poddaje swoistej interpretacji. Przyglądając się na przykład fasadzie gmachu Sądu Najwyższego, pamięta, iż w wyznaczonych dniach może wejść na salę obrad i uczestniczyć w rozprawie sądowej, w fabryce może podziwiać stare krosna, a w budynku giełdy – kontemplować malarstwo ścienne. Sąd postrzega jako scenę odgrywanego na jego użytek przedstawienia, fabryka okazuje się zabytkiem, w którym można podziwiać pierwsze osiągnięcia techniki oraz dowiedzieć się, jak przebiegał jej rozwój, budynek giełdy pokazuje, że różne dziedziny kultury są z sobą połączone. To zwiedzanie, choć na pierwszy rzut oka niespójne tematycznie i nastawione na zaliczenie jak największej ilości miejsc, zaczyna ujawniać własną wewnętrzną logikę. MacCannell twierdzi, iż takie podejście jest konsekwencją ludycznego charakteru, jaki odkrywa w kulturze turystyka. Sąd lub fabryka przestają być miejscem pracy, a stają się atrakcją turystyczną, ciekawostką, którą war-

to zobaczyć. Najciekawszy, moim zdaniem, fenomen ujawnia się tam, gdzie w przewodniku wymieniono kostnicę, odwiedzaną nawet przez samych paryżan.

Kostnica, której architektura dostarcza wrażeń natury estetycznej i gdzie przechowywane są niezidentyfikowane ciała w różnym stanie rozkładu – to miejsce, w którym turysta wykracza poza sferę tabu. Śmierć, w każdej kulturze precyzyjnie zagospodarowana, w kulturze Zachodu często była łączona z wymiarem *sacrum*. Zlaicyzowanie Europy przesunęło nacisk z sakralnego wymiaru śmierci na intymność jej charakteru, zmieniło też sposób odnoszenia się do umierającego. Niezależnie od tych dwóch postaw, śmierć zawsze była aktem ważnym, doniosłym i wymagała specjalnego nastawienia. Umieszczenie na liście ciekawostek turystycznych kostnicy i propozycja jej zwiedzania, a w konsekwencji – zgoda na przyglądanie się ciałom zmarłych tak jak obiektom urbanistycznym, skutkuje przesunięciem akcentów: obcowanie z wyjątkowym i ważnym doświadczeniem zostaje sprowadzone do wymiaru czysto ludycznego wydarzenia, w którym jest miejsce zarówno na odczucie grozy śmierci, jak i napawanie się widokiem wyjątkowo zdeformowanych zwłok. Tabu zostaje złamane.

To przekraczanie granic tabu, jak pisze MacCannell, prowadzi jeszcze dalej, przesuając nie tylko granice wyjątkowości, tabu czy świętości, ale niekiedy, jak sądzę, i dobrego smaku czy też zwykłego ludzkiego współczucia. Współczesny turysta (a człowiek XX wieku dotarł już naprawdę wszędzie) zwiedza nazistowskie obozy zagłady, strefę muru berlińskiego czy miejsce, gdzie dokonano zamachu na J.F. Kennedy’ego, lecz również pojawia się na polach śmierci Czerwonych Khmerów czy w obozach pracy. W ten sposób człowiek zagląda wszędzie tam, gdzie doszło do tragedii, gdzie wyrządzono bezprzykładne zło, w poszukiwaniu jego śladów. Można zapytać o przyczyny takich poszukiwań, za idealistyczne uważam jednak tłumaczenie, iż chodzi li tylko o upamiętnienie napawających grozą wydarzeń i oddanie czci ich ofiarom.

Mechanizm tego zjawiska ujawnia się np. w przewodniku Baedekera opisującym kostnicę miejską, gdzie przychodzą nie tylko obywatele poszukujący zaginionych bliskich, ale i ciekawscy. Wraz z turystami do kostnicy miejskiej napływa gawiedź, zainteresowana obcowaniem z okrucieństwem czy nawet obscenicznością śmierci. Można podejrzewać, że człowiek odczuwa potrzebę oglądania tego, co straszne, odczucia dreszczu obrzydzenia czy oburzenia po to, aby czerpać z tego satysfakcję (zresztą nie bez przyczyny publiczne egzekucje zapełniały place średniowiecznej i nowożytnej Europy). Dlatego można pokusić się o kontrowersyjne stwierdzenie, iż czasem współczesny turysta – przystając przed komorą gazową, oglądając pola śmierci czy wpatrując się w miejsce, w którym zginął Kennedy – zaspokaja tę właśnie potrzebę.

Dochodzimy tu do swoistej sprzeczności. Z jednej strony współczesny przemysł turystyczny oferuje takie atrakcje, jak zwiedzanie obozów zagłady, z drugiej zaś – świadom jest, iż nastawienie na luksus i potrzeba obejrzenia tego, co piękne mają charakter podstawowy. Jak pogodzić jedno z drugim? Sądzę, że w tym wypadku mamy do czynienia nie tyle z paradoksem potrzeb kulturowych człowieka, ile z problemem wypływającym w głównej mierze z charakteru samej kultury. Homi Bhabha precyzyjnie wykazał, iż w każdej kulturze istnieje centrum i obrzeża – peryferia. Pierwsze z nich, tj. centrum, ma charakter dominujący. W jego obrębie spotykamy się z właściwym sposobem bycia (ogłada towarzyską) i wysoką kulturą słowa mieszkańców, a jego teren nie wykracza poza stolicę, miejsce kultu i dzielnicę establishmentu. Obrzeża kultury wyznaczane są natomiast przez to, co niewłaściwe, a więc mieszczą w sobie takie kategorie, jak: specyficzne zachowanie, slang, gwara, dzielnice ubóstwa, środowiska emigrantów, obcych lub te osoby, które włączono do kategorii „inni”.

MacCannell pokazuje, kiedy turysta, zwiedzając proponowane mu przez biura podróży miejsca, odczuwa podziw, szacunek i zachwyt oraz niesmak, zażenowanie i zawstydzenie. Pozytywne emocje towarzyszą podziwianiu zabytków, pięknych i ważnych dla funkcjonowania danego terytorium dzielnic, ujawniają się wobec wybitnych obywateli zwiedzanego kraju, stanowią zatem reakcję na doświadczanie centrum kultury. Negatywne emocje pojawiają się wtedy, gdy turysta zboczy ze szlaku i znajdzie się w dzielnicy biedoty, w slumsach albo będzie zmuszony przejechać przez obskurne, odrapane ulice w drodze do hotelu lub innego celu swojej podróży. Emocje te, jak widać, wiążą się z doświadczaniem obrzeży kultury.

„Niesmak wywołany przez te rzeczy stanowi ujemny biegun szacunku dla zabytków. Oba razem zapewniają poczucie moralnej stabilności nowoczesnej świadomości turysty, która wykracza poza najbliższe związki społeczne, obejmując strukturę i organizację społeczeństwa jako całości” [MacCannell 2005, s. 62].

Innymi słowy, turysta odczuwa potrzebę, aby podglądać to, co straszne, patrzeć śmierci w oczy, obserwować nieszczęście ludzkie, wręcz gapić się na nie. Równocześnie, jak twierdzi MacCannell, możliwe jest rozwinięcie się wrażliwości społecznej przez doświadczenie tego, co wcześniej zostało wykluczone z powszechnego dyskursu kulturowego. W tym fenomenie będą jednak cały czas upatrywać dwuznaczności. Turysta zwiedzający ubogie dzielnice czy kraje, gdzie panuje nędza bądź sprawuje rządy reżim polityczny, ma w sobie coś z ciekawskiego podglądacza wchodzącego do kostnicy.

W tym miejscu niezwykle użyteczna wydaje się kategoryzacja Bhabhy. Wskazuje on bowiem na arbitralność kształtowania się podziałów kulturo-

wych. To, że pewne formy zachowania, sposób wypowiedzi i bycia stają się dominujące w danej kulturze, jest jedynie konsekwencją splotu historycznych okoliczności, w wyniku których jedna grupa społeczna zaczyna dominować nad pozostałymi [Bhabha 2010]. W duchu refleksji Foucaulta Bhabha pokazuje, iż w tej dominacji mamy do czynienia z zawłaszczaniem i siłą. Tym samym kultura, jej centrum, właściwa forma i wzory stanowią swoiste źródło przemocy lub na przemocy są ufundowane. Turysta to człowiek wychodzący ze swojej kultury, ze swojego społecznego środowiska, obserwujący z zewnątrz. Zawsze może ulec pokusie wartościowania (wielu ludzi zresztą tak czyni), dzieląc świat na to, co właściwe i to, co niewłaściwe. Wedle MacCannella tradycyjna moralność, dzieląca świat na swoich i obcych czy też dobrych i złych, „okazuje się nieskuteczna w nowoczesnym świecie. Zróżnicowanie strukturalne społeczeństwa doprowadziło do rozpadu tradycyjnych systemów lojalności. Obecnie zupełnie nie można określić kim są oni i kim jesteście my” [MacCannell 2005, s.63].

Przyglądając się temu, co obce, turysta ma szansę nabrać dystansu do samego siebie i do rodzimej kultury. Najważniejszy jest jednak w tym miejscu kontekst współczesności. Bhabha, podobnie jak MacCannell, pokazuje, że tradycyjne podziały zaczynają się powoli zacierać, dlatego też coraz trudniej określić, co jest centrum kultury, a co jej peryferiami [Bhabha 2010]. Z kolei emocje, jakie mogą się ujawnić, czyli zażenowanie, niesmak, a czasem wstyd wobec tego, co oceniono jako niewłaściwe czy też wobec przejawów biedy, mogą uświadomić istnienie całego szeregu wzorów kulturowych i paradygmatów, kulturowych aspektów, które wcześniej nie były dostrzegane albo, co ważniejsze, nieuświadomiane. Zwiedzanie takich miejsc, jak siedziba parlamentu czy pałac prezydencki, a z drugiej strony przygotowanie takich wydarzeń, jak choćby zainicjowana w 1967 roku wycieczka po Harlemie czy wycieczka po „dziesięciu największych trucicielach”, zorganizowana w 1970 roku w ramach Tygodnia Ziemi, zaczyna kształtować wrażliwość społeczną, pokazując, iż skrajnie odmienne społeczne środowiska bytują na jednym terenie i wiążą się w jeden organizm.

Posługując się kategorią wprowadzoną przez Bhabhę należy stwierdzić, iż centrum i peryferia wcale nie bytują w izolacji, lecz są jednym światem, wyłaniającym się z jednej kultury. Zmiana i dynamika kulturowa skutkują dodatkowo tym, że w świat postrzegany jako „my” wkraczają „oni”, którymi czasem są ciekawscy turyści. Jak zauważył jednak Clifford Geertz, kultury nie dokonują wzajemnych wymian i nie tworzą wzajemnych relacji w tajemniczej sferze historii czy polityki [Geertz 2003]. To zwyczajni ludzie, którzy wchodzą z sobą w różnego rodzaju relacje tworzą kulturowe przemiany i wnoszą w świat „my” to, co obce.

Powyższy aspekt podróŜowania kieruje naszą uwagą w stronę drugiej, wspomnianej juŝ przeze mnie wcześniej, kategorii turysty (w rozumieniu MacCanella): turysty jako stanu świadomości człowieka współczesnego. Świadomość człowieka współczesnego porównuje MacCannell do świadomości turysty cały czas nastawionego na nowe doznania, wrażenia, nieustannie poszukującego nowych doświadczeń, przeżyć i wyzwań. Dlatego wskazana przeze mnie wcześniej dwuznaczność, którą wpisano w pojęcia: turysta i podróŜowanie, stanowi przyczynek do zrozumienia jego współczesnej kondycji. Jako eksplikację swoich poglądów, ale równieŝ swoisty aksjomat, MacCannell przyjmuje następujące stwierdzenie:

„turystyczne atrakcje są niezamierzoną typologią struktury, która umożliwia dostęp do nowoczesnej świadomości czy teŝ światopoglądu; atrakcje turystyczne stanowią analogię do symboli religijnych ludów pierwotnych” [MacCannell s. 3].

Takie rozumienie odsłaniają trzy podstawowe kategorie, którymi kieruje się turysta/człowiek współczesny, a są nimi: autentyczność i konieczność doznawania nowych bodźców i impulsów oraz zabawa. Zaczniemy od autentyczności.

Wiek XIX przyniósł rewolucję egzystencjalną w filozofii. Mówię o rewolucji, kto bowiem wcześniej odwaŝyłby się, tak jak Søren Kierkegaard powiedzieć: „to ja Søren Kierkegaard jestem największym problemem filozoficznym” [Kierkegaard 1988]. Georg Simmel podkreślał, ŝe kultura europejska uczyła się indywidualności od czasów renesansowych, wiek XIX przyniósł jednak w osobach takich buntowników, jak duński filozof i Friedrich Nietzsche, pełną eksplikację indywidualizmu [Simmel 2007]. Wiek XX pod postacią egzystencjalizmu dokończył tę opowieść, umacniając w człowieku przekonanie o jego niepowtarzalności i wyjątkowości. I choć jednostka dalej uwikłana jest w kulturę, nadal podlega jej uwarunkowaniom – jakŝe bowiem inaczej mogłaby funkcjonować w świecie? – mocno jednak odczuwa konieczność poszukiwania siebie.

Konsekwencją rewolucji społecznej i obyczajowej z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia były liczne wyjazdy na Wschód, głównie do Indii, poszukiwaczy duchowego oczyszczenia czy oświecenia. Osoby te nie nazwałyby siebie turystami i zapewne z pogardą przyglądałyby się zorganizowanym grupom wycieczkowiczów grzecznie podążających za przewodnikiem [Bermen 2008]. Ruch bitników, hipisów oraz wszystkich zbuntowanych wobec samych siebie i kulturowej rzeczywistości wyznaczył nową formę świadomości, w której na sposób egzystencjalny człowiek jest sam dla siebie waŝny, sam poszukuje swojej autentyczności.

MacCannell ilustruje jeszcze inny fenomen. W przewodnikach i informatorach turystycznych bardzo często pojawia się notka „autentyczne wyroby”, „zachowana dzielnica”, „oryginalne receptury”. Turysta poszukuje autentyczności, a więc tego, co będzie śladem, świadectwem przeszłości bądź prawdziwego życia. Nie zadowala się „teatrem” codzienności i inscenizacjami odgrywanymi specjalnie na jego użytek. Niczym antropolog chce być tam, zobaczyć, dotknąć, powąchać, zakosztować specyfiki danej kultury. Stąd obok informacji o dzielnicach przeznaczonych specjalnie do zwiedzania przez turystów będzie poszukiwał takich miejsc, które opatrzone szyldem „autentyczności”, gdzie mieszkają zwyczajni obywatele i gdzie toczy się ich prawdziwe życie. Skąd ta potrzeba? Przecież i tak nie dysponując wiedzą antropologa nie wyniesie z owego poszukiwania większej wiedzy, niż gdyby nie opuszczał utartych szlaków turystycznych. Często będzie miał do czynienia z tą samą obyczajowością, zobaczy dokładnie te same stroje, tyle że może skromniejsze lub mniej wyeksponowane. Sądzę, iż ta potrzeba, ale także ta ukazana przez MacCannella pogoń za życiem autentycznym, a nie tylko turystycznym, wiąże się z poczuciem wyjątkowości i wartości egzystencji. Poszukując siebie i własnych przeżyć, człowiek zaczyna szukać tego, co autentyczne, bo tylko taka forma kultury będzie odpowiadała samokonstytucji. W ruchu tym kryje się według mnie jeszcze jedna troska.

Współczesny człowiek/turysta nazbyt często nie chce przyznać się, iż jest turystą, traktując tę kategorię jako coś niewłaściwego, zaburzającego autentyczność jego zwiedzania. Można zostać poszukiwaczem, można też być badaczem czy podróżnikiem, ale być turystą już nie wypada. Dlaczego? Turysta na nic nie ma czasu, pędzi od jednego obiektu do drugiego. Turysta wydaje się nieświadomy tego, gdzie jest i co zwiedza. W ten sposób turysta/człowiek nie chce przyznać się sam przed sobą, kim jest.

Potrzeba poszukiwania autentyczności zakłada, że odłożymy na bok przewodniki (tak robią zwykli, nieświadomi turyści) i zajmiemy się poszukiwaniem miejsc szczególnych, wyjątkowych. Kilka lat temu znajoma, opowiadając mi o swojej podróży po Indiach, z nieukrywaną ironią i złością portretowała tych turystów, którzy pędzili od świątyni do świątyni, by po trudzie zwiedzania jak najszybciej znaleźć się w klimatyzowanym wnętrzu hotelu. Wedle jej relacji dziewczyna ubrana w dżinsy, a nie w sari, i spędzająca czas w hotelach nie miała szans, aby zobaczyć Indie – dodajmy prawdziwe Indie. Już nie dopytywałam się, ile z prawdziwych Indii zobaczyła moja rozmówczyni, znamienne jest jednak samo jej nastawienie, w którym ujawniła się niechęć do turystów przemierzających świat zgodnie z przewodnikiem i podług własnej ciekawości. Autentyczne zaangażowanie potrzebuje właściwych i niczym niezakłóconych doświadczeń (nie pytam, czy w ogóle takie doświadczenia są możliwe).

Przywołana wcześniej Baumanowska koncepcja płynnej nowoczesności uświadamia nam, że w świecie, gdzie wszystko się zmienia i gdzie zbyt szybko zacierają się granice, odszukiwanie „autentyczności” stanowi moment wyrwania się z tego ruchu. Pozostaje tylko pytanie, na które turysta już sobie nie odpowie, czy owa „autentyczność” rzeczywiście jest taka naturalna i oryginalna. Jak zauważył Geertz, czasy zmieniają się nieubłaganie i „dziki przestał być dziki” [Geertz 2003]. Sam Geertz zauważył też, że wielu badaczy nie radzi sobie ze zmianą kulturową, a zatem wszelka transformacja kulturowa jest albo odrzucana jako niewłaściwa dla danej kultury (np. jako uleganie wpływowi), albo jako nieistniejąca (wówczas często neguje się zmianę lub się jej nie rejestruje w studiach dawczych). Dla Geertza zmiana zachodząca w kulturze jest czymś oczywistym i związanym z jej immanentną strukturą, dlatego autentyczność również ulegałaby przeobrażeniom. Sam MacCannell wskazuje, iż:

„[...] uwaga, jaką człowiek nowoczesny poświęca «naturalności», jego tęsknota za autentycznością i jej uparte poszukiwanie nie są przypadkiem ani przejawem dekadencji; niegroźnym dodatkiem do pamiątek po zniszczonych kulturach i minionych epokach. Stanowią one składnik zdobywczego ducha nowoczesności i podstawę świadomości, która jednoczy” [MacCannell, s. 3].

Człowiek współczesny zdaje sobie sprawę z tego, że jego poszukiwania pozostaną niespełnione, nie o to tu jednak chodzi. Istotne jest, iż ma on świadomość tego, że sam wypracowuje własną tożsamość kulturową, że od niego zależy formowanie się kultury. Poszukiwania tego, co naturalne czy autentyczne mają więc charakter konstytuowania tego, co ważne, współkonstytuowania kulturowych fenomenów.

Drugą kategorią (wiązącą się zresztą ściśle z pierwszą), za którą podąża turysta/człowiek współczesny, oddziałującą na niego i ważną do spełnienia, jest konieczność doznawania nowych bodźców. Bauman, analizując kondycję człowieka ponowoczesnego, zauważył, że dla owego człowieka najważniejsza jest ciągła zmiana i ciągle chwytnie nowych możliwości. Człowiek współczesny zainteresowany jest w głównej mierze tym, co może jeszcze osiągnąć, jakie otwierają się przed nim nowe pola działania i innowacji, a nie tym, co ma lub czy w ogóle coś posiada. MacCannell posługuje się kategorią nowoczesności postindustrialnej, charakteryzującą się takimi cechami, jak: urbanizacja na szeroką skalę, powszechność opieki zdrowotnej, regulacja stosunków pracy (czas wolny), mobilność geograficzna i ekonomiczna. Równocześnie nowoczesność postindustrialna cechuje się odcięciem od historii (albo brakiem odwołania do niej), specjalizacją oraz poczuciem różnicy pomiędzy tym, co nowoczesne i tym, co nienowoczesne. Najważniejsza jest

dla MacCannella świadomość człowieka współczesnego czy też jego mentalność. To właśnie ta mentalność nastawiona jest na nieustający rozwój, odcinając się od przeszłości bądź jej nie respektując jako podłoża swego istnienia, szuka tego, co nowe, nieustannie nakierowuje się na przyszłość.

Nowoczesność nieustannie ewoluuje, zmiana wpisana jest w jej strukturę. Niczym w Heraklityjskiej koncepcji, wszystko się zmienia i wszystko się przekształca, a wedle MacCannella człowiek współczesny jedynie odpowiada na te tendencje. Dynamika kultury wpływa na jej zróżnicowania, umacnia je i często przyspiesza. Wobec tych procesów „zwiedzanie jest obrzędem celebrowanym wobec zróżnicowania społeczeństwa. Zwiedzanie to rodzaj zbiorowego dążenia, by przekroczyć nowoczesną totalność, sposób przecięzania nieciągłości nowoczesności, włączenia jej fragmentów w całościowe doświadczenie” [MacCannell, s. 19]. Obserwując nowe obszary kultury czy nowe kulturowe zjawiska, turysta może zyskać nie tylko dystans do swojej własnej kultury, może się również nauczyć ją rozumieć. Z drugiej strony wciąż potrzebując nowych bodźców, ale także poszukując nowych możliwości, skazany jest na podróżowanie, bycie turystą, który chce zobaczyć coraz więcej, poszerzyć jak najbardziej pole swoich możliwości. Tę dwubiegunowość procesu zwiedzania niesie w sobie przekraczanie zróżnicowania i przekraczanie totalności kulturowej, o jakich pisze MacCannell. Proces ten pozostaje jednak niespełniony, nigdy bowiem nie da się przekroczyć różnorodności, która otacza człowieka i jest kulturowym aspektem życia. Tak samo nie da się przekroczyć totalności, gdyż zawsze wymagania kulturowe i potrzeby kultury będą powracały. Pozostaje zatem sama podróż turysty, moment, w którym te dwa aspekty zostają spełnione (by już za chwilę w poczuciu turysty zniknąć).

Zróżnicowanie i dynamika świata nowoczesnego zostają zrównane przez MacCannella do atrakcji turystycznych, gdyż odpowiadają tym samym kategoriom. Przemieszczenie poza wszelki kontekst – historyczny, społeczny, językowy, kulturowy, naturalny – z równoczesnym zestawieniem starych i nowych elementów (jak w architekturze, gdzie stare budynki są otoczone współczesnymi budowlami) czyni świat coraz bardziej niejednorodnym, ale i atrakcyjnym turystycznie. Te nowe konteksty często nadawane są zarówno przez zwiedzających, jak i żyjących w nich ludzi. W ten sposób kultura staje się kulturą podróży. MacCannell zdaje się wskazywać, że wszyscy jesteśmy turystami, ponieważ i nasza świadomość, i kultura mają strukturę podróżniczą. Tym, co bodajże najbardziej odróżnia współczesne podróżowanie, turystykę od wypraw, jakie podejmowano w przeszłości, jest nie tylko cel (od XIX wieku rozwija się koncept podróżowania dla samego podróżowania), lecz również nastawienie podróżującego. Ludyczność, potrzeba zabawy, satysfakcji, rozrywki będzie organizowała na różnych poziomach

znaczenie podróży. Pierwszą podstawową kategorią jest tu atrakcyjność. W przewodnikach i ofertach biur podróży znajdziemy atrakcyjne miejsca wypoczynku, atrakcje dla zwiedzających czy atrakcyjny plan wycieczek fakultatywnych. MacCannell wymienia takie atrakcje, jak: Most Londyński, Pola Elizejskie w Paryżu, Hollywood, Ponte Vecchio, Złotą Bramę, Plac Czerwony, Bramę Niebiańskiego Spokoju, Hiszpańskie Schody, pisze również o rikszach, gondolach, tramwajach w San Francisco, jak i atrakcjach obiektów industrialnych czy robót publicznych.

W tym różnorodnym zestawieniu najbardziej intrygujące wydają się szalety miejskie, których zwiedzanie wpisane jest w jedną z ofert biura turystycznego See Britain. Wykupiwszy taką wycieczkę, turysta może zapoznać się z wiktoriańskimi i edwardiańskimi szaletami miejskimi, a przewodnik opowie mu nie tylko o historii ich powstania, ale również wytłumaczy funkcjonowanie tych urządzeń i zapozna z architektonicznymi szczegółami obiektów. Zastanawiając się nad sensem zwiedzania szaletów miejskich, tak samo jak wcześniej nad znaczeniem wchodzenia do miejskiej kostnicy, można dostrzec swoistego rodzaju kulturowe przesunięcie. To, co jeszcze na początku XX wieku było tabu, co nie istniało w słowniku publicznej konwersacji, nabiera dziś znamion atrakcji turystycznej. MacCannell zdaje się pokazywać w ten sposób, jak kultura bagatelizuje swoje znaczenia, uszczupla sferę objętą nakazem milczenia. Dla współczesnego człowieka Zachodu (podkreślę, że człowiek współczesny tę zmianę zawdzięcza rewolucji obyczajowej lat sześćdziesiątych) wiele problemów i wcześniejszych zagadnień albo przestało istnieć, albo stało się normalną sferą doświadczenia i codzienności. W atrakcyjności zwiedzanych miejsc kryje się ważki aspekt społeczny.

„Choć turysta nie musi sobie z tego zdawać sprawy, tym, co będzie oglądać, jest społeczeństwo i jego dzieła. Społeczny aspekt atrakcji turystycznych ukryty jest za ich sławą, która jednak nie może zmienić ich genezy zakorzenionej w strukturze społecznej” [MacCannell, s. 85].

W ten sposób zarówno sama praca, jak i to, co jest z nią związane, staje się atrakcją. MacCannell wskazuje na swoisty paradoks. Z jednej strony praca może być dla wielu uciążliwym obowiązkiem do wykonania czy żmudną koniecznością. Równocześnie jednak, wyjeżdżając na wakacje i uczestnicząc w wycieczkach fakultatywnych po różnego rodzaju miejscach pracy, ludzie mogą zdystansować się do tego, co sami robią we własnym domu, mogą też w inny sposób ocenić to wszystko, co wcześniej kojarzyło im się tylko z przykrą rutyną. W atrakcyjności mieści się zatem możliwość integracji z własnymi obowiązkami, z innymi ludźmi zatrudnionymi, tak jak zwiedzający, na określonym stanowisku. W atrakcyjności tkwi też niebezpieczeństwo zbaga-

telizowania tego, co się wykonuje, potraktowania pracy jako rozrywki, odebrania jej powagi. Przy czym to ostatnie działanie niekoniecznie musi mieć charakter negatywny. Dlatego można powiedzieć, iż:

„świadomość jednostki oraz jej włączenie w świat nowoczesny wymaga jedynie tego, by jedna atrakcja łączyła się z drugą [...]. Nawet jeżeli tylko jedno połączenie zostanie pochwycone w bezpośredniej terażniejszości, ono właśnie stanie się punktem wyjścia do konstrukcji nieskończonego sferycznego układu powiązań, którym jest społeczeństwo i świat, i gdzie jednostka umiejscowiona jest w jednym punkcie na jego powierzchni” [MacCannell, s. 86].

Podróżowanie turysty staje się więc w XX wieku nową formą wypoczynku, rozrywki i doświadczaniem atrakcyjności, ale także może oznaczać nowy sposób patrzenia na świat. Człowiek, opuszczając przestrzeń swojej codzienności i kultury, może zdystansować się do niej i zobaczyć ją w zupełnie nowym świetle. Może też przeformułować swoje myślenie o własnym domu i życiu.

2. Emigrant

Choć może się to wydawać kontrowersyjne, drugą kategorią, przez której pryzmat chciałam spojrzeć na podróżowanie we współczesnym świecie, jest podróż emigranta. Ta forma podróżowania wydaje mi się szczególnie ważna nie tylko dlatego, że jest jedną z najstarszych form wyruszania człowieka w drogę, lecz również ze względu na jej współczesne znaczenie. Lata dziewięćdziesiąte XX wieku Arjun Appadurai nazywa okresem „dojrzałej globalizacji” [Appadurai 2005]. Takie fenomeny, jak: globalna gospodarka rynkowa, Unia Europejska, Unia Północnoamerykańska, Internet, rozwój komunikacji i transportu, sprzyjały rozwinięciu się na szeroką skalę nie tylko przemieszczania się ludzi i idei, nabierając cech swoistego transferu kulturowego, ale także zmieniły oblicze emigracji. Współczesny emigrant ma wciąż wiele wspólnego ze swoimi poprzednikami z pierwszej połowy XX wieku i wcześniejszych okresów. Jest zatem – podkreślmy to, czerpiąc inspirację z analiz Parka – wyobcowany, osamotniony, a jego kondycja ma często charakter tragiczny. Jednakże we współczesnym świecie fenomen dojrzałej globalizacji zmienia nieco jego sytuację: może on bowiem szybciej podróżować, utrzymywać stały kontakt ze swoją ojczyzną (przez Internet, telewizję satelitarną czy przez podróże), częściej też będzie zmieniał kraj swego przeznaczenia docelowego.

Clifford Geertz ocenił świat schyłku XX wieku jako „świat w kawałkach”. Tożsamość kulturowa w coraz większym stopniu staje się „ polem wzajemnych konfrontacji różnic przebiegających na wszystkich płaszczy-

znach, poczynając od rodzinnej, sąsiedzkiej, regionalnej, aż do krajowej i wyżej” [Geertz 2003, s. 319]. Jak pokazuje Geertz, problem polega na tym, że kultury zawsze miały charakter otwarty i wciąż ulegały zmianom, wspólnie procesy te jednak nie tylko przyspieszyły, ale nabrały też nowego, bardziej zintensyfikowanego wymiaru. To dlatego Appadurai wskazuje na dojrzałą globalizację jako na kulturową dynamikę i zmianę, w której każdy uczestnik kultury zostaje zmuszony do przemyślenia na nowo swojej kondycji i kulturowej tradycji. Appadurai zauważa również, iż globalizacja służy:

„deterytorializacji będącej procesem uwalniania się lokalnych treści kulturowych, umożliwiającym ich dołączenie do strumienia treści dryfujących czy cyrkulujących w globalnej przestrzeni. W ten sposób mogą się one prezentować i ofiarować zewnętrznym światom” [Appadurai, s.17].

We współczesnym świecie przemieszczają się bowiem idee, a nie tylko ludzie, koncepty czy modele kulturowe. Dlatego też w Europie mogą pojawić się europejscy buddyści, gdyż kulturowe wzory, paradygmaty i sposoby bytowania zaczynają wchodzić w globalny obieg ludzkiego zainteresowania.

Nie dziwi zatem fakt, że MacCannell, którego poglądy przedstawiliśmy wyżej, traktował sytuację turysty jako metaforę kondycji współczesnego człowieka. Wszyscy zaczynamy bowiem coraz intensywniej podróżować przez naszą rzeczywistość. Dlatego też turysta tak usilnie pragnie odszukać to, co prawdziwe i autentyczne. W zdetytorializowanym świecie, gdzie każdy może odwołać się do obcej mu kulturowo tradycji, autentyczność staje się swego rodzaju wartością. Wedle MacCannella tak naprawdę turysta/świadomość człowieka współczesnego próbuje znaleźć coś stałego, coś prawdziwego. Nie wiadomo jednak, czy jest to jedynie jego niemożliwa do spełnienia potrzeba. Ci, którzy przyjeżdżają do nas, stają się widowym znakiem tego procesu (zmiany, deterytorializacji, przemieszczania się idei, znaczeń symboli, ludzi), będąc równocześnie wyzwaniem dla nas samych, pozostających w domu. Przyjazd turysty może „rozbić” monotonię codzienności, ubarwić nasze dni spotkaniem czy rozmową. Inaczej ma się rzecz z emigrantem, w jego bowiem przypadku dochodzi do mocnej kolizji my-oni, nasze-wasze, właściwe-niewłaściwe.

Piotr Kuncewicz w *Legendzie Europy* zauważył, że wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu emigrantami, gdyż do kondycji *homo sapiens sapiens*, przynależy nieustanne przemieszczanie się [Kuncewicz 2005]. Wyszliśmy z Afryki, by przez Bliski Wschód i Europę zaludnić świat. Początkowo więc nigdzie poza naszą kolebką – Afryką nie byliśmy w domu. Ta kondycja emigranta/tułacza, wpisana w los gatunku, pozostaje do pewnego stopnia jego kompleksem, piętnem. Dlatego gdy wreszcie czujemy się gdzieś u siebie, zdomowieni, zasiedleni, budując własną tożsamość na tym właśnie zasie-

dleniu, ciężko nam przywitać emigrantów. Odbierają nam oni bowiem do jakiegoś stopnia owo poczucie zadomowienia. Kuncewicz pisze wprost, że paradoksalnie przypominają nam o tym, co tak bardzo chcielibyśmy wyprzeć z naszej świadomości – to, że kiedyś sami byliśmy takimi właśnie ludźmi z innego kraju, kultury czy innej przynależności. Dlatego emigranci mogą budzić lęk, niepewność, uruchamiają w tubylcach poczucie niepewności własnej kondycji. Argumenty, jakie często towarzyszą dyskusji na temat emigrantów – że niosą zagrożenie, że nie szanują naszej tradycji, że zabierają nam pracę – są wtórne wobec tego pierwotnego lęku, uświadamiającego nam, iż tak naprawdę w nich widzimy nas samych.

We współczesnej kulturze Zachodu emigranci stawiają przed liberalną i demokratyczną społecznością jeszcze jedno wyzwanie: zmuszają ją do prze-myślenia na nowo tego, co od dawna w społeczeństwie Zachodu jest normą. Takie fenomeny, jak wolność słowa, wolność osobista, równouprawnienie czy separacja Kościoła od państwa zostają poddane pod dyskusję. W dość dużym uproszczeniu można powiedzieć, że emigranci pokazują kulturze Zachodu, że to co uważa ona za obowiązującą normę, ma jedynie charakter czysto kulturowego paradygmatu wypracowanego od XVII stulecia. Ten fakt może budzić strach czy rodzić niepewność wobec obcych kultur:

„wiele z tej niepewności bierze się ze zderzenia kultur podporządkowanych autorytetom z dość liberalnym społeczeństwem zachodnim” [Scheffer, s. 28].

Paul Scheffer w swojej analizie emigrantów głównie z krajów muzułmańskich w Holandii pokazuje, jaką niepewność rodzi dostrzeżenie zaangażowania religijnego innych kultur (często zresztą utożsamianą z fanatyzmem) czy strach wobec braku równouprawnienia w społecznościach emigrantów.

Jak zauważa Scheffer, kultura Zachodu wypracowała już mechanizmy demokratyczne, dlatego wolność stanowi jedną z podstawowych wartości liberalizmu. W zderzeniu ze społeczeństwem ściśle zhierarchizowanym, nierzadko klanowym, podporządkowanym zasadom prawa nie tylko klanowego, ale również religijnego, człowiek Zachodu może czuć się zagubiony, o ile nie przerażony. Stąd bierze swój początek konflikt. Pamiętając jednak o słowach Kuncewicza myślę, że można pójść dalej. W jakimś sensie kultury muzułmańskie (by pozostać przy przykładzie Scheffera) fundują Europejczykom podróż w czasie. Bo czymże jest walka Hirsi Ali czy nagłośniona przez europejskie feministki walka Muchtar Mai, jeżeli nie tym samym, co dokonały w XIX wieku europejskie sufrażystki? Współczesna wiosna arabska również może nasuwać wiele skojarzeń z walką o wolność i niepodległość w wielu europejskich krajach. Dlatego emigrant uczy, że podróż nie kończy się na

miłej przejażdżce za miasto w niedzielne popołudnie czy na egzotycznej wyprawie, ta podróż kulturowa, o której tutaj mówimy, trwa w każdym z nas i dla każdego staje się w świecie dojrzałej globalizacji wyzwaniem.

Jest to wyzwanie szczególne, gdyż angażuje tożsamość i myślenie o sobie samym. Wczytując się w rozważania libańsko-francuskiego pisarza Amina Maaloufa można zauważyć, że mądre spostrzeżenie Geertza nabiera siły. Nie ma czystej tożsamości kulturowej, tak jak nie ma czystej homogenicznej kultury. Zaczyna się od kraju ojczystego, gdzie można spotkać tożsamości hybrydowe, a kończy na kraju emigracji, gdzie dochodzi do zestawienia z nowymi formami życia i kultury, które również nie pozostają obojętne na kształtowanie się osobowości człowieka. Maalouf pisze o sobie:

„bycie Arabem i chrześcijaninem jest sytuacją szczególną, dość rzadką i nie zawsze łatwą, a już z całą pewnością wyciskającą piętno na osobowości człowieka” [Maalouf, s. 24].

Ten właśnie arabski chrześcijanin z Libanu przyjeżdża po wojnie domowej jako uchodźca do Francji, przywożąc z sobą cały bagaż niejednorodnych i wieloznaczeniowych doświadczeń. „Jestem Arabem, jestem Francuzem” [Maalouf, s. 28] – będzie podkreślał w opowieści o swojej tożsamości, co oznacza dla Maaloufa czerpanie z wielu tradycji, szacunek do nich, ale również wytwarzanie nowego wymiaru tożsamości, nowego znaczenia własnego ja, przepracowywanego wobec kultur, z jakimi się identyfikuje i w których żyje. Dla Maaloufa jest to proces nieunikniony, gdyż każdy człowiek nieustannie się zmienia. On sam w coraz większym stopniu modyfikuje swoje myślenie o świecie i przez to o sobie samym. Wiedząc coraz więcej o nowej ojczyźnie, ma w swej świadomości kulturowe paradygmaty swojej starej ojczyzny, w ten sposób jego świadomość staje się splotem wielu tradycji i znaczeń. Maalouf podróżuje przez swoje życie. Fizyczne przekroczenie granic i fakt emigracji stają się dla niego tylko wyzwaniem do podjęcia bardziej intensywnej pracy nad sobą, ubogacającą jak również czynią jego życie bardziej wymagającym.

„Cywilizacje przemieszczają się i mieszają, dalekie ludy i plemiona spotykają się i przenikają, a ich poglądy żyją koło siebie tworząc swoisty kołaż wartości, znaczeń, tradycji, obyczajów i instytucji. Jest to proces wzbogacający doświadczenie każdej kultury, ale równocześnie budzący obawy i reakcje” [Appadurai 2005, s.11].

„W tej epoce zawrotnie szybkiego obiegu informacji, przemieszczania się ludzi, mieszania się ras – ogólnoświatowych zjawisk, dotyczących nas wszystkich – znalezienie swej koncepcji tożsamości jest niecierpiącą zwłoki koniecznością” [Maalouf 2002, s. 44]

To ciągle przemieszczanie się ludzi, idei, poglądów, ale także problemów, wojen, konfliktów, jest podstawą do tworzenia tożsamości: tożsamości podróźniczej człowieka wędrującego przez świat. To, co zadomowione i stałe, przyjazd innych ludzi może zmienić w obce lub problematyczne: rodzinny dom czy ojczyzna zmieniają swój charakter pod wpływem przybyszów – przedstawicieli innych kultur. My sami, ruszając w świat bądź stając wobec przemian we własnej ojczyźnie, również zaczynamy modyfikować nasze myślenie o świecie. Rzeczywistość w tym ujęciu filozofa czy też pisarza (Maalouf pisze o sobie, co pozwala przyjrzeć się świadomości poszukującej własnej tożsamości poprzez różne kultury na bieżąco, podglądać ten proces) to świat, który Geertz nazwał kuwejskim bazarem, gdzie wszystko można dostać i wszystko może się wydarzyć. Dla MacCannella turysta to kategoria świadomości współczesnego człowieka wystawiona na szczególny rodzaj podróźowania: przez świat nowoczesności.

„Nowoczesność w pierwszej chwili jawi się w postaci rozsypanych, niezorganizowanych w całość fragmentów, alienująca, zaśmiecona, pełna przemocy, powierzchowna, niezaplanowana, niestabilna, nieautentyczna” [MacCannell, s. 3].

Z tych fragmentów czy wobec tego wielowarstwowego, wielowymiarowego świata człowiek tworzy swoją opowieść, swoją podróż przez życie.

* * *

Zaczęliśmy od wspomnienia podróży Händla (który czuł się londyńczykiem, chociaż od wyspiarzy doczekał się przydomka „saksoński niedźwiedź”), Caravaggia (który czuł się obywatelem dla samego siebie, chociaż był typowym przedstawicielem kultury ówczesnej Italii) czy brawurowych wypraw sir Francisa Drake’a (Anglika, którego kolonialna mentalność uczyniła ze świata jedno wielkie pole odkrywanych możliwości). Z jednej strony mogłoby się wydawać, że między podróżami w dorożkach, konno, na żaglowcach czy w lektyce a podróżami odrzutowcami, samochodami bądź wirtualnym zwiedzaniem świata przez Internet nie ma żadnego podobieństwa. Zwłaszcza że sam cel podróży i podróźowania uległ drastycznym zmianom: współczesny turysta podróżuje bardzo często dla przyjemności, dla samego podróźowania, z nudów czy z potrzeby rozrywki. Jednakże przyglądając się bliżej temu całemu procederowi, można stwierdzić, że współczesny podróźnik nie zarzucił wszystkich cech dawnego podróźowania. Droga wciąż jest wyzwaniem, na które odpowiadając człowiek może się zmienić, wzbogacić nie tylko w nowe doświadczenia, ale również odkryć przed sobą nowe możliwości zbudowania własnej tożsamości czy też przemyślenia istoty kultury, w której wzrastał.

Podróżowanie może być rozumiane przede wszystkim jako droga przez ludzką świadomość w poszukiwaniu nowych wymiarów kultury. Można też uznać je za otwarcie się na to wszystko, co inne. Ten bowiem, kto wyrusza w drogę, naraża się, chcąc nie chcąc, na kontakt z tym, co inne, wchodzi w nową rzeczywistość, doświadcza jej nowej jakości. Podróżowanie staje się zatem najpełniejszym otwarciem kultury, niezależnie od tego, czy polega ono na podróży przez kraje czy przez ludzką świadomość.

Piśmiennictwo

- Appadurai A. (2005) *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bauman Z. (2006) *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Baudrillard J. (2006) *Spółczesność konsumpcyjna, jej mity i struktury*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Berman P. (2008) *Opowieści o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia 68*, tłum. P. Nowakowski, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bhabha Homi (2010) *The Location of Culture*, Routledge, London – New York.
- Boorstin D. (2001) *Poszukiwacze*, tłum. M. Stopa, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Cummins J. (2000) *Francis Drake*, tłum. I. Szymańska, PIW, Warszawa.
- Dziekan M. (2010) *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa.
- Geertz C. (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Kierkegaard S. (1988) *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K.I. Toeplitz, PWN, Warszawa.
- Kuncewicz P. (2005) *Legenda Europy*, Wydawnictwo Muza, Warszawa.
- Künstler M. (2001) *Mitologia chińska*, PWN, Warszawa.
- Le Goff J. (2002) *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Wydawnictwo Marabut, Warszawa – Gdańsk.
- Linton R. (2000), *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa.
- Maalouf A. (2002) *Zabójcze tożsamości*, tłum. A. Lisowska-Chehab, PIW, Warszawa.
- MacCannell D. (2005) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa.
- Scheffer P. (2010) *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

- Seward D. (2003) *Caravaggio. Awanturnik i geniusz*, tłum. R.A. Galos, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Simmel G. (2007) *Filozofia kultury*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Steen M. (2009) *Wielcy kompozytorzy i ich czasy*, tłum. E. Pankiewicz, Wydawnictwo Rebis, Poznań.

Abstract

Cultural aspects of travelling

Travelling is a specific cultural phenomenon revealing both human preferences and different dimensions and meanings in itself. The article describes the historical and cultural evolution of ways of travelling. It also aims at exposition and interpretation of an interesting cultural fact: transformation of *journeys for something* towards *journeys for nothing*, i.e. passing from a mode of travel with a concrete object or objective motive to a mode of travel devoted only to pleasure, joy, or undertaking for escape or being in vogue.

Key words: journey, travelling, cultural phenomenon, transformation

CISZA I PUSTKA. ANTROPOLOGICZNE SENSY WSPINACZKI WYSOKOGÓRSKIEJ

*Małgorzata Okupnik**

Zarys treści: Cisza jest częścią środowiska naturalnego, w którym uprawia się takie dyscypliny sportu, jak żeglarstwo, nurkowanie głębinowe, szybownictwo, wspinaczka wysokogórska. W tekstach autobiograficznych sportowców samotników często pojawiają się opisy ciszy. W tym szkicu analizie poddana została książka *Dotknięcie pustki* brytyjskiego alpinisty Joe Simpsona. Opisał w niej swoją dramatyczną walkę o życie po wypadku w Andach Peruwiańskich w 1985 roku. Cisza napawała go lękiem, potęgowała cierpienie, oznaczała samotność. Na podstawie tej książki powstał film – paradokument *Czekając na Joe* w reżyserii Kevina MacDonalda i z muzyką Alexa Heffesa.

Słowa kluczowe: cisza, środowisko naturalne, wspinaczka wysokogórska

Teksty autobiograficzne sportowców samotników (żeglarzy, himalaistów, polarników) można rozpatrywać jako osobny nurt w piśmiennictwie podróżniczym [Sławiński 1989, s. 363; Okupnik 2005]. Nazwiska autorów nie są tu jedynym kryterium wyodrębnienia. Za ważniejszy wyróżnik należy uznać specyficzną tematykę przekazów – opisy przeżyć w ekstremalnych warunkach, w stanie izolacji społecznej. Poza tym wszystkie utwory mają charakter narracyjny, ich układ jest podobny do struktury bajki magicznej [por. Szpilka 1997]. Opis wyczynu sportowego przypomina opis rytuału przejścia z fazami wyłączenia (separacji), okresu przejściowego (marginalnego) i włączenia (integracji) [van Gennep 2006]. W pierwszym etapie samotnik dobrowolnie izoluje się od społeczeństwa i wycisza. Fazą przejścia jest dokonanie wyczynu sportowego – zdobycie szczytu, bieguna, przepłynięcie oceanu, opłynięcie przylądka itd. Ich osiągnięcie wiąże się zawsze z jakimś początkiem, nowym życiem, odmianą. Biegun, szczyt górski to *limes*, granica nie tylko geograficzna, ale przede wszystkim antropologiczna. Pokonywanie drogi w absolutnej ciszy przedstawiane jest jako oczyszczające misterium

* Dr, Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Muzyki Kościelnej Akademii Muzycznej w Poznaniu; Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu; e-mail: m.okupnik@onet.eu.

[por. Kamiński 1998, s.167; Kukuczka 1995, s. 101]. Każdy, kto wziął udział w obrzędzie przejścia, powraca do swojego środowiska pod nową postacią, ma inny status. Tożsamość samotników ulega zmianom pod wpływem nowych doświadczeń, zwłaszcza doświadczeń granicznych [Aufmuth 1986]. Podczas wspinaczki wysokogórskiej alpinisci często ocierają się o śmierć.

Sportowcy piszą o doznaniach samotności i fascynacji przestrzenią. Istotną część ich narracji stanowią opisy ciszy. Warto uzmysłwić sobie, że cisza jest częścią środowiska naturalnego, w którym uprawia się takie dyscypliny sportu, jak nurkowanie głębinowe, szybownictwo czy wspinaczka wysokogórska [Murphy, White 1995, s. 12].

Słowo „cisza” nie bez przyczyny często pojawia się we wspomnieniach żeglarzy. W skali Beauforta, służącej do określania siły wiatru oraz stanu morza, sytuację, gdy morze jest spokojne, nie wieje wiatr, albo jego prędkość nie przekracza 1 km/h, określa się mianem ciszy [Czajewski 1996, s. 18]. W gwarze żeglarskiej mówi się wówczas, że „wiatr zdechl”; cisza w żargonie to *flauta* lub *sztıl* [Czajewski 1996, s. 420; Remiszewska 1975, s. 261]. Sytuacja ta może trwać nawet tygodniami, dzieje się tak np. w równikowej strefie ciszy. Przedłużająca się cisza staje się zwiastunem niebezpieczeństw. Andrzej Urbańczyk, wytrawny żeglarz, ma na ten temat swoją teorię. Wyłożył ją w książce o wymownym tytule *Cisze i sztormy*.

„Dokuczliwość cisz nie polega wyłącznie na tym, że rejs opóźnia się [...]. Nie tylko na tym, że spędzamy każdą niemal godzinę przykuci do rumpla usiłując mimo wszystko iść naprzód w iluzorycznym wietrze. Nie tylko na tym, że potworne kiwanie, łomot takielunku i osprzętu nie pozwalają na żadną użyteczną działalność zamieniając życie w trwanie. [...] Jeśli wiatr nie wieje, energia kumuluje się i któregoś dnia wyładuje się w furii” [Urbańczyk 1988, s. 216].

Cisza zawsze poprzedza orkany, cyklony, huragany, sztormy. Bezruch, zatrzymanie w przestrzeni zamiast uśpić – wyostrza czujność żeglarzy. Pisała o tym m.in. Teresa Remiszewska. W czasie regat „The Observer Singlehanded Transatlantic Race 1972” znalazła się w oku cyklonu. Przed sztormem panowała złowroga cisza.

„Zupełna flauta, żagle zwisają beładnie i tylko od szarpania się kadłuba trzępią głucho. [...] powietrze jest zupełnie spokojne. Powietrze? Czy to w ogóle jest powietrze! Wydaje się, że otacza mnie próżnia, brak wiatru utrudnia oddychanie” [Remiszewska 1975, s. 162–163].

Ciszy na morzu nie można zatem utożsamiać ze spokojem. Głusza w górach także miewa różne oblicza. Może być ciszą złowieszczą, poprzedzającą burze i lawiny, milczącą pustką, ciszą bezwietrzną. O górach zwykle się mówi jako o przestrzeni szczególnej bliskości Boga. Przedstawia się je jako

przestrzeń sakralną – teosferę [Eliade 1993; Rogowski 1985; Ravasi 2002; Ryn 1993; Matuszyk 1998; Sieradzan 2004; Murphy White 1995]. Edmund Leach w pracy *Culture and Communication* przekonuje, że grzmot można uznać za głos Boga. Buduje pewną uniwersalną opozycję: hałas/cisza = sakralne/profaniczne [Leach 1989, s. 70]. Leach zaznacza jednak, że w sytuacjach, gdy Bóg komunikuje się z wyznawcami przebywającymi w ciszy, relacje te przybierają inną postać: cisza przynależy do sfery sacrum. Ujęcie to akceptują teolodzy [por. Oszejca 1997; Turek 1999; Jaworski 1993, s. 39–40], przekonani, że w ciszy łatwiej jest się skupić, pogrążyć w modlitwie i kontemplacji. Potwierdza to Jerzy Kukuczka, wspominający swoją samotną wspinaczkę na Makalu w 1981 roku:

„Jestem człowiekiem bardzo wierzącym. Ta kilkudniowa walka z górą dostarczyła mi wielu niezwykłych doznań, które można by nazwać wspaniałą, głęboką modlitwą” [Kukuczka 1990, s. 76].

Pozytywną stroną wspinaczki i obcowania z przyrodą jest to, co Wojciech Kurtyka, znany polski himalaista i autor manifestów alpinistycznych, nazywa „wchłonięciem ciszy” i możliwością wyciszenia wewnętrznego:

„Nie potrafię wyłuskać z tej ciszy tajemnicy. [...] To po prostu Wielki Spokój. To zwykle nieosiągalne wyciszenie wewnętrzne, które pozwala [...] wchłonąć tę niezwykłą ciszę” [Kurtyka 1998, s. 89–90; por. Okupnik 2005, s. 133–148; Mirek 2000].

W warunkach ekstremalnych alpinści są wyczuleni na wszelkie dźwięki, zdarza się, że cisza napawa ich lękiem. W ich wspomnieniach pojawia się bogata i złożona semantyka ciszy oraz symbolika audialna. W niniejszym szkicu poddam analizie teksty autobiograficzne brytyjskiego alpinisty Joe Simpsona. Jest on uważany za jednego z najlepszych pisarzy górskich młodszego pokolenia. Otrzymał wiele znaczących wyróżnień, m.in. brytyjską nagrodę NCR w dziedzinie faktografii (wygrał z *Krótką historią czasu* S. Hawkinga), nagrodę im. Boardmana-Taskera za najlepszy utwór literatury górskiej. W Polsce ukazały się przekłady trzech jego książek: *Dotknięcie pustki* [1992; 2004], *Gra z duchami* [1997], *Zew ciszy* [2005]. Zostały one uznane za bestsellery literatury górskiej. Piotr Michalski nieco sarkastycznie ocenia działalność Simpsona:

„Większe wrażenie niż jego osiągnięcia robi jednak ilość wypadków, które zagrażały jego życiu. [...] W początkach «kariery» popełnił głupi błąd brawury, skutkiem czego był dwudziestometrowy lot na lodowej drodze w Szkocji, potem przeleciał się sześćset metrów z lawiną na Les Courtes. W górnej części Filara Bonattiego na Petit Dru oberwała się pod nim wąska półeczka biwakowa, która spadła wraz z obciążoną liną i całym sprzętem,

pozostawiając wspinaczy w skarpetach. Przez kilkanaście godzin musieli wisieć na jednym kiwającym się haku. Przeżył także okropne chwile agonii i samotnej walki na Siula Grande oraz nieco podobny, dramatyczny upadek na himalajskim sześciotyśieczniku Pachermo” [Michalski 2004, s. 40].

W tekstach Simpsona bardzo często i w różnych kontekstach pojawia się cisza. Szczególne, uprzywilejowane miejsce zajmuje ona w książce *Dotknięcie pustki*, w której wspinacz opisuje swoje dramatyczne przeżycia i walkę o życie. W 1985 roku Simpson uległ poważnemu wypadkowi podczas wspinaczki w Andach Peruwiańskich, gdzie zdobywał niebezpieczny szczyt Siula Grande. Jego partner, Simon Yates, zdecydował się ratować swoje życie, dlatego w krytycznym momencie odciął wiążącą ich linę. Simpson prowadzi monolog wewnętrzny, mówi o osaczającej go pustce i ciszy. Odtwarza także stan emocjonalny, w jakim znalazł się jego partner (te fragmenty są wyróżnione w książce kursywą); w ocenie Yatesa zrobił to bardzo wiernie [Yates 1997; Simpson 2004, s. 209]. W *Dotknięciu pustki* ważną kategorią staje się punkt widzenia [Czerwińska 2004], dzięki któremu można dokonać identyfikacji podmiotu mówiącego – Simpsona lub Yatesa. Punkty widzenia obu alpinistów wchodzi z sobą w interakcje, nakładają się, wykluczają, znoszą. W *Dotknięciu pustki* różnogłosowość, nie będąca jedynie metaforą akustyczną, przejawia się nie tylko w uwzględnieniu racji obu wspinaczy. Simpson pisze także o rozszczepieniu jaźni – kiedy znajdował się w stanie skrajnego wyczerpania, słyszał różne wewnętrzne głosy [por. Dietsche 1984]. U Simona Yatesa pojawia się innego rodzaju głos, który Martin Heidegger określa jako „zew sumienia” [Heidegger 1994]. Ów głos daje impuls do rozmowy z samym sobą, skłania do refleksji. Przyjęcie określonego punktu widzenia ma swoje konsekwencje poznawcze, w zamyśle Simpsona miało służyć obiektywizacji zdarzeń przedstawianych w *Dotknięciu pustki*.

Książkę o dramacie w Andach otwiera wspomnienie o złowieszczym prognostyku: panującej wkoło ciszy i odczuciu samotności, z których Simpson zdał sobie sprawę tuż po opuszczeniu bazy 20 maja 1985 roku. Przypomniał sobie wówczas wyprawę w Alpy, na południowo-zachodnią ścianę Petit Dru w rejonie Chamonix. W nocy ogromny blok skalny, na którym biwakował z Ianem Whittakerem, oderwał się od ściany i runął w przepaść. Wspominał, że:

„Grzmot walących w dół filara ton granitu rozległ się dalekim echem, po czym wszystko ucichło. [...] Wokół panowała złowieszcza cisza” [Simpson 2004, s. 33].

W autobiografii *Zew ciszy* Simpson wspomina uwięzienie na południowej ścianie Les Drus w czasie burzy. W jej opisie uwzględnione zostały rozmaite efekty akustyczne, rozdzierające ciszę gór.

„Pokażny piorun koloru wypolerowanego złota iskrzył jasnymi błyskami, rzucającymi się na granie zakończone blankami. Zderzające się z falami dźwięku grzmoty stukotały w powietrzu i potrząsały mrocznym podbrzuszem burzy, ogień rozpałał groźne klucze ścigających się chmur. Wiatr podwyższał tonację, stawał się coraz bardziej piszczący i jadowity, walcząc zaciekle z górami. Co jakiś czas przeciskał się z impetem przez szczeliny, jak woda w czasie powodzi, która wpycha się między przesła mostów; ryczał we wściekłym odwiecie, dręczył niespokojne chmury, pchał je po niebie, póki się nie przemieniły w niebiesko-czarno-purpurową ścianę burzy. Zamierające słońce migotało jasno między gotującymi się cumulusami. Burza waliła w stoki górskie, porywając się na ich niewzruszoną trwałość. [...] Nagle nastąpiła głucha cisza. Burza oddaliła się w stronę horyzontu, groźnie pojeżdżając” [Simpson 2005, s. 142–143].

Atak na szczyt Siula Grande w 1985 roku także poprzedzała burza. Cisza po burzy nabrała dla Simpsona szczególnego znaczenia, potęgowała wątpliwości.

„Wejście na szczyt wywołuje we mnie rodzaj niepokoju. Ten nagły bezruch, cisza po burzy, chwila namysłu nad tym, co robię i drażniące zwątpienie, czy aby jeszcze kontroluję swoje poczynania. Co mnie tu przygnało – żądza przygody, przyjemności, a może zwykłe zadufanie?” [Simpson 2004, s. 48].

Niepokój ten był uzasadniony. Ze statystyk wynika, że najczęściej wypadków w górach ma miejsce podczas schodzenia ze szczytu, gdy alpinści są już wyczerpani lub następuje gwałtowne załamanie pogody. Simpson i Yates wcześniej otrzymali swego rodzaju ostrzeżenie. Gdy w czasie szalejącej burzy śnieżnej szukali grani, pod Simonem nagle oberwał się nawis. Zawisł na linie w powietrzu, ale udało mu się wspiąć się z powrotem na grań [Simpson 2004, s. 50–51]. Po tym wypadku Simpson i jego partner posuwali się bardzo wolno, pokonali zaledwie 300 metrów. Dodatkowym utrudnieniem był padający gęsty śnieg. Niedoświadczeni wspinacze znajdowali się w bardzo niebezpiecznym terenie, z wieloma pęknięciami w olbrzymim nawisie na grani, tworzącym rodzaj plateau. Trawersowali ten nawis wywieszony w próżni około 100 metrów (do lodowca mieli wówczas ponad 1000 metrów). Przy próbie pokonania w dół niewielkiego lodospadu w uskoku grani prowadzący wyciąg Joe spadł pionowo na sztywne nogi. Konsekwencją upadku było skomplikowane złamanie nogi. Simpson wspomina, co czuł tuż po wypadku:

„Spoglądałam w dół i widzę to, przed czym rozum jeszcze się broni – złamaną w kolanie nogę. [...] Uderzenie wbiło goleń w staw, aż kość przeszła na wyłot. Dziwne, ale ten okropny widok przynosi mi ulgę. Czuję się oderwany od własnego ciała, jakbym przeprowadzał kliniczne badania drugiej osoby. [...] Śmierć, zawsze odległa, teraz jest wszechobecna, rzuca cień na wszystko dokoła” [Simpson 2004, s. 67].

W tym miejscu rozpoczyna się dramat młodego alpinisty. Joe uważnie obserwował swojego partnera, czekał na jego reakcję po wypadku. Wydawało mu się, że dla niego jest już martwy:

„On wie, że już nie jesteśmy razem. [...] Dystans, przepaść między człowiekiem a rannym zwierzęciem, któremu nie da się pomóc” [Simpson 2004, s. 68; por. s. 177].

Joe, mimo kontuzji, uparcie trawersował ścianę, pełził w poprzek stołu. Oddalił się od lodospadu w stronę przełęczy. Tam Simon zdecydował się opuszczać go na linie. Udało im się dotrzeć do grani, stamtąd zsuwali się dalej na ścianę zachodnią. Joe wspomina, że cały czas wiał wiatr, słychać było szum zwiewanego śniegu [Simpson 2004, s. 79]. Zapadał mrok. W pewnym momencie zjazd, który dla kontuzjowanego Simpsona był torturą, został gwałtownie przerwany. Wspinacz zawisł na linie dwa metry od opadającej pionowo w dół ściany lodu. Widział poniżej zasypaną śniegiem podstawę uskoku, obramowaną ciemnym konturem szczeliny. Szacował, że ma pod sobą co najmniej 30 metrów pustki. Jednocześnie nie miał żadnych złudzeń, że uda mu się podciągnąć na linie. Simon nie był w stanie go utrzymać, zapierał się stopami, czuł jednak, jak sam pod wpływem obciążenia osuwa się w dół i traci oparcie. Napięta lina groziła porwaniem go w czeluść wraz z prowizorycznym stanowiskiem. Yates był na tyle niedoświadczonym alpinistą, że nie potrafił przepuścić węzła przez karabinek i zablokować liny [Hajzer 2004, s. 45]. Wiedziony impulsem i instynktem samozachowawczym postanowił w pewnym momencie przeciąć linę, łączącą go z partnerem. Lina jest dla alpinistów nie tylko elementem wyposażenia, ale również symbolem przyjaźni, braterstwa i zaufania [Simpson 2004, s. 193]. Yates, nie zważając na alpinistyczne sentymenty, wyznał, że przecięcie liny przyniosło mu ulgę:

„Wkrótce nie myślałem już o nim jako o człowieku, lecz jak o brzemieniu, które raptem przestało mi ciężać [...]” [Simpson 2004, s. 96].

Simon był przekonany o tym, że Joe nie żyje. Leżał w namiocie, pogrążony w ciszy i ciemności, noc stała się dla niego oczyszczającym rytuałem, uwalniała go od poczucia winy i lęku [Simpson 2004, s. 96].

Joe przeżył jednak upadek. Nie spadł w przepaść, jak przewidywał Simon, tylko do szczeliny. Został uwięziony w ogromnej, lodowo-śnieżnej grocie. Była to dla niego przestrzeń grozy, o czym przypominał w wielu miejscach:

„Przenika mnie mroźna cisza szczeliny; atmosfera grobowca – nieludzki, obojętny chłód miejsca umarłych” [Simpson 2004, s. 102].

Przeżywał w tym miejscu katusze:

„Milcząca pustka, rozgwieżdżony strzępek nieba wysoko nad głową... Wszystko zdaje się drwić z moich nadziei na ocalenie” [Simpson 2004, s. 104].

Zarówno Simpson, jak i Yates często wspominają o ciszy. Każdy z nich inaczej ją jednak interpretuje, przypisuje jej inne znaczenia. Cisza o poranku obwieszczała Simonowi Yatesowi śmierć partnera wspinaczki.

„[...] najłżejszy wiatr nie podrywał śnieżnego kurzu, nawet bryły śniegu spod moich stóp osuwały się bezgłośnie w dół stoku. Zupełnie jakby góry wstrzymały oddech w oczekiwaniu na następną śmiertelną ofiarę. Joe nie żyje – mówiła cisza” [Simpson 2004, s. 109].

Simona przerażał nienaturalny spokój, bezwietrzna cisza, brak dźwięków dochodzących ze strony lodowca i skutych lodem gór. Joe nie odpowiadał na jego wołania. Góry stały się przestrzenią, w której do głosu doszło sumienie. Martin Heidegger podkreśla, że:

„Zew obywa się bez jakiegokolwiek wyrażenia dźwiękowego. W ogóle nie obleka się on w słowa – a mimo to nie pozostaje żadną miarą mroczny i nieokreślony. *Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia*” [Heidegger 1994, s. 384–385].

Simon poczuł „zew sumienia”, miał poczucie winy, choć próbował się usprawiedliwiać. Simpson tak przedstawia dylematy moralne partnera:

„Choćbym nie wiem, ile razy siebie przekonywał, że przecinając linę, nie miałem wyboru, uporczywy głos w środku powtarzał mi, że było inaczej. Mój czyn urastał do rozmiarów niemal bluźnierstwa skierowanego przeciw wszelkim podstawowym odruchom, uderzał nawet w instynkt samozachowawczy” [Simpson 2004, s. 116–117].

Odcinając linę, Yates uratował siebie, później okazało się, że także Simpsona – gdyby tego nie zrobił, najprawdopodobniej zginęliby razem. Popełnił jednak wiele błędów. U stóp uskołu dostrzegł szczelinę, do której wpadł jego partner. Uznał, że Joe nie przeżył upadku, dlatego do niej nie zajrzał. Bezdenna czarna głębia szczeliny napawała go śmiertelnym przerażeniem. Yates wspominał:

„Okropną lodową studnię znów wypełnił mój krzyk. Odpowiedziało echo, a potem martwa cisza, potwierdzając to, co i tak wiedziałem” [Simpson 2004, s. 112–113].

Joe spędził dwanaście rozpaczliwych godzin w „nienaturalnej ciszy upiornego miejsca” [Simpson 2004, s. 123], miał ataki klaustrofobii.

„[...] chłonę atmosferę lodowej komnaty. Zapewne z powodu swej milczącej, chłodnej grozy, wewnątrz ma w sobie coś ze świątyni – wspaniałe kryształowe sklepienie i lśniące ściany, inkrustowane miriadami kamieni; cienie stop-

niowo wtapiające się w mrok gdzieś za ogromną bramą utworzoną przez lodowy most, za którym skrywa się następna martwa krypta. Nie mogę pozbyć się wrażenia, że wokół czai się zło” [Simpson 2004, s. 126].

Rano okazało się, że z komory, z jej niższego poziomu, jest jednak wyjście. Wydostanie ze szczeliny przypominało opuszczanie labiryntu. W ujęciu antropologicznym wędrówka w labiryncie wiąże się z przemianami, a wyjście z niego oznacza powtórne narodziny [Santarcangeli 1982, s. 175–176; Eliade 1992, s. 105–106]. Takie odczucia po wydobyciu się ze szczeliny miał także Joe Simpson, dwa razy powtarzający, że znalazł się „w swoim nowym świecie” [Simpson 2004, s. 129]. Znajome widoki jezora lodowca, szczeliny, moreny, skalnej doliny, jeziora i stawu budziły innego rodzaju emocje niż na początku wyprawy, teraz Simpson czuł ich wrogość. To nie była już ta sama scena, na którą wkraczał zaledwie kilka dni wcześniej z Yatesem. Wiedział, że powrót do obozu będzie trudny. Simpson wyznał, że po wydostaniu się ze szczeliny jego strach przed śmiercią się zmniejszył, poczuł wolę walki o życie [por. Cioran 1992, s. 162]. Wyraził to w następującym fragmencie:

„W krajobrazie ciągnącym się przed oczami aż po zamglony horyzont, widzę miejsce dla siebie, jestem jego częścią. Tak jasno i uczciwie nie doświadczyłem jeszcze w życiu niczego. Nigdy dotąd nie byłem też tak zupełnie sam. To trochę niepokoi, ale jednocześnie mobilizuje. Czuję na plecach dreszcz podniecenia. Nie ma odwrotu. Ta gra wciągnęła mnie bez reszty, nie mogę się z tego wycofać. [...] Śnieg i cisza, czyste niebo bez śladu życia i ja – siedzę, akceptując rzeczywistość i to, czego przyjdzie mi dokonać” [Simpson 2004, s. 130].

Simpson był skrajnie wyczerpany. W takim stanie alpinści i inni samotnicy często doświadczają rozszczępienia jaźni. W ich narracjach pojawiają się różne głosy. Simpson wyodrębnia je: jeden to mobilizujący, analityczny, racjonalny, drugi – opóźniający wszelkie działania. Alpinista zastanawiał się:

„Czy są we mnie dwie spierające się ze sobą istoty? *Głos* przemawia władczo i dobitnie. Ma zawsze rację, jestem mu posłuszny, wykonuję jego rozkazy. Drugie ja plecie bez związku, płacze obrazy, wspomnienia i nadzieje, które przeżywam jak sen na jawie, jednocześnie wykonując polecenia *głosu*” [Simpson 2004, s. 131].

Simpson szedł za pierwszym głosem, to on przywoływał go do rzeczywistości. W trakcie zejścia zaczęła się zmieniać pogoda – zerwał się gwałtowny wiatr, chmury zakryły niebo, ściemniło się i oziębilo, rozszalała się zamieć śnieżna. Joe martwił się, że śnieg zasypie ślady Simona, po których miał trafić do obozu. W końcu, wycieńczony zejściem schronił się płytkiej jamie, gdzie nie było słyhać odgłosów szalejącej burzy.

W tym samym czasie Simon Yates przeżywał innego rodzaju emocje. Był przekonany, że jego partner nie żyje od 36 godzin, zastanawiał się nad tym, czy odcinając linę popełnił morderstwo. Siula Grande stała się dla niego „jałowym, martwym pustkowiec” [Simpson 2004, s. 139], naznaczonym śmiercią. Yates musiał uporządkować swoje sprawy, zacząć nowe życie. Archetypowa formuła *incipit vita nova* wiąże się z pewnymi rytuałami. Należą do nich ablucje, symbolizujące ponowne narodziny. Eliade pisze, że po kontakcie z wodą następuje regeneracja, odrodzenie [Eliade 1993, s. 185–186]. Simpson tak przedstawił to, co w tamtym momencie przeżywał Simon Yates:

„Rozebrany, wszedłem do lodowatej wody, szybko się zanurzyłem, a zimno na moment zatkało mi oddech [...] wypełniony spokojem rytuał oczyszczenia. Rozpamiętując wydarzenia poprzednich dni czułem, jak rozpacz we mnie stopniowo słabnie. Wróciłem do namiotów odmieniony. [...] Rozpoczął się proces uzdrawiania” [Simpson 2004, s. 139].

Kąpiel była zatem jednym z rytuałów żałobnych po rzekomej śmierci Simpsona. Kolejnym etapem procesu oczyszczania stało się spalenie ubrań i przedmiotów osobistych Joego. Gest ten należy za di Nolą [2006, s. 159] wiązać z tabuizowaniem i reakcją uczuciową Simona wobec traumy śmierci.

W tym samym czasie, gdy płonął stos z ubraniami, Joe coraz intensywniej ocierał się o śmierć. Po przebudzeniu poczuł się w jamie jak w grobie, uderzyła go martwa cisza. Opisał swój sen:

„jakiś głos, mój głos deklamował w kółko monolog z Szekspira:

*O pomyśl, umrzeć. Pójść nikt nie wie dokąd.
I leżeć w zimnej trumnie, gnić powoli;
Zamienić ciało żywe i gorące
Na garstkę gliny...*” [Simpson 2004, s. 143].

Monolog szlachcica Klaudia z komedii *Miarka za miarkę* [Szekspir 1980, s. 597] deklamował też na jawie, naśladowując głos Lawrence’a Oliviera i wsłuchując się w akustykę jamy. Tekstu tego uczył się na pamięć do egzaminu z literatury w 1975 roku. Warto dodać, że studiował filozofię i anglistykę, które porzucił, by zawodowo zająć się wspinaniem. W czasie długich wypraw samotnicy bardzo często przypominają sobie fragmenty niegdyś czytanych książek czy oglądanych filmów.

Simpson opisał też szereg innych objawów somatycznych znamionujących fazę agonijną. Znajdował się w stanie skrajnego wyczerpania, potęgowanego potwornym bólem po złamaniu nogi. Czuł obecność innych osób – Simona i Richarda [Simpson 2004, s. 168]. Nie mógł zaspokoić pragnienia, choć wszędzie wokół słyszał szum wody. Zaczął mieć objawy ślepoty śnieżnej. Pojawiło się też natręctwo – cały czas słyszał melodię jednej piosenki Boney

M., której – jak sam przyznał – nie cierpiał. Ten wątek akustyczny został rozbudowany w paradokumencie Kevina MacDonalda. W książce wspomina jedynie o tej uciążliwej muzycznej perseweracji.

„Jak tu się pozbyć tych kretyńskich słów? «Brown girl in the ring... Tra la la la la...». Część mnie pracuje jak automat, jakby decyzje o działaniach zapadały gdzie indziej, inne myśli tłumi przymus, by nucić głupią, bezsensowną piosenkę” [Simpson 2004, s. 149, 167].

Podobne doświadczenia zebrał Wojciech Kurtyka. W relacji *Gasherbrum IV Świetlistą Ścianą* pisał o halucynacjach słuchowych:

„Przez długie okresy słyszałem dziwne dźwięki, takie jak muzyka, świergot ptaków czy szeptane rozmowy. Nieraz udawało mi się odkryć ich źródło. Okazywały się realnymi odgłosami z otoczenia, które uległy przetransformowaniu w moim umyśle. Na przykład piękny i pełen pasji kobiecy śpiew (coś między Barbrą Streisand i Santaną), słyszany o 5 rano ostatniego, jedenastego dnia, okazał się przetworzonym dźwiękiem liny, sunącej po szorstkiej powierzchni śniegu, któremu nasze kroki nadawały rytm” [Kurtyka 1985, s. 62].

Walka Simpsona trwała nadal. Gdy przeszedł przez lód i znalazł się na kamiennym podłożu, poczuł, że przekroczył pewną barierę i być może zdoła się uratować. Dokuczał mu ból nogi, ale – jak sam wyznał – to „cierpienie spowszedniało” [Simpson 2004, s. 167]. Doszły inne obawy: czy Simon i Richard jeszcze czekają w obozie? Joe bał się porzucenia – tym razem ostatecznego.

„[...] zejściem z lodowych uskoków zamknąłem za sobą wrota gór, zostawiłem za nimi wszelką wrogość. Coś we mnie się waha, nie dopuszczając myśli o dalszej wędrówce. Nie chcę tam dojść przed zmrokiem. Gdybym zobaczył, że nie ma namiotów – to byłby koniec” [Simpson 2004, s. 169].

Simon pozostał w obozie, odraczał termin odejścia. Uważał, że tak samo jak Joe jest ofiarą tej sytuacji.

„Miałem nadzieję, że opuszczając to miejsce uwolnię się od ciężaru bezlitosnych oskarżeń, a ruch i zgiełk Limy zabiją ciszę, która przygniatała mnie za każdym razem, gdy zostawałem sam w obozie” [Simpson 2004, s. 157].

Cisza dla obu była udreką – potęgowała poczucie winy u Yatesa, Simpsona natomiast deprymowała, utwierdzała w tym, że nie ma dla niego ratunku. Z drugiej strony warto sobie uzmysłwić, że Joe schodził z gór w absolutnej ciszy. Ks. Roman Rogowski przekonuje, że:

„Cichość gór nie jest słabością. [...] Jest kondensacją sił duchowych, pozwalającą w każdej chwili podjąć się zadania i to zadania bardzo trudnego” [Rogowski 1985, s. 195].

Dla Simpsona tym zadaniem było zejście z góry i ocalenie. Cichość gór sprzyjała skupieniu na tym właśnie zadaniu. Joe nie traktował gór jako przestrzeni świętej. Dał temu wyraz w autobiografii *Zew cisy*.

„[...] w Peru, w 1985, kiedy wiedziałem, że było już po wszystkim, że umierałem i że nie czekało na mnie nic poza wieczną pustką, nawet przez chwilę nie pomyślałem o zwróceniu się do Boga [...]. Gdybym choć na chwilę uwierzył, że jakaś wszechwiedząca istota spogląda na mnie i może zaoferować mi pomoc, natychmiast przerwałbym swoją bolesną wędrówkę i czekałbym na wybawienie. Nigdy by nie nadeszło. Prawdopodobnie była to najbardziej wstrząsająca i najsmutniejsza rzecz, jakiej nauczyłem się w Peru. Dla mnie nie było Boga” [Simpson 2005, s. 99].

Cisza gór i milczenie zostały wreszcie przerwane. Joe przyjął to z ulgą. Hałas, obce głosy i dźwięki stały się oznaczały dla niego powrót do życia, do sfery profanicznej, jakby to ujął Leach. Alpinista pisał:

„Zawodzenie ginie w mroku polykane natychmiast przez śnieg i wiatr. [...] Słyszę przytłumione odgłosy... [...] Dźwięki, głosy, nie moje – cudze głosy!” [Simpson 2004, s. 175].

Simpsona czekała jeszcze długa droga powrotna – zejście do Limy. Przyznał, że nie był w stanie znaleźć najbardziej odpowiednich słów, które oddałyby „uczucie absolutnej rozpacz” [Simpson 2004, s. 196], jakiej doświadczył na Siula Grande w 1985 roku. W *Zewie cisy* kontynuował tę myśl, oddał istotę cisy w górach.

„Istotę piękna można w pełni docenić tylko na podstawie kontrastów. Odgłos bijącego zegara istnieje tylko dlatego, że wcześniej była cisza. Muzyka składa się w połowie z cisy, a w połowie z dźwięku. Myślę, że tak samo jest w górach. Spokój i piękno doliny miały dla mnie znaczenie dopiero w obliczu ponurej i złowróżbnej obecności górskiej ściany” [Simpson 2005, s. 248].

Uwaga ta jest niezwykle ważna w odniesieniu do filmu o zmaganiach Simpsona na Siula Grande. Kevin MacDonald, reżyser paradokumentu *Czekając na Joe*, powstałego na podstawie autobiografii Simpsona, bardzo wiernie przedstawił zdarzenia z 1985 roku. Zdjęcia kręcone były na lodowcu w Andach. W filmie wzięli udział uczestnicy tamtej wyprawy: Joe Simpson, Simon Yates i Richard Hawking, czyli podróżnik, który opiekował się obozowiskiem, kiedy wspinacze wyruszyli na szczyt. Paradokument zbudowany jest na zasadzie kontrastów: są ujęcia z oddali ukazujące wspinaczkę w Andach i zbliżenia twarzy bohaterów dramatu, mówiących o swoich bolesnych przeżyciach sprzed lat. Napięcie budują sekwencje muzyczne (Alexa Heffesa) i cisza. Adaptacja nie była łatwym zadaniem, o czym wspomniał Simpsono-

wi Fred Zinneman, hollywoodzki reżyser i producent związany z wytwórnią Cruise-Wagner. *Dotknięcie pustki* porównał do opowiadania *Stary człowiek i morze* Ernesta Hemingwaya.

„W twojej książce występujesz tylko ty i Simon. Bardzo szybko następuje moment przecięcia liny i zostajecie rozłączeni. Od tej chwili wszystko obrazowane jest przez twoje albo jego myśli. Jak to sfilmować?” [Simpson 2005, s. 95].

MacDonaldowi udało się to zrobić. Wspinacze opatrują komentarzami obrazy, mówią, co wtedy czuli. Cisza absolutna nie istnieje. Nie ma jej ani w filmie, ani w książce Simpsona. Rozmaite dźwięki i głosy wkradają się bowiem w głąsę gór.

Szkic poświęcony tekstom o wspinaczkach wysokogórskich brytyjskiego alpinisty w zamierzeniu miał przybrać formę deskryptywną. Chodziło bowiem o zrekonstruowanie doświadczenia wewnętrznego Joe Simpsona. Jego pisanstwo, a zwłaszcza analizowaną szczegółowo książkę *Dotknięcie pustki*, można za filozofem Martinem Jayem nazwać „pieśnią doświadczenia” [Jay 2008], wglądem w stan duszy i umysłu wspinacza. Jay zapożyczył ten tytuł od Wiliama Blake’a. W literaturze nie ma jednej definicji doświadczenia. Pewne jest jedynie to, że doświadczenie się nabywa; jest ono czymś, przez co trzeba przejść, przecierpieć. Nie da się go uzyskać w inny sposób. Problem (i zarazem paradoks) polega na tym, że doświadczenie zawsze sytuuje się między językiem publicznym i prywatnością czy intymnością, między obiegowymi twierdzeniami, możliwymi do wypowiedzenia, i niewyraźnością ludzkiego wnętrza. Doświadczenie to staje się (częściowo) dostępne dla innych jedynie za sprawą późniejszego procesu opowiadania, przemiany w spójną i znaczącą narrację.

W narracji Simpsona można odnaleźć wiele punktów zbieżnych z pracami francuskiego pisarza i filozofa Georgesa Bataille’a, inspirowanego myślą Sade’a i Nietzschego, a także Hegla. Jego najbardziej znane dzieło *Doświadczenie wewnętrzne* powstało w 1942 roku. Weszło w skład trylogii *Somme athéologique*. Jean-Paul Sartre nazwał je próbą „złej wiary” [Jay 2008, s. 537; por. Janion, Rosiek 1984, s. 391–449]. Celem Bataille’a było wyrażenie niemożliwego. Istotne jest to, jak filozof definiuje samo doświadczenie.

Doświadczeniem nazywam podróż do kresu możliwości człowieka. Nie każdy musi udać się w tę podróż, lecz jeśli ktoś decyduje się na nią, zakłada to odrzucenie autorytetów i istniejących wartości, które ograniczają to, co możliwe. Ponieważ jest zanegowaniem innych wartości i innych autorytetów, doświadczenie, istniejąc pozytywnie, staje się samo rzeczywiście wartością i autorytetem [Bataille 1998, s. 58].

Doświadczenie wewnętrzne w ujęciu Bataille'a nie jest poddane jednoznacznej kategoryzacji, wydaje się być kategorią rozmytą. Filozof ma ambiwalentny stosunek do doświadczenia wewnętrznego. Pisze o nim jako doświadczeniu mistycznym, podkreślając zarazem jego absolutnie ateologiczny charakter, zakładający brak związków z religią i brak potrzeby zjednoczenia z Bogiem (teologia negatywna), wykluczający ascezę, bo – jak dowodzi – kresu dostąpić można jedynie przez nadmiar, a nie przez brak [Bataille 1998, s. 67]. Na tym niespójność tez Bataille'a o doświadczeniu wewnętrznym się nie kończy. Doświadczenie wewnętrzne jest przedstawiane jako przeciwieństwo działania. Niepokój budzi stwierdzenie, że doświadczenie wewnętrzne kwestionuje inne wartości, autorytety i doświadczenia, samo staje się wartością i autorytetem. Wynika stąd, że nigdy nie podlega innemu autorytetowi niż ono samo. Bataille wyraził to najdobitniej w formie pastiszu frazy religijnej: *Gloria in excelsis mihi* [Bataille 1998, s. 273–275] czy w tytule rozdziału *Chcę wynieść moją osobę na szczyt* [Bataille 1998, s. 13]. Góra pojawia się w *Doświadczeniu wewnętrznym* w różnych kontekstach jako „pragnienie bycia na szczycie” [s. 164], „ucieczka ku szczytowi”, która jest jednocześnie jedną z dróg labiryntu [s. 165], wreszcie „wchodzenie na szczyt” [s. 169]. Filozof zauważa, że w pewnym sensie ten szczyt nigdy nie zostaje zdobyty. Dla Bataille'a najważniejsza jest gra, toczona po to, by przekroczyć granice oddzielające człowieka od innych i od świata. Bataille wiele miejsca poświęcił nie tyle granicy, ile raczej sytuacji granicznej (w sensie Jaspersowskim). Miał świadomość tego, że granicy doświadczenia dotyka się jedynie w śmierci, nie dającej się włączyć w obręb życia, będącej jednocześnie momentem najbardziej intensywnym, ekstatycznym i głębokim.

O gatunkowej swoistości człowieka decyduje właśnie świadomość śmierci, neutralizowana zazwyczaj przez zaangażowanie w pracę. Świadomość ta intensyfikuje się i prezentuje jako trwoga w momencie, gdy człowiek zaczyna zastępować doświadczenie obecności (wszelkie możliwe doświadczenie) doświadczeniem pustki, nicości. Trwoga, w skrajnej postaci doświadczana przez himalaistę Simpsona, jest sygnałem istnienia czegoś całkiem innego, co człowieka przekracza i nie poddaje się jego poznaniu. Krzysztof Matuszewski w komentarzu do *Doświadczenia wewnętrznego* Bataille'a nie bez racji zauważa, że trwoga:

„[...] zarazem stymuluje [...] dążenie ku otwartej w nas otchłani: jako że sama jest rozpoznaniem nie podlegającego mediatyzacji charakteru śmierci – a przeto rozpuszczeniem wszelkiej obecności – trwoga oferować może w postaci «celu» jedynie nicość. Porównanie trwogi i zwykłej kondycji ludzkiej, która zapewnia samorealizację indywiduum w granicach obowiązywania praw gatunku, pokazuje, iż trwoga jest w istocie tylko znakiem zatraty; jako taka potwierdza ona, że poza uprzywilejowanymi przez filozofię i sta-

nowiącymi przedmiot konwencjonalnej ekonomii ludzkimi zachowaniami, których celem jest produkcja i przetrwanie, istnieją w człowieku siły sprzymierzone ze śmiercią i wyrażające się w nieproduktywnych formach wydatkowania” [Matuszewski 1998, s. 10–11].

Książkę Simpsona można potraktować jako formę dokumentacji tak rozumianego doświadczenia wewnętrznego, czyli „eksperymentu, jakiego pod wpływem mrocznych sił indywiduum poddaje swe istnienie” [Bataille 1998, s. 27]. Konfrontacja ekstatycznego jednostkowego istnienia ze śmiercią wyraża się w owych „nieproduktywnych formach wydatkowania”, czyli we wspinaczce wysokogórskiej. Poznańska fenomenolog Anna Grzegorzczuk w szkicu *Góra piękna i ekstazy. O ścieżkach doskonalenia ducha i ciała* w passusie poświęconym wyprawie Simpsona i Yatesa zauważyła, że zdobywanie szczytu i fizyczne ocalenie nie zaowocowało u nich ani wzrostem osobowościowym, ani metafizycznym dotknięciem. Wspinacze nie doświadczyli bowiem sakralności górskiej przestrzeni [Grzegorzczuk 2011, s. 123]. Nawet cisza, odcięcie się od świata w górach, była wartościowana przez Simpsona negatywnie jako synonim wyczerpania, zwątpienia, niepokoju, grozy. Cisza – w jego recepcji – to także samotność, wyobcowanie, lęk i trwoga. Według Bataille’a słowo cisza jest usunięciem brzmienia, jakie zawiera samo słowo; jest perwersyjne i poetyckie zarazem – „jest ręką własnej śmierci” [Bataille 1998, s. 71]. W ten oto sposób cisza staje się słowem, które przestaje być słowem. W innym miejscu Bataille zaznacza, że:

„Doświadczenie nie może być komunikowane, jeśli więzy ciszy, zatarcia i oddalenia nie zmieniają tych, których włącza ono do gry” [Bataille 1998, s. 89].

Z inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku uczestników wspinaczki wysokogórskiej. Ich doświadczenie wewnętrzne nie daje się ująć w pozytywnej formule. Grzegorzczuk słusznie zauważa, że Simpson (tak samo Yates), jako uczestnik wyprawy wysokogórskiej, owszem przechodzi przez rytuał przejścia misterium oczyszczenia, ale zatracając jego sens, staje się bytem symulacrowym [Grzegorzczuk 2011, s. 132], któremu bardziej zależy na sławie, upublicznianiu wspomnień doznań ekstremalnych niż na własnym rozwoju. Badaczka podkreśliła, że:

„Wszelkie wspinaczki pokazują [...] możliwość oderwania się od płaskości egzystencji, tylko niektóre jednak sięgają Nieba” [Grzegorzczuk, 1998, s. 134].

Tragiczna w skutkach wyprawa Simona i Yatesa na pewno nie należała do tego ostatniego rodzaju. Obaj wspinacze zeszli z góry poturbowani

fizycznie, psychicznie i moralnie. Nie wynieśli najpiękniejszej lekcji, jaką alpiniście daje przebywanie w ciszy i w pustce, będące tym najdonioślejszym antropologicznym sensem wspinaczki wysokogórskiej.

Piśmiennictwo

- Aufmuth U. (1986) *Risikosport und Identitätsbegehren* [w:] G. von Hortleder, G. Gebauer, red., *Sport – Eros – Tod*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Bataille G. (1998) *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Wyd. KR, Warszawa.
- Cioran E. (1992) *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Oficyna Wydawnicza, Kraków.
- Czermińska M. (2004) „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej [w:] Z. Mitosek, red., *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*, Universitas, Kraków.
- Dietsche P. (1984) *Das Erstaunen über das Fremde. Vier literaturwissenschaftliche Studien zum Problem des Verstehens und der Darstellung fremder Kulturen*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Eliade M. (1992) *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Sen, Warszawa.
- Eliade M. (1993) *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, OPUS, Łódź.
- Czajewski J., red. (1996), *Encyklopedia żeglarstwa*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- van Gennep A. (2006) *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, PIW, Warszawa.
- Grzegorzczak A. (2011) *Góra piękna i ekstazy. O ścieżkach doskonalenia ducha i ciała* [w:] M. Jankowska, S. Niżyński, red., *Fenomen pięknego życia*, Wyd. UAM, Poznań.
- Hajzer A. (2004) *Ten film ktoś zrobił dla nas*, „Góry”, nr 10.
- Heidegger M. (1994) *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Janion M., Graczyk E., Czermińska M., Majchrowski Z., Rosiek S., Maksymowicz W., Kalinowska M., Ziemia K. (1984) *Komentarze* [w:] M. Janion, S. Rosiek, *Osoby*, Wyd. Morskie, Gdańsk.
- Jaworski A. (1993) *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*, Sage Publications, Newbury Park – London – New Delhi.
- Jay M. (2008) *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków.

- Kamiński M. (1998) *Moje bieguny. Dzienniki z wypraw 1990–1998*, Ideamedia, Gdańsk.
- Kukuczka J. (1995) *Mój pionowy świat, czyli 14 × 8000 metrów*, Wyd. „AT”, Londyn – Kraków.
- Kukuczka J. (1990) *Na szczytach świata*, Spisał i opracował T. Malanowski, KAW, Katowice.
- Kurtyka W. (1985) *Gasherbrum IV Świetlistą Ścianą*, „Taternik”, nr 2.
- Kurtyka W. (1988) *Losar*, „Góry” nr 1–2.
- Leach E. (1989) *Kultura i komunikowanie* [w:] E. Leach, A.J. Greimas, red., *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, PWN, Warszawa.
- Matuszewski K. (1998) *Wstęp* [w:] G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Wyd. KR Warszawa.
- Matuszyk A. (1998) *Humanistyczne podstawy teorii sportów przestrzeni (na przykładzie alpinizmu)*, AWF, Kraków.
- Michalski P. (2004) *Danse macabre. Simpsona gra ze śmiercią i słowem*, „Góry”, nr 10.
- Mirek Z. (2000) *Cisza, milczenie, kontemplacja – zapoznane wartości turystyki*, „Wierchy”, R. 66.
- Murphy M., White R.A. (1995) *In the Zone. Transcendent Experience in Sport*, Penguin Books, New York.
- di Nola A.M. (2006) *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka i in., Universitas, Kraków.
- Okupnik M. (2005) *Autobiografie polskich sportowców samotników*, Oficyna Wyd. TUM, Gniezno.
- Oszajca W. (1997) *Jezus wrogiem wina?*, „Życie Duchowe”, nr 11.
- Ravasi G. (2002) *Góry Boga. Tajemnica gór w słowie i obrazie*, przeł. K. Stopa, Jedność, Kielce.
- Remiszewska T. (1975) *Z goryczy soli moja radość. Opowieść o samotnym rejsie Komodorek przez Atlantyk*, Wyd. Literackie, Kraków.
- Rogowski R.E. (1985) *Mistyka gór*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Akademickiej, Wrocław.
- Ryn Z. (1993) *Z doznań psychicznych wspinaczy samotnych* [w:] A. Matuszyk, red., *Materiały z teorii i dydaktyki sportów wspinaczkowych*, AWF, Kraków.
- Santarcangeli P. (1982) *Księga labiryntu*, przeł. I. Bukowski, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Sieradzan J. (2004) *Sport między sacrum a szaleństwem* [w:] Z. Dziubiński, red., *Edukacja poprzez sport*, SALOS, Warszawa.
- Simpson J. (2004) *Dotknięcie pustki*, przeł. D. Hołata, W. Sonelski, Stapis, Katowice.

- Simpson J. (2004) *Gra z duchami*, przeł. M. Masarczyk, Stapis, Katowice.
- Simpson J. (2004) *Zew ciszy*, przeł. G. Czulak i in., Stapis, Katowice.
- Sławiński J. (1989) *Narracja* [w:] M. Głowiński, red., *Słownik terminów literackich*, Ossolineum, Wrocław.
- Szekspir W. (1980) *Miarka za miarkę*, przeł. L. Ulrich [w:] W. Szekspir, *Komedie*, PIW, Warszawa.
- Szpilka W. (1997), *Wspinać się na górę Giewont*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 1–2.
- Teliga L. (1973) *Samotny rejs „Opty”*, Wyd. Morskie, Gdańsk.
- Turek A. (1999) *Cisza*, „W drodze”, nr 2.
- Urbańczyk A. (1988), *Cisze i sztormy*, Wyd. Morskie, Gdańsk.
- Yates S. (1997) *Against the Wall*, Jonathan Cape, London.

Abstract

Silence and void: anthropological sense of mountaineering

Silence is part of natural environment where such sport disciplines as sailing, deep-sea diving, gliding or mountaineering are performed. Silence is also frequently described by solo sportsmen in their autobiographies. This article analyses the book *Touching the Void* by Joe Simpson, British mountaineer, where he presents a gripping tale of survival after the accident in the Peruvian Andes in 1985. It was the silence that filled him with fear, intensified suffering and meant loneliness. The book was turned into a documentary film of the same name directed by Kevin MacDonald with music by Alex Heffes.

Key words: silence, natural environment, mountaineering

EKOFILOZOFIA A ŚWIADOMOŚĆ EKOLOGICZNA W TURYSTYCE

*Monika Kowalczyk**

Zarys treści: Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wybranych odłamów współczesnej filozofii ekologii, która zwraca szczególną uwagę na relacje pomiędzy człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym. Omówione zostały następujące jej nurty: ekologia głęboka Arne Naessa, eko-filozofia Henryka Skolimowskiego, hipoteza Gai Jamesa Lovelocka, ekologia społeczna Murraya Bookchina oraz ekofeminizm. Przedstawiona została także geneza powstania ekofilozofii, jak i kontekst kulturowy sprzyjający jej powstaniu. Zwrócono ponadto uwagę na kształtowanie się świadomości ekologicznej i rolę edukacji ekologicznej w tym procesie. Poruszony został również temat ekoturystyki jako wyrazu kształtowania się nowych, proekologicznych motywów podróżowania.

Słowa kluczowe: ekofilozofia, filozofia ekologii, ekoturystyka, turystyka zrównoważona, świadomość ekologiczna, edukacja ekologiczna

„Filozofia nie zbawia świata.
Ale potrafi dostarczyć inspiracji tym,
którzy szukają w nim sensu”.

Henryk Skolimowski

Wprowadzenie

„Z tunelu przemysłowej dżungli patrzymy nieśmiało na nowe światło. Jesteśmy bogatsi o doświadczenie postępu materialnego, bogatsi o możliwość ruchu i możliwość widzenia całego świata w murach własnego pokoju. Jesteśmy biedniejsi o przepadłe łąki, lasy, doliny zamienione w asfaltowe wstęgi, w brunatne ściany betonu, o kultury starte z powierzchni ziemi przez nasz postęp. Jesteśmy bogatsi o doświadczenie, które mówi nam, że innymi teraz musimy kroczyć drogami” [Skolimowski 1991, s. 91–92].

Prawie każda filozofia rodzi się jako wyraz głębszej refleksji nad problemami dręczącymi dane społeczeństwo, a ekofilozofia wyrosła z troski o stan przyrody.

* Mgr, absolwentka Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie, email: mkowalczyk10@gmail.com.

Prąd ekofilozofii powstał w II połowie XX wieku, jest więc stosunkowo nową dyscypliną filozoficzną. Obejmuje wiele koncepcji, których wyróżniającą cechą jest próba wypracowania nowego paradygmatu¹, światopoglądu harmonijnego współzycia człowieka i przyrody, który zmierza do ukształtowania nowego modelu życia, przynoszącego korzyści ludzkości i światu przyrodniczemu. Doświadczenie przełomu cywilizacyjnego w sferze współzależności między człowiekiem a biosferą doprowadziło do wyłonienia się nowej sfery filozofowania, której pole problemowe nadal się wyodrębnia oraz tworzy się swoisty język i styl filozofowania [Hull 1996, s. 10–11].

Wprowadzenie tematyki ekologicznej w obręb filozofii skutkuje refleksją nad aktywnością ludzką pod kątem jej konsekwencji dla środowiska społeczno-przyrodniczego i wskazuje dalsze drogi rozwoju [Stankiewicz 2003, s. 209]. Kryzys ekologiczny przyczynił się do wzrostu zainteresowania problemami ekologicznymi, jednak konieczny jest rozwój świadomości ekologicznej, której podstawą będzie głęboka analiza obecnej sytuacji, prowadząca do najważniejszych zagadnień filozoficznych – pytań o pozycję człowieka w świecie [Kulasiewicz 1993, s. 8]. Odpowiednio uformowane postawy indywidualne i społeczne mogą być bowiem sposobem na zatrzymanie i niwelowanie skutków kryzysu ekologicznego. Ekofilozofia, jako teoretyczny fundament edukacji ekologicznej, kształtuje motywacje, postawy i zachowania proekologiczne, które mogą wyrażać się między innymi, w świadomym wyborze „zielonej” formy wypoczynku – ekoturystyki. Turystyka, która odznacza się szacunkiem dla środowiska naturalnego, może z kolei utrwalać i wzmacniać kształtowanie się świadomości ekologicznej, ponieważ poznanie walorów przyrody przyczynia się do lepszego uświadomienia, jak ważna jest jej ochrona.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania genezy i charakterystyki wybranych nurtów ekofilozofii. Jest to jedynie wstęp do dalszej analizy myśli filozoficznej w szeroko rozumianej problematyce ekologicznej oraz humanistycznej refleksji nad turystyką, w tym ekoturystyką.

¹ Termin oznaczający „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które po pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”. W odniesieniu do cywilizacji jest to zespół założeń, leżący u podstaw jej podsystemów, takich jak filozofia, religia, nauka, technika, ustrój społeczny, obyczaje [Kuhn 1968, s. 26–27].

1. Nowe podejście do problematyki ekologicznej jako przedmiot ekofilozofii, przesłanki ekofilozofii w tradycyjnej filozofii Zachodu oraz kontekst kulturowy sprzyjający jej powstaniu

Historia człowieka nierozzerwalnie związana jest z przyrodą. Od zarania swych dziejów podejmował on próby poznania otaczającej go przyrody, zrozumienia miejsca i roli, jaką w niej spełnia. Pytania te zajmowały istotne miejsce wśród celów ludzkiej aktywności poznawczej, będąc równocześnie ważnym elementem kulturotwórczym [Bonenberg 1999, s. 3].

Spółeczność ludzka rozwijała się w ścisłym związku z prawami natury. Zależności te są trwałe, w miarę jednak powiększania się i rozwoju społeczności ulegały one przemianom, głównie pod wpływem doskonalenia środków przystosowania środowiska do potrzeb ludzkich [Bohdanowicz 1998, s. 55]. Konsekwencje tych przemian mogą być różne, jednak szczególnie istotne wydają się dwa wydarzenia, będące punktami zwrotnymi w dziejach ludzkości. Alvin Toffler [1997, s. 31–44] nazywa je „falami przemian”. Pierwsza z nich, rewolucja agrarna, trwała aż 12 tysięcy lat i zapoczątkowała stopniową emancypację człowieka spod wpływu przyrody. Drugą falą było tworzenie się cywilizacji przemysłowej. Epoka ta trwała już tylko 300 lat i charakteryzowała się stosunkowo szybką alienacją człowieka ze środowiska przyrodniczego. Obecnie ludzkość znajduje się pod wpływem dynamicznie rozwijającej się trzeciej fali, która:

„[...] niesie ze sobą nowy styl życia oparty na zróżnicowanych, odnawialnych źródłach energii, nowych metodach produkcji, na nowym modelu rodziny. [...] Wyłaniająca się cywilizacja tworzy nowy kodeks postępowania i przenosi nas daleko poza standaryzację, synchronizację i centralizację energii, pieniędzy i władzy” [Toffler 1997, s. 45].

Od kilkudziesięciu lat stosunek do przyrody w coraz większym stopniu przykuwa uwagę zarówno laików, jak i specjalistów z różnych dziedzin nauk przyrodniczych, ekonomicznych i humanistycznych [Bonnenberg 1999, s. 5]. Zainteresowanie to jest bez wątpienia konsekwencją tzw. kryzysu ekologicznego². Uświadomienie sobie wcześniej skrywanych szkód środowiskowych było istotnym punktem zwrotnym ku wartościom życia i przyrody [Fiut 1999, s. 96].

² W ekologii, jako nauce przyrodniczej, kryzys ekologiczny to taki „stan środowiska naturalnego, w którym stopień ingerencji w układy przyrodnicze i intensywność ich przekształcania przekracza zdolność środowiska do samodzielnej kompensacji zachodzących zmian. Do narastania kryzysu ekologicznego przyczyniają się uwarunkowania polityczno-ustrojowe, techniczno-demograficzne, demograficzno-urbanistyczne i kulturowo-społeczne [Mierzwiński 1991, s. 118].

Współczesny kryzys ekologiczny jest kryzysem globalnym, ponieważ dotyczy całej biosfery, a zarazem indywidualnie każdego człowieka. Jest również kryzysem społecznym, który odczuwa się jako stan napięcia i zagrożenia powodowany brakiem równowagi między naturą a kulturą, co prowadzi do alienacji ekologicznej [Hull 1999, s. 55–57]. Nasilająca się degradacja środowiska przyrodniczego skutkuje nie tylko pogorszeniem się biologicznej jakości życia ludzkiego, rozwojem licznych chorób cywilizacyjnych, zmniejszeniem bioróżnorodności, lecz także przyczynia się do pogłębienia różnic społecznych i cywilizacyjnych i narastania konfliktów ekonomicznych, politycznych oraz militarnych [Hull 1996, s. 9].

Coraz powszechniejsza jest świadomość, że cywilizacja zachodnia musi przewartościować swoje dogmaty. Człowiek uczynił się władcą planety, jednak globalne gospodarowanie przynosi nie tylko sukcesy. Często jednak ludzkość uświadamia to sobie dopiero wtedy, gdy negatywne zmiany są już nieodwracalne. Błędem byłoby jednak potępianie całej cywilizacji przemysłowej, postępu technicznego i nauki. Przyczyny kryzysu nie tkwią bowiem w złej nauce czy złych technologiach. Samo poprawienie nauki czy techniki nie wystarczy, by rozwiązać nagromadzone problemy [Reichel 1995, s. 74]. Konieczna jest zmiana sposobu myślenia i stosunku człowieka do przyrody. Ludzkość potrzebuje nowego paradygmatu, nowej wizji rzeczywistości. Po wyczerpaniu się dotychczasowego wzorca musi nastąpić przeobrażenie cywilizacji zachodniej. Zwrot ten ma dotyczyć przede wszystkim postrzegania świata i wynikającej z tego zmiany sposobu życia [Capra 1987, s. 37–59].

„Narastająca świadomość zagrożenia podstawowych wartości egzystencjalnych i społecznych określających ludzkie ideały i motywujących ich postępowanie prowadzi do rewidowania wielu powszechnie dotąd uznawanych prawd, ponownego przemyślenia szeregu tradycyjnych problemów filozoficznych i postawienia wielu nowych pytań” [Hull 1996, s. 10].

Dane nam współcześnie doświadczenie przełomu cywilizacyjnego i związków człowieka z przyrodą doprowadziło do wyłonienia się nowej sfery filozofowania. Rozważania w jej obrębie dotyczą istoty kryzysu ekologicznego, uzasadniają potrzebę ochrony środowiska oraz formułują propozycje aksjologiczne i postulaty etyczne, określające miejsce człowieka w przyrodzie i kosmosie. Przesłanką i punktem wyjścia kształtowania się filozofii ekologii jest nowe doświadczenie środowiska przyrodniczego, uświadomienie sobie swojego istnienia jako współtworzącego, a tym samym zależnego od przyrody gatunku. Pole problemowe filozofii ekologii obejmuje wszelkie powiązania, współzależności i interakcje między człowiekiem a biosferą, rozpatrywane z filozoficznego punktu widzenia [Hull 1999, s. 66–68].

* * *

Filozofia zachodnia w przeważającej mierze była antropocentryczna, zawsze jednak istniał w niej wątek, który można by nazwać ekologicznym. Do teorii filozoficznych, niesprzyjających trosce o naturę zalicza się między innymi:

- ideę Bacona i Kartezjusza, która dotyczy panowania człowieka nad naturą za pomocą racjonalistycznej nauki;
- mechanistyczną koncepcję świata Izaaka Newtona;
- koncepcję człowieka Thomasa Hobbesa „człowiek człowiekowi wilkiem”;
- koncepcję historii walki klas Karola Marksa [Waloszczuk 1996, s. 191].

Są to koncepcje, w których świat postrzegany jest mechanicznie, a przyroda traktowana instrumentalnie [Kalinowska 1991, s. 76]. Ważniejsza jest tu raczej walka człowieka z naturą niż współpraca. Oczywiście, owa walka miała prowadzić do ludzkiego dobra, którego kolizji z dobrem natury nie brano pod uwagę.

Wśród koncepcji dominacji nad przyrodą znalazło się jednak i miejsce dla tych, którym bliskie były sprawy przyrody. W poglądach filozofów szkoły stoickiej natura była organiczną całością, żywą, rozumną istotą przepojoną boskim pierwiastkiem. W okresie odrodzenia jednym z pierwszych humanistów, który zainteresował się relacjami między człowiekiem a naturą był Michel de Montaigne (1533–1592). Rozumiał on człowieka jako część przyrody o tych samych, co inne istoty prawach. Uważał, że cywilizacja jest źródłem cierpień. Powrót do natury miał według niego wyzwalać z tych cierpień, a przyroda stanowić wzór dla człowieka i jego życia. Motyw czerpania wzoru z przyrody znajdujemy również w poglądach Giordano Bruno (1548–1600). Według niego, każda cząstka świata obdarzona była życiem, a wszystko, co żywe było wolne. W przyrodzie miała więc panować wolność i nikt nie miał prawa narzucać nikomu żadnych ograniczeń. Świat według Giordano Bruno nie był maszyną, ale organizmem, który nieustannie się rozwija [Kalinowska 1991, s. 79; Dębowski 1996, s. 50].

W dobie oświecenia – w okresie, w którym zauroczenie cywilizacją osiągnęło szczyt – pojawiały się również głosy broniące natury. Entuzjastyczny i nieco mistyczny powrót do natury w następstwie przesytu kulturą, nauką i cywilizacją głosił Jean Jacques Rousseau. Pojmował on naturę jako stan pierwotny, źródło spokoju i szczęścia, przeciwstawiane złu zrodzonemu przez rozwój cywilizacyjny. Rousseau twierdził, że wszystko, co wiąże się z cywilizacyjną działalnością człowieka, mającą na celu podporządkowanie sobie natury, obraca się w końcu przeciwko samemu twórcy cywilizacji. Konieczne jest więc zachowanie harmonii we wzajemnych relacjach między gatunkiem ludzkim a przyrodą [Kalinowska 1991, s. 79; Dębowski 1996, s. 94–96].

Pod koniec XVII wieku pojawiła się koncepcja J. Benthama, która stała się załącznikiem współczesnego humanizmu ekologicznego. Była to idea szacunku dla wszystkich istot żyjących. Znalazła ona następnie kontynuatorów między innymi w osobie Artura Schopenhauera, który krytykował zachodnią cywilizację za sposób, w jaki jej przedstawiciele traktują zwierzęta [Bohdanowicz 1998, s. 25].

Człowiek XIX wieku głosił hasła ujarzmiania przyrody i walki z naturą. Także wiek XX to okres, w którym człowiek czuł się panem przyrody. Zaczęto jednak dostrzegać niebezpieczeństwo wynikające z takiego światopoglądu. Konrad Waloszczyk [1996, s. 232–237] w swojej książce *Planeta nie tylko ludzi* wskazuje na trzech filozofów XX wieku, którzy uprzedzili i przygotowali współczesny prąd ekofilozofii. Pierwszym z nich jest Alfred North Whitehead (1861–1947), który zbudował system kosmologiczny wokół idei świata jako organizmu. Uważał on, że każdy byt jest połączony z wszystkimi innymi we wszechświecie i odzwierciedla w sobie cały wszechświat. Pierre Teilhard de Chardin to kolejny myśliciel, do którego poglądów nawiązuje ekofilozofia. Dla Teilharda najważniejszy jest system całości wszechświata. Świat natomiast ewoluuje w stronę coraz to wyższej świadomości, jest więc miejscem, w którym warto żyć i chronić go przed degradacją ekologiczną. Innym proekologicznym wątkiem filozofii Teilharda jest koncepcja życia powstającego z materii na pozór nieożywionej³. Trzecim myślicielem, na którego powołuje się ekofilozofia jest Martin Heidegger (1889–1976), krytykujący nowożytność, a zwłaszcza technikę, nad którą człowiek przestał panować. Do wybitnych poprzedników ekofilozofii należałoby jeszcze zaliczyć Alberta Schweitzera i jego etykę czci dla życia, sformułowaną jako postulat włączenia do zakresu moralności wszelkich istot żywych na równi z człowiekiem oraz prognozę dotyczącą destrukcji głównych idei zachodnioeuropejskiego humanizmu przez nadmierny rozwój cywilizacji technicznej [Piątek 2008, s. 52].

W XX wieku, a zwłaszcza w drugiej jego połowie, pojawiło się dodatkowo wiele zjawisk w nauce, kulturze i życiu społecznym, które sprzyjały powstaniu ekofilozofii i w różnym stopniu zostały przez nią przyswojone [Waloszczyk 1997, s. 240]. Były wśród nich społeczne ruchy w obronie środowiska naturalnego, które narodziły się w krajach uprzemysłowionych w latach sześćdziesiątych. Ich zwolennicy zaczęli sobie zdawać sprawę, że walka o przyrodę wymaga nowej filozofii odnoszenia się do niej. Natomiast publikacje dokumentów, takich jak Apel U'Thanta (1969), Deklaracja Sztokholmska (1972) czy raporty Klubu Rzymskiego uzmysłowiły opinii

³ Wielu współczesnych autorów proekologicznych, zwłaszcza zwolennicy ekologii głębokiej, krytykuje Teilharda za przypisywanie wyższej wartości istotom psychicznie bardziej rozwiniętym, a szczególnie człowiekowi [Waloszczyk 1997, s. 235].

publicznej, jak ważne są zagadnienia ekologiczne. Ekofilozofii dopomógł także rozwój ekologii⁴ jako nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu, której to od początku istnienia towarzyszyła idea ochrony przyrody. Pojawienie się alternatywnych do kultury konsumpcyjnej stylów życia, propagujących nastawienie na „bardziej być” niż „więcej mieć”, to kolejna okoliczność sprzyjająca rozwojowi ekofilozofii. Istotną wydawała się również recepcja duchowości Dalekiego Wschodu, zwłaszcza buddyzm i taoizm. Nie bez znaczenia był też rozwój studiów nad kulturami ludów pierwotnych. Wiedza o życiu Indian Amerykańskich czy Eskimosów ukazuje, iż ich stosunek do Ziemi był zupełnie inny niż w cywilizacji Zachodu [Waloszcyk 1997, s. 241–247].

Właśnie z idei szukania wzorców w naturze, z przemysłów współczesnych filozofów oraz religijnych podstaw filozofii św. Franciszka, taoizmu czy buddyzmu wywodzi się nowy sposób myślenia, który stał się podstawą ekofilozofii. Wszystkie te zjawiska – wraz z uświadomieniem sobie groźby kryzysu ekologicznego oraz konieczności odejścia od tradycyjnego paradygmatu – stworzyły kontekst dla pojawienia się ekofilozofii.

Ekofilozofia natomiast jest teoretyczną podstawą edukacji ekologicznej. Istnieje więc bezpośredni związek pomiędzy ekofilozofią a kształtowaniem się świadomości ekologicznej i działaniami na rzecz przyrody. Niezaprzeczalna jest także rola owej świadomości w wyborze formy wypoczynku oraz w kształtowaniu się ideowych podstaw turystyki zrównoważonej, a zwłaszcza ekoturystyki.

2. Główne kierunki we współczesnej ekofilozofii

Ekofilozofia jako kierunek filozofii istnieje formalnie od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Jest jeszcze w toku swojego rozwoju i dla niektórych zawodowych filozofów jest dziedziną za słabo ukształtowaną pod względem metodologicznym. Innym przeszkadza jej geneza czy też światopoglądowy charakter wielu z jej stanowisk [Papuziński 1999, s. 5].

⁴ Pojęcie ekologii wprowadził w 1868 niemiecki zoolog E. Haeckel. Wywodzi się ono od greckiego słowa *oikos* oznaczającego dom, miejsce bytowania. Jest to wyjściowe i podstawowe pojęcie ekologii jako nauki przyrodniczej [Mierzwiński 1991, s. 61]. Ekologia jest również rozumiana jako całość wiedzy, działań i narzędzi związanych z ochroną przyrody i środowiska ludzkiego. Jest to więc zespół idei i postanowień politycznych, prawnych, administracyjnych, wiedzy naukowej (sozologia – nauka o zanieczyszczeniach i ochronie przyrody – termin W. Goetla) oraz społecznej propagandy. Ekologię pojmować można jako globalny zespół wiedzy, przekonań i preferencji dotyczących harmonijnego współżycia człowieka ze środowiskiem ludzkim i pozaludzkim. W tym znaczeniu ekologia ma charakter światopoglądu, którego ważnym elementem jest filozofia [Waloszcyk 1997, s. 11]

Istnienie ekofilozofii jest jednak faktem, a w odróżnieniu od innych kierunków filozofii XX wieku jest ona ściśle związana z problemami zajmującymi współczesny świat.

Przedstawione poniżej koncepcje to jedynie wybrane wątki z szerokiej gamy różnych odmian tego nurtu.

2.1. Arne Naess i ekologia głęboka

Terminu „ekologia głęboka” użył po raz pierwszy w 1973 roku norweski filozof Arne Naess dla określenia głębokiego, duchowego podejścia do natury [Devall, Sessions 1995 s. 93].

Arne Naess przez trzydzieści lat pracował jako profesor filozofii na uniwersytecie w Oslo, zajmując się głównie analizą dzieł Spinozy i Ghandiego. W 1969 roku zrezygnował z posady i powodowany przeświadczeniem o groźbie ekologicznego kryzysu uznał, że nastąpił czas, by filozofia zaczęła pomagać ludziom wychodzić z chaosu i zagrożenia. Zaproponował wtedy termin „ekozofia” jako określenie nowego sposobu myślenia, filozofię ekologicznej harmonii i równowagi i mądrości. Ekozofia połączona z działaniem i ruchem utworzonym przez zwolenników jego filozofii to właśnie ekologia głęboka. Sam autor w *Encyklopedii Bioetyki (Encyclopedia of Bioethics)* [Reich 1995, s. 687–688, cyt. za: Waloszczyk 1997, s. 12] tak ją definiuje:

„Ekologia głęboka jest światopoglądem o szerokim zasięgu, którego sednem jest harmonijne współzycie ludzi z naturą; jest ekozofią (mądrością ekologiczną) powstałą jako odpowiedź na ekologiczny kryzys. Jest także ruchem starającym się wcielić ów światopogląd w radykalną reformę społeczną”.

W zamierzeniu Naessa filozofia miała być raczej inspiracją dla intelektualnego i społecznego ruchu, który miał prowadzić do przebudowy stosunku człowieka do natury i stworzenia prośrodowiskowego wzorca kulturowego i obyczajowego [Bonenberg 1999, s. 67].

Określenie „głęboka” ma oznaczać oparcie ekologii na zasadach filozoficznych i pewnego rodzaju mistyce natury. Ma być nie tylko wiedzą, ale i mądrością. Takie podejście wynika z większej wrażliwości i otwartości człowieka na siebie samego i inne formy życia. Wymaga zadawania dociekliwych „pogłębianych” pytań o ludzkie życie, społeczeństwo, naturę, a także podejmuje próbę odpowiedzi na te pytania. Głębokie pytania pobudzają do poszukiwania takiego sposobu ludzkiego życia, który byłby daleki od jedynie użytecznego traktowania przyrody. Ekologia głęboka opiera się na intuicji, poznawaniu samego siebie i natury, co współtworzy świadomość ekologiczną. Rozwój człowieka nie tylko w sensie biologicznym, ale również psychicznym i duchowym jest ściśle uzależniony od bogactwa i różnorodności przyrodni-

czej. Ekologia głęboka pozostaje także w ostrej sprzeczności z dominującym poglądem społeczeństw technokratyczno-przemysłowych, który przyznaje ludziom status jednostek odrębnych i nadrzędnych względem innych stworzeń. Według niej wyznaczenie miejsca człowieka na ziemi jest nieodłączne od ujmowania go jako cząstki organicznej całości [Devall, Sessions 1995, s. 93–94; Kulasiewicz 1993, s. 34–43].

W 1984 roku, podczas wędrowki po Dolinie Śmierci, Arne Naess i George Sessions podsumowali swoje piętnastoletnie przemyślenia dotyczące ekologii głębokiej i streścili je w formie ośmiu zasad, znanych jako tzw. platforma ruchu ekologii głębokiej [Devall, Sessions 1995, s. 99; Drengson, Devall 2010, s. 54], które przytaczam poniżej.

- „1. Pomyślność oraz rozwój ludzkiego i pozaludzkiego życia na Ziemi stanowią wartości same w sobie (wartości immanentne, przyrodzone), niezależnie od użyteczności pozaludzkich form życia dla człowieka.
2. Bogactwo i różnorodność form życia przyczyniają się do urzeczywistnienia tych wartości i same w sobie są wartościami.
3. Ludzie nie mają prawa do ograniczania tego bogactwa i różnorodności, chyba że chodzi o zaspokojenie ich żywotnych, istotnych potrzeb.
4. Rozwój pozaludzkich form życia wymaga zahamowania wzrostu liczebności populacji ludzkiej. Rozkwit życia i kultury człowieka daje się pogodzić z takim obniżeniem.
5. Oddziaływanie człowieka na inne formy życia jest obecnie zbyt duże, a sytuacja ta gwałtownie się pogarsza.
6. Wymaga to poważnych zmian, szczególnie ekonomicznych, technologicznych i ideologicznych. Nowa sytuacja będzie całkowicie odmienna od obecnej.
7. W sferze ideologicznej chodzi przede wszystkim o ograniczanie materialnego standardu życia na rzecz jakości życia. Wytworzy się głęboka świadomość różnicy między tym, co ilościowo i jakościowo wielkie.
8. Ci, którzy zgadzają się z powyższymi zasadami, powinni czuć się zobowiązani do podjęcia pośrednich lub bezpośrednich działań na rzecz wprowadzenia w życie tych niezbędnych zmian”.

Dla ekologii głębokiej charakterystyczne są również dwie tak zwane normy ostateczne, czyli samorealizacja i równość biocentryczna. Koncepcja samorealizacji rozumiana jest przez Naessa jako uświadamianie sobie i duchowe przeżywanie jedności wszystkich istot. Nawiązuje on tutaj do wspólnego wątku wielkich religii, zwłaszcza dalekowschodnich, według którego rzeczywistą substancją świata jest jedna wielka boska Jaźń. Głęboko ekologiczne poczucie jaźni wymaga dojrzałości i takiego utożsamienia, które wykracza poza ludzkość. Naess twierdzi, że istnieje wiele rodzajów jaźni ludzkiej i pozaludzkiej. Poszerzenie ludzkiej jaźni na całą ekosferę, a nawet cały wszechświat osiąga się przez medytację i etyczne zachowania

nacechowane empatią. Tak rozumiana samorealizacja jest przeciwieństwem indywidualizmu kultury zachodniej, ekspansywności i egoizmu. Natomiast równość biocentryczna to założenie, że:

„[...] wszystkim składnikom biosfery przyznaje się takie samo prawo do życia, rozwoju i osiągania własnych indywidualnych form wzrostu i samorealizacji. [...] To przekonanie oznacza również, że wszystkie organizmy żyjące w ekosferze są częściami wzajemnie powiązanej całości i ze względu na swą wartość muszą być równorzędnymi bytami”. Równość biocentryczna jest ściśle powiązana z samorealizacją, wyrządzając bowiem szkodę pozostałej części natury wyrządzamy szkodę sobie samym⁵ [Devall, Sessions 1995, s. 95–96; Drengson, Devall 2010, s. 57–60; Naess 2006, s. 90].

Głęboką ekologię można określić jako próbę odnalezienia i rozwijania – zarówno w teorii, jak i praktyce – pełnej równowagi między ludźmi, wspólnotami żyjących istot oraz całością przyrody. Wszelkie działania na rzecz przyrody powinny wpływać nie tyle z moralnego obowiązku ile z wewnętrznej potrzeby ochrony przyrody jako części naszego życia i ochrony naszego życia jako części przyrody [Kulasiewicz 1993, s. 77].

2.2. Eko-filozofia Henryka Skolimowskiego⁶

Henryk Skolimowski, uczeń Kotarbińskiego i Tatarkiewicza, jest absolwentem Politechniki Warszawskiej (geodezja) i Uniwersytetu Warszawskiego (filozofia). Doktoryzował się w Oksfordzie w 1969 roku na podstawie pracy *Polish Analytical Philosophy*. W kolejnych latach, jako docent, a później profesor, wykładał filozofię na Uniwersytecie Południowo-Kalifornijskim w Los Angeles i Uniwersytecie Michigan w Ann Arbor. Na początku lat dziewięćdziesiątych, po zmianie systemu politycznego, powrócił do Polski, gdzie w 1991 zainicjował między innymi powstanie Katedry Filozofii Ekologicznej na Politechnice Łódzkiej (istniała do 1998 roku) oraz, rok później – Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej [Waloszczuk 1996, s. 248–249; Papuziński, Hull, red. 2001, s. 13].

Skolimowski początkowo zajmował się filozofią analityczną i neopozytywistyczną, jednak niedługo po doktoracie zmienił pole swych filozoficznych zainteresowań i zaczął głosić poglądy o treści ekofilozoficznej [Waloszczuk 1996, s. 249]. Sam Skolimowski [Skolimowski 2001, s. 55] uznaje za począ-

⁵ Więcej na temat koncepcji samorealizacji piszą A. Naess [1987, s. 35–42] oraz W. Fox [1990, s. 98–101].

⁶ Nazwa „eko-filozofia” (pisana z myślnikiem) jest tłumaczeniem angielskiej nazwy „eco-philosophy”, występującej w tytułach prac Profesora Henryka Skolimowskiego. Służy ona do oznaczenia jednej z teorii rozwijanych w ramach ekofilozofii [Papuziński, Hull, red., 2001, s. 12].

tek eko-filozofii ogłoszenie w czerwcu 1974 roku przez architektoniczny periodyk „AA Notes” krótkiego szkicu jego autorstwa pt. *Ecological Humanism*. Zawarte są w nim główne idee, które stały się fundamentem filozofii ekologicznej. W artykule zamieszczonym w książce *Wokół Eko-filozofii* profesor Skolimowski [2001, s. 223–224] pisze:

„W skrócie, humanizm ekologiczny jest oparty na nowym wyobrażeniu świata jako całości:

- 1) postrzega świat nie jako miejsce rabunku i eksploatacji, arenę gladiatorów, lecz jako sanktuarium, które czasowo zamieszkujemy i o które powinniśmy w najwyższym stopniu dbać;
- 2) postrzega człowieka nie jako zdobywcę i konkwestadora, ale jako strażnika i opiekuna;
- 3) traktuje wiedzę nie jako narzędzie dominacji nad naturą, lecz jako technikę dla doskonalenia duszy;
- 4) postrzega wartości nie jako ekwiwalent materialny, lecz według jego własnej terminologii, jako narzędzie, które przyczynia się do głębszego rozumienia człowieka przez człowieka i większej spójności pomiędzy ludźmi i resztą stworzenia;
- 5) i widzi wszystkie wyżej wymienione elementy w perspektywie nowej taktyki życia”.

Ekokosmologia Skolimowskiego wywodzi się z kosmologii Theilharda de Chardin, według którego kluczem do zrozumienia pochodzenia, struktury i sensu wszechświata jest ewolucja. Jest ona procesem tworzącym nowe możliwości, nowe formy życia, poprzez które dokonuje się przemiana materii w ducha. Skolimowski wzbogaca ją wprowadzając tzw. zasadę antropiczną. W najprostszej postaci mówi ona, że los wszechświata związany jest z losem człowieka i jest tak skonstruowany, że musiało w nim powstać inteligentne życie. Zasada ta, w języku eko-filozofii oznacza, że wszechświat jest domem człowieka. Jesteśmy więc jego prawowitymi mieszkańcami, ale też opiekunami, gdyż ponosimy odpowiedzialność za nasz los i wszystko, co nas otacza [Skolimowski 1993, s. 24–25].

Świat w kosmologii Skolimowskiego postrzegany jest jako sanktuarium. Właściwa w takim świecie postawa szacunku i czci jest główną perspektywą poznawczą, jak i główną wartością etyki ekologicznej⁷. Z szacunku i czci wobec wszelkiego stworzenia wypływa naczelną wartość, którą jest odpowiedzialność za życie własne, przyszłych pokoleń i całej planety. W świecie rozumianym jako sanktuarium jesteśmy opiekunami i kustoszami życia [Skolimowski 1999, s. 12–41]. Dlatego właśnie:

⁷ Skolimowski taką postawę nazywa „rewerencją dla życia”, więcej na ten temat można znaleźć w jego książce *Filozofia Żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia* [1993, s. 30].

„[...] musimy zerwać z dawnym i przestarzałym poglądem, że świat jest maszyną a my jej trybikami. Świat nie jest maszyną, ale sanktuarium. Aby dobrze traktować siebie, dobrze traktować innych, musisz mieć świadomość, że świat nie jest hałdą bezsensownych odpadów, ale miejscem boskich wibracji” [Skolimowski 1999, s.41].

Według Skolimowskiego życie ludzkie jest triumfem całej ewolucji i rozwoju wszechświata. Rozwój ten jest ciągle otwarty, co odnosi się również do człowieka. Skutkiem tej ewolucji są prowadzi zmiany w duchowości człowieka, które prowadzą do wykształcenia się nowych rodzajów wrażliwości. Skolimowski akcentuje wielkość człowieka i uważa go za największy wytwór ewolucji. Jest on bytem najważniejszym, lecz pod warunkiem, że ma cechy człowieka „schweitzerowskiego”, żywiącego respekt dla wszelkich form życia [Skolimowski 1993, s. 79–103]. Cześć dla życia powinna być najwyższą wartością. Nie jest jednak możliwe obejmowanie nią nieustannie wszystkich żywych form. Rozwiązaniem tego konfliktu ma być zaproponowane przez Skolimowskiego kryterium ewolucyjne, zgodnie z którym im bardziej ewolucyjnie doskonała i złożona forma życia, tym bardziej warta ochrony. Sformułowany przez Skolimowskiego [1989, s. 23–24] imperatyw ewolucyjny⁸ nakazuje:

- „1. Postępuj tak, aby ochronić i spotęgować rozwój ewolucji i całe jej bogactwo.
2. Postępuj tak, aby ochronić i spotęgować życie, co jest niezbędnym warunkiem ewolucji.
3. Postępuj tak, aby zachować i umacniać ekosystemy, które są podstawą dla kontynuacji życia i świadomości.
4. Postępuj tak, aby ochronić i spotęgować zdolności, które są najwyższymi formami ewoluującego wszechświata: świadomość, zdolność twórczenia, współczucie.
5. Postępuj tak, aby ochronić i spotęgować życie ludzkie, które jest arką zawierającą w sobie najbardziej drogocenne osiągnięcia ewolucji”.

Imperatyw ten musi być jednak uzupełniony o system wartości etycznych, takich jak wspomniane już wcześniej: cześć, czyli rewerencja dla życia oraz odpowiedzialność, umiarkowanie (jako pozytywna forma bogactwa), różnorodność (ontologiczna, kulturowa i genetyczna jako najważniejsze czynniki bogactwa życia), a także ekosprawiedliwość dla wszystkich [Skolimowski 1993, s. 186–193].

⁸ Imperatyw ten kwestionowany jest przez zwolenników nurtu filozofii głębokiej jako antropocentryczny. Skolimowski [1989, s. 24–25] jednak zaznacza, że brak tutaj koncepcji wyższości człowieka nad innymi istotami, a jedynie świadomość, że wybory etyczne, których wynikiem niejednokrotnie musi być niszczenie form żywych, są wyborami wartości.

Istotnym tematem w twórczości Skolimowskiego jest krytyka współczesnej techniki. Zdaniem Skolimowskiego [1995, s. 86–115] technika i technologia nie są aksjologicznie neutralne i nie da się ich rozpatrywać w oderwaniu od egzystencjonalnych, społecznych i ekologicznych konsekwencji. Twierdzi, że jako ludzie nie jesteśmy w stanie podporządkować techniki naszym celom, ponieważ to ona podporządkowuje nas sobie i kontroluje. Technologia przytłacza i zubaża człowieka przez kierowanie go ku celom przyziemnym i oddalanie od wyższych ideałów⁹. Jeśli nawet niektórym ludziom przynosi pożytek, dzieje się to jednak zawsze ze szkodą dla przyrody i pozaludzkich form życia. Spowodowane jest to jej agresywnie antropocentrycznym charakterem. Skolimowski nie jest jednak zupełnym wrogiem techniki i przyznaje, że:

„[...] potrzebujemy nowych «czystych» technologii, które służą człowiekowi, a nie tych, które zmuszają człowieka do konsumpcji rzeczy niepotrzebnych i szkodliwych. Potrzebujemy technologii, które szanują przyrodę i pomagają w utrzymywaniu harmonii między człowiekiem a przyrodą, a nie tych, które przyrodę pustoszą, a w konsekwencji pustoszą człowieka. Nie jesteśmy wrogami techniki. Jesteśmy przeciwko nauce i technice, które niszczą” [Skolimowski 1995, s. 74].

Skolimowski zajmuje się także zagadnieniem duchowości, któremu poświęcił w całości dwie ze swoich książek¹⁰. Nie nawiązuje tu do żadnej z tradycyjnych religii, chociaż wyróżnia buddyzm za jego współczucie, kosmocentryzm, otwarcie na inne systemy wiary czy ujmowanie świata jako procesu. Duchowość to wolny, międzyreligijny sposób odzyskiwania duchowych skarbów, odsuniętych na margines przez współczesną kulturę. Aby odnaleźć duchowość odpowiednią dla współczesności, trzeba w sposób twórczy powrócić do wspólnego źródła wszystkich religii. Cechą tej duchowości jest upatrywanie boskości nie ponad światem, lecz w nim samym, w jego ewolucji ku stanom wyższej świadomości [Waloszczyk 1997, s. 264–265].

Eko-filozofia Henryka Skolimowskiego, jak mówi o niej sam autor:

„[...] jest nowym racjonalnym sformułowaniem całościowego spojrzenia na świat, w którym kosmos i rodzaj ludzki stanowią części tej samej struktury. [...] To wyraz nowej jakości między ludźmi, naszą planetą i wszystkimi istotami” [Skolimowski 1993, s. 12].

Aby ta nowa jakość była możliwa, konieczna jest zmiana stosunków człowieka ze światem, traktowanie Ziemi i wszelkich istot z należną ciężką i empatią. Konieczne jest więc przekształcenie obecnej świadomości człowie-

⁹ Zob. także *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia* [1993, s. 120–121].

¹⁰ *A Sacred Place to Dwell*, Element Books, Rockport 1993, *Eco Yoga*, Gaia Books, London 1994 za: Waloszczyk [1996, s. 219].

ka w świadomość ekologiczną. Profesor Skolimowski twierdzi [1993, s. 12], że „wiek XXI będzie stuleciem ekologicznym albo nie będzie go wcale”. Los człowieczeństwa jest jednak sprawą otwartą, a eko-filozofię Henryka Skolimowskiego można śmiało nazwać filozofią dobrej nowiny, filozofią nadziei [Reichel 2001, s. 41].

2.3. James Lovelock i hipoteza Gai

Brytyjski chemik, specjalizujący się w naukach atmosferycznych, James Lovelock w swej pracy pt. *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi* [wyd. polskie w tłumaczeniu Marcina Ryszkiewicza, 2003] zaproponował podstawy systemowej teorii biosfery, którą nazwał hipotezą Gai¹¹ (od imienia starogreckiej bogini Ziemi). Głównym jej założeniem jest stwierdzenie, że Ziemia nie jest po prostu zbiorem różnych organizmów i substancji. Stanowi natomiast jedną, złożoną, spójną i harmonijną całością, która jest czymś więcej niż tylko sumą swych poszczególnych części. Ziemia to jeden wielki organizm, w którym zachodzą wewnętrzne procesy, wzajemnie na siebie oddziałujące, a przede wszystkim służące dobru całości [Lovelock 2003, s. 27].

Koncepcja ta zrodziła się w 1965 roku, kiedy Lovelock był zaangażowany w pracę nad projektem NASA poświęconym badaniom ewentualnych przejawów życia na innych planetach na podstawie analizy składu atmosfery. Właśnie porównanie Ziemi z Marsem oraz badania nad globalnymi zanieczyszczeniami powietrza stały się punktem wyjścia hipotezy, że:

„[...] cała żywa materia Ziemi [...] może być traktowana jako jedna żywa istota, manipulująca ziemską atmosferą dla swych własnych korzyści” [Lovelock 2003, s. 26–27].

Lovelock zdefiniował Gaję jako „złożoną jednostkę obejmującą całą Ziemią biosferę, atmosferę, oceany i gleby; całość to sprzężony, cybernetyczny układ nakierowany na poszukiwanie optymalnego dla życia środowiska fizycznego i chemicznego na naszej planecie”. Utrzymanie względnie stałych warunków jest możliwe dzięki aktywnej regulacji układu, którą Lovelock określa mianem homeostazy [Lovelock 2003, s. 28]. Do czynników utrzymujących środowisko w stanie sprzyjającym życiu Lovelock [2003, s. 36–103] zaliczył między innymi:

¹¹ Hipotezę Gai Lovelock po raz pierwszy przedstawił na konferencji naukowej poświęconej początkom życia na Ziemi, która odbyła się w Princeton w 1969, książkę *Gaia: A New Look at Life on Earth*, natomiast opublikował Oxford University Press po raz pierwszy w 1979 [Lovelock 2003, s. 3–28].

- Stałą temperaturę powierzchni Ziemi – od 15 do 35 °C. Gdyby Ziemia była tylko nieożywionym obiektem z temperaturą ściśle powiązaną z promieniowaniem słonecznym, życie uległo by zagładzie.
- Stały poziom zasolenia oceanów – około 3,4%. Gdyby poziom ten przekroczył 6% ścianki komórek organicznych uległyby rozpuszczeniu.
- Stałe stężenie tlenu w atmosferze – na poziomie 21%. Przy niższym nie przetrwałyby zwierzęta i owady, przy wyższym – wybuchłby globalny, spontaniczny pożar.
- Obecność w biosferze dokładnie takiej samej ilości amoniaku, jaka potrzebna jest do zneutralizowania szkodliwego działania na organizmy żywe kwasów siarkowego i azotowego.

Mechanizmy samoregulacji i homeostaza to aktywne siły tworzące w procesie ewolucji organizmy i gatunki, które mogą funkcjonować tylko w pewnych warunkach. Jeśli by ich własna aktywność zmieniła te warunki zbyt drastycznie, musiałyby zginać, gdyż wytworzyłyby środowisko, w którym nie mogłyby dalej żyć. Pozostawiłyby jednak miejsce dla innych form życia. Gaja zachowuje się więc podobnie jak indywidualny organizm, posiadający zdolności adaptacyjne i samoregulujące, które służą mu do podtrzymania wewnętrznej stabilności, a w ten sposób własnego istnienia [Lovelock 2003, s. 8–9]. Procesy zachodzące w organizmie Gai stanowią swoistą „fizjologię”, a za najważniejsze organy odpowiadające za utrzymanie równowagi całego systemu Lovelock uważa szelfy kontynentalne, lasy tropikalne i obszary podmokłe. Te regiony, charakteryzujące się największą różnorodnością form życia, powinny podlegać największej ochronie [Lovelock 2003, s. 123–131].

Dla koncepcji Lovelocka najważniejszy jest interes całej planety i możliwości jej przetrwania jako całego funkcjonującego organizmu.. Większość procesów degradujących przyrodę jest niebezpieczna dla człowieka i innych gatunków zamieszkujących Ziemię, ale nie dla biosfery jako całości. Ziemia w trakcie swego istnienia przeżyła już wiele katastrof, które spowodowały wyginięcie całych gatunków zwierząt i roślin, żadna z nich jednak nie doprowadziła do takich zmian, by niemożliwe było przetrwanie i rozwój jakichś form życia, zdolnych do przystosowania się do istniejących warunków [Lovelock 2003, s. 117–120].

Działania na rzecz ochrony środowiska w zasadzie nie są aż tak istotne dla Gai, jak dla samego człowieka. Celem Gai jest jej własne przetrwanie, a ona może doskonale obywać się bez człowieka. W takim świecie człowiek może więc niszczyć systemy Gai lub wspomagać ją, działając przeciw w własnym interesie. Dlatego faktyczna ochrona przyrody wymaga przede wszystkim troski o najważniejsze systemy regulacyjne Ziemi, jej życiodajne organy, wspomniane już wcześniej lasy tropikalne i szelfy kontynentalne. Lovelock twierdzi, że „to, co robimy z naszą planetą, może zależeć w dużej

mierze od tego, gdzie to robimy” [2003, s. 120–136]. Niszcząc życiowo ważne organy Gai człowiek może zagrozić ziemskim procesom regulacji i zapoczątkować jej obumieranie. Ważna jest więc ochrona bioróżnorodności, ponieważ im większe zróżnicowanie form życia, tym większa pewność, że sprawnie funkcjonują systemy regulacyjne. Człowiek jest tylko częścią tego wielkiego bytu, jakim jest Gaja, lecz wraz ze wzrostem liczebności naszego gatunku rośnie nasza odpowiedzialność za kondycję planety, jak i za nas samych [Lovelock 2003, s. 137–154].

Lovelock jest zwolennikiem techniki i technologii. Twierdzi, że mimo, iż rozwój technologiczny może w przyszłości okazać się zagrożeniem dla ludzkiego gatunku, trudno poważnie traktować dowody na to, że będzie zagrożeniem dla życia na Ziemi [Lovelock 2003, s. 117–118]. Większym problemem niż urbanizacja i aktywność przemysłowa jest wzrost liczebności populacji ludzkiej i konieczność jej wyżywienia bez poważnych zakłóceń w funkcjonowaniu Gai. Nie da się tego osiągnąć bez zastosowania zaawansowanej technologii i rozsądnie zorganizowanej pracy. Jesteśmy zbyt uzależnieni od stworzonej przez nas samych technosfery, by z niej dobrowolnie zrezygnować. Musimy zatem odwołać się do technologii alternatywnych i zrównoważonego rozwoju – takich, które pozostają w zgodzie zarówno z możliwościami jak i zasobami ziemskimi. Lovelock uważa, że wysoki poziom technologii może być bardziej pomocny w życiu w harmonii z naturą niż postulaty rezygnacji z techniki i „powrotu do natury” [Lovelock 2003, s. 124–147].

Aby żyć w harmonii z Gają, musimy zrozumieć i odczuć jej istnienie. Jak pisze Lovelock:

„[...] hipoteza Gai przeznaczona jest przede wszystkim dla tych, którym nieobce jest zadziwienie nad istotą i naturą życia na Ziemi i którzy nie unikają pytań o nasze miejsce pośród innych żywych stworzeń” [Lovelock 2003, s. 29].

2.4. Inne nurty w ekofilozofii

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku wyodrębniły się kolejne kierunki reprezentujące filozofię ekologiczną. Jednym z nich jest ekofeminizm, którego głównymi przedstawicielkami są między innymi Carolyn Merchant, Susan Griffin, Hazel Henderson i Ynestra King.

W 1974 roku terminu „ekofeminizm” po raz pierwszy użyła francuska feministka Françoise D’Eaubonne dla określenia przemocy, z jaką spotyka się zarówno przyroda, jak i kobieta w rezultacie męskiej dominacji. W 1976 roku Ynestra King odwołała się do tego wyrażenia podczas swoich wykła-

dów na temat radykalnego feminizmu i ekologii. Klasyczne już dziś prace z dziedziny ekofeminizmu to książki autorstwa Susan Griffin *Woman and Nature* (1978) oraz Carolyn Merchant *The Death of Nature* (1980) [Spretnak 1987, s. 5; Yeich 1991, s. 84].

Według Charlotte Spretnak [1987, s. 3–4] różne były inspiracje dla ekofeminizmu. Do najważniejszych zalicza studia nad teorią polityki i historią, mit Matki-Ziemi i innych starożytnych bóstw oraz enwiromentalizm. Ekofeminizm jest ruchem walczącym ze wszystkimi rodzajami ucisku, czyli z rasizmem, seksizmem, podziałami klasowymi i, przede wszystkim, z wykorzystywaniem natury. Dzięki tej strukturze pojęciowej możemy lepiej zrozumieć wzajemne powiązania między człowiekiem a eksploatacją środowiska [Birkeland 1991, s. 74].

Ekofeminizm jest ciągle w fazie formowania się, lecz większość jego wyznawców zgadza się z twierdzeniem, że istnieje bezpośredni związek pomiędzy dominacją mężczyzn nad kobietami i dominacją człowieka nad naturą [Spretnak 1987, s. 3; Yeich 1991, s. 84; Kheel 1991, s. 63; Kramer 1991, s. 88]. Ekofeministki krytykują system patriarchy wraz z jego hierarchią, militarystką i technokracją. Kultura patriarchalna, oparta na władzy mężczyzn, nie tylko daje im możliwość dominacji w życiu społecznym, ale także przyczynia się do dewastacji środowiska naturalnego [Spretnak 1987, s. 6; Birkeland 1991, s. 74].

Ekofeministki postulują stworzenie nowej harmonii podkreślającej wagę pierwiastków kobiecych. Działania na rzecz przezwyciężenia ekologicznego kryzysu muszą być podejmowane również z kobiecej perspektywy [Kramer 1991, s. 88]. Proponują wizję społeczeństwa, w którym zrównoważone będą oba pierwiastki: męski i żeński. Zwolenniczki ekofeminizmu podkreślają wagę takich postaw etycznych, jak dobroć, współczucie, sprawiedliwość, mądrość, skłonność do kompromisu czy myślenie intuicyjne w kształtowaniu zmiany relacji ludzi z przyrodą. Ważne jest zastąpienie antropocentrycznego punktu widzenia ekocentrycznym, gdzie istotna jest duchowość i holistyczna świadomość połączenia ze wszystkimi formami życia [Kheel 1991, s. 64; Birkeland 1991, s. 74–75].

Kolejny nurt, zwany ekologią społeczną, jest próbą spojrzenia na formy życia społecznego i ich rozwój z perspektywy ekologicznej. Prekursorem tego nurtu jest Murray Bookchin, który kwestionuje pogląd, że podstawową cechą stosunków społecznych jest zasada hierarchiczności i dominacji. Kryzys ekologiczny według Bookchina ma podstawy historyczne i społeczne, a jego rozwiązaniem mają być zmiany struktur społecznych [Bohdanowicz 1998, s. 30]. Postuluje więc Bookchin zbudowanie nowego ustroju społecznego, który oparty będzie na przesłankach socjalizmu, pokojowego anarchizmu i ekologicznej równości. Proponuje budowanie, a raczej odtwarzanie społeczeństwa

czeństwa na zasadach ekosystemu. Społeczeństwo musi więc ulec transformacji, odnowić się dzięki ekologicznej mądrości, aby stać się społeczną całością w obrębie większej przyrodniczej całości. Wymaga to nowej ekologicznej wrażliwości, która przenika wszystkie aspekty społecznej egzystencji oraz dostrzega równowagę i integralność biosfery jako cel sam w sobie. Takie społeczeństwo jest wolne i harmonijne, ponieważ zamiast dominować nad przyrodą jest jej integralną częścią. W nauce i technice upatruje natomiast narzędzia do stworzenia ekotechnologii, które przywrócą równowagę pomiędzy ludzkością a naturą oraz odwróć proces degeneracji biosfery. Społeczeństwo ekologiczne rządzi się regułą kooperacji i wspólnotowości, a także podkreśla wagę skali ludzkiej, decentralizacji oraz bezpośredniej interakcji pomiędzy obywatelami [Clark 1988, s. 73–74; Waloszczyk 1996, s. 250].

Przedstawione powyżej nurty ekofilozofii są ideową podstawą między innymi dla aktywności wielu organizacji ekologicznych. Podstawowe cele tych stowarzyszeń to nie tylko poznanie problemów środowiska i działanie na rzecz jego ochrony, ale także uświadomienie tych problemów społeczeństwu i powodowanie zasadniczej zmiany stosunku do przyrody między innymi poprzez edukację ekologiczną. Istotnym elementem takiej edukacji może być również turystyka, a zwłaszcza ekoturystyka, która jest dobrym sposobem na podniesienie świadomości ekologicznej. Pomiedzy ekofilozofią, świadomością ekologiczną i ekoturystyką istnieją więc wzajemne powiązania i zależności. Ekofilozofia, jako tło ideowe, jest fundamentem edukacji ekologicznej, a ekoturystyka może być zarówno skutkiem wzrastającej świadomości ekologicznej, jak i sposobem na jej kształtowanie.

3. Świadomość ekologiczna a ekoturystyka

Ekofilozofia, stawiająca sobie za cel wypracowanie nowego światopoglądu, przyjaznego naturze, ma bezpośredni wpływ na kształtowanie się świadomości ekologicznej, którą można określić jako „całokształt uznawanych wartości, idei i opinii o środowisku jako miejscu życia i rozwoju człowieka (społeczeństwa)” [Domka 1988, s. 87] Takie ujęcie świadomości ekologicznej to rezultat docenienia istoty związku pomiędzy działalnością człowieka a dewastacją przyrody oraz próba dokonania przemian w życiu społecznym. Przemiany te mają na celu tworzenie wizji cywilizacji ekologicznej i podejmowanie działań zmierzających do jej urzeczywistnienia [Papuziński 2006, s. 34]. Jednak bez właściwej edukacji ekologicznej przemiany te nie będą możliwe. Tylko dzięki edukacji, której integralną częścią powinna być etyka ekologiczna i ekofilozofia, możliwe będzie ugruntowanie właściwej świadomości ekologicznej, zrozumienie i predefiniowanie stosunku człowieka do natury [Skolimowski 1999, s. 135].

Świadomość ekologiczna to nie tylko wysoki poziom wiedzy dotyczący procesów zachodzących w biosferze i ekosystemach, związków między działalnością człowieka a stanem przyrody, ale również odpowiedzialność za życie w każdej postaci, której twórczynią jest „intelektualna zdolność dostrzegania i przewidywania ekologicznych następstw własnego działania oraz moralna wrażliwość na relacje zachodzące pomiędzy człowiekiem a przyrodą w wymiarze jednostkowym i społecznym” [Papuziński 2006, s. 37]. Pierwotną i fundamentalną formą świadomości ekologicznej jest motywacja do działań proekologicznych [Papuziński 2006, s. 39]. Działania te przejawiają się nie tylko w aktywności instytucji, grup społecznych czy liderów politycznych, ale także w rutynowych czynnościach każdego z nas. Dotyczą one np. segregowania śmieci, zakupu dóbr i usług, jak również sposobu spędzania wolnego czasu lub wyboru miejsca i formy wypoczynku czy podróży [Zaręba 2006, s. 31].

Turystyka, związana nierozłącznie ze środowiskiem przyrodniczym, jest szczególnie czuła na zmiany myślenia i potrzeb współczesnych ludzi. Publikacje Rady Europy na temat przemysłu turystycznego zawierają informacje dotyczące przełomu w postawach współczesnych turystów, który przejawia się głównie w ich większej świadomości ekologicznej oraz we wzroście wymagań co do jakości i atrakcyjności przyrodniczej otoczenia w miejscu podróży [Council of Europe, Strasbourg 1997, cyt za: Zaręba 2006, s. 33]. Coraz większa liczba turystów chce wykorzystać czas wypoczynku na poznanie nowych krajów, podpatrywanie piękna przyrody czy aktywny wypoczynek na łonie natury. W czasie podróży są oni w stanie ograniczyć potrzeby o charakterze luksusowym i przystosować się do warunków miejscowych [Zaręba 2006, s. 33].

Światowa Organizacja Turystyki podaje, że stale rośnie popyt na turystykę do miejsc przyrodniczo cennych, w tym na ekoturystykę [WTO, 2003, cyt za: Zaręba 2006, s. 33]. Europejska Komisja Turystyki natomiast prognozuje, że na dalszy rozwój gospodarki turystycznej będą miały wpływ między innymi tendencje związane ze zmianą stylu życia konsumentów usług turystycznych. Wśród trendów bezpośrednio determinujących zapotrzebowanie na proekologiczne formy podróżowania [por. dokumenty Commission Europeenne du Tourisme, Brussels 2004, cyt za: Zaręba, 2006, s. 34] wymienia się:

- zdrowie i wzrost świadomości zdrowotnej;
- świadomość i edukację – wzrost średniego poziomu wykształcenia;
- rozwój zrównowagony i wzrost świadomości ekologicznej;
- doznania – osobiste wrażenia i emocje;
- styl życia.

Nową generację turystów wyróżnia specyficzny sposób organizowania sobie czasu podróży i wypoczynku. Ponad połowa z nich za ulubione zajęcie w miejscu podróży uważa spacer po lesie i spokojny wypoczynek na łonie

przyrody. Z aktywnych form spędzania czasu najbardziej popularne są wycieczki piesze, wędrówki wodne po rzekach i jeziorach, wędrówki narciarskie, a także turystyka rowerowa i jeździectwo [Krzymowska-Kostrowicka 1997, s. 117–119].

Wszystko to ma wpływ na kształtowanie się nowych motywów podróży turystów, którzy coraz bardziej świadomi są potrzeby ochrony przyrody. Wybierając miejsce i formę podróży, najczęściej mają na uwadze odnowę sił fizycznych i psychicznych oraz możliwość rozwijania pasji etnograficzno-kulturowych. Ważne jest dla nich obcowanie z naturą i rdzenną kulturą ludową. Kolejnym motywem jest chęć poznania egzotycznych krajów i miejsc, które nie uległy jeszcze zniszczeniu oraz przeżycie ekscytującej przygody pośród dziewiczej przyrody [Jędrzejczyk 1995, s. 83; Whelan 1991, cyt za: Zaręba 2003, s. 35–36].

Filozofia „zielonego podróżowania” nie jest zjawiskiem nowym, chociaż termin „ekoturystyka” pojawił się stosunkowo niedawno¹². Dogłębne poznawanie odwiedzanych miejsc, poszukiwanie kontaktu z przyrodą i lokalną kulturą to powrót do tradycji podróżowania zapoczątkowanych między innymi przez Jana Gwalberta Pawlikowskiego, Władysława Szafera czy Mieczysława Orłowicza [Zaręba 2006, s. 51].

Ekoturystyka to forma podróżowania ściśle związana z przyrodą i rodzimą kulturą obszarów o wysokich walorach naturalnych. Jest rdzeniem turystyki zrównoważonej, przyjaznej środowisku, opierającej się na modelu ekorozwoju¹³. Celem turystyki zrównoważonej, jako przeciwieństwa turystyki masowej, nie uparuje się w ograniczeniu liczby podróżujących, lecz przy założeniu rosnącej ich liczby – we wprowadzeniu najbardziej przyjaznych środowisku ram dla tej formy aktywności człowieka. Ekoturystyka obejmuje różne rodzaje turystyki: kwalifikowaną, krajoznawczą, wypoczynkową, jednak pod takim warunkiem, że uczestnik podróży nie ingeruje świadomie w naturalne ekosystemy, wyraża szacunek dla otaczającej kultury i ludności miejscowej, a turystyczne wydatki dostarczają funduszy dla ochrony przyrody i lokalnej gospodarki. Podróż ekologiczna powinna także uczyć i kształtować postawy jej uczestników. Jest to bowiem rodzaj aktywności o funkcjach zarówno rekreacyjnych, jak i edukacyjnych [Zaręba 2006, s. 36–53]. Ekoturystyka jest

¹² Jedną z pierwszych definicji ekoturystyki sformułowana została w 1991 roku przez Międzynarodowe Towarzystwo Ekoturystyczne (TIES) jako „świadoma podróż do naturalnych miejsc przyrodniczych, która z jednej strony pozwala chronić środowisko naturalne, a z drugiej, podtrzymuje dobrobyt lokalnych mieszkańców [Herliczek 1996]. Inne definicje ekoturystyki omówione zostały pełniej w książce Dominiki Zaręby *Ekoturystyka* [2006, s. 48–49].

¹³ Interesujący artykuł pt. *Problemy interpretacji turystyki zrównoważonej* na temat rozumienia i definiowania tego pojęcia zamieszczony został w numerze 22 czasopisma „Folia Turistica” [Dobrzański i in. 2010, s. 147–166].

również jednym z najbardziej praktycznych sposobów zachowania światowego dziedzictwa przyrody [Berglie, Geffen 1993, cyt za: Zaręba 2006, s. 49]. Jest bowiem, przynajmniej w swym założeniu, formą zwiedzania, która nie kłóci się z ochroną przyrody, a wręcz przeciwnie – pomaga ją ocalić¹⁴.

Podsumowanie

Świadomość kryzysu ekologicznego skłoniła ludzkość do szukania nowego paradygmatu, nowej filozofii życia, która będzie przyjazna naturze i pozwoli człowiekowi żyć w harmonii z przyrodą oraz zastąpić panujący dotąd mechanistyczny porządek świata nowym, holistycznym spojrzeniem. W drugiej połowie ubiegłego wieku pojawiła się filozofia ekologiczna, w odpowiedzi na nękające człowieka pytania, jaką drogą należy pójść, by wiek XXI był wiekiem harmonii i rozwoju, a nie zniszczenia i destrukcji. Z filozofii i etyki ekologicznej wypływa świadomość ekologiczna, która dzięki edukacji ekologicznej ma szansę na trwale ugruntowanie się w świadomości społecznej prowadząc nie tylko do zaprzestania degradacji naszej planety, ale i do duchowego odrodzenia się całej ludzkości. Ekofilozofia, której główne nurty starałam się scharakteryzować, może stymulować również rozwój świadomości turystycznej proekologicznie zorientowanej, a jako ideowe tło inspiruje już wiele ruchów społecznych i politycznych.

Piśmiennictwo

- Berglie C., Geffen A.M. (1993) *Ecotours and Nature Gateways*, Clarkson Potter Publishers, New York.
- Birkeland J. (1991) *An ecofeminist critique of manstream planning*, „The Trumpeter”, vol. 8, no 2, s.74 [online]. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/785/1152> [dostęp: 14.06.2011].
- Birkeland J. (1991) *An Ecofeminist Critique on Manstream Planning* „The Trumpeter”, vol. 8, no 2, s. 74–75 [online]. <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/785/1152> [dostęp: 15.06.2011].

¹⁴ Temat poznania obszarów dziewiczych, jako warunku ich ochrony poruszają zwolennicy ekologii głębokiej w książce pt *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy* [Dvall, Sessions 1995, s. 151], w której przytaczają wypowiedź Dawida Browera z 1968 roku, wspominającego swoje wyprawy w góry Sierra w latach dwudziestych ubiegłego wieku: „Przebywając ogromny, nieskalany obszar, dowiesz się jak ważna dla jego przetrwania jest sama jego wielkość. Potrzebny mu jest odpowiedni pas buforowy chroniący centrum danego obszaru. [...] Odpowiednio dziewicze obszary stanowią już raczej rzadkość i znikają w tempie miliona akrów rocznie. Jedynie ludzie, którzy je poznali są w stanie przyjść im na ratunek. Nikt inny”.

- Bohdanowicz J. (1998) *Ku cywilizacji ekorozwoju*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 25–30 .
- Bonenberg M. (1999) *Człowiek i Ziemia*, PAN, Kraków, s. 3–72.
- Capra F. (1987) *Punkt zwrotny*, PIW , Warszawa, s. 37–59.
- Clark J.(1988) *What is Social Ecology?*, „The Trumpeter”, vol. 5, no 2, s. 73–74 [online] <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/667/1026> [dostęp: 15.06.2011].
- Dębowski J. (1996) *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznych*, Wydawnictwo WSP w Olsztynie, Olsztyn, s. 50–96.
- Devall B., Sessions G. (1995) *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa, s. 93–99.
- Dobrzański G. i inni (2010) *Problemy interpretacji turystyki zrównoważonej*, „Folia Turistica”, nr 22, s. 147–166.
- Domka L. (1998) *Kryzys środowiska a edukacja dla ekorozwoju*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 87
- Drengson A., Devall S. (2010) *The Deep Ecology Movement: Origins, Development & Future Prospects*, „The Trumpeter”, vol. 26, no 2, s. 54 [online] <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/1191/1530> [dostęp: 13.06.2011].
- Fiut S.I. (1999) *Ecoetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Oficyna Wydawnicza ABRYS, Kraków, s. 56–96
- Fox W. (1990) *On the Interpretation of Naess's Central Term "Self-Realization"*, „The Trumpeter”, vol.7, no 2, s. 98–101 [online] <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/886/1252> [dostęp: 14.06.2011].
- Herliczek J. (1996) *Where is Ecotourism Going?*, „The Amicus Journal”, Spring 1996.
- Hull Z. (1996) *Filozofia ekologii jako nowa dziedzina filozofowania* [w:] W. Tyburski, red., *Ekofilozofia i Bioetyka – Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu, 5–9 września 1995r.*, Top Kurier, s. 9–11.
- Hull Z. (1999) *Problemy filozofii ekologii* [w:] A. Papuziński, red., *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 55–68.
- Jędrzejczyk I. (1995) *Ekologiczne funkcje i uwarunkowania turystyki*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice, s. 83.
- Kalinowska A. (1991) *Ekologia, wybór przyszłości*, Editions Spotkania, Warszawa, s. 76– 85.
- Kheel M. (1991), *Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference* „The Trumpeter”, vol. 8, no 2, s. 64 [online] <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/784/1153> [dostęp: 15.06.2011].

- Kramer M.B. (1991) *Ecofeminism, Patriarchal Conceptual Framework, and Old Memories* „The Trumpeter”, vol. 8, no. 2, s. 88 [online] <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/787/1150> [dostęp 15.06.2011].
- Krzymowska-Kostrowicka A. (1997) *Geoekologia turystyki i wypoczynku*, Wydawnictwo PWN, Warszawa, s. 117–119.
- Kuhn T. (1968) *Struktura rewolucji naukowych*, tł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa, s. 26–27.
- Kulasiewicz J. (1993) *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Zeszyty Edukacji Ekologicznej „Pracowni na rzecz wszystkich istot” z. 6, s. 8–77.
- Lovelock J. (2003) *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 8–154.
- Mierzwiński A. (1991) *1000 słów o ekologii*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa, s. 61–118.
- Naess A (1987) *Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World*, „The Trumpeter”, vol.4, no. 3, s. 35–42 [online] <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/623/992> [dostęp: 14.06.2011].
- Naess. A (2006) *Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves*, „The Trumpeter” vol. 22, no. , s. 90 [online] <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/902/1327> [dostęp: 14.06.2011].
- Papuziński A. (2006) *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej)*, „Problemy ekorozwoju”, vol.1, nr 1, s. 34–37.
- Papuziński A., Hull Z., red. (2001) *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz, s. 12–13.
- Papuziński A., red. (1999) *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wydawnictwo Uczelniane WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz, s. 5
- Piątek Z. (2008) *Etyka szacunku dla życia Alberta Schweitzera a ekofilozofia*, „Problemy ekorozwoju”, vol. 3, nr 2, s. 52
- Reich W. Th. (1995) *Encyclopedia of Bioethics*, rev. ed., Simon and Schuster Macmillan, New York, s. 687–688
- Reichel J. (1995) [w:] K. Bonenberg, red., *Wkraczamy w erę ekologii!?*, Biblioteka Ery Ekologicznej, s. 74
- Reichel J. (2001) *Katedra Filozofii Ekologicznej* [w:] A. Papuziński, Z. Hull, red., *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz, s. 41.

- Skolimowski H. (1991) *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocławska Oficyna Wydawnicza, Wrocław, s. 91–92.
- Skolimowski H. (1993) *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa, s. 24–193.
- Skolimowski H. (1995) *Technika a przeznaczenie człowieka*, Wydawnictwo Ethos, Warszawa, s. 74–115.
- Skolimowski H. (1999) *Wizje Nowego Millenium*, Wydawnictwo EJB, s. 12–135.
- Skolimowski H. (2001) *Humanizm ekologiczny, odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”* [w:] A. Papuziński, Z. Hull, red., *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz, s. 223–224.
- Skolimowski H. (1989) *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, ZBZ Sangha, s. 74–75.
- Skolimowski H. (2001) *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej widziane z perspektywy osobistej* [w:] A. Papuziński, Z. Hull, red., *Wokół Eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz, s. 55.
- Sprenak C. (1987) *Ecofeminism: Our Roots and Flowering*, “EcoSpirit” vol. 3, no 2, s. 2–9 [online] <http://home.moravian.edu/public/relig/ecoSpirit/issues/Vol3No2.pdf> [dostęp: 14.06.2011].
- Stankiewicz P. (2003) *Drogi ekofilozofii*. „Filo-Sofija”, nr 3, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz, s. 209.
- Sustainable Development of Ecotourism: A Compilation of Good Practices In SMEs*, World Tourism Organization, 2003.
- Toffler A. (1997) *Trzecia Fala*, PIW, Warszawa, s. 31–45.
- Tourism and Environment. Questions and Answers* No 3, Council of Europe, Strasbourg 1997.
- Tourism Trends for Europe*, Commission Europeenne du Tourisme, Brussels, 2004.
- Waloszcyk K. (1996) *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii* Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź, s. 219–250.
- Waloszcyk K. (1997) *Planeta nie tylko ludzi*, PIW, Warszawa, s. 14–265.
- Whelan T. (1991) *Ecotourism and Its Role in Sustainable Development* [w:] T. Whelan, red., *Nature Tourism*, Island Press, Washington.
- Yeich S. (1991) *Ecological Feminism: Drawing Connections Between the Oppression of Women, Animals, and Nature* „The Trumpeter”, vol. 8, no 2, s. 84 [online]

<http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/786/1151>
[dostęp: 15.06.2011].

Zaręba D. (2006) *Ekoturystyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa, s. 31–51.

Abstract

Ecophilosophy and ecological awareness in tourism

The main purpose of this paper is an outline of the main streams of today's ecophilosophy, which emphasizes the importance of relationship between humanity and environment. The following streams have been discussed: ecology by Arne Naess, eco-philosophy by Heryk Skolimowski, Gaia Hypothesis by James Lovelock, Social Ecology by Murray Bookchin and eco-feminism. This paper also describes the origins of ecophilosophy as well as the cultural context in which the ecophilosophy was developed. Attention has been drawn to the importance of the environmental awareness and the significant role of the ecological education. The topic of ecotourism as the consequence of new travel choices, that positively impact the environment has been also discussed here.

Key words: ecophilosophy, ecotourism, sustainable tourism, ecological awareness, ecological education

RECENZJE

WĘDROWIEC I JEGO MISTRZ (na marginesie *Fenomenologii wędrówki* Józefa Lipca¹)

*Michał Siciński**

Ludzkość wędruje od zarania swych dziejów. To właśnie opuszczenie przez naszych praprzodków sawann środkowo-wschodniej Afryki i ich wędrówka na inne obszary i lądy decydująco wpłynęły na biologię i geografę naszego gatunku, to wędrówka Greków po Morzu Śródziemnym i Czarnym ukształtowała geograficzne podstawy cywilizacji antycznej, a wędrówka Europejczyków za ocean otworzyła czasy nowożytne, to masowe wędrówki (za chlebem, dyplomami uniwersyteckimi i nowymi doświadczeniami) współczesnych Polaków błyskawicznie zmieniają oblicze Polski i Europy. Wędrówka w przestrzeni wirtualnej to wynalazek ostatnich lat, lecz jej motywy i wiele istotnych cech nie zmieniło się wiele od czasów przedhistorycznych. Dzisiejszy internauta podąża szlakiem przetartym przez Argonautów i tysiące pokoleń ich poprzedników.

Argonauci byli swego rodzaju turystami (niech się nie obrażą ci ich wielbiciele, dla których turysta to „gorszy”, mniej ambitny czy bardziej wygodny kuzyn podróżnika lub odkrywcy), choć wyruszyli – nominalnie przynajmniej – w podróż biznesową. Chcieli poznać i zwiedzić obce i fascynujące kraje czy okolice. W dziejach podróżowania mniej było „czystych” badaczy, migrantów zarobkowych lub wczasowiczów-leniuchów albo kuracjuszy u modnych wód, więcej zaś tych, którzy – świadomie lub nie – łączyli różne motywy i cele przemieszczania się: praktyczne z mniej praktycznymi, poznawcze z wynikającymi z presji warunków materialnych, rodzinnych czy politycznych. Wielu uciekającym przed klęską głodu, wojną lub prześladowaniami nie była i nie jest dana wolność decyzji i wyboru, lecz i wśród nich nie brak takich, którzy przetrwawszy najcięższe chwile wynieśli w końcu ze swej wędrówki korzyści materialne, obywatelskie i intelektualne.

* Dr, Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii, Akademia Górniczo-Hutnicza im. St. Staszica w Krakowie; e-mail: sicinski@agh.edu.pl.

¹ J. Lipiec, *Fenomenologia wędrówki: studia z filozofii turystyki*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2010, 271 s., ISBN 978-83-62275-05-2.

Wszelka wędrówka to poszukiwanie jakichś dóbr, z reguły przemieszanych lub blisko związanych, lecz i nierównych co do swej subiektywnej (i obiektywnej) ważności i wartości moralnej. Zwykle też łatwiej przyznawać się, przed sobą i innymi, do bardziej wzniosłych lub egzystencjalnie ważniejszych motywów podróży: emigrant ekonomiczny chętnie przedstawia się jako polityczny, wczasowicz – jako kuracjusz, a przyjemnościowo-rekreacyjny wycieczkowicz na Bliskim Wschodzie lub w Rzymie – jako pobożny pielgrzym czy wręcz pątnik do miejsc świętych (co wydatnie ułatwia zadanie np. biurom podróży, przemytnikom nielegalnych migrantów i innym podmiotom zarabiającym na cudzej potrzebie lub chęci podróżowania). Wędrówka jest więc często próbą uczciwości wobec siebie i otoczenia, testem rzetelności własnych zamiarów. Określoną hierarchią ważności i „godziwości” celów podróży kieruje się jednak nie tylko sam podróżujący, lecz również współuczestnicy przedsięwzięcia, w którym bierze udział – organizatorzy, przewodnicy, gospodarze, wraz z całym społeczno-kulturowym jego otoczeniem: to oni w znacznej mierze przedsięwzięcie to usensowniają, wyposażają je w celowość i walory moralne, lub przyczyniają się do ich braku.

Zagadnienia z tego obszaru są od dawna przedmiotem zainteresowań profesora Józefa Lipca. Jest to filozof ukształtowany w krakowskiej szkole fenomenologicznej wywodzącej się od Romana Ingardena, wychowanek m.in. Jana Leszczyńskiego i Izydory Dąbskiej, który ma też za sobą mariaż ze specyficznym, „fenomenologicznym” pojętym materializmem dialektycznym (habilitował się na podstawie pracy *Podstawy dialektycznej ontologii przedmiotu realnego*). Badania jego skupiają się na zastosowaniach ingardenowskich z ducha analiz fenomenologicznych do struktury ontycznej społeczeństwa, kultury, polityki i różnych dziedzin życia, wśród których bardzo ważne miejsce zajmuje sport i kultura fizyczna. Profesor Lipiec jest pasjonatem tych dwóch ostatnich dziedzin, i zdobył już w polskim – a w znacznej mierze i międzynarodowym – życiu umysłowym szczególne miejsce jako ideolog sportu i kultury fizycznej, a zwłaszcza olimpizmu (jest współzałożycielem i prezesem Polskiej Akademii Olimpijskiej oraz przewodniczącym Komisji Kultury i Edukacji Polskiego Komitetu Olimpijskiego) i jako filozoficzny ekspert od tych dziedzin. Wiele przez niego napisanych, lub redagowanych prac – jak *Duch sportu*, *Logos i etos polskiego olimpizmu*, czy *Sport, olimpizm, wartości* – poświęconych jest w całości tej problematyce; w wielu innych sport i kultura fizyczna występują na poczesnym miejscu wśród wielu powiązanych ze sobą obszarów rozważań.

Turystyka (w tym wysoko kwalifikowana czy wyczynowa) jest dziedziną mającą wiele związków ze sportem, a przynajmniej z kulturą fizyczną. Nieco innego rodzaju, lecz także nader istotne związki łączą turystykę z „wędrowaniem” – wszelkiego rodzaju przemieszczaniem się. Dobrym więc po-

mysłem było połączenie w jednym tomie choć części przemysłów profesora Lipca na tematy rozciągające się od pogranicza sportu (którym jest wiele dziedzin turystyki kwalifikowanej), poprzez „zwykłą” masową turystykę, po wszelkie rodzaje wędrówki. Pomysł ten wcielił w życie tom *Fenomenologia wędrówki*.

Analizy zawarte w *Fenomenologii wędrówki* są przede wszystkim dogodnym punktem wyjścia do rozważań nad kwestiami związanymi z ontologiczną strukturą aktów wędrowania. Autor szczegółowo rozważa miejsce zajmowane w tej strukturze przez podmioty wędrówki (z turystyczną włącznie), przez kategorię gościnności i fakt bycia gościem, zależność interesujących dla filozofa cech konkretnej podróży od form jej organizacji, rolę motywów podejmowanej podróży i wiele innych jej aspektów. W rozpoczynającym *Fenomenologię wędrówki* tekście, określonym przez autora jako „programowy”, a zatytułowanym *Filozofia turystyki*, wskazuje autor aż siedem wyspecjalizowanych obszarów badań i, odpowiednio, siedem działów przyszłej „zintegrowanej nauki o turystyce”. Znajduje tu miejsce dla wyróżnianych w zgodzie z tradycyjnym podziałem filozofii zagadnień podmiotu, zagadnień etycznych, estetycznych i metodologicznych odnoszonych do turystyki i badań nad nią, w innych zaś miejscach bada kwestie specyficznych dla wędrowniczych okoliczności aktów poznania. Nie pomija też Józef Lipiec znaczenia sfery wartości w różny sposób skojarzonych z wędrówkami i turystyką, a ważne wśród nich miejsce przyznaje – co zrozumiałe w wypadku filozofa – wartościom poznawczym i kulturalnym.

Ogromna większość rozważań Józefa Lipca skupiona jest jednak wokół podmiotu podróżowania, w szczególności wokół osoby turysty lub podróżnika. Tymczasem relacje (nie tylko typu człowiek – rzecz, lecz także człowiek – człowiek), w które wchodzi wędrowiec i turysta, są relacjami wielostronnymi, w których wędrowiec/turysta skonfrontowany zostaje nie tylko z podmiotami występującymi w roli gospodarzy (w znaczeniu osób podejmujących gości, wyświadczających gościnność), a więc w pewnym sensie biernymi w stosunku do aktów wędrowania, ale także ze wspomnianymi już podmiotami czynnymi: inicjującymi, organizującymi, „przewodniczącymi” (w fizyczno-topograficznych, lecz również umysłowych i duchowych znaczeniach tego ostatniego słowa). Ich statusowi i roli autor *Fenomenologii wędrówki* poświęca znacznie mniej miejsca, choć np. w rozdziale *Poszukiwanie piękna* zamieszcza ustęp pod znamienym tytułem *Potęga wiedzy – moc nauczyciela*. W ustępie tym odwołuje się on wprawdzie do Sokratesa i Platona jako tych, którzy wskazali na rolę osób wskazujących świat wartości i zachęcających do poznawania go – jako przykłady współczesnych nauczycieli wartości wymienia jednak artystów i myślicieli, którzy przecież nie organizują podróży ani nie kierują nimi, lecz których występy są celami podróży i przedmiotami

wędrowniczego poznania niczym zabytki albo góry. Tymczasem nauczycielem podróżnika w znaczeniu bardziej bezpośrednim, i w opinii piszącego te słowa bardziej sprawczym, jest *przewodnik*. To jego przede wszystkim rolą jest czynne (a nie tylko bierne, jak w wypadku koncertującego na dość odległej scenie artysty) prowadzenie wędrowca ku wartościom.

Gdy grupa ludzi przedhistorycznych lub późniejszych wyruszała w nieznaną, zmuszona do tego przez okolicznościami prozaicznie życiowej natury, zawsze mogła w niej się znaleźć jednostka wrażliwa na piękno przyrody i na jej (choćby trudny do uchwycenia w pojęciach) duchowy wymiar, a wpływ takiej jednostki na współwędrujących mógł przekształcić migrację o wojennym lub ekonomicznym podłożu w swego rodzaju pielgrzymkę do „świętego miejsca”, które dla wrażliwej, rozwiniętej jednostki było miejscem osobistego doświadczenia duchowego, natomiast dla pozostałych – siedzibą bogów lub miejscem urzędowej (z czasem) hierofanii. Nie przypadkiem bogowie, nie tylko ci z Olimpu, tak często mieszkali lub objawiali się na szczytach wspaniałych majestatycznych gór (Synaj, Tabor, Fudzi-Jama, Ślęza itd.). Nie przypadkiem też urzędowe kościelne już pielgrzymki na święte góry – często nazywane tak w sposób raczej symboliczny, jak np. Jasna Góra lub góra Grabarka – za sprawą ludzi o innym typie wrażliwości, bo zainteresowanych już bardziej „przyrodzonym” sposobem odczuwania piękna przyrody (a także zabytków architektury, zbiorów muzealnych itd.), zyskiwały aspekt turystyczno-krajoznawczy – często w nader ambitnej wersji, nie przeczącej bynajmniej ich intencjonalnie religijnemu celowi (mniej ambitny, bo rekreacyjno-towarzyski aspekt wędrowania towarzyszył masowym pielgrzymkom zapewne od zawsze, i nie wymagał żadnej szczególnej inspiracji ani ukierunkowywania). Podobnie, udział w masowych w czasach PRL „spędach” ideologiczno-turystycznych typu Rajdu Leninowskiego lub rajdu szlakami walk gen. Świerczewskiego-„Waltera” mógł być – i był – wysiłkiem odpowiednio świadomych i zmotywowanych przewodników przekształcony w bogate poznawczo doświadczenie wędrowkowe wprowadzające rajdowiczów w historię regionu, bogactwa jego zabytków i przyrody, skarby kultury ludowej (trasy Rajdów Leninowskich przebiegały przez Podhale, a rajdów gen. Świerczewskiego – przez Bojkowszczyznę i Łemkowszczyznę), wiedzę o religii (na materiale kościoła w Dębnie, greckokatolickich cerkwi łemkowskich itd.), a także – w związku z nazwami tych imprez, przez większość ich uczestników po cichu wyśmiewanymi – w możliwie niezafałszowaną historię i problemy ideologiczne komunizmu i Polski Ludowej. Dziś także, w dobie bujnego rozkwitu dość rzetelnej na ogół turystyki historyczno-rekonstrukcyjnej (udział w inscenizacjach bitwy pod Grunwaldem itp.), lecz także zideologizowanych pseudoturystycznych imprez w duchu „narodowym” i ksenofobicznym, a czasem wręcz rasistowskim, istnieje szerokie pole do popisu dla

przewodników (używamy tego słowa w umownym znaczeniu, niekoniecznie odnoszącym się do formalnie pełnionej funkcji) potrafiących odróżnić fanatyków od ludzi zdezorientowanych i poszukujących, i trafić do tych drugich z innym, własnym przekazem. Dziś rzecz jasna bywa to trudniejsze niż w PRL – bo na zideologizowane imprezy trafiają bez przymusu (chyba, że pod presją środowiskową) uczestnicy już w jakimś stopniu przekonani, i często uprzedzeni wobec przekazu odmiennego niż oczekiwany – ale jest możliwe. Jak mówi biblijna mądrość, „nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”, zaś do etosu przewodnika, tak jak nauczyciela czy wykładowcy akademickiego, należy powinność dzielenia się swoją wiedzą i systemem wartości z każdym, kto znalazł się pod jego opieką – także (a może nawet przede wszystkim) z tymi, których poglądy nie całkiem mu odpowiadają. Powiedzmy więcej: jak wiadomo co najmniej od czasów Sokratesa, właśnie polemika z inaczej myślącymi nie tylko uczy obie strony, ale także umożliwia wydobycie z interlokutora pokładów myśli, nastawień i wrażliwości, których obecności w zakamarkach swej duszy nie był on dotąd świadomy. Dodajmy też, iż przewodnik lub kierownik zgranej grupy uprawiającej którąś z kwalifikowanych form turystyki (wysokogórską, jaskiniową, kajakową, żeglarską lub tp.), przebywający z tą grupą przez wiele dni 24 godziny na dobę, nieraz wielokrotnie w ciągu długich lat (i to często w warunkach bliskości fizycznej i psychicznej oraz „wspólnoty losu” nie dającej się w żaden sposób porównać z tą, która dostępna jest np. profesorowi w relacjach ze studentami, dziś coraz bardziej przypominających relację sprzedawca-klient w hipermarkecie), a przy tym korzystający z „władczych” uprawnień z konieczności przysługujących na przykład kapitanowi jachtu, dostaje do ręki narzędzie oddziaływania, z którego siły nie zawsze nawet zdaje sobie sprawę. Sytuacja ta nakłada na niego niemałą odpowiedzialność, rodzi pokusę manipulacji, lecz i daje ogromne możliwości wychowawcze – które to słowo w kontekście poważnej turystyki kwalifikowanej na pewno nie jest przesadne.

Książka Józefa Lipca nie poświęca tej „nauczycielskiej” stronie społeczno-kulturowego zjawiska zwanego turystyką dostatecznie dużo miejsca – a szkoda, bo dzieje turystyki w Polsce dostarczają bogatego materiału do przeprowadzenia takiej analizy. Powstanie Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego w 1873 r., a w 1906 r. Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (poprzedników PTTK) miało w warunkach zaborów cele przede wszystkim „nauczycielskie” – podobnie jak rozwój Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół” w tej samej epoce (do tej samej „rodziny” należało też TOPR). Nie tylko „pod płaszczykiem” czy przy okazji działalności turystycznej, taternickiej i z zakresu kultury fizycznej (granice między którymi były i są w dużej mierze umowne), ale z autentycznym szerokim wykorzystaniem tej działalności realizowana była aktywność patriotyczno-wychowawcza,

w wypadku „Sokoła” owocująca przygotowaniem przyszłych kadr POW, Legionów i państwa polskiego. Uczono historii ojczystej, na jej przykładach wprawiano się wspólnie w rozumieniu procesów społecznych i politycznych, ćwiczone sprawności organizatorskie i tężyznę fizyczną; etos ten i wzorce wychowawcze przejęło w niepodległej Polsce ZHP (wychowankami którego byli bohaterscy żołnierze Szarych Szeregów, wśród nich kuzyn autora poległy w Powstaniu Warszawskim) a wśród Żydów polskich – syjonistyczne harcerstwo Haszomer Hacair. PTT i PTK nie były ani zamkniętymi kółkami wzajemnej adoracji, ani biurami podróży biernie czekającymi na klienta: w pierwszej kolejności musiały wszczepiać żyłkę krajoznawczą (wraz z elementarną świadomością obywatelsko-patriotyczną) masom ludzi dotychczas dalekim od takich pasji, później zaś stopniowo przychodził czas na etos, rozległą wiedzę i sprawności rozwijane pod kierownictwem starszych i doświadczeńszych kolegów-mistrzów. Była to – i nadal jest tam, gdzie jest kontynuowana – inna „droga do wędrówki”, niż te, którymi głównie interesuje się Józef Lipiec, i inna jest jej struktura ontyczna oraz możliwe zakwalifikowania etyczne: lektura *Fenomenologii wędrówki* pozostawia wrażenie, iż mowa tu bardziej o pewnego rodzaju błędzeniu w poszukiwaniu możliwie najbardziej różnorodnych wrażeń i najbardziej zróżnicowanych co do przedmiotu aktów poznawczych, niż o wytrwałym i konsekwentnym doskonaleniu się w dokonaniach na jednym wybranym polu (np. alpinistyce), opartych na jednej trwałej hierarchii wartości oraz autorytetów i wzorów osobowych. Opozycja ta odpowiada mniej więcej różnicy między estetycznym a etycznym stadium drogi życia według Sørensa Kierkegaarda albo między pomarańczowym a niebieskim *meme* w modnej ostatnio teorii dynamiki spiralnej Becka i Cowana. Nawiązując do skupionego na ontologii stylu filozofowania Józefa Lipca, pierwszą drogę nazwać można rozpraszającą się, drugą – koncentrującą się. Używając zaś terminologii matematycznej – pierwszej drodze przypisać można topologię nieciągłą, drugiej zaś ciągłą.

Wskazana jednostronność, którą piszący te słowa traktuje nie tyle jako brak *Fenomenologii wędrówki*, ile jako szczególnego rodzaju zaproszenie ze strony jej autora do opracowania komplementarnej analizy obejmującej „przewodniczą” stronę wędrowania i turystyki, uwidacznia się także w strukturze treści przekazu docierającego do wędrowca/turysty. Z perspektywy Józefa Lipca przekaz ten jest wieloźródłowy, różnorodny, bogaty treściowo lecz nieraz niespójny, zaś jego atutem jest swoisty pluralizm i demokratyczność. Z perspektywy zaś niżej podpisanego jest on, przynajmniej w swej najbardziej istotnej części, skoncentrowany w jednym źródle i na jednym targacie (wybranej grupie odbiorców), hierarchiczny lecz zarazem silnie dialogiczny, zaś jego bogactwo treściowe podporządkowane jest temu co nazwać można ideą przewodnią; jego strukturę społeczną cechuje równowaga

między demokracją a przywództwem, i między koleżeństwem a szacunkiem dla autorytetu mistrza. Modelem pierwszej struktury przekazu jest przekaz reklamowy w konsumpcyjnym społeczeństwie burżuazyjnym (w którym masowa, konsumpcyjnie zorientowana turystyka jest w rzeczy samej ważną dziedziną gospodarki, zaś jej reklama – ważną częścią całokształtu przekazu reklamowego), modelem drugiej – przekaz wiedzy i systemu wartości w tradycyjnym etosie uniwersytetu (przypomnijmy: *universitas* – to wspólnota nauczających i studiujących).

W pierwszej z tych struktur oferuje się odbiorcy bardzo wiele *prima facie* równoprawnych możliwości konsumowania i poznawania, oraz prawie zupełną wolność wyboru między nimi: wolność ta jest jednak złudna w warunkach słabego przygotowania odbiorcy do samodzielnego merytorycznego wyboru, a także wobec braku podmiotu mogącego pełnić rolę mistrza, w efekcie czego sprowadza się ona – w typowej sytuacji – do zdania się na modę lub przypadek. W drugiej – wybór dotyczy w pierwszej kolejności podstawowej wartości (np. wiedzy) oraz mistrza mogącego w najlepszy sposób wprowadzić w jej realizację, w konsekwencji czego dalsze szczegółowe wybory są już funkcją autorytetu mistrza, jego otwartości na dialog oraz postępów ucznia w mądrej samodzielności: im wyższa samodzielność, tym więcej możliwości kompetentnego wyboru, tym mniej zależności od mody i przypadku. Jest to prosty przykład realizacji wskazywanego przez wielu filozofów związku między „prawdziwą” wolnością, a znajomością rzeczy – tzw. zrozumienia konieczności. Wracając na niższy poziom abstrakcji: początkujący „wędrowiec”, który decyduje się wybrać np. drogę wprowadzającą w taternictwo, wybiera dla siebie mistrza w tej dziedzinie i zdaje się na jego pouczenia na temat tego co i w jaki sposób ma sobie przyswajać, a jeśli jest uczniem gorliwym – przejmuje też *nolens volens* od niego, i od innych starszych kolegów, aksjologiczno-ideologiczną otoczkę technicznej i organizacyjnej strony taternictwa, często prowadzącą w rejony odległe od ścian Zamarłej Turni: to przecież ludzie Tatr byli w czasie II wojny światowej kurierami Polski Podziemnej, a tzw. Taternicy – jedną z pierwszych grup opozycji demokratycznej w PRL lat sześćdziesiątych (również piszący te słowa zaczął swe uświadomienie polityczne od zebrania Uniwersyteckiego Klubu Turystycznego, które zainicjowało we Wrocławiu Marzec 68). Później uczeń uniezależnia się i często dystansuje od mistrza, a gdy sam staje się mistrzem – przekazuje nowym adeptom często inne umiejętności techniczne i inne wartości, niż jego mistrzowie przekazywali jemu. Wyboru tego dokonuje jednak w zupełnie innych warunkach, niż mógł być dokonać jako debiutant.

O ile przekaz kulturowy i aksjologiczny, który dociera do „błądzącego” wędrowca, na własną rękę szukającego wrażeń „gdzie się da”, jest różnorodny i bogaty, lecz często rozdrobniony i chaotyczny (podobnie jak

zdobywane przez niego sprawności i umiejętności praktyczne), o tyle przekaz odbierany przez wędrowca „ukierunkowanego” jest skoncentrowany i, przynajmniej we wzorcowym przypadku, wyraża spójny światopogląd. Jeśli przekaz ten będzie skupiony na szeroko rozumianym krajoznawstwie dotyczącym jednego regionu, to oznacza to, iż prócz kwestii czysto estetycznych, krajobrazowych i przyrodniczych obejmie on spójną wizję historii, kultury i etnografii tego regionu na tle dziejów powszechnych oraz jego uwikłań w bieżące spory polityczne i ideologiczne. Piszący te słowa zdobył jako akademicki przewodnik po Sudetach i Dolnym Śląsku doświadczenie w trafianiu do turystów z konsekwentną, opartą na marksistowskich podstawach całościową wizją spraw tego regionu, od lat będącego – jak wiadomo – przedmiotem licznych manipulacji historyczno-ideologicznych ze strony Polski, Niemiec i Czech (a wcześniej Czechosłowacji). Zabytki, dzieła sztuki, nazwy miejscowe, obiekty przemysłowe (w rodzaju pozostałości po kopalniach rud uranu w rejonie Rudaw Janowickich, w PRL objętych tajemnicą), domy (np. dom Gerharda Hauptmanna, piewcy walk klasowych na Śląsku, zmarłego w 1946 r. w Jagniątkowie w Karkonoszach), „ciekawi ludzie” będący świadkami niedawnej a przez długi czas przemilczanej historii (np. była służąca magnackiego rodu Hochbergów żyjąca jako staruszka w ich, niegdyś piastowskim, zamku Książ koło Wałbrzycha jeszcze w 1970 r., i jeszcze wtedy nie rozumiejąca prawie ani słowa po polsku), przedstawić można było jako kamyki arcyciekawej mozaiki historycznej konfrontującej racje polskie, niemieckie i czeskie na przekór propagandowym uproszczeniom. Typowo turystyczne informacje o lokacjach miast i ich ustroju odzwierciedlonym w budownictwie i zdobnictwie, jak też o genezie i klasowej funkcji reformacji i kontrreformacji pozwalają zrozumieć początki kapitalizmu, zapoznawanie się z zabytkami przemysłu z różnych epok – zrozumieć technologiczne uwarunkowania przemian gospodarczo-społecznych, cechy architektoniczne zabytków sakralnych – przemiany w sferze religii i w dostarczającej potrzebnego jej języka filozofii, a także społeczne, w tym klasowe, uwarunkowania tych przemian. Złożone dzieje tożsamości etnicznej i narodowej Śląska klarują się, gdy rzucone zostają na tło cywilizacyjnej roli magdeburskiego i średzkiego prawa miejskiego i innych protokapitalistycznych instytucji importowanych z Niemiec, a także specyficznych klasowych uwarunkowań (przez potrzeby społeczno-kulturowe feudalnego chłopstwa) tradycyjnego śląskiego katolicyzmu. Transkulturowa rola mistyki śląskiej reprezentowanej m.in. przez Anioła Ślązaka (Johannesa Schefflera – syna Stanisława Schefflera, polskiego uszlachconego mieszczanina o niemieckich korzeniach), i jego wpływ na Adama Mickiewicza daje się wkomponować w specyficzny duchowy portret regionu.

Słaby przewodnik skupia się na ciekawostkach i szczegółach, a jeśli interpretuje je ideologicznie – to czyni to w sposób schematyczny i autorytarny, niedopuszczający dyskusji; dobry przewodnik przedstawia swym uczniom całościowe struktury, związki przyczynowe, różne interpretacje zjawisk, konfrontuje i umożliwia konfrontację wymowy różnie przedstawianych wydarzeń historycznych i zwiedzanych obiektów (np. wspaniałej galerii rzeźbiarskich wizerunków piastowskich książąt i królów Polski, počawszy od Piasta Kołodzieja, na XVI-wiecznej bramie zamku w Brzegu nad Odrą, wzniesionej przez piastowskiego księcia legnicko-brzeskiego Jerzego II, dziś na ogół traktowanego jako Niemiec). Słaby przewodnik idzie za modą i ideologiczno-polityczną koniunkturą, dobry – zachowuje wierność swemu światopoglądowi i profesjonalnej metodologii, nie lękając się ani oburzenia słuchaczy, ani reakcji zwierzchników czy też władz politycznych. Dla dobrego przewodnika i dla rzetelnego wędrowca wielki i światły wędrowiec Herodot jest podobnym wzorem, jak jest dla filozofa (i dla ucznia dzisiejszych filozofów) współczesny Herodotowi, a parokroć przywoływany przez Józefa Lipca wielki Ateńczyk Sokrates.

Józef Lipiec zakreślił rozległe pole problemów. Niektóre szeroko rozwinął, inne tylko zasygnalizował zachęcając innych do pracy. Nad czym więc szczególnie warto pracować? Prócz ufundowania dialogicznej refleksji nad wędrowaniem oraz rozwinięcia aksjologii relacji przewodnik-wędrowiec eksponującej wzorzec *dobrego przewodnika* (może na wzór spolegliwego opiekuna z pism Tadeusza Kotarbińskiego?) – na pewno nad ontologią przekazu i jego odbioru oraz nad światem relacji między obiektywnie istniejącymi wartościami, „do których” wędrujemy lub pielgrzymujemy a wartościami wskazywanymi/ukazywanymi przez przewodnika, czasami pochodnymi od tamtych, czasem je kreującymi, czasem zaś od nich niezależnymi; wchodzi tu w grę także charakterystyka relacji między oczekiwaniami wędrowca a intencjami przewodnika, jak też antropologia odbiorcy przekazu (na przykład kwestia, do którego momentu jest on suwerennym podmiotem, a od którego – już manipulowanym i zależnym), wreszcie – zmienność epistemicznej i ideowej sytuacji wędrowca w czasie jego długotrwałej współpracy z przewodnikiem. Dodajmy, że jest to tylko część możliwego wachlarza problemów mających związek z tematyką wskazaną w *Fenomenologii wędrowki*.

