

Filozof w podróży

O dekonstrukcji pewnej metafory

Anna Wieczorkiewicz

Filozofia lubi przedstawiać siebie samą jako podróż odkrywczą, jako medytacyjną wędrówkę z ciemności błędu do światła prawdy, jako błądzenie w poszukiwaniu pierwszych zasad, czy jako ruch myśli. Nowatorskie pomysły wyklada korzystając z figur drogi na zewnątrz. Ewokuje one idee przekraczania oraz wykraczania i pozwalają poddać w wątpliwość dany system filozoficzny, czyli wyjść poza niego. Projekt innowacyjnej podróży zarysowany w tym filozoficznym toposie ma działanie ambiwalentne – w pewien sposób determinuje poznanie i zakreśla mu granice. Zwrócenie uwagi na ten topos i jego analizowanie wiąże się z badaniem warunków poznania. Egzystencjalną podstawę figury drogi stanowi podróż rozumiana jako fizyczna zmiana miejsca w przestrzeni. Dla człowieka podróż jest też przemieszczaniem się w przestrzeni kulturowej, a także w swoistym psycho-temporalnym środowisku (zwłaszcza w przypadku oglądania pamiątek przeszłości, zabytków, muzeów i innych, „cementarysk sztuki”). Przestrzeń podróży może być również dostarczycielem czasu – dla refleksji, dla przemian wewnętrznych i zewnętrznych, dla gromadzenia wrażeń i doświadczeń. A ujmując rzecz nieco inaczej: teren, przez który biegnie szlak to także obszar, na którym podróżujący pisze – pozostawiony przez niego ślad to zapis podróży. Ten pierwszy, śladowy zapis może być trawestowany na tekst dziennika podróży, na opis dalekich krajów; może przerodzić się w przygodową fabułę, w opowieść alegoryczną o ludzkim losie, lub dać impuls do tworzenia fantastycznych i imaginacyjnych opowieści podróżniczych. Teksty te wykazują różne związki z podstawowym doświadczeniem podróżowania w przestrzeni fizycznej, doznawanej w kategoriach konkretno-zmysłowych.

* * *

Zwracając uwagę na dyskurs autorów, którzy podejmowali w swym życiu podróż, pisali o podróżach własnych i cudzych, ale zajmowali się też problematyką ściśle filozoficzną, można badać tak egzystencjalny, jak i dyskursywny czy instrumentalny (w znaczeniu instrumentu wyrażania abstrakcyjnych treści) wymiar podróży.

Drogą takich przypuszczeń szedł Georges Van Den Abbeele w swej książce o metaforze.¹ Dzienniki podróży i zapiski, przywołujące odbywane niegdyś peregrynacje, potraktował jako suplement do prac teoretycznych. (Suplement rozumiał zgodnie z koncepcją Jacquesa Derridy.) Interesowały go postaci Montaigne'a, Kartezjusza, Monteskiusza i Rousseau. Pomiędzy tekstami, w których przedstawiali oni swe rozważania a ich podróżniczymi doświadczeniami mógł istnieć istotny związek. Co więcej, być może metaforyka podróży uczestniczyła w konceptualizacji myśli filozoficznej. U podstaw tej sugestii leży nie tylko przekonanie o wyjątkowości metafory podróży (a nawet o jej ontologicznej i epistemologicznej fundamentalności); przesłanki dają się wysnuć z samego dyskursu filozoficznego.

Czterech wymienieni powyżej filozofowie zastanawiali się nad podróżowaniem jako takim, porównując je niekiedy z osiadłością domowych medytacji. Mówili także o drodze osiągania prawdy, o błądzeniu w poszukiwaniu rozwiązania problemów

filozoficznych. Co więcej, ich czasy charakteryzowały się współwystępowaniem pewnych zjawisk kulturowych związanych z podróżą. Chodzi, po pierwsze, o wzrastającą popularność sztuki podróżowania, pełniącej istotną rolę w życiu społecznym, po drugie, o odkrywcze podróże do egzotycznych krajów, a po trzecie o obfitość literatury podróżniczej, także tej mówiącej o podróżach fantastycznych.

Szczególnie istotne jest tu zagadnienie kontaktów międzykulturowych. Obserwacja społeczeństw pozaeuropejskich skłaniała do uogólnień dotyczących istoty życia społecznego. Dawała też impuls do kwestionowania wartości zakorzenionych w greko-katolickim paradygmacie kulturowym. W paradygmat ów wpisana była szeroko rozumiana narracja o podróży. Formowała ona chrześcijańską narrację o odkupieniu i o pielgrzymiej ścieżce do zbawienia. Obecna była też w idei sokratycznego poszukiwania absolutu. W kręgu tych koncepcji narodziły się wiekie podróże alegoryczne. Podróżnicy, pełen lęku przed utratą właściwej drogi i przed osunięciem się w błądzenie, rzadko kiedy żywił pragnienie poszukiwania nowych horyzontów.

Wyprawy do obcego kulturowo świata w pewien sposób relatywizowały, a nawet kwestionowały te narracje. Poddawały w wątpliwość idee kultywowane w ojczyźnie podróżnika. Dzieła renesansowych podróżników i geografów podszyte są zwątpieniem w niektóre pryncypia teologiczne, a dzieje się to zanim wątpliwości te zaczęły być artykułowane bezpośrednio w tekstach filozoficznych.²

Nurt filozoficzny, w którym sytuuje się analiza Van Den Abbeelego to ten, w którym filozofia określana jest jako dziedzina usiłująca zatrzeć swój tekstualny status. Wychodząc z tego założenia dekonstrukcjonści tropią ślady tych zabiegów. Podkreślają znaczenie językowej tkanki rozważań filozoficznych. Poprzez wnikliwą lekturę chcą dotrzeć do bezwiednie stosowanych figur językowych i strategii retorycznych, które deformują i rozkładają formułowane *explicite* programy filozoficzne.³

Tak jak Derrida pisze o różni jako o ekonomii drogi okrężnej, Van Den Abbeele pisze o ekonomii podróży. Chce wykrzyć to, co niejawnie rządzi tekstem, wskazać zespoły pojęć i powiązać je niciami odpowiedniości. Okrężna droga, o której mówił Derrida, wywodzi z siebie wątki „nowe”. Ich nowość jest wprawdzie problematyczna o tyle, że w istocie mamy tu nawiązanie do dosłownego znaczenia drogi. Nowe są one jednak w tym sensie, że wskazują ciekawe możliwości interpretacyjne. Chodzi tu o te interpretacje, które powstają w polu relacji przestrzeń-ciało-tekst. Podobnie dzieje się z kategoriami ruchu, odejścia czy śladu, a poniekąd także obecności i nieobecności. Przywołajmy tu jedno z tych Derridańskich pojęć: „ślad odnosi się w nie mniejszym stopniu do tego, co nazywamy przyszłością, niż do tego, co nazywamy przeszłością, ustanawiając to, co nazywamy teraźniejszością przez sam stosunek do tego, co nią nie jest, nie jest nią w sposób absolutny, tzn. do przyszłości lub przeszłości ujętych jako zmodyfikowana teraźniejszość. Jakiś odstęp musi oddzielać teraźniejszość od tego, co nią nie jest, aby mogła być sobą”⁴.

Takie ujęcie pozwala pisać o czasowości ludzkiego życia, o kondycji ludzkiej, nieodłącznie związanej z drogą, na której

pozostaje ślad wędrowca. W opowieści o metaforze podróży wyrazistość zyskują te spośród derridiańskich kategorii, które tworzą pole „dosłowności” – w dosłowność zresztą postmoderniści nie wierzą tak do końca, stąd ten cudzysłów. Interpretator–dekonstrukcjonista wędruje zatem przez różne płaszczyzny rozumienia podróży, okrążając pozostałe po tych podróżach znaki. To „okrążanie” jest oczywiście Derridiańskie: „Znak – jak się powiada potocznie – zajmuje miejsce samej rzeczy, rzeczy obecnej, przy czym „rzecz” dotyczy tutaj zarówno sensu, jak odniesienia. (...) Kiedy nie możemy wziąć do ręki lub pokazać rzeczy, powiedzmy raczej czegoś obecnego, bytu obecnego, kiedy to, co obecne, nie uobecnia się, oznaczamy to, nakładamy drogi przechodząc przez znak.”⁵⁵

Kiedy dekonstrukcjonista bierze na warsztat książki, które mają zrelacjonować podróż, odzwierciedlić ją i w pewien sposób przywrócić, ma na uwadze tekstowy wymiar przedmiotu badań. Narracja – mówi Van Den Abbeele – powstaje dzięki powtórzeniu i przemieszczeniu; konstituuje się jako repetycja, a struktura relacji pozwala rozpoznać podróż jako taką. Można mówić tak o czytaniu tekstu, jak i o odczytywaniu przestrzeni. Oba te rodzaje lektury można następnie odnieść do wewnętrznej i zewnętrznej przestrzeni własnego Ja, a następnie rozważać problematykę tożsamości. (W pantekstualnym świecie dekonstrukcjonistów sama podróż też zresztą jest tekstem.)

W instrumentarium dekonstrukcjonisty nie może zabraknąć pojęcia ekonomii. U Van Den Abbeelego jest to ekonomia krytycznego myślenia, w której motyw podróży odgrywa niebagatelną rolę. Wątek ten przechodzi w kolejny – rodzi się koncepcja ekonomii podróży pojęciowo związana z domowością. Nicie tego związku dostrzegalne są w greckim źródłosłowie – greckie *oikos* oznacza bowiem dom. Z kolei pojęcie domu stanowi zasadniczy czynnik kształtowania się semantyki podróży. Dzięki odniesieniu do punktu stałego, do domu, osadzonego w przestrzeni świata podróż może zyskać tożsamość. Ruch konstituujący podróż narusza tożsamość domu. Z drugiej strony, pełne znaczenie domu i zadowolenia może się formować dzięki ciągłemu odchodzeniu, dzięki drogom okrężnym, wiodącym poprzez przestrzeń świata, na powrót do domu; dom też wciągnięty jest w grę pomiędzy stałością i niezmiennością a płynnością nieustannych przemian.

Przyjrzyjmy się dokładniej, jakie oblicza przyjmuje szeroko rozumiana podróż filozoficzna u Montaigne’a, Kartezjusza, Monteskiusza i Rousseau.

MONTAIGNE

Montaigne swą włoską podróż dokumentował w dzienniku. Część zapisków dokonał sekretarz, którego potem Montaigne odprawił z nie znanych nam przyczyn. Nazwy miejscowości, daty postojów, komentarze dotyczące sytuacji politycznej i topografii tworzą w dzienniku system odniesień dla informacji historycznych, dla reminiscencji literackich itp.; ale z drugiej strony topografia jest rodzajem tekstu. Sam Montaigne odwołuje się do metafory podróżowania jako czytania. Co charakterystyczne, *Journal de voyage en Italie* częściowo jest pisany po włosku. Posługiwanie się językiem kraju, przez który się przejeżdża odzwierciedla przemieszczanie się w przestrzeni.

Abbeele opisuje dziennik w kategoriach celu, topografii i okoliczności przemieszczania się, by następnie określić podstawę dla symbolicznej funkcji podróży w *Próbach*. W planie najogólniejszym włoska podróż ma dla *Prób* tego rodzaju znaczenie interpretacyjne, że dzieli czas ich powstawania na dwa okresy – pierwszy od 1571 do 1580, a drugi do 1588, kiedy to ukazała się trzecia księga wraz z licznymi uzupełnieniami w dwóch pierwszych. Eseje pochodzące z pierwszego okresu są mniej osobiste; te późniejsze mają więcej rysów indywidualnych tak jakby włoskie peregrynacje przyczyniły się do „humanizacji” twórczości Montaigne’a, a jednocześnie były metaforą całego dzieła Montaigne’a jako długiej podróży medytacyjnej.

Prawdopodobnie Montaigne nie zamierzał publikować dziennika. Liczne jego fragmenty znalazły się w *Próbach*. (*Journal* stanowi zatem suplement do esejów w derridiańskim tego słowa znaczeniu.)

W tekstach Montaigne’a dyskurs o podróży przebiega pod znakiem ciała. Filozof wiele uwagi poświęca swojemu zdrowiu. Podróż podjął zresztą także po to, by je podreperować. Jako człowiek cierpiący na kamienie w nerkach sądził, że wody mineralne przyniosą mu ulgę. Zainteresowany „hydrauliczną” ciałą, zapisuje w dzienniku szczegóły dotyczące wypitych i wydalonych płynów. (Jest świadom komiczności tych informacji.) Rozważa wpływ środków komunikacji na stan nerek i żołądka. Powóz i łódź pogarszają kondycję chorego, a jazda konną łagodzi dolegliwości – pisze w eseju o pojazdach. Van Den Abbeele daje psychoanalityczną interpretację tego zamiłowania do jeździectwa: filozof lubił poruszać się jeżdżąc konno, gdyż dodawało mu to powagi i rekompensowało odczuwane przez niego niedostatki, szczególnie niewielki wzrost oraz stosunkowo świeże szlachectwo rodu Montaignów. Na grzbiecie wierzchowca jeździec czuł się godnie. Koń jest, zdaniem interpretatora, metaforą dominacji i udomowienia; w pewnym momencie staje się też dominującą metaforą dyskursu.

Psychoanalityczne rysy interpretacji Abbeelego są w ogóle dość silne. Pisze on na przykład o Montaigneowskim kompleksie kastracji, o uczuciach, jakie Montaigne żywił w stosunku do ojca. (Montaigne sytuuje siebie samego jako syna–nomadę buntującego się przeciwko paternalizmowi. Pragnąc odcięcia, postępuje śladami ojca – tak jak on podejmuje podróż do Italii i tak jak on prowadzi szczegółowy dziennik.)

Do swych interpretacji Van Den Abbeele włącza analizy sensów kojarzących się z nazwiskiem Montaigne’a. Chodzi mu o zdefiniowanie stosunku, jaki ma filozof do własnego nazwiska. Świadomość tego nazwiska ma określać tożsamość pojmowaną w kategoriach niepowtarzalnego i indywidualnego „Ja”. Nie chodzi tu już o nazwisko kojarzone w pierwszym rzędzie z posiadłością, ale o takie, które raczej wskazuje na jednostkę. Poprzez nazwisko sygnujące autorskie dzieło tworzy się punkt stały – podstawa dla konstituowania tożsamości filozofa. (Abbeele podkreśla znaczenie przejścia od feudalnego do kapitalistycznego sensu nazwiska.) Rodzi się tu też nowe rozumienie autora kładącego podpis pod swym dziełem. W interpretacji Van Den Abbeelego nazwisko przywołuje znaczenie wielorako rozumianej własności oraz prawa do posiadania. Posiadanie to dotyczy tak dóbr ziemskich (nazwisko pochodzi od nazwy posiadłości ziemskiej), jak tekstu (nazwiskiem sygnuje się własne dzieła dzieła) czy ciała (nazwisko określa tożsamość). Te trzy zastosowania tworzą w dyskursie Montaigne’a sieć ekwiwalencji, którym Van Den Abbeele poświęca wiele uwagi. Na przykład wspomniane wcześniej zaabsorbowanie Montaigne’a gospodarką płynów wewnątrz ciała ma specyficzny odpowiednik we fragmentach poświęconych technice hydraulicznej w Augsburgu, Prattolino, w Tivoli. Ta swoista odpowiedniość wpisuje się w ustaloną przez Abbeelego korespondencję kodu antropomorficznego i topograficznego. Z kolei, mówiąc o pisaniu i podróżowaniu, Montaigne wymiennie stosuje kategorie opisu – jedno konceptualizuje w terminach drugiego. Podróżowanie – nieustannie podkreśla Van Den Abbeele – jest czytaniem tekstu topografii. Z drugiej strony jest też czynieniem pewnych zapisów w tym tekście, czego najprostszym przykładem są ślady pozostawione przez konia. „Przywracanie” podróży poprzez opowiadanie o niej to postępowanie po śladach, którymi przeszedł koń. „Ślad podróżnika zobowiązuje nas do zniesienia opozycji pomiędzy czytaniem a pisaniem i do zobaczenia w niej stałej, złożonej cyrkulacji znaków tyleż pisanych co czytanych, które o tyleż przekształcają podróżnego, o ile on przekształca teren w niekończącym się różnicującym pojawianiu się, zarazem nieskończonej drodze okrężnej tekstu i tekstu nieskończonej drogi okrężnej” – tak porusza się interpretator we wskazanych przez siebie zespołach odpowied-

ności. W swe rozważania włącza kategorie ruchu oraz powrotu. Ta ostatnia wiąże się z symboliką domu i daje się oczywiście rozważać na kilku planach. Szczególne znaczenie interpretacyjne ma rzymski etap podróży. Rzym stanowi dla Montaigne'a dom prawdziwszy niż ten, z którego wyruszył. Tekst *O próżności* kończy się zacytowaniem dokumentu, w którym przyznaje się mu obywatelstwo Rzymu. Rzym – twierdzi Van Den Abbeele – jest miejscem, w którym Montaigne wyzwala się z paternalistycznych więzów, i niejako powołuje do życia samego siebie. W tym sensie Rzym staje się jego prawdziwym domem. (Znamienne, że to właśnie w Rzymie Montaigne odprawia swego sekretarza i przejmuje pisanie dziennika.) Dopiero z tego „rzymskiego domu” wraca Montaigne tam, skąd rozpoczął wędrówkę – do siedziby Montaigne'ów.

Van Den Abbeele ujmując proces powstawania korpusu *Prób* jako autorskie, kreacyjne w swej istocie, doświadczanie samego siebie. Podróżowanie kojarzy się tak z utratą tożsamości jak i z wewnętrznym powrotem oraz z odnalezieniem domu; także z dojściem do kresu ziemskiego żywota, czyli do śmierci („Jako filozofować znaczy uczyć się umierać” – czytamy w jednym z esejów. Jest to ostateczny cel filozofii. Śmierć jest podróżą w miejsce, skąd nikt nie wrócił.)

Fragmentaryczność *Prób* sprawia, że trudno wskazać ramy tekstu. Skłania to do zrewidowania kategorii podróży, która zwykle opiera się na założeniu, że możliwe jest określenie tego, co wewnętrzne (wewnętrzne w stosunku do tekstu, do domu, ciała – zależnie od tego, do czego metafora się odnosi.) U Montaigne'a tekstualna podróż formuje się w nieustanne dywagacje. Niekończąca się wędrówka koresponduje z niekończącym się dyskursem. (Brak pierwszej strony dziennika, czyli niezamierzony brak początku, ma dla Abbeelego znaczenie symptomatyczne, gdyż wskazuje na ważną cechę narracji o podróży, a mianowicie na jej fragmentaryczność.)

KARTEZJUSZ

Kartezjusz za wszelką cenę pragnie odnaleźć szlak wiodący ku prawdzie. Jego metoda ma wskazywać drogę wyjścia z labiryntu stereotypowych błędów. Jak twierdzi w *Rozprawie o metodzie*, można próbować trzech dróg. Pierwsza jest drogą erudyty, sięgającego do ksiąg. Obcowanie z myślą minionych stuleci jest równoznaczne z podróżowaniem, a „czytanie wszelkich dobrych ksiąg jest niby rozmowa z najgodniejszymi ludźmi minionych wieków, będącymi tych dzieł autorami, ba, i to nawet rozmowa przemyślana, w której odsłaniają nam jedynie swe najcenniejsze myśli (...).”⁶ Znajomość tego, co różne od nas, pomaga nam w osądzaniu nas samych i uczy lepiej wywierać sądy, gdy chcemy orzekać o nieracjonalności czy niedorzeczności innych ludzi.

Druga droga to zwiedzanie zagranicy w celu gromadzenia doświadczeń i sprawdzania samego siebie w różnych sytuacjach. (Topografia myśli – zauważa Van Den Abbeele – staje się tu mapą Europy, a ta ostatnia zmienia się w księgę, Wielką Księgę Świata. Dosłowne podróżowanie staje się figuratywnym czytaniem.) „Podróż”, „błądzenie” i „tekst” stanowią w dyskursie Kartezjusza jakby oblicza tego samego problemu. Na przykład te same niebezpieczeństwa kryją się w nadmiernym podróżowaniu i w nieumiarkowanym czytaniu. Erudyta, podobnie jak człowiek, który spędził zbyt wiele czasu na podróżach, łatwo może stać się obcym we własnym kraju. Może też popaść w błąd Don Kichota i to, co pochodzi z dawnych opowieści, brać za prawdziwe.

Droga trzecia to introspekcyjna medytacja. Ją właśnie w pewnym okresie swego życia wybrał filozof: „obróciwszy kilka lat na studiowanie w ten sposób w księdze świata i zdobywanie niejakego doświadczenia, postanowiłem pewnego dnia zagłębić się również w samego siebie i użyć wszelkich sił mojego umysłu dla wyszukania dróg, jakimi iść mi należało. Powiodło mi się to, jak sądzę, o wiele lepiej, niż gdybym się nie był nigdy oddalił ani od mego kraju, ani od moich ksiąg.”⁷

Kartezjusz zdecydował się użyć własnego umysłu, aby położyć kres lekturze cudzych ksiąg i błądzeniu pośród życia (błądzeniu cielesnemu i mentalnemu). Wycofał się do domowego zacisza, by podjąć podróż szczególną. Moment wycofania się i samozamknięcia rozpoczyna metafizyczną podróż medytacyjną, wędrówkę od *cogito* do nieskończoności Boga. Domowe pomieszczenie (*poêle*), w którym chroni się filozof, Van Den Abbeele uważa nie tylko za przestrzeń fizyczną, ale i za metaforę konieczną dla Kartezjańskiego odkrycia podmiotowości. Metafora ta, ufundowana na relacji wnętrza podmiotu do jego zewnątrz, dana jest w *materiam errandi*, bez której nie mógłby ukonstytuować się podmiot. (Po okresie wycofania Kartezjusz udał się zresztą ponownie w podróż. Pojechał do Włoch z pielgrzymką do Matki Boskiej Loretańskiej. Włochy nie przypadły mu do gustu – narzekał na klimat, na niebezpieczeństwa. Potem swą stałą rezydencję przeniósł do Holandii, stanowiącej przeciwieństwo Italii w jego indywidualnej psycho geografii.)

W kartezjańskim dyskursie często pojawiają się metafory podróży i metafory topograficzne. Kartezjusz ucieka się do figury podróży na przykład wtedy, gdy chce wyjaśnić pochodzenie różnic w ludzkich sądach. „Tak więc rozbieżność mniemań nie pochodzi stąd, ale jedni byli roztropniejsi od drugich, ale jedynie stąd, iż prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami i nie rozważamy tych samych rzeczy.”⁸

Zawarta jest tu swojego rodzaju topografia myśli, topografia, w ramach której każdy układa własne itinerarium. Za pomocą metafor przestrzennych zarysowana jest nieprzepraszalność ludzkiego wnętrza.

Fundamentalna dla kartezjańskich poszukiwań jest przestrzenność w swej istocie metafora utraty punktu oparcia, pojawiająca się w drugiej Medytacji. Wyraźnie wskazuje ona na cechy obecne potem w filozoficznym poszukiwaniu. Nagle osunięcie się spod nóg stałego gruntu powoduje, iż człowiek zapada się w bezdenną otchłań. „Wczorajsze rozważania pograżyły mnie w takich wątpliwościach, że nie mogę już o nich zapomnieć ani nie widzę, jakby je należało rozwiązać, lecz tak dalece straciłem równowagę, jak ktoś, co wpadłszy w głęboki wir, ani dna dosięgnąć, ani też na powierzchnię wypłynąć nie może. Chcę jednak wydobyć się z tego i spróbuję ponownie iść tą samą drogą, na którą wczoraj wkroczyłem. Będę mianowicie odsuwał od siebie to wszystko, co najmniejszą choćby dopuszcza wątpliwość, zupełnie tak samo, jak gdybym był stwierdził, że jest to zgoła fałszem. Będę też podążał dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, i jeśli już nie poznam niczego innego jako pewne, to przynajmniej to, że nie ma nic pewnego. Aby całą ziemię poruszyć z miejsca, żądał Archimedes tylko punktu, który by był stały i nieuruchomiony; należy więc oczekiwać wielkich rzeczy, jeżeli znajdę choćby coś najmniejszego, co byłoby pewne i niewzruszone.”⁹ (W tekście łacińskim jeszcze silniej uwypuklony jest sens wątplenia, wpisany w metaforę dezorientacji, czy raczej niemożliwości topograficznego zorientowania się w przestrzeni, wpisany w tę metaforę.)

Konsekwentnie postępując drogą wątplenia, można – jak sądzi Kartezjusz – przybyć do punktu absolutnej pewności. Ostateczne uzyskanie pewności (czyli poczucia, że stoi się na twardym gruncie i że jest się bezpiecznym przed groźbą bezładnego nomadyzmu) to cel, który stawia sobie filozof. Projekt filozoficzny Kartezjusza, obejmujący poszukiwanie stabilności, zarysowuje dyskursywną podróż, w czasie której ma się do dyspozycji metoda, czy raczej metodyczne wątplenie.

Podróż poprzez wątplenie to dyskursywny ruch w czasie i przestrzeni. Wędrowanie, czy może raczej błądzenie, konstytuuje podmiot. Dopiero ustanowienie *cogito* jako *punctum firmum* zneutralizuje bezład wędrówki, obróci je w nie-wędrówkę, a z błądzenia uczyni drogę celową. (Ujmując dyskurs od innej strony, Van Den Abbeele stwierdza, że tekst, podobnie jak otchłań wątplenia, jest także przestrzenią, którą trzeba przejść, by dotrzeć do tego, co pewne i niewzruszalne.)

Im więcej się myśli, tym więcej się błądzi i tym więcej się wie. Mówiąc o błędach, Kartezjusz także korzysta z metaforyki topograficznej. Błąd jako błędzenie pojawia się w paru postaciach. Może być mianowicie rezultatem wędrówki; może polegać i na niezdolności do utrzymania się w ramach pewnych ograniczeń. Błędem jest czynienie sądów, przekraczających naszą zdolność rozumienia, a więc, powodowane przez *hybris*, niewłaściwe używanie zdolności, którymi obdarzył nas Bóg. Dzięki metaforze wędrówki można zrozumieć, jaki rodzaj błędu bywa prawomocny: taki mianowicie, który jest jedynie odejściem od prawdy, a nie poddaniem w wątpliwość prawdy jako takiej. (Zatem wędrowanie ma ograniczenia.) Odejście od prawdy stanowi bowiem sposób aby sprawdzić stabilność *cogito*. Prawda *cogito* jest tu rozumiana także jako punkt topograficzny.

Działanie topograficznej topiki w dyskursie Kartezjusza jest nie tylko ambiwalentne, ale i wieloaspektowe. Jak twierdzi Van Den Abbeele, skojarzenie topograficznej metaforyki z metaforą podróży zdradza fundamentalne niepokoje Kartezjusza, a jednocześnie aktywnie uczestniczy w ich uśmiercaniu. Chodzi tu o niepokoje nieodłączne od sytuacji błędzenia, które w formie najbardziej przerażającej dotykałoby nieskończoności – byłoby niekończącą się wędrówką lub niekończącym się tekstem. Układając swój projekt (włączający nie tylko *cogito*, ale i metodę, kwestie geometrii, czy elementy moralności), Kartezjusz chce w jakiś sposób zrozumieć nieskończoność. I tak jak montaignowska próżność, kartezjańskie błędzenie jest ambiwalentne.

MONTESKIUSZ

Półtora wieku po Montaigne'u pisze Monteskiusz swoje *Voyage de Gratz à la Haye* (wydane dopiero pośmiertnie). W podróż udał się w roku 1728, by zebrać materiały do swych rozważań. Z Paryża wyruszył do Wiednia. Potem zwiedzał kopalnie miedzi w Chemnitz. We Włoszech zatrzymał się w Wenecji, Mediolanie, Turynie, Genui, Florencji. Pięć miesięcy spędził w Rzymie, skąd zrobił wycieczkę do Neapolu. Wracając przez Niemcy, zatrzymał się w Hanowerze, po czym przez Hagę udał się do Londynu. Następnie przez 18 miesięcy przebywał w Anglii, gdzie w dużym stopniu ukształtowały się jego poglądy polityczne. (Niestety, rękopis tej części *Dziennika* został spalony na początku XIX wieku przez jednego z jego spadkobierców.) Podróż dzieli twórczość Monteskiusza na dwa okresy, zaznaczając przejście od literatury pięknej do teoretycznej i politycznej.¹⁰

Swoją metodę podróżowania filozof opisał dość szczegółowo. Polegała ona na tym, że po przyjeździe do danego miasta wspinał się na najwyższą wieżę, by stamtąd objąć spojrzeniem całą okolicę; potem dopiero wędrował po ulicach, by przed odjazdem znowu udać się na wieżę i jeszcze raz spojrzeć z góry na całość. Wieża stanowi punkt orientacyjny i pozwala planować przyszłe ruchy. Pełni ona funkcje *oikos*; ekonomizuje turystyczne trasy i stanowi miejsce, do którego wraca się kończąc pobyt w mieście. W przypadku tego powtórnego spojrzenia z góry można mówić tak o dystansie przestrzennym, jak i czasowym.

Monteskiuszowska turystyka wymaga zatem uwzględnienia zarówno zmiany miejsca dokonującej się w przestrzeni horyzontalnej, jak i punktu stałego osadzonego na osi wertykalnej. Ten ostatni dostarcza perspektywy całościowej, co nie znaczy, że perspektywa ta byłaby wystarczająca i ostateczna. (Każda z możliwych perspektyw ma pewne ograniczenia.) Pojawia się tu zagadnienie mediacyjności podróży, związanego z nią ruchu, oddalania się od obiektu oglądanego, co inicjuje grę perspektyw. (Taką grę perspektyw można też wyartykułować w narracji o podróży – a dowodem tego *Listy perskie*. Ukazany tam Uzbek widzi w Europie to, czego nie dostrzegają rodowici mieszkańcy, ale w dużym stopniu pozostaje ślepy na braki własnej kultury, np. na dylematy despotyzmu.)

Ponieważ kolejne miasta zwiedzane są według tego samego klucza, każde z nich staje się w pewnym stopniu repetycją wszystkich innych, a żadna z perspektyw nie jest nadrzędna. Istnieje jednak Rzym – miasto na siedmiu wzgórzach, gdzie filozof zatrzymał się na dłużej w czasie swej włoskiej podróży. Do tego miasta, które nie pozwala się ujrzyć w jednej nadrzędnej perspektywie, prowadziły wówczas wszystkie drogi „kulturalnego świata”. Rzym był domem cywilizacji Zachodnioeuropejskiej. Paradoksalnie, w miejscu nieobjętym jednym spojrzeniem, rodziła się perspektywa zasadnicza. Nadrzędność rzymskiej perspektywy polegała na tym, że oglądało się tu to, co widzieli inni; Rzym stawał się widokiem widoków. Sposób, w jaki Monteskiusz zwiedzał zagranicę, daje początek teorii – rozumianej w związku z jej znaczeniem etymologicznym, to znaczy jako oglądu. Teoria wiąże ze sobą poszczególne elementy rzeczywistości i umiejscawia je dzięki założeniu istnienia wszytkowidzącego podmiotu. Jak twierdzi Jean Starobinski, ten totalizujący ogląd z góry może stanowić metaforę postawy Monteskiusza jako teoretyka.¹¹ Wyraźnie widać to w dziele *O duchu praw*, mającym dać całościowy zarys instytucji ludzkich (*le tout ensemble*). Zdaniem Starobinskiego, ów wertykalizm perspektywy związany jest z przekonaniem o wzajemnym powiązaniu ze sobą poszczególnych elementów badanych przedmiotów oraz o ich istnieniu w ramach jednej całości. Dialektyka Monteskiusza może być rozumiana jako totalizująca w tym też sensie, że – za sprawą wpisanej w tę perspektywę symultaniczności – neutralizuje lub anuluje temporalny aspekt ruchu.

Van Den Abbeele, mówiąc o Monteskiuszu jako o turyście-teoretyku, przywołuje nie tylko Starobinskiego, ale i prace Deana MacCannella, a zwłaszcza jego teorię turystyki. Turysta ujęty jest w niej jako kolekcjoner wrażeń. Dokonuje on gestów interpretacyjnych, w wyniku których dochodzi do konstrukcji imaginacyjnego universum. Jeśli zwiedzanie – mówi Van Den Abbeele – wiąże się z takim interpretacyjnym konstruowaniem, to trudno zakładać istnienie nieprzekraczalnej granicy pomiędzy wizją świata a teorią. Z drugiej strony, teoria daje ogląd całości danego schematu pojęciowego i w ten sposób staje się zwiedzaniem. Zarówno teoria jak i zwiedzanie kierowane są pagnieniem oglądania, a następnie totalizowania poszczególnych elementów w ramach pewnej wizji ogólnej. Pragnienie to leży u podłoża oświeceniowej epistemologii, a ta z kolei jest immanentnie związana i z metaforą wizualną, i z istotną wówczas praktyką społeczno-kulturową, a mianowicie modą na *grand tour*.

Podejdźmy teraz do problemu monteskiuszowskiego podróżowania od innej strony. Dzieło *O duchu praw* może być czytane jako rodzaj teorii turystycznej. Dana w nim jest swojego rodzaju polityczna topografia. Krajobraz zostaje opisany najpierw w terminach opozycji pomiędzy gorącym a zimnym klimatem, pomiędzy północą a południem. Z opozycji tych rodzi się topografia moralna. Północ to domena ludzi aktywnych, pracowitych, odważnych, męskich, wolnych; południe jest ojczyzną istot biernych, leniwych, zniewieściałych i służalczych. Klimat wpływa na obyczaje. Geografia istnieje w związku ze społeczeństwem, z jego historią i polityką. Teoria stara się ująć aspekt strukturalny i progresywny. Zmiana rozmiaru państwa wpływa na zmianę rządów, a rządy warunkują oblicze stanu państwa. Z kolei historię można rozumieć tylko jako historię stosunków pomiędzy narodami, jako śledzenie wciąż zmieniających się linii zarysowujących mapę. Tu właśnie jest miejsce dla toposu podróży: podróż ustanawia relację pomiędzy dwiema jednostkami geograficznymi, które są „myślane” poprzez różnice przestrzenne. Bez podróży nie byłoby mapy; z drugiej strony mapowanie to próba myślowego ujęcia podróży wraz z całą płynnością ruchu, który ona implikuje.

Analizując powyższe wątki dyskursu Monteskiusza, Van Den Abbeele stwierdza, że sytuacja teoretyka społeczności ludzkich tematyzowana jest w terminach poszukiwania perspektywy. Niebagatelną rolę odgrywa przy tym metafora ujawniająca

problem dominacji (tak teoretycznej, jak politycznej czy rodzinnej).

W zakończeniu *O duchu praw* pojawia się topos końca książki jako końca podróży. Monteskiusz przywołuje ten fragment *Eneidy* (ks. III, 523), w którym towarzysze Eneasza wypatrują wybrzeży Italii. Nie jest to koniec dzieła Wergiliusza i niekiedy tłumaczy się to pomyłką Monteskiusza – ale on sam daje przypis do odpowiedniego miejsca w tekście Wergiliusza. Finał traktatu wskazuje sugeruje raczej to, że koniec książki nie jest końcem ostatecznym, bo struktura podróży to powtarzanie ciągów epizodów. „*Italiam, Italiam...* Kończę ten traktat o leninach tam, gdzie go większość autorów rozpoczęła.”¹²

ROUSSEAU

W wielu miejscach swej twórczości Rousseau zarysowuje portret siebie samego jako samotnego wędrowca. Pisze o swym umiłowaniu wędrowek pieszych, w czasie których nie korzysta z żadnych środków transportu i o bezpośredniości takiego podróżowania, o niezależności i wolności samotnego wędrowca. Jest to wolność od społecznego uwikłania: wolność wkraczania w świat imaginacyjny. (Niespieszne wędrowanie w poczuciu pełnej wolności i niezależności wydaje się idealnym wyobrażeniem autotelicznej fikcji.)

Rousseau czuje, jak sama czynność chodzenia ożywia myśli – ciało potrzebuje ruchu po to, aby umysł był zasilany. O ile Descartes potrzebował pewnej stabilności, aby oddać się podróży medytacyjnej, to według Rousseau ruch umysłu jest ożywiany przez ruch ciała. Stan umysłu powstający w czasie chodzenia jest początkiem dyskursu filozoficznego. Człowiek chciałby przedłużyć ów czas, czas bycia w stanie natury, choćby przez przypominanie go sobie, czy poprzez zapisywanie tego stanu duszy. Tak rodzą się *Reveries du promeneur solitaire* – *Marzenia samotnego wędrowca*.

Rousseau wierzy, że w czasie samotnej wędrowki odzyskuje swoje „Ja” i osiąga samopoznanie. Jest to najistotniejszy rodzaj poznania. Nie znaczy to, że podróż nie daje niczego ponadto. Rousseau włącza ją do planu edukacyjnego przedstawionego w *Emilu*. Odpowiednio wyedukowany człowiek powinien bowiem znać nie tylko swych ziomków. Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy podróżą podjętą po to, by zobaczyć inne kraje, a taką, w czasie której poznaje się innych ludzi. Pierwszy cel obierają ludzie powodowani próżną ciekawością; dla tych, co umieją podjąć refleksję filozoficzną, jest drugi cel. Emil odbywa podróż dopiero wówczas, gdy właściwie jest już wychowany, a jego skutki podróży zostały zaplanowane przez nauczyciela. Podróż Emila jedynie dopełnia edukację i określa ucznia jako pełnego członka społeczeństwa.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że takie usytuowanie podróży w planie edukacji sugeruje, że to lekcja trudna, a może i niebezpieczna. Uczeń musi być należycie przygotowany, jako że o wartości podróży ostatecznie zadecydują jej skutki, czyli to, co uczeń wyniesie z lekcji. (Znów mamy tu problem ambivalencji podróży; tym razem jest to ambivalencja moralna.)

Aby zrozumieć naturę wiedzy zdobywanej przez Emila, trzeba pamiętać o lekceważeniu, jakim Rousseau darzył książki, przeszkadzające jakoby w czytaniu Księgi Świata. Wartość lektury cudzych opisów podróży jest znikoma, a nawet niebez-

pieczna, gdyż czytając możemy zapomnieć, że obcujemy jedynie z tekstem; same znaki są niczym, jeśli nie ma się wyobrażenia o tym, na co one wskazują. (Podobnie mapa jest dla nas zrozumiała jedynie wtedy, gdy znamy ideę tego, do czego się odnosi.) Znacznie mniej wiedzy zyskamy czytając księgi niż skupiając się na subiektywnym odczuwaniu świata natury. Warunki do tego stwarza proste wędrowanie, w czasie którego człowiek znajduje się w bezpośrednim kontakcie z przestrzenią, którą przemierza. (Ten wątek myślenia o podróży przejęli potem romantycy.)

Podróży nie powinno się jednak przeciągać ponad miarę. Koncepcja wewnętrznego powrotu i odnalezienia samego siebie koresponduje z koncepcją celu w podróży edukacyjnej. Celem tym winno być odnalezienie własnego miejsca. Ostatecznie, dom opuszcza się po to, by następnie powrócić do niego. Ryzyko podróży byłoby zbyt wielkie, jeśli człowiek nie wierzyłby w powrót do domu. Dom stanowi miejsce uprzywilejowane, a podróż można uznać za udaną, jeśli nauczy człowieka wybierać domową ośiadłość.

Van Den Abbeele tak określa topograficzny model sytuacji edukacyjnej zarysowanej przez Jana Jakuba: element ruchu, tak jak i pewna dawka podróżowania, są potrzebne, żeby zachować istotę domowości. Ale aby poznać świat w sposób, który dla człowieka jest interesujący, wystarczy poznać siebie; wraz z odnalezieniem własnego miejsca, odnajduje się to, co człowiekowi potrzebne. Jest to ten moment rozumowania, w którym rodzi się moralna topografia Rousseau. Jej solipsystyczne implikacje najwyraźniej widać w *Przechadzkach samotnego wędrowca*, które zaczynają się kwestią – „Tak więc jestem na ziemi sam, skazany na własne tylko towarzystwo, bez brata, bliźniego, przyjaciela.”¹³

* * *

Mówiąc o podróży, nie zawsze mówimy naprawdę o niej. Przywołując obraz podróży, często chcemy ukazać to, co pozbawione wymiarowości, co nieuchwytnie zmysłowo – jakieś przeczuwane przez nas idee, abstrakty, ulotne doznania i przeżucia. Podróż są podszyte teksty mówiące o czymś zupełnie innym – topika podróży czai się wszędzie. Tylko po co ją dekonstruować? Po to między innymi, by ujawnić ryzyko intelektualnych podróży odkrywczych. Dyskurs używa do odkrywania tego, co odkrywa – ujawnia sam siebie w narracji, mającej owo odkrycie reprezentować. Nigdy nie będzie więc wolny od groźby oskarżeń – zawsze można poddać w wątpliwość nie tylko to, co odkrywa, ale to jak odkrywa. Do ujawnienia takich uwarunkowań zmierza dekonstrukcja metaforyki podróży w tekstach filozoficznych, jaką przeprowadza Georges Van Den Abbeele.

W jego ujęciu topos podróży urasta do czynnika warunkującego poznanie – a stwierdzenie to można rozumieć wielorako. Podróżowanie tworzy warunki poznania, i dostarcza języka, by opowiadać o poznaniu samym. Metaforyka podróży otwiera drogę myśleniu abstrakcyjnemu, ale poprzez swą warstwę obrazową związana jest z tkanką życia. Dana jest nam więc nie, którą możemy uchwycić, gdy już zanedbaliśmy się we własne myśli. Z labiryntu dywagacji można wyjść ku życiu – gdzieś wyjechać, uciec, udać się w podróż, na wakacje, czy choćby wyjść na ulicę.

PRZYPISY

¹ G. Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor from Montaigne to Rousseau*, Minnesota 1992.

² Geoffrey Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris 1935, s. 254 – 61, 402 – 5, podaje za Van Den Abbeele, s. 146.

³ Por.: Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993, s. 31.

⁴ J. Derrida, *Różnica*, przeł. J. Skoczylas, (w:) *Drogi współczesnej filozofii*, wybór M. Siemek, Warszawa 1987, s. 389.

⁵ Derrida, op. cit., s. 383.

⁶ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński Boy, Warszawa 180, s. 32.

⁷ Ibidem, s. 35–36.

⁸ Ibidem, s. 29.

⁹ René Descartes, *Medytacje o pierwszej Filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewicz, Warszawa 1958, s. 32.

¹⁰ Przywołać tu można znamienne daty: 1721 – *Listy perskie*; 1748 – *O duchu praw*.

¹¹ J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris 1943, s. 60–113, podaje za: Van Den Abbeele, op. cit., s. 64 – 66 i 155.

¹² Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Boy – Żeleński, Warszawa 1957, t. II, s. 527.

¹³ J. J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. Ewa Rządowska, Wrocław 1983, s. 3.