

AGNIESZKA BANDURA
ORCID: 0000-0002-6854-7008
Uniwersytet Wrocławski

Osiemnastowieczna sztuka podróży a formowanie się nowoczesnej koncepcji podmiotu

The Eighteenth-Century Art of Travel and the Formation of the Modern Concept of the Subject

Abstract: The 17th and 18th centuries were exceptionally important in Western philosophy for the problematization and formation of the modern concept of subjectivity. Conceptions of the subject formulated in that period drew both from the rational, Cartesian tradition, and from the irrational elements that preceded 19th-century Romanticism; they were also anchored in everyday praxis. The explorations of reality, and limitations of one's ego exposed in the uncommon situation of travel or wandering, fill the writing (philosophical and otherwise) of the 18th century. Its proliferation laid the theoretical foundations for the eponymous "art of travelling," and for conceptions of the subject which were opposed to radical rationalist ones. The attempts to define human being as an "unfinished project," becoming itself in the experience of travelling, creating, and being created, rather than a finite and static *res cogitans*, support the vision of the subject known in contemporary philosophy.

Keywords: travel, art, philosophy, Enlightenment, subject

Przyjmując, że nasza egzystencja zdominowana jest przez poszukiwanie szczęścia, niewiele obszarów ludzkiej działalności odsłania dynamikę owych poszukiwań — z całą ich *żarliwością i paradoksmi* — lepiej od naszych podróży. Wyrażają one, aczkolwiek niebezpośrednio, nasze wyobrażenie o tym, co jeszcze składa się na sens życia oprócz przymusu pracy i walki o przetrwanie¹.

Wiek XVIII to stulecie Encyklopedii, okres Oświecenia i Rozumu, w którym siedemnastowieczny flagowy filozoficzny projekt ufundowania poznania i wiedzy pewnej na rozumnej ludzkiej podmiotowości (*res cogitans*), forsowany przez Kartezjusza, Leibniza, Spinozę, Wolffa i innych, wchodzi w fazę pełnego rozkwitu. Umacnia go Kantowska idea „przewycięzania zmysłowości” oraz koncepcja trzech racjonalnych władz poznawczych, rozumu czystego, praktycznego i władzy sądzenia. Kulminuje się on, już w początkach XIX wieku, w Heglowskiej absolutyzacji rozumu i tezie o tożsamości myślenia i bytu oraz w Schopenhauerowskiej wizji podmiotu fundującego świat w akcie woli jako podmiotowego przedstawienia. Dalej, „oczyszczony” w redukcjach racjonalny podmiot krystalizuje się ostatecznie w Husserla dwudziestowiecznym projekcie fenomenologii i podmiotowości transcendentalnej, formie podmiotu, którą Leszek Kołakowski przedstawi jako anonimowego odbiorcę pustych zjawisk: odczłowieczony automat rejestrujący ujednocioną, pozbawioną specyfiki rzeczywistość, stanowiącą zbiór analogicznych, neutralnych przedmiotów².

W tym samym wieku XVIII, po rubieżach dalece zrjonalizowanej filozofii, wędrują alternatywne koncepcje podmiotowości: ucieleśnionej, poddanej dyktatowi wrażenia, emocji, uczucia, zagnieżdżonej w codzienności i zwyczajnej ludzkiej *praxis*, w świecie żywym (*Lebenswelt*). Tam przyczółki zdobywają cielesność, zmysłowość, afekty, wyobrażenia oraz poezja, sztuka i podróżowanie. Formowane na gorąco i w plenerze, przez praktyków podróży, prawa sztuki podróżowania określają ją jako umiejętność praktyczno-motoryczną, ściśle związaną z myśleniem i kontemplacją, a także z wolnością i z przyjemnością; tak w XVIII wieku rodzi się „nowa wizja tego, co znaczy być człowiekiem, wizja osoby, która cieszy się swobodą i samotnością podróżnika”³.

Tytułowa „sztuka podróżowania” nie odbiega zatem od kanonicznych ujęć. Po pierwsze, starożytnej perspektywy Arystotelesa, ujmującego sztukę jako *τέχνη*, aktywność rozumianą jako proces, czynność, a nie wytwór czy skończony, artefaktyczny rezultat owych umiejętności, zakładającą określone predyspozycje, także wrodzone, znajomość reguł, umiejętności i wiedzę. Po drugie, „sztuka podróżowania” wpisuje się w nowożytny projekt restaurowania wrażliwości estetycznej: *αἰσθησις*, to jest doświadczenia i wyobraźni oraz ich udziału w poznaniu. *Αἰσθησις* już u Ary-

¹ A. de Botton, *Sztuka podróżowania*, tłum. H. Pustuła, Warszawa 2010, s. 14.

² L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Warszawa 1990.

³ R. Solnit, *Zew włości. Opowieści wędrówne*, tłum. A. Dzierżgowska, S. Królak, Kraków 2018, s. 277.

stoteles a bliżej było do *κρίσις*, to jest zdolności odczuwania i równoczesnego wyboru (decydowania, co ważne, istotne), skupiającego naszą uwagę i sterującego naszym działaniem, niż do forsowanego przez Kartezjusza i innych modelu biernego, automatycznego odbioru bądź rejestracji obiektywnych zdarzeń czy przedmiotów.

„Sztuka podróżowania” spełnia też trzy zupełnie współczesne, Jaussowskie podstawowe kryteria estetyczności: poietyczności czy kreatywności (swobodnego formowania ogólnej teorii czy filozofii podróży, towarzyszącej praktyce), katartyczności (podmiot odrywa się od codzienności i odkrywa w sobie bezinteresowną, nieuprzedzoną predyspozycję do swobodnego przeżywania i wartościowania estetycznego) oraz zmysłowości czy aistetyczności, to jest poznania zmysłowego, zupełnie różnego od poznania pojęciowego, racjonalnego⁴. Ponadto uważam, że sztuka podróżowania mieści się też w wielkim nowożytnym Baumgartenowskim projekcie ustanowienia estetyki (*aesthetica*) jako refleksji (*scientia*) i sztuki (*ars*) doskonalenia poznania zmysłowego (*cognitio sensitiva*), będącego alternatywą dla poznania *stricto* racjonalnego⁵. Spełnia większość wymogów Baumgartena stawianych estetyce jako teorii i sztuce doskonalenia władz zmysłowych w dziele *Philosophia generalis* z 1770 roku⁶. Ponadto Baumgartenowski projekt „humanizacji” estetyki kieruje naszą uwagę ku najbardziej ludzkim wymiarom naszej egzystencji, czyli naszym wrażeniom, wyobrażeniom, przesądom, fantastycznym wymysłom, życiu emocjonalnemu i relacjom międzyludzkim itp., dotychczas lekceważonym przez filozofów, a przecież „filozof jest człowiekiem pomiędzy ludźmi i nie jest dobrze, gdy uważa on tak istotną część ludzkiego poznania za coś obcego sobie”⁷.

Pokartezjańskiej wiodącej filozofii rozumu i *res cogitans*, podmiotu (tylko) myślącego, osiemnastowieczna sztuka podróży oferuje alternatywę w postaci refleksji nad czynnością i przyjemnością podróżowania i jej praktykowania. Przyjemności, na marginesie, nieoczywistej, gdyż obarczonej nie tylko niewygoda, lecz i ryzykiem: „Aż do końca XVIII wieku podróżowanie samo w sobie nastroczało w Europie nie lada problemów. Drogi były wówczas w opłakanym stanie, grasowali na nich rozbójnicy, napadając i grabiąc, zwłaszcza podróżujących na piechotę. Ci i te, których

⁴ H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, tłum. C. Maillard, Paris 2001.

⁵ A.G. Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt/Oder 1750–1758, § 1 n.

⁶ To jest, służąc doskonaleniu poznania zmysłowego, będąc sztuką koncentrowania uwagi (*ars attendi*), sztuką abstrahowania (*ars abstrahendi*), sztuką odczuwania, inaczej empiryką estetyczną (*ars sentiendi*, *EMPIRICA AESTHETICA*), sztuką wyobraźni (*ars imaginandi*), sztuką wyczucia i polotu (*ars ingeniose*), sztuką dogłębnego ujmowania rzeczy (*acute cogitandi [...] praefertim apparenter obscura, immo falsa, AENIMATOGRAPHIA*), sztuką zapamiętywania (*ars mnemonica*), sztuką inwencji, inaczej mitologią filozoficzną (*ars fingendi seu MYTHOLOGIA PHILOSOPHICA*), sztuką sądzenia, czyli krytyką estetyczną (*ars diiudicandi seu CRITICA AESTHETICA*), wreszcie sztuką przewidywania oraz przeczuwania, inaczej mantyką (*ars praeiudendi et praesagiendi, MANTICA*); wreszcie, wzbogaconą umiejętnością określania i kształtowania oraz poznawania za pomocą znaków (*ars fingandi et ex signis cognoscendi*) — co w naturalny sposób kieruje nas w obszar nowożytnej kartografii, historii sztuki i literatury turystyczno-podróżniczej. Por. m.in. A.G. Baumgarten, *Philosophia generalis. Edidit cum dissertatione proemiali de Dubitatione et certitudine Ioh. Christian Foerster*, Carl Hermann Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1770, § 147.

⁷ A.G. Baumgarten, *Aesthetica*, §6: „philosophus homo est inter homines, neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat”. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, przekłady są mojego (A.B.) autorstwa.

było na to stać, podróżowali konno bądź powozem, karetą, a w najgorszym razie furmanką, niekiedy uzbrojeni; [...] Z końcem stulecia jakoś i bezpieczeństwo dróg znacznie się poprawiły, chodzenie pieszo stawało się zaś znacznie sposobem podróżowania⁸. Podobnie, w wieku XVII i XVIII jeszcze bardziej niebezpieczne (i nieprzyzwoite czy wręcz upadłe) było chodzenie po mieście, zwłaszcza nocą — temu nadano romantyczny flanerowski sznyt dopiero w XX wieku. Dlatego, pomimo faktycznego pojawienia się wynalazku podróży w wieku XVII, umasowił się on właściwie i równocześnie zinstrumentalizował w przemysł turystyczny dopiero na przełomie XVIII i XIX wieku. W wydanym w roku 1917, pierwszym tak syntetycznym, podręczniku-przewodniku po przechadzkach i podróżach *The Art of Walking*, Christopher Morley podkreślał, że podróże podejmowane dla przyjemności i medytacji czy poznania („krajoznawcze wędrówki”), nie w konkretnych celach wymiany, konkwesty itp., a jako swoista *l'art pour l'art*, wynalezione zostały dopiero pod koniec XVIII wieku. Podobnie, dopiero w połowie XVIII wieku, upowszechniać zaczęła się turystyka wiejska, wyjazdy z miast na łono natury, w końcu XVIII wieku — turystyka górską, a egzotyczna dopiero w wieku XIX.

Dwie najbardziej popularne w wieku XVIII formy mobilności podmiotu to podróż i przechadzka; warto napomknąć o podobieństwach, ale i różnicach, tych często utożsamianych ze sobą aktywności. Obie stanowią formy wędrówki i bardzo często podejmowane są dla tych samych estetyczno-egzystencjalnych powodów (o czym niżej). Jednakże istnieje między nimi zasadnicza różnica: topograficznej, czasowej, ekonomicznej czy międzykulturowej skali; różnica zasięgu, środków koniecznych do odbycia podróży w skali, powiedziałabym, „mikro”, czyli pieszej przechadzki czy wędrówki, i „makro”, a zatem podróży dalekiej, międzykontynentalnej⁹. Każda przechadzka jest wędrówką, mikropodróżą, ale nie każda podróż zakłada chodzenie; przechadzka i podróż nie są tożsame, ta ostatnia okazuje się pojęciem najobszerniejszym; wszak można podróżować i w myśli, w przenośni czy w sieci; kiedyś przysłowiowym palcem po mapie, dziś kursorem po *Google Maps*, które obejmują również piesze wędrówki.

W książce *Wanderlust* z 2001 roku, będącej peanem ku czci chodzenia i podróżowania, Rebecca Solnit podkreśla samowystarczalność chodzenia: prócz pary nóg nie potrzebujemy do niego niczego więcej. Chodzenie jawi się jako czynność absolutnie wolna, niezależna, niewymagająca logistyki podróży. Takie podejście wydaje się odrobinę sentymentalne i wybiórcze; oczywiście chodzenie wciąż, w niektórych przypadkach, zachowuje swą autonomię, spontaniczność i „czystość”, lecz równie często „uprawiane” jest jako sport czy turystyczna rozrywka, jak podróżowanie domagające się odpowiedniego sprzętu (*trekking*), infrastruktury, planów itp. Zaryzykowałabym nawet twierdzenie, że romantyczne próby „upoetycznienia” podróży w konsekwencji ją „usztuczniły”, odbierając pierwotne niezdeteterminowanie i naiwność.

Istotniejsze wydaje mi się podkreślenie podobieństw między dwoma wymienionymi rodzajami mobilności — przechadzką i podróżą — gdyż to właśnie one wydają mi się ważne dla formowania alternatywnej dla racjonalnej wizji nowoczesnego

⁸ R. Solnit, *Zew włóczęgi*, s. 129.

⁹ I od tej reguły znamy wyjątki, jak opisane niżej podróże pokojowe de Maistre'a.

podmiotu. W dalszej części artykułu chciałabym się nad nimi zastanowić, posiłkując się wspomnianymi w otwierającym tekście motcie, dwoma irracjonalnymi, „opornymi” względem filozofii oświeceniowej, właściwościami podróży: jej *żarliwością* i *paradoksalnością*, próbując rozwinąć obie kategorie.

Żarliwość podróży

Wedle de Bottona zarówno doświadczenie podróży, jak i sztuki (przeżycie estetyczne), odświeżają nasze spostrzeganie rzeczywistości: „omijają i kondensują, wyrzucając nudne kawałki i kierując naszą uwagę na momenty zasadnicze, nie kłamiąc przy tym i nie upiększając, skutkiem czego życie nabiera wyrazistości, której brak mu niekiedy w drażniącej mętności chwili obecnej”¹⁰. Takie „podciągnięcie” naszej wrażliwości zmysłowej, a co za tym idzie estetycznej, wyczerpanych wszechobecną estetyzacją oraz niemożliwą do przepracowania nadwyżką bodźców czy obrazów, skutkuje wyjątkową percepcją, skierowaną na wyjęty z całości (z szumu) szczegół, którą nazywam „kadrowaniem detalu”. Niegdyś codzienny i zwyczajny, dziś wyróżniony czy „obramowany” moją osobistą uwagą przedmiot bądź fragment staje się rzeczą *sui generis*, niepowtarzalną, choć wyłącznie z racji mojej uwagi (nad) wrażliwości, wynikłej z żarliwej obserwacji tego, co oferuje sceneria i odmienne warunki podróży.

Na marginesie należy dodać, że podobna postawa tkwiła u źródeł Duchampowskiego wynaleźnia nomadycznych, mobilnych *readymades*, równoczesnych z jego „rzeźbami podróżnymi” z lat dwudziestych XX wieku, czy surrealistycznego kultu „znalezisk”; to samo uwrażliwienie i otwarcie na szczegół w odwróconych od *praxis* okolicznościach, ta sama żarliwość i czułość wobec anonimowych, spowszedniałych rzeczy; a także ludzi spotykanych w podróży:

Gdy zagadywać zacząłem
 Napotykanym ludzi, przyglądać się im i prowadzić z nimi
 Codzienne rozmowy, samotne drogi
 Stały się dla mnie szkołą, w której dnia każdego
 Czytywałem z największą rozkoszą o ludzkich namiętnościach,
 Wejrzawszy w głąb ludzkich dusz
 Zgoła ponoć głębi pozbawionych
 W oczach prostaków...¹¹

Retoryczne pozostaje pytanie, czy przyczyny wyjątkowości lub estetyczności dostrzeżonego właśnie na nowo, w innym świetle i okolicznościach, zjawiska tkwią w nim samym czy wynikają raczej z żarliwej postawy neofity, w podróży bądź przechadzce „nawróconego” na szczegół potoczny, na codzienność... Taka żarliwość ma też niewątpliwie swój rewers w zachłanności; spojrzenie staje się łase na przedmiot, doświadczenie zachłanne na widok, gdy nie ma pewności, że jeszcze raz się powtórzą. Skoro, jak w piśmie Jorge Luis Borges w wierszu *Szczęście*, w podróży „wszystko wydarza się po raz pierwszy”, to może i ostatni. Żarliwa obserwacja przesuw

¹⁰ A. de Botton, *Sztuka podróżowania*, s. 19.

¹¹ W. Wordsworth, *Preludium*, cyt. za R. Solnit, *Zew włóczęgi*, s. 171.

zatem granicę między tym, co „ujdzie” i tym, co „nie uchodzi”, zawiesza zarówno nasze praktyczne nastawienie, jak i zwyczajowe wymagania i smak — nierzadko czyni nas niewrażliwymi, wręcz ślepyi, na niewygodę, niedostatek, brzydotę, kicz, głupotę, miałość itp. — biorąc je w powstały w podróży estetyczny nawias. U jej podstaw tkwią, jak pisał Walter Benjamin, „czujność detektywistyczna powiązana z sympatyczną nonszalancją”¹².

Nowocześni podróżnicy z XIX i z początku XX wieku, dotknięci wirusem mobilności, pogrążają się w gorączce podobnej tej, która towarzyszyła średniowiecznym podróżom do Ziemi Świętej¹³. Taka jest też wedle Thoreau geneza sztuki wędrowania:

Angielskie słowo „sauntering” odnosiło się pierwotnie do tych bezużytecznych jednostek, które włoczyły się po średniowiecznych wioskach i zbierały datki pod pozorem rzekomej pielgrzymki do Ziemi Świętej (*Sainte Terre*). [...] Niektórzy wywodzą słowo „saunter” od zwrotu „sans terre”, to znaczy „bez ziemi” czy też „bez domu”. Odnosi się to więc zarówno do braku konkretnego domu, jak i umiejętności znajdowania domu w wielu miejscach. I to jest właśnie sekret skutecznej wędrowki. [...] Albowiem każda wędrowka jest swego rodzaju krucjatą, na której w zgodzie z wewnętrznym głosem pustelnika w nas, zmierzamy przed siebie, by odzyskać Świętą Ziemię z rąk niewiernych¹⁴.

Wiek XVIII uświęca podróż, czynność podróżowania jako taką; z jednej strony, kult podróży jest religią wybranych, z drugiej jednak, wybrańcy to wieczni nomadzi, nieustannie w drodze, nie w poszukiwaniu ziemi obiecanej, a w ucieczce od niej bądź w podróży dla samej podróży. Miejsce po mitycznym centrum świata i celu wcześniejszych, religijnych pielgrzymek, nie pozostaje jednak puste. Wraz ze schyłkiem oświecenia przedmiotem żarliwych poszukiwań, podróży i pielgrzymek staje się Natura. „Przebóstwiona” w nowożytnej estetyce wzniosłości, jako *residuum* nieskończoności i doskonałości, przedmiot żarliwego kultu, cel doczesnych peregrynacji, eremicki azyl, wreszcie przyczyna ambiwalentnej rozkoszy, płynącej z poczucia ludzkiej słabości, kruchości, małości, bezsilności i respektu wobec Jej majestatu. I choć Ralph Waldo Emerson w poemacie *Natura* w roku 1836 ogłosi, iż „najszlachetniejszym kapłaństwem Natury jest ukazywanie obecności Boga”, to od wieku XVIII jesteśmy bardziej świadkami powstawania nowego, świeckiego kultu Natury, która zajmuje miejsce Boga popadającego w zapomnienie w sekularyzującym się świecie. Najwyższego kapłana nowego kultu spotykamy w końcu XVIII wieku. W *Marzeniach samotnego wędrowca z 1782 roku*¹⁵ oraz w *Przechadzce Piątej i Dziesiątej* Jean-Jacques Rousseau opisuje swą pierwszą podróż, a właściwie ucieczkę, na Wyspę Św. Piotra na jeziorze Bienne, oraz życie na wsi niedaleko Ermenonville. W Na-

¹² W. Benjamin, *Flaneur*, [w:] W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011, s. 84.

¹³ Jak pielgrzymka stanowi wynalazek średniowiecznej „sztuki podróżowania”, tak piętnasto- i szesnastowieczne podróże dalekomorskie zaliczyć można do jej zdobyczy nowożytnych, opatrzonej jednakże wynikającymi z kolonizacyjnych grabieży i apetytów ludzi Zachodu wątpliwościami. Renesansowe podróże i odkrycia geograficzne niewątpliwie wpłynęły zarówno na mentalność i wyobraźnię nowoczesnych, jednakże rzadko podejmowane były zupełnie bezinteresownie (co oczywiście nie znaczy, że nie cechowała ich opisywana „żarliwość”). Temat ten zasługuje na osobne rozpatrzenie. Podobnie jak kolejny, poruszony przez Thoreau — religijnej pielgrzymki jako doświadczenia formującego podmiotowość.

¹⁴ H.D. Thoreau, *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, tłum. P. Madej, Kraków 2001, s. 3.

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, tłum. E. Rządowska, Wrocław 1983.

turze podróżnik osiąga ukojenie i odpoczynek, głównie od zgiełku cywilizacji oraz od dyktatu uciążliwych norm społecznych i towarzyskich. Romantyczna idea odregowania szkodliwych skutków przebywania w cywilizacji na łonie przyrody, wśród fauny, flory i w bezpośrednim kontakcie z nietkniętą wpływem człowieka dziczą, ma swych żarliwych wyznawców po dziś dzień.

W osiemnastowiecznej estetyce wzniosłości dokonuje się też, głównie za sprawą Burke'a i Kanta, przesunięcie z refleksji nad poezją i stylem do natury. Jeszcze Nicolas Boileau, najpierw jako uważny czytelnik i tłumacz pochodzącego z I wieku traktatu Pseudo-Longinosa *Peri hypsous*, potem zaś jego krytyczny komentator (*Klika uwag krytycznych nt. Retoryki Longinosa*, 1674, 1693) — zarezerwuje termin „*sublime*” dla tego, co nadzwyczajne i cudowne (*cet extraordinaire et ce merveilleux*) i co „zdolne jest wznosić”, jednakże tylko w opisie czy wypowiedzi. Ale już Edmund Burke, w *Filozoficznych dociekaniach nt. pochodzenia naszych idei wzniosłości i piękna* (1756–1757) nie ma wątpliwości, że u „podstaw wzniosłości leży wizja sztuki wielkiej, potężnej, wspaniałej, przerastającej człowieka”, to jest dzieł Natury, których wielkość odbiega zarówno od ludzkiej normy, jak standardu piękna. Podmiot u Burke'a, podobnie jak później u Kanta i Schopenhauera, czuje się zniewolony w obliczu wzniosłości, zatracony w potędze Natury, pozbawiony własnego „ja”, a zatem tej silnej konstrukcji, którą z mozołem odsłaniali Kartezjusz i inni racjoniści XVII wieku. Podobną motywację znajduje w sztuce podróżowania w wieku XX Paul Theroux: to „pragnienie zniknięcia każe wielu podróżnikom wyruszyć przed siebie”¹⁶.

U Burke'a i Kanta pojawia się też przekonanie, że piękno przeżywamy wspólnie z innymi, podczas gdy wzniosłość wymaga odosobnienia. Ostatni odkryje pokłady wzniosłości dynamicznej w Naturze: „Przyroda jest więc wzniosła w tych swoich zjawiskach, których naoczność pociąga za sobą ideę jej nieskończoności”¹⁷; a absolutnie nieograniczonej wzniosłości matematycznej (*absolute, non comparative magnum*) w ludzkim umyśle: „Nastrój umysłu, potrzebny do odczuwania wzniosłości, wymaga jego wrażliwości na idee, gdyż właśnie na nieadekwatności przyrody w stosunku do nich [...] oraz na wytężeniu wyobraźni, by traktować przyrodę jako schemat dla tych idei, polega to, co działa na zmysłowość odstraszająco i pociągająco”¹⁸. Wzniosłe w przyrodzie zatem są: posępne, szalejące morza i bezkresne oceany, spiętrzone, dzikie masywy górskie, chmury z błyskawicami i grzmotami, wulkany, orkany i katastrofy przez nie spowodowane, lodowce, przepaści i pustkowia, gwiazdziste niebo¹⁹ oraz podróże w Alpy, wyprawy na Mont Blanc i lodowce, lecz te wyłącznie w opisie (opowiadaniu²⁰, co zdaje się zrozumiałe, zważywszy na legendarną awersję Kanta do podróży z jednej strony, z drugiej, na jego obsesyjne wręcz przywiązanie do codziennych przechadzek). „[P]rzedmiot [przyrody — dop. A.B.] nadaje się do

¹⁶ P. Theroux, *Safari mrocznej gwiazdy. Łądem z Kairu do Kapsztadu*, tłum. P. Lipszyc, Włocławek 2013, s. 14.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 148.

¹⁸ *Ibidem*, s. 164.

¹⁹ *Ibidem*, s. 133, 134, 150, 158, 164, 171, 173.

²⁰ *Ibidem*, s. 165.

tęgo, by unaoczniająco przedstawiać wzniosłość, jaką można napotkać w umyśle²¹, czyli w idei, w mentalnej reprezentacji.

Na koniec wypada dodać, że opisywana żarliwość, towarzysząca podróży i związanym z nią doświadczeniom, znajduje odbicie w ukończonym przez Nietzschego w 1888 roku (choć opublikowanym dopiero w 1908 roku) *Ecce Homo*, traktacie o człowieku, o nowym podmiocie, cierpiącym na znajomy podróżnikom „estetyczny i intelektualny ADHD”: „Jak najmniej siedzieć; nie wierzyć żadnej myśli, która się nie urodziła na wolnym powietrzu i przy swobodnym ruchu — jeśli i mięśnie przy tem święcie nie uczestniczą. Wszystkie przesady pochodzą z kiszek. — Cierpliwość pośladków — rzekłem to już raz — to właściwy grzech przeciw Duchowi Świętemu²². Wcześniej, bierną, powodującą stagnację myśli i wyobraźni, „cierpliwość pośladków” krytykuje też Jean-Jacques Rousseau w *Wyznaniach*: „Chodzenie ma w sobie coś, co pobudza i ożywia mą myśl; nie jestem prawie zdolny myśleć, kiedy siedzę w miejscu; trzeba, by ciało było w ruchu, aby pobudzić mój umysł²³”.

Nietzschego zwykło się dziś traktować jako prekursora współczesnych, dwudziestowiecznych filozoficznych koncepcji poznania, prawdy, podmiotowości, moralności itp. Podobnie wiele z opisanych wskazówek i refleksji w temacie podróży, przechadzki (ogólnie ludzkiej mobilności) i płynących z niej korzyści powraca echem we współczesnych (dwudziesto- i dwudziestopierwszowiecznych) rozważaniach. „Po drodze” wydarza się jednak wiek XIX i niestety osiemnastowieczne „wynalezienie” i opisanie podróży doprowadza wnet do uwięźnięcia żarliwości lub, co najmniej, sztucznego nią administrowania. Od XIX wieku podróżowanie ze swobodnej sztuki i spontanicznej przyjemności staje się coraz bardziej zinstrumentalizowaną, sterowaną mapami, przewodnikami, turystycznymi poradnikami, branżą biznesu, rozrywki, masowej konsumpcji. Nadchodzi zmierzch sztuki podróżowania, z bezcelowej wólczyki przekształca się ona w odgórnie zarządzane zadanie, świecą pielgrzymkę do „miejsc do obowiązkowego obejrzenia” zalecanych w „bedekerach” czy „pascalach”. Czerwone przewodniki wydawnictwa Baedekera zalały rynek w latach dwudziestych XIX wieku, a niejednym z podobnych im turystycznych instruktaży opisuje dziś poszczególne przystanki i „atrakcje” szlaku turystycznego w parku Ermenonville, wytyczonych w przechádzkach i we wspomnieniach Rousseau.

Paradoksalność podróży

W tej części tekstu chciałabym rozwinąć kolejną, zaproponowaną trafnie przez de Bottona, charakterystykę podróży oraz przechadzki, wskazując, jak wyżej, na podobieństwa między nimi. Chodzi o wpisana w czynność podróżowania paradoksalność, wyrażającą się w zaskakującym współlistnieniu całkowicie różnych i tylko pozornie wykluczających się postaw i zachowań podmiotu będącego „w drodze”.

²¹ *Ibidem*, s. 132–133.

²² F. Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 28.

²³ J.-J. Rousseau, *Wyznania*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, s. 98, Wolne Lektury, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/rousseau-wyznania-tom-pierwszy.pdf> (dostęp: 8.03.2023).

Pierwszą z nich, wcześniej sygnalizowaną, jest chwilowe, nierzadko zamierzone zawieszenie czy „rozpuszczenie” tożsamości podmiotu. W podróży chcemy i stajemy się „kimś innym”, porzucamy nasze przyzwyczajenia, skostniałe preferencje, rezyserujemy swój ustalony wcześniej wizerunek, testując wybrane style egzystencji, doświadczania, komunikacji. Parafrazując Baudelaire’a i Benjamin, mogłabym powiedzieć, że podróżnik to „książę, który wszędzie posiada swe *incognito*”²⁴. Oczywiście formuła ta — rozpoznawalnej, udawanej czy naśladowanej, przechwyconej anonimowości przy jednoczesnym zachowaniu poczucia własnej wyjątkowości — nie wyczerpuje cechy paradoksalności podróży.

Podróżnicze *incognito* kieruje nas ku drugiemu największemu paradoksowi podróży: zjawiska bycia samotnym w tłumie. Przyspieszający od XVI wieku proces zaludniania miast, właściwie ich „zatłumienia”, staje się impulsem do alienowania się przez jednostkę ze społeczności. Nietzscheański Zaratustra podróżuje w przestworzach, balansując wolno krok po kroku na linie rozpiętej nad rozdziawiającym usta w zachwycie i przerażeniu tłumem. Wędrowcowi w podróży towarzyszem jest jego cień. W książce *The Country and the City* (pierwsze wydanie w 1973 roku), prezentującej proces różnicowania się środowiska miejskiego i wiejskiego poczynając od XVI wieku, Raymond Williams tak opisuje nowożytny zjawisko bycia osobno w tłumie i niejednoznaczną samotność podróżnika: „Poczynając od końca XVIII wieku źródłem poczucia więzi międzyludzkich nie jest już czynny udział w życiu społecznym, lecz fakt bycia wędrowcem. Tak więc zasadnicza izolacja, cisza i samotność stały się nośnikami natury i wspólnoty, przeciwstawianymi chłodnej wstrzemięźliwości i egoistycznym wygodom zwykłych społeczności”²⁵. Osiemnastowieczne zjawisko zapowiada dwa wieki późniejszą, aktualną sytuację, czyli współegzystowanie mniej lub bardziej świadomie izolujących się jednostek, którą Maria Gołaszewska określiła jako „współżycie z pozycji samotności”. Można powiedzieć, że sprawdza się tak najgorszy z Leibnizjańskich scenariuszy: świat to zbiorowisko podmiotów-monad bez okien, osobnych i pozbawionych możliwości komunikacji, autentycznej, realnej, poza anonimową w rzeczywistości wirtualnej. A podróż dostarcza nam wyjątkowego obrazu i wglądu w tę specyficzną sytuację, stanowiąc formę „kolektywnej samotności”²⁶. Podróżujemy razem, ale osobno; mówimy językami, których nie rozumiemy. „Wędrowanie wymaga samotności, bo najważniejsza w nim jest wolność; swoboda zatrzymywania się i ruszania dalej, wybierania takiej czy innej drogi [...] własnym tempem”. Osobisty (samotniczy) wymiar po-wolności podróży opisywał w pierwszym z licznych esejów poświęconych wędrowaniu Robert Louis Stevenson:

[W]ędrówki powinniśmy odbywać w pojedynkę, ich istotą bowiem jest swoboda, i powinniśmy mieć możliwość zatrzymania się tam, gdzie chcemy, i kiedy chcemy, ruszenia w dalszą, obraną przez nas samych drogę, wedle własnej woli i własnego kaprysu, w narzuconym sobie własnym tempie, nie zaś truchtać za jakimś mistrzem pieszego marszu ani drobiąc kroczi, wlec się za jakąś dziewczyną²⁷.

²⁴ W. Benjamin, *Flaneur*, s. 83.

²⁵ Cyt. za: A. de Botton, *Sztuka podróży*, s. 59.

²⁶ *Ibidem*, s. 47.

²⁷ R.L. Stevenson, *Roads*, [w:] R.L. Stevenson, *Selected Essays of Robert Louis Stevenson*, Tampa 2012, <http://etc.usf.edu/lit2go/110/selected-essays-of-robert-louis-stevenson/5119/roads/> (dostęp: 8.03.2023).

Podróżowanie, tak jak myślenie, zazwyczaj odbywa się w izolacji. Jest czynnością zupełnie intymną, osobistą. Na związek myślenia i wędrowania zwracali uwagę liczni myśliciele; znaczenie chodzenia jako warunku *sine qua non* twórczego myślenia, sztuki czy element kondycji ludzkiej, dowartościowali współcześni antropolodzy i filozofowie. Jak pisał Henry David Thoreau, William Wordsworth ze swą pracownią pisarską *en plein air*, był pierwszym, który „posłużył się swymi nogami jak prawdziwym narzędziem filozofii”²⁸. Tradycję tę kontynuowali później romantycy, Samuel Coleridge, Thomas de Quincey, Robert Louis Stevenson czy wspomniani transcendentaliści. Gdzie indziej wskazywałam na anglojęzyczne pokrewieństwo terminów *wondering*, czyli zdziwienie u podstaw filozofii, i *wandering*, a zatem błąkanie bez konkretnego celu jako inny model myślenia dywergentnego i nielinearnego²⁹.

Dalej, podróż wymaga od podróżnika zarówno aktywności fizycznej, ruchowej, jak i intelektualnej czy twórczej. Podróżowanie, w tym przede wszystkim przechadzka, zapewnia komunikację między biegunami natury i kultury, działania i myślenia, absolutnej anarchicznej wolności i dzikości oraz zdeterminowania, ładu i systemu; kultury i cywilizacji, miasta i wsi, a niedługo być może Ziemi i kosmosu. Motoryka ludzkiego ciała, z jego historią, czasem traumą, zdolnością antycypacji i pamięci, planowania i rozpamiętywania, z jego odruchami, pragnieniami, energiami-motywami, atawizmami itp., sama stanowi jeden z najbardziej paradoksalnych obrazów wpisanej w kondycję człowieka mobilności, zmiany, bycia pomiędzy, bycia w drodze. Szerzej, ludzką egzystencję często interpretujemy przez pryzmat metafory życia jako podróży: peregrynacji, *ars moriendi*, ucieczki od więzienia ciała, ale i śmierci jako przystanku w sztafecie życia, metapsychotycznego antraktu, dialektyki zbłądzenia i odnalezienia, upadku i odrodzenia itp.

Ponadto podróżowanie uruchamia w podmiocie zarówno przyrodo-, jak i kulturoznawcze zainteresowania bez względu na zasięg czy cel podróży, czy jest to miasto, tereny wiejskie³⁰, dzikie lub egzotyczne, itp. Tę skrupulatną postawę badawczą wobec rzeczywistości Walter Benjamin określał mianem „botanizowania na asfalcie”³¹; *flâneur* to równocześnie „kronikarz i filozof” pasaży, próbujący pogodzić empiryczną obserwację z filozoficzną refleksją. Zarówno kultura, obyczaje, sztuka, wierzenia, język, zachowania, jak i natura, fauna, flora, zjawiska atmosferyczne, krajobraz³² stanowiące mogą cel i przedmiot badań „botanika”-humanisty.

W zależności natomiast od stopnia spontaniczności i niezdeterminowania podróży, sytuuje się ona pomiędzy rozrywką, pracą i sztuką. Samo bycie w drodze

²⁸ Ch. Morley, *The Art of Walking*, [w:] *The Magic of Walking*, A. Sussman, R. Goode (eds.), New York 1967.

²⁹ A. Bandura, *Sztuka chodzenia*, [w:] *Semiotyczne wymiary codzienności*, A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek, K. Machtyl (red.), Poznań 2018.

³⁰ W. Benjamin o Paryżu postrzeganym „czasem jako krajobraz, a czasem jako izba” — por. W. Benjamin, *Paryż, stolica XIX wieku*, tłum. H. Orłowski, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 328.

³¹ W. Benjamin, *Flâneur*, s. 80.

³² R. Solnit utrzymuje jednak, że pojawienie się kategorii „kraj-obrazu” — natury sprowadzonej do obrazowej przyjemności zapoczątkowało boom turystyczny z przełomu XVIII i XIX wieku.

charakteryzować może równocześnie surowość, jak i odświeżność (atmosfera celebracji); powagi bądź zabawy; codzienności i egzotyki czy osobliwości, dziwaczności.

Wreszcie, także przyjemność płynąca z uprawiania sztuki podróżowania nie zawsze jest prosta do określenia. Romantycznej podróży wzburzonym oceanem, pierwszym lotem balonem, wędrowaniu strzelistymi szczytami górskimi, nad przepaściami itp., towarzyszy odczucie rozkoszy, lecz negatywnej: związanej z podziwem, szacunkiem wobec przyrody i jej zjawisk. Rozkosz negatywna odczuwana jest przez podmiot, gdy jego umysł przyciągany jest i odpychany na przemian przez przedmiot wzniosły: „jest to bowiem gwałt, jaki rozum zadaje zmysłowości tylko po to, by rozszerzyć ją i dostosować do swej właściwej (praktycznej) dziedziny i kazać jej skierować spojrzenie na nieskończoność, która jest dla niej bezdenną przepaścią”³³.

Od połowy XVIII wieku mieszkańcy europejskich miast zaczynają coraz bardziej masowo uprawiać turystykę wiejską, następnie górską, Sztuka podróżowania często przyjmuje formę terapii w naturze, zyskując tym samym praktyczny cel przywracania zdrowia i równowagi psychicznej podmiotowi, który być może jeszcze nie doświadcza poczucia rozbicia jaźni i nadmiaru bodźców oraz społecznych wymagań, lecz już zaczyna ciążyć mu nabierający przemysłowego tempa styl życia w cywilizacji, w mieście. William Wordsworth, pierwszy zbuntowany poeta-romantyk, w 1790 roku pieszo pokonuje Alpy, w Naturze poszukując wzorców dla tego, co „zdrowe, czyste i stałe”. Natura to dziedzina Dobra, a równocześnie praktyczne remedium na defekty, bóleczki itp. życia w mieście. Miasto stawia przed jednostką nowe wymagania i ograniczenia: człowiek zaczyna się niepokoić o swą pozycję i swój wizerunek w oczach innych, buduje poczucie własnej wartości, biorąc udział w nieustającym spektaklu i rywalizacji, kupcząc przysługami i oczekując poklasku. Ostatecznie, zniewolony również przez rosnącą konsumpcję i chęć gromadzenia nowych, zbędnych rzeczy, czuje się zagrożony, staje się zawistny, wreszcie osamotniony w tłumie. Alternatywę stanowi czyste, nieskażone Dobro i Piękno Natury, które w rozlicznych odach opiewał William Wordsworth. Ta poezja była do wieku XIX szerzej nierozumiana, a nawet wykpiwano jej dziecięcą w swym zachwycie naiwność, lecz w XIX wieku wpłynęła i ukształtowała pokolenie nowoangielskich transcendentalistów amerykańskich, między innymi Emersona czy Thoreau, których koncepcje legły u podstaw współczesnej filozofii podróżowania. Choć Thomas Stearns Eliot upiera się, że to Charles Baudelaire wymyślił nowy gatunek sztuki podróży — poezję odjazdów, pożegnań, dworcowych poczekalni, znajduję wcześniejsze, udane, próby „uartyśczeniowania” czy „upoetycznienia” (a co za tym idzie i „usztucznienia”) podróży już u wspomnianego Rousseau czy właśnie Wordswortha. Za ich pośrednictwem sztuka podróży uplasowała się wysoko wśród artystyczno-filozoficznych aktywności czy umiejętności nowoczesnego podmiotu. Jednocześnie jej „usztucznienie” spowodowało prawie natychmiastowo osłabienie jej autentyczności i intymności czy oryginalności: dziś pielgrzymujemy uliczkami Neapolu mając za przewodniki książki Ferrante, tak jak w wieku XIX Kraina Jezior była widziana-czytana przez pryzmat wierszy Wordswortha.

³³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 164.

W podsumowaniu tej części chciałam przywołać w anegdotycznej formie dwa rozbieżne modele podróży, które z przełomem XVIII i XIX wieku stanowią zarówno zmierzch osiemnastowiecznej, zapoznanej przez kolejny wiek, sztuki podróżowania, jak i zapowiadają zupełnie współczesne jej rozumienie: model podróży w skali makro i mikropodróży osobistej. Żadna jednak z nich nie traci opisywanych, specyficznych dla sztuki podróżowania żarliwości i paradoksalności. Przedstawiam wielką podróż von Humboldta i małą podróż de Maistre'a.

Gorącym latem 1790 roku dwudziestosiedmioletni Xavier de Maistre, brat filozofa i polityka Josepha de Maistre'a, wyrusza w pierwszą podróż „pokojuwą”. Nie opuściwszy swego mieszkania na poddaszu turyńskiej kamienicy odbywa i opisuje *Voyage autour de ma chambre* (Podróż dookoła mojego pokoju). W 1798 roku zdarzenie powtarza się podczas *Expédition nocturne autour de ma chambre* (Nocnej wyprawy dookoła mojego pokoju). Niektórzy stwierdzą, że to rodzaj podróży ściśle determinowany zewnętrznymi okolicznościami, na miarę możliwości gorzej sytuowanych finansowo i nie mających takiej odwagi względem „sztormów, grabieży czy przepaści” bądź rozmachu podróżników. Jednak Xavier de Maistre uprawia tu sztukę podróży *par excellence* — przyjemność czerpiąc nie z rozmachu właśnie, lecz z nowego, odświeżonego w podróży spojrzenia na otaczające go codziennie elementy „meblowego krajobrazu”; z odświeżenia wrażliwości na nieznaczące szczegóły, wyabstrahowane ze zwyczajowej funkcji. Widzi je teraz (jakby) po raz pierwszy; odkrywa to, do czego się przyzwyczailiśmy.

Latem 1799 roku Alexander von Humboldt wyrusza w pięcioletnią podróż badawczą do Ameryki Południowej. Na pierwszej stronie dziennika notuje: „Powodowało mną niejasne pragnienie oderwania się od nudnej codzienności i przeniesienia w cudowny świat”. Nieromantycznie wymierny efekt podróży otrzymujemy w 1803 roku w postaci wielotomowej, szczegółowej klasyfikacji flory, fauny, obyczajów, języka, terenów południowoamerykańskich krain, odwiedzonych przez Humboldta. Wszystko precyzyjnie pomierzone, zapisane w tabelach, poszufladkowane — w rycinie poglądowej na temat gatunków flory porastających tereny górskie i wulkaniczne Alexander von Humboldt i Aimé Bonpland dokonują precyzyjnej, encyklopedycznej wiwisekcji wulkanicznego zbrocza³⁴, przedmiotu wzniesłego zachwyty zaledwie kilka dekad wcześniej.

Te dwa wydarzenia symbolicznie zwiastują według mnie kres osiemnastowiecznej sztuki podróżowania. Zmierzch osiemnastowiecznej sztuki podróżowania nie oznacza jednak zniknięcia wypracowanej w niej nowej, konkurencyjnej dla pokartezjańskiej formuły podmiotu, który staje się w działaniu, w drodze, w podróży. Formuła ta powraca z pełną mocą i nowymi możliwościami w wieku XX. Równie aktualna wydaje się metafora ludzkiego życia jako wędrówki, w której sztuka podróżowania pozwala się nam doskonalić. Jak pisze jeden z dwudziestowiecznych wirtuozów podróżowania, Bruce Chatwin: „Powinniśmy skorzystać z przykładu chińskiego poety

³⁴ Interaktywna, szczegółowa prezentacja sporządzonej przez A. von Humboldta i A. Bonplanda ryciny przekroju Chimborazo pod tytułem *Géographie des plantes équinoxiales*, 1799–1803 (opublikowanej przez nich w tomie *Essai sur la Géographie des Plantes*, Paris 1805) dostępna dzięki Humboldt Digital Library, <http://www.avhumboldt.net/avhneu/sites/search/> (dostęp: 8.03.2023).

Li Baia, który pisał o »trudach podróży i wielu rozwidlających się ścieżkach«. Gdyż życie jest wędrówką przez dzikie tereny³⁵, a ludzie wciąż potrzebują przewodników po owych „dzikich terenach”.

Sama „sztuka podróżowania” z ideą podróży jako zwyczajnej czynności wreszcie podniesionej do rangi sztuki czy doskonałej umiejętności wpisuje się dziś w problematykę „zwrotu ku codzienności”, tak popularną w humanistyce, w tym filozofii, estetyce czy sztuce. Ponadto, znajduje odzwierciedlenie w modernistycznych i postmodernistycznych koncepcjach podmiotu „słabego”, „niedokończonego”, *in transition*, wreszcie transhumanistycznego („po człowieku”), krótko mówiąc, podmiotu-w-tworzeniu, w procesie, w przejściu, w konstrukcji, igrającego z własnym wizerunkiem, tożsamością itp.

W eseju *Ulicami Londynu: przygoda Virginia Woolf* tak pisze o uprawianej w tłumie grze ze samoświadomością: „Kiedy [...] wychodzimy z domu, zrzucamy z siebie tę jaźń, którą znają nasi przyjaciele i dajemy się wcielić do wielkiej republikańskiej armii anonimowych wędrowców — takie towarzystwo jest miłe po samotności własnego pokoju³⁶. Podejmujemy tę grę, „by stworzyć sobie iluzję, że nie jest się przywiązany do jednego umysłu, lecz można na chwilę, na parę minut, przybrać ciała i umysły innych osób³⁷. Ja to ktoś inny...”

Inny współczesny filozof, estetyk i badacz codzienności, Umberto Eco podobnie opisuje współczesnych *vagantes*: „ludzi z marginesu, mistyków lub awanturników”, krążących „po tych obszarach, na których panuje *insecuritas*”³⁸. Dzisiejsi neonomadzi mentalnie podobni są średniowiecznym koczownikom w „permanentnym okresie przejściowym”, w nieustannym „poczuciu niepewności zwiastującej przygody³⁹ i konieczności sporządzenia testamentu przed każdorazowym opuszczeniem (tymczasowego) domu⁴⁰. Podróż, wędrówka stały się naszą codziennością: „świat nomadów to nie szaleństwo”, zwyczaj mawiać Bruce Chatwin. Refleksja nad podróżowaniem weszła tym samym do kanonu zagadnień i rozważań (nie tylko) filozoficznych. „Sięgając do metafory wędrowania, można powiedzieć, że jego historia nieustannie wkracza na cudze obszary — anatomii, antropologii, architektury, ogrodnictwa, geografii, polityki i historii kultury, literatury, seksualności, religioznawstwa — nie zatrzymując się w żadnym z nich w swej dalekiej drodze⁴¹.”

Historia, także ludzkiej podmiotowości, powiela pewne uniwersalne formuły. Jedną z nich, w odróżnieniu od mocnego podmiotu, ufundowanego i polegającego na swym rozumie i świadomości, jest figura podmiotu w drodze, poddanego mobilnemu imperatywowi *to be in motion* lub *to be on the move*. Filozofia i sztuka od starożytności podejmują refleksję nad kondycją i świadomością takiego podmio-

³⁵ B. Chatwin, *Anatomia niepokoju. Pisma wybrane 1969–1989*, tłum. K. Puławski, Warszawa 2012, s. 119.

³⁶ V. Woolf, *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, Kraków 2015, s. 261.

³⁷ *Ibidem*, s. 273.

³⁸ U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, tłum. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa 1998, s. 90.

³⁹ *Ibidem*, s. 90.

⁴⁰ Wspominany podróżnik Paul Theroux wielokrotnie wspominał regularnie otrzymywane telefony z kondolencjami przed wyruszeniem w podróż do Afryki.

⁴¹ R. Solnit, *Zew włóczęgi*, s. 16.

tu: Odysa, podróżnego, pielgrzymia, migranta, nomady czy neonomady. Od końca XVIII wieku *universum* filozoficznych figur podmiotu przemierzają: włóczęga (*Wanderer*) w przyrodzie (Thoreau, Emerson i inni), ogarnięty manią podróży, nienasycony awanturnik Rimbauda („ja to ktoś inny”), miejski *flâneur* bądź wielkomięjska *flâneuse* (Benjamin, Woolf), wędrowiec-nadczłowiek Nietzschego, podmiot-kameleon Welscha, podmiot mnogi lub rozdarty (jak u Gehlena czy Plessnera), rozbity (jak u Kristevej) czy podmiot-sfóra Deleuze’a i Guattariego, podmiot słaby (*debole*) Vattimo, turysta Baumana⁴², podmiot nomadyczny, wykluczony czy wreszcie Inny podmiotu silnego, męskiego, patriarchalnego, zachodniego (jak u Braidotti i Haraway).

Wymienione figury podmiotu w drodze stanowią współczesną, ulokowaną w codziennej praktyce, alternatywę dla filozoficznych koncepcji podmiotu idealnego, transcendentnego, racjonalnego. Osiemnastowieczna sztuka podróżowania jako forma kontestowania porządku i ustalonej tradycji filozoficznej (proweniencji głównie kartezjańskiej) z figurą podmiotu wędrującego, w podróży zdobywającego doświadczenie i (samo)poznającego, otwartego na nowe estetyczne doznania i obrazy, koresponduje z dwudziestowieczną figurą podmiotu-włóczęgi, zawsze w drodze i zawsze u siebie, płynnie dostosowującego się do dynamicznej rzeczywistości, modelującego się w nowych miejscach, formującego się w mniej lub bardziej ulotnych relacjach z innymi, spotykanymi po drodze podróżniczkami i podróżnikami. Obie figury wpłynęły na ukształtowany w latach osiemdziesiątych XX wieku obraz podmiotu ponowoczesnego, któremu, w jego jasnych i ciemnych aspektach, warto poświęcić odrębny tekst.

Bibliografia:

- Bandura A., *Sztuka chodzenia*, [w:] *Semiotyczne wymiary codzienności*, A. Grzegorzcyk, A. Kaczmarek, K. Machtyl (red.), Poznań 2018.
- Bauman Z., *From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, S. Hall, P. du Gay (eds.), London 1996.
- Baumgarten A.G., *Aesthetica*, Frankfurt/Oder 1750–1758.
- Baumgarten A.G., *Philosophia generalis. Edidit cum dissertatione prooemiali de Dubitatione et certitudine Ioh. Christian Foerster*, Carl Hermann Hemmerde, Halae Magdeburgicae 1770.
- Benjamin W., *Flâneur*, [w:] W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011.
- Benjamin W., *Paryż, stolica XIX wieku*, tłum. H. Orłowski [w:] W. Benjamin, *Anioł historii*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996.
- Botton A. de, *Sztuka podróżowania*, tłum. H. Pustuła, Warszawa 2010.
- Chatwin B., *Anatomia niepokoju. Pisma wybrane 1969–1989*, tłum. K. Puławski, Warszawa 2012.
- Jauss H.R., *Pour une esthétique de la réception*, tłum. C. Maillard, Paris 2001.

⁴² Por. Z. Bauman, *From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, S. Hall, P. du Gay (eds.), London 1996, s. 18–36.

- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszek, Warszawa 1990.
- Maistre X. de, *Podróż dookoła mojego pokoju*, tłum. K. Mrówka, Kraków 2014.
- Morley Ch., *The Art of Walking*, [w:] *The Magic of Walking*, A. Sussman, R. Goode (eds.), New York 1967.
- Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912.
- Rousseau J.-J., *Marzenia samotnego wędrowca*, tłum. E. Rządowska, Wrocław 1983.
- Rousseau J.-J., *Wyznania*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Wolne Lektury, <https://wolne-lektury.pl/media/book/pdf/rousseau-wyznania-tom-pierwszy.pdf>.
- Solnit R., *Zew włóczędzy. Opowieści wędrowne*, tłum. A. Dzierżowska, S. Królak, Kraków 2018.
- Stevenson R.L., *Roads*, [w:] R.L. Stevenson, *Selected Essays of Robert Louis Stevenson*, Tampa 2012, <http://etc.usf.edu/lit2go/110/selected-essays-of-robert-louis-stevenson/5119/roads/>.
- Thoreau H.D., *Sztuka chodzenia, czyli o wolności i dzikości*, tłum. P. Madej, Kraków 2001.
- Theroux P., *Safari mrocznej gwiazdy. Łądem z Kairu do Kapsztadu*, tłum. P. Lipszyc, Wołowiec 2013.