

FILOZOFICZNY TOPOS PODRÓŻY

*Cudowna noc na Atlantyku. (...) Tak, bardzo kocham morze
ten spokojny ogrom - te skrywające się ślady na wodzie
- te płynne drogi. Po raz pierwszy - horyzont na miarę
oddechu człowieka, przestrzeń tak wielką, jak jego śmiałość.*

Albert Camus, *Dzienniki z podróży*

Podróżowanie jest tak stare jak człowiek i jego świat - kultura. Bez wątplenia myśl, iż człowiek to wędrowiec, nomada, pielgrzym, wpisana w ideę *homo viator* czy sentencję *navigare necesse est*, wyraża najbardziej rudymenarną prawdę o ludzkim bycie - ruchliwym, niespokojnym, transgresywnym, poszukującym, otwartym, podążającym ku rozlicznym ziemiom i wartościom, materialnym i idealnym celom. „Wieczna przygoda podróży” (P. Hazard) stała się metaforą człowieczeństwa, do której zwykło się odwoływać nie tylko wtedy, gdy człowiek *in realiter* zaangażowany jest w konkretny fakt podróży. Podróż jest zatem nade wszystko figurą retoryczną, ideą filozoficzną. Jest jednym z toposów, obrazów, symboli ludzkiej samowiedzy.

W humanistyce pojęcie toposu zostało upowszechnione przez E. R. Curtiusa, który przejął je z tradycji antycznej retoryki grecko-rzymskiej i dokonał jego transpozycji na badania w zakresie literaturoznawstwa. Motywem przewodnim projektu „topiki historycznej” rozumianej jako *Nova Rhetorica* i wyłożonym przez Curtiusa w jego fundamentalnym dziele *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948)¹ był projekt wykazania w obliczu chaosu i nastrojów katastrofizmu, wywołanych przez anarchię światowych wojen, żywej i sensodawczej jedności kultury europejskiej. Tę jedność wybitny niemiecki romanista dostrzegał w łacińskość. Pojmował tę łacińskość jako skład *topoi*: wątków, form, tematów, idei, obrazów, formuł zawartych w literaturze antycznej i przez literaturę średniowieczną, nowożytną oraz współczesną kontynuowanych na zasadzie imitacji bądź emulacji - recepcji i transformacji. Curtius rozumiał owe *topoi* na wzór Jungowskich archetypów nieświadomości zbiorowej, śledził świadectwa zbieżności różnych literackich

1. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997

i mitologicznych motywów traktując tę zbieżność jako dowód poszukiwanej jedności, uniwersalnego fundamentu kultury Zachodu. Jednym z rozlicznych *topoi* analizowanych przez Curtiusa był topos odysei, wędrówki inicjacyjnej bohatera. Topos ten „wędrował” przez stulecia i ulegał transformacji: od Homera przez Wergiliusza i Dantego do Joyce’a. Ta „wędrówka” i trwałość narzmiętego sensami toposu wskazuje na niezbywalność funkcji fabułowórczej człowieka (Curtius odwołuje się bezpośrednio, choć nie bezkrytycznie, do pojęcia *la fonction fabulatrice* Bergsona²) i wagę jej wielkich obrazów-fikcji dla przebiegu ludzkiego samorozumienia.

Historyczno-literacka topika E. R. Curtiusa ustaliła pewien wzorzec dla *Toposforschung*, badań z zakresu teorii idei oraz semantyki historycznej. Wzorzec ten jednak został transponowany poza obszar literatury w inne dziedziny kulturowych eksterioryzacji ducha. Jedną z takich krytycznych transpozycji Curtiusowej topiki jest na pewno projekt metaforologii H. Blumenberga, w którym *topoi* rozumiane są jako „metafory absolutne” (*absolute Metaphern*), a domeną ich uobecniania są nie tylko literatura, ale także filozofia, nauka oraz „świat życia” (*Lebenswelt*)³ Blumenberg ze szczególnym zamiłowaniem podejmował w swym filozoficznym (niezwykle erudycyjnym) piśmarstwie metaforę żeglugi, morskiej podróży jako wielkiego obrazu ludzkiego bytowania pośród świata⁴ Innym motywem topicznym w jego refleksji jest metafora świata jako księgi, czytelności świata⁵ Obie metafory wydają się szczególnie poręczne, heurystycznie nośne jako toposy nie tylko filozoficznego opisu życia i świata, ale także kulturowego fenomenu turystyki mieszczącego się w obszarze „świata życia” Topos podróży jest w sensie zarówno genetycznym (historycznym), jak i strukturalnym (idealnym) prototypem doświadczenia turystycznego, jest także pewną metaforą doświadczenia filozoficznego. Ta wspólnota doświadczeń filozoficznego i turystycznego, wyrażająca się w ich odniesieniu do idei podróży, uwidacznia się szczególnie w greckim słowie *theorein*, oznaczającym zarówno ogląd, obserwację, postrzeganie, jak i wiedzę. Zmysł wzroku, satysfakcja poznania, jaką właśnie szczególnie ten zmysł oferuje, jest podstawą prymarną eksploracji świata. Eksploracja ta przyjmowała i przyjmuje w kulturze różnorodne upostaciowania, występuje w naukach szczegółowych, filozofii, sztukach plastycznych,

2. Tamże, s. 13-15. Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tł. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Znak, Kraków 1993, s. 111-204, 217-218.

3. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. 6, Bouvier, Bonn 1960.

4. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.

5. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981 Topos księgi analizuje także Curtius w cytowanym dziele, s. 309-357 Zob. także analiza toposu drogi w: A. Wiczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz, włóczęga*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.

literaturze, ale także stanowi podwaliny doświadczenia podróżnika i turysty. Walory poznawcze zmysłu wzroku, jego prymat w doświadczeniu świata, uwydatnił niejeden myśliciel. „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania, czego dowodem jest ich umiłowanie zmysłów (...), a zwłaszcza ponad wszystkie inne dla wzroku - czytamy w pierwszych zdaniach Arystotelesowej *Metafizyki* - Nie tylko bowiem gdy działamy, ale nawet wtedy, gdy nie mamy niczego praktycznego na względzie, stawiamy wzrok ponad wszystkie inne zmysły. Przyczyną zaś jest to, że ze wszystkich zmysłów wzrok w najwyższym stopniu umożliwia nam poznanie i ujawnia wiele różnic”⁶. Pitagoras dokonał słynnej analogii przypatrywania się światu w podróży życia do działalności filozoficznej, wypowiadając myśl (w relacji Cyserona): „(...) przyszliśmy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniądzom, a rzadko zdarzają się i tacy, co za nic mają wszystko, gorliwie dociekając istoty rzeczy; tych on nazywa miłośnikami mądrości, to jest filozofami. I tak jak tam najbardziej szlachetne jest tylko przyglądać się niczego dla siebie nie zyskując, podobnie i w życiu oglądanie i poznawanie istoty rzeczy znacznie przewyższa wszelkie inne zainteresowania”⁷

Obserwacja, ciekawość poznawcza i teoretyczna to tylko jeden, mianowicie epistemologiczny, spośród kilku istotnych aspektów doświadczenia podróży, które zbliżają je do doświadczenia filozoficznego. Podróż nie jest li tylko symbolem czy dosłowną realizacją pokusy poznania, jest także obrazem ludzkiej kondycji pielgrzyma i w tym kontekście należy mówić o głębokich egzystencjalnych, antropologicznych, metafizycznych oraz aksjologicznych wymiarach idei podróży. Najbardziej wymownym świadectwem takiego rozumienia ludzkiej wędrówki poprzez życie jest filozofia G. Marcela. Pielgrzymowanie człowieka przedstawione jest w niej jako dramat odysei rozgrywającej się pomiędzy ziemią i niebem. Ziemia jest trwałym gruntem świata, po którym kroczy człowiek, wychylający się w niepokoju i nadziei ku świętej transcendencji. Pielgrzymka to ruch tej nadziei w stronę nadziemskich, nadprzyrodzonych wartości: „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 pielgrzyma; to znaczy, że będzie on stale pamiętał o konieczności wykuwania sobie niepewnej drogi poprzez eratyczne głązy upadłego wszechświata, wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmienne i niepewne odbłaski można dostrzec z ziemi. (...) Z pewnością nikt nie zaprzeczy, że afirmacja tego, co pozaziemskie, zawiera pewne ryzyko (...), jednakże cały problem polega na tym, by przewidzieć, czy odrzucając je

6. Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, PWN, 1984, 980 a.

7. M. T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t III, tł. J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 687

nie wstępujemy na drogę, która wcześniej czy później prowadzi do zguby”⁸. Marcelowska idea *homo viator*, duchowego, religijnego pielgrzyma w rzeczywistości, zrodziła się jako ekspresja buntu chrześcijańskiego egzystencjalisty wobec „metafizyków ziemi”, których naturalizm i redukcjonizm został tutaj przewyciężony poprzez „metafizykę nadziei” Nadzieja jest w drodze pielgrzyma tym napięciem pielgrzymowania, które otwiera na horyzont nadprzyrodzonego, jest fundamentem „aktu transcendentnego”, w którym ujawnia się „żywa wieczność”⁹

Różnorodne filozoficzne sensory związane z ideą podróży każą głębiej zastanowić się nad filozoficznym wymiarem podróżowania i turystyki jako kulturowych zjawisk. Sama turystyka jest bardzo złożonym, niejednorodnym fenomenem, którego charakterystyka obejmuje mnogość motywów, treści, form, celów, funkcji¹⁰. Powiązanie jej z filozoficznym toposem podróży (równie złożonym, jak sama turystyka) może dopomóc w dookreśleniu sensów tej mnogości: ontologicznego, epistemologicznego, aksjologicznego, egzystencjalnego. Artykuł ten jest próbą szkicowego przedstawienia (nie roszczącego sobie pretensji do zupełności) filozoficznego toposu podróży jako idealnej, retorycznej figury doświadczania świata poprzez turystykę.

Filozofowie nie tylko bardzo często posiłowali się metaforami związanymi z obrazem podróży dla wyrażenia różnorodnych treści, ale także sami podróżowali, łącząc często swe podróże z głębszą refleksją nad ich znaczeniem. Podróżowali pierwsi filozofowie przyrody - Tales z Miletu, ojciec filozofii europejskiej, trudził się między innymi geograficznym opisem świata. Jego uczeń Anaksymander rysował mapy świata jako walca. Demokryt wiedziony pragnieniem bezpośredniego poznania świata cały swój majątek wydał na podróż¹¹. Przemieszczali się po drogach, wyspach i miastach Hellady sofisci - „wędrowni nauczyciele mądrości”, w wędrowaniu znajdując środek zachowania wolności, politycznej niezależności, okiem wędrowca dostrzegając względność i subiektywność prawdy, praw, obyczajów, etosów. Podróżował na Sycylię trzykrotnie wielki Platon, wyspę tę wybierając na miejsce realizacji swojego filozoficznego projektu państwa idealnego. I choć eksperyment, w istocie bardzo kontrowersyjny i skłaniający się ku totalitarnym rozwiązaniom, nie udał się, idea wędrowki inicjacyjnej człowieka ku światłu Prawdy, Dobra, Piękna i Sprawiedliwości w życiu indywidualnym i społecz-

8. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tł. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1984, s. 158-159.

9. Tamże, s. 70.

10. Zob. Z. Łyko, *Elementy filozofii turystyki*, (w:) Z. Dziubiński (red.), *Spółeczny wymiar sportu*, SALOS RP, Warszawa 2003, s. 38-68. Artykuł ten stanowi kwintesencję filozoficznych i socjologicznych analiz złożonego i wielowymiarowego zjawiska turystyki w kulturze.

11. Zob. m. in. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1984, s. 536.

nym trwała w jego myślach nieustannie jako podstawowy *leitmotiv* jego metafizycznego idealizmu¹². Bywało i tak, że filozofowie - Anaksagoras, Protagoras, Arystoteles - byli wygnańcami, dla których ucieczka (z Aten) była ratunkiem przed karą śmierci, jaka groziła im za ich wolnomyślne poglądy naukowe (astronomiczne), religijne czy polityczne. To nie przeszkodziło im jednak w kontynuowaniu ich filozoficznej działalności, co więcej, wykształciło w ich świadomości wagę kosmopolityzmu. Dzięki filozofii - twierdził Arystyp - myśliciel może „czuć się swobodnie w każdym otoczeniu”¹³. Filozofowanie i twórcza myśl nie potrzebują bowiem żadnego szczególnego miejsca dla swego rozkwitu: „gdziekolwiek na ziemi ktoś poświęca się myśleniu, to wszędzie osiąga prawdę, jak gdyby była obecna”¹⁴. Bezdomność filozofa wyraża często wprost „bezdomność myśli” Uwydatniła to w swych rozważaniach o życiu umysłu H. Arendt, powołując się zresztą na filozofa-wygnańca Arystotelesa: „Myślące *ego*, przebywające wśród uniwersaliów, wśród niewidzialnych istot, jest, mówiąc dokładnie nigdzie. Jest ono bezdomne w pełnym sensie tego słowa - stąd tak wczesne powstanie ducha kosmopolityzmu wśród filozofów”^{15, 16}. Skoro filozofować można wszędzie, zatem podróż okazuje się zbyteczna. Do takich wniosków doszedł Kant, nie ruszając się poza granice Królewca. Tyle, że miasto to – jak pisał w *Antropologii* – wydawało mu się pozostawać modelem całego świata: „Wielkie miasto, ośrodek królestwa, w którym znajdują się kolegia rządowe, posiada uniwersytet, a nadto dogodnie położenie dla handlu morskiego; obrotom sprzyjają zarówno rzeki płynące w głąbi lądu, jak i sąsiednie kraje, w których mówi się różnymi językami i panują różne obyczaje – takie miasto może stanowić dogodne miejsce obserwacji, pozwalające zdobyć wiedzę o ludziach i o świecie bez podejmowania podróży”¹⁷ Poglądy takie nie przeszkadzały jednak Kantowi interesować się geografiami świata, pochylać nad planem ulic Paryża – można te zainteresowania uznać za rodzaj „podróży imaginatywnej”, kto wie czy nie bardziej intensywnej intelektualnie niż podróże faktyczne.

U końca starożytności w sytuacji podróznego pomiędzy Kartaginą, Rzymem, Mediolanem i Hipponą przeżywał swe intelektualne, uczuciowe i duchowe kryzysy jeden z największych pisarzy chrześcijańskich, Aureliusz Augustyn. Zanim w wieku 33 lat przyjął on chrzest, przeszedł skomplikowaną wewnętrzną wędrówkę od manicheizmu przez platonizm i neoplatonizm,

12. Zob. E. Wolicka, *Odyseja - Politeja. Szkic o homerycko-platońskim rodowodzie idei „człowieka-pielgrzyma”* „Znak” 1992/1, s. 14-33.

13. Diogenes Laertios, tamże, s. 115.

14. H. Arendt, *Myślenie*, tł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 264.

15. Tamże. Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988.

16. Tamże. Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, op. cit.

17. Podają za: Ch. Delius i in., *Historia filozofii od starożytności do czasów współczesnych*, tł. J. Sidorek, Könnemann, Köln 2000, s. 72.

wreszcie studia nad *Pismem Świętym*. Pod wpływem kazań mediolańskiego biskupa-poety Ambrożego, które Augustyna-retora urzekły nie tylko pięknem estetycznym, ale przede wszystkim duchową treścią, nawrócił się. W swych *Confessiones*, spowiedzi życia i modlitwie-hymnie do Boga, wyraził podstawową dla swojej filozofii ideę człowieka jako *Homo Irrequietus*, gnanego niespokojnym poszukiwaniem spoczynku w jedności z Bogiem: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁸. Święty Augustyn został przedstawiony przez artystę B. Gozzoliniego na freskach w San Gimignano jako Niespokojny Podróżny, który jedzie „nie tylko po prostu z Rzymu do Mediolanu, jedzie on poprzez różne obszary religii i kultur, pewności i zwątpienia, czasu minionego i mijającego”¹⁹. Wędrowka duchowa Augustyna może być postrzegana jako chrześcijańska transpozycja antycznej filozoficznej idei zdążania do harmonii z jednym co najmniej zastrzeżeniem: nie posiadała ona charakterystycznej dla greckich i rzymskich filozofii cechy beznamietnej *ataraksji*, była bowiem pełna żaru wewnętrznego: „Rzeczy wytracone ze swego miejsca są niespokojne; gdy się im przywraca porządek, osiągają spoczynek. Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi. Twój dar, Duch Święty, zapala nas i wnosimy się w górę: płoniemy i idziemy”²⁰

Niespokojność ludzkiej natury wyrażającą się w idei ruchliwości, mobilności wyraził także B. Pascal: „Natura nasza jest w ruchu; zupełny odpoczynek to śmierć”²¹. Nędza człowieka, o której tak wiele pisał ten myśliciel prawdziwie egzystencjalny, ma wymiar zarówno ontologiczny, jak i aksjologiczny, moralny. Ontologiczne uwarunkowanie kruchości ludzkiej kondycji wynika z jej zanurzenia pomiędzy dwoma nieskończonościami: mikro- i makroświata: „Wszystkie rzeczy wyszły z nicości i biegną w nieskończoność. Któż nadaży tym zdumiewającym wędrowkom? Autor tych cudów rozumie je - nikt inny”²². Bóg jednak - *deus absconditus* - skrywa się przed ułomnym rozumem ludzkim. Nędza moralna człowieka jest owocem jego trwożliwego odwracania wzroku od „wiekuistej ciszy tych nieskończonych przestrzeni” i zanurzania się - w ucieczce przed smutkiem, nudą, melancholią, niemocą - w powierzchownych rozrywkach. Życie okazuje się wtedy próżną wędrowką-upadkiem: „Bieżymy bez troski w przepaść, pomieściwszy przed sobą coś, co nam nie pozwala jej spostrzec. Ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka

18. Święty Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1987.

19. H. Zaworska, *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosia i Stanisława Różewicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 8.

20. Święty Augustyn, tamże, s. 343.

21. B. Pascal, *Myśli*, tł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1989, s. 111.

22. Tamże, s. 63.

była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze”²³. Ponieważ człowiek nie może jednak z istoty swej pozostawać beczynnym, jedyłą właściwą strategią działania jest ryzyko zakładu, przyjmującego istnienie Boga i działanie zgodne z moralnym etosem chrześcijaństwa.

Świat jako barwną księgę studiów, ważniejszą od ksiąg naukowych, przedstawiał w swych pismach Kartezjusz: „Dlatego też, skoro tylko wiek pozwolił mi wydobyć się z zależności od moich nauczycieli, porzuciłem zupełnie zgłębianie nauk. I postanowiwszy nie szukać już innej wiedzy prócz tej, jaką mógłbym znaleźć w samym sobie lub też w wielkiej księdze świata, obróciłem resztę młodości na podróże, oglądanie dworów i wojsk, zażywanie towarzystwa ludzi rozmaitych usposobień i stanów, gromadzenie rozmaitych doświadczeń, próbowanie samego siebie w przygodach, jakie mi los nadarzy, a wszędzie na zastanawianie się nad następującymi się rzeczami w taki sposób, iżbym mógł wyciągnąć z nich jakąś korzyść”²⁴. To w drodze, w Niemczech, w gospodzie w pobliżu Ulm, „miasta matematyków”, w izbie ogrzewanej chlebowym piecem, w ciszy i samotności nocy z 9 na 10 listopada 1619 roku Kartezjusz przeżywa entuzjazm odkrycia właściwej metody „kierowania rozumem” Podróże stanowiły także dla Kartezjusza - jak dla starożytnych sofistów - medium wolności myśli i niezależności politycznej. Jako Francuz wybrał inną ojczyznę dla swoich myśli i nauk - liberalną Holandię, o której pisał: „Gdzie indziej na świecie mógłbyś znaleźć, tak łatwo jak tu, wszystkie wygody życia i wszystkie osobliwe zjawiska, jakie miałbyś nadzieję zobaczyć? W jakim innym kraju mógłbyś znaleźć tak zupełną wolność albo zasypiać z mniejszym niepokojem (...)?”²⁵ O Amsterdamie zaś pisał w 1631 roku: „W tym wielkim mieście, gdzie mieszkam (...) wszyscy z wyjątkiem mnie zajmują się handlem, a w związku z tym są tak pochłonięci swoimi zyskami, że mógłbym tu przeżyć całe życie i nikt nie zwróciłby na mnie uwagi”²⁶ Holandia zauważyła jednak wielkiego filozofa i stała się głównym ośrodkiem kartezjanizmu, stąd też ten źródłowy dla nowożytnej filozofii system promieniował na całą Europę.

Wędrował „przez księgi i kraje” - jak określił to nader trafnie P. Hazard - wielki pisarz i myśliciel wczesnego oświecenia francuskiego Monteskiusz, studiowanie ksiąg (namiętne!) traktując jako wstęp do studiowania świata w drodze, w spojrzeniu wędrowca. Książki i podróże po Europie dały Monteskiuszowi „niezwykłą jasność widzenia”, „wyraźną świadomość przedmiotu”²⁷, jakim był dla filozofa przede wszystkim „duch praw”, zależny od ducha

23. Tamże, s. 127

24. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1980, s. 34-35.

25. Cyt. za: S. Nadler, *Spinoza*, tł. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2002, s. 134.

26. Tamże, s. 135.

27. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII w. Od Monteskiusza do Lessinga*, tł. H. Suwała, PIW,

narodów, rządów, od klimatu, geografii fizycznej, religii, obyczajów. Ważne dla świadomości politycznej Europejczyka podróże odbyli w XVIII stuleciu także Wolter oraz Diderot. Wolter ze swojej podróży po Anglii przywiózł na kontynent umiłowanie dla nauki Newtona, filozofii Locke'a i liberalizmu. Diderot, wracając z Petersburga carycy Katarzyny II, przywiózł Francuzom przestrożę przed despotyzmem monarchii.

Podróżowanie było ważkim doświadczeniem inicjacji filozoficznej dla A. Schopenhauera. W księdze świata odczytał on mądrość Eklezjasty *vanitas vanitatum*, której nadał jednak oprawę buddyjską, przepelniając ją pesymistyczną konstatacją powszechności namiętności ślepej woli jako źródła cierpienia. Jako młodzieniec ten Gdańszczanin z urodzenia, przyszły „frankfurcki Budda” odbył z rodzicami dwuletnią podróż po Europie. Zwiedził Holandię, Anglię, Francję, Szwajcarię, Austrię, Saksonię, Śląsk i Prusy. W Lyonie płakał nad powszechną obojętnością ludzi wobec terroru rewolucji. W Tulonie przeżył „udrękę współczucia” na widok cierpień galerników. Efektem tych i podobnych przeżyć był głęboki wgląd w naturę życia jako „sprawy chybionej” oraz w ambiwalentną naturę człowieka jako istoty cierpiącej i jednocześnie zadającej ból: „Świat jest, mianowicie, piekłem, a ludzie są na nim z jednej strony cierpiącymi duszyczkami, a z drugiej – diabłami” Podróż stała się dlań najlepszą lekcją intelektualną. W *Reisebuch* pisał: „Jest jasne, że przez tę długotrwałą podróż dwa lata młodości, które można było jeszcze poświęcić na wyuczenie się klasyki i języków, pod tym względem upłynęły mi całkiem bezużytecznie. A mimo to dziś jeszcze powątpiewam, czy nie wyszedł mi na dobre plon owej podróży (...) Ponieważ właśnie w latach budzącej się dojrzałości, w których duch ludzki jest najbardziej otwarty na wszelkiego rodzaju wrażenia (...) umysł mój nie był napchany, jak to zazwyczaj bywa, czczymi słowami (...); zamiast tego, podsycany oglądem rzeczy i prawdziwie informowany, nauczył się przeto, czym oraz jakie są rzeczy, jeszcze zanim wchłonął rozpowszechnione opinie o ich wyglądzie i zmianach. (...) W ten sposób ustrzegłem się w przyszłości przed znajdowaniem zadowolenia jedynie w słowach zamiast w samych rzeczach. Dlatego zupełnie nie mam powodu, aby żałować owego czasu spędzonego w podróży”²⁸. Podróż daje możliwość świeżego, nieskażonego autorytetem tradycji, nauk, kulturowych pre-sądów, spojrzenia na rzeczywistość. Jest rodzajem fenomenologicznej redukcji, lekcją bezprzesłankowości w opisie doświadczenia bytu.

W sytuacji podróżnika-piechura swój przełom egzystencjalny i intelektualny przeżył J. J. Rousseau. W październiku 1749 roku idąc do Vincennes, gdzie uwięziony był Diderot, odpoczywając pod drzewem, przeczytał notatkę

Warszawa 1972, s. 147.

28. Cyt. za: W. Abendroth, *Artur Schopenhauer*; tł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 19-20.

o konkursie ogłoszonym przez Akademię w Dijon na temat wpływu postępu nauk i sztuk na obyczaje i moralność ludzi. W ustroniu natury, z dala od zgiełku miast, w natchnieniu Jan Jakub doznał swojej iluminacji, w której „człowiek natury” zwyciężył nad „człowiekiem człowieka”, czyli „człowiekiem uspołecznionym”. Wędrowka stała się dlań formą ucieczki ze sztucznego i poddanego prawom alienacji świata cywilizacji, środkiem powrotu do natury. Czym ten powrót dla filozofa, dla jego myśli i życia, był, możemy dowiedzieć się czytając kolejne „przechadzki” z *Marzeń samotnego wędrowca*. Stopniowo wyłania się z nich idea podstawowego marzenia, którego przedmiotem jest jedność człowieka z naturą, pojednanie stoickiej postawy zgody na los z epikurejskim doznaniem błogostanu istnienia. W *Przechadzce piątej* mamy opis *sentiment de l'existence*, poczucia szczęśliwości egzystencji, które pojawia się w sytuacji wycofania ze świata społecznego, jego pokus i trosk na łono przyrody. Na małej wysepce Saint-Pierre na jeziorze Biemme w Szwajcarii Jan Jakub przeżywa „stan, w którym dusza znajduje dość mocną podporę, aby osiągnąć w nim pełny spokój i chłonąć go całym swym jestestwem, bez chęci powracania do przeszłości czy wybiegania myślą w przyszłość, stan, w którym nie liczy się czas, a terażniejszość trwa bez końca (...), w którym nie doznajemy uczucia niedosytu czy nadmiaru, przyjemności czy cierpienia, pożądania czy bojaźni, poza jednym tylko poczuciem własnej egzystencji. (...) Czym się rozkoszujemy w podobnej sytuacji? Niczym poza nami, niczym poza sobą i swym własnym istnieniem, a jak długo trwa ten stan, wystarczamy sobie samym jak Bóg”²⁹ Wędrowka służy tutaj osiągnięciu spokoju, wyciszenia, wypoczynku, ruch zmierza do znieruchomienia, w którym odsłania się istota egzystencji, dana w komunii podmiotu i przedmiotu doznania, świadomości człowieka i świata. Taka przygoda podróży ku bezruchowi nie była odosobnionym marzeniem Rousseau. W XIX stuleciu podobne doświadczenia stały się udziałem amerykańskiego romantyka, filozofa-włóczęgi lasów Nowej Anglii, H. D. Thoreau. Jego dwuletni pobyt w lesie nad stawem Walden niedaleko Concord jest świadectwem trwałości marzenia o samotnym przedzieraniu się człowieka ku poczuciu egzystencji w zjednoczeniu z naturą: „Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami, przekonać się, czy potrafię przyswoić sobie to, czego może mnie życie nauczyć, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem. Nie chciałem prowadzić życia, które nim nie jest, wszak życie to taki skarb (...). Pragnąłem żyć pełnią życia i wysysać z niego całą kwintesencję, żyć tak śmiało i po spartańsku, aby wykorzeńić wszystko, co nie jest życiem, aby zbierać bogaty plon i dosięgnąć sedna, aby zapędzić życie

29. J. J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, tł. E. Rządowska, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 74-75.

w kozi róg i uprościć je do najskromniejszych potrzeb”³⁰ W eksperymencie Thoreau doszło do zrównania filozofii z samym życiem. Można go określić mianem *philosophia activa*, czynnej, praktycznej filozofii.

Księga natury czytana była na różne sposoby. Mistyczny sentymentalizm Rousseau czy Thoreau zmierzał ku wnikięciu w „podszewkę bytu” Inni wędrowcy myśli i świata woleli zatrzymywać się na powierzchni, która prezentowała się im jako barwna szata złożoności bytu, wyzwanie dla analitycznego, cierpliwego rozplątywania jego zagadek. Natura dla podróżnika Ch. Darwina, „pokładowego filozofa” statku *Beagle*, który opływał świat w latach 1831-1835 w misji naukowego jego opisu, była rozumiana już nie mistycznie, a całkiem naturalistycznie. Owocem podróży, przełomowej dla intelektualnej biografii Darwina oraz nauk przyrodniczych i filozofii, były wspomnienia *Podróż naturalisty. Dziennik spostrzeżeń dotyczących historii naturalnej i geologii okolic, zwiedzanych podczas podróży naokoło świata na okręcie J. K. M. Beagle pod dowództwem kap. FitzRoya* opublikowany w 1839 roku, a także „1383 strony notatek geologicznych, 368 stron notatek zoologicznych, katalog 1529 okazów w alkoholu i 3907 oznaczonych skór, kości i innych próbek. Miał także młodego żółwia z wysp Galapagos”³¹ Istotne dla nauki okazały się jego pobyt i badania geologiczne, flory i fauny na wyspach Galapagos, w Andach, w brazylijskiej dżungli. Późniejsze opracowanie zdobytych materiałów i doświadczeń pozwoliło Darwinowi na sformułowanie praw ewolucji i teorii powstawania gatunków. Ale ważnymi dla świadomości nie tylko naukowej, lecz także filozoficznej Darwina były szczególnie dwa doświadczenia o wymiarze egzystencjalnym i społeczno-kulturowym: przeżycie trzęsienia ziemi w Chile oraz nieudany eksperyment ucywilizowania prymitywnych mieszkańców Ziemi Ognistej. Pierwsze wydarzenie rozbudziło w nim pokrewną Pascalowskiej świadomość kruchości ludzkiego istnienia w obliczu potęgi ziemi, a także nikłości czasu życia ludzkiego i jego dzieł w konfrontacji z olbrzymimi przedziałami czasowymi ewolucyjnych sił twórczych natury. Drugie wydarzenie utwierdziło go w przekonaniu, że istnieją poważne determinizmy biologiczne w kształtowaniu życia kulturowego społeczeństw i zachwiało jego entuzjastyczną wiarą w skuteczność misji cywilizacyjnych Starego Świata³².

Można byłoby mnożyć liczne przykłady kształtowania się „samoświadomości podróżniczej” wśród filozofów. Przykłady te uwydatniają wagę podróży jako egzystencjalnego doświadczenia istoty bytu, lekcji uważnej obserwacji zjawisk świata, dystansu wobec kulturowych uprzedzeń czy roszczeń do ab-

30. H. D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, tł. H. Ciepielewska, PIW, Warszawa 1991, s. 121-122.

31 M. White, J. Gribbin, *Darwin. Żywot uczonego*, tł. H. Pawlikowska-Gannon, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 95.

32. Tamże, s. 78, 85.

solutności własnej pozycji, jako pouczenia o względności i determinantach prawdy, praw, obyczajów, jako medium wolności i wolnomyślności, kosmopolitycznego czy mistycznego poczucia solidarności z bytem całego świata: natury, kultur i ludzi, wreszcie jako katalizatora inicjacji czy przemiany intelektualnej, moralnej, duchowej. Rekapitulując - to złożone, ontologiczno-poznawczo-aksjologiczne doznawanie świata poprzez podróżowanie może przyjmować charakter doświadczenia typu hermeneutycznego bądź fenomenologicznego, chociaż najczęściej oba modele współtworzą jego przebieg, nie występując samodzielnie w sposób czysty.

Czym jest hermeneutyczne doświadczenie świata poprzez podróż? Jest oglądem rzeczywistości w sposób zapośredniczony poprzez medium znaków, ksiąg, tradycji, które studiuje się przed rozpoczęciem czy w trakcie trwania (a nawet *post factum*) podróży. To podróżowanie z bagażem przed-sądów, przed-wiedzy. Przykładami podróże Monteskusza poprzez książki, podróże klasycznymi szlakami utworowanymi przez wielkich poprzedników i admiratorów antyku, jak Winckelmann czy Goethe, podróże po ruinach i muzeach Grecji, Italii i Holandii Z. Herberta, „podróże z Herodotem” R. Kapuścińskiego po zakamarkach geografii, kultury i historii Europy i Azji. Wszystkie te podróże odbywają się zarówno realnie, jak i w „muzeum wyobraźni” (idea wprowadzona do filozofii sztuki przez A. Malraux), rozumianego jako suma wiedzy kulturowej człowieka, przez pryzmat której postrzega on i rozumie świat wielkich dzieł architektury, sztuki, piśmiennictwa, wydarzeń aktualnych i historycznych. To „ścieżka do świata przez zadrukowane stronicę”³³ ksiąg, tradycji, nauk, z których uczymy się o rzeczywistości, by jej głębiej doświadczyć. R. Kapuściński takie doświadczenie nazywa „podróżą ikonograficzną”: „W wolnych chwilach siedzę wśród słowników (...) i różnych książek o Indiach (...). Z każdym kolejnym tytułem odbywałem jak gdyby nową podróż do Indii, przypominając sobie miejsca, w których byłem, i odkrywając coraz to nowe głębie i strony, coraz to inny sens rzeczy, które zdawało mi się wcześniej, że już znam. Tym razem były to podróże znacznie bardziej wielowymiarowe niż ta pierwotnie odbyta. A jednocześnie odkryłem, że wyprawy takie można przedłużać, powtarzać, zwielokrotniać poprzez lektury książek, studiowanie map, oglądanie obrazów i fotografii. Co więcej – mają one pewną przewagę nad tą w rzeczywistości i realnie odbywaną, a mianowicie – w takiej podróży ikonograficznej można się w jakimś punkcie zatrzymać, spokojnie popatrzeć, cofnąć do obrazu poprzedniego itd., na co często w podróży prawdziwej nie ma czasu ani możliwości”³⁴

Dzięki podróżom człowiek interioryzuje obcość zarówno historyczną, jak i przestrzenną, a ostatecznie osiąga samowiedzę. Doświadczenie hermeneutyczne ma strukturę kołową: wychodząc od własnego zaangażowania zde-

33. To postawa erudyty Josepha Campbella. Zob. J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tł. I. Kania, Signum, Kraków 1994, s. 10.

34. R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Znak, Kraków 2005, s. 51-52.

terminowanego konkretnym kontekstem historyczno-kulturowym podmiot (podróży) konfrontując się (w drodze) z tym, co inne (z przedmiotem podróży: zaciekawienia: obyczajem, dziełem, krajobrazem), rozpoznając jego sensy i wartości wraca do siebie, czyniąc to co rozpoznane elementami własnego świata. Poszerza w ten sposób i wzbogaca własną tożsamość, wpływa na ontologiczną przemianę własnego świata. Na tym, zgodnie z H. G. Gadamerem, polegać ma dialektyka doświadczenia hermeneutycznego: „W taki sposób doświadczająca świadomość odwróciła się mianowicie zwróciła się ku sobie samej. Doświadczający uświadomił sobie swe doświadczenie - jest doświadczony, tj. odsłonił mu się nowy horyzont, w obrębie którego coś może stać się dlań doświadczeniem”³⁵ Wydaje się, iż właśnie taki typ doświadczenia uobecnia się najczęściej w doświadczeniach *stricte* turystycznych - obcość przyjmuje tam formę egzotyki lub idealnego, klasycznego piękna, które pociągają świadomość zaciekawionego turysty, dzięki którym ma on szansę na egzystencjalne pogłębienie już posiadanej wiedzy o świecie, swojego światopoglądu, a także osobowej samowiedzy.

Często jednakże obok tak zmediatyzowanego doświadczenia podróży pojawia się inny model przeżywania rzeczywistości, model nie podlegający dialektyce zapośredniczenia w przedwiedzy. Chodzi o doświadczenie bezpośrednie, bezprzesłankowe, fenomenologiczne. Z taką intencją podróżowali w „księżde świata” bez pośrednictwa ksiąg zadrukowanych znakami nauk i autorytetów Kartezjusz i Schopenhauer. Tutaj nie owe „zadrukowane strońice” są „ścieżką do świata” a samo pragnienie autonomicznego, czystego, w całości indywidualnego, świeżego, oryginalnego przeżycia bytu. Filozoficzne fenomenologiczne *Wanderjahre* odsłaniają prawdę odmienną od hermeneutycznej: „Nie ma innej drogi do świata, jak tylko droga współczucia”³⁶ Wędrownik jest tutaj rozumiana jako pielgrzymowanie do bytu, współodczuwanie z nim, czy będzie to sama natura, czy duch ludzki zamknięty w jego pospolitych gestach czy niepospolitych artefaktach. W takim modelu podróżowania znaczące są nawet bardziej owe gesty pospolitości, bliższe wydają się one istocie życia, które zdaje się przemawiać do wędrowca wprost, bez zasłon kultury. Byt prześwituje wówczas przez mało znaczące dotąd fragmenty świata. Współczucie wędrowca wydobywa te fragmenty z całości, dostrzega w nich kontury absolutu, błyski prawdy, które chce podtrzymać w fantasmagorycznym istnieniu zjawisk: „Być może wyrusza się w podróż po to, by nieść ocalenie faktom, by podtrzymywać ich wąty, jednorazowy błysk” - pisał w *Jadąc do Babadag* włóczęga środkowej Europy, A. Stasiuk. W innym miejscu jego prawdziwie filozoficznej książki o podróżowaniu mo-

35. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 330.

36. Z. Herbert, *Labirynt nad morzem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2000, s. 55.

żemy przeczytać opis przeżycia, które nazwane tutaj zostało fenomenologicznym doświadczeniem podróży: „Powrotna droga do Gönc biegła wśród lasów i bezkresnych słonecznikowych pól. Kierowca białej furgonetki mówił bez przerwy i kompletnie się nie przejmował, że nie rozumiemy. My też mówiliśmy. Słuchał uważnie i odpowiadał po swojemu. W Gönc zatrzymał się przed Domem Husyckim, ale nas nie interesowały zabytki. Chcieliśmy oglądać stare kobiety siedzące przed domami na głównej ulicy. Przypominały wygrzewające się w słońcu jaszczurki. Ich czarne stroje wchłaniały upał południa, a oczy patrzyły na świat nieruchomo i bez zdziwienia, ponieważ widziały już wszystko. Siedziały w gromadkach po trzy, po cztery i w całkowitej ciszy obserwowały upływ czasu. (...) Takie rzeczy chcieliśmy oglądać, a nie Dom Husycki z jego ‘dziwacznym drewnianym łóżkiem, które wyciąga się jak szufladę ze stołu’ - o czym wspominał przewodnik. Na głównej ulicy w Gönc działy się ciekawsze rzeczy niż te, które były już tylko historią. To nas kusilo, ponieważ życie składa się raczej z okruchów teraźniejszości, które zapadają w pamięć, i tak naprawdę tylko z tego składa się nasz świat”³⁷ Inny podróżnik, nazywany „szwajcarskim Ulisesem”, N. Bouvier, „oswajając” w podobny (fenomenologiczny) sposób świat na swych drogach po Turcji, Iranie, Afganistanie, Indiach, Cejlonie, Japonii pisał o chwilach właściwego szczęścia dostarczanego przez doświadczenie podróży, chwilach najistotniejszych, „którymi życie obdarza nas ze skapstwem na miarę naszych słabych serc” Książki Bouviera stały się biblią wszystkich „metafizycznych podróżników” Oto jeden z fenomenologicznych opisów świata oswojonego (w przestrzeniach Turcji) przez Bouviera: „Na wschód od Erzumu szlak jest całkiem bezludny. Wioski dzielą duże odległości. Bywa, że z tego czy innego powodu trzeba zatrzymać samochód i spędzić noc na dworze. W grubej filcowej kurtce, która nie przepuszcza zimna, w futrzanej czapce naciągniętej na uszy, słucha się, jak woda bulgoce na prymusie pod osłoną koła. Oparty plecami o zbocze wzgórza, przyglądasz się gwiazdom, lekko pofalowanej ziemi, która ciągnie się aż po Kaukaz, fosforyzującym oczom lisów. Czas schodzi na picciu parzącej herbaty, rzadkich rozmowach, paleniu papierosów, po czym wstaje świt, rozjaśnia niebo, odrywają się przepiórki i kuropatwy... i skrzętnie ukrywasz tę wyjątkową chwilę niczym martwe ciało w głębi swej pamięci, gdzie pewnego dnia zechcesz ją odszukać. Przeciągasz się, robisz kilka kroków, lekki jak piórko, a słowo ‘szczęście’ wydaje się zbyt ubogie i niepełne, aby opisać to, co ci się przydarza”³⁸ Inny metafizyczny wędrowiec i filozof, K. White, który nazwał się „intelektualnym nomadą”, wyruszył na Północ, na Labrador, ziemię zapomnianą, zdawać by się mogło, że niepo-

37 A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Wydawnictwo czarne, Wołowiec 2004, s. 51, 69-70.

38. N. Bouvier, *Oswajanie świata*, tł. K. Arustowicz, Noir sur Blanc, Warszawa 1999, s. 99-100.

trzebną „ziemię Kaina”, by tam, w postawie bliskiej fenomenologicznej *epoché*, biorącej w nawias wszelkie kulturowe i pozakulturowe uwarunkowania, doświadczyć istoty bytu w jego nagości i bezimienności: „Może chodzi o to, by iść tak daleko, jak to możliwe - na krańce samego siebie - aż znajdziesz się na terytorium, gdzie czas zamienia się w przestrzeń, gdzie rzeczy jawią się w pełni swej nagości i wiatr wieje bezimiennie”³⁹

Fenomenologiczny, niezmediatyzowany znakami i „imionami” kultury, topos podróży przedstawiany bywa ostatnio bardzo często jako produkt nowoczesnego doświadczenia świata, doświadczenia poddanego urokowi fragmentaryzacji i detalu i wymykającego się klasycznym strukturom ładu. Niektórzy - jak Z. Bauman - przypisują go w sposób szczególny czasom ponowoczesnym⁴⁰ Ale jego pierwszym piewą był C. Baudelaire. W postaci *flâneur*'a, spacerowicza nowoczesnego miasta, niespiesznego przechodnia (w Polsce XX wieku takim „przechodniem bytu” był wybitny eseista J. Stempowski) zamknął on kwintesencję nieuprzedzonej obserwacji świata w ruchu: „Wielka rozkosz dla prawdziwego *flâneur*'a i rozmiłowanego obserwatora: zamieszkać w mnogości, falowaniu, ruchu, w tym, co umyka, co jest nieskończone. Być poza domem, a przecież czuć się wszędzie u siebie; widzieć świat, być w środku świata i w ukryciu zarazem, takie są drobne przyjemności tych umysłów niezależnych, namiętnych, bezstronnych, które słowo tylko nieudolnie potrafi scharakteryzować. Obserwator - to książę, który wszędzie zachowuje *incognito*”⁴¹ Spojrzenie „księcia obserwacji” - jak noeza *ego transcendentalnego* w fenomenologii E. Husserla - jest niczym nieuprzedzone, otwarte, czyste. W jego perspektywie i dalej poprzez zapis artystyczny ujętego materiału (noematów, tj. korelatów - przedmiotów doświadczenia) przeżycie bytu „układa się, porządkuje, harmonizuje, podlegając tej koniecznej idealizacji, która jest wynikiem dziecinnego postrzegania, to znaczy postrzegania ostrego, czarodziejskiego dzięki naiwności”⁴².

W filozofii metody fenomenologiczna i hermeneutyczna wykluczają się wzajemnie, wychodząc od odmiennych przesłanek, w żywym doświadczeniu podróży zdają się jednak koegzystować, uzupełniając własne perspektywy. Wydaje się, że tę odmienność stanowisk i postaw w filozofii i żywym

39. K. White, *Niebieska droga*, tł. R. Nowakowski, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1992, s. 7

40. Zygmunt Bauman w swym eseju *Ponowoczesne wzory osobowe* wyróżnia cztery typy wzory kulturowe człowieka w drodze w rozbitym, poddanym zasadom epizodyczności i niekonsekwencji, świecie ponowoczesnym. To spacerowicz, włóczęga, turysta i gracz. Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 7-39.

41. Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, tł. J. Guze, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 20. Zob. także: W. Benjamin, *Powrót flâneura*, tł. A. Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001/8-9, s. 234-238; A. Hohmann, *Flâneur. Pamięć i lustro nowoczesności*, tł. A. Kopacki, tamże, s. 336-359.

42. Tamże, s. 22.

doświadczeniu podróży można tłumaczyć tym, iż filozofia (tak jest przynajmniej w odniesieniu do fenomenologii i hermeneutyki) po prostu postuluje swe metody, kreuje w formie czystych projektów, stąd jej troska o restrykcyjne zachowanie metodycznych zasad w przebiegu i opisie doświadczenia. Poza tym jej przedmiot dotyczy bytu w całości, który zawsze pozostaje *in abstracto*, zgodnie z transcendentalizmem Kanta jest nie ideą konstytutywną doświadczenia, a jedynie ideą graniczną myśli. Mamy zatem w tym wypadku do czynienia z działaniem spekulatywnym, czynnością umysłu generalizującego, któremu w przestrzeni myśli (właściwego dlań środowiska, jak to dobitnie i celnie wyraził Hegel) nie jest trudno trzymać się dróg przez siebie samego wytyczonych. W przypadku podróży mamy z kolei do czynienia z żywym doświadczeniem fragmentów świata. Podróż jest zanurzeniem w drodze *in concreto*, dlatego też wychodzi od detalu i nie wyklucza niekoherencji, błędzenia, nakładania się na siebie, oddalania i ponownego zbiegania dróg. Świat, pomimo swego zwymiarowania na mapach, zaskakuje w podróżach swoją nieobliczalnością. Dlatego podróż zmusza do rewizji miar i przesądów i nierzadko - jak w iluminacji - ujawnia zaskakujące oblicza rzeczywistości. Każdy z „metafizycznych podróżników”, „intelektualnych nomadów” wyruszał i wyruszać będzie w świat, wyposażony w bagaż własnej biografii, kontekstu historyczno-kulturowego, pewnej tradycji naukowej i literackiej, ale to nie znaczy, że pozbawiony był czy będzie mocy i zdolności - jeśli tylko takie są czy będą jego głębokie motywy – fenomenologicznej *epochë*, „wzięcia w nawias” tego kulturowego bagażu i doświadczenia, choćby w mgnieniu ulotnej chwili, w kalejdoskopie zjawisk, czystej istoty bytu.