

Krzysztof Tyszka

CZŁOWIEK W DRODZE. O LOSACH METAFORY WĘDRÓWCA

Artykuł poświęcony jest analizie metafor, które ujmują człowieka jako wędrowca, a świat jako miejsce jego wędrówki. Punktem wyjścia jest tu porównanie dwóch postaw pielgrzyma: charakterystycznej dla społeczeństwa tradycyjnego, której symbolem jest Abraham, i właściwej epoce nowoczesności – purytańskiego przedsiębiorcy. W tym kontekście ukazane zostają przemiany, jakie zaszły w owej „wędrówce” w późnej nowoczesności. Przedmiotem analizy są postacie „turyści” i „włóczęgi” opisane przez Zygmunta Baumana.

Główne pojęcia: pielgrzym; purytanin; ponowoczesność; Lew Szestow; Max Weber; Zygmunt Bauman.

Jedną z częściej przywoływanych metafor opisujących życie człowieka jest metafora drogi. Jesteśmy wędrowcami przemierzającymi czas i przestrzeń naszej ziemskiej egzystencji. Zarówno tradycja antyczna, jak chrześcijańska bardzo mocno podkreślały ten właśnie aspekt. Filozofia narodziła się na ulicach Aten jako owoc rozmów Sokratesa z napotkanymi przechodniami. Chrześcijaństwo zaś ukazywało człowieka jako pielgrzyma, który przechodzi jedynie przez tę ziemię, w wędrówce do wiecznego i niezmiennego celu. Wiedza rodzi się w ruchu fizycznym, we wzajemnym spotkaniu ludzi, wiara – w wędrówce duchowej, w postawie, która każe widzieć kruchość i przemijalność materialnego świata i kierować nas ku temu, co nieprzemijające. Słowem, poszukiwanie prawdy, zarówno to Sokratejskie, jak Abrahamowe, dokonuje się „w drodze”. Choć drogi te postrzegane są inaczej i gdzie indziej upatrują swój cel.

Znamienna jest trwałość tej retorycznej figury. Towarzyszyła ona człowiekowi doby nowoczesności wyrażając się w pełnej optymizmu wierze we wszechogarniające prawo postępu i nieograniczone możliwości nauki. Historia jawiła się tutaj jako droga intelektualnego i moralnego rozwoju człowieka. Metafora ta nie znikła wraz z upadkiem wiary w postęp i zwątpieniem w prawa historii, które prowadzą ludzkość ku coraz doskonalszym formom życia. Człowiek nadal postrzegany jest jako wędrowiec, choć, jak przekonują nas współcześni myśliciele, w dzisiejszej epoce, zwanej ponowoczesną, niepodobna już wskazać żadnego trwałego celu owej wędrówki, ani uniwersalnego porządku, wedle którego przebiega.

Pragnę przyjrzeć się tutaj przeobrażeniom, jakim podlegała owa metafora życia ludzkiego jako drogi. Analiza ta będzie, rzecz jasna, skrótowa i schematyczna. Spojrzymy nań przez pryzmat wielce umownych i trudnych do precyzyjnego wyznaczenia cezur dzielących społeczeństwo tradycyjne od nowoczesnego oraz ponowoczesności, określanej niekiedy jako późna nowoczesność.

Jak wspomniałem, antropologia chrześcijańska ukazywała człowieka jako pielgrzyma. Od czasów Ojców Kościoła, a przede wszystkim świętego Augustyna, obraz ten był wyraźnie obecny. Na gruncie tej wizji antropologicznej kształtowała się cała chrześcijańska historiozofia odrzucająca cykliczną wizję dziejów i akcentująca linearny porządek historii. Tak, jak życie ziemskie jest tylko przystankiem na drodze ku wieczności, tak też dzieje świata to jedynie etap rzeczywistości ponadhistorycznej – wiecznej, niezmiennej i doskonałej. Wzorem pielgrzyma jest Abraham. Jego droga do Ziemi Kanaan stanowi symbol ludzkiej egzystencji, a zarazem wzorzec duchowej wrażliwości. Czym charakteryzuje się postawa pielgrzyma? Odwołam się tu do książki wybitnego ubiegłowiecznego filozofa – Lwa Szestowa: *Ateny i Jerozolima*, wydanej po raz pierwszy tuż przed wybuchem II wojny światowej. Ukazuje on w niej filozoficzne i duchowe korzenie cywilizacji europejskiej. Jeden z nich sięga tradycji antycznej, drugi – dziedzictwa judeochrześcijańskiego. Dziedzictwo Aten to przede wszystkim tradycja racjonalnego namysłu nad światem, to próba zrozumienia rządzących nim mechanizmów i intelektualnego wyjaśnienia zachodzących w nim praw. Jej wyrazem jest filozofia. Owo „umiłowanie mądrości” jest rozumiane jako umiłowanie wiedzy, pragnienie rozumowego poznania tego „jak jest” i wyciągnięcia stąd wniosków, które pozwolą przewidzieć konsekwencje przyrodniczych procesów i ludzkich działań. Całe to ateńskie dziedzictwo oceniane jest przez Szestowa jednoznacznie negatywnie. To w nim dopatruje się on źródeł kryzysu cywilizacji europejskiej, jej ograniczoności i duchowego wyjałowienia, która to diagnoza wpisywała się w cały nurt historiozoficznego pesymizmu, tak charakterystycznego dla pierwszych dekad ubiegłego wieku.

Oskarżenie Aten jest tu zatem oskarżeniem rozumu, monopolistycznej – by tak rzec – jego pozycji. Cywilizacja europejska jest cywilizacją skrajnie racjonalną, w której rozum jest jedynym i wyłącznym punktem odniesienia, oraz źródłem kategorii, które pozwalają nam poznać i zrozumieć otaczający nas świat. Wszystko, co nie mieści się w granicach wyznaczonych przez rozum, uznane zostaje za bezwartościowe. Owo oskarżenie Aten zestawione zostaje z apoteozą Jerozolimy – jako kolebki wiary, czyli tego, co z istoty swojej wykracza poza granice racjonalności, czy wręcz demaskuje jej ułomność i ostatecznie ją odrzuca. Innymi słowy, filozofia zapoczątkowana przez Greków i kontynuowana w różnych tradycjach i szkołach przez kolejne pokolenia, oznaczała wiarę w wartość wiedzy racjonalnej. Wiara ta jednak nie ma nic wspólnego z wiarą będącą doświadczeniem transcendencji. Droga, po której podążał Sokrates, a za

nim dziesiątki jego naśladowców, wygląda zupełnie inaczej i wiedzie gdzie indziej niż droga Abrahama – droga pielgrzyma.

Na czym polega jej specyfika? Abraham, jak podaje Biblia, „wyrusza, nie wiedząc dokąd”. Pielgrzym posiada zatem pewność istnienia celu, do którego zmierza i dla którego nie waha się podjąć trudu wędrówki. Owa pewność jednak nie wyrasta z wiedzy: z racjonalnego namysłu czy zmysłowego doświadczenia. Ma ona charakter wyłącznie duchowy. Jest wewnętrznym „głosem”. Ma swe źródło w duchowej wrażliwości człowieka i nie podlega jakiegokolwiek procedurze weryfikacji. Pielgrzym zatem wędruje sam, nawet jeśli „fizycznie” towarzyszą mu inni. Za ową pewnością celu kryje się jednak niepewność drogi. Nikt wszak przed nim jej nie przeszedł, nie przetaił szlaków, nie ostrzegł przed trudnościami i niebezpieczeństwami. Droga każdego pielgrzyma jest inna, niepowtarzalna, niemożliwa do ujęcia w jakikolwiek schemat. To, co pozostaje dlań pewne, to ów głos, który sprawia, że pielgrzym w każdej chwili jest gotów podjąć dalszą drogę. Jego życie zatem toczy się niejako ponad wszelkimi prawami, konwenansami, zwyczajami i nakazami. Jest człowiekiem w pełni wolnym. Zarówno wybór drogi, jak akt podjęcia wędrówki jest wyłącznie jego wewnętrznym wyborem. Owa pewność istnienia celu nie oznacza jednak, że pozostaje on mu znany. Doświadczenie pielgrzyma to doświadczenie wszechogarniającej tajemnicy. Nie próbuje on jej jednak przeniknąć, rozpoznać, a tym bardziej nią zawładnąć. Pragnie on przybliżyć się do niej, mając świadomość niemożliwej do przekroczenia przepaści, jaka go od niej oddziela. Słowem, pielgrzym jest zaprzeczeniem zdobywcy. Niczego nie posiada i nie pragnie posiadać. Jego wędrówka jest całkowicie – jeśli tak można powiedzieć – bezinteresowna. Nie przynosi mu sławy, nie powiększa majątku, a nade wszystko nie prowadzi do zdobycia wiedzy i panowania nad światem. Wszelkie dążenie do zdobycia „prawdy wiecznej”, rozpoznanie odwiecznych i naturalnych – rzekomo – konieczności rządzących światem są mu całkowicie obce. Ma świadomość, że nie chodzi w nich o poznanie prawdy, a jedynie o stworzenie pewnego systemu interpretacyjnego, dzięki któremu możemy otaczający nas świat intelektualnie „ogarnąć”. Jego doświadczenie świata to doświadczenie wszechobecnej „nieoczywistości”. Prawda dana jest nam bowiem tylko w sposób częściowy, zmienny i – by tak rzec – polifoniczny. Nie stanowi jednego „systemu”. Pielgrzym dostrzega nieustanną prowizoryczność swoich ustaleń i podejmuje trud ciągłego poszukiwania. Podąża on swą drogą, mając świadomość, że nic nie jest pewne, przewidywalne i ustabilizowane. Jest on gotowy na przyjęcie każdego nowego wyzwania, każdego niespodziewanego wydarzenia. Nie układa on planów swej wędrówki, nie pragnie uczynić jej bezpieczną i przewidywalną. Ma świadomość, że zawsze jest ona domeną paradoksów i nierozwiązywalnych tajemnic, wobec których pozostaje człowiekowi jedynie zadziwienie. Postawa duchowa pielgrzyma odznacza się więc nade wszystko wyraźnym

adogmatyzmem. Ma on, jak Abraham, nieustannie wyruszać w drogę, nie wiedząc, którędy ta będzie go prowadzić. Zarówno u punktu wyjścia, jak dojścia pozostaje to, co niepewne, nietrwałe i nierozstrzygalne. „do ziemi obiecanej dotrze tylko ten – pisze Szestow – kto jak Abraham zdecydował się iść, sam nie wiedząc dokąd. I jeśli filozofia chce odnaleźć ziemię obiecaną [...] musi przyswoić sobie metodę Abrahama, a nie Sokratesa i «uczyć» ludzi, by szli przed siebie, na nic nie licząc, niczego nie planując, nie wiedząc nawet dokąd dojdą. Czy możliwe jest, żeby taka filozofia była filozofią przyszłości? Czy jest raczej filozofią odległej, zaginionej bezpowrotnie przeszłości – filozofią [...] tych starożytnych i błogosławionych mężów, którzy byli lepsi od nas i znajdowali się bliżej Boga” (Szestow 2009: 402–403).

Pytania postawione przez Szestowa dotyczą jednakże nie tylko perspektyw i dróg rozwoju refleksji filozoficznej. Odnoszą się także, a może przede wszystkim do duchowej wrażliwości człowieka, sposobu postrzegania przezeń świata i miejsca, jakie w nim zajmuje. Pytamy zatem o to, czy postawa pielgrzyma możliwa była wyłącznie w dawnym, tradycyjnym społeczeństwie, zdominowanym przez myślenie magiczne i wszechobecność sacrum. Czy w epoce nowoczesności jest jeszcze miejsce dla naśladowców Abrahama?

Warto zatrzymać się tutaj na słynnym studium Maksa Weбера poświęconym genezie kapitalizmu i wpływowi religii protestanckiej na jego rozwój. Cywilizacja europejska doby nowoczesności jawi się niemieckiemu socjologowi jako wytwór wielowiekowego procesu racjonalizacji i tego, co określał mianem „odczarowania świata”. Stanowi ona niejako zwieńczenie tych procesów, a to, co wyróżnia ją spośród innych kultur, to właśnie jej racjonalność. U źródeł procesu racjonalizacji – jak wskazuje Weber – leży religia, a konkretnie religia protestancka w jej purytańskiej wersji. Protestantyzm, jak każda inna religia, wyrósł z egzystencjalnych niepokojów człowieka, poszukiwania sensu życia, cierpienia i dróg do osiągnięcia szczęścia. Jednakże to właśnie ów nurt religijny najbardziej „zracjonalizował” owo poszukiwanie. W jaki sposób się ono dokonywało? Przede wszystkim zasadniczej zmianie w stosunku do średniowiecznego katolicyzmu uległa relacja człowieka do Boga i wizja godziwego życia. Miejsce ascezy, którą określa Weber mianem „zewnątrzświatowej” zajął nakaz „czynienia sobie ziemi poddanej”. Powinnością człowieka przestała być kontemplacja i mistyczny kontakt z nadprzyrodzonością. Wszelkie duchowe uniesienia i ekstatyczne przeżycia uznane zostały za przejaw pychy i obłudy. Pychy – gdyż w ten sposób pragnie on stanąć niejako w równej płaszczyźnie z Bogiem, obłudy – gdyż wzniosłymi celami usiłuje usprawiedliwić grzech lenistwa i niewypełnianie Bożego nakazu. Asceza purytańska dokonuje się „wewnątrz” świata: w codziennym trudzie, wysiłku, odważnym podejmowaniu wyzwań i oszczędności, która każe w każdej „częstce” czasu i każdym najdrobniejszym nawet zysku widzieć dowód Bożego błogosławieństwa. Ich marnowanie jest tedy poważnym grzechem.

Bogobojnemu purytaninowi nieustannie towarzyszy pytanie o swój pośmiertny los. Jednakże ma on świadomość, że zbawienie lub potępienie jest wyłączną, suwerenną decyzją Boga, która w ziemskim życiu pozostaje dla człowieka tajemnicą. Wypełnianie dobrych uczynków nie zmienia w niczym boskich wyroków. Zbawienie nie jest „nagrodą” za dobre postępowanie. Wszystko to oznacza życie w stanie ciągłej niepewności. Na zbawienie nie można wszak ani „zapracować”, ani też poznać wyroków Boga. Pozostaje więc poszukiwanie namiastek pewności, jakichś „znaków”, które pozwoliłyby przekonać się o Bożym błogosławieństwie. Purytanin odnajduje je właśnie w owocach swojej pracy, w zysku, jaki ta mu przynosi. Tutaj zatem najwyraźniej bodaj widzimy ów racjonalny element purytanizmu.

Jeżeli jednak praca nie przynosi zysku, w żadnym razie nie może to oznaczać bierności i wycofania. Skłania raczej do poszukiwania innych form aktywności: takiej pracy, która przyniesie upragniony „znak” od Boga. Praca bowiem w etyce purytańskiej postrzegana jest nie jako konieczność czy jedynie ciężki obowiązek. Ów nakaz „czynienia sobie ziemi poddanej” to nade wszystko powołanie człowieka, które ten musi w sobie odkryć i pójść za jego głosem. Odkrycie to nigdy nie jest jednorazowym aktem, jest raczej mozolnym odkrywaniem, które człowiek winien podejmować przez całe życie.

Nie zamierzam przedstawiać tu całej koncepcji Webera dotyczącej purytańskich korzeni kapitalizmu. Rzecz doczekała się mnóstwa analiz i komentarzy, nie ma więc potrzeby dokładnego jej omawiania. Chcę jedynie zwrócić uwagę na trzy jej elementy: ascetyzm, predestynację oraz koncepcję zawodu-powołania i w tym kontekście zastanowić się, czym charakteryzuje się pielgrzymia postawa i pielgrzymia droga purytańskiego przedsiębiorcy. W tym kontekście właśnie pragnę rozważyć następujący problem: czy w epoce nowoczesności i wszechobecnej racjonalizacji można w ogóle mówić o postawie pielgrzymia?

Pielgrzym to człowiek wiary. Purytanin, podobnie jak Abraham, żyje w poczuciu obecności Tajemnicy, tego, co zmysłowo niedostrzegalne i niemożliwe do rozumowego udowodnienia. Jego życie jest całkowicie podporządkowane nakazom Boga. Purytanin jest więc pielgrzymem w tym sensie, że podobnie jak Abraham ma świadomość istnienia celu, do którego trzeba zdążyć i wszystko podporządkować owej wędrówce. Wizja życia jako drogi do owego celu – to zasadniczy rys postawy pielgrzymia. W tym wyraża się właśnie codzienny wysiłek purytanina, który w pracy szuka nie własnej satysfakcji czy dochodu pozwalającego na wygodne życie, a wyłącznie „spełnienia woli Bożej”.

Ta postawa pielgrzymia wyraża się najpełniej w perspektywie zawodu-powołania. Los purytańskiego przedsiębiorcy to właśnie nieustanne „wyruszenie w drogę”; towarzysząca temu niepewność i gotowość ciągłego „rozpoczynania na nowo”, które pozwoli mu znaleźć tę jedyną właściwą drogę.

Jednakże pielgrzym-purytanin nie podąża dokładnie tak, jak czyni to Abraham. Droga wiary w epoce nowoczesności przeniknięta została przez pierwiastek wiedzy. Racjonalność, która przeniknęła kulturę europejską, nadała tej drodze wyraźnie inny charakter. Purytanin, podobnie jak Abraham, „wyrusza, nie wiedząc dokąd”. Nie wie, jak będzie wyglądać jego droga, a cel, ku któremu zmierza, także pozostaje dlań tajemnicą. Jednakże ową niewiedzę postrzega on jako przeszkodę na swej drodze. Pragnie on – w pewnej przynajmniej mierze – znać drogę, którą przychodzi mu przemierzać. Tu właśnie pojawia się problem wiedzy, całkowicie obcy postawie Abrahama. Pielgrzymowanie purytanina wyrasta raczej z przekonania o wszechobecności i potędze Boga, nie zaś z własnego mistycznego doświadczenia. Zatem ów „głos” to nie tyle jakieś wewnętrzne doznanie, ile świadomość konieczności „podobania się Bogu”. „Głos” jest dlań także jedynie inspiracją do podjęcia owego trudu, nie wystarcza już jednak jako jedyny przewodnik i towarzysz drogi. Życie purytanina nie wyraża się w postawie „zаслуwania”, lecz w aktywności. Aktywność zaś wymaga stworzenia planu działania. Droga wiary spleciona jest więc z działaniem racjonalnym, kalkulacją, przewidywaniem. Słowem, przeniknięta jest przez racjonalność. Trud purytańskiego pielgrzymstwa wyraża się zatem w nieusuwalnym napięciu między tym, co ukryte i niepoznawalne, a pragnieniem poznania i „zapanowania” nad światem. Brak „planu” wędrówki, dokładnego wyznaczenia jej etapów i celów pośrednich przestaje być cnotą, staje się poważnym uchybieniem. Purytanin zatem wypełnianie woli Bożej widzi jako sumienną pracę opartą na precyzji własnego umysłu, własnej wiedzy, doświadczeniu i „zdrowym rozsądku”.

Wiedza, która pojawia się jako nieusuwalny element drogi wiary, prowadzi tedy do zastąpienia „wewnętrzności” przez „zewnątrzność”. Szestowowska wizja pielgrzymstwa to wizja człowieka, który kieruje się wyłącznie tym, co jest jego głęboko indywidualnym i duchowym doświadczeniem. Nie jest ono przekładalne na żaden język, nie mieści się w ramach żadnych ogólnych kategorii i pozostaje nie tylko niezrozumiałe dla innych, ale także nie dąży do tego, by przed innymi się ujawniać. Jeżeli można w ogóle użyć tu słowa „indywidualizm”, to oznacza ono taką wizję człowieka, w której istotne jedynie pozostaje to, co jest jego własnym, głęboko intymnym i niewyraźnym doświadczeniem. Tym różni się on od indywidualizmu doby nowoczesności, tak charakterystycznego dla purytańskiego przedsiębiorcy, że punkt ciężkości przesunięty zostaje niejako ze sfery duchowych doznań ku praktycznej odpowiedzialności. Jednostka nie podejmuje już tylko ryzyka „wyruszenia w drogę”, a dalej zdaje się na prowadzenie „z góry”. Trud podejmowania decyzji i związana z tym niepewność jest wpisana w każde jego działanie. Każda decyzja i każdy plan działania obarczone są ciężarem odpowiedzialności, której nikt nie jest w stanie z niego zdjąć. Innymi słowy, pielgrzymowanie purytanina wyraża się w tym, co ziemskie, praktyczne

i „zewnątrzne”, nie schodzi on „w głąb” swej duszy, lecz raczej owa głębia każe szukać wyrazu w codziennej wytrwałej pracy.

Wreszcie, kwestią wyraźnie różniącą purytańskiego pielgrzyma od Abrahama pierwowzoru jest problem pewności i wątplenia. Starotestamentalny patriarcha wyruszając w drogę miał pewność co do tego, iż słyszy „głos” i że musi za tymże głosem podążać. Element pewności dotyczył zatem wyłącznie celu drogi. Sama zaś droga – jej długość, przebieg i niebezpieczeństwa nań czyhające pozostawała mu nieznana. Fakt ten nie stanowił dlań jednak źródła niepokoju. Owa pierwotna – by tak rzec – pewność usuwała wszelkie wątplenie. Abraham nie tylko nie zna drogi, ale jej nie chce znać. Dążenie do jej poznania byłoby wszak sprzeniewierzeniem się temu, który nakazał mu wyruszyć. Krótko mówiąc, wiara Abrahama jest wiarą dającą pewność. Owa pewność zaś wyrasta nie z faktu poznania, a wyłącznie całkowitego zawierzenia. Inaczej rzecz się ma z purytańskim pielgrzymem. Jego wiara jest wiarą ciągłej niepewności. Choć nie wątpi on w samo istnienie celu, to nie przeradza się ona w pewność obranej drogi. Pragnie on wiedzieć, jak najlepiej do celu dotrzeć, jak najlepiej swą wędrówkę zorganizować, by nie stracić nic z talentów, w które Bóg go wyposażył. Nie sposób jednak zweryfikować słuszności jego wyborów. Im bardziej podąża tą drogą, tym większa niepewność mu towarzyszy. Słowem, w tym przypadku wiara rodzi potrzebę wiedzy. Zaś świadomość jej znikomości staje się źródłem egzystencjalnego niepokoju.

W świecie ponowoczesnym nie sposób już zobaczyć pielgrzyma. Zanikł przede wszystkim cel, ku któremu miałyby zdążać. Mówiąc dokładniej, pojawiło się mnóstwo najróżniejszych celów, z których żaden nie jest bezwarunkowo najważniejszy. Wszystkie są równie ważne, a lepiej powiedzieć: ciekawe. Warto je zatem poznać. Pewne z nich staną się przedmiotem fascynacji, inne wzbudzą jedynie chwilową ciekawość, a jeszcze inne okażą się zwyczajnie nudne. Jednak nawet największa fascynacja jest przemijająca. To, co było celem naszych wędrówek i przedmiotem poszukiwań, w pewnym momencie zostaje wyparte przez inne ciekawsze czy bardziej frapujące bodźce. „Jak można planować swe życie jako pielgrzymkę do celu – pisze Zygmunt Bauman – jeśli święte przybytki nie mają stałego adresu, jeśli same się po świecie miotają, jeśli profanuje się je i poświęca na przemian, ale zawsze w czasie nieporównanie krótszym niż wymagałaby pielgrzymka” (Bauman 2000: 141).

Tak więc ponowoczesność to epoka turystów, nie zaś pielgrzymów. Człowiek wyrusza w drogę nie dlatego, że usłyszał jakiś wewnętrzny, nadprzyrodzony nakaz. Czyni to przede wszystkim z nudów. Rutyna życia codziennego skłania go do poszukiwania nowych wrażeń. Pragnie on wyrwać się ze schematów, konwencji i zależności, w których dotąd pozostawał. Nie chce on jednak radykalnie zmieniać swego życia, dokonywać jakiegoś fundamentalnego przewartościowania. Kieruje się jedynie chęcią chwilowego „oderwania” od codzienności

i przeżycia czegoś nowego. To „wyruszanie w drogę” to raczej krótka wycieczka, po której zawsze możemy wrócić do swego domu.

Pierwowzorem turysty jest opisany przez Waltera Benjamina *flaneur*. Przemierza on ulice Paryża bez konkretnego celu. Zatrzymuje się tam, gdzie akurat znajdzie coś dla siebie ciekawego. Przede wszystkim to miejsca rozrywki. To w nich może on znaleźć odskocznnię od codziennych obowiązków, może zaspokoić potrzebę nowych wrażeń, a anonimowość daje mu poczucie wolności i bezpieczeństwa. Słowem, *flaneur* to człowiek wyzwolony z gorsetu nakazów, obowiązków i konwenansów. Niczego nie „musi”, robi to, co w danym momencie zapragnie (Benjamin 2005: 461–501). Podobnie jest z turystą. Tyle tylko, że przemieszcza się już nie po ulicach wielkiej metropolii, a po całym świecie.

Cechą charakterystyczną postawy turysty, podobnie jak *flaneura*, jest brak jakiegokolwiek planu podróży, a w każdym razie planu długofalowego. Zmierz tam, gdzie jest „coś ciekawego” czy akurat „ma ochotę”. Przystanki na jego drodze nie są etapami w podróży, nie stanowią zaplanowanych i konsekwentnie podejmowanych „kroków” w dążeniu do celu. Każdy z nich ma charakter autonomiczny, niezależny. Dziś jestem tu, jutro gdzie indziej. Nie ma żadnej logiki tej drogi. Marszruta wynika wyłącznie z przypadku czy *ad hoc* podejmowanych decyzji. Droga turysty tedy, nie mając przed sobą żadnego celu, nie ma też kresu. Wyrusza on i wraca, kiedy zechce, za chwilę jednak wyrusza znowu. Wszystko zależy od jego doraźnej potrzeby, nastroju i chęci. Turysta jest więc z tego punktu widzenia całkowitym zaprzeczeniem pielgrzyma: zarówno skrupulatnie planującego purytanina, jak zdającego się na Opatrzność Abrahama.

Celem turysty jest samo wyruszanie w drogę. Bycie w ruchu – to jego cel. Fascynuje go sama podróż i nowe doznania, które jej towarzyszą. Podróż jest dlań także najpełniejszym uosobieniem wolności i niezależności. Najważniejsze jest dlań to, że może wyruszyć w drogę, kiedy chce i gdzie chce, lub pozostać w domu. Gotowość wyruszenia w drogę wyrasta więc nie z posłuszeństwa, lecz z niczym nieskrępowanej swobody. Świadomość tego, że od nikogo nie zależy i z nikim nie jest związany, daje mu poczucie satysfakcji i spełnienia. Zyskuje w ten sposób pełną kontrolę nad swoim życiem. Sam dla siebie wyznacza „początek i koniec”. Nie tylko nie potrzebuje żadnych punktów odniesienia, ale uznaje je za przejaw ingerencji we własną autonomię. Kontrola, jaką nad swoim życiem pragnie sprawować turysta, nie wyraża się już jednak w próbie poznania świata i stworzenia planu działania. Nie odwołuje się do obiektywnej wiedzy, lecz czysto subiektywnych odczuć. Nie chce też jakkolwiek świata zmieniać, lecz wyłącznie zaspokoić własne indywidualne potrzeby. Indywidualizm turysty jest więc zupełnie odmienny od indywidualizmu purytanina. Polega on na tym, że nie ponosi on żadnej odpowiedzialności przed kimkolwiek. Konsekwencje jego decyzji nie dotyczą niejako innych. Żyje sam, we własnym świecie, odizolowanym od dróg, po których kroczą jego bliźni. Także jego indywidualne

doświadczenia i przeżycia mają zupełnie inny wymiar niż te, które dane były pielgrzymowi. Abraham wsłuchiwał się w siebie, by usłyszeć głos Boga. Turysta też wsłuchuje się w siebie, ale po to, by odkryć siebie samego – swoje emocje, namiętności, potrzeby, aspiracje, lęki, słowem – swój wewnętrzny świat. Turysta żyje bowiem w przekonaniu o swojej odrębności i wyjątkowości. Jeżeli zaś spotyka na swej drodze podobnych mu wędrowców, to kontakt ten jest zawsze krótkotrwały i powierzchowny. Podporządkowany jest także zasadzie poszukiwania przeżyć. Trwa więc dopóty, dopóki sprawia obu stronom przyjemność, czy też jest jakoś „użyteczny”.

Turysta to nie tylko ten, który wyrusza w drogę w sensie dosłownym. Dzięki rozwojowi technik informacyjnych może on zaspokajać ciekawość świata czy zabijać nudę nie wychodząc z własnego pokoju. Wirtualna rzeczywistość, czy też rzeczywistość realna zapośredniczona przez internetową sieć, pozwala „przenieść” się tam, gdzie dzieje się coś ekscytującego czy godnego uwagi. Zawsze też można wycofać się z danego miejsca sieci i przenieść w inne. Znamienne jest tu słowo „surfowanie” określające poruszanie się w przestrzeni Internetu. Surfing to wszak niebezpieczny, lecz ekscytujący sport, poruszanie się na desce po wzburzonych falach. Rzeczywistość pełna przygód i niespodziewanych zdarzeń, których pragnie turysta, staje się dostępna bez jakiegokolwiek wysiłku organizacyjnego, w każdym czasie i w każdym miejscu.

Postawa turysty jest więc postawą całkowitego dystansu zarówno wobec miejsc, do których dociera, jak ludzi, z którymi się spotyka. Nigdzie nie pragnie się on na trwałe zakotwiczyć i nie chce, by ktokolwiek krępował jego swobodę podróżowania. Jest on przede wszystkim – jak to określa Bauman – kolekcjonerem wrażeń (Bauman 2000: 148; MacCannell 2002). Chodzi mu o to, by zobaczyć coś ciekawego i przeżyć coś niezapomnianego. Nie jest on też zainteresowany poznaniem prawdy o świecie. Kontemplacja czy naukowe badanie wymaga wszak zatrzymania się i głębszego wniknięcia w istniejący ład. Dla turysty jednak to świat jest po to, by dostarczać mu rozrywek. Wszelka głębsza refleksja stoi w sprzeczności z pogonią za wrażeniami. Żyje on także w przekonaniu, że niepodobna niczego o świecie powiedzieć. Jawi się on po prostu jako zbiór „ciekawostek”, który nie ma żadnego immanentnego sensu, porządku ani celu. Jest „płynny”, podobnie jak „płynne” jest życie turysty. Innymi słowy, jeśli dla pielgrzyma owo nieustanne „wyruszanie w drogę” jest przejawem tak czy inaczej rozumianej ascezy. Jest wyrzeczeniem, które świadomie podejmuje, gdyż czuje się do tego zobligowany. Turyście obca jest wszelka potrzeba zakorzenienia czy przywiązania. Jest „w drodze” dlatego, że tak chce. Wędrówka nie jest trudem, lecz przyjemnością i taką ma pozostać.

W świecie ponowoczesnym nie jesteśmy już jak pielgrzymi, dla których wyruszenie w drogę jest zawsze sprawą wolnego wyboru. Tu wszyscy jesteśmy w drodze. Nic wszak nie jest trwałe i raz na zawsze dane. Nie każda jednak

wędrówka jest „turystyką”, nie mniej często przybiera ona formę włóczęgi. Włóczęga, jak zauważa Bauman (2000: 149–150), jest karykaturą turysty. Podobnie jak on przemieszcza się z miejsca na miejsce, nie czyni tego jednak z chęci poszukiwania nowych wrażeń, lecz dlatego, że z różnych względów jest do tego zmuszony. Krótko mówiąc, włóczęga to ten, kto z różnych powodów nie potrafi znaleźć sobie miejsca we współczesnym świecie. Może nim być imigrant, skazany na ciągłą tułaczkę w poszukiwaniu pracy i warunków do życia, może nim być ktoś, kto z racji swego pochodzenia etnicznego, wyznawanej religii czy zwyczajów stał się przedmiotem pogardy i odrzucenia, wreszcie włóczęgą nazwiemy tego, kto z takich czy innych względów pozostaje społecznie niedostosowany – nie odnajduje się w ponowoczesnym „(nie)ładzie”. Krótko mówiąc, to, co różni włóczęgę od turysty, to brak wolności wyboru. Nie wyrusza on w drogę wtedy, kiedy chce, lecz wówczas, gdy jest do tego zmuszony. Nie czerpie on, rzecz jasna, z owej wędrówki żadnej przyjemności. Jest ona dlań wyłącznie smutną koniecznością. Także w przeciwieństwie do drogi pielgrzymiej, trudno mówić tu o jakimkolwiek celu. Życie włóczęgi to życie współczesnego koczownika, który ze swym nędznym dobytkiem przemieszcza się z miejsca na miejsce. Obecnie jest mu, właściwie turyście, poczucie nudy i wynikająca stąd potrzeba coraz to nowych przygód. Jego życie stanowi jedno wielkie pasmo przygód: przygód wyłącznie smutnych. Gdy jeden pragnie oderwania od nużącej rutyny, drugi marzy choćby o namiastce stabilności. Włóczęga to także taki rodzaj wędrowca, któremu całkowicie obca jest też chęć jakiegokolwiek poznania. Nie poszukuje on ani wymiaru transcendencji, ani też nie wsłuchuje się w siebie. Szuka jedynie miejsca, gdzie choćby na chwilę mógłby przystanąć.

Jednakże włóczęga to nie tylko karykatura turysty, to także jego *alter ego* (Baumann 2000: 151). W „płynnej” nowoczesności nic nie jest pewne. Każda droga może się niespodziewanie skończyć, a beztrioskie zwiedzanie przeobrazić w beznadziejną tułaczkę. Dlatego każdy turysta może stać się włóczęgą. To, że dziś możemy korzystać z uroków życia, nie znaczy, że jutro nie zostaniemy wyrzuceni na margines jako ludzie „zbędni”. Stąd też bierze się, tak charakterystyczny dla ponowoczesności, konsumpcjonizm – skrajne przeciwieństwo pielgrzymiej ascezy. Korzystać z życia, być ciągle w drodze, szukać nowych wrażeń, bo za chwilę – być może – stanie się to niemożliwe: oto strategia życiowa turysty. Nieustannie napotykając na swej drodze włóczęgów, z jednej strony nimi pogardza, z drugiej zaś utwierdza się w przekonaniu, że nie ma alternatywy dla jego konsumpcyjnej postawy. Albo będzie zadowolonym z życia turystą (lub takiego będzie udawać) albo zepchnięty zostanie na margines społecznej wegetacji.

Owa dychochotomia „turysta–włóczęga” jest metaforą najlepiej bodaj opisującą miejsce człowieka w ponowoczesnym świecie. Patrzeć na nią należy jako na *continuum*. Wszyscy jesteśmy po trosze jednym i drugim. Choć oczywiście nie brakuje też tych, całkowicie wyrzuconych na margines – włóczęgów tułających

się na obrzeżach społeczeństwa. Człowiek epoki ponowoczesnej rozdarty jest między potrzebą sukcesu i akceptacji a lękiem przed odrzuceniem i poczuciem zbędności. Jest gdzieś pomiędzy odkrywaniem nowych, nieznanym sobie terytoriów a beznadziejnym poszukiwaniem bezpiecznego dla siebie miejsca.

Max Weber – przed niemal stu laty – porównując egzystencję człowieka doby nowoczesności z jego przednowoczesnym protoplastą pisał: „Abraham czy chłop w zamierzczłych czasach umierali «starzy i syci życia», ponieważ włączeni byli w organiczny bieg życia, ponieważ ich własne życie dopiero u swego schyłku przynosiło im to, co mogło zaofiarować – ponieważ nie było już dla nich żadnej zagadki, którą pragnęliby jeszcze rozwiązać, i przeto właśnie mogli mieć go «dosyć». Człowiek cywilizowany natomiast, wprzęgnięty w proces ciągłego wzbogacania cywilizacji własną myślą, wiedzą i problemami może być wprawdzie «zmęczony życiem», ale nie jest go «syty»” (Weber 1998: 122–123). Dziś, w epoce ponowoczesnej, nie sposób nie dostrzec tych, którzy mają „dosyć” życia z zupełnie innych powodów niż pielgrzym i żyją w poczuciu nienasycenia z całkowicie innych przyczyn niż turysta. Owo „zmęczenie życiem” przeniknięte jest poczuciem bezsensu, a „nienasycenie” to nie pragnienie „czegoś więcej”, lecz głód wynikający z niedostępności najbardziej nawet elementarnych dóbr.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Benjamin. Walter. 2005. *Pasaże*. Tłum. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MacCannell. Dean. 2002. *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Tłum. A. Wieczorkiewicz. Warszawa: Muza.
- Szestow. Lew. 2009. *Ateny i Jerozolima*. Tłum. C. Wodziński. Kraków: Znak.
- Weber. Max. 1998. *Nauka jako zawód i powołanie*. W: tegoż. *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. P. Dybel. Kraków: Znak.

A Person on the Move. On the History of the Wanderer Metaphor

Summary

This article is devoted to the analysis of metaphors of a person as a wanderer and the world as a place for wandering. The starting-point is the comparison of the two figures of a pilgrim: the one in traditional society (Abraham) and the other in modernity (a Puritan). At this background the main issue of the transformation of “wandering” in the postmodern times is tackled. The figures of “a tourist” and “a vagabond” described by Zygmunt Bauman are the subject of analysis.

Key words: pilgrim; Puritans; postmodernity; Lew Szestow; Max Weber; Zygmunt Bauman.