

Zbigniew Białas

Brzytwa kapitana Lewisa

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (8), 41-53

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Brzytwa kapitana Lewisa

1. Dryfujące zwłoki, a odkrycie Ameryki

Okazuje się, że w sposób czysto symboliczny, chociaż niezupełnie zgodnie z tym, co sugerują podręczniki historii, podróżujące ciała rzeczywiście ponoszą odpowiedzialność za odkrycie (czy jak to się dzisiaj mówi, wynalezienie) Ameryki. Dokładniej zaś rzecz ujmując: dwa ciała. A jeszcze dokładniej: dwa martwe ciała unoszące się na morskich falach. Kiedy u schyłku piętnastego wieku prądy oceaniczne wyrzuciły na wybrzeże Azorów dwa trupy, których rysy sugerowały nieznaną dotąd rasę ludzi, Krzysztof Kolumb zainteresował się znalezionymi zwłokami i uwierzył w istnienie nieznanych ziem na zachodzie. Wybitny podróżnik epoki Oświecenia, Alexander von Humboldt, opisuje ten incydent w swoich dziełach, chociaż nie tłumaczy w jaki sposób można było rozpoznać rysy nieznannej rasy, skoro ciała tak długo przebywały w oceanicznej wodzie.¹ Nawet gdybyśmy chcieli podeprzeć się zdumiewającym sformułowaniem D.H. Lawrence'a ze słynnego tomu *Studies in Classic American Literature*, że „rozkładający się biały człowiek przedstawia zaiste okropny widok,”² sformułowaniem, które może sugerować, iż istnieje rasowa różnica w estetyce cielesnego składu i rozkładu; nawet gdybyśmy pod wpływem tegoż sformułowania wysnuli wnioski, że widocznie wyłowione ciała nie były okropne, a więc zapewne nie białe, musielibyśmy przyznać, że pozostawałyby pewne luki logiczne w takim rozumowaniu.

Dzisiaj wiemy już, że Kolumb był oszustem, który fałszował mapy Afryki, aby łatwiej uzyskać niezbędne fundusze, więc w zasadzie interesuje nas tylko symboliczne, nie zaś praktyczne znaczenie tej anegdoty.³ Zresztą anegdota, od czasów Kolumba właśnie, wypełniają literaturę podróżniczą i nie należy ich ignorować, ponieważ, jak twierdzi Stephen Greenblatt, są znaczącymi produktami każdej kultury i ukazują – na zasadzie pojedynczych przeblysków – istotne strategie i techniki reprezentacji.⁴

Zacząłem od ciał i na tym polu pozostanę. „Intymny związek między ciałem a umysłem,” pisał Thomas De Quincey w roku 1803, „nie doczekał się jeszcze odpowiedniego opracowania teoretycznego, ani zastosowania w praktyce.”⁵ W dzisiejszych czasach, z powodu istotnych przewartościowań w filozofii i krytyce, De Quincey mógłby poczuć przynajmniej częściową satysfakcję. Współczesny materializm w najprzeróżniejszych postaciach (estetyka Bachtina, postmodernizm Lyotarda i Derridy, epistemologia Foucaulta, schizoanaliza Deleuzego i feminizm Irigaray, etc.) uparcie kwestionuje twierdzenie, że ciało można relegować na pozycje służebne względem rozumu. Postmoderniści podkreślają, iż ciało odgrywa niebagatelną rolę w konstytuowaniu i destabilizowaniu mówiącego (i piszącego) podmiotu.⁶ Jednakże, z pełną świadomością, że ciała i znaczenia splatają się tak dynamicznie (i równie szczęśliwie) jak grupa Laokoona, kiedy w grę wchodzi

studia kolonialne i postkolonialne, rezultat materialistycznego uwikłania okazuje się biletem w jedną zaledwie stronę.

W większości istotnych studiów postkolonialnych, począwszy od tekstów Frantza Fanona z lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, poprzez zbiór ważnych esejów na temat „rasy” i literatury, wydanych przez Henry’ego Louisa Gatesa w roku 1985, a skończywszy na opracowaniach Anne McClintock z połowy lat dziewięćdziesiątych, ciało postrzega się jako rodzaj szczególnego tekstu, na którym i przy pomocy którego łatwo wyznaczyć znamiona odrębności bądź to z powodu prowokującej widzialności ciała („stan relatywnej nagości”⁷) bądź przeciwnie, z powodu jego irytującego ukrycia (np. w krajach arabskich bądź też, symbolicznie, jak w *Jądrze ciemności* Conrada).⁸ Jednak, by w ogóle sprawdzić czy ocenić, w jakim stopniu postkolonialne ciało było i pozostaje do dzisiaj polem bitwy o dyskursywną władzę, należałoby zacząć od uświadomienia sobie istoty somatyki samego podróżnika – jego zgody bądź braku zgody na własne ciało *vis-à-vis* innych ciał, jego metod tłumaczenia somatyki na semantykę. Chyba nigdzie bowiem łączność między fizycznością a psychiką nie jest bardziej oczywista niż w literaturze podróżniczej, chyba nigdzie kartezjański postulat dychotomii między ciałem i umysłem nie jest bardziej skompromitowany niż w tejże literaturze, gdzie komponent somatyczny musi być, chcąc nie chcąc, istotną częścią składową dyskursu.

A jednak, gdyby sądzić po braku studiów krytycznych w tej dziedzinie, fizyczności podróżnika odmawia się większego znaczenia. Odkrywczy, niczym artyści uliczni, używają swych ciał jako materiału do pracy i podobnie jak to ma miejsce w przypadku artystów ulicznych, publiczność w dużej mierze ignoruje ich popisy. W rezultacie postulat De Quinceya dotyczący intymnego związku między ciałem i umysłem pozostaje niezrealizowany do dzisiaj, jeśli rozpatrujemy znakomitą większość krytyki postkolonialnej dotyczącej literatury podróżniczej. Nie musimy posuwać się tak daleko jak romantyczny filozof, który w *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* nieco na wyrost stawia ciało *przed* umysłem,⁹ ale w czasach neo-darwinowskich, post-freudowskich i post-postmodernistycznych, powinniśmy przynajmniej spróbować ustalić niektóre kody decydujące o tym, że czasami podróżnicy chcą, jak Odyseusz w konfrontacji z Cyklopem, zaprzeczyć swej cielesności, albo odwrotnie, bronią bezwzględного prymatu fizyczności, jak to ma miejsce w przypadku barona Münchhausena.

2. Trzy ćwiartki człowieka i inne ułamki

Edmund Husserl w eseju „The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World External to the Organism” podkreśla, że ruch jest naczelnym aktem kognitywnym, przez który „ja” doświadcza i rozumie swoją spójność w opozycji do reszty świata.¹⁰ Podróżujące ciało, spojone kośćmi, mięśniami i skórą, ciągle zmienia swą pozycję w relacji do otoczenia i w ten właśnie sposób przekonuje się o swej spoiwości i unikalności.

Wielu filozofów nie zgodziłoby się z tą teorią. Ciało nie jest nieprzenikalne i najlepiej pisał o tym zapewne Michaił Bachtin w studium o twórczości Rabela-

isa.¹¹ Bachtin utrzymuje, że w czasach Renesansu, czyli w epoce wielkich odkryć geograficznych, ciało nie można jeszcze było rozpatrywać samych w sobie, ponieważ przekraczały one granice izolacji. Bachtin przeciwstawia klasyczny obraz kompletnego człowieka i groteskowy obraz człowieka niekompletnego, otwartego, nieoddzielonego od reszty świata granicami, ale przerastającego samego siebie i stapiającego się z otoczeniem.¹² Poszczególne akty ludzkiego dramatu odgrywane są na styku ciała i świata zewnętrznego.¹³ Człowiek klasyczny jest samowystarczalny, a granice oddzielające go od zewnętrznego świata są ostro zarysowane. Człowiek groteskowy z kolei zaprzecza podziałowi między *ciałem w ruchu a tym, czym to ciało nie jest*, gdyż formuła taka mogłaby mieć zastosowanie jedynie w przypadku człowieka klasycznego.

Husserl, w odróżnieniu od Bachtina, przeciwstawił teoretycznie ciało w ruchu i świat poza ciałem w ruchu, tak jakby sprawa takiego podziału była bezdyskusyjna, ale przecież na poziomie praktyki kulturowej sytuacja jest znacznie bardziej złożona. Na przykład, jeśli podróżujące ciało spojone kośćmi, mięśniami i skórą ciągle zmienia swą pozycję względem tego co istnieje poza nim (i w ten oto sposób przekonuje się o swojej spójności i unikalności), co dzieje się z tą spójnością i unikalnością w sytuacji, gdy części ciała oddzielają się od jego reszty? Jak te utracone części funkcjonują symbolicznie? Jak będzie funkcjonowało ciało bez nich? Te pytania, wprowadzające pewną fantazję anatomiczną, albo, jak powiedziałby Bachtin „swobodną rozgrywkę między ludzkim ciałem i jego organami”¹⁴ cieszyły się popularnością nie tylko w czasach średniowiecznych czy renesansowych. W *Mardi*, fikcji, którą Melville pragnie przedstawić za prawdę, jak zaznacza w Przedmowie, powyższy dylemat znajduje się w centrum epizodu amputacyjnego: „A zatem, gdzie jest teraz Samoa? W martwym ramieniu zwisającym tak wysoko jak Haman? Czy raczej w żywym korpusie poniżej? Czy ramię odcięto od ciała, czy ciało od ramienia? Szczałkowa część Samoa żyła, więc mówimy, że to korpus był nim.”¹⁵ Mając zaś na myśli Admirała Nelsona, Melville szacuje, że podczas zmagania pod Teneryfą Nelson „ujmując rzecz fizjologicznie był zaledwie trzema ćwiartkami człowieka.”¹⁶

Wspomniałem już symbolikę dwóch rozkładających się całości w postaci dryfujących ciał i będę poniekąd kontynuował dwójkową arytmetykę, ponieważ w eseju tym pragnę przyjrzeć się bliżej zapiskom słynnej ekspedycji Meriwethera Lewisa i Williama Clarka. Amerykanie, przedzierając się przez kontynent ku wybrzeżu Pacyfiku, mają świadomość, iż kontynuują misję rozpoczętą przez Kolumba, chociaż Lewis przyznaje melancholijnie, że flota, którą dysponuje ekspedycja jest „nie tak godna podziwu jak flota Kolumba albo kapitana Cooka.”¹⁷

W *Dziennikach* Lewisa i Clarka znajdziemy ciekawy materiał do analizy problemów wprowadzonych przez Husserla i Bachtina. Na polu fantazji anatomicznych mamy na przykład do czynienia z opisami Clarka dotyczącymi zwyczajów Mandanów, którzy dowodzą smutku po śmierci bliskiej osoby poprzez kaleczenie własnego ciała: „często się bowiem zdarzało, że sobie obcinali 2 małe palce u dłoni, a czasem więcej, dla podkreślenia swoich dzikich afektów.”¹⁸ Brak pal-

ców jest oznaką smutku żałobnika, symbolizuje dobrowolne oddanie części własnego ciała światu zewnętrznemu. Ale Lewis i Clark opisują także praktyki, które pozwalają częściom ciał przemieszczać się w innych kierunkach, w dodatku z większą swobodą. Notują zjawiska, które w tradycyjnej krytyce literackiej by-lyby zinterpretowane jako przejście synekdochiczne.¹⁹

Namacalnym przykładem (dosłownie) takiego synekdochicznego przejścia jest kolekcja nadmiernej ilości palców jako znak odwagi wojownika. Podczas rozmowy z wodzem Indian Columbia, Clark podziwia woreczek z amuletami zawierający czternaście pomalowanych na czerwono palców. Zostały zdobyte w boju i kapitan Clark dziwi się tylko, że jest to inne trofeum niż zabierane zazwyczaj: „to pierwszy znany mi przypadek, żeby Indianin zamiast skalpu brał jakieś inne trofeum wyczynów na martwych ciałach wrogów.”²⁰

Redukowanie wrogiego ciała i wzbogacanie własnego zdobytymi częściami jest przeciwieństwem żałoby. W symbolicznym świecie palców, które można oddzielać i którymi można manipulować, żałoba wymaga pogardy dla własnego ciała, podczas gdy zwycięstwo w bitwie wymaga celebracji cielesności i nadmiaru.

Lewis i Clark nie tylko widzą i opisują amputacje. Czasem sami są chirurgami, na przykład kiedy musieli odciąć odmrożone palce u stóp indiańskiego chłopca przyniesionego do ich kwatery zimowej w Fort Mandan. Clark relacjonuje chłodno zabieg dokonany przy użyciu piły: „Kapitan Lewis odciął odmrożone jakiś czas temu palce u stopy chłopca.”²¹ A kiedy kilka dni później konieczne okazuje się odcięcie palców u drugiej stopy, pisze równie chłodno: „Odcieliśmy chłopcu palce u nóg.”²²

Na marginesie można zaznaczyć, że historie amputacji umieszczają Lewisa i Clarka solidnie w kanonie amerykańskiej literatury. Sharon Cameron w ciekawym studium na temat cielesności dochodzi do wniosku, że literatura amerykańska od samego początku skupia się na kwestiach rozpadu i parcelizacji ciała.²³ Wprawdzie Cameron nie cofa się w swych przykładach aż do czasów Lewisa i Clarka, ale z łatwością znalazłaby tu potwierdzenie swych odkryć dotyczących genezy literatury amerykańskiej.

3. Dlaczego Lewis i Clark nie stworzyli metaforyki rzeźączki

Można odnieść wrażenie, że język oświeceniowego raportu z podróży jest szczególnie odporny na wyrażanie bólu. Zapiski ekspedycji Lewisa i Clarka dostarczają bogatej dokumentacji dowodzącej, że westchnienia i jęki umęczonego ciała nie poddają się strukturom lingwistycznym i opierają się dyskursywności.

Kiedy jeden z członków ekspedycji przypadkowo postrzelił Lewisa biorąc go za łosia, Lewis notuje:

Właśnie strzelałem do łosia [...] kiedy kula trafiła mnie w lewe udo, a także przecięła od tyłu moje prawe udo na głębokość kuli; trafienie było bardzo bolesne; natychmiast zrozumiałem, że Cruzatte zamiast do łosia przypadkowo strzelił w moją stronę [...] krzyknąłem więc w jego kierunku, do diaska, postrzeliłeś mnie.²⁴

Lewis dociera do łodzi o własnych siłach i informuje załogę o incydencie: „powiedziałem im, że jestem ranny, ale chyba nie śmiertelnie” po czym kontynuuje notatki. Dopiero później przyznaje, że cierpi i prawie nie może chodzić. Sam opatruje ranę i opisuje swój stan używając neutralnego żargonu medycznego (krwawienie, ale kość i arteria nienaruszone), nocą notuje wysoką gorączkę i stwierdza, że spędził „bardzo nieprzyjemną noc.”²⁵ Czytając tę relację trudno wprost uwierzyć, że Lewis opisuje przeszywający ból. Zresztą cierpienia zmusiły go w końcu do zamilknięcia: „ponieważ w obecnej sytuacji pisanie przysparza mi okropnego bólu, przerywam aż mój stan się polepszy, a mój przyjaciel kapitan Clark będzie kontynuował zapiski.”²⁶

Zdaniem Lewisa rana była niegroźna, ale po zbadaniu jej Clark stwierdza, że jest „zaiste paskudna.” Relacja Clarka uzmysławia czytelnikowi, że sytuacja była poważna, ale po raz kolejny mamy do czynienia z medycznym słownictwem, obiektywizującym i poniekąd odpornym na ból.

Susan Sontag uświadomiła nam, że w kulturze i literaturze choroby i niedyspozycje często funkcjonują w sposób metaforyczny, ale zasada ta nie wydaje się obowiązywać ani w czasach oświeceniowych, ani w literaturze podróżniczej, chyba że mamy do czynienia z satyrą Swifta, który tak czy owak w dwudziestym drugim rozdziale *Podróży Guliwera* wyśmiewa pomysł metaforyzowania chorób. Pomysł, że chore ciało jest intrygujące i pokrewny pomysł, że choroba wyróżnia jednostkę, to wynalazki Romantyzmu i może gdyby Lewis i Clark podróżowali choćby o dekadę później, ich inklinacje byłyby zupełnie inne.

W *Dziennikach* poświęcono sporo miejsca chorobom i niedyspozycjom zarówno samych dowódców, jak i innych członków ekspedycji, ale uniknięto „pułapek metaforyzacji”²⁷ i estetyzacji stanu chorobowego poprzez obraną metodę: polega ona na chłodnym katalogowaniu schorzeń. Lista wszystkich omawianych chorób byłaby nader nudna, ale te, które wspomniane są najczęściej mogą zrobić wrażenie na czytelniku: chore oczy, chore stopy, chore gardła, grypa, ropnie, wrzody, rozwolnienie, dyzenteria, skrofuły, reumatyzm, bóle zębów, bóle głowy, gorączka i zimnica, ospa i zawroty głowy, udar słoneczny, przemęczenie, stłuczenie, rany cięte, malaria, wole, kolka, ukąszenie żmii, zapalenie wyrostka robaczkowego, rzeżączka, syfilis, zwichnięte ramiona, opuchnięte palce, odmrożenia, liczne choroby skóry i cała lista niezidentyfikowanych chorób. Ciekawe jednak, że nie ma ani jednej wzmianki o gruźlicy – naczelnej chorobie u Sontag. Banalizowanie i katalogowanie dolegliwości eliminuje potrzebę „naczelnictwa” konkretnej choroby²⁸ i nie pozwala ani na poetykę, ani na metaforykę fizycznych niedyspozycji.

4. Nie powinno się spożywać ziemi

Wracając do kwestii poruszonych w eseju Husserla musimy zaznaczyć, że w najnowszych trendach krytyki psychoanalitycznej rozwinęło się nieco podobne stanowisko, widoczne szczególnie w późnych pracach Julii Kristevej. Możemy przyjąć argumentację dotyczącą zasadniczości „materii odtraconej,” przez co

definiowane jest „wszystko co musimy porzucić, od czego musimy się oddalić, aby być”²⁹ począwszy od paznokci, a na odchodach skończywszy. Kiedy koncepcję tę zastosuje się do dyskursu podróźniczego widać, że jest ona ekwiwalentna do taktyki przetrwania w ruchu, ponieważ porzucanie i oddalanie się jest taktyką przeżycia, zaś „aby być” Kristevej staje się „aby przeżyć” i „aby kontynuować ruch.” Sam akt geometrycznego oddalania się od wszystkiego, co człowiek za sobą zostawia jest miarą ciągłości podróży i jej sukcesu. W ten oto ograniczony sposób geometria stosowana i stosowana wektorialność łączą się bezpośrednio z odtrąceniem. Lecz nawet zakładając, że koncepcje psychoanalityczne nas nie interesują, koncepcje odtrąconej materii powinny nas interesować, wiążą się bowiem z tym, co sygnalizowaliśmy w kwestii amputacji oraz chorób, w wyniku których odrzucane są nie tylko paznokcie, ale i palce, i całe ręce, zaś zdegrustowane ego oddala się od nich w pośpiechu. Powinniśmy też pamiętać o odwrotnych sytuacjach, to znaczy nie takich, gdzie jakaś część opuszcza ciało stając się organicznie częścią świata zewnętrznego, ale takich, gdzie świat zewnętrzny wdzierza się w ciało. Innymi słowy, materia wchłaniana jest równie interesująca jak materia wydalana. Najbardziej prozaiczna wersja tego kierunku przenikania dotyczy spożywania pokarmu. W akcie jedzenia bowiem ciało przekracza swoje granice, jak to zauważył Bachtin:

[ciało] połyka, pożera, rozdziera świat na strzępy, wzbogaca się i wzrasta kosztem świata. To podczas spotkania człowieka ze światem, odbywającego się w otwartych, gryzących, rozdrabniających, żujących ustach człowiek smakuje świat, przedstawia go swemu ciału, czyni zeń część samego siebie.³⁰

Biorąc pod uwagę ludzką wszystkożerność, najbardziej interesujące wydają się te przypadki, które znajdują się na peryferiach przyswajalności. Jeśli podróżnik komentuje dietetyczne zwyczaje innych ludów, to jednocześnie w sposób niebezpośredni pisze o tym, co jego ciało mogłoby lub czego nie mogłoby wchłoniąć, co on sam uznaje za obrzydliwe, co powoduje bunt i konwulsje, co zmusza do wymiotów – czyli produkowania materii odrzuconej.

Dwa najbardziej interesujące przypadki znajdują się na dwóch biegunach przyswajalności: geofagia (jedzenie ziemi) i antropofagia. Indianie Otomak na przykład „połykają olbrzymie ilości ziemi” kiedy są głodni, a dokładniej jedzą glinę pieczoną w ogniu, bez dodatków czegokolwiek organicznego, czy to w formie tłuszczu czy mąki.³¹ Pochłanianie żywności na ogół powoduje wydalenie resztek strawionej materii, ale w przypadku geofagii bez dodatków czegokolwiek organicznego, procesy trawienne okazują się niemal bezcelowe, skoro na końcu trawiennej odysei to co się wydala jest – jeśli pominąć śladowe ilości mikroelementów – tym samym, co się wchłaniało. W większości tradycyjnych mitologii i w systemach przedstawień symbolicznych to ziemia wchłania człowieka, a potem następuje moment ponownych narodzin. Geofagia przekręca i ośmiesza język tradycyjnej symboliki, niszczy jej optymistyczne, odrodzeniowe podstawy. Z jednej strony bowiem geofagia przeczy uniwersalności mitu o możliwości od-

rodzenia poprzez „degradację” (rozumianą jako połknięcie przez ziemię). Z drugiej zaś strony teoretycznie umożliwia scenariusz pisany jakby dla barona Münchhausena albo Lemuela Guliwera. Po czym miałby podróżować podróżnik, gdyby cała ziemia została wchłonięta, albo, co gorsza, wchłonięta i wydalona? W dodatku akt ten może budzić zawiść, bowiem pochłanianie ziemi przez tubylca jest gestem właściciela, symbolem pragnienia tubylca, by zjednoczyć się z otaczającą go ziemią. O ile takie pragnienie zapewne nie jest podróżnikowi obce, ziemia, po której kroczy nie należy do niego. A zatem, rewolta podróżnika przeciwko geofagii jest zarówno rewoltą ciała przeciwko monstrualności, jak i symbolem zawiści.

Tu jawi się nam granica dla triumfalizmu rodem z Bachtina. Kiedy twierdzi on, że spotkanie jedzącego człowieka ze światem jest aktem zwycięstwa, ponieważ człowiek pożera świat, nie będąc jednocześnie przezeń pożerany, a granice między światem a człowiekiem zacierają się na korzyść człowieka,³² nie powinno się zapominać iż:

[1] zwycięskie ciało pochłania pokonany świat i ulega odnowie *tylko wówczas*, gdy konsumpcji towarzyszy trawienie. W przypadku geofagii nie ma odnowienia, a więc nie ma zwycięstwa ciała nad światem.

[2] geofagia jest nie tylko znakiem klęski, ale także znakiem monstrualności, ponieważ stanowi akt potencjalnie destrukcyjny. Zjadacz ziemi wyjada bowiem ziemię, po której stąpa. Wszelkie tendencje inkorporacyjne są podejrzane i nic dziwnego, że w psychoanalizie pochłanianie jest uznawane za tendencję zgubną.³³

Geofagię odnotowuje się w Nowej Kaledonii i Peru, wśród mieszkańców wybrzeży Gwinei, wśród niewolników na Martynice oraz na Jawie, gdzie kobiety jedzą ziemię, by stracić apetyt i zeszcupleć (zapewne dawna odmiana anoreksji).³⁴ W *Dziennikach* Lewisa i Clarka geofagii nie wspomina się bezpośrednio, ale Clark przypisuje niektóre choroby Indian Nez Perces faktowi, iż jedzą żywność z piaskiem.³⁵

Kanibalizm to znacznie bardziej skomplikowana kwestia, którą tutaj możemy jedynie zasygnalizować skrótowo. Kiedy wkładem w ludzkie ciało jest fragment ludzkiego ciała, to jest w tym gest ku samozagładzie. Ciało, które może strawić ludzkie ciało jest potencjalnie ciałem samobójczym.

5. Ciało poruszone...

Ekspedycja podróżnicza to przede wszystkim akty powtarzania i nudy wynikające z konieczności codziennego dokonywania niemal tych samych gestów i czynności. By nadać sens tej jakże często zniechęcającej rutynie, podróżnik musi obrzydzać sobie kulturę bezruchu. W filozofii trend ten pojawia się prawdopodobnie wraz z Diogenesem i trwa niemal bez przerwy wzdłuż szeregów „space-rujących filozofów” aż po Nietzschego, który – gdyby pisał nieco wcześniej – objawiłby wszystkim podróżnikom nie tylko *telos*, ale i stosowną maksymę. „*Siedzieć jak najmniej*”, wzywa Nietzsche w *Ecce Homo*; „nie dawajcie wiary żadnej myśli, która nie zrodziła się poza murami, kiedy człowiek poruszał się swobodnie

– kiedy to same mięśnie uczują.³⁶ Zarówno w *Zmierzchu bożyszcz* jak w *Ecce Homo* Nietzsche oznajmia z charakterystyczną pewnością siebie, że życie siedzące to grzech przeciwko duchowi świętemu.³⁷ Nie ma wątpliwości, że słowa te uradowałyby większość podróżników, pośrednio celebrując ich wysiłek jako cnotę i wyczyn intelektualny.

Wróćmy jednak do kwestii materii odtrącanej (wydalanej) i materii wchłanianej. Możliwe jest jeszcze inne, bardziej hiperboliczne spojrzenie na podróżowanie. Jeśli osiadła społeczność tworzy, jak to zazwyczaj ma miejsce, statyczną *body politic*, nieco na modłę Lewiatana, wówczas podróżnicy są z tej społeczności wydalenii, odtrąceni w tym sensie, że to co „wydalone” czasowo dystansuje się od statycznego lewiatanowskiego korpusu. Można tu wprawdzie podnieść logiczny sprzeciw: czy jest prawdopodobne, by to co wydalone mogło aktywnie oddawać się ruchowi? Sprzeciw taki jednak może i powinien być *oddalony*, ponieważ mówimy wciąż o sferze symbolicznej i poruszające się części ciała nie są bynajmniej czymś nowym w setkach mitów i baśni. A i poza baśniami nie jest to bynajmniej pomysł rewolucyjny. W groteskowych obrazach ciała podstawową rolę zawsze pełnią te części, które potrafią oddzielić się od korpusu i prowadzić niezależną egzystencję, ukrywając resztę ciała jako coś drugorzędnego.³⁸ To co amputowane i „odtrącone” mogło z pewnością poruszać się w hiperbolach Emersona dotyczących kondycji społecznej. Emerson pisze wszak, że „członki uległy amputacji i wążają się z dala od korpusu jak jakieś chodzące potwory: tu jakiś palec, tu szyja, żołądek albo i łokieć, ale nigdy nie człowiek.”³⁹

Wszystko to prowadzi nas w sposób nieunikniony do najpoważniejszego aspektu „odtrącenia”, czyli do depresji (melancholii). Lewis miał do czynienia z depresją zarówno jako świadek, jak i ofiara. W drodze powrotnej znad Pacyfiku do obozu podróżników przyprowadzono kilka chorych Indianek. Jedna z nich cierpiała na melancholię. Lewis, który – mówiąc szczerze – powinien już wówczas wykazać nieco więcej zrozumienia, relacjonuje sucho: „robiła wrażenie bardzo smutnej i z opisu choroby wyglądało to na histerię.” Histeria była wówczas uznawana za żeńską odmianę męskiej „hipochondrii,” a obie były podgrupami mieszczącymi się w znacznie szerszym pojęciu melancholii. Lewis i Clark zalecają tradycyjne lekarstwo: trzydzieści kropli laudanum, które – jako tynktura opium – jest środkiem uspokajającym, ale nie jest lekarstwem na depresję.⁴⁰

Samobójstwo Meriwethera Lewisa w roku 1809, trzy lata po zakończeniu ekspedycji, spowodowane nasilającą się depresją, było jednocześnie aktem samo-okaleczenia i likwidacją ciała. Żadna dawka laudanum nie mogła temu zapobiec. Lewis strzelił sobie w głowę, strzelił sobie w pierś, ale ponieważ śmierć nie nadchodziła – w końcu był bardzo silny fizycznie – kiedy nad ranem znaleziono go w agonii „zawzięcie ciął się brzytwą, od stóp do głów.”⁴¹ I tu dochodzimy do sedna sprawy w kwestii podróży i melancholii, melancholii uczeplonej każdej formy ruchu, a jest to dziedzina, której należałoby się przyjrzeć nieco dokładniej niż to zrobił nawet Claude Levi Strauss, który przyczynił się jedynie do nieco anegdotycznego i powierzchownego rozpowszechnienia idei smutku tropików.

Kiedy Lewis był młodzieńcem, bosy polował w śniegu, co nieodmiennie dziwiło Thomasa Jeffersona. Wzbudzało to jednak nie tylko podziw dla hartu młodzieńca, ale sugerowało również tkwiący w nim niepokój.⁴² Tyle że podróżnika musi trawić niepokój niemal z definicji; podróżnik pozostaje bowiem w głębokiej niezgodzie ze statycznością ciała, z punktowością – z punktem, w którym ciało akurat znajduje się w danym momencie. Podróżnik bez wątplenia preferuje następstwo punktów, preferuje wektory i linearność znacznie bardziej niż punktowość ciała względem czasoprzestrzeni. Groteskowe przedstawienia Don Kichota i jego wydłużone narzędzia doskonale parodiują i podsumowują tę predyspozycję. Umysł podróżnika to umysł donkiszotowski, odrzuca bowiem nie tylko stateczność ciała, ale i możliwość sukcesu. W przypadku Lewisa jest to oczywiste. Jego biograf, Stephen E. Ambrose, zastanawia się dlaczego Lewis, ignorując rozkazy swoich zwierzchników, przestaje przez dłuższy czas prowadzić zapiski z chwilą, gdy ekspedycja dociera do Pacyfiku. Innymi słowy, Lewis nie notuje momentu triumfu.⁴³ Triumf oznaczał punkt, w którym ekspedycja musiała zawrócić. Triumf oznacza poczucie końca oraz moment, w którym dynamiczny wektor przestaje być wektorem i zamienia się w statyczny punkt, albo obraca się niejako przeciwko samemu sobie podczas podróży polegającej na powtórzeniu, zwiżaniu się, powrocie. W przypadku Lewisa odchodzimy radykalnie od optymistycznej wizji podróżowania, opartej na campbellovskim odczytaniu pierwotnych mitów, a jakże często używanej w interpretowaniu amerykańskiego konceptu „nowego początku.”⁴⁴ Standardowe składniki: opuszczenie znanego świata i wniknięcie w jakieś źródło mocy, nie zawsze przynoszą w rezultacie życiodajny powrót. Nawet jeśli powrót jest sukcesem, wciąż może on być sukcesem bardziej śmiertelnośnym niż życiodajnym. Stąd melancholia Lewisa.

Lewis, który po zakończeniu podróży przykłada brzytwę do własnego umierającego już korpusu w akcie ostatecznego tatuazu – mści się na ciele, które podróżowało i podróż zakończyło. Pisanie brzytwą po ciele jest o tyle istotne, że pomimo wielokrotnych prób, Lewisowi nie udało się przygotować dzienników do druku. Nawiasem mówiąc, Alexander Mackenzie, który poprzedzał Meriwethera Lewisa badając części Ameryki północnozachodniej, podróżując z Montrealu nad Pacyfik, również nie potrafił przygotować swoich dzienników do druku i popadł po podróży w ciężką depresję.

Podróżnik, w niezgodzie z granicami i konwencjonalnymi ograniczeniami, przecina różne dziedziny i żyje na krawędzi nieznanego. Trudno opędzić się od freudowskich paraleli. W swych późniejszych pracach, przede wszystkim w *Poza zasadą przyjemności* Freud stwierdza, że celem naczelnym życia jest śmierć, a zatem stan, w którym nie ma napięć i stresów. Powiedzieć, że celem każdej ludzkiej podróży jest jej zakończenie – byłoby stwierdzeniem banału, ponieważ ta metaforyka została już wyeksploatowana, nie tylko w tekstach literackich (życie to podróż i inne pokrewne frazesy). Chodzi o coś więcej. Jako że niezwykle trudno jest określić granicę między tymi, którzy ryzykują życiem, szukają śmierci udając, że chcą ją oszukać, a tymi, którzy nie mogą się jej doczekać, podróżowa-

nie w ekstremalnych warunkach można zdefiniować jako zachowanie pośrednio samobójcze. Jeśli się tej możliwości nie bierze pod uwagę, trudno będzie zrozumieć zarówno polowanie w śniegu bez butów, jak i prowokowanie nieustannych zagrożeń, sytuacje graniczne, ciągły ruch i ciągły wysiłek. Jeśli libido i zasada przyjemności są siłami, które zmuszają nas do ciągłego ruchu (wczesny Freud), to celem całej tej szaleńczej mobilności jest ostateczny spokój (późny Freud). Kiedy Jean Baudrillard diagnozuje kulturę szybkości, proponuje podobną teorię, tyle że w bardziej ograniczonym zakresie. Uważa bowiem, że współczesna Ameryka charakteryzuje się „nostalgiczną tęsknotą, by formy powróciły do bezruchu pod przykrywką intensyfikacji ruchu.”⁴⁵ Jest to nic innego jak parafraza ogólnej zasady Freuda i jej trafność nie ogranicza się ani do ponowoczesnej Ameryki, ani do zawrotnych szybkości. Zasada ta jest również prawdziwa w przypadku ślimaczego tempa ekspedycji Lewisa i Clarka, w przypadku wszystkich meandrów ruchu naznaczonego piętnem Thanatosa.

Ciało podróżnika jest miarą kierunków położenia i odległości. Medyczny doradca Lewisa, doktor Benjamin Rush, jeden z najwybitniejszych medyków Oświecenia wielokrotnie powtarzał, by Lewis zaufał dobroczynnemu działaniu bezruchu, pozycji poziomej i czasowej beczynności. Jego zdaniem w przypadku najmniejszej nawet niedyspozycji Lewis powinien zaprzestać marszu. „Odpoczywaj pan w pozycji horyzontalnej” pouczał Rush i dodawał: „więcej pan wypoczniesz leżąc w pozycji horyzontalnej przez dwie godziny niż odpoczywając w jakiegokolwiek innej pozycji przez znacznie dłuższy okres czasu.”⁴⁶ Pionowość pozycji człowieka oznacza gotowość do działania. Ciało w pionie, to ciało przed którym otwiera się przestrzeń, ciało poziome jest jedynie ciałem zajmującym przestrzeń. Przyjęcie przez zmęczonego podróżnika pozycji horyzontalnej jest oznaką biologicznej pokory.⁴⁷ Możliwe, że doktor Rush nie docenił zagrożenia płynącego z zaakceptowania pozycji poziomej.

Są przypadki skrajne i typowe. Niektórzy podróżnicy (np. Alexander von Humboldt), oszukują pęd ku śmierci, zasadę nirwany, pragnienie spokoju i ucieczki od nadmiernej ilości bodźców metodą doktora Rusha: wieszają hamaki na drzewach i nic nie robią przez cały dzień, dla innych – jakby dla niedouczonej pre-egzystencjalistów – rozwiązaniem jest tylko samobójstwo.

Meriwether Lewis nie jest rzeczą jasną jedynym podróżnikiem, który dokonał żywota w kategorię sposób. Jeden z najznakomitszych podróżników i pisarzy Oświecenia, hrabia Jan Potocki w 1815 roku strzelił sobie w głowę kulą odlaną ze srebrnej łyżeczki. Pierwszy Europejczyk, który zbadał Jezioro Wiktorii, angielski podróżnik John Manning Speke, autor *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (1863) zastrzelił się podczas polowania w roku 1864. Samobójstwo Ernesta Hemingwaya może wynikać z tej samej logiki. Można też spekulować na temat znacznie szerszego spektrum kompulsywnych podróżników o samobójczych zapędach, którzy zapłacili życiem, bo w sposób ekstrawagancki nadstawiali karku: poczynając na przykład od Mungo Parka i Lawrence’a z Arabii, a skończywszy na setkach martwych himalaistów i żeglarzy.

Na dłuższą metę (czasami na bardzo długą metę) podróżowanie męczy zarówno ciało, jak i umysł. Czasami nakazuje poruszonemu umysłowi wyeliminowanie poruszonego ciała. Pamiętając o etymologii słowa „poruszenie” [emocja: łacińskie – *emotio*, *-onis* pochodzi od *motus*, biernego imiesłowu *moveo*] możemy uznać, że podróżowanie to jedna z najbardziej *poruszających* form pragnienia śmierci.

Przypisy:

¹ Alexander von Humboldt, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent During the Years 1799 – 1804 by Alexander de Humboldt and Aime Bonpland; with maps, plans &c., written in French by Alexander de Humboldt, and translated into English by Helen Maria Williams*, vols. I & II; third edition, London, Longman 1822, tom I, s. 59.

² D.H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature*, New York, Penguin 1977, s. 141.

³ O kłamstwach Kolumba można wyczytać w: Arthur Davies Behaim, *Martellus and Columbus*, „The Geographical Journal” 143 (3), listopad 1977, s. 451 – 459. O wierze Kolumba w predestynację por. Djelal Kadir, *Columbus and the Ends of the Earth: Europe’s Prophetic Rhetoric as Conquering Ideology*, Berkeley, University of California Press 1992. Jednym z najbardziej znanych opracowań dotyczących wynaleźienia, a nie odkrycia Ameryki jest studium Tzvetana Todorova, *The Conquest of America: The Question of the Other*. [*La Conquete de l’Amerique: la question de l’autre*; 1982], przeł. Richard Howard, New York, Harper 1992.

⁴ Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press 1991, s. 3.

⁵ Grevel Lindop, *The Opium Eater: A Life of Thomas De Quincey*, London, Dent 1981, s. 98, także w: Paul Youngquist, *De Quincey’s Crazy Body*, „PMLA”, vol. 114, maj 1999, s. 346 – 358; ten cytat s. 346.

⁶ Por. Elizabeth Gross, *The Body of Signification* w: John Fletcher i Andrew Benjamin, red. *Abjection, Melancholia and Love...*, s. 82.

⁷ Ten cytat: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 92. Pisałem szerzej na ten temat w *Mapping Wild Gardens*, Essen, Die Blaue Eule 1997, s. 130–139.

⁸ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, przeł. Charles Lam Markmann, New York, Grove Weidenfeld 1968. [*Peau noire, masques blancs*, (Paris: Seuil), 1965]; Henry Louis Gates, Jr., red., *‘Race’, Writing, and Difference*, Chicago: University of Chicago Press 1985; Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge 1995, także: Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin, red., *Key Concepts in Postcolonial Studies*, London, New York, Routledge 1999, s. 183–186.

⁹ Thomas De Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przeł. Artur Przybysławski (Kraków, Oficyna Literacka 1996).

¹⁰ Por. Rebecca Solnit, *Wanderlust: A History of Walking*, Harmondsworth, Penguin 2000, s. 27.

¹¹ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, przeł. Hélène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press 1984.

¹² Por.: Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 23–25.

¹³ Np. Bakhtin, s. 317.

¹⁴ Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 345–46.

¹⁵ Herman Melville, *Mardi and a Voyage Thither* (The Writings of Herman Melville, vol. 3), Evanston, Chicago, Northwestern University Press and the Newberry Library 1970, s. 78.

¹⁶ Melville, *Mardi*, s. 78.

¹⁷ Istnieje wiele wydań dzienników ekspedycji Lewisa i Clarka. W niniejszym tekście wszystkie odnośniki do pomnikowej edycji: *The Journals of the Lewis and Clark Expedition*. Gary E. Moulton, red., Lincoln, University of Nebraska Press 1983. [Dzienniki podzielono w następujący sposób: tom 1. Atlas of the Lewis & Clark Expedition; tom 2: 30 sierpnia, 1803 – 24 sierpnia, 1804; tom 3: 25 sierpnia, 1804 – 6 kwietnia, 1805; tom 4: 7 kwietnia – 27 lipca, 1805; tom 5: 28 lipca – 1 listopada, 1805; tom 6: 2 listopada, 1805 – 22 marca, 1806; tom 7: 23 marca – 9 czerwca, 1806; tom 8: 10 czerwca – 26 września, 1806; tom 9: The Journals of John Ordway, 14 maja, 1804 – 23 września, 1806, and Charles Floyd, 14 maja – 18 sierpnia, 1804; tom 10: The Journal of Patrick Gass, 14 maja, 1804 – 23 września, 1806]. Ten cytat: tom 4, s. 9.

¹⁸ *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 198.

¹⁹ Por. Sharon Cameron, *The Corporeal Self: Allegories of the Body in Melville and Hawthorne*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press 1981, s. 4. Jako przykład służy epizod w *The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket* Edgara Allana Poe, gdzie człowiekowi wyrzucającemu zwłoki za burtę zostaje w dłoniach zgangrenowana noga trupa.

²⁰ *Lewis and Clark Expedition* tom 5, s. 351.

²¹ *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 279.

²² *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 281.

²³ Por.: Cameron, *The Corporeal Self*, s. 10.

²⁴ *Lewis and Clark Expedition*, tom 8, s. 155.

²⁵ *Lewis and Clark Expedition*, tom 8, s. 155.

²⁶ Por. Stephen E. Ambrose, *Undaunted Courage: Meriwether Lewis, Thomas Jefferson, and the Opening of the American West*, New York, Simon Schuster 1997, s. 398.

²⁷ Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, p. 5.

²⁸ Sformułowanie Sontag, s. 72.

²⁹ Victor Burgin, *Geometry and Abjection*, w: John Fletcher and Andrew Benjamin, red., *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, London, Routledge 1990, s. 117.

³⁰ Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 281.

³¹ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 641.

³² Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 281.

³³ Por. Bruno Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne; o znaczeniach i wartościach baśni*, przeł. Danuta Danek, Warszawa, PIW 1985, tom 2, s. 9.

³⁴ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 648–652.

³⁵ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 373.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, przeł. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books 1989, s. 239–240.

³⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 240.

³⁸ Por. Bakhtin, s. 317.

³⁹ Ralph Waldo Emerson, *The American Scholar*, w *The Complete Works*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and Co 1903, tom. 1, s. 83.

⁴⁰ *Lewis and Clark Expedition*, tom 7, s. 272–273.

⁴¹ Por. Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 471–480.

⁴² Por. Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 30.

⁴³ Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 312–313.

⁴⁴ Por. Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press 2000, s. 228.

⁴⁵ Jean Baudrillard, *America*, przeł. Chris Turner, London, New York, Verso 1988, s. 7.

⁴⁶ Donald, Jackson, red. *Letters of the Lewis and Clark Expedition*, tom 1, s. 55.

⁴⁷ Yi Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliff, NJ, Prentice-Hall 1994, s. 52–63.