

Janusz Dobieszewski

INNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ. FILOZOFICZNO-ANTROPOLOGICZNY HORYZONT TURYSTYKI

1.

Turystyka jako zjawisko społeczne pojawia się w końcu wieku XIX, ale jej prawdziwie dynamiczny rozwój, bezpośrednio decydujący o dzisiejszym jej kształcie, przypada na XX, a właściwie na II połowę wieku XX. Pojawia się więc w historii ludzkości stosunkowo późno; jest najwyraźniej tworem okoliczności historycznych, nie należąc raczej do jakiejś ponadczasowej istoty człowieka, gdybyśmy takiej chcieli szukać. Turystyka najwidoczniej nie jest tak trwale i od początku wpisana w naturę i dzieje człowieka jak na przykład religia, literatura, muzyka czy choćby sport.

Jednak z drugiej strony nie można wykluczyć, że ludzkość ujawnia swoje zasadnicze właściwości nie od razu, nie za jednym zamachem, i niekoniecznie na samym początku swej historii, że przynajmniej niektóre z tych właściwości dochodzą do swej znaczącej, czasem nawet kluczowej roli i znaczenia właśnie w toku procesu historycznego jako pewna zdobycz, osiągnięcie, owoc dojrzałości człowieka; jako cecha nie tyle człowiekowi dana, co zadana. Tak zapewne rzecz by się miała z nauką, pokojem, prawami człowieka czy szczególną opiekuńczością wobec dzieci. Niewykluczone więc, że również turystyka mogłaby być nie tylko wynikiem pewnej historycznej konfiguracji czynników społecznych, ale wyrażać sobą jakąś trwalszą, głębszą, ważną i wartościową – choć nie od razu ujawnioną – dyspozycję człowieka.

Prowadziłoby to nas do domniemania, że okoliczności historyczne, społeczne, kulturowe, które umożliwiają i promują turystykę mają w sobie nie tylko jakąś szczególność i specyfikę, ale że są ważne i znaczące dla człowieka w ogóle, że choć są historyczne, to mają zarazem wymiar uniwersalny.

2.

Podjmiemy tu próbę określenia owych przesłanek turystyki jako zjawisk będących istotną zdobyczą dziejów ludzkości, jako wartości, które jeśli nawet nie znajdują jeszcze szans pełnej realizacji, to stały się powszechnie uznanymi postulatami ludzkiego życia i świadomości. Przesłanek tych szukalibyśmy w trzech coraz głębszych kręgach kulturowo-

historycznych. Krąg pierwszy miałby charakter ekonomiczno-polityczny, drugi – etyczno-światopoglądowy, wreszcie trzeci kierowałby nas w sferę metafizyczną lub też, zgodnie z naszym tytułem, filozoficzno-antropologiczną.

Jeśli więc chodzi o **przesłanki z kręgu ekonomiczno-politycznego**, to świat współczesnego człowieka oraz specyfika współczesności, do której zaliczamy także turystykę, wydaje się być związana:

- **po pierwsze**, z kończącym się pod koniec XIX wieku procesem kształtowania się wśród społeczeństw europejskich **nowoczesnych narodów i państw narodowych**, który to proces równolegle zaczyna się wówczas zarazem rozwijać w społeczeństwach zaliczonych później do tzw. „trzeciego świata”;
- **po drugie**, z narastającymi w wieku XX procesami tworzenia się **społeczeństw demokratycznych i masowych**;
- **po trzecie**, z procesami ekonomiczno-społecznej **globalizacji**;
- **po czwarte**, z nadzwyczaj efektywną w skali globu działalnością ekonomiczną ludzkości, której jednym ze szczególnych rezultatów jest ogromny, coraz bardziej znaczący społecznie i historycznie zasób **czasu wolnego**;
- **po piąte** – z pewną zaskakującą, przynajmniej na pierwszy rzut oka, wypadkową powyższych procesów w postaci gwałtownie rozprzestrzeniających się ideologii **rasistowskich, nacjonalistycznych, integrystycznych i izolacjonistycznych**;
- wreszcie **po szóste**, z przeciwnym wobec tych ostatnich procesów zjawiskiem coraz intensywniejszej i coraz szerszej **mobilności społecznej**, z nadzwyczajnym rozwojem **obiegu informacji**, bezpośrednich kontaktów osobistych w skali całego globu, z powszechną wymianą dóbr, myśli i ocen między jednostkami, jak i całymi społecznościami.

Znawcy tematu stwierdzą w związku z tym, że rozwój turystyki masowej nastąpił dzięki rozwojowi środków transportu, rozwojowi przemysłu oraz wzrostowi poziomu oświaty i świadomości społecznej.

Jednak wyjaśniająca funkcja wymienionych czynników wymaga ich uzupełnienia jakościami nieco innymi, mianowicie **etyczno-światopoglądowymi**. Z tego punktu widzenia twierdziłobyśmy, nawiązując tu w znacznej mierze to uznanych badaczy problemu¹, że turystyka pojawia się i rozwija w takich uwarunkowaniach, które znalazły urzeczywistnienie w europejskim kręgu kulturowym. Szczególne znaczenie miałyby tu takie wartości jak:

¹ Z. Krawczyk, *Fundamentalne wartości kultury europejskiej a rozwój turystyki*, w: J. Merski (red.), *Turystyka w regionach przygranicznych czynnikiem integracji europejskiej*, Warszawa 2002, s. 13-14.

- **dobro** – pojmowane w sensie utylitarnym, jako uprawnione dążenie człowieka do **przyjemności**;
- **prawda** – w jej sensie zgodnym z klasyczną definicją prawdy, gdzie znaczenie zasadnicze ma doświadczeniowy, **zmysłowy** kontakt z poznawanym przedmiotem;
- **piękno** – rozumiane jako **afirmatywny** stosunek człowieka do świata przyrody i świata dzieł ludzkich;
- **witalność** – pojmowana jako autoteliczna wartość jednostkowego życia ludzkiego w jego wymiarze doczesnym, czemu natychmiast towarzyszą (jako efekty prospołecznej refleksji oraz autorefleksji nad witalnością) wartości, które w sposób niemal symboliczny i spektakularny charakteryzują kulturę europejską: **wolność, samodzielność, indywidualizm, tolerancja**.

3.

Ale i ten krąg etyczno-światopoglądowych przesłanek turystyki wydaje się nie wyczerpywać problemu i perspektyw badawczych. Chcemy tu określić jeszcze bardziej podstawowe, bardziej źródłowe historyczne i społeczne przesłanki zjawiska turystyki. Wiedzą zaś o najbardziej fundamentalnych podstawach zjawisk kultury jest filozofia. Ostateczny nasz zamysł ma więc charakter filozoficzny; jest próbą określenia horyzontu filozoficznego – a dokładnej i przede wszystkim: **horyzontu antropologiczno-filozoficznego** – kreującego, uzasadniającego i usensowniającego historyczny i społeczny fenomen turystyki. Tych filozoficznych przesłanek turystyki doszukiwalibyśmy się w dwóch dosyć różnych, dość odległych w czasie tradycjach filozoficznych.

Zacznijmy od pierwszej. Cofnąć się tu musimy do przełomu wieku XVIII i XIX, albowiem chodzi nam o **klasyczną filozofię niemiecką**, zapoczątkowaną przez Immanuela Kanta, a zwieńczoną w systemie Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Nadzwyczajny wzlot ducha intelektualnego ludzkości, który miał tu miejsce, sprowadzić można do następującej tezy:

Człowiek w swym odniesieniu do świata – praktycznym, poznawczym, moralnym – ma zawsze do czynienia **ze światem już ucłowieczonym**. Rzeczywistość radykalnie pozaludzka jest albo nieosiągalna (Kant) albo po prostu nie istnieje (Hegel). Nie ma rzeczywistości jako pozaludzkiej, przedludzkiej, trwałej i „twardej” zewnętrzności lub przyrody. Rzeczywistość o ile jest, jest zawsze tak lub inaczej „wiedziana” albo „chciana”, a

„poza skierowanymi na nią aktami woli i świadomości po prostu nie istnieje”². Klasyczna filozofia niemiecka odkrywa więc i ugruntowuje w filozofii tezę o nieusuwalnie humanistycznym, podmiotowym, subiektywnym charakterze ludzkich odniesień do świata. Wszelkie fakty są więc z góry uwikłane w podmiotowe (ludzkie) wartości, oceny, wybory, i to niezależnie od tego, że odrębna jednostka ludzka może napotykać i mieć doznanie znacznego ograniczenia swej indywidualnej wolności.

Świat jest przeniknięty człowieczeństwem; rzecz jednak cała w tym, jak to człowieczeństwo będziemy pojmować. Jeśli zaś o to chodzi, to wobec klasycznej filozofii niemieckiej pojawiło się szybko szereg zarzutów o niekonsekwencję, o ograniczoność czy nawet dogmatyczność.

Główne ostrze tych zarzutów kierowało się w ambicje systemowe przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej, w ich dążenie do ukazania lub ukonstytuowania jakiejś skrywającej się za jednostkowymi ludzkimi podmiotami bardziej trwałej, ciągłej, jednolitej i uniwersalnej struktury rozumności lub podmiotowości. Na przykład u Kanta podmiotowość człowieka polega na byciu jednostkowym siedliskiem identycznej dla wszystkich ludzi trwałej struktury podmiotowości transcendentalnej, na którą składają się uniwersalne formy zmysłowości, kategorie rozsądku oraz idee rozumu. Tak więc cała realna różnorodność ludzi, energia indywidualnych wolności oraz bogactwo jednostkowych podmiotów sprowadzona zostaje do jednorodnej, jednej, wszechobejmującej i jedynej racjonalnej formuły ponadczasowego, powszechnie obowiązującego, wzorcowego i quasi-substancjalnego człowieczeństwa.

4.

Wskazane powyżej ograniczenia wskazywane były i wysuwane przeciw klasycznej filozofii niemieckiej (niekiedy przesadnie i niesprawiedliwie) ze strony różnych kierunków filozoficznych, w tym także przez formację, którą uznać tu chcemy za drugie źródło filozoficznych przesłanek turystyki. Rzec dotyczy tak zwanej **filozofii dialogu**, która ukształtowała się w początkach XX wieku, rozwinęła po I wojnie światowej i ciągle pozostaje żywym nurtem filozofii współczesnej. Najwybitniejszymi przedstawicielami filozofii dialogu są: Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas oraz rosyjski myśliciel Michaił Bachtin, ale w jej kręgu pozostają także filozofowie wiązani zazwyczaj z innymi tradycjami

² M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 13.

filozoficznymi (np. Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty).

Filozofia dialogu kształtowała się w wyrazistej opozycji do tradycji racjonalizmu, a zwłaszcza klasycznej filozofii niemieckiej. Filozofowie dialogu nie wahali się nawet twierdzić, że filozofia jako taka wyczerpała swą energię rozwojową, osiągnęła kres, że filozofia dialogu jest w istocie już wykroczeniem poza filozofię³ – w stronę bezpośredniej mądrości życiowej, moralnej, egzystencjalnej czy nawet religijnej.

Zarzut, jaki stawia filozofia dialogu całej niemal tradycji filozoficznej, sprowadza się do wszechdominacji w niej zasady monizmu. Zasada ta nakazywała sprowadzać całą różnorodność świata, życia i myślenia do jakiejś jednolitej płaszczyzny metafizycznej, do jakiegoś podstawowego pojęcia lub reguły rozumności; dokonywano powszechnie redukcji wielości do jedności; tego, co inne do tego samego, i ów czynnik jednoczący i ujednicający traktowano jako niezbędny warunek sensownego ujęcia świata w jego całości.

Zdaniem Levinasa, filozoficzny monizm (zwany również myśleniem monofonicznym lub homofonicznym) skutkuje wcześniej czy później intelektualną i kulturową przemocą. Przybiera ona postać pewnej wizji filozoficznej totalności, „ofensywnej” całości, w której inność ujęta zostaje jako co najwyżej przejściowa, niedojrzała, zbłądzona postać identyczności, samotożsamej całości. Cała ta monistyczna figura duchowa i intelektualna prowadzi następnie do uznania wojny jako nieodłącznego atrybutu bytu, jako drogi podporządkowywania tego, co inne, swoiste, indywidualne – totalnej całości, jakiejś nadrzędnej i jakoby jedynej regule życia i myślenia. Filozofia monistyczna prowadzi do totalizującej kultury, ta zaś dalej do totalitaryzmu społeczno-politycznego. XX-wieczne katastrofy polityczne i moralne ludzkości mają swe głębokie korzenie – zdaniem filozofów dialogu – w najbardziej podstawowych, źródłowych, wskazywanych i uzasadnianych przez dotychczasową filozofię regułach ludzkiego postrzegania świata i odnoszenia się do świata, których ostatecznym mianem jest monizm.

Filozofia dialogu podąża inną drogą, uznając, że to nie jakakolwiek tożsamość, nawet najbardziej subtelna, leży u podłoża bytu, ale pewna całkowicie wyjściowa **dwoistość**, dualność, rozszczępienie, podział, **różnica**. Prawdziwe, autentyczne istnienie jest różnorodnością (co najmniej dwuelementową), określoną przez wyjściowe napięcie, pęknięcie, szczelinę lub pewne „pomiędzy”, określające wzajemną zależność, ale zarazem wolność i równorzędność stron owego „pomiędzy”. W ten sposób to, co inne, inność, nie jest

³ Por. J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992, s. 36-37.

jakimś stanem błędnym, tymczasowym i błahym, ale strukturalnym składnikiem bytu w jego najbardziej fundamentalnym wymiarze.

5.

Filozofia dialogu jest więc próbą namysłu, **przemyslenia kwestii inności**. Odnotujmy najpierw, że kwestia inności przybierać może jako taka różne kształty, co znajduje wyraz w różnaitości terminologicznej, w jakiej – zależnie od intencji i nastawienia – ujmować możemy „to, co inne”. Na jednym biegunie znaczeniowym, negatywnym i pejoratywnym, „inny” to tyle, co „**wróg**”, na drugim, pozytywnym i afirmatywnym, „inny” to tyle, co „**gość**”; zaś pomiędzy tymi skrajnościami inny wyrażany i rozumiany być może jako: szokujący, odmienny, dziwny, obcy, różny, nadzwyczajny (nie-zwyczajny), drugi, Ty. Inność była i jest dla człowieka wyzwaniem, a wśród najważniejszych reakcji na nią wyróżnić możemy⁴:

- **wojnę** – inność postrzegana jest jako zagrożenie, jako obiekt do zagarnięcia, zdobycia lub zabicia; całkowicie dominuje tu integralna, samotożsama swojość, nie tolerująca różnicy;
- **zbudowanie muru** – inność to coś zbędnego, godnego pogardy, objętości, zapomnienia; integralna swojość spycha tu inność już wprawdzie nie w niebyt fizyczny, ale w niebyt kulturowy jako niższość, dzikość, barbarzyństwo;
- **rynek** – inność to źródło uylitarnej korzyści handlowej, to sfera do instrumentalnego wykorzystania, do podporządkowującej eksploracji;
- **muzeum** – inność jest czymś wartym poznania, ale wyłącznie po to, by ją zasymilować z naszymi zasadami rozumności, podporządkować czy nawet roztopić ją w tych zasadach; najdaleszą zaś formą tolerancji inności jest tu uczynienie jej etnograficznym wspomnieniem naszej przeszłości (skansen) lub świadectwem naszej ciekawości egzotyką i osobliwościami, o ile tylko nie naruszają one naszej przewagi i tożsamości;
- **wydarzenie, spotkanie, dialog** – czyli takie ujęcie inności, które nie akceptuje wrogiego, instrumentalnego lub unifikującego, a więc w sumie zawsze dyskredytującego, traktowania tego, co inne, charakterystycznego dla wszystkich wyżej wymienionych odniesień do inności; potraktowanie relacji z innym jako wydarzenia, spotkania, dialogu, interpretowanie inności czy też kogoś innego jako równorzędnego wobec mnie, a zarazem nie sprowadzanego do jednolitej płaszczyzny ze mną, jako kogoś istotnie i

⁴ Wykorzystuję tu po części klasyfikacje zawarte w: R. Kapuściński, *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Kraków 2004, s. 10, 14.

nieprzewycięzalnie różnego, drugiego wobec mnie – to właśnie tego rodzaju perspektywa poznawcza, a zarazem moralna charakteryzowałaby filozofię dialogu.

6.

Spróbujmy teraz nieco rozwinąć wizję człowieka w filozofii dialogu. Jednostka jest tu interpretowana jako niezrozumiała w swej odrębności, w swym ego; jej sens, istota znajduje się w relacji, w spotkaniu i dialogu z innym, z Ty. Właściwą formą odniesienia do innego, do Ty jest spotkanie. Spotkanie, niezależnie od tego czy umówione, czy niespodziewane, niesie z sobą nieusuwalny element niepewności, nieprzewidywalności, niewyreżyserowania. Spotkanie ma w sobie znamię tajemnicy, i w tym oczekiwaniu i akceptacji tajemnicy, w napięciu z nią związanym, wyraża się szacunek, otwartość na partnera spotkania jako na kogoś innego, jako na autonomiczne, wolne Ty, niewłaczalne w jakiegokolwiek schematy, czy nasze plany. Ktoś dążący do ścisłego zaplanowania i zgodnego z planem przebiegu spotkania dokonuje uprzedmiotowienia, redukcji, degradacji spotykanej osoby jako właśnie osoby; chce sprowadzić ją do niewolnika, narzędzia lub obiektu manipulacji. Jeśli chcę wyrazić, poświadczyć, urzeczywistnić jakieś swoje wartości jako osoby, jako bytu wolnego i autonomicznego, to mogę to osiągnąć tylko wobec drugiej osoby również wolnej i autonomicznej wolnością i autonomią całkowicie indywidualną, niesprowadzalną do normy ogólnej, a więc również nieprzewidywalną, zagadkową, tajemną, by nie powiedzieć: mistyczną. Oznacza to również, że sam na sam ze sobą nie jest się jeszcze osobą, a co najwyżej jednostką; „osoba staje się osobą w relacji do innej osoby”⁵.

Istotą dialogu jest ciągle niedokończenie, nieukojenie, oraz możliwości ciągłej odnowy, na podobieństwo niekończącego się interpretowania dzieł artystycznych (np. w kolejnych analizach krytycznych lub kolejnych inscenizacjach dramatów Szekspira). W spotkaniu bowiem i w dialogu otwierają się przed „ja” nowe, nieprzewidywalne perspektywy, otwiera się coś, czego jeszcze nie ma, co wyrzuca poza rutynę, przyzwyczajenie, stereotyp, martwość; dialog i spotkanie „jest początkiem czegoś nowego, to nowe narodziny”⁶.

7.

Wydaje się, że nasze analizy i ustalenia dotyczące innego odnoszą się jak najbardziej również do inności innej kultury; że może nawet w jeszcze większym stopniu niż w planie życia indywidualnego podkreślona zostać musi wyjściowa różnorodność świata

⁵ ; J. Mader, *Filozofia dialogu*, przeł. R. Kijowski, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków 1985, s. 64.

⁶ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje filozoficzne*, Warszawa 1997, s. 128.

kultur i sposobów życia społecznego; brak tutaj akceptacji dla inności, traktowanie jej jako zagrożenia, barbarzyństwa, niższości skutkuje bowiem nieporównanie głębszymi, jeszcze dalej idącymi i groźnymi konsekwencjami.

Również więc w sferze społeczno-kulturowej ogromne znaczenie – zarówno praktyczno-polityczne, jak i moralno-poznawcze – ma rezygnacja z przekonania czy choćby domniemania, że za istniejącą różnorodnością kultur skrywa się, jako wzorzec, model lub przeznaczenie, jakaś jedna, jednolita, ogólna formuła życia społeczno-kulturowego.

W autentycznym dialogu międzykulturowym, podobnie jak w interpersonalnym, chodzi zarówno o to, by nie redukować inności do swojości, jak i o to wskaże, by szczerego otwarcia i fascynacji inną kulturą nie postrzegać jako postulatu roztopienia siebie w inności. Jak ujmuje to Bachtin: „Niezwykle rozpowszechniony, choć fałszywy, bo jednostronny, jest pogląd, że dla lepszego zrozumienia obcej kultury należy w niej zamieszkać, by zapomnieć o własnej kulturze. Na pewno pojmowanie cudzej kultury wymaga zżycia się z nią i oglądania świata z jej perspektywy. Jeśli jednak rozumienie kończyłoby się na tym etapie, byłoby zwykłym dublowaniem, które nie wnosi nic nowego, wzbogacającego. Twórcze rozumienie nie zarzeka się siebie, swojego miejsca w czasie i własnej kultury, niczego nie zapomina. Cudza kultura ujawnia się dopiero w oczach innej kultury. W wyniku dialogowego spotkania dwie kultury nie tylko nie zlewają się i nie mieszają ze sobą – każda z nich zachowuje swą jedność i otwartą pełnię – lecz właśnie nawzajem się wzbogacają”⁷.

To przesunięcie naszego zainteresowania z filozofii człowieka na filozofię kultury pozwala zwrócić uwagę na dwie kwestie związane z filozofią dialogu, a które w perspektywie filozofii kultury i filozofii społecznej ujawniają się wyraźniej i trafniej niż w planie antropologii filozoficznej. Pierwszą, trochę już zasygnalizowaną, jest to, że w świecie współczesnym prawdziwą weryfikacją odniesienia do inności jest właśnie stosunek do innych kultur i do ludzi innych kultur. Postrzeganie inności sąsiada (niezależnie od jego ewentualnych dziwactw), inności innego miasta w tym samym kraju (niezależnie od ewentualnych zadawnionych uprzedzeń i konfliktów między kibicami sportowymi) wydaje się czymś raczej bezproblemowym w porównaniu z postrzeganiem inności Moskwy, Berlina, Madrytu, nie mówiąc o Kairze, Tokio, Teheranie czy Chartumie. I po drugie, inność nieoddalona przestrzennie, na co dzień nam towarzysząca, łatwo daje się zignorować lub zneutralizować przyzwyczajeniem lub wintegrowaniem jej w jakiś porządek historii, rozwoju, postępu: dziś są inni, ale kiedyś dojrzeją, dorosną i będą tacy jak my; właściwie kiedyś i my

⁷ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 474-475.

byliśmy podobni, więc ich inność jest jedynie tymczasowym pozostawianiem na wcześniejszym stadium wszystkich nas obowiązującego rozwoju. Inność innej kultury nie daje się tak łatwo wtłoczyć w taki powszechnie obowiązujący schemat rozwoju. Radykalność, nieoswajalność tej inności znajduje wyraz między innymi: w kalendarzu z innymi świętami, w obcym języku, w obcych rytuałach codzienności, wreszcie w śmiechu, wynikającym z innych, zaskakujących i nierozpoznanych powodów⁸.

Inność innej kultury wydaje się być w tej sytuacji innością niemal modelową, innością *par excellence*. Być może jest bowiem tak, że warunkiem koniecznym, wyjściowym i paradygmatycznym inności jest to, że inny, inność jest „gdzie indziej”, permanentnie „na zewnątrz”⁹. Inność byłaby więc nade wszystko „problemem topograficznym”¹⁰, aczkolwiek topografii nie należy rozumieć tu zbyt dosłownie, zwłaszcza jako nauki szczegółowej. W tej sytuacji człowiek otwarty na dialog jest zawsze człowiekiem „wykraczającym poza siebie”, „nigdy nie będącym sobą” i „nigdy nie będącym u siebie”; zawsze „istnieje inaczej”: „pomiędzy”. Ujmując to na jeszcze inny sposób, a zgodnie ze znakomitą formułą Hegla: chodzi o „bycie-u-siebie w tym, co inne”, bo to dopiero to właśnie – bycie u siebie, ale w tym, co inne, i zarazem bez zniesienia inności tego innego – jest „rzeczywistym istnieniem”¹¹.

8.

Spróbujmy teraz powiązać nasze rozważania ze zjawiskiem turystyki, odnosząc to oczywiście do istoty turystyki, do – nie zawsze urzeczywistnianego w świecie faktów – jej sensu jako szczególnego i wyrazistego zjawiska społecznego, do jej przesłania kulturowego. I tak nie ulega naszym zdaniem wątpliwości, że **turystyka wyrasta z akceptacji inności**, i to inności zasadniczej, której nie da się wtłoczyć w to, co już znane, oswojone, swoje, normalne; ta inność, na spotkanie której wyrusza turysta, ma w sobie pewną tajemniczość, niepewność, nierozpoznawalność, a nawet ryzyko, którego psychologicznym wyrazem jest napięcie i podniecenie, które odczuwa turysta przed podróżą i przed każdym etapem podróży lub pobytu: czy potrafi zrozumieć to, co go spotka, właściwie się do tego odnieść, czy odnajdzie się w niecodzienności, czy zdoła się w niej przynajmniej tymczasowo „zagospodarować”? Czy nie spotkają go przykrości, opór, nawet złośliwości; czy sam ich nie sprowokuje; czy potrafi wyjść z nich z twarzą? Czy zasób norm, zasad, reguł zachowania i grzeczności, które

⁸ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 34.

⁹ S. Czerniak, *Założenia i historyczne aplikacje fenomenologii obcego*, w: B. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. IX.

¹⁰ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 22.

¹¹ M. Siemek, *Hegel i filozofia*, op. cit., s. 69.

otrzymał od swojej kultury okaza się przydatne i wystarczające w zupełnie nowym i innym otoczeniu społecznym, kontekście historycznym i obyczajowym?

Turysta decyduje się na te wszystkie trudy i niedogodności, gdyż domniemuje, że inność, z którą się zetknie wyposażona jest w jakieś wartości, które warte są pewnych trudów, a bez tych trudów zapewne są nieosiągalne. Zakłada, że zdoła te wartości (poznawcze, historyczne, estetyczne, religijne, psychologiczne) osiągnąć mimo ewentualnych niedogodności, że istnieje możliwość osiągnięcia jakiejś płaszczyzny dialogu z innością, z innymi, która umożliwi nie tylko osiągnięcie zakładanych celów podróży, ale wprowadzi w głębszy świat duchowy, moralny, intelektualny, który ukształtował owe spodziewane wartości zawarte w innej kulturze. Raczej nigdy nie ma szans, by uchwycić cały kontekst społeczno-historyczny innej kultury, rzecz natomiast w tym, by dostrzec realnie i osobiście jej wartość w świetle mojej kultury i by osobiście udowodnić, że moja kultura daje dyspozycje do doznania i docenienia wartości innej kultury. Oto skrótowy – jak się wydaje – sens, skrywający się za każdą formą turystyki¹², sens o charakterze otwarcia na inność, spotkanie, dialog. Chcę zetknąć się z czymś ważnym dla mnie, z czym zarazem mogę zetknąć się za niezbędnym współpośrednictwem innej kultury, historii, tradycji, obyczajowości, innego postrzegania i rozumienia świata; nie tak wszakże innego, bym nie mógł tej inności innej kultury oraz jej wartości uchwycić, zrozumieć, i zrewanżować się jej czymś podobnym. Nie musi wcale temu zaprzeczać pewna unifikacja poziomu, obsługi i warunków rzeczowych współczesnej turystyki; przeciwnie, sprzyjać ona może (dzięki uwolnieniu od trosk zaopatrzeniowo-logistycznych) skupieniu na tym, co najważniejsze: przyrodzie, historii, ludziach, obyczajach, „nastroju” i „energii” odwiedzanego miejsca.

Często utyskuje się i żałuje, że podróż turystyczna jest za krótka, by dać pełne poznanie i zrozumienie innego świata, by całkowicie przeniknąć nim. Ów żal nie jest słuszny. Gdybyśmy nawet osiągnęli ów postulat pełnego przeniknięcia innej kultury, to – zgodnie z ostrzeżeniem Bachtina – mogłoby to wcale nie oznaczać wzajemnego wzbogacenia, a jedynie dla mnie wydziedziczające, a dla inności zbędne jej zdublowanie. Ściśle określony i niemal

¹² Z. Krawczyk wymienia cały katalog form współczesnej turystyki i wart jest on przytoczenia, gdyż sygnalizuje różnorodność kierunków dialogowania z innymi kulturami: turystyka wypoczynkowa, przyrodoznawcza, kulturoznawcza, cywilizacyjna, społeczno-obyczajowa, społeczno-polityczna, kontemplacyjna, artystyczna, architektoniczna, sakralna, pielgrzymkowa, sportowa, lecznicza (Z. Krawczyk, *Fundamentalne wartości kultury europejskiej a rozwój turystyki*, op. cit., s. 16- 22); te formy ulegają ciąglemu wzbogacaniu i możnaby zapewne dodać do wymienionych choćby turystykę ekstremalną. Trudno też nie odnotować niebezpieczeństw regresu czy nawet degeneracji, które mogą tu się pojawiać. Ich źródłem jest taka ucieczka od reguł i norm kultury ojczyznej, której celem jest schlebienie niskim instynktom oraz przedmiotowe i eksploatacyjne traktowanie miejsc podróży turystycznej (przykładem z dawniejszych lat może być „turystyka alkoholowa” mieszkańców Szwecji do Polski, a przykładem z lat ostatnich – turystyka seksualna).

zawsze za krótki czas podróży turystycznej ma w sobie tę zaletę, że **wyswobadza nas z pęt „normalnego życia”, codzienności, z rutyny** powszedniego myślenia i działania. Turystyka, zetknięcie z innością jest czymś ponad-normalnym i **nad-zwyczajnym**, i takim powinno pozostać. Jeśli zaś uznamy – całkiem zasadnie – że tym, co wykracza poza codzienność, normalność, powszedniość jest święto, to powiedzieć będziemy mogli rzecz może nieco zbyt efektowną, ale też niewykluczone, że całkiem trafną: że **turystyka jest świętem i świętowaniem inności**.