

SPOŁECZNE I ETYCZNE ASPEKTY SPORTU

ANDRZEJ PAWŁUCKI
Akademia Wychowania Fizycznego i Sportu w Gdańsku

TURYSTA EKSTREMALNY Między indoktrynowanym ryzykiem a bezpiecznym sensem

Aktywność człowieka, nazywana fizyczną, kojarzy się powszechnie ze zdrowiem. Przywodzi na myśl podmiot rozumny i roztropny; rozumny dlatego, że zdolny do przyczynowego ujmowania posiadanego zdrowia od własnych poczynań autokreacyjnych oraz roztropny z tego powodu, bo usposobiony do umiejętnego wzmaganiania swoich zasobów witalnych.

Człowiek aktywny fizycznie – w rozumieniu – realizujący wobec siebie projekt postmedycznego stylu życia, o wiele rzadziej jest kojarzony z podmiotem mądrym, czyli zdolnym do ponadindywidualistycznego rozpatrywania tworzonych przez siebie zdrowia w kategoriach humanistycznego sensu.

Tak czy inaczej, to znaczy niezależnie od tego, czy jest on usposobiony tylko pragmatycznie, czy także etycznie – uchodzi wszędzie za agregat społecznie pożądany. Wiadomo, że i jemu samemu względem siebie, i wszystkim, którzy mają z nim do czynienia prywatnie, publicznie i zawodowo żyje się lepiej. Nic tedy dziwnego, że człowiek aktywny pro zdrowotnie, czyli fizycznie właśnie, został dostrzeżony przez naukę – jako zbiorowy fenomen antycywilizacyjny, wpisujący się w ideologię healthizmu i ekologizmu – a nawet więcej, przez naukę wypromowany – jako przypadek pedagogicznej opowieści o człowieku, w której wykazuje się on zdolnością do nadzwyczajnej troski o zdrowie dla siebie i dla innych. Dodajmy, że w tej opowieści jest

on wychwalany jako nadzwyczajny pracownik w sensie sprawczym – jako przyczyna i skutek siebie samego oraz moralnym – jako ofiarujący dobro swojego zdrowia drugiemu. W obydwu tych wymiarach kompetencyjnych – jako podmiot aktywny fizycznie (mówimy pro zdrowotnie) – zostaje ukazany idealistycznie, jako skrajny przypadek na skali wartości zmiennych; powiedzmy, jako pro zdrowotny ekstremista.

W języku personalistycznej pedagogiki zdrowia, nawiasem mówiąc – pedagogiki nasyconej etycznym rygoryzmem – zostaje on rozpoznany jako człowiek ekstremalnie dodatni poprzez to, że osiągający granice rozsądku i najwyższego dobra jednocześnie, czyli samostanowiący swoją własność zdrowia dla człowieczeństwa osoby ludzkiej – jako własności dla niego najważniejszej.

Jego przeciwieństwem jest tylko taki podmiot – również działający aktywnie fizycznie – który w polu swojego istnienia świadomie wystawia swoją własność witalną na ryzyko jej utraty (utrata zdrowia), a nawet utarty własności życia (życia jako dobra organicznego) oraz uchylający się od realizacji w sobie projektu człowieczeństwa osoby ludzkiej, czyli ryzykujący utratą dobra duchowego (życia jako dobra społecznie uwarunkowanego). Taki podmiot – uppełnomocniony ekstremalnie w sensie negatywnym etycznie – mam właśnie na myśli i o nim zamierzam mówić, przedstawiając – jako przykład – turystę ekstremalnego.

Wszystkich samobójców łączy to, że ich ekstremalne położenie względem samych siebie i przeciwko sobie, zostało zaplanowane i bezdusznie zrealizowane przez niewidzialnego obcego – cynicznego aranzera cywilizacji śmierci. Nie bez przypadku zostali oni wymyśleni i nie bez przypadku poddani strategii wzniecania w nich potrzeb, a następnie wprowadzeni – już jako klienci – w kulturę pożądań; nieświadomi swego położenia stali się klienckimi partnerami „żarłocznej władzy sprzedawców, reprezentującej interes globalnej korporacji” (5, s. 41).

Turysta ekstremalny, jako uczestnik hedonistycznej kultury zachcianek pozostaje – nie domyślając się nawet podejmowanej wobec niego indoktrynacji ryzyka dla przyjemności – jedną z jego ofiar. O ile jednak narkoman i oszust sportowy tracą bezpowrotnie pole życia (narkoman umiera organicznie zaś oszust sportowy społecznie, jako sportowiec właśnie), o tyle turysta ekstremalny – na mocy swojej roli – powraca już jak nie-turysta na pole bezpiecznego sensu. Wracając, skąd przybył, do swego domu i środowiska codziennych zajęć, będzie ponownie kuszony obietnicą ekstremalnej iluzji. Odczuwając głód wznieconej w nim potrzeby ryzyka dla przyjemności będzie uciekał ponownie z domu, by jako „stary” klient wystawić ryzykancko swoją własność na sprzedaż.

Turysta aktywny ekstremalnie budził mój niepokój od dawna. Spoglądałem na niego przez pryzmat własnych doświadczeń turystycznych, zadając sobie pytanie o jego nienormalność wobec siebie. Przerazał mnie jego brak

wyobraźni i całkowity deficyt odpowiedzialności za siebie. Sam jestem turystą, ale nigdy bym nie pomyślał, że takiego siebie chciałbym w sobie zobaczyć. Głupi turyści sami się nie rodzą, pomyślałem, ktoś musi mieć w tym interes, by ich kreować. Nie przypuszczałem jednak, że z jego kreacją mogą być powiązane jakieś strategie zachęcania i uwodzenia, reklamy, marketingu, imperializmu mediów, dyktatury konsumpcji, a nawet edukacyjnej indoktrynacji – właściwe działaniu nowej, ponadnarodowej i maksymalizującej swe wpływy władzy ekonomicznej.

Przez długi czas pomijałem po prostu kwestię wytłumaczenia sobie tego dziwnego pośród normalnych turystów przypadku, nie wiedząc, że i na niego przyjdzie pora. Dzisiaj wiem, że jeszcze kilka lat temu było za wcześnie, by go dostrzec z perspektywy, z jakiej się dopiero wyłaniał, mianowicie globalistycznej przyczyny wydarzeń. Pozostałem wtedy przy interpretacji jednowyczynowca, zwanego sportowcem ekstremalnym, formułując przy tej okazji prawo sensu sportowego (9). W świetle tego prawa rozpoznałem sportowca ekstremalnego jako aksjotyczny falsyfikat – ganiąc go za jego głupotę – zaś sportowca olimpijskiego, zwłaszcza sportowca konkursu wychwalałem za jego moralną mądrość – traktując go jako etyczny oryginał. Miarą wyceny obydwu była dla mnie rygorystyczna etyka olimpijskiego uniwersalizmu, wzmocniona hierarchiczną konstrukcją personalistycznego humanizmu (w jej zastosowaniu do pedagogiki wartości ciała).

Dwa lata temu o turyście ekstremalnym myślałem jedynie pobieżnie, nie poddając go jeszcze aksjologicznej wycenie. Wiedziałem, że wywodzi się on z rodziny ekstremistów ponowoczesnych, oraz że pozostaje w niej przypadkiem sobie tożsamym: jak to w rodzinie bywa, jest wprawdzie do kogoś podobny, jednakże – z powodu kilku znaków szczególnych – zachowuje swoją odrębność. Upodabnia się na przykład do sportowca ekstremalnego, ale „do końca” nim nie jest. Podobnie, jak nie jest cyrkowcem – w jego plenerowym wcieleniu.

Dodam na marginesie, że tego ostatniego uczestnika rodziny ekstremaniaków – należącego do prenowoczesnego gatunku cielesnych perfekcjonistów (mam na myśli cyrkowca namiotowego i jego wiernego towarzysza kłowna) – rozpatrywałem interpretacyjnie jeszcze wcześniej, pokazując, jak podmiot sportu olimpijskiego zyskuje moralną samoświadomość, jak nowocześniejsze w stosunku do jego kulturowego poprzednika, mianowicie jak staje się o wiele doskonalszą wersją siebie w porównaniu do podmiotu cyrkowca olimpijskiego.

Nadęszła jednak chwila, kiedy znowu powróciłem do turysty ekstremalnego myślami, a to głównie dlatego, że niepokoił mnie w nim zarówno jego zachłanny pęd ku wzmożeniu w sobie adrenaliny, jak i arogancki wandalizm wobec środowiska naturalnego.

Było to w roku 1999, kiedy Światowy Kongres Turystyki uchwalił Kodeks Etyki Turystycznej. Oto, jeszcze niosłem w swojej świeżej pamięci

normy godziwego postępowania turysty – ledwo co wyrażone w doniosłej wagi dokumencie – a tu, jak gdyby nigdy nic, ujawniały się beztrąsko całe roje ekstremistów turystycznych: przygodowców, „przetrwalniaków”, skalnych nawisowców, wysokoskokowców, nartooblatywaczy, grotolazów, kanyonowców i wielu, wielu innych, z ich uzurpacjami wobec dziewiczych i nigdy nie zdobytych zakamarków naturalnej przestrzeni.

Kiedy etycy przyjmowali w Chile wspomniany Kodeks Etyki w Turystyce, ktoś w tym samym czasie – w kraju sąsiednim – trzebił bezlitośnie puszcę w Amazonii, a ktoś inny budował na stoku Alp francuskich campusy dla przygodowców. Widać było wyraźnie, że troskliwi obrońcy Ziemi w tym samym czasie nawołują do odpowiedzialnych poczynań wobec środowiska naturalnego, wzywają do kontrolowanych samo ograniczeń, podczas gdy inni – z przeciwstawnego bieguna, hedonistycznego żywiołu – domagają się wolności bez ograniczeń. Kodeks przychodził w samą porę, ale – jak to z każdym kodeksem bywa – nie zawierał on w sobie mocy egzekucyjnej; był wyrazem wzmagającej się wrażliwości humanistycznej podmiotu turystyki światowej i – jako taki – zwracał się do sumień turystycznych indywidualów. Dotarł zapewne do wielu spośród nich, a zwłaszcza animatorów, wychowawców, uczonych, kapłanów, czy ekologów, odbił się echem na turystycznym rynku – budząc zapewne niepokój o zyski właścicieli produktu, ale już na pewno nie przeniknął do świadomości eskapisty turystycznego, pozbawionego – z natury swego statusu ontycznego – jakichkolwiek pokładów moralnej przyzwoitości.

I nie rzecz w tym, że w swym niepohamowanym ekspansjonizmie owe indywiduala z „sektora bez ograniczeń” („Sector No Limits”) (1) zmierzały na spotkanie z takimi doznaniem wewnętrznymi, o jakich zwykły turysta nawet marzyć nie potrafi, lecz w tym, że żądały one – dla spełnienia swoich zachcianek – by w terenie przez nie zdobywanym, zakładano właśnie dla nich żelbetonowe bazy cywilizowanego świata; będące i stacjami wypadowymi, i luksusowymi schroniskami jednocześnie, w których używają one znanych im skądinąd urządzeń hedonistycznych doznań: od hazardowych salonów, po łaźnie, baseny, dyskoteki, restauracje czy sklepy.

Tego już za wiele – pomyślałem – śmietnik pazernego turysty przenika najczystsze warstwy przyrody. Oburzałem się, jak bym sam był jakimś liderem partii zielonych i wzbudzałem w sobie pedagoga – zastanawiając się, jak przezwyciężyć – najlepiej edukacyjnie – ponowoczesne zboczenia turysty ekstremalnego. Wiedziony sumieniem ekologicznym i postanowieniem pedagogicznym chciałem – żeby przeciwdziałać – lepiej poznać jego rodowód.

Tym razem – patrząc jeszcze raz na ponowoczesny „free style” w wydaniu turysty ekstremalnego, postanowiłem pójść jego tropem, z zamiarem wyśledzenia jego rodowodu. Nie wystarczało mi jego rozumiejące ujęcie językiem etyki uniwersalizmu humanistycznego. Co do tego, że jest on w swojej

ekstremalności niedorzeczny moralnie, wątpliwości nie miałem. Intrygowało mnie zdecydowanie to, dlaczego turysta ekstremalny tak nasilił swoją obecność oraz zyskał nagle medialny rozgłos.

Wiele wskazywało na to, że został wywołany przez siłę zewnętrzną wobec siebie („puszczony” w ruch) oraz przez tę samą siłę wiedziony ku zaspokojeniu jego potrzeb, które pierwotnie zostały w nim wzbudzone oraz wtórnie potwierdzone. Niby jak można pojąć obecne pokolenie „adrenalinowców”, które głośno krzyczy, że właśnie adrenaliny mu trzeba. Tak chyba jedynie, że ktoś musiał mu wmówić, że tego mu trzeba, a następnie wytworzyć głód owej pótrzeby, aby głodny już sam zaczął upominać się o to, czego chceć musi; głodny adrenaliny będzie sam siebie karmił, a w spełnianiu tej potrzeby pomoże mu ten, który za produkcję i konsumpcję każe sobie zapłacić.

Czyż nie tak wygląda logika rynku narkotycznego i czy nie do tej właśnie manipulacji sprowadza się algorytm rynku globalistycznego w jego zastosowaniu do żadnego wzmożonej adrenaliny turysty ekstremalnego.

Trop socjopsychologicznych wyjaśnień

Oto przypuszczenie, które zamierzałem dalej sprawdzać, odwołując się najpierw do klasycznej teorii socjologicznej zboczeńca, a potem psychologicznej interpretacji człowieka transgresyjnego.

Nieoceniony, jak zwykle na każdą okazję, Florian Znaniecki nazwałby zapewne turystę ekstremalnego zboczeńcem. Może dostrzegłby w nim jednocześnie hybrydową postać człowieka zabawy i nadnormalnego zboczeńca. Myślę jednak, że zawahałby się z jego dodatnim dookreśleniem moralnym. Na nadnormalność trzeba sobie zasłużyć dobrem czynionym wobec świata, wnoszeniem w jego zasoby humanistyczne swojej twórczej części. Na pytanie zadane turystycznemu zboczeńcowi w sprawie jego zasług humanistycznych odpowiedziałby zapewne, że ich nie dostrzega. Ekstremaniak turystyczny takich zamiarów nie skrywa, podobnie – jak z drugiej strony – nie czyni nic złego, zatem do kategorii podnormalnych zboczeńców też nie sposób go zaliczać. Nie jest ani dewiantem, ani pasożytem. Jeżeli już widzieć go na ontycznych antypodach zła, to jest mu najbliższej do jakiegoś menela-włóczęgi (w rozumieniu Z. Baumana), albo pustynno-połarnego treka (mam na myśli pustynno-tropikalny i biegunowy trekking – jako odmiany turystyki eskapistycznej oraz przygodowej), który raczej sobie czyni szkodę, poprzez to, że swoje dobro życia i zdrowia wystawia na ryzyko oraz – pośrednio – ryzykuje pomniejszeniem dobra swoich bliskich (jeżeli jest z kimś związany); zatem podnormalny nie jest, ale dobrego też nie czyni, więc nadnormalnym w ocenie innych też pozostawać nie może (chyba, że płaci i to dobrze innym, za to, że może sobie ekstremalnie poczynić).

Do dokładniejszej jego charakterystyki doprowadzała mnie również transgresyjna koncepcja człowieka według Józefa Kozielskiego (6), z której

„dopasowałem” do przypadku turysty ekstremalnego wariant P i w jakiejś mierze wariant Zet. Co więcej – cieszyłem się, że wobec tego przestrzennego i wewnętrznego ekstremaniaka mogłem zastosować miarę etycznej wartości; miarę tak mi bliską i jednocześnie stosowaną przeze mnie w pedagogice i aksjologii ciała.

Dzięki tej teorii, w jej wersji P, można opisać różnice między działaniami adaptacyjnymi, celowymi, czy powtarzаныmi i egzystencjalnie koniecznymi (do jakich należy na przykład codzienna praca turysty jako nie-turysty), a działaniami spontanicznymi, jednorazowymi, ukierunkowanymi jednocześnie na wzbudzenie w sobie nowych „ekstremalnych” doznań (transgresja P), w związku z przekraczaniem obcej i niebezpiecznej dla życia przestrzeni materialnej, skutkującym – „przy okazji” – zniszczeniem czy dewastacją zdobywanego otoczenia naturalnego (transgresja Zet). W bilansie zysków i strat okazywało się, że turysta ekstremalny nie wnosi do świata spraw ludzkich żadnego dobra, nie licząc jego dobra własnego – egoistycznie doświadczanego – a może nawet zła, gdyby mierzyć skutki jego poczynań miarą dokonanych zniszczeń, czy spustoszeń w przestrzeni natury.

Korzystając z tej mądrej koncepcji psychologicznej dodałbym za Józefem Kozińskim, że turystę ekstremalnego widzę – w jego egoistycznej grze o zysk nademocjonalnych doznań (transgresję doznań hedonistycznych) oraz bezwzględności zachowań wobec uprzedmiotowionej przyrody – jako podmiot, który nie powinien nigdy przekraczać granic niedozwolonych. W tej perspektywie jego oglądu uznałbym turystę ekstremalnego za uczestnika postępu świata „wstecz”, jako tego, który jest groźny i dla siebie, i dla przyrody w sferze autodestrukcji moralnej oraz destrukcji materialnej (6 s. 64). Czy nie warto by przypomnieć, że – jak pisze Józef Koziński – „w historii ludzkości dokonuje się postęp, ale chyba częściej dotyczy on czynienia zła niż dobra” (6, s. 64).

Do kwestii zła wyrządzanemu światu i dobru ludzkości wróć pod koniec, przyglądając się śmiertelności korporacjom globalistycznej władzy pieniądza. Turysta ekstremalny – jak hipotetycznie przyjmujemy – daje się dopiero wyjaśnić w kwestii jego rodowodu – tylko z tej perspektywy teoretycznej. Co więcej przynależy on do Kultury Postępu („Modernists”) – z dominującym w niej wątkiem materialistycznym – będąc jej wysublimowanym reprezentantem. „Wyznawcy Postępu – jak pisze Paul Ray – głoszą pochwałę materializmu...zwykle wydają więcej niż zarabiają, cynicznie wyśmiewają idealizm i więzy międzyludzkie, a także głosiciele innych wartości” (5, s. 222).

Nieco o ontologii doświadczenia ekstremalnego

Mniej pożyteczna okazała się w poszukiwaniach prawdy o turyście ekstremalnym filozoficzna kategoria ontologii ekstremalnego doświadczenia. Natknąłem się na nią przy okazji analiz programów edukacyjnych z zakresu

turystyki przygodowej (do kwestii edukacyjnej jeszcze nawiążę). Oto Ivo Jirasek (4) powiada, że zagadnienie sportów ekstremalnych, w tym turystyki ekstremalnej, trzeba ująć nie tylko z perspektywy antropologicznej, czy etycznej, ale przede wszystkim ontologicznej. Żeby to niezwykle zjawisko kultury i cywilizacji ponowoczesnej wyjaśnić, trzeba najpierw zapytać o jego istotę. Powołując się na kategorię „światów możliwych” Leibniza, a także współczesnych filozofów, jak Heidegger (z jego „doświadczeniem autentycznym”) oraz koncepcję trzech światów Poppera, twierdzi Jirasek, że „światy możliwe” nie są bynajmniej kategorią logiczną; są także realnością poddającą się oglądowi ontologicznemu.

Odwołując się do ontologii doświadczenia ludzkiego, sugeruje on, iż kryterium jego istnienia jest ludzkie doświadczenie, które jednocześnie determinuje realność owych światów. Znane z historii kultury niektóre dziedziny ludzkiego doświadczenia okazują się pomocne w zrozumieniu tego fenomenu. Należą do nich zachowania rytualne, w których doświadcza się przeszłości – rozgrywającej się w mitycznych obrazach bogów i herosów – a z którymi identyfikują się obecnie żyjący. Oto człowiek zmienia swoje potoczne poczucie sensu oraz poczucie znaczenia zachowań w czasie stanów ekstazy i rytuałów magicznych; zmienia w ten sposób swój świat aktualny na świat możliwy.

Trafność obydwu perspektyw ontologicznych, mianowicie światów możliwych i doświadczenia czasu może być potwierdzona przykładem sportów ekstremalnych. W strukturze doświadczenia podstawowym elementem jest czas; podlega on wydłużeniu – stając się trwaniem w aktualności – lub skróceniu – doprowadzając do zatrzymania czasu teraźniejszego. Z takimi dwiema przeciwstawnymi sytuacjami doświadczenia czasu relatywnego mamy do czynienia w sporcie ekstremalnym. Przykładem pierwszym, czasu rozciągającego teraźniejszość – jest spadanie ze znacznym opóźnieniem otwarcia spadochronu – zaś przykładem drugim przejście po linie, kończącym się nagłym przyspieszeniem u końca drogi. Widzimy wtedy, jak nagle wydłużony czas przejścia (czas teraźniejszości „rozciągniętej w czasie”, ulega nagłemu skróceniu). Zdaniem Jiraska obie te sytuacje nie dotyczą ani kategorii czasu fizycznego (linearnego), ani też nie sposób ich należyście pojąć stosując psychologiczne sposoby wyjaśnień; są one bowiem zanurzone całkowicie w ontologii doświadczenia i światów możliwych.

Sporty ekstremalne prowadzą do jeszcze jednej perspektywy, związanej z ponowoczesnym światem techno-muzyki, horrorów, pornografii i narkotyków; światem, w którym jego uczestnik doświadcza ustawicznej intensywnej ekstazy, niszcząc zarazem naturalną strukturę swego doświadczenia; staje się on kolekcjonerem doświadczeń odrealnionych. Ten nieautentyczny i nienaturalny sposób istnienia (w Heideggerowskim rozumieniu) jest substytutem istnienia w środowisku naturalnym. W świecie tym nie istnieją oczywiście żadne etyczne i aksjologiczne odniesienia.

Podobnych wyjaśnień udziela jeszcze inny znawca ontologii doświadczenia ekstremalnego, Kurt Weiss, który mówi o głębokim strachu i jednocześnie radości towarzyszącym przejściu przez piaszczystą pustynię; nawiązuje tu zresztą do koncepcji „doświadczenia szczytowego” A. Masłowa i „przepływającego” doświadczenia mistycznego M. Csikszentmihalyi. Potwierdza też, że w wielu sportowych podkulturach ich uczestnicy poszukują specjalnego „uderzenia”, „kopnięcia” Bo też wiadomo nie od dziś, że wiele ludzi szuka sensu życia w przygodzie (4, s. 167).

To, co dla turysty ekstremalnego jest jego udziałem w świecie możliwym – na mocy sugerowanej ontologii doświadczenia przeżycia odrealnionego („zawieszenia w czasie”) – dla obserwatora z zewnątrz, przyjmującego jednocześnie wobec niego postawę poznawczą i oceną, pozostaje udziałem w świecie społecznie odrealnionym lub – w najlepszym razie – społecznie potencjalnym (nigdy zaś społecznie aktualnym). Ontologia czynu turysty ekstremalnego – w jej socjologicznym aspekcie – ukazuje ten przypadek jako premedytacyjnie odspołeczniiony przez niego samego w kierunku eskapizmu; ucieczki od innych, a może nawet ucieczki od samego siebie – jako właśnie podmiotu społecznego, pierwotnie zakorzenionego w swoim środowisku kulturowego uczestnictwa, a uciekającego „od”, w kierunku utopijnej wolności od wszystkiego. W takim ujęciu turysta ekstremalny, to tyle co – w metodologicznym rozumieniu idealizacji – skrajnie odspołeczniiona postać na skali wartości zmiennej, którą można nazwać uspołecznieniem lub wspólnotowością jednostki. To – jakby nie patrzeć na nią życzliwie – postać realizująca sobą metaforyczny projekt naturalizmu w sensie antropologicznym: postać tragiczna – przez swoje odspołecznienie – oraz niedorzeczna – przez swoje przystąpienie do siebie samego, do realizacji jakiegoś projektu aksjotycznego przez siebie i dla siebie wyłącznie. To postać indywidualistyczno-egoistycznie usposobiona, a osiągająca swój wymiar ontyczny – jako byt sam w sobie i dla siebie, wprost byt monadyczny – w stopniu ekstremalnym.

O tym bycie samostanowiącym się dla siebie i to w stopniu ekstremalnym można powiedzieć, że realizuje on empirycznie eksperyment jednoosobowy, w którym dowodzi, jak można ustanowić, jak można pobić rekord aksjologicznego absurdu. Turysta ekstremalny dowodzi sobą – nawet nie wiedząc o tym – że jego działanie względem siebie samego, jako posunięte do kwadratu absurdu, likwiduje w nim pierwiastki człowieczeństwa osoby ludzkiej, a wzmaga jednocześnie organiczny rezonans strun hedonistycznych; przeprowadzając ekstremalne ćwiczenie na sobie, potwierdza sobą, że eskapizm jest drogą samozatracenia. W jego mitologicznej wersji staje się opowieścią o człowieku – powtarzaną zresztą wielokrotnie w przekazach ludzi mądrych – który w swojej żądzy doznań ekstremalnie przyjemnych, obumiera duchowo jako człowiek, ale odradza się jako samo stanowiący się zmysłami instrument hedonistycznej gry na sobie. Ginie jednocześnie śmier-

cią podwójną: duchową, kiedy dystansuje się wobec drugiego człowieka – wyzbywając się odpowiedzialności za jego dobro – oraz organicznie, kiedy – instrumentalizując zachłannie i grabieżco świat przyrody – doprowadza go do zniszczenia; ostatecznie doświadcza z jego strony „odmowy wzajemności”: zniszczona przyroda już nie odpowie mu sobą, na jego żądanie, gdyż sama będzie martwa.

Trop teorii globalizacji ekonomicznej i kulturowej

Jak widać, turysta ekstremalny to przypadek szczególny zarówno dla socjologicznej jak i psychologicznej teorii wyjaśnień i rozumień, ale zarazem wymuszający zastosowanie wobec niego, nieznanego w klasycznych teoriach zmiennej niezależnej o najszerszym zakresie eksplikacyjnym, a mianowicie zmiennej „globalnej” w jej zastosowaniu do ludzkości. Nie można go sobie wyjaśnić inaczej, jak tylko w odwołaniu się do hipotetycznego układu sił, w którym uczestniczenie w działaniach konsumpcyjnych (turyista, nie tylko ekstremalny, jest tego przejawem) zostaje wygenerowane przez zorganizowany na poziomie ponadnarodowych i ponadpaństwowych struktur korporacyjnych podmiot władzy ekonomicznej. Tylko w tak przygotowanym metodologicznie polu wyjaśnień można dostrzec narodziny ekstremalnego turysty, tudzież każdego innego konsumpcjonisty, zachłannego bez ograniczeń na coraz to inne podniety przyjemnościowe.

Dostrzeżony w tym polu wyjaśnień, w którym – dodajmy – jego zachwyty nad ekstremalną wersją siebie tłumaczy dodatkowo (jako zmienna pośrednicząca) zastosowana wobec niego strategia socjotechniczna prania rozumu, tłumienia instynktu samozachowawczego oraz indoktrynacja edukacyjno-reklamowa (nawet edukacja staje się, niestety, medium owej manipulacji) – turysta jawi się jako rynkowy frajer.

Mimo że nie jest on świadomy dokonanej na nim manipulacji, staje się moralnie współuczestnikiem działań bez ograniczeń, które bilansują się pazernym zyskiem dla jeszcze większego zysku, w sferze społecznej rozkładem wspólnot: turyście ekstremalnemu jest bliżej do siebie niż do drugiego, zaś w przestrzeni realnej – instrumentalizacją przyrody, jej uprzedmiotowieniem i postępującym zniszczeniem.

Tylko na tak złożonym planie sił niewidzialnego podmiotu władzy ekonomicznej w relacji do jego konsumenckiej klienteli, działającego według zasady mój zysk bez względu na ponoszone przez ciebie straty, można pojąć, skąd przybył i dlaczego pojawia się w takim zwielokrotnieniu turysta ekstremalny. Jest on po prostu generowany z użyciem najwymyślniejszych technologii wzbudzania pożądań i zachcianek oraz ich atrakcyjnego zaspokajania – w cyklicznym ruchu marketingowym: raz złapany klient musi chcieć sam prosić o to, czego wytresowaliśmy go chcieć.

Nie inaczej można wyjaśnić niepokojący swoją negatywnie moralną wymową i potęgujący swoją obecność, dopingujący się oszukańczo

sportowca, czy „ulatniającego się” samobójczo narkomana. Wszystkich trzech łączy – jak wspomniałem – transgresja samozniszczenia, czyli do skrajności doprowadzona aktywność „na rzecz” jednoczesnej utraty pola życiodajnej i osobowej własności. Wszystkich łączy zarazem to – o czym oni sami nie wiedzą – że ich położenie względem samych siebie zostało zaaranżowane socjotechnicznie przez nadzwyczaj bezduszny podmiot władzy ekonomicznej, któremu zależy na tym, by pomnażać swój zysk poprzez budzenie potrzeb na produkt przez niego reklamowany i – w kulminacyjnej fazie tworzenia marketingowej iluzji – produkt życiowo niezbędny.

Zrozumiałem, jak działa ten samotworzący się podmiot z „zysków na stratach”, kiedy na kongresie „Play the Game” jeden z włoskich demaskatorów „dope traffic” unaoczniał statystykę dopingowania się (dane liczbowe zawarł na wielkiej „stronie” papierowej o długości 20 metrów i szerokości 3 metrów, a z drugiej strony ukazując na powierzchni kilkunastu metrów kw. etykiety preparatów farmakologicznych, produkowanych przez „niewidzialny” przemysł. Słynna na tym Kongresie debata nad kodem antidopingowym WADA przybierała groteskową wymowę. Nikt nie miał wątpliwości, że sportowiec dopingujący się pada ofiarą zorganizowanego rynku oraz że walka ze sportowymi oszustami zaczyna wyglądać jak leczenie skutków z pominięciem jej przyczyny. Preparaty dopingowe produkuje się, by je sprzedać sportowcom. Cel ten osiąga się, rozwijając sieć dystrybucji oraz wytwarzając w polu budzenia potrzeb nieodzowność posiadania właśnie tych, a nie innych preparatów przez sportowca. Raz wprawiony w ruch śmiertcionośny mechanizm tworzenia zysku dla jeszcze większego zysku paradoksalnie przynosi obydwu stronom zadowolenie. Żadna z nich nie wie jednak, że zysk – dokonujący się kosztem utraty człowieczeństwa – w ostatecznym bilansie pozostaje stratą: oszukuje ten, który sprzedaje oraz oszukuje siebie ten, który kupuje. Obydwa podmioty współuczestniczą zatem, każda po swojemu, w ustanawianiu cywilizacji moralnej śmierci.

Czy można wziąć w obronę turystę ekstremalnego?

Dokonanie ekstremalne turysty można jednak widzieć jako następstwo wolnego działania wobec wcześniejszego działania zniewalającego, poddanego zwłaszcza kontroli społecznej: jako wyrwanie się ku wolności od wszystkiego z klatki cywilizacyjnego uprzedmiotowienia, miejskiego zmęczenia czy pracowniczego ubezwłasnowolnienia. Widziany w takiej perspektywie – antycywilizacyjnej – turysta ekstremalny, mimo że sam w sobie moralnie naganny (chodzi o to, że nikt nie powinien narażać siebie na ryzyko utraty siebie) – wydaje się realizować całkiem dorzeczny projekt, w którym wyskok w bok ku ryzyku jest niezbędnym warunkiem powrotu do bezpiecznego sensu. Jest to jednak dorzeczność pozorna.

W istocie turysta ekstremalny jest niedorzeczny w podwójnym znaczeniu: wspomnianym etycznym oraz pragmatycznym. Otóż nikt, kto jest

trzeźwy na umyśle – chcąc przywrócić sobie równowagę sił witalnych, czy zrekompensować następstwa cywilizacyjnego przemęczenia – nie będzie balansował, czyli właśnie równoważył poniesionych strat, sytuując się dobrowolnie na krawędzi życia i śmierci. Komu chce się żyć po ludzku ten nie będzie wystawiał swego życia do hazardu rosyjskiej ruletki. Ekstremalizm wyczynu turysty nie jest tedy drogą adekwatną pragmatycznie („nie tędy droga”, by odzyskać to, co się chwilowo utraciło) i nie jest też działaniem, które dowodziłoby życiowej mądrości („nie w tym sens”: ekstremalny wyczyn turysty, który sprowadza się do skrajnie fizycznego przemieszczenia ciałem nie czyni jeszcze człowieka wielkim w człowieczeństwie, nie czyni go zatem sensownym). Przeciwnie, jest zachowaniem nieracjonalnym (nie-skutecznym) oraz głupim (pozbawionym wszelkiego sensu). Pokazuje on histeryczne podniecenie owego podmiotu, a nie radosny nastrój, towarzyszący zabawie – tak by powiedział Johan Huizinga. W latach 30., kiedy pisał te słowa, dostrzegał już wtedy działanie propagandy, opanowuje „każdą dziedzinę życia, posługuje się środkami wywołującymi histeryczne reakcje mas i dlatego, mimo ludycznych form, jakie chętnie przybiera, nie powinna być uważana za przejaw współczesnego ludyzmu, lecz za jego falsyfikat” (3, s. 298).

Ten wybitny humanista nie mógł jeszcze wtedy wyobrazić sobie, że strategia propagandy przybierze pół wieku później na sile, stając się narzędziem globalnego ogłupiania konsumenckiej klienteli, że wkroczy także do cyberprzestrzeni – wywołując głód cybereksploracji i ekstremalnej przygody. W związku z tym fenomenem wirtualnej aktywności można przyjąć przypuszczenie o ekstremalnej dążności do eskapady jako następstwie wdrukowanego przez kogoś (premedytacyjnie) w wyobraźnię uczestnika cyberprzestrzeni projektu działania bez granic, działania, w którym niby spełnia się odwieczne marzenie panowania człowieka nad światem.

W takim rozumieniu turysta ekstremalny, to zamierzony odpad produkcji tekstów wizualnej podkultury. To jeszcze jeden eskapista, który nie wie nawet, że jego wolność działania jest następstwem udzielonej mu koncesji na swawolę, w ramach rynkowej oferty wolności ekstremalnej, który nie domyśla się nawet, że kiedy staje się klientem – ochoczo nabywającym produkt wyzwolenia, wpada – paradoksalnie – w rynkową pułapkę postkolonialnego zniewolenia.

Jego wolność dokonuje się w ramach zniewolenia, niczym klienta, który wybiera ten produkt, jaki został poza nim pomyślany jako najwłaściwszy dla niego. A wszystko po to, by dokonało się jego kosztem powiększenie kapitału chciwego kapitalisty.

Zakończenie jako wniosek

Pokazywany tu przypadek *turistus extremalis* rozpoznaliśmy jako żywy kapitał ludzki, zapędzany przez żołnierzy imperium bezoosobowych korpo-

racji w rynkową niszę – wytworzoną specjalnie z myślą o nim – i tam prze-rabiany na „zielone”. Jako turysta należy on w ogólności do gatunku żywego kapitału – eksploatowanego cynicznie przez wytresowanych agentów globalnej władzy. Nie jest jednak ani gatunkiem jedynym, ani pierwszym – zwiastującym dopiero co nadchodzące zagrożenie. Warto przypomnieć, że w kulturze fizycznej obecność owego zagrożenia, rozpoznawana powszechnie jako komercjalizacja żywego kapitału sportowca, a nawet korupcja żywego kapitału działaczy olimpijskich najwyższego szczebla jest demaskowana od długiego już czasu, ale nigdy z uwzględnieniem zmiennej niezależnej – w takim stopniu maksymalizującej wyjaśnienie przyczyny owych patologii – jak z zastosowaniem zmiennej globalizacji. Ważnym wyjątkiem w polskim nurcie badań studyjnych pozostaje demaskatorskie ujęcie tej zmiennej w relacji do olimpizmu Wojciecha Lipońskiego (7), zaś spośród ostatnio publikowanych w Europie, zbiorowe dzieło o wymownym tytule *Post-Olympism?*, w którym pada pytanie o wpływ globalnych przemian na wartość humanistyczną igrzysk (2).

Nie wspomnę już o intymnych sferach cielesności człowieka, które są zinstrumentalizowane i traktowane jako pornograficzny produkt globalnego rynku hedonistycznego.

Na marginesie dodam, że ja sam w polu swoich wyjaśnień i interpretacji byłem bardziej przejęty „rozpracowywaniem” zmiennej ponowoczesności i postmodernizmu niż globalizmu w jej relacji do popularnych przejawów kultu ciała (korporeizmu). Perspektywa ta uległa nagle poszerzeniu, kiedy zobaczyłem na własne oczy, jak na otwarcie ważnej konferencji naukowej w sprawie humanizmu olimpijskiego wielki producent czekolady przedstawiał *niewinnie* film edukacyjny dla dzieci, promujący *fair play* w opakowaniu swojego produktu, a nieco później – kiedy dowiedziałem się, że indoktrynacja dzieci, dokonywana kanałami wpływów edukacyjnych w jednym tylko kraju osiąga wielkość wydatków na zbrojenia. Nie miałem wątpliwości, że globalne imperium nie jest bajką o żelaznym wilku, lecz opowieścią o realnym zagrożeniu dla godnego życia każdego z osobna i wszystkich w globalnej ogólności. Odkryłem przy tym z jeszcze większym niepokojem, jako pedagog, że imperium globalnych wpływów – by powiększyć swe zasoby finansowe – jest w stanie kupić sobie wszystko, a więc także dusze nauczycielskie, a poprzez nich – dusze uczniowskie.

Zakończenie jako postulat

Jako pedagog wracałem do punktu wyjścia. Nie mogłem zakończyć, nie pytając z pozycji sobie właściwej, czyli pedagogicznej, co powinniśmy czynić dalej, jak należy postąpić pedagogicznie słusznie w okolicznościach widzialnego już teraz zagrożenia ludzkości, w każdym jej wymiarze zasobów własnych, a w szczególności dziedzictwa kultury etycznej, zdobywszy socjal-

nych i związkowych, gospodarki rynkowej, lokalnej przedsiębiorczości, samorządowej demokracji, oraz depozytu wielkiej przyrody.

Na wypadek, gdyby ktoś spośród pedagogów, wszystko jedno jakiej orientacji etycznej i światopoglądowej, węszył fundamentalizm w szykowanej przeze mnie wypowiedzi, posłużę się przedtem takim oto przykładem na wyobraźnię.

Otóż odkrycie przez astronomów, że wielkie obce ciało pozaziemskiego pochodzenia zmierza na zderzenie z Ziemią wywołuje natychmiastowo rozpacz i przerażenie jednych („wszystko stracone”), ale i wzbudza – mimo wszystko – nadzieję oraz mobilizację drugich („nie wszystko stracone”). Jak na razie jest to odkrycie fikcyjne: ile to już razy oglądałem filmowy „final countdown”, który nie kończył się całkowitą zagładą globalnej ludzkości tylko dlatego, że po pierwsze ktoś spośród nas dysponował nadzwyczajną mocą technologiczną, oddalającą zagrożenie od wszystkich jednocześnie, po drugie, że w owych chwilach zagrożenia – w których wszyscy uświadamiali sobie nicłość i groteskowość istniejących podziałów i różnic – poczuli się do solidarności rodziny ludzkiej, napawając się wzajemnie wiarą w sens istnienia. Czyż nie wyłaniał się z tych katastroficznych obrazów fikcji wizyjnej człowieka jako uczestnika wspólnoty ludzkiej, który przez zwycięża widmo zagłady tylko dlatego, że jego wiara go ocaliła; wiara w sens współtworzenia cywilizacji życia, a nawet więcej – cywilizacji miłości.

Odkrycie przez współczesnych socjologów, historyków, czy humanistów w ogólności – realnego, a nie fikcyjnego zagrożenia dziedzictwa ludzkości ze strony globalnego imperium ponadnarodowej władzy pieniądza, imperium, które już dzisiaj staje się przyczyną wielu nieszczęść – musi tak samo wywoływać strach przed przyszłością, ale jednocześnie mobilizować do stosownych przeciwoodpowiedzi.

Globalny wymiar zła, wyrządzanego autorytarną władzą ponadnarodowych i ponadpaństwowych korporacji wszystkim i wszystkiemu dookoła wymaga adekwatnej pedagogiki: ponadpolitycznej i ponadnarodowej – wzniesionej ponad wszelkimi podziałami; pedagogiki legitymizującej uniwersalne dobro ludzkości, czyli uniwersalnie zdefiniowane dobro wszystkich (takie dobro, które jest dobre dla wszystkich) niezależnie od partykularnych różnic kulturowych, ale zarazem w niczym nie naruszającej indywidualnego dobra każdego z osobna.

Ludzkość, która odkrywa swoje nowe położenie wobec szykowanej przeciwko niej strategii panowania nad jej wszelkimi zasobami, strategii nieograniczonego zysku dla jeszcze większego zysku, nie może zaniechać przeciwoodpowiedzi pedagogicznej – w obronie swoich wspólnych i ponadczasowych wartości – ani też nie może zaniechać (przeciw) działań edukacyjnych, przywracających jej godność rodziny ludzkiej. Chcąc nie chcąc pedagogizacji różnych szkół akademickich – jak wiadomo, zawsze niechętni całościującym i uniwersalizującym tendencjom, niesłusznie zresztą utożsa-

mianym z fundamentalizmem – w imię etycznie rozumianej kultury życia będą musieli przyjąć orientację prohumanistycznego uniwersalizmu z jednej strony oraz antyglobalistycznego krytycyzmu z drugiej strony. Orientację taką, łączącą wszystkich pedagogów (z wyjątkiem tych obcych, i sprzedanych pseudopedagogów, którzy reprezentują interes swego globalnego mocodawcy z imperium korporacji) znajduję w pedagogice adekwatnej (jest to zbieżność nazwy ze znaną antropologią adekwatną). Tak ją nazywam dlatego, że dobro przez nią reprezentowane jest adekwatne ideałowi społecznemu i jednostkowemu człowieka jednocześnie. Chodzi o to, że człowiek jako ludzkość – jeśli chce przetrwać – musi być adekwatny wspólnocie oraz człowiek jako indywiduum musi być adekwatny osobie, a jedno bez drugiego w dialektycznym sprzężeniu stać się nie może w osiaganiu ideału kultury społecznej życia.

Innej alternatywy w globalnym wymiarze życia społecznego ludzkość nie posiada, gdyby oczywiście przyjąć, że ludzkość nie zamierza popełnić samobójstwa na sobie – wybierając cywilizację śmierci.

Zgłaszany tu postulat jest oczywiście podobny do już istniejących, ale nie jest żadnemu z nich tożsamy (ani neomarksistowskiej pedagogice krytycznej, ani pedagogice rekonstrukcyjnej, ani też żadnej innej pedagogice politycznie zaangażowanej). Nie jest tożsamy dlatego, że nie ma on nic wspólnego z żadną odmianą pedagogiki politycznie zaangażowanej. Każda pedagogika polityczna (na przykład pedagogika krytyczna) pozostaje pedagogiką partialną i jednocześnie walczącą. Włącza ona przez edukację do służby politycznej wszystkich, którym przeciwstawia swego wroga. W pierwszym wymiarze jest zatem narzędziem destrukcji, a dopiero wtórnie – konstrukcji bliskiego jej projektu ideologicznego. W pedagogice adekwatnej, jako pedagogice etycznej a nie ideologicznej chodzi o to, by – zgodnie z zasadą „róbmy swoje” – kreować społeczną rzeczywistość jako wspólnotę kulturową i poprzez to umożliwiać każdemu z jej członków wzrastanie w człowieczeństwie osoby, a – jednocześnie – pamiętając, że „zło istnieje” – demaskować jego antyhumanistyczne poczynania; pozostawiając jednak kwestię walki z samym złem instytucjom do tego zadania ustanowionym.

Jak edukacja nie może być nigdy polem walki politycznej, tak i pedagogika adekwatna nie może i nie chce postulować ani ideału nauczyciela-bojownika, ani też sama stawać się narzędziem żadnej walki. Być może jest tedy naiwnym postulatem tworzenie pedagogiki apolitycznej. Jeśli jednak ośmielam się o nim mówić, to po pierwsze dlatego, że – przypominam – znajdujemy się dzisiaj w roku XXIX Olimpiady oraz po drugie dlatego, że w Europie ustanowiliśmy rok „edukacji poprzez sport” Ośmiela mnie więc myśl wyrażona ponad 100 lat temu o potrzebie ustanowienia ponad wszelkimi podziałami utopii globalnej wioski olimpijskiej. Tak się więc składa, że w mądrości humanizmu uniwersalnego Europejczyków znajduję etyczną i apolityczną pedagogię, którą jest neoolimpizm.

Trwający eksperyment społeczny o globalnym zasięgu, sięgający granic ludzkości właśnie dowodzi – mimo trudności w jego realizacji – że utopia wspólnoty i osoby – na płaszczyźnie olimpijskiej – jest wielce prawomocna. Jak każda utopia dobra, także i ta jest dzisiaj zagrożona globalnym korporacjonizmem. Okazuje się, że także i jej trzeba pomóc w przewyciężaniu zła. A wszystko po to, by jako ważna poddziedzina pedagogii adekwatnej miała swój dalszy udział w ustanawianiu uniwersalnej etycznie kultury społecznej życia.

Na koniec powiem o czymś, czego nie wypada mi mówić. Ośmiela mnie jednak to, że sam jestem pedagogiem sportu, a więc przede wszystkim ta okoliczność, że każdy z nas w roku podwójnie znaczącym dla pedagogii olimpizmu, powinien mieć – tak sądzę – choćby minimalny udział w jej umacnianiu. Powiem więc tak: pedagodzy wszystkich dyskursów – tak różni w pomysłach ustanawiania dobra poprzez edukację – łączmy się, mimo podziałów, w głoszeniu prawdy o dobru życia wspólnoty ludzkości, a więc:

- promujmy kulturę szacunku wzajemnego osób (ludzie mogą różnić się używanymi przedmiotami, ale jako podmioty społeczne muszą być w stosunku do siebie zawsze tacy sami, równi sobie człowieczeństwem),
- wychwalajmy wzór człowieka samograniczającego się materialnie (Ziemia nie jest nieograniczenie zasobna w swe bogactwa) i samoopanowującego (indywiduum ludzkie nie może wykrzykiwać wszelkich swoich zachcianek),
- ponad podziałami twórzmy metapedagogiczny paradygmat prohumanistycznego myślenia o człowieku,
- jednocześnie bądźmy nieprzejednani w demaskowaniu obcych dyskursów ideologii edukacyjnych.

Pedagogia olimpizmu należy od dawna do apolitycznej mądrości uniwersalnej. Jest ona własnością ponadpaństwowych społeczeństw, określających się jako rodzina olimpijska. Ja sam do niej należę w przekonaniu o znaczeniu regulacyjnym pedagogiki dla tej wspólnoty. Jak wielu pedagogów uczestniczących w życiu rodziny dostrzegam sens jej dalszego umacniania, zaś dzisiaj – w okolicznościach grożącego rodzinie niepokoju ze strony imperium globalnej władzy – potrzebę adekwatnego redefiniowania pedagogicznego olimpizmu.

Piśmiennictwo

1. Bajka A., Burtenko K., *Sporty ekstremalne, czyli życie z odrobiną szaleństwa*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 33.
2. Bale J., Christesen M.K. (ed.), *Post-Olympism*, Berg, Aarhus 2004.
3. Huizinga J., *Homo Ludens*, Czytelnik, Warszawa 1985.
4. Jirasek I., *Ontology of Experience and Extreme Sports*, (w:) K. Obodyński, J. Kosiewicz (ed.), *Sport in the Mirror of Values*, Uniwersytet Rzeszowski, Rzeszów 2003.

5. Korten D.C., *Świat po kapitalizmie*, Obywatel, Łódź 2002.
6. Koziński J., *Transgresja i kultura*, Żak, Warszawa 1997.
7. Lipoński W., *Olympism in the era of globalism*, (w:) A. Pawłucki (ed.), *Postmodernity and Olympism*, AWFIS, Gdańsk 2003.
8. Ostrowski M., *O etykę w turystyce*, „Folia Turistica”, AWF, Kraków 2001, nr 10.
9. Pawłucki A., *Osoba w pedagogice ciała*, OSW, Olsztyn 2002.
10. Weiss K., *Extreme Sport and the Search for Experience in Nature*, (w:) I. Hatmann-Tews, B. Rulofs, S.A. Luetkens (ed.), *Sport and Social Order*, Proceedings ISSA , Koln 2003.
11. Znaniecki F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1976.