

SPOTKANIE Z NOWYM INNYM

Ryszard Kapuściński obserwował w trakcie swoich podróży zmiany dokonujące się w świecie przez ostatnie pięćdziesiąt lat. Początki i przebieg procesu globalizacji widział w różnych miejscach naszej planety. Jego uwagi mogą okazać się pomocne w odpowiedzi na pytania, w jaki sposób globalizacja wpływa na turystykę oraz w jaki sposób zmiany towarzyszące globalizacji mogą kształtować zachowania osób podróżujących.

Globalizację umożliwiły przemiany polityczne (m.in. upadek Związku Radzieckiego) oraz rozwój gospodarczy i technologiczny (produkcja środków transportu pozwalających na dotarcie w krótkim czasie do każdego zakątka globu, powstanie sieci informatycznej i systemu telewizji satelitarnej umożliwiających ogólnosiwiatowy obieg informacji)¹. W powszechnej opinii dotyczy ona wszystkich wymiarów naszego życia (sfery politycznej i społecznej, gospodarczej, medialnej oraz kulturowej)². Istotą globalizacji jest „skokowy i masowy” wzrost ruchliwości osób, towarów, kapitału i informacji³. W skali całej planety prowadzi ona do zmniejszenia różnorodności kulturowej, gospodarczej, politycznej⁴. Zdaniem Martina Ambrowa, globalizacja dotyczy wszystkich procesów, w wyniku których narody świata są włączane w jedno światowe społeczeństwo czyli społeczeństwo globalne⁵. Ronald Robertson utożsamia ją z zespołem procesów, które tworzą jeden świat, w którym problemy lokalne znajdują swoje konsekwencje globalne⁶.

1 Por. R. Robertson (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London; R. Piekarski (2003), Uniwersalizm czy zamaskowana oligarchia. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Kraków, ss. 41, 59.

2 D. Gawin (2003), Społeczeństwo obywatelskie w epoce globalizacji. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 169-170.

3 Z. Bauman (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa, ss. 6-9, 14-15, 20-21.

4 Por. M. Dutkowski (2003), Wpływ globalizacji na zagrożenia wspólnot lokalnych. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 235-236.

5 M. Albrow (1990), Introduction. W: M. Albrow, E. King [red.], *Globalization, Knowledge and Society*, London, s. 9; cyt. za: K. Wolny-Zmorzyński (2004), *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*, Kraków, s. 179.

6 R. Robertson (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, s. 396, cyt. za: K. Wolny-Zmorzyński, op. cit., s. 180.

Tymczasem według Zygmunta Baumana jest zdecydowanie przedwcześnie, aby można było mówić o globalnym społeczeństwie lub o globalnej kulturze, prawie globalnym czy globalnym systemie politycznym. Jego zdaniem „«proces globalizacyjny» wytworzył jak dotąd sieć wzajemnych zależności przenikających wszystkie zakamarki naszej planety – ale niewiele więcej”⁷

Według Ryszarda Kapuścińskiego początek XXI wieku jest okresem przechodzenia „od społeczeństwa masowego do nowego – planetarnego” Sprzyjają temu rewolucja elektroniczna, rozwój wszelkiej komunikacji, ułatwienia w łączności i przemieszczaniu się oraz towarzyszące im, i będące zarazem ich skutkami, przeobrażenia zachodzące w świadomości najmłodszych pokoleń i w szeroko rozumianej kulturze. Podstawowe pytanie zdaniem Kapuścińskiego brzmi: „Jak to zmieni stosunek nas – ludzi z jednej kultury – do ludzi z innej kultury czy innych kultur? Jak to wpłynie na relację Ja-Inny w obrębie mojej kultury i poza nią?”⁸.

Powstawaniu społeczeństwa planetarnego towarzyszą dwa przeciwstawne zjawiska. Kultura staje się hybrydyczna i heterogeniczna. Proces ten (łączenia kulturowego) odbywa się przede wszystkim w miejscach, gdzie granice państw były jednocześnie granicami kultur (np. granica meksykańsko-amerykańska); w wielomilionowych miastach-metropoliach (Sao Paulo, Nowy Jork); wszędzie tam, gdzie spotyka się ze sobą ludność reprezentująca najprzeróżniejsze rasy i kultury. Jednocześnie druga połowa XX wieku to czas powstawania nowych państw, wyzwania się z zależności kolonialnej. Tworzący je ludzie odkrywają własną przeszłość, swoje korzenie, poczucie tożsamości i dumy z tego płynącej. Na wszelkie próby przedmiotowego traktowania reagują z nienawiścią. Według Kapuścińskiego, dzisiejszy świat jest wieloetniczny i wielokulturowy. Przyczyną nie jest pojawienie się nowych społeczności i kultur, lecz fakt, że uzyskały one prawo do manifestowania swej niezależności i istnienia⁹ Kapuściński zilustrował dokonujące się przemiany znamiennym przykładem: „Niedawno w Dubaju widziałem zdumiewające zjawisko. Brzegiem morza szła dziewczyna, z pewnością muzułmanka. Ubrana była w obcisłe dżinsy i opiętą bluzeczkę, a jednocześnie jej głowę, samą tylko głowę, zakrywał ciemny czador tak purytańsko szczelny, że nawet oczu nie było widać”¹⁰.

Na naszej drodze spotkamy nowego Innego. Kapuściński przypuszczał: „Możliwe, że ten Inny zrodzi się ze spotkań dwóch przeciwstawnych nurtów tworzących kulturę współczesnego świata – z nurtu globalizującego naszą rzeczywistość i z drugiego, zachowującego nasze odmienności, nasze różnice, naszą niepowtarzalność” Do wcześniej przytoczonych pytań dodawał

7 Z. Bauman (2007), *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków, s. 67.

8 R. Kapuściński (2004), *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Kraków, s. 15.

9 Ibid., s. 16.

10 Ibid., s. 16.

następne: „Kim będzie ten nowy Inny? Jak będzie wyglądać nasze spotkanie? Co sobie powiemy? I w jakim języku? Czy potrafimy się wysłuchać nawzajem?”¹¹.

Pierwowzorem nowego Innego mogą być dzisiejsi mieszkańcy wieloetnicznych metropolii i regionów pogranicznych. Obserwacja ich zachowań pozwala poznać reakcje ludzi w momencie spotkania z inną kulturą. Socjologia wyróżnia trzy modele integracji w przypadku społeczeństw wieloetnicznych. Asymilacja oznacza rezygnację przez mniejszość ze swoich, praktyk, obyczajów i dostosowanie swojego zachowania do wartości norm i większości. W praktyce oznacza to zmianę języka, stroju, stylu życia i światopoglądu. Model tygla narodów polega na przemieszaniu tradycji różnych grup etnicznych i wytworzeniu nowych wzorów kulturowych. Kultura danego społeczeństwa wzbogaca się o zróżnicowane normy i wartości wprowadzone do niej z zewnątrz, a poszczególne grupy społeczne, adaptując się do nowego środowiska społecznego, zachowują różnorodność. Przejawami modelu tygla narodów są mieszana kuchnia, moda, muzyka i architektura. Pluralizm kulturowy zakłada równouprawnienie różnych kultur. Grupy etniczne tworzące mniejszości posiadają te same prawa, co dominująca populacja. Równouprawnienie oznacza zachowanie niezależności kulturowej¹².

Chicagowska szkoła socjologii traktowała ośrodki miejskie jako laboratoria, w których można obserwować zmiany społeczne i ekonomiczne dotyczące całego społeczeństwa. Louis Wirth twierdził, że miasto jest nie tylko częścią naszego społeczeństwa, ale wyrazem natury większego systemu społecznego i czynnikiem kształtującym ten system¹³. Według Iwony Sagan, jeśli globalizacja dotyczy głównie ośrodków miejskich, to właśnie one „ucieleśniają i stymulują” ten proces. Współczesne miasta dają okazję do spotkań z przedstawicielami różnych kultur bez konieczności odbywania dalekich podróży. Jednocześnie obserwuje się tendencję do ich wzajemnego upodabniania się (tworzy się „globalna kultura metropolitalna”). Globalizacja w sferze kulturowej może wywoływać przeciwstawne skutki. Homogenizacja oznacza powstawanie i dominację jednej kultury, mianowicie „globalnej kultury konsumenckiej” Wyrazem jej obecności jest powszechna i masowa dostępność sieci gastronomicznej McDonald’s, „powszechność odbioru wiadomości sieci CNN czy kanału MTV, ogólnoświatowa dominacja produkcji filmowej Hollywood” Z kolei heterogenizacja kultury oznaczałaby, że poszczególne jednostki we współczesnym świecie potrafią przywyknąć do obecności w ich

11 Ibid., ss. 16-18.

12 A. Giddens (2007), *Socjologia*, Warszawa, ss. 279-280.

13 Ibid., s. 598, por. także I. Sagan (2003), *Współczesne przemiany miast. W: Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., s. 259.

środowisku życia wielu kultur, bez zatapiania się w jednej masowej i globalnej kulturze¹⁴.

Richard Sennett opisał zachowanie mieszkańców wieloetnicznej dzielnicy Nowego Jorku. W jego koncepcji różnorodność, zamiast skłaniać do interakcji, wywołuje obojętność. Kontakt z Innym ogranicza się do patrzenia i nie rozszerza się na rozmowę¹⁵. Sennett przywołuje Rolanda Barthesa. Obserwator może zrozumieć nieznaną i złożoną scenę, jeśli ujmie ją w prostych i ogólnych obrazach, opartych na społecznych stereotypach. Widok Innego (Araba, Murzyna, Białego) wywołuje poczucie zagrożenia i powoduje odwrócenie wzroku. Błyskawiczna ocena pozwala odciąć się od dalszych bodźców: „W obliczu różnic stajemy się bierni”¹⁶. Sennett przytacza również Ervinga Goffmanna, który ukazał jak „zobojętnienie obronne oddziałuje na ciało. Chodzący piechotą po dokonaniu pierwszego szacującego (klasyfikującego) spojrzenia, ustawiają się w pozycji uniemożliwiającej jakikolwiek kontakt fizyczny”¹⁷. Dzisiejsze próby określenia swojej tożsamości przez poszczególne grupy etniczne w Nowym Jorku przybierają tendencje izolacjonistyczne. Grupa zajmuje wydzielone terytorium i ogranicza kontakty z innymi¹⁸. Skąd bierze się potrzeba odizolowania? Jakie mogą być konsekwencje chęci jej zaspokojenia? Sennett tym razem przytacza Zygmunta Freuda. Przyjemność jest połączona z bezpieczeństwem i nieświadomością świata. Osiągnięcie przyjemności wymaga odseparowania. Jeśli jednak ciało przede wszystkim się chroni, to w końcu zaczyna chorować z braku stymulacji¹⁹. Sennett w podsumowaniu pragnie przekonać, że zerwanie z cielesną biernością, jest tożsame z wyjściem naprzeciw Innemu²⁰.

Globalizacja rozumiana jako dążenie do zacierania różnic napotyka na reakcję przeciwną w postaci odradzania się mniejszych wspólnot. Wbrew procesowi polegającemu m.in. „na rozprzestrzenieniu się globalnych wyobra-

14 I. Sagan (2003), *Współczesne przemiany miast*. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 259-260, 262-263, por. także B. Barber (2008), *Skonsumowani*, Warszawa, s. 338, Według Barbera koniec różnorodności oznacza m.in. niemożność spędzania czasu wolnego w inny sposób niż narzuca to rynek. Dostęp rynku do wszystkich dziedzin życia sprzyja homogenizacji gustów i potrzeb.

15 R. Sennett (1996), *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, Gdańsk, ss. 280-282.

16 R. Barthes (1978), *A Lover's Discourse*, New York, cyt. za: Sennett R., op. cit., ss. 287-288.

17 E. Goffmann (1971), *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, New York, cyt. za: R. Sennett, op. cit., s. 288.

18 R. Sennett, op. cit., s. 290. Sennett przekonuje, że doskonała izolacja jest niemożliwa ze względu na ciągły napływ nowych imigrantów. Ponadto rozwój jest możliwy tylko dzięki kontaktom ze wszystkimi mieszkańcami wielokulturowego świata. Przykładowo w Nowym Jorku dobrze radzą sobie tylko te punkty usługowe, które przyciągają klientów z całego miasta.

19 S. Freud (1961), *Beyond the Pleasure Principle*, New York, s. 1, cyt. za: Sennett R., op. cit., s. 293.

20 R. Sennett, op. cit., ss. 295-296.

żeń i kształtowaniu podobnego typu świadomości”, zauważalny jest „zwrot w stronę małych ojczyzn oraz ożywienie etniczne” Procesy globalizacyjne utożsamiane z uniformizacją oraz homogenizacją mają stanowić zagrożenie dla tożsamości narodowych. Stąd w wielu krajach reakcją jest dbałość o własną kulturę i tradycję²¹. Zdaniem Kapuścińskiego, obraz unifikującego się świata przedstawiany w serwisach informacyjnych stacji telewizyjnych o ogólnoświatowym zasięgu nie odpowiada rzeczywistości. Poszczególne części naszej planety przeżywają proces odwrotny – „de-globalizacji, to znaczy oddzielania się od reszty” Przykładem jest niemożność porozumienia się za pomocą języka angielskiego i francuskiego w niektórych częściach Afryki. Sami Europejczycy izolują się od reszty globu. W tzw. Trzecim Świecie obserwuje się proces odradzania rodzimej tradycji i kultury. Jednocześnie rośnie dynamika kontaktów pomiędzy przedstawicielami innych kontynentów z pominięciem Europy²².

Uczestnika spotkania (turystę, goszczące go osoby) może zatem cechować przychylność i zgoda na wymianę kulturową (1), akceptacja różnicy przy zachowaniu własnej odmienności (2), chęć podkreślenia własnej odmienności i zdominowania Innego (3), chęć odizolowania się w celu obrony własnej odmienności (4). Przy czym obydwie strony spotkania będą się do siebie upodobniały w mniejszym lub większym stopniu poprzez uczestnictwo w kulturze masowej. Krótki termin wyjazdów turystycznych może wydawać się usprawiedliwieniem dla poniechania bezpośrednich kontaktów z inną kulturą. Jednakże przykład Sennetta pokazuje, że odseparowanie od osoby różniącej się od nas następuje błyskawicznie i może zdarzyć się w każdym miejscu. Ponadto można powtórzyć za Józefem Tischnerem: „Drugi stawia w mnie w sytuacji, w której nawet pominięcie go jest formą przyznania, że jest”²³

Czy spotkanie z nowym Innym będzie przypominać to, o którym pisali przedstawiciele filozofii dialogu? Ryszard Kapuściński zwrócił uwagę na dokonującą się zmianę znaczenia pojęcia Innego. Emmanuel Levinas rozwa-

21 Por. A. Zaorska (1998), *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transnarodowych w gospodarce światowej*, Warszawa, s. 16; R. Piekarski, M. Graban (2003), wstęp do: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., s. 7; por. także B. Dziemidok B. (2003), *Globalizacja a kwestia tożsamości lokalnej*. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., s. 209. Por. także W. Karczocho (2003), *Lokalne społeczeństwo obywatelskie jako „siła przeciwważna”* W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 227-229. Zgodnie z koncepcją J. Galbraitha, dominująca siła ekonomiczna, niszcząca konkurencję (np. monopole latami 50-tych w USA) generuje powstanie „siły przeciwważnej” Według Karczochoy, współczesnymi siłami dominującymi są międzynarodowe korporacje gospodarcze i medialne. Przeciwwstawiają się im „siły przeciwważne” w postaci lokalnych społeczeństw obywatelskich.

22 Por. R. Kapuściński (2004), *Lapidarium V*, Warszawa, ss. 25-26, 75-82; R. Kapuściński (2007), *Lapidarium VI*, Warszawa, s. 108; por. także A. Domostłowski (2010), *Kapuściński non-fiction*, Warszawa, s. 471.

23 J. Tischner (1998), *Filozofia dramatu*, Kraków, s. 66.

zał relację Ja-Inny w obrębie jednej cywilizacji. Bronisław Malinowski badał plemiona melanezyjskie w chwili, gdy „zachowały jeszcze stan pierwotny, nienaruszony wpływami zachodniej technologii, organizacji i rynku” Dzisiaj wydaje się to już niemożliwe²⁴.

Pojawienie się nowych i doskonalszych środków transportu było jedną z przyczyn procesu globalizacji. Zwiększona możliwość poruszania się jest jednym z jego przejawów. Fakt ten może determinować sam przebieg spotkania. Dariusz Gawin zwraca uwagę, że tradycyjne społeczeństwa były pozbawione niezwykle ważnej cechy w przypadku ich nowoczesnych odpowiedników – mobilności. Świat dla ich członków dzielił się na wyraźnie rozgraniczone grupy: „swoich” i „obcych” (ludzi spoza swojej wspólnoty). W momencie, gdy „mobilne, energiczne jednostki stale wykraczają w swoim życiu poza horyzont bezpośrednich związków i kontaktów ze znanymi już sobie osobami, zaufanie, jakim gotowe są obdarzyć nieznanych sobie współobywateli, staje się kwestią kluczową”²⁵.

Knud Logstrup, duński filozof etyki, przywoływany przez Zygmunta Baumaną, był przekonany, że „Dla życia ludzkiego charakterystyczne jest, że zwykle podchodzimy do innych osób z ufnością” W normalnych warunkach akceptujemy świat obcego i, jeśli nie znajdziemy jakiegoś szczególnego powodu, nie wykazujemy wobec niego braku zaufania: „Nigdy nie podejrzewamy innej osoby o mówienie nieprawdy, dopóki nie przyłapiemy jej na kłamstwie”²⁶. Obecne pokolenie zdaniem Baumaną może uznać taką wizję świata za zbyt optymistyczną. Inny to przede wszystkim rywal, konkurent. W toczącej się grze o przetrwanie „zaufanie, współczucie i litość to samobójstwo”. Przykładów można szukać w globalnej telewizji i w samym życiu²⁷.

Zaufanie nie jest wynikiem samej obecności wśród innych, oswojenia z ich obecnością i odmiennością. Świadczą o tym przykłady podawane przez Sennetta. Sami przybysze spotykają się z różnymi reakcjami. Masowy napływ turystów wywołuje w niektórych wrażenie inwazji. W opracowaniach

24 R. Kapuściński (2004), *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, op. cit., s. 16.

25 D. Gawin (2003), *Spółeczeństwo obywatelskie w epoce globalizacji*. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 183-185.

26 K. E. Logstrup (1997), *The Ethical Demand*, London, s. 8, cyt. za: Z. Bauman (2007), *Szansy etyki w zglobalizowanym świecie*, op. cit., s. 41.

27 Z. Bauman (2007), *Szansy etyki w zglobalizowanym świecie*, op. cit., ss. 42-44, 54. Popularne i dostępne na całym świecie w różnych wersjach programy telewizyjne typu *reality show*, np. Big Brother czy Najśłabsze Ogniwo, przekazują jasny komunikat: „obcym nie należy ufać, osoby z którymi dzisiaj współpracujesz, jutro będą twoimi rywalami” Samo udzielenie zaufania w dzisiejszym świecie może być przyczyną frustracji. Według Baumaną: „Ludzie (pojedynczo, oddzielnie lub wspólnie), firmy, partie, wspólnoty, wielkie sprawy i wzory życia, obdarzone władzą kierowania życiem jednostki – zbyt często zawodzą pokładane w nich nadzieje”

dotyczących zjawiska turystyki dużo miejsca poświęcono tworzeniu odizolowanych od miejscowej ludności ośrodków turystycznych.

Spotkaniu mogą przeszkodzić niechęć do obcowania z odmiennością oraz dążenie do odizolowania się przed przybywającymi w celu chronienia swojej różnicy. Jeśli Europejczycy (obywatele świata Zachodu) chronią się w wydzielonych ośrodkach turystycznych, to miejscowa ludność podobnie może uczynić wiele dla zachowania istniejącej granicy. Getto oznacza, że „ja nie mogę wejść do ciebie, ale i ty nie możesz wejść do mnie” Oprócz wspomnianej przez Kapuścińskiego odradzającej się bariery językowej, istnieją bariery w postaci norm i wzorców kulturowych. Odseparowani pragną odróżnić się również swoim ubiorem i zachowaniem. W ten sposób obcy, który narusza nasze terytorium, od razu zostaje zauważony i już przez ten fakt czuje się nie-swojo. Przy czym pytanie postawione przez Zygmunta Baumana: „Jak uczynić naszą planetę miejscem gościnnym dla Europy?” prawdopodobnie nie straci sensu, jeśli zostanie odwrócone i będzie brzmiało: „Jak uczynić Europę miejscem gościnnym dla reszty naszej planety?”

Kwestia zaufania jest jednocześnie kwestią gościnności. Warto za Baumanem przytoczyć wciąż aktualną argumentację Immanuela Kanta. Skoro wszyscy mieszkamy i przemieszczamy się na powierzchni kuli ziemskiej i (przynajmniej na razie) nie możemy udać się gdzie indziej, „z konieczności musimy wieść życie w sąsiedztwie i towarzystwie innych ludzi” Jeśli nasza planeta jest kulą, to próbując „oddalić się od jakiegoś punktu, zawsze jednocześnie przybliżamy się do niego od drugiej strony” W ten sposób każda próba zwiększenia dystansu jest zawsze skazana na porażkę. „Prędzej czy później, ostrzega Kant, nie zostanie już żadna wolna przestrzeń”, w którą będą mogły się zapuścić te osoby, które uznają obecnie zaludnione obszary za zbyt ciasne i niewygodne. „W ten sposób Natura każe nam uznać gościnność za najwyższy nakaz”, któremu „będziemy kiedyś musieli się podporządkować, aby znaleźć sposób zakończenia długiego pasma prób i błędów, katastrof, do których owe błędy doprowadziły”²⁸. W tekście „Wieczny pokój” czytamy, że, z powodu wspomnianej kulistości Ziemi, „nie mogą się ludzie w nieskończoność rozproszyć, lecz muszą się w końcu ze sobą spotkać i znosić się nawzajem” Kantowi nie chodzi o prawo gościnności w ścisłym znaczeniu, „lecz o prawo odwiedzania, które przysługuje wszystkim ludziom, prawo przyłączania się do towarzystwa”, które zarazem nie zezwala przybywającym na podporządkowanie gospodarzy i uczynienie z nich poddanych²⁹

Większa niż niegdyś szybkość podróżowania, możliwość dotarcia do każdego punktu na naszej planecie w krótkim czasie ma także inne konsekwencje. Według Zygmunta Baumana, w obecnych czasach odległość nie ma już

28 Z. Bauman (2007), *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, op. cit., ss. 285-286.

29 I. Kant (1992), *Wieczny Pokój*, Toruń, ss. 26-27.

większego znaczenia. Przestrzeń i jej wyznaczniki przestają się liczyć. Dzisiaj niewiele faktów zmusza nas do rozróżnień ns „tu” i „tam”, „tuż obok” i „daleko”, które dawniej określały stopień „oswojenia i znajomości różnych fragmentów otaczającej rzeczywistości” „Blisko” oznacza to, co dobrze znane i oczywiste. „«Poblize» to przestrzeń, wewnątrz której można się czuć u siebie, w domu”, gdzie „człowiek gubi się rzadko” i „wie, jak się zachować” Z kolei „daleko” to przestrzeń, w którą wkracza się sporadycznie, „gdzie znajdują się rzeczy nieprzewidywalne i niezrozumiałe, na które nie wiadomo jak reagować (...). Znalezienie się «daleko» onieśmiela, wybrać się na «daleką» wyprawę to przekroczyć granice własnego poznania, znaleźć się nie na swoim miejscu, (...), narazić się na kłopoty i drzeć w strachu przed nieszczęściem” Wreszcie, zdaniem Baumana, bycie daleko wymaga poznania obcych reguł gry, kosztem wyrzeczeń, ryzykownych prób i błędów³⁰.

Filozofia dialogu posługuje się symbolem twarzy. Według Józefa Tischnera: „Ten, kto posiada twarz, jest Inny” W *Filozofii dramatu* czytamy: „Twarz zawiera w sobie jakiś odblask idealnego piękna, idealnego dobra, idealnej prawdy. Twarz jest (...), niepowtarzalną wzniosłością, wspaniałością człowieka”³¹. Inność można zatem utożsamić z wyjątkowością.

Przyjęcie przez turystę postawy kwestionującej rozróżnienie na „blisko” i „daleko” może grozić zanegowaniem wszelkiej różnicy. Jeśli nie ma różnicy między „blisko” a „daleko”, a podróżujący jest w zasadzie zawsze u siebie, to również nie ma różnicy pomiędzy mną a Innym. W ten sposób nie trzeba być onieśmielonym, nie trzeba poznawać Innego i reguł panujących na jego terenie. Skoro wszystko jest zrozumiałe i przewidywalne, to można zachowywać się zgodnie ze swoimi zwyczajami. Inny pozbawiony różnicy przestaje być kimś wyjątkowym i wartym okazywania szacunku. Zdaniem Geerta Hofstede, przedstawiciele poszczególnych kultur różnią się tzw. „zaprogramowaniem umysłu” Każda kultura wytworzyła właściwe dla siebie sposoby myślenia, odczuwania i zachowania. Porozumienie wymaga poznania i zrozumienia różnic występujących w ich zakresie. Przyczyna niepowodzeń leży w ich ignorowaniu³². Poznanie drugiego jest nie tylko obowiązkiem etycznym, ale również warunkiem egzystowania wśród Innych.

Obawa przed utratą własnej odmienności wymusza przypominanie sobie własnej tradycji i dziejów. Przynależność do międzynarodowych organizacji potwierdzana jest przez podkreślenie uniwersalnych wartości łączących należące do nich podmioty. Tymczasem świadomość wielokulturowości nie pozwala zapomnieć o Innym. Zdaniem Andrzeja Ceynowy, obrona własnej tożsamości, jeśli nie przekształci się w patriotyzm lokalny, może prowadzić do szowinizmu i ksenofobii. Z kolei świadomość własnej tożsamości może przyczynić się do zauważenia w swoim otoczeniu ludzi posiadających inną

30 Z. Bauman (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, op. cit., ss. 18-20.

31 J. Tischner (1998), *Filozofia dramatu*, op. cit., ss. 35, 84.

32 G. Hofstede (2000), *Kultury i organizacje*, Warszawa, ss. 38-39, 42-44, 50-51.

tożsamość. Jeśli nie możemy odgrodzić się szczerze od obcych, to pozostaje nam zaakceptować wielokulturowość świata i dowiedzieć się czegoś o kulturze Innego. Bez tej wiedzy nie można funkcjonować w naszym świecie. Wiedza encyklopedyczna dotycząca historii, architektury, malarstwa i literatury, choć potrzebna, może okazać się niewystarczająca. Według Ceynowy, trzeba również wiedzieć coś o funkcjonujących w innych kulturach sposobach odczuwania, reagowania, myślenia, o „wartościowaniu, o ich uprzedzeniach, stereotypach, sposobach ubierania się, umawiania na randkę, na piwo itd.” Jeśli obydwie strony spotkania wiedzą coś na temat innej kultury, to „mogą zacząć samodzielnie rozpoznawać znaki i znaczenia w niej funkcjonujące”³³

Ryszard Kapuściński widział szansę osiągnięcia porozumienia w dialogu. Jego pozytywne zakończenie zależy od odnalezienia wspólnej płaszczyzny porozumienia. Kapuściński upatrywał możliwości jej odkrycia w podróżach. Wyruszał podobnie, jak inni reporterzy, antropolodzy i badacze świata, „by znaleźć punkty styczne, dzięki którym możemy się wszyscy porozumieć”³⁴. Józef Tischner określał tę wspólną płaszczyznę mianem zaplecza dialogu: „Jest nim szeroko pojęta sfera przeżywanych przez ludzi idei i wartości, czyli sfera tego, co znajduje się jakby ponad nami i po czym nie możemy deptać” Sfera ta „wiąże, odślaniając i zobowiązując zarazem”, ustanawia dla spotykających się „nowy świat – świat spraw ważnych i nieważnych, (...) – słowem ustanawia hierarchię” Każda ze stron podejmujących dialog „wychodzi z wnętrza jakiejś hierarchii” i, jeśli te hierarchie zdołają się do siebie upodobnić, dialog będzie owocny³⁵.

Istotą globalizacji jest zmniejszanie się różnic. W sferze kultury proces ten oznacza dominację jednego z jej nurtów w postaci kultury masowej. Jej akceptacja bądź odrzucenie niekoniecznie musi być podstawą porozumienia. Rynek i towarzysząca mu kultura masowa nie łączą, lecz narzucają potrzeby i gusty. Tischner w zapleczu dialogu widział coś więcej. Według niego miała to być sfera wartości, tego co znajduje się ponad nami i co nie może zostać podeptane. Według Francisa Fukuyamy, spoiwem łączącym ludzi może być kultura, która dostarcza społeczeństwu pewnego wyraźnego kodu moralnego³⁶.

Spotykających się ludzi mogą połączyć podobne zainteresowania, podobne gusty, podobna przeszłość i podobne nadzieje. Tischner pisze w „Filozofii dramatu”: „Nawet pytanie o drogę oznacza jakieś wspólne zaplecze: pytam

33 A. Ceynowa (2003), *Globalizacja, świadomość wielokulturowości i szkoły wyższe*. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, Op. cit., ss. 95-103. Zdaniem Ceynowy takiej wiedzy powinna dostarczyć uczelnia wyższa, która na razie jednak tego nie robi, ponieważ uznaje, że „taka kultura jest kulturą «popularną» we wszystkich tego słowa znaczeniach i uważana jest za niegodną bycia obiektem zainteresowania akademii”

34 R. Kapuściński (2008), *Dalem głos ubogim*, Kraków, s. 30.

35 J. Tischner (1998), *Filozofia dramatu*, op. cit., ss. 18-19.

36 F. Fukuyama (1997), *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa-Wrocław, s. 39.

o drogę kogoś, kto wydaje mi się tak samo szczerzy jak ja i kto szczerze pytającemu nie udzieli fałszywej odpowiedzi”³⁷

Przypuszczalnie turystyka dostarcza okazji do poszukiwania wspólnej płaszczyzny porozumienia. Nawiązanie kontaktu może być koniecznością (podróże indywidualne), może mu sprzyjać uwolnienie od codziennych zajęć związanych z wykonywaniem pracy i koncentracja na odwiedzanym miejscu i jego kulturze.

Kapuściński zadał również pytanie o język, w którym dojdzie do rozmowy z nowym Innym. W historii wiele języków pretendowało do miana języka powszechnego (łacina, francuski, obecnie angielski). Ludwik Zamenhof stworzył nawet język międzynarodowy. Przytoczony przez Kapuścińskiego przykład pokazuje, że w tej dziedzinie mogą występować tendencje w odwrotnym kierunku. Ponadto posługiwanie się jednym językiem nie oznacza jeszcze, że odnaleźliśmy podstawę do porozumienia. Poszczególne słowa mogą posiadać różne znaczenia dla posługujących się nimi osób. Uprzywilejowanie jednego języka kosztem innych może nastąpić wyłącznie w celach praktycznych (przekazywanie informacji, zawieranie transakcji). Jednakże bez wyróżnienia któregoś z nich wymiana zdań jest w ogóle niemożliwa. Według Giorgio Agambena, to mowa jest tym, co wyraża językową i przede wszystkim komunikacyjną naturę człowieka, jest tym, co już Heraklit uznawał za wspólne³⁸.

Sam przykład esperanto wydaje się szczególnie. Jego przyjęcie oznaczałoby konieczność rezygnacji wszystkich stron spotkania z części własnej indywidualności na rzecz wartości uniwersalnej. Jednocześnie nie wiązałoby się z koniecznością podporządkowania.

Za Agambenem można zadać pytanie, czy uczestnicy spotkania, także tego odbywającego się podczas podróży, mogą zrezygnować z części swoich roszczeń, z „Bycia-nazwanym – własności stanowiącej podstawę wszelkich możliwych przynależności (bycie-zwanym-Włochem), która może zarazem podać je wszystkie w wątpliwość” Własność ta bowiem „jest tym, co Najbardziej Wspólne, a zarazem tym, co rozbija wszelką wspólnotę”³⁹.

37 J. Tischner (1998), *Filozofia dramatu*, op. cit., ss. 18-19, por. także Gawin D. (2003), *Spółczesność obywatelska w epoce globalizacji*. W: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, op. cit., ss. 183-185. Gawin zwraca uwagę na relację między zaufaniem a możliwością porozumienia. Zaufanie jest warunkiem kooperacji, współdziałania, pozwala działać na rzecz dobra wspólnego, które przekracza wymiar interesu jednostkowego. Jednakże, aby obcy sobie ludzie mogli działać na rzecz tego dobra, musi istnieć „jakiś punkt odniesienia rozpoznawalny dla każdej jednostki, jakaś miara, określająca perspektywę owej wspólnoty” Osiągnięcie wspólnoty uczuć jest możliwe jeśli zaistnieje „kompatybilność”, „inaczej: przystawalność lub podobieństwo wzajemne obcych, lecz mimo to ufających sobie jednostek”

38 G. Agamben (2008), *Wspólnota która nadchodzi*, Warszawa, ss. 84-86.

39 Ibid., s. 17.