

Marek Kazimierczak, kazimierczak@awf.poznan.pl

Akademia Wychowania Fizycznego im. E. Piaseckiego w Poznaniu, Wydział Turystyki i Rekreacji, Katedra Humanistycznych Podstaw Turystyki i Rekreacji, Zakład Kulturowych Podstaw Turystyki

Etyczny wymiar międzykulturowego zrozumienia w turystyce

Słowa kluczowe: dialog międzykulturowy, etyka dyskursu, komunikacja międzykulturowa, turystyka, wrażliwość międzykulturowa.

Abstrakt

Celem artykułu jest uzasadnienie przyjętej tezy o niezbędności kompetencji etycznych w osiąganiu międzykulturowego zrozumienia i budowaniu dialogu przez głównych aktorów turystycznej sceny. Z tak nakreślonego celu wyprowadzam szereg pytań badawczych zorientowanych na rozpoznanie szans i barier w rozwoju międzykulturowego zrozumienia i indywidualnych kompetencji komunikacyjnych, decydujących o specyfice etycznych powinności pomiędzy stronami kulturowych spotkań w turystyce. W części pierwszej rozważam społeczno-kulturowe przesłanki międzyludzkiej komunikacji, odwołując się do kategorii międzykulturowej edukacji, dialogu i wrażliwości międzykulturowej. Część druga poświęcona jest krytycznej analizie roli i znaczenia turystyki w procesie budowania międzykulturowego zrozumienia. Zaprezentowane tu spojrzenie na turystykę jest wyrazem krytycznego nastawienia do funkcjonujących w tej przestrzeni mechanizmów współokreślających wzajemne relacje pomiędzy turystą a obcymi. W części trzeciej formułuję przesłanki dla rozwoju etyki międzykulturowego dialogu, przyjmując założenie o tkwiącej w strukturze aktu komunikacyjnego niezbywalnej współodpowiedzialności partnerów dialogu. Jedną z interesujących prób zastosowania refleksji etycznej do problemów komunikacji międzykulturowej w obszarze turystyki okazuje się etyka dyskursu. Zawarte w niej etyczne przesłanki może stanowić teoretyczną podbudowę i uzasadnienie dla praktyk kulturowych, jakie mają miejsce w obszarze turystycznych podróży.

Wstęp

Intensywność międzyludzkich kontaktów za sprawą turystycznych podróży przenoszących w krótkim czasie miliony turystów z jednego zakątka świata w inny, nadaje współczesnej turystyce rangę jednego z motorów globalnej komunikacji międzykulturowej. Dzięki ludzkiej mobilności mamy do czynienia z bezprecedensowym wzrostem „globalnych przepływów międzykulturowych” [Appadurai 1990], sięgających daleko w głąb procesów cywilizacyjnych minionego stulecia. Coraz bardziej złożonym procesom współczesnego świata towarzyszy globalizacja wzorców konsumpcji, stylów życia, kulturowych obyczajów [Hornstein 2001, 519], co w wymiarze turystycznych podróży ma swe edukacyjne implikacje. Udana komunikacja polegałaby na twórczym poszukiwaniu płaszczyzny porozumienia, w toku umiejętnego rozpoznawania kodu, wartości i potrzeb komunikacyjnych jej uczestników. Pojęcie międzykulturowej komunikacji zakłada rozszerzone rozumienie kultury, obejmujące zarówno kulturowe artefakty czy społeczne wzory zachowań obiektywizowane w sztuce, literaturze, systemach ekonomicznych czy politycznych, jak i subiektywne treści odzwierciedlające kulturową aktywność ludzką związaną z radzeniem sobie z codzienną rutyną życia.

Komunikacja międzykulturowa, do której dochodzi nie tyle za sprawą „kultur”, co ludzi współtworzących zróżnicowany system znaczeń, z rzadka tylko przyjmuje postać sytuacji *Win-Win*. Dotychczasowe badania poświęcone międzykulturowym kontaktom w turystyce,

eksponują przede wszystkim wielorakie skutki tego rodzaju spotkań z perspektywy podróżujących turystów [Banaszkiewicz 2010, Pulchnarewicz 2010]. Potencjał autokreacyjny tego rodzaju spotkań, obejmujący kompetencje międzykulturowe wyrażane szacunkiem dla odmienności, umiejętnością zachowania się w trudnych sytuacjach bez ujawniania związanego z tym dyskomfortu, wolnością od uprzedzeń, empatią, otwartością i tolerancją, jest zazwyczaj sytuowany po jednej stronie uczestniczącej w spotkaniu. Stąd też jego partnerski wymiar, jako skądinąd warunek sine qua non, udanego dialogu, jest każdorazowo wyzwaniem intencjonalnie ukierunkowanym na poznawanie i przeżywanie obcych kultur i ludzi te kultury reprezentujących. Dla współczesnego turysty kulturowego - „konsumenta-kolekcjonera” wrażeń, w procesie przyswojenia kulturowego dziedzictwa budowanie międzyludzkich relacji na ogół nie jest priorytetem, stąd też wykorzystanie owego potencjału do pogłębienia dialogu kulturowego, który zakłada gotowość do poznawania innych kultur, nie jest oczywiste. Domaga się odpowiedzi na pytanie: na ile wsparty na tym potencjale efekt komunikacyjny ukierunkowany na międzykulturowe zrozumienie zależy od przyjmowanej przez uczestników owej komunikacji aksjologii, w szczególności wartości moralnych z którymi chcą się utożsamiać? Namysł nad skutecznością etycznych kompetencji nie może abstrahować od określenia przesłanek dla udanej komunikacji. Występują one w obszarze wiedzy, emocjonalności, zdolności do rozpoznawania obcych kultur pozbawionego etnocentrycznego nastawienia. Istotny jest tu kontekst, w jakim przebiega komunikacja międzykulturowa, uwzględniająca odmienność kultur, zróżnicowane sposoby życia i globalne problemy dotyczące ludzi żyjących w swych lokalnych wspólnotach.

Refleksja badawcza nad podróżami kulturowymi z rzadka dotyka problemu etycznego wymiaru kulturowych kontaktów i ich konsekwencji dla procesu międzykulturowego zrozumienia. Waga kompetencji etycznych w tego rodzaju kontaktach jest tym większa, im bardziej złożone są relacje pomiędzy uczestnikami potencjalnego dialogu. Próba opisanie ich funkcjonowania w ramach określonych kulturowych realiów, w tym istniejących barier komunikacyjnych i ich modyfikacji pod wpływem zmieniającego się otoczenia, wiąże się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, dlaczego spotkania za sprawą turystyki, zwłaszcza tej międzynarodowej, tak rzadko skutkuje zrozumieniem międzykulturowym?

W części pierwszej artykułu rozważam społeczno-kulturowe dylematy komunikacji międzykulturowej, odwołując się do kategorii edukacji i dialogu międzykulturowego. Analizując ich znaczenie w procesie uczenia się i przyswajania obcych kultur, stawiam pytanie o szanse na pogłębienie tego dialogu. Część druga poświęcona jest ocenie roli i znaczenia turystyki w procesie budowania międzykulturowego zrozumienia. Zaprezentowane tu spojrzenie na turystykę jest wyrazem krytycznego nastawienia do funkcjonujących w tej przestrzeni mechanizmów współokreślających wzajemne relacje pomiędzy turystą a obcymi. W części trzeciej formułuję przesłanki dla rozwoju etyki międzykulturowego dialogu, przyjmując założenie o tkwiącej w strukturze aktu komunikacyjnego niezbywalnej współodpowiedzialności partnerów dialogu. Jedną z interesujących prób zastosowania refleksji etycznej do problemów komunikacji międzykulturowej w obszarze turystyki okazuje się etyka dyskursu. Zawarte w niej etyczne przesłanie może stanowić teoretyczną podbudowę i uzasadnienie dla praktyk kulturowych, jakie mają miejsce w obszarze turystycznych podróży.

Dylematy komunikacji międzykulturowej

Komunikacja międzykulturowa, jako dziedzina badawcza sięgająca początków lat 60. ubiegłego wieku, zapoczątkowana przez amerykańskiego etnologa E. T. Halla, dotyczy w ścisłym znaczeniu, bezpośrednich interakcji między członkami różnych kultur, polegających na porozumiewaniu się, przekazywaniu sobie informacji, ale też dzieleniu się

emocjami i osobistym doświadczeniem wynikłym z indywidualnego oglądu rzeczywistości i jej rozumienia. Określenie „międzykulturowa” nierzadko oznacza konfrontację uczestników interakcji z kulturowymi kodami, zasadami, postawami i wzorami zachowań, postrzeganymi bądź definiowanymi przez nich jako obce. Komunikacja międzykulturowa sprzyjając adaptacji addytywnej, zorientowanej na zsumowanie kulturowych doświadczeń wynikłych z przystosowania się do oczekiwań uczestników spotkania, napotyka szereg barier. Obok tych widocznych, związanych np. z nieznaną obcego języka, jak i tych niewidocznych, wynikłych z niewerbalnego sposobu zachowań komunikujących się stron, pojawiają się i takie, które są wyrazem preferowanego stylu życia, stosunku do upływającego czasu, do władzy, relacji między jednostką a grupą społeczną, podejściem do biznesu, czy stosunkiem do płci [Hofstede 2006]. Wzajemne zrozumienie bywa utrudnione postawami etnocentrycznymi, oceniającymi inne kultury wedle własnych, wystandaryzowanych wzorców zachowań. Doświadczenia komunikacyjne członków odmiennych kultur nierzadko są kształtowane przez stereotypy, uprzedzenia, ksenofobię itp. W ich przełamywaniu ważne są kompetencje międzykulturowe, obejmujące umiejętności komunikacyjne, a także umiejętności behawioralne, zorientowane na działania podejmowane w ramach dynamicznego systemu kulturowego [Bolten 2007, s. 214]. W wymiarze emocjonalnym istotną rolę odgrywają zdolność do współodczuwania i empatii, autorefleksja, tolerancja dla dwuznaczności, radzenie sobie ze stereotypami, otwartość, odporność na stres, humor, itp.

W opisie społeczno-kulturowych przesłanek udanej komunikacji międzykulturowej, kluczową rolę pełni kategoria międzykulturowego uczenia się. Lapidarnie rzecz ujmując, edukacja międzykulturowa polegałaby na zdobyciu umiejętności interpretowania wielokulturowych sytuacji i odnajdywaniu w ich różnorodności własnej drogi. Zasadniczo celem uczenia się międzykulturowego jest zainicjowanie dialogu między ludźmi lub grupami pochodzącymi z różnych krajów i kultur. Kontekst, w którym przebiega ten proces jest wyznaczony przez kulturową różnorodność, a także odmienne sposoby życia i globalne problemy, odciskające na nich swoje piętno. Innymi słowy, uczenie się powstaje poprzez konfrontację z różnicą. W wymiarze globalnym zakłada wiodącą i podstawową umiejętność systemowego i globalnego myślenia, służącą rozwiązywaniu problemów z różnych perspektyw, a przede wszystkim wyrośnięcia z dualistycznego myślenia w kategoriach „albo/albo”. Wymaga wykroczenia poza ograniczony i etnocentryczny pogląd na świat, co trafnie wyraża formuła: „Myśl globalnie, działaj lokalnie”, zmniejszająca różnicę między działaniem a rozumieniem [Bühler 1996, 192]. Ponadto edukacja międzykulturowa sprzyja otwartości i tolerancji względem innych kultur, co może prowadzić do refleksji nad własną kulturą. Rzecz w tym, aby to, co nieświadomione i bezrefleksyjne uczynić świadomym i refleksyjnym, aby wzbogacanie doświadczeń płynących z poznania obcych kultur służyło pogłębianiu rozumienia własnej kultury. Jeden z prekursorów badań nad komunikacją Edward Hall pod koniec lat 50. ubiegłego wieku wyraził następujący pogląd: "Lata studiów przekonały mnie, że prawdziwym osiągnięciem nie jest zrozumienie obcych kultur, lecz kultury własnej. Jestem też pewien, że wszystko, co można uzyskać dzięki studiowaniu obcych kultur, jest jedynie pseudo-wiedzą. Prawdziwym powodem takich badań jest rozpoznanie tego, jak działa nasz własny system" [podaję za: Stadler 1994, s. 89]. Obcość kulturowa, która jawi się jako kategoria kluczowa w rozumieniu międzykulturowych spotkań, zazwyczaj jest racjonalizowana i odnoszona do rodzimej kultury. Nawiasem mówiąc spotkanie z obcym w dobie globalizacji i rozwoju nowoczesnych środków komunikacji i transportu nie jest niczym nadzwyczajnym, jest codzienną praktyką tak normalną, jak bycie samemu obcym we własnym mieście. Spotkania „obcych u siebie” ma swoje rozliczne odsłony w obszarze nie tylko turystyki, ale i sztuki, kultury, edukacji, gospodarki, polityki, itp.

Czy wobec tego komunikacja międzykulturowa zapewnia rozumienie swoistości zachowań przedstawicieli obcych kultur, w ich zróżnicowanych formach radzenia sobie

z życiem, bez jednoczesnego osądzania ich własną miarą? „Zrozumienie”, które jest zazwyczaj kojarzone z udaną komunikacją i odnosi się do sensu odbieranych komunikatów, jest możliwe jedynie na tle własnych doświadczeń, własnego świata życia (*Lebensweltu*) odbiorcy przekazu. „Znaczenie” owego przekazu w procesie obustronnej komunikacji zostaje przez obie strony, stosujące te same zasady i ten sam model komunikacji, „wynegocjowane” [Luger, Herdin 2001]. Wspólny kontekst kulturowy jest tu warunkiem wstępnym udanej komunikacji. Nawiązując do teoretycznych ustaleń społecznego konstruktivismu, zgodnie z którym cała nasza wiedza jest konstruowana, to co uznajemy za rzeczywistością społeczno-kulturową, powstaje w ramach praktyk społecznych regulowanych kulturowo. Według konstruktivistycznego modelu poznania prawdziwość naszych przekonań zależy od kontekstu społecznego, w jakim one występują [Zybertowicz 1995]. Z perspektywy konstruktivistycznej „zrozumienie” można wyjaśnić jako proces włączania zjawisk postrzeganych jako obce we własny horyzont poznawczy. Jego rozszerzenie w celu ułatwienia włączenia obcych zależy w głównej mierze od stabilności tożsamości rozumiejącego. W rozumieniu międzykulturowych spotkań „obcość” jawi się jako kategoria relacyjna i dynamiczna, która zmienia się w zależności od przyjmowanej przez jednostkę perspektywy interpretacyjnej.

Rzeczywistość, z którą się konfrontujemy i usiłujemy zrozumieć, ujawnia się w medium znaków, jakie staramy się odczytać, odwołując się do interpretacyjnych praktyk stosowanych we własnym środowisku kulturowym. W tradycji hermeneutycznej rozumienie obcości jest postrzegane jako proces, w którym konfrontacja z nią odbywa się w oparciu o indywidualną wiedzę i własne doświadczenia [Thierer 2008, s. 137]. Hermeneutyka w swojej funkcji praktycznej zamiast o obiektywności mówi o intersubiektywności, przyjmując nastawienie poznawcze, które nie jest jednakże relatywistyczne, ponieważ punkt odniesienia stanowi ustabilizowana wiedza dominująca w danej wspólnotce. Gdy poszukujemy odpowiedzi na pytanie, jak dalece ludzie rozumieją systemy wartości i przekonania istniejące we własnej i obcej kulturze, odwołujemy się do międzykulturowego zrozumienia, jako procesu hermeneutycznego wspartego na umiejętnościach językowych, kulturowej i geograficznej wiedzy, na kompetencjach poznawczych aktorów międzykulturowych spotkań. Nie mniej istotne w tym procesie są kompetencje emocjonalne, a w ich ramach pozytywne emocje osób pochodzących z odmiennych kultur, ich empatia oraz wrażliwość międzykulturowa, pozwalające w efekcie na pełniejsze rozpoznanie ludzkich zachowań i preferowanych kulturowych wartości. Zrozumienie dla innych kultur określone wrażliwością emocjonalną pozbawioną etnocentrycznych ocen, oznacza wrażliwość międzykulturową na różnice kulturowe i różne perspektywy z punktu widzenia osób o odmiennym pochodzeniu kulturowym. Zrozumienie, które ma zawsze charakter ograniczony i niepełny, dokonuje się w wytrwałym obchodzeniu się z tym, co obce: „W spotkaniu z ludźmi innych kultur, chodzi o ich Inność, która musi się mi objawić, odznaczyć, nad którą muszę się pochylić, aby nastąpiło zespolenie różnych horyzontów w jedną całość” [Sundermeier 1991, 18]. Jest one warunkowane „gotowością zdania się na obcość, co wymaga motywacji, do opuszczenia bezpiecznego miejsca przebywania” [Koppensteiner 2009, s. 5].

Hermeneutyka międzykulturowego zrozumienia nie tyle dąży do rozszerzenia wiedzy, w celu przewyciężenia palących problemów współczesnego świata, co raczej do doświadczenia wspólnego, udanego życia. W podejmowanych próbach przyswajania obcości, życie zostaje pozbawione swego nastawienia ekocentrycznego, a zrozumienie dla reprezentantów innych kultur określone stopniem zdobytej wiedzy, a także wrażliwością emocjonalną pozbawioną etnocentrycznych ocen, jest warunkiem sine qua non jej rozumienia. Przykładem optymalnej i pożądanej strategii wobec obcości jest dialog międzykulturowy, przejawiający się życzliwością, tolerancją, uznaniem równoprawności innych kultur. Za taką strategią opowiada się Bernhard Waldenfels, który traktuje obcego nie jako efemerydę, groźny precedens czy anachronizm, ale jako nieusuwalny z naszego świata

element współkonstituujący poczucie tożsamości indywidualnego podmiotu, własnego „ja”, jak i całej kultury [Waldenfels 2002, s.153]. W procesie zdobywania samowiedzy figura „obcego” staje się wyrazem akceptacji dla ponawianych prób zrozumienia międzykulturowego, które otwiera etycznie zabarwione pytanie - dlaczego mielibyśmy obcemu odmawiać prawa pozostawania sobą?

Turystyka w procesie międzykulturowego zrozumienia

Funkcjonujący od początkowej fazy międzynarodowego bumu turystycznego aż do lat 90. ubiegłego stulecia paradygmat, uznający turystykę za predestynowane medium porozumienia pomiędzy narodami, w obliczu szeregu negatywnych zjawisk spowodowanych turystyczną ekspansją, np. wzrostem konfliktów etnicznych, staje dzisiaj, co najmniej, pod znakiem zapytania. Czy w sytuacji globalizującej się masowej turystyki, gdy bliskie kontakty w podróży poza turystyczne getta, oparte na solidnym przygotowaniu i umiejętnościach językowych stanowią wyjątek, ma ona jeszcze rację bytu, jako medium porozumienia pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur? Czyż nie należałoby uznać za przebrzmiałe i naiwne przekonanie, podnoszone w ramach tamtego paradygmatu, że współczesne podróże, zwłaszcza międzynarodowe, przyczyniają się do homogenizacji społecznej, zmniejszając różnice kulturowe i bariery w stopniu wykraczających poza jednostkowe przypadki?

Zasadniczo dadzą się wyróżnić dwa opozycyjne względem siebie stanowiska w kwestii roli i znaczenia turystyki dla procesu międzykulturowego zrozumienia. Pierwsze, spod znaku zwolenników i obrońców misyjnej roli turystyki, wyraża przekonanie, że poprzez bezpośredni kontakt między przedstawicielami różnych kultur, następuje przełamywanie różnego rodzaju barier i uprzedzeń, wynikających z niewiedzy, braku zainteresowania i świadomości, co stwarza podatny grunt dla rozbudzenia wrażliwości na świat życia ludzi odmiennych kultur i sprzyja procesowi uczenia się międzykulturowego. Przekonująco pisze o tym Elżbieta Pulchnarewicz, szkicując wzorzec nowego globalnego turysty XXI wieku, jako człowieka współczującego, rozumiejącego, chcącego się uczyć, postępującego etycznie, przyjaznego ludziom spotkanym na drodze swojej wędrówki [Pulchnarewicz 2010, s. 28]. Międzykulturowa edukacja polegałaby w tym przypadku na rozmowach, wspólnych grach, wycieczkach przy zachowaniu zasad nieingerowania w związki rodzinne i emocjonalne spotykanych ludzi, a także na przedsiębiorczości turystycznej „non-profit” nastawionej na potrzeby ludzi zagrożonych społecznym wykluczeniem, jak bezrobotni czy ludzie z niepełnosprawnością [tamże]. Stanowisko drugie, jest jednoznacznie krytyczne wobec traktowania turystyki jako medium międzynarodowego porozumienia, i sprzeciwia się próbom doszukiwania się związków pomiędzy wypowiedziami o pokoju, czy też o porozumieniu między narodami a turystyką, uznając to za zabieg „mystyfikujący wizerunek samej branży” [Crick 1989, s. 328]. Lansowana wizja porozumienia jest odbierana jako rozpoznawalny element debat publicznych, a nie rezultat badawczego namysłu nad rzeczywistym doświadczeniem podróży [Bruner 1991]. Na poparcie tezy o „perfekcyjności nieporozumień między narodami” za sprawą międzynarodowej turystyki [Luger 1990, s.13], przytaczany jest argument o powierzchowności kontaktów turystów z mieszkańcami miejsc odwiedzanych, ograniczających się zazwyczaj do zakupu pamiątek lub degustowania miejscowych potraw [Gyr 1994, s. 55]. Bliższe spotkania z kulturą obcych społeczności zostaje utrudnione ograniczonym czasem dysponowanym przez turystów, zamkniętych w swoistej „kulturowej bańce” [Craig 1987, s. 172], oferującej wprawdzie poczucie bezpieczeństwa, ale nie sprzyjającej nawiązaniu bliższych kontaktów z ludnością miejscową [Luger 2004, s. 43]. Na podkreślenie różnic kulturowych pomiędzy kontaktującymi się stronami przytaczany bywa argument o powstawaniu sytuacji konfliktowych, podczas konfrontacji postaw np. liberalnie i tolerancyjnie nastawionych zachodnich turystów

z hierarchicznymi, autorytarnymi, kolektywistycznymi i patriarchalnymi postawami ludności miejscowej [Steinbach 2003, s. 110]. W tej sytuacji: „Podróżni mogą częściowo lub całkowicie rozpoznać takie różnice, ale to nie oznacza, że je rozumieją, nawet wówczas, kiedy mentalnie starając się je przeniknąć, odpowiednio dostosowują swoje własne zachowania” [Lauterbach 2006, s. 128]. Notabene rozpoznanie, zrozumienie i zaakceptowanie odmienności obyczajów, obrzędów, praktyk religijnych, systemów wartości i wynikłych z nich zachowań ze strony zachodniego turysty, napotyka różnorakie przeszkody. Mają one swoje źródło w ich racjonalno-analitycznym sposobie interpretacji i przyswajaniu świata, nieprzystającym do charakteru i mentalności świata obcej kultury, będącej przedmiotem zabiegów interpretacyjnych. Spośród istniejących barier eksponowanych przez krytyków idei porozumienia międzykulturowego, stających na drodze udanej komunikacji w turystyce, istotną rolę odgrywa bariera psychologiczna, której przekroczenie miałoby powodować obniżenie poczucia bezpieczeństwa i dezorientację, prowadzące do ignorowania przyjętych norm zachowań. Reakcją na nagłą nieskuteczność w komunikowaniu się za pomocą własnych kulturowych kodów może być wówczas bezradność, strach a nawet agresja. Gdy znane wzorce komunikacyjne zawodzą, a zachowania „obcych” wydają się być „bez sensu”, reakcją jest całkowita hermetyzacja grup turystów, pozostających wewnątrz „egzotycznego” otoczenia, np. poprzez wycofanie się do hotelu i zajęcie się sobą czy współtowarzyszami podróży [Pearce, Stringer 1991, s. 101].

Szereg badaczy zajmujących się fenomenem współczesnej turystyki międzynarodowej postrzega jej negatywne skutki w kategoriach umacniania uprzedzeń, stereotypów i nieporozumień, wskazując, że bezpośrednie doświadczenia same w sobie nie przyczyniają się jeszcze do ich zmniejszenia czy ograniczenia [Cohen 1972, Bugnicourt 1978, Krippendorf 1984, Scherrer 1986, 32, Luger 1995, Baumgartner 1997]. Przeciwnie, wymagają właściwej interpretacji, także ze strony przewodników i pilotów wycieczek turystycznych, nazbyt rzadko wykorzystujących w sposób pogłębiony i kompetentny narzędzie interpretacyjne w opisie i wyjaśnianiu kulturowej rzeczywistości [Meethan 2001, s. 154]. Wśród przyczyn problemów komunikacji międzykulturowej, jakie mogą stać się udziałem uczestników turystycznych wyjazdów zagranicznych w ich kontaktach z miejscową ludnością, jest sprzeczność motywów i intencji, którymi kierują się obie strony, przyjmujące w swych zachowaniach odmienne role [Pardon 1997, s. 141, Kirshenblatt-Gimblett 1988, s. 63]. I tak np., podczas gdy wśród turystów dominują postawy nastawione na wypoczynek, relaks i przygodę, a wynikiem z tego oczekiwania są ukierunkowane na zaspokojenie satysfakcjonujących doznań, to sytuacja ludności miejscowej, wyznaczona codzienną prozą życia, jest zgoła odmienna. W ich wypadku satysfakcja płynąca z pełnienia roli gospodarza-usługodawcy, zazwyczaj ma podłoże ekonomiczne, co nadaje wzajemnym relacjom charakter zależności typu usługobiorca-usługodawca, nie sprzyjającej procesom międzykulturowego zrozumienia, całkowicie pozbawionego resentymentów.

Krytyczna analiza zjawisk mających miejsce w obszarze turystyki sięga lat 70. i 80. ubiegłego wieku. Jeden z czołowych krytyków rozwoju turystyki masowej tego okresu szwajcarski uczonec J. Krippendorf, w pierwszym rządzie poddawał krytyce nie samych turystów, lecz przemysł turystyczny [Krippendorf 1975]. Nie tylko dostrzegał fakt, iż obecność turystów w słabiej rozwiniętych gospodarczo krajach oznacza źródło ekonomicznej eksploatacji społeczności lokalnych, ale zwracał uwagę na pojawienie się niepożądanych zmian kulturowych w skutek oczekiwań turystów wyrosłych z kolonialnych wyobrażeń. L. Turner i J. Ash w książce „The Golden Hordes“ obnażali neokolonialne struktury międzynarodowej turystyki, upatrując w uprzywilejowanych mieszkańcach metropolii nowych kolonizatorów zalewających mniej rozwinięte regiony świata. Miało to potwierdzać asymetryczny charakter akulturacji i pogłębianie społecznych nierówności za sprawą turystyki. W ten sposób turystyka do krajów postkolonialnych okazywała się częścią kolonialnego dziedzictwa. Krytyka postkolonialna zwraca uwagę na to, iż współczesna

praktyka turystyczna jest głęboko osadzona w kolonialnym dyskursie, a mentalność neokolonialna jest powielana i rozprzestrzeniana podczas spotkań „zachodniego turysty” z „egzotycznym tubylcem”, które nie mają charakteru podmiotowego. Z czasem postrzeganie i opis kultury obcej zgodnie ze standardami kultury pochodzenia obserwatora zostało uznane za przejaw niezreflektowanego etnocentryzmu, który wytwarza "konstruktywne" reprezentacje społeczeństw. Wiedza zdobyta o kulturze i społeczeństwie, służąca głównie społeczeństwom kultur wysyłających turystów, zabezpieczała w praktyce interesy polityczne ośrodków sprawujących władzę, utrwalając strukturę dominacji nad kulturą usługową miejsc recepcji turystycznej.

Tym, co dzisiaj wyznacza w stopniu niebagatelnym treść krytycznego myślenia o turystyce, rzucając cień na proces międzykulturowego zrozumienia, odwołującego się do poszanowania wolności i podstawowych praw człowieka, jest niekontrolowany wzrost turystyki, czego efektem są narastające problemy wielkich miast, a w coraz większym stopniu także obszarów dzikiej przyrody i parków narodowych. Zjawisko określane jako overtourism [por. Niezgoda 2006] wywołuje falę krytyki turystyki, która pojawiła się w latach 50. ubiegłego wieku i odnosiła się bądź do błędnego rozwoju określonych jej form, bądź też do błędów strukturalnych turystycznego systemu. Przedstawiciele bardziej zniuansowanej postawy wobec możliwości komunikacji międzykulturowej w sferze turystyki wskazują na fakt, że osiągnięcie zrozumienia między turystą i mieszkańcem odwiedzanych miejsc jest istotnie zależne od konkretnej formy kontaktu, a to nie musi oznaczać zawiązywania silnych więzi emocjonalnych, czy też zabieganie o wzajemną sympatię. Może także skutkować uwolnieniem się od iluzji i wyidealizowanych wyobrażeń na temat niezwykłego życia w świecie zamieszkiwanym przez ich partnerów. Podstawowym tego warunkiem, w przypadku turystów funkcjonujących w charakterze obcych, byłaby ich otwartość na częste i intensywne kontakty z mieszkańcami odwiedzanych miejsc. Konfrontacja turystów z mieszkańcami miejsc odwiedzanych ujawnia całe spektrum możliwych doświadczeń, fascynacji a także obaw spowodowanych reakcją na bezpośredni kontakt i wynikającą z niego obcością. Ortfried Schäffter wyróżnia cztery schematy interpretacyjne, tzw. „sposoby rozumienia obcych”, jakie mogą w tym względzie być udziałem turysty: (1) Pierwszy schemat interpretuje „obcość” jako stan jedynie zewnętrznego zróżnicowania, w stosunku do „swojskości”, którego istota jest zasadniczo taka sama, bo wywodzi się z tych samych, uniwersalnych korzeni. Dlatego obcości jako takiej odmawia się istnienia (przykład.: „Afrykańczycy są po prostu czarnymi Europejczykami”). (2) Drugi schemat rozumie obcość jako antytezę w sensie negacji tego, co swojskie. Obcy jest postrzegany jako ciało obce, a integralność własnego porządku staje się subiektywnie zagrożona. Uwaga nie skupia się na tym, co wspólne, ale przeciwnie, obcy staje się wrogiem, przeciwko któremu turysta walczy, stosując wobec niego praktyki wykluczające (przykład: „Afrykańczycy są barbarzyńcami”). (3) Trzeci schemat interpretuje obcość jako okazję do uzupełnienia własnego wizerunku. W tym wypadku podwójny wzorzec znaczeniowy "swoj - obcy" jest uznany za niewystarczający ze względu na dostrzeżenie złożoności i wielowarstwowości rzeczywistości kulturowej, w której jednoznaczność w rozgraniczeniu tego, co jest swojskie, a co nie, ulega rozproszeniu. Czymś znaczącym dla kształtowania tożsamości okazuje się asymilacja i adaptacja. W ten sposób „obcość” zostaje uznana za istotną w procesie zdobywania wiedzy i odkrywania ukrytego potencjału własnego (przykład: „Niektórzy Afrykańczycy mają pewne umiejętności, które warte są przyswojenia”). (4) Czwarty schemat ujmuje obcość jako coś kontrastowego, zasadniczo odmiennego, którego niezdolność przyswojenia staje się cechą charakterystyczną. Wprawdzie obcy jest rozpoznawalny, ale nie może być definitywnie określony [Schäffter 1991, s. 11-42]. Stwarza to szansę na wyraźne rozpoznanie zakorzenienia we własnej kulturze i rozwinięcie poczucia zależności od norm społecznych, własnego myślenia, odczuwania i działania. Każdy z opisanych powyżej wariantów rozumienia obcego podpada pod poznawczy mechanizm włączania zjawisk

postrzeganych, jako obce we własny horyzont interpretacyjny. Otwartość na rozszerzenie tego horyzontu zależy od kapitału kulturowego osoby zaangażowanej w proces indywidualnego przyswajania obcości. Uświadomienie sobie kulturowego zakorzenienia tego procesu rodzi nadzieję na pozostawienie obcego jako właśnie obcego: „na zrozumienie tego, czego się nie rozumie” [Luger, Herdin 2001, s. 10]. Na gruncie turystycznym tego rodzaju doświadczenie hermeneutyczne daje turystom możliwość interpretacyjnego poszerzenia rozumienia własnej egzystencji o światy innych-obcych, i w ten sposób stania się kimś pełniejszym, bez utracenia tożsamości. Jak pisze Vattimo: „Życie w pluralistycznym świecie oznacza doświadczenie wolności, jako nieustannej oscylacji między przynależnością a dezorientacją” [Vattimo 2006, s. 24]. Dla przedstawicieli ponowoczesności współczesny świat kulturowej komunikacji, pełen płynności, zmienności, nieposiadający „obiektywnego” znaczenia, to świat, w którym człowiekowi przypada w udziale tworzenie i ustanawianie związków znaczeniowych [Torzewski 2013, s.72]. Jest możliwe w turystyce „zrozumienie” między „obcymi”, jeśli odrzucimy pogląd o całkowitej obcości drugiej strony i opowiemy się za pragmatycznym podejściem do podejmowanych prób międzykulturowego zrozumienia [Welsch 1998, 58]. Dylemat związany z osiągnięciem porozumienia za sprawą turystyki, w tym wypadku dotyczy nie tyle tego, czy sama wiedza o sposobach życia ludzi o odmiennych kręgach kulturowych wystarczy na przełamanie bariery obcości, lecz czy w dobie bezprecedensowej mobilności i połączonych w sieć globalnych systemów informacyjnych jest jeszcze miejsce na empatię i międzykulturową wrażliwość.

W stronę etyki międzykulturowego dialogu w turystyce

W czasach, gdy społeczności wysoko rozwiniętych krajów narzucają swoje wzorce kulturowe, wartości oraz style życia społecznościom słabszym ekonomicznie i politycznie, a postawom etnocentrycznym nacechowanym stereotypami i uprzedzeniami wychodzi naprzeciw merkantylny i instrumentalny sposób traktowania ludzi, pytanie o warunki dla udanego dialogu w międzykulturowej przestrzeni turystycznej domaga się uwzględnienia, w ocenie jego szans, wymiaru etycznego. Rzecz w tym aby dostrzegać fakt, że to nie wyjątkowość miejsc i sytuacji ostatecznie decyduje o wyjątkowości tego dialogu, ale raczej gotowość spotykających się stron do spełnienia powinności nacechowanych gościnnością, otwartością, szczerością czy odpowiedzialnością. To, że jego realizacja pomiędzy turystami i przyjmującymi ich mieszkańcami odbiega od idealnego wzorca i jest nad wyraz rzadkim spełnieniem powinności etycznej w międzykulturowej komunikacji, wskazuje nie tylko na stan kulturowego zróżnicowania etycznego *know-how* spotykających się stron. Przyjęta w artykule perspektywa antropologiczna odniesiona do etycznego wymiaru turystycznych podróży, nie pomijając uwarunkowań wykraczających poza ramy moralności samych turystów i mieszkańców ich przyjmujących, obejmuje także tych, którzy w sposób mniej czy bardziej pośredni na te relacje wpływają, np. poprzez utrwalanie powstałych na bazie tych relacji stereotypów, czy neokolonialnych wzorców zachowań. Wychodzi ona naprzeciw pytaniu o kondycję etyczną współczesnego turysty, o to, co jest lub może być dla niego moralnym wyzwaniem, gdy napotyka różnice kulturowe budzące stereotypy, klisze w spostrzeganiu obcego. Zarazem nie omija problemu odpowiedzialności indywidualnej usługodawców-organizatorów turystyki oraz władz krajów, do których turyści zmierzają, za jakość świadczonych usług i prowadzoną politykę turystyczną. Rola moralności jako zreflektowanego sposobu postępowania, służącego rozwiązaniu konfliktów w procesie budowania komunikacji międzykulturowej w turystycznej przestrzeni, wydaje się równie znacząca, jak rola zróżnicowanego nie tylko geograficznie etycznego *know-how* w spostrzeganiu i ocenach zachowań głównych aktorów tej przestrzeni i reprezentowanych przez nich kultur. Wiele przesłanek pozwalających na sformułowanie tezy o dominacji

kategorii moralnych w procesie spostrzegania innego człowieka pozwala na przewidywanie, że zachowania aktorów spotkania oceniane jako dobre lub złe, decydują o znaku oceny całościowej tych zachowań. Zdolność do rozwijania etycznych kodów spotykanych powszechnie w różnych kulturach wydaje się gatunkową właściwością ludzi, wykształconą w drodze ewolucji [Wojciszke, Baryła 2000].

O moralności, obejmującej sferę tego, co międzyludzkie, należałoby mówić w kontekście działań będących wyrazem człowieczeństwa, które jako cel celów trafnie oddaje formuła etyczna Paula Ricoeura: „Działaj wyłącznie wedle maksymy, dzięki której możesz zarazem pragnąć, by nie było tego, czego być nie powinno, mianowicie zła” [Ricoeur 1985, s. 121]. Ta formuła imperatywu jest wyzwaniem dla wszystkich stron sytuacji dialogicznej, odwołujących się mniej lub bardziej świadomie do przesłania płynącego z „wielkiej trójki moralności” co znajduje swoje szczególne miejsce w przestrzeni moralnej turystycznych podróży. Uzasadnienia dla etyki, i jej ocennych odniesień do kondycji moralnej spotykających się stron międzykulturowego dialogu, upatrywałbym w konceptualizacji wartości i sposobach służących realizacji tego imperatywu. Z taką etyką mielibyśmy do czynienia zarówno wtedy, gdy postanawiamy zawierzyć indywidualnej wrażliwości moralnej, a w ocenie działań człowieka bierzemy pod uwagę ich konsekwencje dla dobra-krzywdy innych ludzi, jak i wówczas, gdy odwołujemy się do rozstrzygnięć rozszczepiających sobie pretensje do powszechnej ważności. Dla wielu tego rodzaju rozstrzygnięcia wydają się być w kontrze do moralności związanej z ludzką *praxis*, nie dającej się zamknąć w formule „powszechnego prawa moralnego”. Tak jak trudno oczekiwać, w możliwym do przewidzenia czasie, spełnienia przez podróżujących turystów imperatywu kategorycznego w wydaniu Paula Ricoeura, tak nie mniej daleko jest do realizacji wizji godnego i udanego życia przez tych, którzy w skrytości ducha z przyjazdem turystów wiążą nadzieje na lepsze, udane życie. W tym wypadku, tego rodzaju nadzieja nie powinna dotyczyć i wyróżniać jednej tylko ze stron spotkania, podobnie jak atrybut odpowiedzialnego życia, który tej nadziei winien towarzyszyć.

Refleksji nad etycznością międzykulturowych spotkań za sprawą turystyki sprzyja namysł nad kulturowymi praktykami w obszarze podróży turystycznych, które budzą etyczne kontrowersje. Turystyka uwikłana w dyskurs kolonialny, podporządkowana kapitalistycznym regułom gry, budowana na europocentrycznych fundamentach ma małe szanse na zmniejszenie stopnia swej kontrowersyjności. Zmniejsza szanse na dialog ksenofobia, rasizm w formach jawnych albo utajonych, które nie zanikły w dobie bezprecedensowej mobilności. Postawy etnocentryczne występujące we wszystkich niemal kulturach, takiego dialogu nie ułatwiają. Bezkrytyczny etnocentryzm charakteryzujący zarówno ludzi Zachodu, jak i Wschodu, powoduje traktowanie przejawów różnic międzykulturowych jako zjawisk powierzchownych, z ignorowaniem ich korzeni, znaczenia w historii myśli partnera oraz implikacji dla różnic w strukturze wartości. Wspiera go istniejąca asymetria potęgi ekonomicznej oraz stosunków wzajemnych Zachodu i krajów słabo rozwiniętych, w którym to, pouczanie innych narodów jednej ze stron, jak mają żyć, i narzucanie swoich wzorów jako „najlepszych” i „najnowocześniejszych” jest na porządku dziennym. Upowszechnianie postawy etnorelatywistycznej, która nie dzieli kultury na lepsze lub gorsze, wydaje się, w najlepszym przypadku, sprawą dość odległej przyszłości. Etnorelatywizm, głosząc kulturowe zróżnicowanie w przeciwieństwie do etnocentryzmu, nie ocenia obcych kultur i ich przedstawicieli według własnych standardów, lecz stawia na zrozumienie obcych kultur, tradycji i obrzędów, dzięki czemu radzenie sobie z różnicami zyskuje zupełnie nową jakość - stają się one pożądane. Choć perspektywa etnorelatywistyczna nie oznacza automatycznej afirmacji wszystkich różnic kulturowych, to pozwala nam na uświadomienie sobie, że „sądy, decyzje i działania mogą być podejmowane na innych podstawach, niż absolutyzowanie zachowań czy afirmacji własnego kulturowego stanowiska” [Stadler 1994, s. 139].

Etnorelatywizm postrzegany jako podstawa dla edukacji międzykulturowej, zakłada zmianę postaw i przekonań funkcjonujących w ramach własnej kultury i tradycji.

Dialog międzykulturowy jako szczególny typ komunikacji międzykulturowej, w której partnerzy spotkania przyjmują postawę dialogiczną, umożliwiającą spotkanie „tworząc w twarz”, jest otwarciem na odmienność drugiej strony, zaakceptowaniem jej, na wzajemną wymianę komunikatów w celu odkrycia wspólnych wartości. Prawdziwy dialog wymaga podwyższonej samoświadomości kulturowej każdej ze stron, znajomości własnej kultury i początków jej formowania, oraz gotowości do kwestionowania założeń światopoglądowych oraz fundamentów własnej kultury. Komunikacja interpersonalna jest wówczas procesem kreatywnym, prowadzi bowiem do wzajemnego „udzielania się” uczestniczących w niej osób. Aby tak się stało, należy spełnić pewne warunki, umożliwiające twórczy dialog. Są to przede wszystkim rozmowa i związany z nią trud rozumienia wypowiedzi uczestników dialogu, a także współtworzenie relacji interpersonalnych [Lepa 2008, s. 133-144]. Niezbędne są do tego kompetencje etyczne umożliwiające definiowanie problemów, projektowanie rozwiązań i praktyczne ich wdrażanie. Waga tych kompetencji jest tym większa, im bardziej złożona jest struktura relacji w obszarze spotykających się kultur. W tej perspektywie rzecz ujmując, prawdziwy i głęboki dialog z obcym wydaje się przedsięwzięciem dla tych, którzy mając świadomość swojej niewiedzy nie przejawiają dogmatycznej pewności siebie, lecz cechuje ich wysoki poziom kompetencji emocjonalnych powiązany z poczuciem odpowiedzialności za słowa i czyny.

*

Jedną z interesujących prób zastosowania refleksji etycznej do problemów komunikacji międzykulturowej w obszarze turystyki jest etyka dyskursu, proponująca rozstrzygnięcia szczególnie wartościowe, a przy tym wyjątkowo „zestrojone” zarówno ze specyfiką problemów współczesnego świata, jak i z wynikami aktualnych badań w zakresie nauk o człowieku i społeczeństwie. Jej zwieńczeniem byłaby etyka współodpowiedzialności, rozwijana w ramach teorii filozoficznej, określanej jako transcendentalna pragmatyka. Czołowy przedstawiciel etyki dyskursu J. Habermas, stawia sobie za cel wskazanie racjonalnych procedur komunikacyjnych, które uprawomocniłyby i nadały uniwersalny charakter normom i decyzjom moralnym. Problem uzasadnienia moralnego podejmuje, wysuwając postulat rozwiązywania konfliktów interesów i przekonań etycznych na drodze otwartego dialogu ukierunkowanego na konsens, racjonalną zgodę uczestników dyskursu [Habermas 2009, s. 15-57]. W działaniu nastawionym na porozumienie problemy etyczne powinny być rozstrzygane racjonalnie, a uczestnikom dyskursu wolno wysuwać każde roszczenie, o ile są w stanie argumentacyjnie wykazać ich intersubiektywną ważność. Odwołanie się Habermasa do idealnej wspólnoty komunikacyjnej i do zasady dyskursu pozwoliło na ujęcie powinności jako samozobowiązania, które jednostka ma realizować własnym wysiłkiem. Będąc członkami idealnej wspólnoty komunikacyjnej jesteśmy, zdaniem innego przedstawiciela tego nurtu w etyce – Karla Otto Apla, nie tylko zdolni, lecz też zobowiązani do ponoszenia współodpowiedzialności za problemy będące przedmiotem dyskursów. Apel [1999] formułuje projekt globalnej etyki wzajemnej współodpowiedzialności, której zadaniem jest zjednoczenie ludzi w obliczu zagrożeń cywilizacyjnych. Etyka dyskursu projektuje pewien ład społeczny, który zorientowany jest na zastępowanie walki i działań strategicznych, dyskusją i argumentacją. Jej doniosłość i zasadność należałoby upatrywać w tym, iż stanowi jedną z bardziej trafnych odpowiedzi na sytuację, w jakiej i wobec której znalazł się współczesny świat i nowożytna świadomość moralna [Flis 2010, s. 58-70].

Nawiązując do rozróżnienia zawartego w etyce dyskursu pomiędzy realną i idealną wspólnotą komunikacyjną, możemy poprzez analogię, wyróżnić sferę aktów komunikacyjnych, mających miejsce w relacjach pomiędzy turystami a ludnością miejsc recepcji turystycznej. Wówczas to, w odniesieniu do tej sfery, idealna „wspólnota”

komunikacyjna, jako regulatywna idea, jest antycypowana w każdym akcie komunikacyjnym, zachodzącym w obrębie realnej „wspólnoty” pomiędzy turystami a ludnością zamieszkującą miejsca recepcji turystycznej. Takich międzykulturowych relacji, do jakich dochodzi za sprawą turystycznych podróży, inspirowanych zawartą w nich implicite wolą porozumienia z wychodzącymi im na przeciw mieszkańcami krajów odwiedzanych, jest niezliczona ilość. Mają one charakter kontrfaktyczny w stosunku do antycypowania „wspólnoty” idealnej, co znaczy, że daleko im do realizacji postulowanego, wspólnotowego, idealnego wzorca. Rzecz w tym, na ile spotykającym się stronom turystycznych relacji towarzyszą starania ukierunkowane na urzeczywistnienie owej idealnej „wspólnoty” komunikacyjnej. Idealna i realna „wspólnota” pozostają wobec siebie w specyficznej grze, polegającej na tym, że ta pierwsza w tej drugiej nigdy zrealizowana być nie może. Na taką właśnie dialektyczną grę, zdaniem przedstawicieli etyki dyskursu, niezmiennie jesteśmy skazani, a co więcej, w takiej właśnie grze konstytuuje się człowiek jako *homo communicativus* [Borowicz-Sierocka 2016, s.186-196] i zarazem, raz jeszcze przywołam zastosowaną wcześniej analogię, jako *homo turisticus*. W niej kształtuje się komunikacyjna racjonalność głównych aktorów turystycznych spotkań, mierzona na etycznej skali odpowiedzialnych zachowań. Specyfika ich dialektycznej gry polegałaby na oddalaniu się, bądź przybliżaniu do wzorca w pełni odpowiedzialnych działań i towarzyszącej im świadomości, że ten wzorec nigdy do końca nie może być zrealizowany. Zasada współodpowiedzialności nakładająca na nas wszystkich obowiązek współdziałania w konstruowaniu takich realnych stosunków, które stopniowo niwelowałyby różnicę pomiędzy tym, jak jest i tym, jak być powinno, wyznacza etyczny fundament ludzkich powinności, także w sferze turystyki, a jednocześnie nakreśla rzeczywisty wymiar projektu etyki współodpowiedzialności, mającej w tej sferze swój udział.

Interesującą próbą zastosowania refleksji etycznej do problemów komunikacji międzykulturowej w obszarze turystyki, jest etyka interpretacjonistyczna Hansa Lenka, także nawiązująca do hermeneutycznej tradycji, o czym zaświadcza przekonanie wyrażone formułą - „granice interpretacji są granicami poznawalnego świata” [Podaję za: Czajka 2012, s. 118]. Uznanie nieprzewycięzalnego pluralizmu interpretacji nie oznacza zgody na skrajny relatywizm, a ewentualne trudności z porozumieniem odnośnie doświadczanej rzeczywistości mają zostać przewyciężone przez przemożną wolę porozumienia. Tolerancja dla etosów i sposobów życia innych oznaczająca akceptację ich inności, nie musi oznaczać aprobaty odmiennych stylów życia. Etyka interpretacjonistyczna, nie wspierając stanowisk skrajnie relatywistycznych, postuluje raczej uzasadnianie „pragmatycznie ostatnie”, które może podlegać dalszym reinterpretacjom i musi liczyć się z możliwością jego zanegowania [tamże]. Inspirującym dla etycznej refleksji odniesionej do turystyki jest w tym wypadku uznanie, iż wartości i zasady promowane przez prawa człowieka, także poza kręgiem cywilizacji zachodniej, nie są twórcami ponadhistorycznymi. Wyrastają one z konkretnych ludzkich doświadczeń i mogą być kierowane zarówno do osób, które postanowiły podporządkować się dogmatom moralności religijnej, jak i do tych, którzy nabrali przekonania, iż jest możliwa moralność bez odwoływania się do religijnych uzasadnień. Jednych i drugich łączy przeświadczenie, że warto być moralnym, skoro duchowy wymiar ludzkiej egzystencji nikogo z nas nie omija. Innymi słowy, postęp mierzony dokonującymi się przemianami w stylu i jakości życia jednostek i zbiorowości ludzkich, jest możliwy tylko pod warunkiem, że cel tych przemian będzie ukierunkowany na dobro człowieka i dobro otaczającej go przyrody. Mowa tu o postępie moralnym, który nie jest jedynie „kwestią coraz większej racjonalności, stopniowego ustępowania uprzedzeń i przesądów, pozwalającym nam lepiej dostrzegać nasze powinności moralne” [Rorty 1998, s. 18]. Oznacza wzrastającą wrażliwość i zwiększające się wyczulenie na potrzeby tych, dla których spotkanie z turystami jest wyrazem międzyludzkiej solidarności, dające nadzieję na to, że nie zostali zapomniani i pozostawieni sami sobie.

W międzykulturowych relacjach opartych na wrażliwości: „Trzeba tylko dbać o drugiego człowieka i o przedmiot, który wspólnie otacza się szacunkiem, lecz którego nigdy się w pełni nie posiada” [MacCannell 2002, s. 309]. Sięgając w głąb antropologicznej struktury turystycznej podróży, naznaczonej określeniem „etyczna”, pytamy o jej cel, reguły, sens i wartości. Konceptualne ujęcie tego, co pozostaje w niej niewidoczne zakłada, iż paralelnie do przestrzeni świata konwencji i tradycji, powszechnie uznawanych motywów i innych widocznych sposobów zachowań, stoi świat wartości egzystencjalnych, a zarazem etycznych, spełniających ukrytą gdzieś głęboko w nas wizję podróży przeciwstawiającej się codzienności i rutynie. Porządkowanie świata, jakie ma tu miejsce, polega na zreflektowaniu się na jakości podróźniczego doświadczenia. W perspektywie etycznej oznacza podróżowanie do źródeł moralności, które wyznacza zakorzeniona w nas indywidualna jaźń moralna.

Zakończenie

Pojawiające się w zasięgu turystycznych doświadczeń moralne dylematy związane z międzykulturowym zrozumieniem, są oznaką powoli postępującego procesu uwrażliwienia międzykulturowego, realizującego z niemałym trudem wzorzec odpowiedzialnego turysty. Sama turystyka, będąc czymś więcej niż tylko biznesem, generującym negatywne skutki dla otoczenia, stwarza okazję do zrozumienia i łączenia różnorodnych kultur, które w sprzyjających okolicznościach mogą jedynie zyskiwać.

Przekonanie o możliwości zbudowania systemu etycznego, który mógłby prawomocnie rościć sobie pretensje do prawdy satysfakcjonującej wszystkie strony międzykulturowego dialogu wydaje się złudne. Tak samo jak wiara w doprowadzenie do takiego stanu zachowań i relacji między głównymi aktorami turystycznej przestrzeni, który by skutecznie zapobiegł na jej obszarze nieetycznych praktyk. Z drugiej strony, istniejące niezaprzeczalnie w sferze turystycznych podróży przejawy tolerancji i zrozumienia dla innych kultur wyznaczone stopniem rozwoju w obszarach wiedzy, a także wrażliwością emocjonalną w aspekcie ich postrzegania pozbawionego etnocentrycznych ocen przekonuje o tym, że międzykulturowe zrozumienie jest możliwe. Zarysowany w artykule etyczny kontekst międzykulturowego zrozumienia uświadamia, iż indywidualnych kompetencji turystów nie sposób rozwijać bez umiejętności miękkich - wolności od uprzedzeń, empatii, otwartości i tolerancji, wspartych na rozpoznanych i uświadamianych wartościach moralnych. Teoretycznym zapleczem dla podejmowanych prób budowania praktycznej etyki w turystyce zorientowanej na międzykulturowe porozumienie, są propozycje tych etyk, uznające dialogiczność za istotny wymiar terażniejszości. Hermeneutyka kierująca się etycznym przesłaniem sprzyja kształtowaniu się tożsamości w dialogu, sporze i stapianiu się różnorodnych horyzontów, w sposób odpowiadający skończoności i przygodności kondycji ludzkiej. Dialog, który czyni możliwym poszerzenie naszej egzystencji o światy innych, i w ten sposób stanie się kimś więcej, nie musi oznaczać utraty własnej tożsamości.

Miarą etyczności na poziomie indywidualnych kontaktów pomiędzy ludźmi, często różnych kulturowych kręgów, jest ich gotowość do przyjmowania odpowiedzialności za drugiego człowieka, który jawi się nierzadko jako obcy. Jest ona wzmacniana poczuciem solidarności z innymi i sprzeciwem wobec pogłębiania społecznej niesprawiedliwości. Odkrywanie etyczności w turystyce oznacza możliwość prowadzenia z drugim człowiekiem dialogu, współtworzącego sens ludzkiego bytowania w świecie. O jego kształcie decydują kulturowe kompetencje jego uczestników wraz z ich wiedzą i umiejętnościami bycia w relacjach tworzących społeczny i zarazem humanistyczny wymiar podróżowania.

Bibliografia

- Appadurai A. (1990), *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*, [in:] Featherstone, Mike (Hg.): *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, London.
- Apel K. O. (1999), *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński [w:] J. Sekuła (red.), *Idea etyczności globalnej*, Wydawnictwo Seculum, Siedlce.
- Baumgartner Ch. (1997), *Fernreisen - Goa und andere*, In: IITF (Hg.): *Integrativer Tourismus. Unterrichtsbeihilfe und Umweltbildungsmaterialien*, s. 83 – 90, Wien.
- Banaszkiewicz M. (2010), *Dialog międzykulturowy w przestrzeni turystycznej*, „Folia Turistica” nr 23, s. 23-51.
- Bolten J. (2007), *Interkulturelle Kompetenz (Neuaufgabe von 2001)*, Landeszentrale für politische Bildung Thüringen, Erfurt.
- Borowicz-Sierocka B. (2016), *Etyka współodpowiedzialności czyli moralność wywiedziona z międzyludzkiej komunikacji*, „Rocznik Bezpieczeństwa Międzynarodowego”, vol. 10, nr 1, s.186-196.
- Bugnicourt J. (1978), *Sex, Sonne, Sand*, In: *Starnberger Studienkreis für Tourismus* (Hg.): *Tourismus: Entwicklung und Gefährdung*, s. 52-55, Starnberg.
- Bruner E., M. (1991), *Transformation of Self in Tourism*, In: “Annals of Tourism Research”, Vol 18 (2), s. 238-250.
- Bühler H. (1996), *Perspektivenwechsel? Unterwegs zu „globalem Lernen“* (Habil. Hannover), IKO-Verlag, Frankfurt.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, i literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa.
- Cohen E. (1972), *Toward a sociology of international tourism*, In: *Social Research*, Vol. 39 (1), s. 164-182.
- Craig J. (1987), *Culture Shock - Singapore and Malaysia*, Singapore.
- Crick M. (1989), *Representations of international tourism in social sciences: sun, sex, sights, savings and servility*, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18, s. 307-344.
- Cywiński P. *Neokolonializm turystyczny – co się kryje za tym terminem*, www.post-turysta.pl, nr 29/52.
- Czajka L. (2012), *Dokąd zaprowadzi nas etyka hermeneutyczna?* „Analiza i Egzystencja” 18, s.113-124.
- Flis M. (2010), *Etyka personalistyczna i poczwórny argument a etyka dyskursu*, *Diametros* nr 24 (czerwiec).
- Gyr U. (1994), *Touristenverhalten und Symbolstrukturen. Zur Typik des organisierten Erlebniskonsums*, in: Pottler, Burkhard/ Kammerhoferaggermann, Ulrike (Hrsg.): *Tourismus und Regionalkultur*, S. 41-56, Wien.
- Habermas J. (2009), *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hall E. (1959), *The Silent Language*, Doubleday & Company, Garden City, New York.
- Hofstede H. (2006), *Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management*, übersetzt von Petra Mayer und Martina Sondermann, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Hornstein W. (2001), *Erziehung und Bildung im Zeitalter der Globalisierung. Themen und Fragestellungen erziehungswissenschaftlicher Reflexion*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 47/4, S. 517 – 537.
- Koppensteiner W. (2009), *Veränderung von Städteimages während eines ERASMUS-Aufenthalts. Das Beispiel der spanischen Stadt Alicante*, publ. Dipl., VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1987), *Authenticity and authority in the representation of culture: the poetics and politics of tourist production*. In: Greverus, Ina-Maria; Köstlin, Konrad; Schilling, Heinz (Hg.): *Kulturkontakt - Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden*. 26. Deutscher Volkskundekongreß in Frankfurt, s. 59-69, Frankfurt/Main.
- Krippendorf J. (1975), *Die Landschaftsfresser; Tourismus und Erholungslandschaft - Verderben oder Segen?*, Hall-wag-Verlag, Bern.
- Lauterbach B. (2006), *Tourismus. Eine Einführung aus Sicht der volkskundlichen Kulturwissenschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

- Lepa A. (2008), *Etyka w życiu gospodarczym*, „Annales.” 2008, vol. 11, nr 2, s. 133-144 Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Luger K. (1990), *Perfekte Völkermisshandlung. Wie Massenmedien und Tourismus das Bild der Dritten Welt prägen*. In: Journal für Entwicklungspolitik, VI. Jg., Heft 3/1990, S. 5-18.
- Luger K., Herdin T. (2001), *Der eroberte Horizont. Tourismus und interkulturelle Kommunikation*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B47/2001.
- Luger K. (2004), *Horizontverschiebungen: Imagination und Erfahrung von Fremdheit im Tourismus*, in: Luger Kurt/ Baumgarten Christian/ Wöhler Karlheinz (Hrsg.): *Ferntourismus wohin? Der globale Tourismus erobert den Horizont*, S. 39-55, StudienVerlag, Innsbruck.
- MacCannell D. (2002), *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa.
- Meethan K. (2001), *Tourism in Global Society. Place, Culture, Consumption*. Houndsmills, New York.
- Niezgoda A. (2006), *Obszar recepcji turystycznej w warunkach rozwoju zrównoważonego*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Poznań.
- Pearce L., Stringer P. (1991), *Psychology and Tourism*. In: Annals of Tourism Research, Vol. 18 (1), s. 136-154.
- Pulchnarewicz E. (2010), *Wielokulturowość w turystyce*, pod. Red. E. Puchnarewicz, Wyd. LIBRON, Warszawa.
- Ricoeur P. (1985), *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa.
- Rorty R. (1998), *Etyka bez powszechnych powinności*, „Etyka”, (31).
- Schäffter O. (1991), *Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit*, in: Schäffter, Ortfried (Hrsg.): *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, S. 11-42, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Scherrer Ch. (1986), *Dritte Welt-Tourismus. Entwicklungsstrategische und kulturelle Zusammenhänge*. Berlin.
- Stadler P. (1994), *Globales und interkulturelles Lernen in Verbindung mit Auslandsaufenthalten. Ein Bildungskonzept*; Verlag für Entwicklungspolitik Breitenbach GmbH, Saarbrücken.
- Steinbach J. (2003), *Tourismus. Einführung in das räumlich-zeitliche System*, R. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- Sundermeier T. (1991), *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, in: Sundermeier Theo (Hrsg.): *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, S. 13-28, Verlags-Haus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Thierer A. (2008), *Fremdverstehen im Geographieunterricht – Theoretische Überlegungen und unterrichtspraktische Folgerungen*, in: Budke, Alexandra (Hrsg.): *Interkulturelles Lernen im Geographie-Unterricht*, S. 137-149, Potsdamer Geographische Forschungen 27, Universitätsverlag Potsdam.
- Torzewski W. (2013), *Etyka komunikacji w nieprzejrzystym społeczeństwie – Gianni Vattimo*, Linqua ac communitas, vol. 23, s.69-78.
- Turner L., Ash J. (1976), *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*, New York.
- Vattimo G. (2006), *Spółczesność przejrzysta*, tłum. Magdalena Kamińska, Wrocław.
- Waldenfels B. (2002), *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tł. J. Sidorek, Warszawa.
- Wojciszke B., Baryła W. (2000), *Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru*, Przegląd Psychologiczny, Tom 43, Nr 4, 395-421.
- Welsch W. (1998), *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. in: *Mainzer Universitätsgespräche*, Drechsel, Paul (Hrsg.): *Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegrenzung*, s. 45-72, JohannesGutenberg-Universität, Mainz.
- Zybertowicz A. (1995), *Przemoc i poznanie*, Wydawnictwo UMK, Toruń.

The ethical dimension of intercultural understanding in tourism

Key words: intercultural dialogue, discourse ethics, intercultural communication, intercultural sensitivity tourism

Abstract

The aim of the article is to justify the accepted thesis about the necessity of ethical competence in achieving intercultural understanding and building a dialogue by the main performers of the tourist scene. For that purpose, I am putting a number of questions aimed to identify the chances and barriers in developing the intercultural understanding and individual communication skills that determine the specificity of ethical obligations between the parties of cultural meetings in tourism.

In the first part, I consider the socio-cultural premises of interpersonal communication, referring to the category of intercultural education, a dialogue in the intercultural sensitivity. The second part is devoted to a critical analysis of the role and significance of tourism in the process of building intercultural understanding. The look at tourism presented here is an expression of a critical attitude to the mechanisms that co-define the mutual relations between tourists and strangers. In the third part, I formulate the premises for the development of the ethics of intercultural dialogue, accepting the assumption of the undeniable co-responsibility of the dialogue partners in the act of communication. One of the interesting attempts of applying an ethical reflection to the problems of intercultural communication in the field of tourism is the ethics of discourse. Its ethical message may constitute a theoretical foundation and justification for cultural practices that take place in the field of tourist travels.