



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Antropologia jako projekt podróży etycznej. Kolonializm, wyprawy badawcze i turystyka masowa w perspektywie komunikacji międzykulturowej

Author: Anna Maj

Citation style: Maj Anna. (2018). Antropologia jako projekt podróży etycznej. Kolonializm, wyprawy badawcze i turystyka masowa w perspektywie komunikacji międzykulturowej. "Folia Turistica" (Nr 49 (2018), s. 239-261), doi 10.5604/01.3001.0013.0830



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

DOI: 10.5604/01.3001.0013.0830

ANTROPOLOGIA JAKO PROJEKT PODRÓŻY ETYCZNEJ. KOLONIALIZM, WYPRAWY BADAWCZE I TURYSTYKA MASOWA W PERSPEKTYWIE KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

*Anna Maj**

Abstrakt

Cel. Celem artykułu jest teoretyczny namysł nad wybranymi aspektami myśli antropologicznej, filozoficznej i kulturoznawczej oraz refleksja nad antropologią jako projektem podróży etycznej i komunikacji międzykulturowej w kontekście historycznym rozwoju dyscypliny i refleksji nad metodami badawczymi oraz figurą Innego, w wymiarze kulturowym, etycznym i komunikacyjnym.

Metoda. Analiza i interpretacja tekstów kultury, w tym prac badawczych z zakresu antropologii. Reinterpretacja badań antropologii klasycznej w kontekście teorii podróży.

Wyniki. Przeprowadzona analiza pozwala skonstatować, że antropologia jest w istocie projektem etycznej podróży i komunikacji międzykulturowej. Świadczą o tym punkty zwrotne w historii dyscypliny, rozwój jej metod badawczych oraz metarefleksja dotycząca doświadczenia podróży do innej kultury wraz z mitologizowaniem i demitologizowaniem Obcego i badacza w dyskursie naukowym. Analiza problematyki typologii podróży, dyskursu kolonialnego i postkolonialnego wraz z usytuowaniem doświadczenia podróży, współobecności i odmienności antropologii i turystyki masowej wykazały, że podróż badawcza pełniła i nadal pełni istotną rolę autodefiniującą dla zachodniego namysłu nad spotkaniem z Innym.

Ograniczenia badań i wnioski. Badania ograniczone są w sensie historycznym, przynależąc do określonego czasu i dominującego współcześnie postkolonialnego dyskursu naukowego oraz metodologicznie, sytuując się w obrębie paradygmatu badań kulturoznawczych i komunikacyjnych nad turystyką.

Oryginalność. Oryginalność pracy wynika z interdyscyplinarnego spojrzenia na kwestie antropologicznej podróży badawczej, usytuowania antropologii w kontekście percepcji w podróży, wybranych teorii i filozofii podróży. Dobór przytaczanych koncepcji oraz argumentacja mają charakter autorski. Refleksja nad wymiarem etycznym projektu antropologicznego, który rozwijał się przez ponad sto lat, ma istotne znaczenie w kontekście rozwoju dyskursu postkolonialnego i alternatywnych antropologii „tubylczych”, a także współczesnych przemian komunikacji międzykulturowej zachodzących pod wpływem nowych technologii oraz dynamicznych i masowych procesów społecznych związanych z mobilnością przestrzenną i socjokulturową, turystyczną i migracyjną.

Rodzaj pracy. Praca teoretyczna.

Słowa kluczowe: antropologia, podróż badawcza, dyskurs kolonialny i postkolonialny, turystyka jako neokolonializm, percepcja w podróży, etyka antropologii.

* dr; Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Komunikacji Kulturowej, e-mail: anna.maj@us.edu.pl.

Figura antropologa i podróż badawcza w typologiach podróży i podróży

Postrzeżenie świata podczas podróży może przybierać różne formy w zależności od tego, kim jest podróżnik. Zależy to od wrażliwości i zdolności obserwacyjnych poznającego podmiotu, ale też od rodzaju podróży i roli, jaką w niej pełni. Cel podróży, rozumiany jako destynacja i jako motywacja, może wpływać na intensywność doświadczeń. Spośród szeregu form podróży, jakie opisują socjologowie, w omawianym tu kontekście istotne są przede wszystkim dwie graniczne: turystyka i podróż badawcza [Podemski 2004]. Pierwsza jest często rozpatrywana w kontekście masowej, ustandaryzowanej i niepohamowanej konsumpcji, kolekcjonowania atrakcji i widoków, braku autentyzmu doświadczenia, a także neokolonialnego porządku świata, w którym turysta jest stroną uprzywilejowaną wobec przyjmujących go gospodarzy. Druga, jako spadkobierczyni podróży odkrywczych, jest dla odmiany zarówno w dyskursie naukowym, jak i popularnym waloryzowana pozytywnie, a badacz, niezależnie od swej profesji postrzegany jest jako kontynuator dawnych odkrywców, redukujących białe plamy na mapach.

Trzeba zauważyć, że każda dyscyplina w odmienny sposób odnosi się do ekspedycji naukowych, pokładając w nich większe lub mniejsze nadzieje na rozwiązanie swych problemów, począwszy od nauk przyrodniczych, które od czasów nowożytnych, a zwłaszcza od dokonań Charlesa Darwina gloryfikują zbieranie próbek w terenie [Bacon 1625; Darwin 1859], po filozofię, która kładzie nacisk na wielowymiarowe doświadczenie refleksji w podróży [de Montaigne 1580-88 (2015), s. 553; Kartezjusz 1637 (2008), s. 45; Wiczorkiewicz 1995, s. 129-133; Zowisło 2011, s. 8; Kazimierczak 2011, s. 14]. Jednak najbardziej radykalne podejście do podróży reprezentuje antropologia, która *de facto* z „podróży do Innego” uczyniła swą sztandarową metodę badawczą (w antropologii fizycznej powiązaną ze zbieraniem danych – pomiarów, a w antropologii kulturowej z gromadzeniem artefaktów i obserwacji). To właśnie długotrwałe badania terenowe stanowią swoisty środowiskowy rytuał, którego przejście jest formą inicjacji do profesjonalizmu [Winkin 2010, s. 18], zgodnie z definicją *rites de passage* [van Genepp 1909, s. 29].

Badania terenowe jako tradycyjny wymóg dla każdego profesjonalnego etnografa, odróżniają (*demarcate*) antropologię od innych konkurujących z nią dyscyplin. Praca (w terenie) wymaga fizycznego spędzenia określonego czasu i życia wśród «Innych», ustawienia namiotu w «wiosce» i zbierania danych za pomocą obserwacji uczestniczącej [Huang 2002, s. 62].

Ma to oczywiście swoje powody historyczne, ale też wiąże się z rozumieniem samej istoty tej dyscypliny jako nauki o człowieku, a konkretnie jako nauki badającej Innego. I choć Inny może dziś mieszkać za rogiem [Clifford

2000, s. 25], to jednak tradycyjnie związany był z odległym miejscem, w które antropolog musiał się udać, przeżywając symbolicznie fazę liminalną rytuału przejścia. Pomijam tu w rozważaniach „badaczy gabinetowych”, tworzących we wstępnej fazie rozwoju dyscypliny [Barnard 2010, s. 61-80; Winkin 2010, s. 108-109; Kuper 2009, s. 5], nie oni bowiem zdecydowali o jej kształcie i specyfice, a właśnie badacze podróżujący.

Badacze terenowi są pełnoprawnymi spadkobiercami podróżujących intelektualistów i naukowców doby *Grand Tour*, naukowców odwiedzających się wzajemnie i poszukujących często w odległych bibliotekach i kolekcjach różnego rodzaju cymeliów poruszających ich wyobraźnię [Mączak 1980, s. 173-178, 210-215]. Ale antropologia jest też nauką, która przez długi czas współtworzyła dyskurs kolonialny. Nauka ta narodziła się z zainteresowania odmiennością podbitych ludów, sankcjonując przy tym lokalne stosunki polityczne i kulturowe, choć jednocześnie starała się zwracać uwagę na wartości innych kultur [Edwards 2001; Kuper 2009; Said 1991; Kruszelnicki 2010].

Można się zastanawiać, jaką rolę pełnił antropolog w społeczeństwach kolonialnych i kolonizowanych. Sam decydował się przecież na kontakt międzykulturowy z ciekawości badacza, nie z uwagi na obowiązki urzędnicze czy imperialny patriotyzm, a jednocześnie był przecież przedstawicielem społeczeństwa kolonizatorów. Interesującego wątku do rozważań nad ambiwalencją roli antropologa dostarcza choćby postawa Bronisława Malinowskiego, który wśród swych prac badawczych umiejscowił także projekt antropologii kolonialnej, dostrzegając (i promując) użyteczność pracy terenowej i teoretycznego namysłu nad obcą kulturą dla kolonialnego aparatu władzy [Malinowski 1938a, s. 603; 1938b, s. 501].

Można zatem postrzegać antropologa jako pośrednika, tłumacza, interpretatora, ale też medium obcych idei, zmieniające kultury tubylcze swą obecnością i procesem ich badania [Clifford 2000; Geertz 2005, s. 62-77]. Warto jednak pamiętać, że przed antropologiem najczęściej dana społeczność rdzena (zwana wówczas tubylczą lub pierwotną) miała kontakty kulturowe z innymi przedstawicielami „świata cywilizowanego” – administracją kolonialną, kupcami, misjonarzami, armią. W pewnym sensie w każdym podróżnym można widzieć „nosiciela obcości”, w znaczeniu terminu „nosiciel” funkcjonującym w wirusologii. Ale można przecież przez kontakt kultur rozumieć akt komunikacyjny na poziomie globalnym, a zatem nieuchronny element ludzkiej historii. W tym sensie antropolog jest wykwalifikowanym mediatorem pomiędzy kulturami czy cywilizacjami – jego rola jest raczej pozytywna, zakłada bowiem chęć zrozumienia Innego poprzez akt translacji międzykulturowej, nawet jeśli przy okazji niesie on „wirus” własnej kultury i właściwe mu zestawy uprzedzeń i stereotypów (np. związanych z epoką kolonialną).

Jednak aby zrozumieć nieco lepiej ten rodzaj komunikacji (będący przecież coraz częstszym doświadczeniem człowieka, nie tylko antropologa, we współczesnym społeczeństwie globalnym), warto przyjrzeć się początkom

antropologii i pokrewnym jej dyscyplinom nauki oraz epoce kolonialnej, która silnie wpłynęła na ich kształt. Dzięki temu możliwe będzie zrozumienie tradycyjnej roli antropologa jako badacza terenowego i specyfiki jego podróży oraz etycznych uwarunkowań projektu antropologicznego jako takiego. Pozwala to na porównanie jego postawy poznawczej i percepcyjnej z typem turysty masowego – jego modelowego przeciwieństwa, przynajmniej w opinii licznych badaczy. Można tu wymienić wszystkich ważniejszych teoretyków podróży, na czele z Deanem MacCannellem [2002], Johnem Urrym [1990 [2007], 1992, 1997] czy Chrisem Rojkiem [1997], a w pewnym ograniczonym zakresie także typologie Erica Cohena [1972] czy Zygmunta Bauman [1994]. W tę tradycję wpisuje się nieco przewrotnie Marielle Risse, przybliżająca strategię wyróżniania się stosowane przez podróżników [Risse 1998, s. 41-50].

Dyferencjacja „podróżnik *versus* turysta” jest najczęściej spotykaną próbą typologicznego opisu podróżnych. I to zarówno w ocenie ich samych, jak i w ujęciu badaczy. Risse zauważa, że ten dwubiegunowy podział podróżnych jest powszechny w literaturze podróżniczej. W jej opinii bazuje on na pięciu różnicach: wytrzymałości fizycznej, posiadanej wiedzy o odwiedzanych ludach i ich kulturze, zasobności portfela oraz destynacji i czasu podróży [Risse 1998, s. 42]. W tym duchu Dean MacCannell dzieli podróżnych na intelektualistów i turystów „[MacCannell 2002 (1976), s. 159-167], a wielu innych badaczy czyni za nim to samo [Mączak 2001, Heilbrun 1998], ewentualnie – dookreślając typy podróżnych, jak np. Erik Cohen, który wyróżnia zorganizowanych turystów masowych, indywidualnych turystów masowych, odkrywców i dryfujących [Cohen 1972, s. 167-8]. W literaturze antropologicznej ten sposób myślenia, który stał się podstawą dla późniejszej obserwacji i wynikającej z nich typologii MacCannella, oddzielającej turystów od podróżujących intelektualistów, został uwieczniony przez Claude’a Lévi-Straussa w słynnym passusie, otwierającym *Smutek tropików*: „Nienawidzę podróży i podróżników. A oto zabieram się do opowiadania o moich wyprawach” [Lévi-Strauss 1960, s. 9]. Wyraźna u Lévi-Straussa jest postawa intelektualisty (czyli w domyśle: prawdziwego podróżnika), deprecjonująca dokonania innych podróżnych, którzy przedstawieni są następnie przez antropologa jako dyletanci w zakresie wiedzy o kulturze i świecie.

Najciekawszą w omawianym kontekście propozycją „taksonomii podróżnych” jest koncepcja Philipa L. Pearce’a, badacza, który stara się dowieść dużej różnorodności w postawach związanych z podróżowaniem [Pearce 1982]. Wymienia on piętnaście podstawowych ról spełnianych przez ludzi w drodze, zaznaczając, że są to jedynie podstawowe typy – a zatem jego podział jest daleko mniej schematyczny, niż powszechnie panujący podział na turystów i podróżników. Te dwie role (podróżnik i turysta) stanowią jednak pierwsze dwa typy w klasyfikacji Pearce’a. Poza nimi sytuują się także: wczasowicz, jetsetter (pasażer często korzystający z odrzutowców), biznes-

men, emigrant, ekolog, badacz-odkrywca, misjonarz, student zagraniczny, hippie, międzynarodowy sportowiec, zagraniczny dziennikarz, pielgrzym oraz antropolog. Pearce tworzy ten podział w oparciu o klasyfikację wykonywanych przez podróżnych czynności i stosunku do nich (jest ich ogółem dwadzieścia) [Pearce 1982, s. 29]. Rozważa tu nie tylko sposób wydawania pieniędzy, główne zainteresowania, stosunek do odwiedzanych społeczności i ich kultury, podejście do środowiska naturalnego i rodzaj konsumpcji, ale także sposoby obserwacji (w tym stanowisko wobec fotografii), znajomość języka i wiedzę o danej kulturze oraz sposób zwiedzania (samodzielne lub zorganizowane) [Pearce 1982, s. 30-37].

Turysta w jego typologii „robi zdjęcia, poluje na pamiątki (*souvenir-hunting*), odwiedza słynne miejsca, nie ryzykuje, nie rozumie miejscowych” [Pearce 1982, s. 40], natomiast podróżnik „przebywa krótko w jednym miejscu, eksperymentuje z lokalnym jedzeniem, odwiedza słynne miejsca, zwiedza samodzielnie” [Pearce 1982, s. 32]. Trudno zatem w ramach tej typologii przeciwstawić sobie te dwa – zdaniem MacCannella opozycyjne – typy. Porównanie turysty z antropologiem wydaje się ciekawsze. Antropolog „gorliwie obserwuje odwiedzane społeczeństwo, odkrywa miejsca samodzielnie, interesuje się środowiskiem, nie kupuje pamiątek, robi zdjęcia” [Pearce 1982, s. 32]. Jedynie czynność fotografowania jest bliska obu typom podróżnych. Inne zachowania są przeciwstawne (przynajmniej pozornie). Próbując przeanalizować aktywność turysty i antropologa można zatem zastanowić się nad istotą podróży pojmowanej jako doświadczenie kognitywne, pamiętając oczywiście o całym wachlarzu pośrednich możliwości.

Poznanie Obcego: europejskie spojrzenie a dyskurs kolonialny

Niezależnie od tego, jak wartościujemy opisywany tu europejski sposób postrzegania i badania świata, należy podkreślić, że był on na tyle specyficzny, iż budził zdziwienie Obcych. Wśród XIX-wiecznych egipskich opisów podróży do Europy przykuwa uwagę stwierdzenie, iż Europejczycy wydają się wierzyć, że spojrzenie nie wywołuje żadnych skutków [Mitchell 2001, s. 14]. W istocie, Europejczyk patrzy, gdyż jest to dla niego podstawowy sposób badania świata, a nie czynność magiczna [Mitchell 2001, s. 14]. W tym sensie spojrzenie jest równoznaczne z subiektywną perspektywą, z naturalnym rodzajem analizy, i z najszlachetniejszym sposobem poznania, przynajmniej od czasów Kartezjusza, nie uwikłanym bowiem w bezpośredni kontakt cielesny i wszelkie wynikające stąd problemy moralne [Michałowska 2004].

Oczywiście szczegółowe omówienie wszystkich stanowisk filozoficznych wobec poznania zmysłowego przekracza ramy i zamysł tego tekstu. Warto jednak zauważyć, że mimo wątpliwości niektórych filozofów, w kulturze

Zachodu spojrzenie powszechnie rozumiane jest jako zdolność przyrodzona i nie nacechowana pejoratywnie, lecz przeciwnie – raczej pozytywnie, gdyż tak właśnie kultura europejska odnosi się do samej indywidualności, a więc do podmiotu poznającego. W Europie „ja”, również zgodnie z tradycją kartezjańską, ma wartość większą niż wspólnota. Daniel Etounga-Manguelle oraz Thomas S. Weisner w swoich tekstach zamieszczonych w zredagowanej przez Lawrence’a E. Harrisona i Samuela P. Huntingtona książce *Kultura ma znaczenie* [2003] zwracają uwagę m.in. na to, że ludy pozaeuropejskie inaczej postrzegają jednostkę, częściej też zdają się wierzyć w złą moc krzywego spojrzenia, w możliwość rzucenia uroku za pomocą wzroku. Obaj badacze uważają właśnie wspólnotowość, trybalizm i nacisk na szybką socjalizację dzieci za podstawowe czynniki kulturotwórcze w Afryce, co związane jest z ekstremalnymi warunkami naturalnymi, nie dającymi często jednostce szans na przeżycie bez wsparcia plemienia. Ta wyraźna odmienność wartościowania podstawowych zachowań ludzkich bywa różnie tłumaczona – czasem jako wyzwolenie się Europejczyków z krepującej teologii, czasem jako przyrodzona ciekawość [Orłowski 1999, s. 124-5] lub też jako wynik popularności racjonalizmu i zepchnięcia irracjonalnego w sferę tabu. W Europie nacisk na indywidualizm łączy się często z dowartościowaniem patrzenia jako formy jednostkowego poznania. Relacje pomiędzy sposobami wychowania a kulturowo wypracowanym „programem percepcyjnym” szczegółowo tłumaczy w swoich analizach Derrick de Kerckhove, który odnajduje powiązania pomiędzy stosowanymi w danej kulturze mediami, instytucjami kulturowymi i neurobiologicznymi podstawami pracy mózgu [de Kerckhove 1996].

Wartościowanie spojrzenia jako metody badawczej niewątpliwie różnić się będzie w zależności od rozpatrywanego kontekstu – gdy będzie nim rozwój humanizmu i sztuki malarstwa w renesansie – z pewnością rola perspektywy geometrycznej i wynikające z niej prawidła ocenione zostaną pozytywnie, gdy będzie nim konkwista i handel niewolnikami sprowadzanymi z nowo odkrytych ziem – zmieni się zapewne ocena tego zjawiska. A przecież mowa wciąż o tym samym spojrzeniu i jego konsekwencjach.

W kontekście epoki kolonialnej nie można w takim typie poznania nie dostrzegać przejawu dyskursu władzy, przemocy kolonizatora w stosunku do kolonizowanego. Patrzący jest tym, który zniewala; tym, który nadaje sobie prawo do przyglądania się [Mitchell 2001, s. 18; Said 1991, s. 237]. Michel Foucault opisując relację pomiędzy nauką i aparatem władzy, dostrzega powiązania ideologiczne, które owocują stworzeniem dyskursu wiedzy-władzy [Foucault 1998, 2002]. Jak wiadomo, są to jego zdaniem sfery nierozłączne. Badające spojrzenie, „spojrzenie kliniczne” powiązane jest z dominacją nad obiektem badania i z lekceważeniem dyskursu badanego, a nawet ze świadomym pomijaniem go. Foucault pisząc o etnologii, akcentuje jej historyczne zakorzenienie, które ma na nią niebagatelny wpływ. Autor jednak waha się co do oceny rodzaju tego wpływu:

Istnieje pewna pozycja zachodniej *ratio*, ustalona w ciągu jej historii i stanowiąca podstawę jej relacji, jakie może ona nawiązywać z wszystkimi innymi społeczeństwami – nawet z tym, w którym historycznie sama się pojawiła. Nie znaczy to oczywiście, że sytuacja kolonialna jest etnologii niezbędna (...). Etnologia zyskuje właściwy sobie wymiar wyłącznie w historycznej suwerenności – zawsze dyskretnej, lecz zawsze aktualnej – myślenia europejskiego i w relacji, która pozwala mu stawić czoło innym kulturom tak samo jak sobie. (...) Etnologia sytuuje się wewnątrz szczególnej relacji, którą zachodnia *ratio* ustanawia wobec innych kultur, dzięki czemu może pomijać przedstawienia, jakie ludzie danej cywilizacji wytwarzają o sobie, o własnym życiu, potrzebach i znaczeniach obecnych w języku, może natomiast zobaczyć, że za tymi przedstawieniami kryją się normy, dzięki którym ludzie spełniają życiowe funkcje, choć ich bezpośredni nacisk odrzucają, reguły, pozwalające im odczuwać i zaspokajać potrzeby, wreszcie systemy, na których tle dane jest im każde znaczenie [Foucault 2005, s. 207-209].

„Pomijanie przedstawień” Innych dotyczących ich samych jest właśnie przejawem dyskursu władzy – nawet jeśli wyniki takich analiz są interesujące, to analizy te są dwuznaczne moralnie. Semantyczne odebranie Obcym umiejętności mowy — a więc porozumiewania się – oznacza przejście dyskursu o nich, przyjęcie na siebie roli dyskursotwórczej i definiującej. Jest to zwyczajowa taktyka kolonizatorów, na co zwraca uwagę Edward Said [1991] w kontekście kolonializmu zachodniego, a w kontekście kolonializmu rosyjskiego – Ewa Thompson [2000].

Said analizując Orient rozumiany przezeń jako okcydentalny wytwór – będący symbolicznym przedstawieniem nieznanego świata, powiązany z dyskursem władzy, polityki i nauki – pisze także o doświadczeniach przybyszów widzących Wschód i jego mieszkańców zazwyczaj poprzez pryzmat zinternalizowanej i zobiektywizowanej ideologii [Said 1991; 2002]. Przewaga Europy w dobie kolonialnej pod względem organizacji różnych struktur oraz instytucjonalizacji nauczania i rozwoju mediów różnego typu (od wynalazków technicznych, przez środki transportu, po *mass media*) spowodowała rozprzestrzenienie się właśnie europejskiego modelu czy wizerunku Orientu, a nie wschodniego spojrzenia na Europę. W rzeczywistości Said wydaje się pomijać fakt, że Orient nie wydawał się zainteresowany upowszechnianiem własnej wizji świata, a nie tylko nie miał takiej możliwości [Sabry 2005, s. 42-43; Rugh 2004, s. 19]. Said twierdzi, że przejście dyskursu wiąże się z imperialnym rozbudzeniem się potrzeby opisywania innych, która wywodzi się z poczucia wyższości kulturowej. Zachód rozpoczął swe opowieści o Oriencie, gdyż on sam wydawał mu się niemy i zacofany, a jednocześnie leżał na tyle blisko, że wymagał opisanego [Said 1991, s. 195]. Oczywiście wiązało się to z przewagą militarno-technologiczną, którą ekstrapolowano również na poczucie wyższości kulturowej.

Trudno przeczyć istnieniu przemocy kolonialnej [Fanon 1985, s. 32, 38]. Rozważając problem podróży jako doświadczenia kulturowego trzeba jed-

nak skupić się przede wszystkim na przemocy na poziomie symbolicznym. Jest to poziom semantyki, nadawania znaczeń, konstruowania obrazów i dyskursu. Nie znaczy to wszakże, że badając problematykę podróży, można pominąć przemoc fizyczną, której podróżnicy bywają zarówno dystrybutorami, jak i odbiorcami. Turysta skazany jest na dziedzictwo tego rodzaju – bądź jako podmiot, bądź jako obiekt tej przemocy.

Turystyka masowa jako neokolonializm kulturowy

Współczesny turysta jest przecież wnukiem kolonizatora i jako taki dziedzić nie tylko jego przyzwyczajenia percepcyjne, ale też stereotypy i ograniczenia świadomości [Jennings, 2018, s. 29]. Zgadzam się tu w pełni z koncepcjami Louisa Turnera, Johna Asha i Dennisona Nasha, widzącymi bliski związek przyczynowo-skutkowy (czy historyczną kontynuację) pomiędzy kolonializmem a turystyką masową [Podemski 2004, s. 40-44]. Badacze ci zwracają uwagę na istotne kwestie polityczno-kulturowe. Perspektywa, w której turystyka pojmowana jest jako pokojowa forma kolonializmu kulturowego, dostosowana do wymogów czasów postkolonialnych została dobrze ugruntowana analizami ekonomicznymi i statystycznymi [Mazanec 2018]. Coraz częściej zresztą badacze dostrzegają dwuznaczny charakter roli turysty.

Jednymi z pierwszych, którzy zwrócili na to uwagę, byli Louis Turner i John Ash, którzy w 1975 roku opublikowali książkę *The Golden Hords* [Turner, Ash 1975]. Od tego czasu można datować postkolonialną teorię krytyczną w badaniach nad turystyką. Podróż połączona ze zwiedzaniem w tym ujęciu jawi się jako trwające od stuleci przemieszczanie się ludności bogatych, zimnych i zanieczyszczonych krajów Północy na Południe – do krajów ciepłych, czystych, nie zniszczonych jeszcze przemysłem, a zatem i biedniejszych. Teoria ta powiązana jest w dużej mierze z historią rewolucji w transporcie – za najważniejsze cezury badacze uważają pojawienie się kolei, statku parowego, samochodu i samolotu. Masowi turyści jawią się tu nowymi barbarzyńcami, stąd zresztą tytuł nawiązujący do Złotej Ordy. Oczywiście nowi barbarzyńcy różnią się od dawnych – pochodzą z miast, z centrów cywilizacji i podążają na peryferia wraz z całym swym bagażem kulturowym i pieniędzmi. Istotnym aspektem, łączącym te dwie „generacje” *barbari* jest sposób, w jaki wędrują przez świat, szerząc siłę (różnych rodzajów), zalewając słabsze społeczeństwa. Autorzy kładą nacisk na fakt, że turystyka jest domeną znacznej mniejszości społeczeństwa – na początku lat siedemdziesiątych, gdy powstawała książka, jedynie 1% ludzkości leciał samolotem, a 95% ludności świata nigdy nie przekroczyło granicy państwowej. W pierwszych dekadach XXI wieku sytuacja oczywiście się zmieniła. Krzysztof Podemski podsumowuje teorię Louisa Turnera i Johna Asha oraz samych turystów masowych w niezwykle trafny sposób (który do dziś się nie zdezaktualizował):

Zdaniem autorów, masowa turystyka stoi pod znakiem 4 «S»: *sun, sand, sea and sex*. Turystyka jest *inwazją* uciekinierów z metropolii na peryferia. Turyści to osoby, które uciekają od uniformizacji i złożoności w egzotykę i prostotę, w inną przestrzeń, ale także w inny wymiar czasu. Turyści kupują sobie tubylczą kulturę tak jak wakacje. Wakacje są ładnie opakowanym towarem. Kultura tubylcza jest w niej produktem zamrożonym, spetryfikowanym, zastygłym w przeszłości [Podemski 2004, s. 41].

Od kultur i ludzi często zresztą ważniejsza jest egzotyczna sceneria czy zwierzęta. Autorzy skłaniają się ku stwierdzeniom, że turystyka nie wiedzie do prawdziwego kontaktu międzykulturowego – jedynie daje jego namiastkę, a właściwie jest jego zupełną iluzją. Nawet jeśli turyści wykazują chęć poznania gospodarzy, ich zwyczajów, kultury i opinii – napotykają nieprzekraczalny problem, „rzeczywisty dylemat, na ile można w dwa tygodnie poznać kogoś, kto mówi nieznanym językiem” [Podemski 2004, s. 42]. A zatem oczywiście staje się, że obopólne kontakty nie mogą wyjść poza powierzchowne i pełne uprzedzeń stosunki. Omawiana teoria dotyczy pojęcia turysty w wąskim rozumieniu jako turysty masowego – nie w szerokim (turysta: nie tylko masowy, zorganizowany, ale też indywidualny, w tym ambitny „podróżnik”, o którym pisze MacCannell), za jakim się opowiadam. Innym problemem, dziś doskonale widocznym jest to, że te rodzaje turystyki, które w latach siedemdziesiątych uznawano za alternatywne i mało popularne, dziś stały się równie masowe i skomercjalizowane, jak klasyczne *package tours*.

Oczywiście koncepcja Turnera i Asha nie jest indyferentna politycznie – jest dogłębną krytyką systemu, w którym pieniądze turystów trafiają nie do biednych społeczeństw, ale do politycznych czy militarnych „elit” nimi zarządzających, co umacnia polityczne *status quo*. Również dzisiaj trwa debata, czy turyści powinni odwiedzać określone kraje, w których turystyka służy finansowaniu dyktatur wojskowych czy reżimów totalitarnych. Jest to oczywiście spór, w którym każda strona ma swoich zwolenników – jedni utrzymują, że turystyka mimo finansowania władzy daje zwykłym obywatelom nadzieję na zmianę ustroju i wiedzę o świecie poza granicami kraju, a czasami możliwość zarobienia i przedstawienia swoich poglądów, inni – że jest formą podtrzymywania totalitarnej władzy. Próba wyjścia z impasu są różne kodeksy etyczne proponowane turystom [WTO 1999]. Marek Kazimierzak, wskazując na współistnienie różnych stanowisk względem kodeksów etycznych w turystyce, zauważa przy tym, że w branży turystycznej można obserwować „nieoczekiwane sprzężenia etyki biznesu i zarządzania z etyką ekologiczną oraz etyką sprawiedliwości społecznej”, które stanowią część systemu odpowiedzialności etycznej, transkulturowego w sensie geograficznym i historycznym [Kazimierzak 2006, s. 14]. Dennison Nash, mimo upowszechniającej się koncepcji zrównoważonego rozwoju, uważał turystykę za imperialną praktykę współczesnych krajów rozwiniętych. I choć

turysta prowokuje kontakt międzykulturowy, nie jest niewinny – niszczy kraj, do którego przyjeżdża na wakacje, zamieniając go swymi działaniami (pośrednio) w region turystyczny. Kontakty kulturowe sprowadzają się tu do transakcji, jednak nie prowadzą one do wymiany kulturowej, a do dominacji. Wiąże się to oczywiście z tym, że rzadziej turyści uczą się języka i zwyczajów kraju, który odwiedzają. Częściej to gospodarze dostosowują się do norm kulturowych, wymagań różnego typu, zachowań i języka turysty. Dlatego też rola gospodarzy jest tu fundamentalna. Jak ujmuje to Nash:

Z uwagi na transakcyjny charakter imperializmu nie można zapominać o roli, jaką odgrywają tubylcy. (...) Niektórzy tubylcy mogą być aktywnymi partnerami w kreowaniu resortów turystycznych. Jakie siły powodują, że poszukują oni czy zgadzają się na rozwój turystyki? Tam, gdzie dysproporcje władzy są bardzo duże, jak w wypadku podboju militarnego, takie pytanie może nie mieć znaczenia, ale nie można ignorować faktu, że rozwój regionów turystycznych (*tourist area*) zazwyczaj zależy od pewnej lokalnej współpracy [Nash 1989, s. 43].

A jednak to, co łączy gospodarzy i gości, to stosunki instrumentalne i to głównie tubylcy muszą się adaptować do nowej sytuacji i dominującej kultury przyjezdnych, nie odwrotnie. Nash zgadza się, że turystyka historycznie wiąże się z czasowymi dobrowolnymi migracjami dobrze sytuowanej ludności z Północy na Południe, z centrów (metropolii) na peryferia, gdzie tworzą się turystyczne regiony. Często także, jak zauważają i Nash, i Nuñez, turysta z pewnego sentymentu wraca tam, skąd nie tak dawno temu wygnano jego samego, bądź jego rodziców czy dziadków-kolonizatorów [Nuñez 1989, s. 267; Nash 1989, s. 37-52]. A zatem, jego dominacja jest kwestią oczywistości, choć często w oficjalnym dyskursie się nie pojawia. Instrumentalne stosunki, jakie powstają pomiędzy gospodarzami i gośćmi nie wywodzą się jednak tylko z kolonialnej przeszłości, ale także z charakteru systemu ekonomicznego przemysłu turystycznego. Przeszkodą są również różnice kulturowe, problem obcości oraz dystynkcja: praca – czas wolny:

Jako turysta, osoba trwa w czasie wolnym, co oznacza, że nie ugina się formując świat, tylko doświadcza go lub bawi się nim. Jeśli turysta dąży do dziwacznych turystycznych celów, inni muszą spełniać bardziej użyteczne funkcje. Ujmując to zwięźle, inni muszą służyć, podczas gdy turysta bawi się, wypoczywa, lecz się lub mentalnie się wzbogaca [Nash 1989, s. 45].

Mimo tej raczej gorzkiej analizy sytuacji, badacz uważa, że dla tubylców przyjęcie aktywnej roli może być pozytywne w sensie ekonomicznym. Oczywiście podejście transakcyjne wskazuje na rozumienie turystyki jako obopólnych związków i interakcji, z dwukierunkowym przepływem komunikacji. Zdaniem Nasha jest to komunikacja utrudniona dla zdominowanych i poddanych presji tubylców. Sam zauważa jednak, że trudno tu mówić

o jednym systemie turystycznym – jest ich tak wiele, jak społeczeństw gości i gospodarzy oraz ich potencjalnych wzajemnych stosunków. Turystyka jako zjawisko wymaga zatem równomiernego skupienia uwagi antropologów na obu społecznościach tego wciąż imperialnego układu sił [Nash 1989, s. 47], w którym wnukowie kolonizatorów odwiedzają w czasie wolnym wnuków ich dawnych służących – kolonizowanych. Oczywiście użyte tu słowo „wnuk” można rozpatrywać zarówno metaforycznie, jak w przypadku polskich turystów, jak i zupełnie dosłownie, zwłaszcza gdy mowa o Brytyjczykach czy Francuzach, dla których dziedzictwo to jest albo palącym problemem, albo powodem do dumy i resentymentów.

Trzeba tu dodać, że ostatnie dekady stanowią podstawę do postawienia tezy o demokratyzacji turystyki. Jeden z ważniejszych współczesnych antropologów, James Clifford, ujął ten proces następująco: „W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku etnografia zaczyna się od nieuniknionej konstatacji faktu, że ludzie Zachodu nie są jedynymi, którzy przemierzają współczesny świat” [Clifford 2000, s. 25]. Można zatem szerzej spojrzeć na gospodarzy i gości – od kilku dekad porządek postkolonialny w turystyce ulega odwróceniu. Inaczej rzecz ujmując, także wnukowie kolonizatorów bywają przedmiotem oglądu wnuków dawnych kolonizowanych i nie ma w tych podróżach niegdysiejszej nabożności cechującej pielgrzymki z peryferiów do metropolii. Trzeba podkreślić, że binarny świat z analiz Nasha wyraźnie się dziś skomplikował, choć jednocześnie nie można powiedzieć, że epoka kolonialna i relacje w niej wykształcone zupełnie odeszły w niebyt.

Ograniczenia wiedzy i percepcji w podróży

Dzisiejszy turysta różni się zatem od swego poprzednika, napotyka jednak często podobne trudności, jakie piętrzy przed nim zarówno los, bariera kulturowa, jak i kolonialne dziedzictwo. Zresztą nie jest to ograniczenie jednostronne: niezależnie od procesu globalizacji obydwie strony posługują się stereotypami kulturowymi. Warto zapytać o wiedzę, jaka powstaje w doświadczeniu podróży, a także o jej ograniczenia, wynikające z uwarunkowań kulturowych, psychologicznych i percepcyjnych.

O tradycyjnym czy stereotypowym stosunku do „obcych” interesująco pisze Zbigniew Benedyktowicz [2000], który przytacza wczesne prace polskich prekursorów etnologii – Józefa Obrębskiego, Floriana Znanieckiego, Gustawa Ichheisera i Jana Stanisława Bystronia. Kategoryzacje ludzi powszechne w myśli ludowej bazują na dychotomiach, które ukazują różnice pomiędzy „swoimi” i „obcymi”. Podstawowe to: „ludzie” – „nieludzie”, „ludzie” – „zwierzęta”, „posiadający mowę” – „niemówiący”. Wyrazne przeciwstawienie Obcych własnej grupie społecznej czy narodowej jest jednocześnie wyrzuceniem ich poza nawias społeczeństwa, a zatem poza nawias

ludzkości. Wiąże się z tym powszechnie u ludów zwanych niepiśmiennymi równoznaczne pojmowanie nazwy własnego plemienia z rozumieniem terminu „ludzie”. Przykładem mogą być Mapuche czy Ikwowie, co ukazuje możliwe drogi rozwoju historii „ludzi” – pierwsi zostali zdominowani, zasymilowani i jednocześnie upodleni oraz sprowadzeni do roli przedmiotu badań antropologii i bohaterów spektakli organizowanych dla potrzeb turystów, a drudzy wyginęli. Interesującym faktem jest też częste kategoryzowanie Obcych jako przybyszów z zaświatów — stąd ich związek z czernią, ciemnymi mocami, diabłem, ale też z bóstwami, siłami nadprzyrodzonymi, niekoniecznie złymi. Stereotyp może być tu postrzegany jako obraz-symbol, definiujący to, co nieznanne [Benedyktowicz 2000]. Za Walterem Lippmanem [1922], Benedyktowicz przytacza istotne cechy stereotypu: mechaniczna, seryjna powtarzalność i odradzanie się, duża trwałość, absurdalność i niedorzeczność, dominanta emocjonalności i irracjonalności [Benedyktowicz 2000, s. 81]. Za niezwykle istotne autor uważa jednak przede wszystkim powiązanie stereotypu z funkcjami poznawczymi, z aspektem pragmatycznym ludzkiego działania i z procesem identyfikacji (zaproponowane przez Józefa Obrębskiego) [Benedyktowicz 2000, s. 82]. Urszula Żydek-Bednarczuk natomiast w kontekście badań nad komunikacją międzykulturową w glottodydaktyce zauważa, że dla zrozumienia stereotypów Obcego konieczne jest także przyjrzenie się autostereotypom i standardom kulturowym jednostki [Żydek-Bednarczuk 2015, s. 53].

Wspomniana binarna stereotypizacja („ludzie”/„nie-ludzie”) jest zapewne „odwiecznym” towarzyszem podróżnika; wiązać ją można oczywiście zarówno z pierwszą (fascynacja), jak i drugą (szok kulturowy) fazą „krzywej akulturacji” opisywanej przez Geerta Hofstede [2000, s. 305]. Istotne jest przy tym to, że nie narodziła się ona wraz z nowożytnym spojrzeniem, ale znacznie wcześniej. Zdaniem Louisa Turnera i Johna Asha właściwa była już pierwszym podróżnikom europejskim doby renesansu [Turner, Ash 1975]. Stereotyp jest przecież reakcją obronną, reakcją na to, co inne, nieznanne, w sposób niepokojący odmienne. Hofstede zauważa przy tym, że istnieniu zazwyczaj pozytywnych autostereotypów (dotyczących członków własnej grupy społecznej) odpowiada wzmocnienie heterostereotypów (czyli stereotypów w rozumieniu członków innych grup), które może być tak silne, że nawet doświadczenie międzykulturowe z nimi niezgodne – zwłaszcza gdy jest negatywne – będzie pomijane i zapamiętywane jako odwrotne [Hofstede 2000, s. 307]. Zdaniem Hofstede’a kontakty międzykulturowe nie są jednak gwarantem lepszego zrozumienia, opinie na temat Obcego kształtują się bowiem na podstawie doświadczeń kontaktów międzygrupowych, a nie indywidualnych, które z natury rzeczy są bardziej zróżnicowane i częściej mogłyby być podstawą do weryfikacji stereotypu.

Podobnie można wskazać, że praktykowana już od starożytności mitologizacja Obcego jako „barbarzyńcy, dzikiego, pierwotnego” [Kuper 2009,

s. 21-37] oraz wytworzenie przez wczesną etnografię modelu społeczeństwa pierwotnego jako antytezy czy antymodelu dla zachodniego społeczeństwa cywilizowanego stanowią rodzaj naukowo usankcjonowanej reakcji obronnej wobec pierwszej fazy globalizacji, jaką była epoka kolonialna i wynikające ze zderzenia cywilizacji problemy z zakresu komunikacji międzykulturowej. Adam Kuper zwraca uwagę na fakt, że idea społeczeństwa pierwotnego równie dobrze sprawdzała i sprawdza się w różnych kontekstach ideologicznych i politycznych, stanowiąc użyteczne narzędzie perswazji kulturowej zarówno w przeszłości, jak i na przyszłość [Kuper 2009, s. 239]. W procesie mitologizacji kultur rdzennych czy tubylczych Kuper dostrzega ciężar tradycji romantycznej [Kuper 2009, s. 221].

Teorie psychologiczne z kolei kładą nacisk na powiązanie stereotypu z uprzedzeniem i z oczekiwaniem, ale także z dysonansem poznawczym, z koniecznością oceny kogoś odmiennego, przy niedostatecznej wiedzy na jego temat. Kategoryzacja jest tu naturalnym procesem psychicznym o różnie tłumaczonej genezie. Poza teoriami myślowego „lenistwa”, strachu wobec obcości, czy moralnej słabości, powstała także teoria rzeczywistego konfliktu, widząca w stereotypizacji przejaw realnej rywalizacji o ograniczone zasoby [Nelson 2003, s. 21-89]. W kontekście komunikacyjnym i kulturowym najbardziej przekonująco brzmi teza o percepcyjnym uwarunkowaniu kategoryzacji:

Nasz system poznawczy ma ograniczone możliwości i nie jest w stanie przetwarzać jednocześnie wszystkich informacji dostępnych w naszym otoczeniu społecznym. Ponieważ jednak mamy potrzebę rozumienia, a nawet przewidywania zachowań innych ludzi, nauczyliśmy się omijać owe ograniczenia. Kategoryzacja okazała się tu jedną z najlepszych metod [Nelson 2003, s. 52-53].

Psychologowie doszli do takich wniosków dopiero w latach sześćdziesiątych, kiedy to pojawiły się możliwości badania aktywności mózgu człowieka i rozwinęły się sztuczne mózgi — komputery. Interesujących spostrzeżeń z zakresu psychologii percepcji dokonał także nieco wcześniej Ernst Gombrich [1956], analizując kwestie związane z postrzeganiem dzieł sztuki. Odkrył on najogólniej rzecz ujmując, iż percepcja polega na powtarzaniu się sekwencji schematów i korekt [Gombrich 1981, s. 147-177].

Wszelka sztuka rodzi się w ludzkim umyśle, wyraża raczej doświadczenie świata niż sam świat widzialny i właśnie dlatego jest «konceptualna», że przedstawienie obrazowe zawsze rozpoznać można po stylu. Pozbawieni punktu wyjścia, czyli pierwotnego schematu, nigdy byśmy się nie oparli presji doświadczeń. Podstawowe kategorie pozwalają nam porządkować wrażenia. Paradoksem okazuje się, że owe podstawowe pojęcia nie są wcale tak ważne, by nie można ich było korygować zależnie od potrzeb. Toteż przy dostatecznej giętkości schematu jego początkowa mglistość jest w większej mierze pomocą niż zawadą. Natomiast system całkowicie płynny nie byłby przydatny, albowiem nie mógłby rejestrować faktów z braku odpowiednich «szufladek» [Gombrich 1981, s. 90].

Mówi on w istocie o procesie opartym na elastycznych zasadach, modyfikowanych w zależności od potrzeb i kreatywnych zdolności człowieka. Istotne staje się zrozumienie, że aparat percepcyjny wykorzystuje rodzaj matryc, na bazie których dokonuje obserwacji i autokorekt. Oznacza to, że kategoryzacja w tym rozumieniu ma walor raczej pozytywny — bez niej bowiem postrzeganie byłoby procesem zbyt skomplikowanym w stosunku do możliwości ludzkiego mózgu. Wnioski Gombricha można rozszerzyć poza percepcję dzieł sztuki – zasada precesji schematów i korekt dotyczy bowiem generalnie procesów postrzegania, może nawet nie tylko ludzkiego. Z całą pewnością opisuje ona także kontakty interpersonalne, zwłaszcza te międzykulturowe, w wypadku których schemat jest bardziej ogólnym konstruktem, który aktywnie trzeba uzupełniać podczas podróży.

W tym kontekście zawierzenie opisom stworzonym przez innych podróżnych lub autorytetom nauki czy religii zwalnia turystę z konieczności męczącego porównywania schematów z rzeczywistością i nieustannego korygowania ich. W tym sensie stereotyp jest naturalnym sprzymierzeńcem turysty. Z drugiej strony schemat w rozumieniu Gombricha jest nieodłącznym elementem każdej percepcji, a zatem także turysta poszukujący prawdziwego kontaktu i wiedzy o Innym jest nań skazany.

Percepcja człowieka wkraczającego w obcą przestrzeń kulturową jest wyczulona przede wszystkim na odmienność różnych aspektów rzeczywistości, jednak przyzwyczajenia percepcyjne, jakich nabył on przebywając we własnym kręgu kulturowym, nie dadzą o sobie zapomnieć. Stąd częste postrzeganie świata zewnętrznego przez turystę jako świata dekoracji czy spektaklu, nawet jeśli nie są stworzone ze względu na niego. Kulturowe formy reprezentacji, takie jak panoramy, wystawy, muzea i teatr, a później kino i nowe media, utrwaliły w człowieku Zachodu takie „egoistyczne” podejście do świata: turysta nie postrzega siebie jako „obiektu dziwaczego”, lecz całe środowisko widzi jako takie. Wydaje się, że słusznie Erik Cohen postrzega nowoczesne „dowartościowanie i zadowolenie płynące z kontaktu z dziwnością i nowością” jako pierwotną przyczynę rozwoju turystyki, umożliwiającą „wyjście poza własny habitat” [Cohen 1972, s. 165]. W konsekwencji, choć to przybysz jest Obcym, postrzega jako Obcych wszystkich innych ludzi. Świat jawi się turyście jako scena teatralna – zapomina on jednak, że sam jest aktorem, który na niej występuje. Wrażenie sztuczności świata-napokaz nie musi być mylące, jak zauważa MacCannell [2005, s. 224-240], często jest on właśnie taki – i to specjalnie dla turystów. Jeśli spojrzeć na świat ludzkich interakcji z perspektywy rozważań Ervinga Goffmana [Goffman 1981], sztuczność ta wydaje się zresztą całkiem naturalna i powszechna. We wszystkich sytuacjach interakcji społecznych człowiek jest bowiem zdaniem Goffmana aktorem, a środowisko interakcji – sceną. Niewielkie znaczenie może zatem mieć autentyczność czy nieautentyczność dekoracji. Zawsze pozostają one konstruktem użytecznym dla celów interakcji. Pełna

autentyczność jest w opinii Goffmana nieosiągalna — gdyż każdy kontakt pomiędzy ludźmi opiera się na przyjęciu określonych ról społecznych i postaw komunikacyjnych, poprzez wykorzystanie fasady i sposobu gry aktorskiej oraz technik służących społecznej kontroli [Goffman 2006, s. 171].

Może jednak, gdyby oprzeć się z kolei na koncepcji gry aktorskiej Stanisławskiego – wedle której to, co grane musi być prawdziwie przeżywane, by wydawało się prawdziwe i poruszyło widza, a przez to stało się prawdziwe – człowiek nie jest jednak skazany na nieautentyczność [Stanisławski 1953-1954]. Nawet turysta, jeśli przeżywa kontakt z Innym w sposób wewnętrznie autentyczny, może dojść do prawdy – jednak nie będzie to prawda o Innym, a o nim samym. W sytuacji kontaktu międzykulturowego można liczyć na empatię, która nabiera sensu prawdy – jednakże nie jest to prawda intersubiektywna, a w pełni subiektywna. Jest to prawda sceny teatralnej i grającego aktora. W tym kontekście odniesienie do Stanisławskiego daje pewną szansę, pewną – choć niewielką – dozę optymizmu poznawczego, zakładającego, że przynajmniej poziom emocjonalny „spotkania z Innym” może nieść autentyzm, mimo turystycznych dekoracji. Liczy się zatem autentyzm doświadczenia, a przecież to właśnie *doświadczenie* dla turysty jest najważniejsze. Pytaniem pozostaje, na ile człowiek żyjący wśród dekoracji się do nich upodabnia i na ile utożsamia się z ich ledwo dostrzegalnym, ale wszechobecnym dyskursem, zwłaszcza gdy doświadczenia te są kolekcjonowane, tak jak kolekcjonuje się pamiątki i widoki. Sugestie Saïda i badaczy postkolonialnych nakazują tu pewien sceptycyzm. Jest to jednak tylko jedna z perspektyw postrzegania komunikacji międzykulturowej.

Antropologia jako projekt podróży etycznej i spotkanie z Innym

Innym sposobem jest dialog, którego zwolennikiem jest Emanuel Levinás, piszący o „spotkaniu z Innym” w tonie optymistycznym (w tym sensie, że dopuszcza ewentualność takiego spotkania). Oczywiście rozumie on postać „Innego” inaczej niż krytycy postkolonialni – nie poprzez różnicę kulturową, ale poprzez różnicę tożsamości, czy raczej różnicę bytu. Każdy człowiek jest dlań „Innym”. W swej pracy *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, pisze Levinás:

„Inność innego człowieka nie zależy od jakiejś cechy, która odróżniałaby go ode mnie, bo odróżnienie tego typu zakładałoby właśnie wspólnotę rodzaju, która przekreśla prawdziwą odmienność. A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie (...) Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który jest nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej naturze” [Levinás 1998, s. 227-228].

A zatem to w różnicy streszcza się charakter naszego spotkania z Innym. Dzięki jego twarzy doświadczamy zewnętrżności. W *Etyce i nieskończoności* Levinas zauważa natomiast inną ważną w kontekście podróży prawdę: „Jeszcze zanim człowiek spotka obok siebie twarz innego, już niesie go w sobie” [Levinas 1991, s. 12]. Spotkanie z Innym (czyli nie Toż-Samym ze mną), z Drugim (który objawia się poprzez swoją fizyczną obecność i stawia etyczne wyzwanie), jest w opinii Levinasa najważniejszym doświadczeniem człowieka. Doświadczeniem, dzięki któremu możliwe jest „samodoświadczenie” rodzące się z niewspółmierności między Drugim i Ja. To właśnie spotkanie z Drugim, zwłaszcza widok jego twarzy, sprawia, że rodzi się świadomość moralna. W tym rozumieniu pojawienie się Innego nadaje sens mojemu światu, poprzez konieczność dania odpowiedzi Innemu, odpowiedzi rozumianej jako odpowiedzialność [Levinas 1998, s. 239].

Z całą pewnością tego rodzaju znaczenie miało dla człowieka Zachodu spotkanie Innego, którego nazwał „dzikim”. Stało się ono z jednej strony pretekstem do samookreślenia, z drugiej wywołało konieczność definiovania świata, w którym zaszło to spotkanie. Trudno jednak mówić o obudzeniu się świadomości moralnej – dopiero późny postkolonializm, z jakim mamy współcześnie do czynienia odwołuje się do poczucia odpowiedzialności, o jakim pisze Levinas.

Interesujące wydaje się tu refleksyjne podejście Joanny Tokarskiej-Bakir, piszącej o różnych rodzajach spotkania z Innym w kontekście doświadczeń współczesnego dyskursu antropologicznego i filozoficznego [Tokarska-Bakir 1995, s. 13-22]. Istotnym elementem jej rozważań jest koncepcja „rozmowy” Hansa-Georga Gadamera, opartej na hermeneutycznym „rozumieniu” [Gadamer 1993, s. 342]. Autorka przedstawia trzy sposoby komunikacji z Innym, choć nie nazywa tego w ten sposób, pisząc jedynie, iż są to „miejsca” (*topoi*) spotkania. Każde z nich jest jej zdaniem związane z innym rodzajem języka, stąd też i opisy takich spotkań przybierają różne formy.

Pierwszy rodzaj spotkania nazywa ona wiwisekcją, drugi – raportem, trzeci – rozmową. Są to również typy opisu właściwe dyskursowi etnograficznemu czy antropologicznemu, zajmującemu się opisywaniem Obcych. Pierwsze dwa miejsca – „topoi” – autorka uznaje za nowoczesne, ostatnie za ponowoczesne – co można by przełożyć na „kolonialne” i „postkolonialne”, z tym, że „raport” jest formą pośrednią, związaną z prapoczątkami refleksji nad kolonializmem.

Pierwszy rodzaj opisu obecny jest szczególnie w języku nauk przyrodniczych, z niego bowiem się wywodzi. Następnie zaadaptowały go także dziedziny humanistyczne:

Obcość można traktować jak przedmiot badania w potocznym jego rozumieniu. Jest to sytuacja *wiwisekcji*, *totalnego uprzedmiotowienia*. W zachowaniu Innego, którego badamy «klinicznym wzrokiem», chcemy wówczas wykryć to,

co typowe i regularne, i czynimy to nie tylko dla *klasyfikacyjnej przyjemności*, ale także po to, by przewidywać na tej podstawie zachowania innych. (...) W takim badaniu wyłącza się wszelkie momenty subiektywne, *wyklucza przejawy własnego zaangażowania*, a zatem traktuje się tradycje jako rodzaj przedmiotu [Tokarska-Bakir 1995, s. 14].

Wiwisekcja jako rodzaj opisu spotkania z Innym nie dostarcza głębokiej wiedzy o nim, jednocześnie odmawiając mu, często nieświadomie, człowieczeństwa. Zdecydowanie do tej grupy zaliczyć należy większość wczesnej literatury antropologicznej, ale też i *gros* literatury podróźniczej (począwszy od dzienników i wspomnień, aż po przewodniki turystyczne). Tutaj dyskurs władzy-wiedzy przejawia się w sposób najwidoczniejszy, tutaj przemoc semantyczna pojawia się w sposób jawny.

Drugi typ spotkania to raport. Jest on domeną spojrzenia historyka, choć i on praktykowany jest przez różne dyscypliny. Celem tego rodzaju opisu jest ujawnienie prawdy historycznej, jednak bez szacunku dla Innego – choć bowiem nie ma on na celu, jak wiwisekcja, ukazania typowości i regularności, a w przeciwieństwie do niej poszukuje nowości i niepowtarzalności – to jednak Inny jako osoba jest tu mniej istotny niż autorytet badacza. Badacz konstruuje wiedzę na temat życia Innego, twierdząc wprost, że lepiej go rozumie niż on sam:

Rozumienie to zawsze ma *odcień protekcyjności*, jako że nigdy nie bierze pod uwagę możliwości, że obcy ma rację, że jego prawda jest większa od prawdy badającego (od której rzekomo abstrahuje). Poglądy Innego ustala się bowiem nie w celu rozważenia zawartej w nich racji, ale po to, by abstrakcyjnie stwierdzić fakt ich obecności, by *wypełnić lukę w wiedzy badającego podmiotu*, który i tak z nich niczego nie może się nauczyć [Tokarska-Bakir 1995, s. 14].

Trzeci rodzaj opisu to „rozmowa”, rozumiana za Gadamerem [1993], czy też „rozmowa prawdziwa” w terminologii Martina Bubera [Buber 1992]. Opis ten zakłada szacunek dla racji Innego, co więcej, jest ukierunkowany właśnie na słuchanie jego zdania i jego prawdy, nie na eksponowanie własnej. Tak rozumiana „rozmowa” może być jedyną formą prawdziwego i twórczego spotkania z Innym, a wynikać musi z postawy otwartości i z chęci dopuszczenia Innego do głosu. Postawa dialogiczna owocuje poznaniem.

Co ciekawe, zwłaszcza w kontekście problematyki percepcji podróźniczej, Tokarska-Bakir podkreśla związek wymienionych trzech rodzajów spotkania z odmiennymi zmysłami:

Wiwisekcji obcości dokonuje się przy pomocy *wzroku*, ulubionej władzy zmysłowej kartezjanizmu, historyczny raport tworzy się w obrębie *mówienia* (jeśli nie gadulstwa) przemądrzałego podmiotu, który nie daje sobie przerwać, natomiast domeną rozmowy jest *słuchanie* [Tokarska-Bakir 1995, s. 14].

Badaczka podkreśla, iż istotnym celem rozmowy – w przeciwieństwie do założeń wiwisekcji i raportu – nie jest poznanie jako takie, a uczestnictwo w „doświadczeniu”, niemożliwe do osiągnięcia w pojedynkę. Rozmowa jest rodzajem wymiany, w której obie strony coś zyskują, jednocześnie zmieniając się wewnętrznie. A właśnie owa zmiana w podmiocie poznającym jest istotna. Z punktu widzenia badacza może ona być wprawdzie sytuacją niepożądaną – chociażby w kontekście przytoczonych przez badaczkę powszechnie znanych problemów Carlosa Castañedy [1991] czy Kirsten Hastrup [1987, s. 50-62] – to jednak Tokarska-Bakir uważa, że tylko w tym trzecim typie spotkania, w rozmowie, mamy do czynienia z doświadczeniem w rozumieniu Gadamerowskiego *Erfahrung*. Inne opisy niewiele mówią o rzeczywistości poza tym, co wiemy. Ale też rozdziela ona za Gadamerem *Erfahrung* (doświadczenie) [Gadamer 1993, s. 324] od *Erleben* (przeżycia) [Gadamer 1993, s. 90], które jest tylko sentymentalizowanym wrażeniem, płaską imitacją doświadczenia – w istocie sprowadza się do „użycia”, nie do prawdziwego kontaktu, który zmienia badacza [Tokarska-Bakir 1995, s. 14-15]. W przeżyciu nie tracimy kontroli nad sytuacją spotkania, w doświadczeniu – często. A zatem nie jest to prosta droga do poznania. Sytuacje te można oczywiście odnieść do doświadczenia podróży i spotkania międzykulturowego. Czy jest ono bliższe *Erfahrung* czy *Erleben*? Zapewne częściej temu drugiemu, co jednak nie oznacza, że to pierwsze jest niemożliwe.

Odwolując się do wspomnianych typologii podróży, „doświadczenie” (*Erfahrung*) jest domeną badacza i odkrywcy, a „przeżycie” (*Erleben*) – masowego turysty. Ale przecież to tylko generalizacja, którą łatwo podważyć. Wystarczy przyjrzeć się konkretnym antropologicznym i turystycznym realizacjom spotkania z Innym, by to zauważyć. „Im dalej jadę, tym potworniejsze wszystko się staje” – pisał Witkacy-podróżnik w liście z Kanału Sueskiego z 1916 roku, dwa lata po ucieczce przed obowiązkami fotografa terenowego z wyprawy na Trobriandy Bronisława Malinowskiego [Witkiewicz 2000, s. 259]. „Czyż podróżnicy nie spotykali zawsze w świecie «tubylców»?” pisał po latach James Clifford, dekonstruując mit podróżnika-antropologa, „odkrywcy dzikiego” [Clifford 2000, s. 25].

Niezależnie od dokonania nurtu antropologii refleksyjnej i jej wpływu na pojęcie subiektywizmu i obiektywizmu w badaniach terenowych, projekt antropologii jako podróży etycznej niewątpliwie wciąż jest aktualny. W istocie bowiem nie posiadamy lepszych narzędzi poznania Obcego niż metoda obserwacji uczestniczącej oraz refleksja filozoficzna, wywodząca się ze spotkania z Innym i otwarcia na rozmowę z nim.

Bibliografia

- Bacon F. (1625), *Of Travel*, [w:] *Essays of Francis Bacon. The Essays or Counsels, Civil and Moral, of Francis Ld. Verulam Viscount St. Albans*, <http://www.authorama.com/book/essays-of-francis-bacon.html> (05.05.2018)
- Benedyktowicz Z. (2000), *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, WUJ, Kraków.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Castañeda C. (1991), *Nauki Don Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui*, przeł. A. Szostkiewicz, Dom Wydawniczy Rebis, Kraków.
- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Cohen E. (1972), *Toward a Sociology of International Tourism*. „Social Research”, Vol. 39, no. 1, s. 164-182. JSTOR, www.jstor.org/stable/40970087.
- Dziekan M.M. (2000), *Świat arabski, Chiny i starożytna Mezopotamia w badaniach polskiej orientalistyki*, [w:] pr. zb. [br. red.], *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, 15-16 października 1998*, Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa, s. 109-116.
- Edwards E. (2001), *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*, Berg, Oxford.
- Etounga-Manguelle D. (2003), *Czy Afryce potrzebny jest program dostosowania kulturowego?*, [w:] Harrison L.E., Huntington S.P., red., *Kultura ma znaczenie*, przeł. S. Dymczyk, Poznań, s. 127-143.
- Fanon F. (1985), *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa.
- Foucault M. (2002), *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek. Wyd. De Agostini – Altaya, Warszawa.
- Foucault M. (1998), *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Wyd. Aletheia, Warszawa.
- Foucault M. (2005), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych, t. 2*, przeł. T. Komendant, Wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Gadamer H.G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków.
- Geertz C. (2005), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Global Code of Ethics for Tourism (1999), World Tourist Organization, Santiago 1 October 1999. URL: <<http://ethics.unwto.org/en/content/full-text-global-code-ethics-tourism>> (13.03.2018).
- Goffman E. (1981), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i S. Śpiewakowie, PIW, Warszawa.

- Goffman E. (2006), *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Gombrich E. (1981), *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawienia obrazowego*, przeł. J. Zerański, PIW, Warszawa.
- Hastrup K. (1987), *The Challenge of the Unreal – or How Anthropology Comes to Terms with Life*, "Culture and History", Vol. 2 (1), s. 50-62.
- Heilbrun F. (1998), *Around the World. Explorers, travelers and tourists*, [w:] Frizot M., red. *A New History of Photography*, Könemann, Köln.
- Hofstede G. (2000), *Kultury i organizacje: zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Huang Y. (2002), *Transpacific Displacement. Ethnography, Translation, and Intertextual Travel in Twentieth Century American Literature*, University of California Press, Berkeley.
- Jennings G.R. (2018), *Qualitative Research and Tourism Studies*, [w:] Cooper Ch., Volo S., Gartner W.C., Scott N., red., *The SAGE Handbook of Tourism Management. Theories, Concepts and Disciplinary Approaches to Tourism*, 2nd ed., Sage, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, s. 5-33.
- Kartezjusz (Descartes R.) (2008), *Rozprawa o metodzie. Rozmyślenia nad zasadami filozofii i inne pisma*, przeł. T. Boy-Żeleński, I.K. Dworzaczek, W. Dobrzycki, Hachette, Warszawa.
- Kazimierzczak M. (2006), *Kodeksy etyczne szansą dla turystyki? „Idō – Ruch dla Kultury: rocznik naukowy”*, nr 6, s. 11-20.
- Kazimierzczak M. (2011), *W poszukiwaniu praktycznej filozofii podróży, „Folia Turistica”: „Filozofia podróży i turystyki”*, nr 24, s. 11-33.
- Kerckhove D. de (1996), *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. W. Sikorski, P. Nowakowski. Wyd. Mikom, Warszawa.
- Kruszelnicki W. (2010), *Antropologia i kolonializm, czyli o kulturowo-politycznym uwikłaniu reprezentacji*. „Kultura i Historia” 2010, nr 17. URL: <<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1742>>.
- Kuper A. (2009), *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, WUJ, Kraków.
- Levinás E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Levinás E. (1991), *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, wst. J. Tischner, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Lévi-Strauss C. (1960), *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa.
- Lippman W. (1922), *Public Opinion*, McMillan Co., New York.

- MacCannell D. (2002), *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa.
- Malinowski B. (2000), *Współczesna antropologia a rządy Europejczyków w Afryce* (1938), [w:] Idem, *Kultura i jej przemiany. Dzieła*, T. 9, przeł. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa.
- Malinowski B. (2000), *Zmiana kulturowa w teorii i praktyce* (1938), [w:] Malinowski B., *Kultura i jej przemiany. Dzieła*, t. 9, przeł. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa.
- Mazanec J.A. (2018), *Quantitative Research Approaches to Tourism*, [w:] *The SAGE Handbook of Tourism Management. Theories, Concepts and Disciplinary Approaches to Tourism* (2018), Cooper Ch., Volo S., Gartner W.C., Scott N., red., 2nd ed., Sage, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C., Melbourne, s. 34-50.
- Mączak A. (1980), *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*, PIW, Warszawa.
- Mączak A. (2001), *Peregrynacje, wojaże, turystyka*. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Michałowska M. (2004), *Niepewność przedstawienia. Od kamery obskury do współczesnej fotografii*, Rabid, Kraków.
- Mitchell T. (2001), *Egipt na wystawie świata*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa.
- Montaigne M., de (1774), *Journal du Voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l'Allemagne*, en 1580 et 1581, vol. 1-3, avec le notes par M. de Querlon, Le Jay, Rome – Paris, [Internet Archive].
- Montaigne, M. de (1957), *O doświadczeniu*, [w:] Montaigne, M. de, *Próby, księga III*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa (1580-1588), [Fundacja Nowoczesna Polska, Seria: Wolne lektury, Kraków 2015].
- Nash D. (1989), *Tourism as a Form of Imperialism*, [w:] Smith V.L., red., *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 37-52.
- Nelson T.D. (2003), *Psychologia uprzedzeń*, przeł. A. Nowak, GWP, Gdańsk.
- Nowak K.: *Staropolskie widzenie Orientu. Próba typologii*, [w:] pr. zb. [br. red.], *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, 15-16 października 1998*. Wyd. Akademickie Dialog, Warszawa, s. 97-105.
- Nuñez T. (1989), *Touristic Studies in Anthropological Perspective*, [w:] Smith V.L., red., *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 265-274.
- Orłowski B. (1999), *Technika*, Wyd. Ossolineum, Wrocław.
- Pearce P.L. (1982), *The Social Psychology of Tourist Behaviour*. International Series in Experimental Social Psychology, Vol. 3, Pergamon Press, Oxford New – York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt.

- Podemski K. (2004), *Socjologia podróży*, Wyd. Nauk. UAM, Poznań.
- Risse M. (1998), *White Knee Socks Versus Photojournalist Vests. Distinguishing Between Travelers and Tourists*, [w:] Williams C.T., red., *Travel Culture. Essays on What Makes Us Go*, Praeger, Westport, s. 41-50.
- Rojek Ch. (1997), *Indexing, Dragging and the Social Construction of Tourist Sights*, [w:] Rojek Ch., Urry J., red., *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, Routledge, London 1997.
- Rugh W.A. (2004), *Arab Mass Media: Newspapers, Radio, and Television in Arab Politics*, Praeger, Westport.
- Sabry T. (2005), *What is 'global' about Arab media?* „Global Media and Communication”, no. 1, s. 41-46.
- Said E.W. (1991), *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., PIW, Warszawa.
- Said E.W. (2002), *Za ostatnim niebem. Palestyńczycy*, fot. J. Mohr, przeł. M. Lipszyc, Aletheia, Warszawa.
- Stanisławski K. (1953-1954), *Praca aktora nad sobą*, przeł. A. Męczyński, PIW, Warszawa, cz. 1 (1953): *Praca aktora nad sobą w twórczym procesie przeżywania*; cz. 2 (1954): *Praca aktora nad sobą w twórczym procesie realizacji*.
- Thompson E.M. (2000), *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. A. Sierszulska, Universitas, Kraków.
- Tokarska-Bakir J. (1995), *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty”, nr 1, s. 13-22.
- Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory* (1997), Rojek Ch., Urry J., Routledge, London.
- Turner L., Ash J. (1975), *The Golden Hordes. International Tourism and Pleasure Periphery*, Constable & Co., London.
- Urry J. (1992), *The Tourist Gaze and the Environment*. „Theory, Culture and Society” 1992, No 9, s. 1-26.
- Urry J. (1990 [2002]), *The Tourist Gaze*, Sage, London. [polskie tłumaczenie: Urry J. (2007), *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka. PWN, Warszawa.]
- Weisner T.S. (2003), *Kultura, dzieciństwo i postęp na obszarze Afryki Subsaharyjskiej*, [w:] Harrison L.E., Huntington S.P., red., *Kultura ma znaczenie*, przeł. S. Dymczyk, Poznań, s. 228-249.
- Wieczorkiewicz A. (1995), *Filozof w podróży. O dekonstrukcji pewnej metafory*, „Konteksty”, nr 3-4, s. 129-133.
- Witkiewicz S.I. (Witkacy) (2000), *Listy do Bronisława Malinowskiego (list nr 21, pisany na Kanale Sueskim 18.06.1914)*, „Konteksty”, nr 1-4, s. 259.
- Zowisło M. (2011), *Hermy filozofii. Zamiast wprowadzenia*. „Folia Turistica”: „Filozofia podróży i turystyki”, nr 24, s. 5-10.
- Żydek-Bednarczuk U. (2015), *Spotkanie kultur. Komunikacja i edukacja kulturowa w glottodydaktyce*, Wyd. UŚ, Katowice.

ANTHROPOLOGY AS A PROJECT OF ETHICAL TRAVEL. COLONIALISM, RESEARCH EXPEDITIONS AND MASS TOURISM IN THE PERSPECTIVE OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

DOI: 10.5604/01.3001.0013.0830

Abstract

Purpose. The aim of the article is theoretical reflection on selected aspects of anthropological, philosophical and cultural thought, as well as reflection on anthropology as a project of ethical travel and intercultural communication within the historical context of the development of the discipline. The research also regards reflection on research methods and on the figure of the Other in cultural, ethical and communication dimensions.

Method. Analysis and interpretation of cultural texts, including research in the field of anthropology. Reinterpretation of classical anthropology within the context of travel theory.

Findings. The analysis allows us to conclude that anthropology is essentially a project of ethical travel and intercultural communication. The evidence is turning points in the history of the discipline, the development of its research methods and meta-reflection regarding the experience of travelling to another culture along with mythologising and demythologising the Other and the researcher in scientific discourse. The analysis of the typology of travelers, colonial and postcolonial discourse, along with the location of travel experience, co-presence and diversity of anthropology and mass tourism, have shown that the research journey has played an important, auto-defining role in the Western reflection on the meeting with the Other.

Research and conclusions limitations. The research is limited in a historical sense, belonging to a specific epoch and the contemporary postcolonial scientific discourse prevailing and methodologically, situating itself within the paradigm of cultural and communication research on tourism.

Originality. The originality of the work results from an interdisciplinary view on the issues of anthropological research travel, the location of anthropology in the context of travel perception, selected theories and philosophies of travel. The choice of quoted concepts and arguments are the author's. Reflection on the ethical dimension of the anthropological project, which has been developed for over 100 years, is important within the context of development of postcolonial discourse and alternative "indigenous" anthropologies, as well as contemporary transformations of intercultural communication under the influence of new technologies and dynamic and mass social processes related to spatial and socio-cultural mobility, tourism and migration.

Type of paper. Theoretical work.

Keywords: anthropology, research travel, colonial and post-colonial discourse, tourism as neo-colonialism, perception in travel, ethics of anthropology.

