

Halina Rarot, Politechnika Lubelska, Katedra Metod i Technik Nauczania
rarot@nowanet.pl

Od filozoficznej nieakceptacji do dialogu z obcością. Związki filozofii z podróżą i turystyką

Słowa kluczowe: podróż, turystyka, inny, obcy, historia filozofii, filozofia podróży, filozofia kultury jako ksenologia

Abstrakt

W artykule autorka rozważa najpierw klasyczne i nowożytne podejście wobec inności/obcości na gruncie filozofii. Następnie analizuje przełom w filozofii dwudziestego wieku, jakim było uznanie istnienia inności i różnorodności przez filozofię dialogu. Potem opisuje w nim współczesną filozoficzną tendencję do obejmowania refleksją fenomenu podróży i turystyki, które koncentrowały się zawsze, w odróżnieniu od filozofii, na akceptacji inności i chęci oswojenia obcości. W zakończeniu akcentuje natomiast konieczność uprawiania filozofii kultury jako ksenologii (refleksji nad fenomenem obcości).

1. Pojęcie filozofii, ksenologii, podróży i turystyki

Wyjaśnianie pojęcia filozofii o tyle ma sens, gdy skupiamy się na określonym typie filozofowania. Zatem na początku rzecz dotyczyć będzie filozofii pojętej w sposób klasyczny, rozumianej jako spójny i syntetyczny obraz rzeczywistości, kreowany przez zdystansowany wobec różnorodności świata rozum teoretyczny. Następnie przedmiotem uwagi stanie się dwudziestowieczna filozofia dialogu, na końcu natomiast ta odmiana współczesnej filozofii kultury, która nazywana jest ksenologią, czyli namysłem nad fenomenem *ksenos* (obcego/obcości)¹. Z kolei pojęcie *podróży* będzie tutaj rozumiane, za antropologiem kultury Jamesem Cliffordem i socjologiem podróży Krzysztofem Podemskim, jako „mobilność przestrzenna człowieka, której rezultatem jest opuszczenie „domu” i zmiana dotychczasowego środowiska, przynajmniej społecznego (np. zmiana sąsiadów) i geograficznego (np. zmiana widoku za oknem), a często też kulturowego (przede wszystkim dominującego w otoczeniu języka, wyznania, używanego alfabetu, obyczajów) i naturalnego (np. klimatu, fauny i flory). W wyniku tego przemieszczenia znajdujemy się co najmniej w innym (czyli takim samym, choć nie tym samym) „świecie” [Podemski 2005, s.8]. Taki właśnie sens podróży zostanie zastosowany do fenomenu starszego jeszcze niż filozofia, ale w pewien sposób ją przypominającego.

Zarówno podróż, jak i filozofia narodziły się w kulturze europejskiej jako sposoby spędzania wolnego czasu, stając się tym samym zajęciami niezwykle elitarnymi. Ze swej natury nie pociągały za sobą żadnych jednostkowych czy zbiorowych pragmatycznych celów (typu handel czy uczestnictwo w działaniach wojennych). Pewną wątpliwość może budzić tylko podróż religijna, czyli pielgrzymka do miejsc świętych, albowiem można w niej dostrzec specyficzny pragmatyzm duchowy. Innym punktem wspólnym dla ówczesnej podróży i klasycznej filozofii była duża doza wyrzeczeń, które towarzyszyły tym elitarnym

¹ Jedną z pierwszych kulturowych definicji „ksenologii”, a właściwie fenomenologii jako ksenologii, można odnaleźć w pracy Bernharda Waldenfelsa *Topografia obcego* (oryginał 1997, przekład polski, 2002, s.111), gdzie to, co obce jest odkrywane w zróżnicowanej przestrzeni Lebensweltu (świata życia). Nieco wcześniej, w 1981 roku, termin „ksenologia” został użyty przez innego niemieckiego uczonego, indologa Wilhelma Halbfassa w jego *Indien und Europa: Perspektiven Ihrer geistigen Begegnung*, jako na możliwość rozpoznania pozytywnych i negatywnych sposobów, w których dana kultura definiuje tych stojących na zewnątrz niej, obcych.

rodzajom ludzkiej aktywności. Dopiero masowa turystyka, czyli starannie przygotowana przez biura turystyczne współczesna podróż, uwolniła podróżników od wszelkiego trudu i niebezpieczeństw. Oddaliła się tym samym od elitarności wspomnianych antycznych postaw i wzorców zachowania i łatwo poddaje się upowszechnianiu. Podobnie rzecz się ma ze współczesną filozofią.

Oprócz tych powierzchownych, mniejszych czy większych podobieństw między duetem „klasyczna filozofia - klasyczna podróż” i współczesną parą „masowa turystyka - postmodernistyczna filozofia” istnieją jeszcze inne ich gatunkowe symptomy, które mogą oddalić od siebie ostatecznie podróż/ turystykę i filozofię. Podróż, która narodziła się w naszej kulturze w starożytnym Egipcie, a następnie w Grecji i Cesarstwie Rzymskim, która przybierała formę religijną, wypoczynkową czy poznawczą, była ogólnie rzecz ujmując, *akceptacją inności i próbą oswajania obcości*. Różnica pomiędzy innością a obcością – to jeden z aspektów współczesnej ksenologii, jak też filozofii dialogu. W podstawowej triadzie ksenologicznej „swój-inny-obcy”, inny jest ogniwem pośrednim, jest jeszcze możliwe porozumienie z nim, mimo widocznych różnic. Z obcym jest ono już bardzo trudne. Próba zapanowania nad niezrozumiałą obcością i stopniowa akceptacja inności, aż do fascynacji nią, były najbardziej oczywiste w podróży poznawczej. Była to afirmacja krajobrazów odmiennych od swojskich, innego czasu, przestrzeni, obcych symboli, znaków, wreszcie: odmienności samych ludzi. Nadal jest to substancjalne określenie podróży. Podobnie rzecz się ma ze współczesną turystyką, z jednym tylko wyjątkiem: współczesny turystyka ma do czynienia ze skomercjalizowaną, często już tylko wykreowaną specjalnie dla turystów innością lub obcością [Podemski 2005, s.8-9]. Filozofia klasyczna natomiast, w przeciwieństwie do podróży, przez długie wieki rozwoju kultury europejskiej była, „nieakceptacją inności/obcości”². Zatem relacja pomiędzy tymi dziedzinami europejskiej kultury bardzo długo miała charakter antynomiczny.

2. Wokół filozoficznej nieakceptacji inności/obcości

Już same narodziny filozofii europejskiej są skutkiem uogólnionego namysłu nad kwestią inności. Przywożone przez handlarzy i podróżników na Półwysep Joński różne języki, sposoby zachowania czy mity zrodziły u mieszkańców greckiego Miletu czy Efezu dążenie do ich ujednolicenia, poszukania tego, co wspólne. To, co wspólne, czyli jednocześnie ogólne, jest wprawdzie ukryte, wymaga intelektualnego wysiłku w jego wydobyciu, ale za to może zapewnić upragnioną dla ludzkiej komunikacji jedność. Jednak o niechęci do inności nie można mówić tylko w sensie inności zewnętrznej, doświadczanej poprzez podróże czy kontakty z podróżnikami. Istnieje również inność w miejscu zamieszkania, w obrębie własnej wspólnoty, kiedy ktoś z wyboru lub z przymusu własnej grupy otrzymuje miano odmiennego czy wręcz obcego. Paradoksalnie, właśnie filozofowie ze swym poszukiwaniem mądrości innej niż ta, która jest niezbędna dla codziennego bytowania (poszukiwaniem będącym także podróżą, choć w głąb siebie), stawali się zazwyczaj tymi innymi, dziwnymi współobywatelami, obcymi nawet w swym rodzinnym polis. Wystarczy przypomnieć, za historykami filozofii antycznej³, jak traktowany był przez rodaków Heraklit,

² Wykorzystuję tutaj ważne stwierdzenie o akceptacji/nieakceptacji inności, sformułowane przez filozofa Janusza Dobieszewskiego, lecz w odróżnieniu od niego stosuję go szerzej: nie tylko do dwudziestowiecznej filozofii dialogu, lecz także do starożytnej filozofii greckiej. [Zob. Dobieszewski 2014, s.6].

Sens owej filozoficznej nieakceptacji inności/obcości, będzie stopniowo eksplikowany w tekście, tutaj można powiedzieć tylko tyle, że inność i obcość przeczyły każdej próbie teoretycznego ujęcia świata w spójną całość czy system, dokonywały w nich wyłomu i ostatecznie rozpadu.

³ Chodzi tutaj o Diogenesa Laertiosa (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów*), Giovanniego Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5), Pierre’a Hadota (*Filozofia jako ćwiczenie duchowe*), Adama Krokiewicza (*Zarys filozofii greckiej*) i inne.

Demokryt, Sokrates, Epikur czy Pyrron z Elidy. Ten ostatni „usunął się potem od świata i żył samotnie, rzadko dając się widzieć nawet domownikom” [Laertios 1982, s.554]. Efezjanie natomiast, krajanie Heraklita, „mieli wobec niego dziwny stosunek, zawierający chimeryczną mieszaninę pogardy i pełnego podziwu szacunku” [Ticholaz 2005, s.13]. Heraklit bowiem „był wyniosły jak mało kto i pogardliwy”, jak zaznaczał Diogenes [Laertios 1982, IX, 1,5].

Ich wyobcowanie z tłumu, inność najlepiej oddaje skarga późniejszego filozofa oświeceniowego Jana Jakuba Rousseau: „otaczają mnie zatem, bo taka była ich wola, obcy, nieznani, wreszcie nic dla mnie nie znaczący ludzie. Ale ja, od nich i od wszystkiego oderwany, czymże sam jestem?” [Rousseau 1983, s.1]. Należy przypomnieć również, dla pełni obrazu, etos chrześcijan, którzy - jako niestrudzeni pielgrzymi zmierzający do Królestwa Bożego - zawsze byli w „tym świecie”, lecz jednocześnie „nie z tego świata”. Zatem oni także byli i nadal są obcy w „tym- oto- świecie”. Jak stwierdza jednak Andrzej Waśkiewicz, chrześcijanin „jest – zdecydowanie [dod. H.R.] – pielgrzymem, a nie podróżnym, zrozumiała jest zatem jego względna obojętność wobec spraw doczesnych” [Waśkiewicz 2015, s.1]. Tej, jak można tutaj dodać, raczej nie ma u większości podróżników.

Istnieje również ten rodzaj inności czy wręcz obcości, czyli radykalnej inności⁴, odczuwany wtedy, gdy ktoś nie urodził się w danej wspólnocie, lecz kiedyś w niej osiedlił się (gdyż właśnie tutaj zakończył swoje wędrowanie). To jego/ich osiadanie nie było dobrze widziane, jak pisze A. Waśkiewicz, przez członków lokalnej wspólnoty. Przybysze wydawali się zazwyczaj włóczęgami albo pasożytami korzystającymi z wypracowanych z trudem dóbr materialnych [Waśkiewicz, 2008 (Wstęp)]. Łatwo rodziła się więc - i rodzi nadal- nienawiść wobec nich, którą opisywał, na przykładzie historii Żydów europejskich, na początku XX wieku, w eseju „Obcy” Georg Simmel, filozof kultury (i której doznają dzisiaj także Polacy emigrujący do Wielkiej Brytanii za pracą⁵). Ta nienawiść sugerowała następujące sądy: „obcy, cudzoziemiec jako taki, nie może posiadać ziemi, przy czym ziemi nie należy tu rozumieć tylko w sensie materialnym, ale także w przenośni jako substancję życiową związaną jeżeli nie z przestrzenią, to z idealną lokalizacją kręgu społecznego. Także na gruncie stosunków osobistych, obcy niezależnie od swego uroku i znaczenia, dopóki uważany jest za obcego, dopóty w odczuciu innych pozostaje cudzoziemcem, „osobą bez własnego miejsca”. Jedynym wyjściem jest pośredniczenie w handlu, a często, niejako drogą sublimacji - operacje finansowe, co nadaje obcemu specyficzny atrybut ruchliwości. Cecha ta w obrębie organicznej grupy reprezentuje syntezę bliskości i oddalenia określającą formalną pozycję obcego, gdyż osoba ruchliwa styka się przypadkowo z każdym elementem, z żadnym jednak nie łączy jej trwałe, rodzinne, lokalne, zawodowe więzy w sposób organiczny. Wyraźnie zaznacza się również obiektywność sytuacji obcego” [Simmel 1975; Simmel 2014].

Należałoby teraz, pozostawiając ten nadmieniony aspekt obcości, skupić się jednak na inności zewnętrznej, aby nie tracić z pola widzenia fenomenu podróży/turystyki. Ponowne spojrzenie wstecz, w głąb historii filozofii ukaże w niej ten fakt, że nieakceptacja doświadczania zewnętrznej inności przejawiała się także w postawach osobowych niektórych filozofów starożytnych. Kiedy historycy fenomenu podróży czy współcześni socjologowie podróży piszą o początkach europejskiego podróżowania, chętnie wymieniają też podróże Talesa, Diogenesa z Synopy, Platona czy Arystotelesa. W rzeczywistości nie ma jednak potwierdzonych przez badaczy relacji z tych podróży, raczej są to fragmentaryczne wypowiedzi czy pojedyncze zdania, mimo że w przypadku Platona wojaże trwały aż dwanaście lat (po śmierci Sokratesa). Autor przyszłego *Państwa* odwiedził Megarę,

⁴ Różnice między „swoim” i „obcym” są już bardzo duże: kulturowe, czasowo- przestrzenne. Czynią one „obcego” tajemniczym czy groźnym wrogiem.

⁵ Ciekawe rozważanie na temat różnic między pojęciami emigrant, migrant i cudzoziemiec można znaleźć w krótkim teście M. R. Koutonina, *Don't Call them Expats, They are Immigrants like Everyone Else* [in:] <http://www.siliconafrika.com/dont-call-them-expats-they-are-immigrants-like-everyone-else/>. Okazuje się, że biali, np. Polacy w Anglii mają jednak dość dobry status cudzoziemca, wyższy od statusu społecznego migranta, a tym bardziej od miejsca w społeczeństwie Zachodu przyznawanego kolorowym imigrantom.

Cyrenę, Egipt, Azję Mniejszą, południową Italię i Sycylię, zwłaszcza Syrakuzy⁶. Jest pewne, że Platon chciał przede wszystkim zapomnieć o dramacie życiowym, jakim był dla niego niesprawiedliwy wyrok śmierci wydany na Sokratesa w rozprawie sądowej w Atenach w 399 roku p.n.e. Mimo braku wiarygodnych relacji można przecież domyślać się, że poddawał się w pełni oglądanym obrazom natury i kultury, aby ukoić nimi swą cierpiącą duszę. Być może miał nadzieję, że introspektywnym refleksjom, które zaczęły się samodzielnie w nim rodzić, i które „tak łatwo się rwą”, pomaga „przesuwanie się krajobrazów”, że „szersze myśli potrzebują niekiedy szerszych widoków, a nowe myśli nowych miejsc” [de Botton 2010, s.56; Kazimierzczak 2011, s.47]. O wpływie przesuwających się krajobrazów na trwałość introspekcji, zwanej przez Platona anamnezą, pisze dzisiaj Alain de Botton w „Sztuce podróżowania” [de Botton 2010, s.56]. Jeśli zechcemy być nadal dociekliwi, dostrzeżemy, w hermeneutycznej interpretacji ideowej biografii i twórczości Platona, pewne odległe konsekwencje platońskiego podróżowania, przejawiające się w już konkretnych artefaktach. Rzeczywiście jego myśl powstawała na drodze introspekcji, wglądu w siebie, w celu przypomnienia sobie „wiedzy absolutnie pewnej”, dotyczącej utraconego przez człowieka raju- świata idei. Kolejną metaforą tego poznania może być symbol rydwanu [Horodecka 2005, ss. 41-52], jaki zastosował Platon do określenia ludzkiej praktyki poznawczej w dialogu „Faidros”. Według tego symbolu poznanie nie jest stanem statycznym, materialnym posiadaniem wiedzy, lecz raczej ruchem, czyli jej poszukiwaniem. Na samym końcu tej interpretacji można również uznać, że rydwan zaprzężony w dwa konie i kierowany przez woźnicę – to także platoński obraz kondycji ludzkiej, w której woźnica-rozum powinien panować nad namiętnościami i pożądlivościami ciała.

Nieocenionym antycznym źródłem na temat życia pierwszych filozofów jest praca cytowanego już Diogenesa Laertiosa „Żywoty i poglądy słynnych filozofów”. Laertios przytoczył tu między innymi list Talesa do przyjaciela Ferekydesa, który nie podróżował, a pisał! Tales natomiast, jak sam stwierdził w tym liście, podróżuje, ponieważ właśnie nie pisze. Tales podobnie jak inni filozofowie podróżował po Grecji i Azji Mniejszej głównie w celach poznawczych. Podróżował, gdyż chciał poznać wiedzę egipskich kapłanów i matematyków, ocenić osiągnięcia nauki na Krecie. Wspomniany Ferekydes nie podróżował, jak można się domyślać, także dlatego, że nie chciał widzieć tego, co obce. Można powiedzieć, że wyrażał paradygmatyczne podejście filozofa wobec inności/obcości zewnętrznej. Podobnie myślał nieco później Seneka, co zauważa dzisiaj filozof Tadeusz Gadacz czytając fragment jednego z listów Seneki do Lucylusza: podróżowanie po świecie kierowane potrzebą zmiany nie przynosi (zdaniem Seneki) żadnej mądrości⁷, przypomina tylko wiercenie się w łóżku w poszukiwaniu coraz to wygodniejszej pozycji [Gadacz 2007; Gadacz 2014].

Ambiwalentny stosunek do inności/obcości można odnaleźć również w fundamentalnej dla filozofii nowożytnej „Rozprawie o metodzie” Kartezjusza. Francuski filozof pisze tutaj, na podstawie swego doświadczenia z pierwszej połowy życia, zwanego przez historyków filozofii „życiem światowym” (w odróżnieniu od późniejszego „holenderskiego zacisza”), następująco: „dobrze jest wiedzieć coś o obyczajach rozmaitych ludów, aby bardziej zdrowo sądzić o własnych i abyśmy nie myśleli, że wszystko, co tym ostatnim jest przeciwne, jest śmieszne i przeciw rozumowi, jak to mają zwyczaj mniemać ci, którzy nic nie widzieli.

⁶ Do Syrakuz odbył później, w dojrzałym okresie twórczości, jeszcze dwie podróże o charakterze politycznym. Zob. zwłaszcza *List siódmy* Platona zawarty [w:] Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Wyd. PWN, Warszawa 1987.

⁷ Dzisiejsze doznania zbieraczy wielości doświadczeń, pieniędzy, dóbr materialnych, umiejętności, czy w końcu wrażeń z podróży zdają się potwierdzać myśl Seneki, mimo że żyjemy w epoce nakazu produktywności i ruchu. Jak twierdzi pisarz-podróżnik Pico Iyer w książce *The Art of Stillness. Adventures in Going Nowhere*, dopiero kiedy się zatrzymał (po wielu podróżach) zrozumiał więcej. Pojął bowiem, że cisza może okazać się największą przygodą życia. Cyt. za A. Kaniewską, *Przestań pędzić, zobaczysz świat*, „Gazeta Wyborcza”, 27-28.12. 2014, s.16.

Ale kiedy się obraca zbyt wiele czasu na podróżowanie, człowiek staje się wreszcie obcym w swoim kraju; a kiedy się jest zanadto ciekawym rzeczy, które się działy w minionych wiekach, jest się zazwyczaj bardzo nieświadomym tych, które się dzieją współcześnie nam” [Descartes 2002, s.14-15].

Od kiedy nowożytni filozofowie niemieccy stali się, jak twierdził sam J.F.G. Hegel, stróżami „świętego ognia” filozofii uniwersalnej, przejętego od Greków, czyli od XVIII wieku, odtąd nieakceptacja inności stała się sednem klasycznej filozofii niemieckiej (chętnie studiowanej i naśladowanej też w innych krajach). Jej wysiłek sprowadzał się do ukonstytuowania skrytej za konkretnymi podmiotami, z ich osobliwościami, trwałej i zarazem uniwersalnej struktury rozumności, tak zwanego „czystego rozumu”. Taka uniwersalna podmiotowość z uniwersalnymi formami zmysłowości, kategoriami rozsądku i ideami rozumu konstituuje następnie świat zewnętrzny, który w gruncie rzeczy jest już (nawet u panteisty Hegla) światem uczłowieczonym, przez co zrozumiałym dla umysłu. W tak ukonstytuowanym nowożytnym świecie nawet podróżnik, a nie tylko, jak dotąd, filozof czy moralista, minimalizował kontakt z niepokojącą, nieposiadającą prawa do istnienia innością i obcością. Jak pisał, na przykład, ironicznie polski osiemnastowieczny satyryk i bajkopisarz-filozof Ignacy Krasicki we fraszce *Podróż*, taki ktoś :

„przepląnąwszy przez morza i zwiedziwszy ziemie,
Dajmy to, iż (...) poznał wszystkie ludzkie plemię.
Cóż poznał? - To, co w domu miał na pogotowiu” [Krasicki 2012].

Poznając w ten sposób „to, co miał w domu na pogotowiu”, weryfikował empirycznie swe ustalenia dotyczące pierwotnych plemiennych struktur pokrewieństwa nawet dwudziestowieczny antropolog kultury o orientacji strukturalistycznej, Claude Levi-Strauss. Udawał się on dwukrotnie do Ameryki Południowej do plemion, które zachowały resztki kultury pierwotnej. Jego pobyty, jak krytykowano potem C. Levi-Straussa, były niewiarygodnie krótkie, trwały tylko po kilka tygodni. Nie było w nich, jak wynika z tej krytyki [Leach 1998, s. 71-113], minimalnej choćby próby poznawania nieznanych mu dotąd oryginalnych języków i głębszej rozmowy z badanymi tubylcami.

W tak ukonstytuowanym przez uniwersalny nowożytny rozum świecie to, co jawiło się, mimo wszystko, jako różne, odmienne i niezrozumiałe – i co jest tradycyjnie źródłem fascynacji podróżnika czy turysty – sprawiało filozofom wyłącznie intelektualną trudność i silne negatywne emocje. Zazwyczaj najmocniej jednak doświadczał tych przykrych dla rozumu i emocji stanów uczony-etnolog, przebywający dłużej niż zwykły podróżnik w obcym terenie, w którym wszystko było mu nieznane, obce, często wrogie. Jak pisał wspomniany i zbyt krytycznie oceniony C. Levi-Strauss, „żeby przeżyć i prowadzić badania, dysponuje on jedynie własnym „ja”. Lecz owo „ja” jest fizycznie i moralnie udręczone zmęczeniem, głodem, niewygodami, konfliktem z przyzwyczajeniami, pojawieniem się przesądów, których nie podejrzewało u siebie, owo „ja”, które samo siebie odkrywa w tym dziwnym zbiegu okoliczności” [Levi-Strauss 2001, s.43-44]. To, co odmienne wydawało się być bardzo długo, jak twierdzi dzisiaj filozofujący socjolog Zygmunt Bauman, anomalią, nieuleczalną chorobą, czynnikiem zagrażającym racjonalnemu porządkowi świata⁸.

W nowożytnej antropologii kulturowej owa transcendentalna aktywność rozumu przyjęła postać europocentryzmu, który dzisiaj, w epoce ponowoczesności i na gruncie filozofii postmodernistycznej nazywany jest o wiele surowiej. Tu staje się europejskim zawłaszczaniem wszelkiego odstępstwa od europejskiej normy. Może być określany jeszcze mocniej stając się „brutalną ekspansją na obszary obcości” [Gruchlik, dok. elektr., 2.02.2015] oraz niszczeniem odrębnych od europejskiej kultur. Filozoficzna nieakceptacja

⁸ Zob. prace Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wyd. Sic!, Warszawa 2000; *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

inności/obcości ujawniała się niechęć i nieświadomie nawet już w renesansowej, a zwłaszcza nowożytnej sztuce podróży (*ars apodemica*). Jej celami były, m.in. wzmocnienie wiary w siebie podróżnych, aby zachowywali się odważnie wobec tego, co nieznane i niewiadome, wyrobienie zdolności właściwego odróżniania rzeczy ważnych od mało istotnych [Köb 2005, s.149; Kazimierczak 2010, s. 22]. Warto tutaj podkreślić ów fakt, że kształtowano tę zdolność w przyszłych podróżnikach jeszcze przed wyprawą, uniemożliwiając tym samym niezapośredniczony kontakt z innością czy obcością, co podsumowywał później jednym zdaniem W. Goethe: widzimy tylko to, co już wiemy. Owa *ars apodemica* dawała też receptę na zastosowanie nabytej w podróży wiedzy. Jedynym wyjątkiem w takich racjonalnych i przewidywalnych podróżach był XIX- wieczny trend w sztuce podróżowania, zwany „podróżą romantyczną”, w której miało nie chodzić już o cele intelektualno-poznawcze, a o bezpośrednie właśnie przeżywanie i emocjonalne doświadczanie nieznanego świata⁹. Tym, co należało teraz kształcić, i to w trakcie tak odmiennie rozumianej podróży, miało być serce, rozsądek i zmysł smaku.

Nieakceptacja inności i obcości mogła przyjmować wręcz tragiczny wymiar i, równie dramatycznie, wpływać na czyjaś intelektualną biografię. Przydarzyła się ona na przykład przyszłemu filozofowi Arturowi Schopenhauerowi. Jako syn bogatego mieszczanina wybrał się, w wieku 15 lat, czyli w roku 1803, z rodzicami w piętnastomiesięczną podróż po całej Zachodniej Europie i Wielkiej Brytanii. W swych dziennikach z podróży przerażony młodzieniec opisuje ze szczegółami wstrząsające widoki: „głodujący żebracy w Westfalii, masy ludzi uciekające w panice przed nadciągającą wojną (dojrzała kampania napoleońska), złodziei, kieszonkowców i pijane tłumy w Londynie, gangi grasujące w Poitiers, wystawioną na widok publiczny gilotynę w Paryżu, sześć tysięcy niewolników z galer w Tulonie, na widoku jak zwierzęta w zoo, na całe życie skutych razem łańcuchami w ciasnych statkach-więzieniach zbyt już zrujnowanych, by kiedykolwiek jeszcze mogły wypłynąć w morze” [Yalom 2006, s.110-111]. Jak zauważa dzisiaj psycholog i terapeuta o orientacji egzystencjalnej, Irvin Yalom, autor owej biografii Schopenhauera, ten wczesny kontakt z nieznanym mu dotąd cierpieniem wpłynął zasadniczo, podobnie jak kiedyś u Buddy, na dalsze życie i pracę naukową przyszłego filozofa, przyczyniając się do powstania jego irracjonalnej filozofii pesymizmu.

Filozoficzna nieakceptacja inności/obcości rodziła (i rodzi w dalszym ciągu) wiele różnorodnych idei w kulturze europejskiej, także o wymiarze społeczno-politycznym. Jedną z nich jest cały nurt filozoficzno-polityczny, powstały w Europie Wschodniej w połowie XIX wieku, zwany antyokcydentalizmem, czyli poważną i surową krytyką kultury Zachodu (Okcydentu), formułowaną z dystansu kulturowego, z punktu widzenia myślicieli reprezentujących odmienną kulturę rosyjską (czy muzułmańską). Zachód jawił się (i jawi się nadal) w tej optyce myślenia - powstałej wskutek podróży czy studiów w uczelniach zachodnich - jako świat, który odszedł od kultury wysokiej na rzecz cywilizacyjnego postępu, kultu techniki oraz niedostrzegalnej od wewnątrz mieszczańskiej małostkowości czy egoistycznego chłodu w relacjach międzyludzkich. Jest to świat, który zniszczył żywe, organiczne więzi między ludźmi, a ich miejsce zajęła prawna reglamentacja życia społecznego i indywidualnego oraz kapitalistyczna podejrzliwość wobec innych ludzi, już nie tylko wobec obcych [Rarot 2014, s.79]. W filozofii kultury analizującej rolę obcego w samoświadomości kulturowej zauważa się ten podstawowy fakt, że obcy przybywający z zewnątrz lub tylko stojący na zewnątrz danej grupy widzi ją zawsze inaczej niż ci, którzy są zanurzeni w swych obyczajach, światopoglądach i wartościach. W tym przypadku owym rozpoznanym obcym¹⁰ jest współczesna Rosja i jej filozofowie, należący w XIX wieku

⁹ Na przykład książka Franza Posseltsa pt. *Apodemik oder die Kunst zu Reisen* (Leipzig 1795). Podaję za: M. Kazimierczak, *Susanne Köb, Filozofia podróży. Nowy cel dla turystów albo o zmianie samego siebie w alternatywnych światach* (w:) „Turystyka Kulturowa”, 3/2010 (marzec 2010).

¹⁰ Drugim obcym jest Świat Islamu, lecz jego filozofowie są mniej znani na Zachodzie.

do nurtu słowianofilskiego i panslawistycznego¹¹, a w dobie obecnej reprezentujący idee tradycjonalizmu integralnego i euroazjatyizmu (zwłaszcza Aleksander Dugin, ur. w 1962 r.)

3. Wyłom w filozoficznej nieakceptacji inności/obcości

Jednak w końcu doszło do wyłomu w owej filozoficznej nieakceptacji inności i obcości. Pierwsza poważna krytyka tego długowiecznego filozoficznego paradygmatu została dokonana, jak stwierdza filozof Janusz Dobieszewski, przez przedstawicieli filozofii dialogu, kierunku myślowego powstałego na początku XX wieku [Dobieszewski 2014, s.4]. Ten prąd umysłowy nazywany był też „nowym myśleniem”, reprezentowany w pierwszym pokoleniu przez Martina Bubera, Franza Rosenzweiga, Michaiła Bachtina, w drugim: przez Emmanuela Levinasa. Filozofowie dialogu nowatorsko przeciwstawiali się *zasadzie monologicznej* panującej w nauce i filozofii nowożytnej. Ta niepisana zasada głosiła kategorycznie, że „świadomość gnoseologiczna, świadomość nauki jest niepodzielna (ściśle: jedna). Wszystko, z czym ma do czynienia winno być poddane jej własnemu naświetleniu, a każda konkretyzacja-musi wypływać z jej aktywności: wszelka charakterystyka przedmiotu winna być określeniem świadomości. Przy takim podejściu na zewnątrz świadomości epistemologicznej nie może pojawić się inna świadomość. Nie może wejść ona w jakąkolwiek relację z inną, autonomiczną i odrębną samowiedzą. Wszelka jedność jest jej jednością” [Bachtin 1986, s.135-136]. To z jej powodu dochodziło do redukcjonowania całej i bogatej różnorodności świata do jedności, sprowadzania tego, co obce, czy tylko inne, do tego, co znane i takie samo. Protestowi filozofów dialogu przyświecał cel obrony niepowtarzalności, nieredukowalności ludzkiej osoby¹², którą nowożytna zasada monologiczności ignorowała. E. Levinas natomiast jednoznacznie i krytycznie podkreślił w panowaniu owej zasady obecność kulturowej marginalizacji i przemocy [Levinas 2002; Dobieszewski 2014, s.5].

W części pozytywnej swych koncepcji, w ontologii dialogu, przedstawiciele „nowego myślenia” głosili natomiast tezę, wedle której u podstaw bytu leży pewne pęknięcie, rozszczepienie, radykalnie różne od klasycznie pojętej tożsamości bytowej [Dobieszewski 2014, s.5]. Owo rozszczepienie widoczne jest również w ludzkim istnieniu, albowiem świadomość jest, jak ustalił to M.Bachtin, wewnętrznie zdialogowana, posiada strukturę przeżyć : ja-dla-siebie, inny-dla mnie-ja-dla innego. W ten sposób inność, jak twierdzi dzisiaj J. Dobieszewski, stawała się w ujęciu dialogistów fundamentalną częścią bytu, a nie czymś tylko przygodnym dla nowożytnego rozumu, co należy szybko zrozumieć, oswoić i podporządkować sobie [Dobieszewski 2014, s.5].

4. Filozofia podróży jako forma dialogu z innością/obcością

Zatem można już przerwać ten chronologiczny protokół rozbieżności między filozofią a podróżą, zaistniałych w nowożytnej tradycji europejskiej. Należy zacząć czynić coś przeciwnego: podkreślać i mówić o tym, że dzisiaj dochodzi do zacieśniania więzi pomiędzy tymi antynomicznymi dotąd dziedzinami kultury. Dochodzi wręcz do pewnej syntezy tych dziedzin. Powstają różne zaczątkowe wersje filozofii podróży lub filozofii turystyki. Jak

¹¹ W Europie Zachodniej już od kilku pokoleń formułowane są negatywne stanowiska filozoficzne wobec stanu własnej cywilizacji. Jednak żadnemu z nich, jak się zdaje, nie przypisano dotąd myślenia wynikającego z resentymentalnego oporu wobec zmian, jakie przypisuje się filozofom rosyjskim (jak również myślicielom arabskim, niechętnie nastawionym wobec Zachodu).

¹² Według filozofów dialogu, zwłaszcza E. Levinasa, w tym niepowtarzalnym „Innym” można się zatracić, porzucić wobec niego wszelki dystans, ale można to uczynić także wobec „Obcego”.

wytłumaczyć ten fenomen? Jej twórcy są przekonani, że tylko filozofia może uzasadnić historyczne i społeczne znaczenie tego potężnego zjawiska, jakim jest współczesna turystyka [Lipiec 2008, s. 20-24]. Może to uczynić zwłaszcza na gruncie filozoficznej antropologii i aksjologii. Owo filozoficzne uprawomocnienie polega tutaj na tym, że filozofia poddaje podróż filozoficznej refleksji, ujmuje podróżowanie jako konstytutywny element doświadczenia człowieka [Lipiec 2008, s.23]. Tylko człowiek dąży bowiem do posiadania wolnego czasu i wyjścia w nim poza swą codzienność. Podróż czy turystyka są więc bardzo ważnymi aspektami zapełniania owej egzystencjalnej, mniejszej czy większej, przestrzeni. Widoczne stało się to jednak dopiero w drugiej połowie XX wieku za sprawą rozwoju i upowszechniania się technologii komunikacyjnych. W ten sposób filozofia podróży staje się, jak zauważa filozof Józef Lipiec, częścią antropologii filozoficznej, namysłem nad jaskrawą ekspresją ludzkiej wolności. Podróż zakłada przeciw wolność podróżującego, możliwą do realizacji w aktach podróżowania i tworzącą nowe obszary wolności [Lipiec 2008, s.23]. Przypominana jest stara symbolika podróży jako toposu rozwoju ludzkiej samowiedzy, obecna dotąd tylko w literaturze pięknej czy podróżniczej.

W owym przypominaniu, jak łatwo można zauważyć, celowo pomija się wypowiedzi filozofów-kontemplatyków, podróżujących raczej w głąb siebie, w rodzaju wspomnianego Seneki, którzy przestrzegali przed podróżami przedsięwziętymi zarówno w celach poznawczych, jak i w celu ucieczki przed smutkami życia; którzy przezornie upominali, że należy raczej odmienić swą duszę niż zamienić swój kraj na inny [Gadacz 2014]. Te rady, jak się zdaje, były pożyteczne jedynie dla ludzi o osobowości introwertycznej, skoncentrowanej na swym życiu wewnętrznym, charakterystycznej dość często dla filozofów. Teraz podkreśla się, w zgodzie z częściej występującym typem osobowości i zachowaniem ekstrawertycznym, że dzięki podróży wychodzimy poza naszą codzienną przyziemność, poza skoncentrowanie na sobie, na swym samozachowaniu oraz otwieramy się na nowe i jakościowo wyższe stany ducha. Jak twierdzi wspomniany już J. Lipiec, autor jednej z koncepcji filozofii turystyki, metafora podróży najlepiej oddaje dzisiejszą kondycję ludzkiego bytu. Jest to bowiem byt niespokojny, dynamiczny i transgresyjny, byt w drodze [Lipiec 2008, s. 23]. Obok tego wątku tożsamościowego na drugim miejscu we współczesnej refleksji nad podróżą plasuje się idea podróżowania dla rozrywki. Chętnie przytacza się tutaj ponowoczesny, baumanowski wzór życia turysty, który podróżuje właśnie w takim czysto rozrywkowym celu, dla nieustannego doznawania nowych hedonistycznych przeżyć.

Wśród licznych już wersji filozofii podróży, na przykład w pracy niemieckiej filozof Susanne Köb, „Reisenphilosophie” (2005), odróżnia się trzy formy zjawiska ludzkiej podróży: „podróż w świecie zewnętrznym, podróż w *kontra świecie* i podróż w świecie wewnętrznym” [Köb 2005, s.149; Kazimierzczak 2010, s. 34]. Pierwsze i ostatnie znaczenie podróży są już nam znane, lecz rodzaj środkowy budzi pewną ciekawość. Według S. Köb termin *kontra-swiat* opisuje „życie nastawione w opozycji do codzienności, oznacza niezgodę na nią, jest byciem poza codziennością. Istotę *kontra świata* określa suma poszukiwań zmian samego siebie, która powstaje z odrzucającego codzienność nastawienia. Podróż w *kontra świecie* są systematycznym zbieraniem różnych nowych doświadczeń, dla których bodźce znajdują się w świecie zewnętrznym. W *kontra świecie* strategię podróży nie symbolizuje pielgrzym, lecz spacerowicz, wagabunda, które żyje w sposób niezależny, autarkiczny. Podróżujący w *kontra świecie* poszukują lepszych możliwości do życia. Centralną kwestią jest tu uwolnienie się od codzienności, jej rutyny, czemu towarzyszy zmiana siebie samego, która może się dokonać na różny sposób, np. poprzez ucieczkę (przed alienacją), życie niekonwencjonalne, pogłębianie samodoświadczenia lub samourzeczywistnienia. Wszystkie te strategie zmian siebie samego dokonywać się mogą w wymiarze społecznym, przestrzennym, czasowym i są nakierowane na pogłębienie jakości życia. Ową jakość odnajdywaną przez podróżniczą aktywność wiązać należy także z zabawą. W interpretacji ludycznej ta ostatnia jest dominującym elementem ludzkiego życia. Do jej cech istotnych

możemy zaliczyć: swobodę działania, czas beztroski, wyjście poza rytm codziennego życia, przeżycie odświętności, działanie bezinteresowne, czyli poza-utilitytarne, doświadczenie piękna i powtarzalność” [Köb 2005, s.149; Kazimierzczak 2010, s. 34].

Tak jak każda dziedzina wiedzy, filozofia podróży czy filozofia turystyki mają swą własną metodologię badań podróży/turystyki i ich opisu. Jako część antropologii filozoficznej filozofia podróży posługuje się często metodą opisu fenomenologicznego, aby uchwycić owo ludzkie bycie w drodze. Jednakże sam opis fenomenologiczny dla niektórych badaczy nie jest wystarczający, są oni przekonani, że musi być wsparty jeszcze przez inną metodę. Turystyka umożliwia przecież człowiekowi- bytowi w drodze- spotkania z innymi ludźmi, którzy pochodzą z innych kultur i tradycji: z ich językami, symbolami, kodami werbalnymi i niewerbalnymi, zwyczajami i modami. Zwłaszcza bariera języka jest pierwszym intelektualnym wyzwaniem dla podróżującego, za nią dopiero przychodzą szyfry i kody innej kultury. Zatem podróż czy turystyka staje się, jak zauważa na przykład Sabina Owsianowska, wymianą i komunikacją takich znaków i znaczeń, a turyści stają się swoistymi semiotykami poszukującymi znaczeń we współczesnym świecie [Owsianowska 2008, s.122-137].

Dlatego turystyka może być pojmowana jako specyficzny semiotyczny proces. To znaczy jako przebieg zdarzeń, który tworzy komunikacyjną sytuację i kreuje w niej znaczenia poprzez znaki i symbole. Ponadto przyszła, w pełni ukształtowana filozofia podróży czy turystyki, pojęta jako część antropologii filozoficznej, będzie z pewnością związana z inną, już praktycznie zorientowaną dziedziną wiedzy. Jest nią rodząca się także w obecnym czasie pedagogika turystyki, czyli nauka opisowo-normatywna edukująca studentów przez turystykę dla turystyki. Albowiem stawia ona pytanie: kim staje się człowiek-turysta pod wpływem zanurzenia się w przestrzeń wartości sytuacji podróży, a także, kim mógłby (powinien) się stawać [Matuszyk 2008, s. 90]. Widać tu jej wyraźny związek z antropologią filozoficzną: pedagogiczne cele i ideały wychowania są przecież ważnym aspektem antropologii jako nauki. Pojawia się tutaj jeszcze inne ważne zagadnienie: podróż rozumiana jako *techné*, jako umiejętność, której pedagog turystyki może z powodzeniem nauczać innych. Ponadto filozofia podróży może być ściśle związana nie tylko z antropologią filozoficzną, ale też szerzej – z antropologią kulturową, która zajmuje się człowiekiem jako twórcą kultury. Jednak przede wszystkim skupia się na różnorodności kultur, zwłaszcza innych niż europejska, dzięki czemu możliwe jest spojrzenie na własne społeczeństwo i jego kulturę z cudzej perspektywy. Ostatecznym celem tej gałęzi wiedzy jest całościowe ujęcie człowieka i kultury. Podróżnik, będący przedmiotem teoretycznych ustaleń filozofii podróży, był najczęściej pierwszym etnologiem czy antropologiem kulturowym, przez co stawał się pośrednikiem między kulturami. Dlatego filozoficzny namysł nad podróżą może być subdyscypliną antropologii kulturowej.

5. Wnioski. Filozofia podróży a filozofia kultury

Filozofia podróży, mimo swych tak zróżnicowanych początków, może być już poddana refleksji także z punktu widzenia filozofii kultury. Filozofia kultury jest bowiem ogólnym namysłem nad kulturą, w tym także nad filozofią i nad jej częścią składową, jaką jest antropologia filozoficzna, a w końcu nad samą częścią antropologii, jaką jest namysł nad człowiekiem podróżującym. Filozofia kultury staje się wtedy ksenologią, czyli fenomenologiczną teorią inności, możliwą do uprawiania dopiero w epoce ponowoczesności. Albowiem ta, oprócz wielu swych cech istotnych, charakteryzuje się również pluralizmem kulturowym, możliwym dopiero od drugiej połowy XX wieku za sprawą upowszechnienia się technologii komunikacyjnych, a później wskutek rozpadu radykalnych podziałów świata na wrogie sobie bloki państw. Zastany stan pluralizmu kulturowego, wygenerowany przez owe przemiany cywilizacyjne wymaga od filozofa ustanowienia kryterium określającego

tożsamość kulturową, ustalenia definicji inności i obcości. W tej nowej sytuacji ksenolog zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że obecny pluralizm kultur jest zjawiskiem bolesnym dla starej postawy etnocentrycznej (zwłaszcza europocentrycznej), dlatego powinien również odnajdywać różne istniejące już antidota na ów ból (demonizację obcego, fascynację obcym, oswajanie obcego, marginalizację obcego).

Optymalną i pożądaną strategią wobec obcości jest jednak, jak pisze Marzenna Jakubczak (z czym trudno jest polemizować) dialog międzykulturowy, przejawiający się w życzliwości, tolerancji, uznawaniu równoprawności innych kultur, skoro pojęcie kultury w liczbie pojedynczej jest problematyczne [Jakubczak 2006, s.197]. Za taką strategią opowiada się właśnie ksenologia, zwłaszcza w ujęciu Bernharda Waldenfelsa, która traktuje obcego nie jako efemerydę, groźny precedens czy anachronizm, ale jako nieusuwalny z naszego świata element współkonstituujący poczucie tożsamości - zarówno „ja”, tj. podmiotu indywidualnego, jak i całej kultury [Waldenfels 2002, s.153; Jakubczak 2006, s.196]. Związek ksenologii z podróżą polega zaś na tym, że współczesna podróż czy masowa turystyka są dość atrakcyjnymi i mało bolesnymi dla naszego poznającego „ja” i dla naszych emocji formami takiego kontaktu i dialogu międzykulturowego.

Bibliografia

- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986.
- de Botton A., *Sztuka podróżowania*, przeł. K. Środa, Wyd. Czuły Barbarzyńca, Warszawa 2010.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem*, przeł. T. Żeleński-Boy, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Dobieszewski J., *Inność jako wartość. Filozoficzno-antropologiczny horyzont turysty ki*, [w:] http://www.almamer.pl/aa%20materialy%20dydaktyczne/TiR_Filozofia_Dobieszewski.pdf [data dostępu: 10.12.2014]
- Gadacz T., *Filozofia podróży - filozofia jako podróż*, „Podkowiński Magazyn Kulturalny”, nr 54-55/2007; <http://www.podkowińskimagazyn.pl/nr54/gadacz54.htm> [data dostępu: 13.11.2014].
- Gruchlik H., *Inność a obcość w kontekście filozoficznym*, „Anthropos” nr 8-9/2007; <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/gruchlik.htm> [data dostępu: 2.02.2015].
- Halbfass W., *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Schwabe Verlag, Basel and Stuttgart, 1981.
- Horodecka M., *Instynkt i filozofia podróżowania w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, [w:] „Dekada Literacka” nr 6 (214), Kraków 2005.
- Jakubczak M., *Filozofia kultury jako filozofia kultur (w:) Co to jest filozofia kultury?*, pod red. Z. Rosińskiej i J. Michalik, Wyd. UW, Warszawa 2006.
- Kazimierczak M., *O filozofii podróży inspirowanej książką Alaina de Botton „Sztuka podróżowania”*, [w:] „Turystyka Kulturowa” Nr 10/2011 (październik 2011).
- Kazimierczak M., *Susanne Köb, Filozofia podróży. Nowy cel dla turystów albo o zmianie samego siebie w alternatywnych światach* [w:] „Turystyka Kulturowa”, 3/2010 (marzec 2010).
- Krasicki I., *Podróż (w:) Satyry i listy*, Warszawa 2012; <http://www.publio.pl/satyry-i-listy-ignacy-krasicki,p51458.htm> [data dostępu: 15.11.2014].
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1982.
- Leach E., *Struktura mitu*, (w:) tegoż, *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Levi-Strauss C., *Jean Jacques Rousseau, twórca nauk o człowieku (w:) Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
- Lipiec J., *Filozofia turystyki*, [w:] *Turystyka w naukach humanistycznych*, PWN, Warszawa 2008.
- Matuszyk A., *Pedagogika turystyki*, [w:] *Turystyka w naukach humanistycznych*, PWN, Warszawa 2008.

- Owsianowska S., *Semiotyka turystyki*, [w:] *Turystyka w naukach humanistycznych*, PWN, Warszawa 2008.
- Podemski K., *Socjologia podróży*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Rarot H., *Odwrotna strona postępu. Kryzys Zachodu jako kategoria filozoficzna w filozofii rosyjskiej*, [w:] „KULTURA I WARTOŚCI”, NR 2(10)/ 2014.
- Rousseau J.J., *Marzenia samotnego wędrowca*, tłum. E. Rządowska, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1983.
- Simmel G., *Obcy* [w:] tegoż: *Socjologia*; tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975; oraz http://bylecq.w.interia.pl/text/obcy_simmel [data dostępu: 29.12.2014]
- Ticholaz A., *Zachęta do Heraklita*, tłum. H. Rarot, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2005.
- Waldenfels B., *Topografia obcego: studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Ofi-cyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Waśkiewicz A., *Chrześcijanin obok świata pochrześcijańskiego*, [w:] http://www.teologiapolityczna.pl/assets/waskiewicz_augustyn2.pdf [data dostępu: 2.01.2015].
- Waśkiewicz A., *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2008 (Wstęp).
- Yalom I.Y., *Kuracja według Schopenhauera*, przeł. A. Tanalaska-Dulęba, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2006.

The relationship between philosophy and travel and tourism

Key words: travel, tourism, different, strange, history of philosophy, philosophy of travel, philosophy of culture as xenology

Abstract

The article begins with a consideration of the classical and contemporary philosophical approaches to otherness and alienness, followed by an analysis of a breakthrough in 20th century philosophy (i.e. the acknowledgement of otherness and diversity by philosophy of dialogue). Next, the text proceeds to discuss the tendency of contemporary philosophers to extend their reflection to the phenomena of travel and tourism which, unlike philosophy itself, have always been cantered on the acceptance of otherness and alienness. Finally, the conclusion highlights the need to practice philosophy of culture as xenology (a reflection on the phenomenon of alienness).